

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
ПРАВНИ ФАКУЛТЕТ

Мр Никола Д. Демоња

ОДНОС ДРЖАВЕ И ЦРКВЕ У ФРАНЦУСКОМ ПРАВНОМ СИСТЕМУ

Докторска дисертација

Београд, 2016

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF LAW

Mr Nikola D. Demonja

THE RELATIONSHIP BETWEEN CHURCH AND STATE IN THE FRENCH
LEGAL SYSTEM

Doctoral disertation

Belgrade, 2016

Ментор: Проф. др. Сима Аврамовић, редовни професор Правног факултета у Београду

Чланови комисије:

Датум одбране:

ОДНОС ДРЖАВЕ И ЦРКВЕ У ФРАНЦУСКОМ ПРАВНОМ СИСТЕМУ

Резиме: У правном поретку Француске постоји више облика удруживања који су релевантни за правни положај цркава и верских заједница (верска удружења према Закону о раздвајању Цркава и државе из 1905. године; обична удружења према Закону из 1901. године који се односи на уговор о асоцијацијама, која верске обреде могу да врше према Закону из 1907. године; обична удружења која немају религиозне циљеве, али делују при Цркви у области образовања и културе; посебни режим дијецезалних удружења). Изузетак од принципа раздвајања државе и Цркве представљају два правна режима: “конкордатски режим” који се одржао у департманима Алзас и Мозел, и правни режим прекоморских територија.

Циљ ове докторске дисертације јесте истраживање и објашњење кључних момената у историјској еволуцији правних оквира „француског модела“ стриктне одвојености и Цркве. Основа овог модела је идеја лаицитета и њен особен француски израз-концепт *laïcité à la française*. Ова суштинска карактеристика „француског модела“ резултат је повезаности еволуције правних оквира односа државе и Цркве са процесом лаицизације. Тај процес резултат је крупних друштвених промена које започињу са Великом француском револуцијом. Процес лаицизације имао је пресудан утицај на доношење Закона о раздвајању Цркава и државе из 1905. године који је и данас на снази.

У тези се примењује сложени методолошки поступак. *Нормативни и догматски метод* откривају карактеристике правног поретка религијске структуре француског друштва. *Правна историја* осветљава историјске околности које су утицале на стварање тог правног поретка. *Упоредна правна традиција* утврђује и објашњава сличности и разлике између „француског модела“ стриктне одвојености државе и Цркве, са једне стране, и система државне Цркве и система кооперативне одвојености државе и Цркве, са друге стране. Према становишту еклисијастичког права то су базични модели односа државе и Цркве у Европи. Применом *социолошког метода* истражују се најважнији друштвени чиниоци који су утицали на стварање специфичног појма *laïcité* и обликовали основне карактеристике процеса лаицизације.

Кључне историјске прекретнице у односима државе и Цркве у Француској су Велика француска револуција из 1789. године и период Конкордата. Тај период започиње 1801. године и траје више од једног века. Оцена ових историјских прекретница врши се на основу Декларације из 1789. године. Уочава се да историјска реалност Велике француске револуције одступа од принципа лаицитета које садржи Декларација из 1789. године. Слобода савести, верска слобода и принцип једнакости нису историјска обележја прве сепарације државе и Цркве у Великој француској револуцији. Резултат верске политике у Великој француској револуцији јесте антицрквени модел односа државе и Цркве. Конкордат означава крај сепарације државе и Цркве. Међутим, Црква је инкорпорирана у државну структуру. Верска слобода је инструмент државних интереса. Систем признатих вероисповести (који чине католичка, протестантска и јеврејска вероисповест) представља средство за одржавање друштвене кохезије.

У тези се износи оцена да јакобинска солуција из доба Револуције и бонапартистичка солуција из периода Конкордата нису водили ка превладавању политичког и религијског конфликта између револуционарне и католичке Француске. Процес лаицизације који се одвијао кроз тај конфликт постепено афирмише друштвени каузалитет идеје лаицитета. Лаицитет је створен у процесу превазилажења једног дубоког и дуготрајног историјског конфликта.

У тези се износи становиште да је Закон из 1905. године израз тежње за помирењем револуционарне и католичке Француске. У савременој француској мисли о лаицитету наглашава се да је тај Закон у симболичком смислу лаички пакт. То је споразум између државе и лаичког друштва. Гарант овог пакта је држава. Нормативноправни стуб лаичког пакта је принцип конфесионалне неутралности државе. Држава не признаје и не повлашћује било коју религију. Она не издржава ниједну вероисповест. Слобода савести је други стуб лаичког пакта. Религија јесте у домену приватног али је слобода савести јавна. Јавни карактер слободе савести ствара друштвени простор за еманципацију принципа равноправности грађана у испољавању верских уверења. Она је гарант слободе вероисповести. У тези се указује да Закон из 1905. године представља раскид са конкордатским системом.

Предмет анализе у овој тези је и појава муслиманске имиграције и нових религијских покрета у Француској. Анализа законске забране ношења мусиманске мараме у државним средњим школама и анализа новије нормативе о забрани муслиманске бурке и никаба отварају питање нове интерпретације принципа лаицитета. То питање повезано је и са дилемама о карактеру нових религијских покрета. Осим тога, нове историјске промене у религијској структури Француске актуелизују питање ревизије Закона из 1905. године. Ово питање је данас у центру пажње интелектуалних кругова и јавности у целини.

У тези се износи оцена да Закон из 1905. године не треба да буде предмет ревизије. Држава је носилац динамике религијске структуре француског друштва. У новим историјским околностима раздвајање државе и Цркве у Француској препознаје се кроз плурализам и правне аранжмане између државе и верских заједница. Трајност лаичког пакта огледа се у његовом еволуционистичком тумачењу и спознаји динамичког карактера концепта *laïcité à la française*. У Француској између историјских промена у религијској структури и промена у функцијама права постоји озбиљна међузависност. У домену верске слободе тежиште се преноси са контролне на дистрибутивну функцију права. Француска постаје део европских правних система у којима се сепарација државе и Цркве тумачи као кооперација. То је основна хипотеза ове докторске дисертације.

Кључне речи: *laïcité à la française*, лаицитет, лаицизација, државно-црквено право, раздвојеност државе и Цркве

Научна област: право

Ужа научна област: еклисијастичко право

УДК: 322 : 27-9 (44)

THE RELATIONSHIP BETWEEN STATE AND CHURCH IN THE FRENCH LEGAL SYSTEM

Résumé: In the French legal system there are several forms of the associations that are relevant for the legal status of churches and religious communities (religious associations under the Law on the Separation of the Churches and the State of 1905; ordinary associations under the Law which treats the agreement of associations of 1901 which may perform religious ceremonies under the Law of 1907, ordinary associations which have no religion aims but are engaged in the Church in the field of education and culture; special regime of diocese). The exception of the principle of separation of church and state is represented by two legal systems: “ the Concordat regime” which is maintained in the departments of Alsace and Moselle, and the legal system of the overseas territories.

The purpose of this doctoral thesis is the research and explanation of the crucial moments in the historical evolution of the juridical framework of the “French model” of strict separation of state and church. The basis of this model is the idea of laicity and its specific French expression-concept *laïcité à la française*. This essential feature of the “French model” is the result of the connection between the evolution of the juridical framework of the relationship between state and church, with the process of laicisation. This process is the product of strong social changes starting with the Great French Revolution. The process of laicisation had a decisive influence on passing the Law on the Separation of the Churches and the State of 1905, which is still in force nowadays.

The methodological approach applied in the thesis is complex. The use of *normative* and *dogmatic* methods reveal the characteristics of the juridical system of the religious structure in French society. *Juridical history* clears up the historical circumstances which had an effect on the creation of this juridical system. *Comparative juridical tradition* establishes and explains similarities and differences between the “French model” of the strict separation of state and church, on the one hand, and the system of established church and the system of the cooperative separation of church and state, on the other hand. In accordance with the ecclesiastical law those models are the basic models in the relationships between church and state in Europe. By use of *the sociological method* have been investigated the major social factors which had influence

on the creation of the characteristic expression *laïcité* and which shaped the crucial characteristics of the process of laicisation.

Key historic milestones in the relations between the state and the church in France are the Great French Revolution from 1789 and the period of the Concordat. That period began in 1801 and lasted for more than a century. In the thesis the mark of these crucial historical periods has been done on the basis of the Declaration of 1789. It is noted that the historical reality of the Great French Revolution deviates from the principles of laicity contained within the Declaration of 1789. Freedom of conscience, freedom of religion and the principle of equality are not the historical characteristics of the first separation of state and church in the Great French Revolution. The result of religious policy in the Great French Revolution is anti-church model of relations between state and church. The Concordat marks the end of the separation of church and state. However, the church is incorporated into the state structure. Religious freedom is an instrument of the state interest. System of the recognized religions (catholic, protestant and Jewish religion) is a mean of maintaining the social cohesion.

The attitude exposed in the thesis is that the Jacobin solution from the time of the Revolution and the Bonapartist solution from the period of the Concordat, did not lead to overcoming of the political and religious conflict between the revolutionary and the Catholic France. The process of laicisation which is developed through this conflict gradually affirmed the social causality of the idea of the laicity. Laicity was created in the process of overcoming the deep and long-lasting historical conflict.

The thesis points out that the Act of 1905 is the expression of the historical and political necessity for the reconciliation between the revolutionary and the Catholic France. The contemporary French thought about laicity emphasizes that this Act in its symbolic expression is a lay pact. It is the agreement between the state and lay society. The guarantor of this pact is the state. The normative base of this pact is the principle of the religious neutrality of the state. The state does not recognize and does not favour any religion. Also, the state does not finance any religion. The freedom of conscience is the second normative pillar of the lay pact. The religion is in the domain of private but the freedom of conscience is public. The public character of the freedom of conscience creates social ambience for the emancipation of the principle of equality of the citizens in the demonstration of their religious beliefs. It is the guarantor of the freedom of

religion. In the thesis is noted that the Act of 1905 designates the break with the Concordat system.

The phenomenon of the Muslim immigration and the new religious movements in France is the topic of this thesis. The analysis of the legal ban on wearing Muslim headscarves in state secondary schools and the analysis of the recent normative regulation prohibiting the wearing of the Muslim burqa and niqab, initiate the question of the new interpretation of the principles of laicity. This question is also connected with the dilemmas of the character of the new religious movements. Moreover, new historical changes in the French religious structure make the revision of the Act of 1905 a topical issue. This issue nowadays attracts all the attention of the intellectual circles and of the public on the whole.

The thesis presents the viewpoint that the Act of 1905 should not be the object of revision. In the new historical circumstances the separation of the church and the state in France is recognized through the pluralism and the legal agreements between the state and the religious communities. The durability of the lay pact is reflected in its evolutionary interpretation and understanding of the dynamic character of the concept *laïcité à la française*. In France between the historical changes in the religious structure and the changes in the functions of law, exists a serious interdependence. In the field of the religious freedom the emphasis is transferred from the control to the distributive function of law. France becomes the part of the European legal systems in which the separation between church and state is interpreted as cooperation. That is the fundamental hypothesis of this doctoral dissertation.

Key words: French laicity, laicity, laicisation, State-Church law, separation of state and church

Scientific area: law

Field of scientific area: ecclesiastical law

UDK : 322: 27-9 (44)

САДРЖАЈ

1. УВОД.....	1
1.1 АКТУЕЛНОСТ ТЕМЕ ИСТРАЖИВАЊА.....	1
1.2. ОСНОВНИ ЦИЉ ИСТРАЖИВАЊА И НАЧИН ЊЕГОВЕ РЕАЛИЗАЦИЈЕ.....	5
1.3. ОСНОВНА ХИПОТЕЗА ИСТРАЖИВАЊА	7
1.4. МЕТОДИ КОЈИ ЋЕ СЕ ПРИМЕНИТИ У ИСТРАЖИВАЊУ	9
2. НОРМАТИВНО ОКРУЖЕЊЕ И ПРИНЦИП ЛАИЦИТЕТА	12
2.1. ИСТОРИЈСКИ ОКВИРИ И СТРУКТУРА ФРАНЦУСКОГ ПРАВНОГ СИСТЕМА	13
2.1.1. Француски систем извора права према Уставу из 1958. године.....	13
2.2. ОСНОВНЕ КАРАКТЕРИСТИКЕ ДРЖАВНОГ САВЕТА И ЊЕГОВА УЛОГА У КРЕИРАЊУ ФРАНЦУСКОГ ПРАВНОГ СИСТЕМА.....	15
2.2.1. Државни савет и европске институције	17
2.2.1.1. Државни савет и Европски суд правде.....	17
2.2.1.2. Државни савет и Европски суд за људска права - случај <i>Procola</i>	18
2.1.3. “Passent les jours et passent les semaines”... Comme le pont Mirabeau d’Apollinaire, le Conseil d’Etat demeure”	19
2.3. УСТАВНИ САВЕТ КАО ОРИГИНАЛНА ИНСТИТУЦИЈА И ЊЕГОВ ПРИМАРНИ ЦИЉ	20
2.3.1. Контрола уставности органских закона и обичних закона	21
2.3.1.1. Право Уставног савета да се упушта у разматрање текста у целини, без ограничавања на законске одредбе које су предмет предлога за оцену уставности	21
2.3.1.2. Контрола очигледне грешке (<i>erreur manifeste</i>).....	21
2.3.1.3. Ограничење интерпретације (<i>les “reserves d’interprétation”</i>)	22
2.3.1.4. Вршење надзора над Уставом утврђеном расподелом нормативних овлашћења између парламента и владе.....	22
2.3.2. Уставни савет и комунитарно право	23
2.3.3. Уставни савет и Државни савет	23
2.3.3.1. Дијалог Уставног савета и Државног савета	24
2.3.4. Значај Уставног савета у систему институција Пете републике	25
2.4. УСТАВНИ САВЕТ И ДРЖАВНИ САВЕТ И ПРОФИЛИСАЊЕ ПРИНЦИПА ЛАИЦИТЕТА	25
3. ДЕКЛАРАЦИЈА ИЗ 1789. ГОДИНЕ КАО ЈЕДАН ОД ИЗВОРА САВРЕМЕНОГ СХВАТАЊА ВЕРСКЕ СЛОБОДЕ И ИДЕЈЕ ЛАИЦИТЕТА	27
3.1. УНИВЕРЗАЛНОСТ И АКТУЕЛНОСТ ДЕКЛАРАЦИЈЕ ИЗ 1789. ГОДИНЕ.....	27
3.2. ИЗВОРИ ДЕКЛАРАЦИЈЕ ИЗ 1789. ГОДИНЕ	28
3.2.1. Религијски извори Декларације из 1789. године.....	28
3.2.2. Филозофски извори Декларације из 1789. године	29
3.2.3. Правни извори Декларације из 1789. године.....	30

3.2.3.1. Америчке повеље права и Декларација из 1789. године	30
3.2.3.2. Декларација из 1789. године и Декларација независности из 1776. године	31
3.3. ДЕКЛАРАЦИЈА ИЗ 1789. ГОДИНЕ И ЈАВНЕ СЛОБОДЕ	33
3.3.1. Основне карактеристике јавних слобода	34
3.4. ДЕКЛАРАЦИЈА ИЗ 1789. ГОДИНЕ И ВЕРСКА СЛОБОДА.....	37
3.4.1. Верска слобода и мисао Леона Дигија	38
3.5. САВРЕМЕНО СХВАТАЊЕ ВЕРСКЕ СЛОБОДЕ	39
3.5.1. Од Декларације из 1789. године ка гледишту модерне еклесијастичке теорије о верској слободи	41
3.5.2. Право на самоодређење као есенцијална вредност модерне еклесијастичке мисли о верској слободи.....	44
3.6. ДЕКЛАРАЦИЈА ИЗ 1789. ГОДИНЕ И ЛАИЦИТЕТ.....	44
3.6.1. Особеност историјских оквира и процес нормативног уобличавања идеје лаицитета.....	45
3.6.2. Нормативна институционализација лаицитета	46
3.6.2.1. Декларација из 1789. године и систематика лаицизаторских принципа.....	47
3.6.3. Лаичко преуређење политичких права.....	49
4. ЛАИЦИТЕТ, ЛАИЦИЗАЦИЈА И СЕКУЛАРИЗАЦИЈА.....	51
4.1. ЕТИМОЛОГИЈА РЕЧИ ЛАИЦИТЕТ.....	51
4.1.1. Значење речи <i>лаос</i> (<i>λαός</i>)	51
4.2. ФРАНЦУСКА ЕТИМОЛОШКА ИСТОРИЈА И ЛАИЦИТЕТ.....	52
4.2.1. Прва јавна употреба речи лаицитет.....	55
4.3. ЛАИЦИТЕТ И ЛАИЦИЗАМ.....	56
4.4. ЛАИЦИТЕТ И КЛЕРИКАЛИЗАМ.....	57
4.4.1. Антитеза клерикализму: лаички идеал и религиозна духовност као непрестано сведочење и слободан духовни чин.....	57
4.5. ИНТЕЛЕКТУАЛНИ ИЗВОРИ ИДЕЈЕ ЛАИЦИТЕТА И СТАВОВИ САВРЕМЕНЕ ФРАНЦУСКЕ МИСЛИ О ЛАИЦИТЕТУ	59
4.5.1. Интелектуални извори идеје лаицитета	59
4.5.1.1. Ширење прелаичке мисли у XVII веку	59
4.5.1.2. Џон Лок - раздвајање државе и Цркве као претпоставка верске толеранције	60
4.5.1.2.1. Раздвајање државе и Цркве	61
4.5.1.2.2. Смисао верске толеранције	61
4.5.1.2.3. Раздвајање верске припадности од грађанске припадности и толеранција према католицима	62
4.5.1.2.4. Границе толеранције	63
4.5.1.2.5. Локов став према атеизму	63
4.5.2. Антиклерикализам Волтера	64
4.5.2.1. Толеранција у границама просвећеног апсолутизма	64

4.5.2.1.1. Волтерово гледиште о атеизму и суочавање са ставовима Ла Метрија и Холбаха	65
4.5.3. Грађанска религија Жан-Жак Русо	66
4.5.3.1. Правила грађанске религије	67
4.5.3.1.1. Жан-Жак Русо и Џон Лок - интегралност и раздвајање као две супротстављене перспективе верског плурализма.....	68
4.5.3.1.2. Констанова критика цивилне религије Жан-Жак Русоа.....	68
4.5.4. Алексис де Токвил – раздвајање државе и Цркве као неопходан услов за благотворан утицај религије на друштво.....	69
4.5.4.1. Положај свештенства и раздвајање државе и Цркве.....	70
4.5.4.1.1. Однос религије и политике.....	70
4.5.4.1.2. Слобода, просвећеност и религија.....	71
4.5.5. Рађање франко-масонерије.....	72
4.5.6. Вера у напредак	73
4.5.6.1. Религиозни аспект вере у напредак	73
4.5.6.1.1. Напредак као непрекидни процес човековог усавршавања	74
4.5.6.1.2. Кондорсеова визија напретка	74
4.5.6.1.2.1. Однос према религији, став према атеизму и теза о науци као извору напретка	75
4.5.7. Мисаона струјања у Француској и идеја лаицитета.....	76
4.5.8. Изнијансираност интелектуалне историје идеје лаицитета и актуелност питања која отвара њена интелектуална еволуција.....	77
4.6. САВРЕМЕНА ФРАНЦУСКА МИСАО И ЛАИЦИТЕТ	78
4.6.1. Политичка и професионална каријера Фернана Бисона.....	78
4.6.1.1. Бисонов концепт лаицитета.....	79
4.6.1.2. Еволуција Бисонових ставова у односу на религијска уверења	79
4.6.1.3. Процес лаицизације и сепарација државе и Цркве	80
4.6.1.4. Бисонов концепт лаицитета као израз егалитарне демократије	80
4.7. НАСТАНАК ИСТОРИЈСКИХ НАЧЕЛА ИДЕЈЕ ЛАИЦИТЕТА И ЛАИЦИТЕТ КАО АНАЛИТИЧКИ КОНЦЕПТ.....	82
4.7.1. НАСТАНАК ИСТОРИЈСКИХ НАЧЕЛА ИДЕЈЕ ЛАИЦИТЕТА	82
4.7.1.1. Верска толеранција	82
4.7.1.2. Руска империја.....	82
4.7.1.2.1. Особеност методолошког приступа у изучавању природе државне власти у Руској империји.....	82
4.7.1.2.2. Наслеђе апостолског хришћанства као основ верске толеранције.....	83
4.7.1.2.3. Православље, православно мисионарство и верска толеранција	84
4.7.1.2.4. Геостратешка димензија православља	85
4.7.1.2.5. Научне предрасуде и лаицизам.....	85
4.7.1.2.6. Исламска Шпанија	86

4.7.2. Раздвајање грађанске од верске припадности	87
4.7.3. Премештање извора легитимитета државе са религија које су имале доминантан положај у друштву на суверенитет народа.....	88
4.8. ЛАИЦИТЕТ КАО АНАЛИТИЧКИ КОНЦЕПТ	88
4.8.1. ФИЛОЗОФСКИ КОНЦЕПТ ЛАИЦИТЕТА КАТАРИНЕ КИНЦЛЕР.....	88
4.8.1.1. Особености лаичког диспозитива као претпоставке филозофског концепта лаицитета.....	88
4.8.1.2. Толеранција и лаицитет	89
4.8.1.3. Критика филозофског концепта лаицитета Катарине Кинцлер.....	90
4.8.2. КА ЕМПИРИЈСКОЈ СТВАРНОСТИ ЛАИЦИТЕТА	92
4.8.2.1. Принципи лаицитета.....	92
4.8.2.1.1. Слобода савести и једнакост грађана	93
4.8.2.1.2. Слобода савести и верска слобода.....	93
4.8.2.1.3. Раздвајање и неутралност као средства за остварење слободе савести и једнакости	94
4.8.2.1.4. Међузависност принципа на којима се заснива лаицитет и претходна дефиниција лаицитета.....	95
4.9. ОБЛИЦИ ИСПОЉАВАЊА ЛАИЦИТЕТА	96
4.9.1. Веберово гледиште о идеалним типовима и њихова улога у изградњи аналитичког концепта лаицитета.....	96
4.9.2. Идеалтипови лаицитета	97
4.9.2.1. Сепаратистички лаицитет.....	97
4.9.2.2. Ауторитарни лаицитет.....	98
4.9.2.3. Антиклерикални лаицитет.....	98
4.9.2.3.1. Антиклерикални лаицитет и антирелигијски лаицитет.....	98
4.9.2.4. Лаицитет вере у грађанске вредности	99
4.9.2.4.1. Лаицитет вере у грађанске вредности и грађанска религија.....	100
4.9.2.5. Лаицитет признавања.....	100
4.9.2.6. Лаицитет сарадње.....	101
4.10. ЗНАЧАЈ САВРЕМЕНЕ ФРАНЦУСКЕ МИСЛИ О ИДЕЈИ ЛАИЦИТЕТА.....	102
4.11. СЕКУЛАРИЗАЦИЈА И ЛАИЦИЗАЦИЈА	103
4.11.1. Појам секуларизације и његова етимолошка еволуција	103
4.11.1.1. Секуларизација (<i>sécularisation</i>) – реч на размеђи норми канонског права и норми политичког поретка	104
4.11.1.2. „Секуларизација религијског“ („ <i>sécularisation de religieux</i> “)	104
4.11.1.3. Појам секуларизације у XIX веку	105
4.11.2. Секуларизам и лаицитет, лаицизација и секуларизација.....	105
4.11.2.1. Секуларизам и лаицитет-различите правне породице и истоветни циљеви	105
4.11.2.1.1. Идеолошки фундамент секуларне и лаичке државе	106

4.11.2.1.2. Политичка димензија односа <i>secularism</i> /лаицизет.....	107
4.11.2.1.3. Секуларизам као радикална идеологија посветовљења друштва.....	108
4.11.2.1.4. Критика секуларизма као радикалне идеологије и оправдање секуларности државе.....	109
4.11.3. Секуларизација као парадигма и лаицизација.....	110
4.11.3.1. Разграничење секуларизације и лаицизације.....	111
4.11.3.1.1. Прагови лаицизације.....	113
4.11.4. Резиме.....	114
5. ГЕНЕЗА ПРОЦЕСА РАЗДВАЈАЊА ДРЖАВЕ И ЦРКВЕ У ФРАНЦУСКОЈ.....	116
5.1. РАЗДОБЉЕ ВЕЛИКЕ ФРАНЦУСКЕ РЕВОЛУЦИЈЕ (<i>Grande révolution</i>).....	116
5.1.1. Криза “старог режима” (<i>ancien régime</i>) и рађање световне Француске.....	117
5.2. ДРЖАВА И ЦРКВА У ВЕЛИКОЈ ФРАНЦУСКОЈ РЕВОЛУЦИЈИ.....	119
5.2.1. Карактеристике Грађанског закона свештенства.....	119
5.2.2. Верски расцеп у Великој француској револуцији.....	119
5.2.2.1. Велика француска револуција, папске привилегије и црквена администрација.....	120
5.2.2.2. Предлог споразума о потврђивању Грађанског закона свештенства.....	120
5.2.2.3. Папска осуда Грађанског закона свештенства и раскол у Католичкој цркви.....	121
5.2.2.4. Покушај институционализовања верске толеранције, критика Грађанског закона свештенства и захтеви за раздвајањем државе и Цркве.....	122
5.2.2.5. Историјска дубина унутарцрквеног раскола.....	123
5.2.3. Грађански закон свештенства и карактеристике односа између државе и Католичке цркве.....	123
5.2.3.1. Последице грађанског устројства свештенства.....	124
5.3. ВЕЛИКА ФРАНЦУСКА РЕВОЛУЦИЈА У СВЕТЛУ ПРОЦЕСА ЛАИЦИЗАЦИЈЕ И ДЕХРИСТИЈАНИЗАЦИЈЕ ФРАНЦУСКОГ ДРУШТВА.....	125
5.3.1. Радикална промена у односу између световне и духовне власти као есенцијални чинилац лаицизације француског друштва.....	125
5.3.2. Дехристијанизација француског друштва.....	125
5.3.2.1. Друштвена и географска диференцијација у вршењу верских дужности.....	126
5.3.2.2. Средњовековна християнизација и знаци дехристијанизације унутар Цркве.....	126
5.3.2.3. Филозофија просветитељства као фактор дехристијанизације.....	127
5.3.2.4. Свештенство уочи Велике француске револуције.....	127
5.4. ФЕНОМЕН ДЕХРИСТИЈАНИЗАЦИЈЕ И ЊЕНИ АКТЕРИ.....	128
5.4.1. Култ разума и култ Врховног бића.....	128
5.4.1.1. Природа револуционарних култова.....	129
5.4.1.2. Утицај револуционарних култова на лаицизацију католичке вероисповести.....	130

5.4.1.3. Дехристијанизација и њени актери.....	131
5.4.1.4. Антицрквени карактер дехристијанизације.....	132
5.4.1.5. Велика француска револуција: између лаицизације и дехристијанизације	133
5.5. ПРВА СЕПАРАЦИЈА ДРЖАВЕ И КАТОЛИЧКЕ ЦРКВЕ.....	134
5.6. ОДНОС ДРЖАВЕ И ЦРКВЕ У ПЕРИОДУ КОНКОРДАТА.....	135
5.6.1. Конкордат из 1801. године.....	135
5.6.2. Основна обележја конкордатског права.....	136
5.6.3. Модел односа државе и Цркве према Конкордату из 1801. године.....	137
5.6.4. Конкордат и етатизација верске слободе.....	138
5.7. КАРАКТЕРИСТИКЕ УСТАВНО-ПРАВНИХ ОКВИРА ОДНОСА ДРЖАВЕ И ЦРКВЕ У ПЕРИОДУ КОНКОРДАТА.....	139
5.7.1. Правни оквири односа државе и Цркве према Уставној повељи из 1814. године	139
5.7.2. Правни оквири односа државе и Цркве према Уставној повељи из 1830. године	139
5.7.3. Правни оквири односа државе и Цркве и Устав из 1848. године.....	140
5.7.4. Верска димензија револуције из 1848. године-политичка легитимност одржавања конкордатског режима.....	141
5.7.4.1. Друга република и Конкордат из 1801. године.....	141
5.8. УТИЦАЈ КОНКОРДАТА НА ЛАИЦИЗАЦИЈУ У ФРАНЦУСКОЈ У ПРВОЈ ПОЛОВИНИ XIX ВЕКА.....	142
5.8.1. Основне карактеристике периода првог прага лаицизације.....	144
5.9. КОНКОРДАТ И ВЕРСКА ОБНОВА.....	145
5.9.2. Рехристијанизација француског друштва и ревитализација католичке вероисповести.....	145
5.9.3. Обнова протестантске вероисповести.....	147
5.9.4. Афирмација јеврејске вероисповести.....	147
5.10. ПЕРИОД КОНКОРДАТА И СЕКУЛАРИЗАЦИЈА.....	148
5.11. КОНКОРДАТ И ПОЧЕТАК СТВАРАЊА ФРАНЦУСКОГ ЛАИЦИТЕТА.....	149
5.11.1. Раздвајање школе и Цркве – прва етапа у стварању француског лаицитета. 149	
5.11.2. Лаицизација образовања.....	150
5.11.3. Лаицизација образовања и Диркемова социологија.....	151
5.11.3.1. Диркем и друштвена криза Треће републике.....	152
5.11.3.2. Реформа високог школства и социологија Емила Диркема.....	152
5.11.3.3. Ваннаучна функција Диркемове социологије религије.....	153
5.11.3.4. Религијски симбол као историјски образац непосредног обоготворења друштва.....	154
5.12. Друга етапа у настајању француског лаицитета.....	155
5.12.1. Карактеристике друге етапе у стварању француског лаицитета.....	155

6.	ЗАКОН ИЗ 1905. ГОДИНЕ	158
6.1.1.	Радикализација захтева за сепарацијом	158
6.1.2.	Драјфусова афера	159
6.1.3.	Околности које су настале током 1904. године и сепарација државе и Цркве	160
6.4.1.	Члан 4. Предлога закона из 1905. године и парадоксалност француског лаицитета.....	165
6.4.1.1.	Државни савет и тумачења члана 4. Закона из 1905. године	166
6.5.1.	Закон из 1905. године и нова историјска логика лаицитета.....	167
6.6.1.	Верска слобода и Закон из 1905. године	169
6.6.1.1.	Слобода савести и вероисповести	169
6.6.1.2.	Слобода вршења богослужења у храмовима и одржавање јавног реда у верским објектима.....	170
6.6.1.3.	Слобода вршења богослужења изван храмова.....	171
6.7.1.	Финансирање рада капеланских служби.....	173
6.7.1.1.	Капеланска служба која делује при војсци	173
6.7.1.2.	Капеланска служба која делује при затворским установама	174
6.7.1.3.	Капеланска служба која делује при јавним школским установама.....	175
6.7.1.4.	Капеланска служба која делује при болничким установама.....	175
6.7.2.	Обавеза одржавања и очувања верских објеката изграђених пре 1905. године	176
6.7.3.	Верски објекти изграђени после 1905. године	177
6.7.3.1.	Уговор о дугорочном закупу.....	178
6.7.3.2.	Уговор о зајму и помоћ у реализацији мешовитих пројеката.....	178
6.8.1.	Карактеристике режима верске заједнице према Закону из 1905. године	180
6.9.	ИЗУЗЕЦИ ОД ОСНОВНОГ РЕЖИМА РЕГУЛИСАЊА СТАТУСА ВЕРСКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ УТВРЂЕНОГ ЗАКОНОМ ИЗ 1905. ГОДИНЕ.....	181
6.9.1.	Став Католичке цркве према режиму верске заједнице утврђеним Законом из 1905. године и режим дијецезалног удружења.....	181
6.9.1.1.	Настанак режима дијецезалног удружења.....	182
6.9.1.2.	Католичка црква и Закон од 2. јануара 1907. године.....	182
6.9.1.3.	Мишљење Државног савета од 13. децембра 1923. године	183
6.9.1.4.	Карактеристике режима дијецезалног удружења.....	184
6.9.1.5.	Дијецезално удружење и корпоративни карактер верске слободе	185
6.10.	Режим конгрегација	186
6.10.1.	Значај еволуције законских решења о конгрегацијама	187
6.11.1.	Правна традиција односа државе и Цркве у Великој Британији	187
6.11.2.	Правна традиција односа државе и Цркве у Немачкој	189
6.11.3.	Нормативноправни стубови лаичког пакта	190
7.	ЛАИЦИТЕТ У ФРАНЦУСКОЈ У СВЕТЛУ СЛОБОДЕ ОБРАЗОВАЊА И СЛОБОДЕ МЕДИЈА.....	192

7.1.1. Садржај слободе образовања	193
7.1.2. Слобода образовања и право на наставу.....	193
7.2.1. Принцип неутралности као конститутивни услов остваривања слободе образовања у домену јавног образовања.....	194
7.2.1.1. Принцип неутралности и наставно особље	194
7.2.1.2. Права и обавезе ученика и принцип неутралности.....	195
7.2.1.2.1. Релативност принципа неутралности.....	196
7.2.2. Црква и домен приватног образовања.....	197
7.2.2.1. Статус богословских факултета.....	198
8. ЛАИЦИТЕТ У ФРАНЦУСКОМ РАДНОМ ПРАВУ И СОЦИЈАЛНИМ УСЛУГАМА	
201	
8.1. ПРИНЦИП НЕУТРАЛНОСТИ И ОПШТИ РЕЖИМ РАДНО-ПРАВНИХ ОДНОСА	
.....	201
8.1.2. Радно-правни статус свештеника.....	201
8.1.3. Положај лаика који раде за Цркву	202
8.1.4. “Entreprise de tendance“	203
8.2. ЦРКВА И СОЦИЈАЛНЕ УСЛУГЕ	204
8.3. ЛАИЦИТЕТ И КОРПОРАТИВНА КОМПОНЕНТА ВЕРСКЕ СЛОБОДЕ	206
9. ДРУГИ ИЗУЗЕЦИ ОД ПРИНЦИПА РАЗДВАЈАЊА ДРЖАВЕ И ЦРКВЕ.....	207
9.1. ЕВОЛУЦИЈА ПРАВНОГ РЕЖИМА АЛЗАС-МОЗЕЛА.....	207
9.1.1. Специфичности правног режима Алзас-Мозела.....	209
9.1.2. Поступак именовања бискупа.....	209
9.1.3. Имовинско-правни статус верских објеката и јавне установе признатих религија	209
9.1.4. Локално верско право и систем образовања.....	211
9.2. ПРАВНИ РЕЖИМ АЛЗАС-МОЗЕЛА И ПРИНЦИП ЛАИЦИТЕТА	212
9.3. ПРАВНИ РЕЖИМ ПОЈЕДИНИХ РЕЛИГИЈА НА ПРЕКОМОРСКИМ ТЕРИТОРИЈАМА ФРАНЦУСКЕ У СВЕТЛУ ПРОЦЕСА ЛАИЦИЗАЦИЈЕ И КОЛОНИЗАЦИЈЕ	212
9.3.1. Специфична историјска ситуација прекоморских територија Француске	213
9.3.2. Правни режим вероисповести на прекоморским територијама и примена декрета Мандел.....	214
9.3.3. Обичаји, држава и Црква на територији Вализа и Фотуне	215
9.3.4. Прекоморски департмани Мајот и Гвајана.....	217
9.3.4.1. Правни режим религије на архипелагу Мајот	217
9.3.4.2. Религијско право и Француска Гвајана.....	219
9.4. ДРУШТВЕНЕ ПРЕТПОСТАВКЕ ИМПЛЕМЕНТАЦИЈЕ ИДЕЈЕ ЛАИЦИТЕТА НА ПРЕКОМОРСКИМ ТЕРИТОРИЈАМА ФРАНЦУСКЕ	220
10. ФРАНЦУСКИ ЛАИЦИТЕТ И ИСЛАМ.....	222

10.1. ФРАНЦУСКО ПРАВО И НОШЕЊЕ ЗНАКОВА КОЈИ ОЗНАЧАВАЈУ РЕЛИГИЈСКУ ПРИПАДНОСТ УЧЕНИКА У УСТАНОВАМА ЈАВНОГ ОБРАЗОВАЊА.....	222
10.1.1. Француско право и верска уверења ученика	222
10.1.2. Актуелност проблема ношења знакова који означавају религијску припадност ученика у установама јавног образовања.....	224
10.1.3. Мишљење Државног савета од 27. новембра 1989. године	224
10.1.3.1. Примена мишљења Државног савета и рестриктивно тумачење његових ставова садржано у циркуларима Жоспен и Бајру.....	225
10.1.3.2. Мишљење Државног савета и верска слобода наставног особља	226
10.2. САВРЕМЕНИ ИЗАЗОВИ И ФРАНЦУСКИ ЛАИЦИТЕТ – ЗАКОН ОД 15. МАРТА 2004. ГОДИНЕ И НОШЕЊЕ МУСЛИМАНСКЕ МАРАМЕ.....	227
10.2.1. Текст Закона од 15. марта 2004. године	227
10.2.2. Политичка дебата о муслиманској марами.....	228
10.3. НОВИЈА НОРМАТИВА О ЗАБРАНИ МУСЛИМАНСКЕ БУРКЕ И НИКАБА У ФРАНЦУСКОЈ	230
10.3.1. Дебата о интегралном велу.....	231
10.3.2. Резиме.....	232
10.4. ЛАИЦИТЕТ ПРИЗНАВАЊА ИЗМЕЂУ ИДЕАЛА И СТВАРНОСТИ.....	233
10.4.1. Лаицитет признавања и Закон из 1905. године	233
10.4.1.1. Нормативни преображај лаицитета	233
10.4.1.2. Члан 4. Закона из 1905. године и нормативна институционализација лаицитета признавања.....	234
11. ФРАНЦУСКО ПРАВО, ЛАИЦИЗАМ И СЕКТЕ.....	236
11.1. ДРЖАВНА ПОЛИТИКА ФРАНЦУСКЕ И СЕКТЕ.....	236
11.2. СТАВОВИ MILS-а О СЕКТАМА.....	237
11.2.1. Тоталитарност као основна карактеристика секте.....	237
11.2.2. Тоталитарност секте и сектна понашања.....	237
11.2.3. Питање религијског карактера секти	238
11.3. ЗАКОН О СЕКТАМА (<i>La Loi About - Picard</i>)	238
11.4. ГЛЕДИШТЕ ФРАНЦУСКЕ ПРАВНЕ ДОКТРИНЕ О СЕКТАМА.....	239
11.5. СЕКТЕ И ВЕРСКА СЛОБОДА.....	240
11.6. ФРАНЦУСКИ ЛАИЦИТЕТ И СЕКТЕ.....	241
11.7. ДИЛЕМЕ У КОНЦИПИРАЊУ ПРАВНЕ ПОЛИТИКЕ О СЕКТАМА - ДА ЛИ СУ ЗАКОНОДАВНА РЕШЕЊА ПУТ КА ПОЗИТИВНОМ СХВАТАЊУ ВЕРСКЕ СЛОБОДЕ И ЛАИЦИТЕТУ ПРИЗНАВАЊА?.....	242
12. ЗАВРШНА РАЗМАТРАЊА.....	244
13. Л И Т Е Р А Т У Р А.....	248
14. БИОГРАФИЈА АУТОРА.....	253

1.УВОД

1.1 АКТУЕЛНОСТ ТЕМЕ ИСТРАЖИВАЊА

Дубоке друштвене промене које је донео нови век, а посебно оне које су настале у Великој француској револуцији, одразиле су се и на односе државе и Цркве. Секуларизација, одвајање државе и Цркве, принцип неутралности државе у односу на верске заједнице и принцип лаицитета (*laïcité*), који су настали у револуционарним збивањима, учинили су да Француска постане један од најрепрезентативнијих представника система одвојености државе и Цркве. Ови принципи постали су саставни део идентитета француске републике, али се њихова еволуција не задржава у оквиру историјског контекста који је везан за француско друштво, већ они у току XX века прерастају у историјску тенденцију и тако почињу да утичу на трагање за новим правним решењима, на основу којих би се односи државе и Цркве уредили на потпуно другачији начин него раније.¹

Међутим, у Француској се на почетку XXI века религијски друштвени контекст суочава са променама за које је карактеристично ширење муслиманске заједнице, чињеницом да је ислам постао друга по снази религија у земљи, као и појавом нових религијских покрета. Ово суочавање довело је до експанзивности религијске структуре у друштву, што је и кључни разлог преиспитивања односа државе и Цркве у Француској.

Измењени религијски рељеф француског друштва утицао је и на тематику којом се бави литература која третира проблеме односа државе и Цркве. Дебата о оправданости ревизије Закона о одвајању цркава и државе од 9. децембра 1905. године², којим се институционализује и уређује модел сепарације државе и Цркве, показује да је интелектуална јавна реч усмерена на преиспитивање француског модела лаичке републике. Његова специфична историја и особени правно-политички контекст преиспитују се у односу на нови социо-културни образац религијске структуре француског друштва. Носилац овог интелектуалног деловања и његове друштвене резонанце је универзитетско-научна елита која је у

¹ Упор. С. Аврамовић, „Државно-црквено право у свету и код нас“, *Прилози настанку Државно-црквеног права у Србији – State-church law in Serbia*, Београд 2007, 8.

² У даљем тексту: Закон из 1905. године.

дебати о оправданости ревизије Закона из 1905. године обзнанила и етичку компоненту свог интелектуалног ангажмана.³

Правнополитичко разматрање законских решења, које је заступљено у радовима посвећеним ревизији Закона из 1905. године, прожето је духом Веберове етике одговорности.⁴ Слобода савести, верска слобода и принцип професионалне неутралности државе као темељне вредности уставно институционализованог модела Француске као лаичке републике суочавају се са вредностима које су иманентне исламу, религији која нема блиске везе са историјом Француске. За разлику од католицизма ислам не препознаје разлику између религијске заједнице, цивилног друштва и политике. У том смислу поставља се питање да ли је ревизија Закона из 1905. године целисходно средство за превазилажење конфликтне природе тог суочавања. Дилеме које се јављају у дебати о ревизији везане су управо за ово питање и оне одражавају комплексност промена у религијској структури друштва и њихов значај за будућност француске републике.

³ У дебати о ревизији Закона из 1905. године учествовали су нарочито: Жан Боберо (*Baubérot*), почасни председник практичне Школе за високе студије, Сорбона, и члан Групе за Социологију религија и лаицитет, коју је основао 1995. године и којом је управљао до 2002. године; Кристијан Делакампањ (*Delacampagne*), филозоф и писац, предавач на Хопкинсовом универзитету у Балтимору, Сједињене Америчке Државе; Хенри Пена-Руиз (*Ruiz*), предавач на Универзитету и доктор филозофије, покровитељ саветовања у Институту за политичке студије у Паризу, професор припремног разреда за ступање у Вишу нормалну школу лицеја Фенелон у Паризу и члан Стасијеве комисије; Рене Ремон (*Rémond*), универзитетски професор, председник Националне фондације политичких наука, члан француске Академије и историчар француског политичког живота; Жан-Пол Скот (*Scot*), предавач историје на припремним курсевима књижевности почев од 1980. године, професор припремног модерног разреда за ступање у Вишу нормалну школу лицеја *Lakanal de Sceaux*, почев од 1994. године; Ив Шарл Зарка, (*Zarka*), политички филозоф, предавач филозофије модерне и савремене политике на Универзитету Париз I Пантеон-Сорбона, оснивач и директор ревије *Cités*. Њихови важнији радови дати су у списку литературе. Детаљнију библиографију радова о овој теми В. У.С. Зарка *et al.*, *Faut-il réviser la loi de 1905 ? La séparation entre religions et État en question*, Presses Universitaires de France, Paris 2005.

⁴ Најважнија тачка Веберове етике одговорности је став да човек који рационално дела мора да преузме одговорност за последице свог делања. Зато је он обавезан да важност појединих вредности процењује тако што ће могуће последице свог поступка ценити у односу на постизање властитога циља али и с обзиром на друге вредности (М. Ђурић, *Социологија Макса Вебера*, Загреб 1987, 35). Ив Шарл Зарка (*Zarka*) наглашава да ће се расправа о оправданости ревизије Закона из 1905. године одвијати тако што ће се истраживање значења сепарације државе и Цркве у времену када је тај Закон донет и у времену које оно има данас, на историјском, политичком и легислативном плану, разматрати, у духу Веберових ставова, на две интелектуалне равни: равни уверења и равни одговорности (У.С. Зарка, „1905-2005: Un débat nécessaire“, У.С. Зарка *et al.*, 1-2.).

Једну од битних карактеристика литературе која третира односе државе и Цркве у Француској представља интелектуални ангажман који преиспитивању ових односа прилази тако што питања која спадају у домен *еклисијастичког права* (статус цркава и верских заједница, правна способност и услови за њихову регистрацију, имовинско-правни и финансијски односи државе и верских заједница, право верника да у државним установама, посебно школама, носе делове одеће који су део верског обележја и традиције, итд.⁵), разматра у ширем методолошком контексту: правни оквир односа државе и Цркве третира се у светлу историјске, политичке и културне димензије промена које су настале у религијској структури француског друштва.⁶ Мултидисциплинарни приступ у истраживању посебно долази до изражаја када се лаицитет као есенцијално својство идентитета француске републике промишља у односу на ислам и нове религијске покрете.⁷

⁵ Упор. С. Аврамовић, 11-12.

⁶ К. Делакампањ посебно разматра проблеме који су везани за интеграцију ислама у француско друштво. Ревизија Закона из 1905. године неопходна је како би се разрешили проблеми везани за образовање имама и изградњу џамија. Делакампањ предлаже и конкретна решења која би била основ за измену законских одредби о верским заједницама и одржавању верских манифестација. Вид. С. Delacampagne, "Adapter la loi de nos temps", Y.C. Zarka *et al.*, 79-102. А. Боаје (Boyer) нарочиту пажњу посвећује разматрању позитивно-правних решења која су везана за верске заједнице, статус свештеника и правни режим верских објеката. Међутим, овај одељак, иако представља посебну целину, смисаоно је повезан са одељцима који третирају историјски аспект односа државе и Цркве у Француској, особености принципа лаицитета (*laïcité à la française*), изузетке од законских решења која се односе на сепарацију, вршење верских обреда и презентацију нових религија. В. А. Боуер, *Le droit des religions en France*, Paris 1993. М. Божић посебну пажњу посвећује повезаности облика јемства слободе савести и вероисповести у државама у којима је институционализован систем државне Цркве (Данска, Грчка, Енглеска) и систем признатих цркава (Немачка, Италија, Холандија). Нарочиту пажњу он поклања анализи секуларних Сједињених Америчких Држава (студија случаја). В. М. Божић, *Лаичка држава као јемство слободе савести и вероисповести*, Београд 2010. У наведеном делу Божић анализира и генезу система одвојености државе и Цркве у Француској, да би затим приступио истраживању позитивно-правних решења везаних за однос државе и Цркве у тој земљи. Посебан значај у његовом делу има истраживање односа ислама и француске републике, у оквиту кога он даје историјски осврт, анализира институционални оквир односа, питања везана за интеграцију и проблем муслиманске мараме. У том смислу нарочито је важна Божићева анализа духа Закона из 2004. године којим се ученицима државних школа забрањује ношење религијског знамења или понашања путем којих се испољава лична религијска припадност.

⁷ Кључни аргумент за неприступање ревизији Закона из 1905. године, према мишљењу Хенри Пене-Руиза, јесте чињеница да принцип лаицитета садржи потенцијале за интеграцију и еманципацију. Руиз критикује научнике који потичу из муслиманског интелектуалног миљеа, који принцип лаицитета желе да прилагоде захтевима сопствене „муслиманске” културе. В. Н.Р-Руиз, "Permanence de la loi de 1905", Y.C. Zarka *et al.*, 133-154. Међутим, Жил Лебретон (*Lebreton*) износи став да принцип лаицитета, ако се третира искључиво из перспективе хуманистичког индивидуализма, доприноси неравноправном третману нових религијских покрета и верских

Промене у религијском рељефу представљају и једну од битних карактеристика европског континента у целини. Те промене испољавају се кроз верски плурализам који је особен по појави муслиманске имиграције, ширењу нових верских покрета, популарности источњачких религија, порасту броја особа које изјављују да нису верници и порасту броја оних који своја верска уверења осмишљавају по принципу “уради сам”, комбинујући елементе различитих вера.⁸ На основу сагледавања ових чињеница долази се до закључка да је Стари континент „у много мањој мери хомогено хришћански него пре тридесет година”.⁹

Дакле, низ питања која је отворио измењени религијски друштвени рељеф карактеристична су и за Француску и за Европу. Како интегрисати аутохтоно црквено законодавство у модеран правни систем? Како националне правне системе, али и право Европске уније прилагодити захтевима муслиманских заједница које постају значајан социјални факт европске реалности? На ова питања надовезују се и она која су карактеристична за третирање нових религијских покрета: како утврдити њихов религијски карактер кад у националним правним системима недостаје законска дефиниција религије?¹⁰ Да ли такав феномен третирати као “секте”, “култове” или термин “нови религијски покрети”, као идеолошки неутралан, према неким мишљењима данас највише одговара?¹¹

Трагање за рационалним и разумним одговорима који би допринели усмеравању промена у религијској структури ка начелу лаицитета указује и на један од највећих изазова европских интеграција, а то је тенденција да се

уверења која они заступају. В. G. Lebreton, *Libertés publiques et droits de l'Homme*, Paris 1995⁴, 1999, нарочито стр. 393-398. Истовремено, Ив Шарл Зарка (*Zarka*) сматра да принцип лаицитета може да одговори променама у религијској структури француског друштва само под условом да се његова садржина третира на нови начин, прилагођен карактеру ових промена. Вид. Y.C. Zarka, “Nouvelles conditions du rapport des religions à la laïcité”, Y.C. Zarka *et al.*, 157-176.

⁸ Упор. С. Ферари, “Хришћанска Европа ?”, *ЛИМЕС геополитички часопис* 2-3/2006, 114.

⁹ *Ibid.*, 114-115.

¹⁰ Све до 1990. године дефиниција религије није била реални проблем у Европи, јер је религија повезивана са идејом вере и поштовањем Бога. Међутим, границе између религије, филозофије и психологије почињу да се распливавају тако да се данас, на пример, поставља питање да ли је сајентологија религија, психотерапија или филозофија живота? Упор. S. Ferrari, „New religious movements in Western Europe“, *Research and analyses*, October 2006, 4-5. Доступно на: http://religion.info/pdf/2006_10_ferrari_nrm.pdf, 7. децембар 2015.

¹¹ Упор. С. Ферари, 2-3.

религијски фактор поновно врати у јавну сферу. Зато је преиспитивање идеја које су пресудно утицале на однос права и религије у Европи, у ствари, трагање за одговором на питање које има суштински значај за усклађивање секуларне структуре државе и религијске структуре друштва: како исправно схватити начело одвојености државе и Цркве? То је темељно питање данашње и будуће Европе.

1.2. ОСНОВНИ ЦИЉ ИСТРАЖИВАЊА И НАЧИН ЊЕГОВЕ РЕАЛИЗАЦИЈЕ

Полазна тачка истраживања је становиште које је заступљено у модерном еклисијастичком праву да се у Европској унији и упоредном праву уопште могу разликовати три основна система односа државе и Цркве: систем државне Цркве, систем строге одвојености државе и Цркве и систем кооперативне одвојености.¹²

¹² Упор. С. Аврамовић, „Право на верску наставу у нашем и упоредном праву“, (2007а), 42. У литератури која третира питања везана за односе између државе и Цркве може се пронаћи и другачији приступ класификацији система тих односа. Тако се у немачкој литератури износи гледиште према коме се релације између државе и Цркве испољавају кроз следећу класификацију: идентификациони модел; модел сепарације заснован на пуној неутралности државе у односу на Цркву и признању аутономије Цркве; модел стриктне сепарације без неутралности и специфични модел сепарације који гарантује слободу у деловању Цркве, засновану на институционализацији стабилног законског оквира (модел кооперације између државе и Цркве). За такву класификацију залаже се В. Хофман (*Hoffman*). Упор. Е. Miroshnikova, *The cooperation model in State-Church Relations Experience and problems*, Lap Lambert Academic Publishing, Saarbrücken 2011, 12. Други немачки научник (*K. Schleich*), заступа становиште о постојању три главна модела односа државе и Цркве: идентификациони модел (установљена државна религија), модел стриктне сепарације и плуралистички модел (модел неутралности), *ibid.*, 12-13. Казахстански научник Р. Подопригра (*Podoprigora*) разликује следеће типове модерних држава и њихових односа према религији и верским заједницама: верске државе; државе са установљеном државном религијом (или Црквом); државе засноване на принципу неутралности у односу на верске заједнице и државе засноване на принципу сепарације државе и Цркве, *ibid.*, 11. Наравно, постоји и низ других предложених подела у литератури, укључујући и нашу, али се све оне углавном своде на поменути трихотомију. Трихотомност је присутна и у схватањима која однос државе и Цркве третирају из перспективе односа државе према верској настави. М. Драшкић сматра да су у свету прихваћене три најважније стратегије: (1) потпуно изостављање религиозног образовања из наставних програма у државним основним и средњим школама; (2) паралелно постојање секуларног и црквеног школског система које финансира држава, при чему грађани своје верске потребе задовољавају у разним религиозним школама или у државним школама које су потпуно секуларизоване; (3) интеграција религиозног и секуларног образовања у јединствени школски систем у оквиру кога су све школе повезане са одређеном верском заједницом и подједнако су финансиране од стране државе. М. Драшкић, “Право детета на слободу вероисповести у школи” *Анали Правног факултета у Београду 1-4/2001*, 512-513. Полазећи од ових стратегија М. Драшкић истиче да се веронаука традиционално предаје као обавезан или факултативан предмет у државним основним и средњим школама (Немачка, Аустрија, Италија, Грчка, Ирска итд.), док се у другим државама (као што су то, на пример, Француска, Словенија или Сједињене Америчке Државе), које су у потпуности секуларизоване и где постоји строга одвојеност државе и Цркве, “верска настава у државним школама сматра наметањем једне религије и недопустивом верском индоктринацијом деце”, *ibid.*, 513.

Један од основних циљева истраживања јесте да се испита и објасни настанак, развој, садржина и начин функционисања система строге одвојености државе и Цркве у Француској.

Историјска специфичност настанка и развоја модела сепарације државе и Цркве у Француској истражиће се на основу анализе правно-историјског наслеђа “старог режима” (*ancien régime*). Затим ће се истражити друштвени чиниоци који су имали одлучујући утицај на односе државе и Цркве у време Велике француске револуције и друштвени услови који су настали након ове Револуције. Посебна пажња посветиће се периоду Наполеонове рестаурације односа државе и Цркве, као и анализи политичких ставова о систему признатих вероисповести. Током читавог XIX века систем признатих вероисповести био је предмет сучељавања различитих схватања.

Модел сепарације државе и Цркве институционализован је Законом из 1905. године којим се уређује режим верских заједница. Такође, на модел сепарације примењује се и општи режим удруживања који је уређен Законом из 1901. године. Истраживањем ових законских решења треба да се утврди конкретан емпиријски садржај и нормативна структура модела сепарације државе и Цркве.

Анализом процеса позитивизације-остваривања и примене законских норми, утврдило би се нарочито како модел сепарације функционише у односу на Католичку цркву и какав је начин његовог функционисања у односу на измењени религијски контекст. Посебно се има у виду да грађани исламске вероисповести и грађани који су чланови нових религијских покрета нису организовани у верске заједнице у смислу одредби Закона из 1905. године, већ се удружују у пријављене асоцијације, у складу са општим режимом удруживања. Истовремено, истражиће се и како забрана ношења видних знакова религијске припадности у државним школама, институционализована Законом од 15. марта 2004. године, утиче на функционисање модела сепарације државе и Цркве. Овде се посебно има у виду плурализам и супротстављеност ставова о упражњавању муслиманског верског обичаја ношења муслиманске мараме у државним школама. Кроз ту супротстављеност најснажније се испољава антиномија између правног оквира

модела сепарације државе и Цркве и измењене религијске структуре француског друштва.

У правном и политичком поретку Француске постоје изузеци од сепарације. Те изузетке неопходно је истражити како би се у потпуности објаснила специфична конкретна примена норми правног поретка којим се уређује религијска структура француског друштва. У питању је пракса департмана Алзас Мосел (*Alsace-Moselle*), у којима је и даље на снази Наполеонов конкордат из 1801. године, као и пракса у бившим француским колонијама, њеним прекоморским поседима и департманима.

Истраживање унутрашње структуре модела сепарације државе и Цркве у Француској има посебан значај за разумевање процеса европских интеграција. Начело лаицитета у Француској доживљава нове интерпретације и тако задобија карактеристике актуелног политичког процеса који има потенцијал да утиче на креирање јавних политика. У времену када на тлу европског континента вера снажно утиче на „оживљавање етницитета” и “експлозију идентитета”¹³, резултати добијени таквим истраживањем могу имати посебан значај за одређивање циљева правне политике чији животни смисао јесте: *savoir pour prévoir, prévoir pour agir* (знати да би се предвиђало, предвиђати да би се деловало).¹⁴

1.3. ОСНОВНА ХИПОТЕЗА ИСТРАЖИВАЊА

Основна хипотеза истраживања полази од тога да између промене у религијској структури француског друштва, која је настала због појаве ислама и нових верских покрета, и промене у функцијама права, која се испољава у преношењу тежишта са регулаторне и контролне на дистрибутивну функцију, постоји озбиљна међузависност. Последица ове међузависности је стварање новог приступа у поимању конфесионалне неутралности државе као једне од битних претпоставки принципа лаицитета, и изграђивање новог концепта правне политике у домену религијске структуре француског друштва.

¹³ В. Становчић, *Политичке идеје и религија 2*, Београд 2003, 298.

¹⁴ Т. Подгорац, “*Functional jurisprudence* и Леон Петражицки“, *Зборник за теорију права III*, Београд 1987, 303.

Извор основне хипотезе истраживања је став да право може да се прилагоди променама у религијској структури друштва ако се конфесионална неутралност државе схвати као активан чин. То значи да држава препознаје и признаје религијске колективитете, њихове легитимне органе и представнике који могу бити њени саговорници.¹⁵ У таквом третирању конфесионалне неутралности државе огледа се филозофски и историјски преображај принципа лаицитета и настојање да се одговори изазовима измењене религијске структуре.

Прелазак цркава у власништво државе последица је конфискације католичких цркава у Француској која је извршена 1905. године. Међутим, по извршеној конфискацији држава верницима даје бесплатно цркве на коришћење и истовремено обезбеђује средства за одржавање и поправке црквених објеката.¹⁶ У току 1923. године ангажовањем средстава јавних фондова гради се, као израз поштовања грађана муслиманске вероисповести који су у Првом светском рату дали своје животе за Француску, велика џамија у Паризу.¹⁷ Из јавних фондова финансира се и изградња катедрале у Еврију. Са циљем да се такво коришћење државних средстава уподоби законском принципу стриктне неутралности државе, формално се прокламује да је у питању изградња музеја хришћанске уметности.¹⁸ Такође, Влада Жака Ширака (*Chirac*) омогућава формирање кровне организације француских муслимана (*Conseil français du culte musulman-CFCM*).

Ови догађаји упућују на закључак да је основну хипотезу истраживања потребно надоградити тврдњом да је подстицање и покретање индивидуалних и групних понашања којима се ствара позитивни амбијент за испољавање верске слободе иманентно независности државе у односу на Цркву и аутономији верских заједница у односу на политичку власт (сепарација државе и Цркве)¹⁹. То су есенцијалне претпоставке принципа лаицитета. У том смислу основна хипотеза истраживања полази и од става да дистрибутивна функција права представља латентну и перманентну константу процеса примене Закона из 1905. године.

¹⁵ Y.C. Zarka, 167.

¹⁶ J.P. Scot, "Genèse de la loi de 1905", Y.C. Zarka *et al.*, 51. С. Аврамовић, "Правни оквири односа државе и Цркве у Европи", *Хришћанство и европске интеграције*, Београд 2003, 50.

¹⁷ H.P-Ruiz, "Permanence de la loi de 1905", Y.C. Zarka *et al.*, 135.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ У том смислу, M. Milot, *La laïcité*, Novalis, Université Saint-Paul, Ottawa 2008, 17.

Ставови који су изнети опредељују и теоријску структуру основне хипотезе истраживања. Она се заснива на схватању које је заступљено у екклесијастичком праву да један у основи либералистички *laisser faire-laisser passer* приступ није у духу модерног поимања верске слободе које у правном систему и држави види активне чиниоце њеног остваривања.²⁰ Такво схватање у позитивној је корелацији са тврдњом да са прелазом од правне државе на управну државу долази до огромног раста дистрибутивне функције права. Основаност ове тврдње аргументује се чињеницом да је раст дистрибутивне функције права резултат смањења неуплитања државе у област економских односа, као и чињеницом да, када је у питању расподела економских и неекономских добара, о тој расподели не одлучују супротстављени приватни интереси, него органи јавне власти.²¹

Из теоријске структуре основне хипотезе истраживања произилази и став да правична алокација материјалних и нематеријалних услова за остваривање верске слободе претпоставља мере правне политике која у конфесионалној неутралности државе препознаје оно што Џемс Вилард Херст (*Hurst*), третирајући питање функције права у Сједињеним Америчким Државама, назива *leverage and support* („потпору и подупирање“)²².

1.4. МЕТОДИ КОЈИ ЋЕ СЕ ПРИМЕНИТИ У ИСТРАЖИВАЊУ

Сепарација државе и Цркве у Француској представља сложену појаву са нормативним карактеристикама које су изнедрили специфични друштвени процеси. Зато изучавање њене генезе захтева стварање посебне стратегијске оријентације у избору метода истраживања. Комплексност предмета истраживања указује на потребу да се у средиште ове стратегијске оријентације постави методолошки приступ који је по својим карактеристикама истовремено *интердисциплинаран* и *мултидисциплинаран*.

Закон из 1905. године резултат је дугог процеса секуларизације и лаицизације француског друштва. У том смислу *прагматско-позитивистички*

²⁰ С. Аврамовић, „Црква и држава у савременом праву”, (2007б), 99.

²¹ Н. Бобио, “О функционалној анализи права”, (1987а), 205.

²² *Ibid.*, 203.

приступ у изучавању генезе процеса сепарације државе и Цркве, заснован на примени *нормативног метода*, представља само један од елемената стратегијске оријентације истраживања. Да би се правилно разумео правни поредак чије норме уређују религијску структуру француског друштва данас, и, макар у назнакама, сагледао будући правац развоја, неопходно је анализирати историјске околности које су утицале на његово стварање. Пошто тај историјски контекст сеже до “старог режима” (*ancien régime*), а саздан је од догађаја који су обликовали правну и политичку традицију Француске, то *правна историја* и *историјски метод* постаје незаобилазна компонента истраживања.

Систем стриктне одвојености државе и Цркве не може да се посматра изоловано. Његова анализа мора да уважи и *упоредни метод* јер он омогућава поређење са другим системима односа државе и Цркве: систем државне Цркве и систем кооперативне одвојености државе и Цркве. Зато стратегија истраживања односа државе и Цркве у Француској мора да се ослони и на *Упоредну правну традицију*. То је мултидисциплинарна наука кроз коју се спајају правна историја и упоредно право. *Упоредна правна традиција* говори о правној прошлости и тада се оријентише „ка бољем разумевању различитих савремених правних система и породица, а поготово све интегрисанијег европског права”.²³ На тај начин могу да се утврде и објасне узајамне везе и разлике између постојећих система односа државе и Цркве и уоче заједничке црте и опште тенденције њиховог развитка на тлу европског континента.

Комплексност предмета истраживања огледа се и у неопходности објашњења узрочно-последичних веза које су довеле до настанка принципа неутралности државе у односу на верске заједнице. Такође, потребно је објаснити и појам секуларне државе који има различита значења.²⁴ Комплексност предмета истраживања испољава се и кроз потребу да се објасне разлози који су довели до стварања специфичног појма *laïcité*, који означава више од једноставне идеје сепарације државе и Цркве²⁵. Зато историјске чињенице које су изнедриле ове феномене треба истражити применом експланаторног оквира који је везан за

²³ С. Аврамовић, В. Станимировић, *Упоредна правна традиција*, Београд 2006, 14.

²⁴ Упор. С. Аврамовић, “Правни оквири односа Цркве и државе у Европи”, (2003а), 50.

²⁵ *Ibid.*

одређену *социолошку теорију*. Примена *социолошког метода* неопходна је како би се објаснила еволуција појмовног, интелектуалног садржаја тих феномена.

Стратегија истраживања треба да обухвати непосредну анализу пресуда које су везане за актуелне проблеме остваривања верске слободе у Француској (што је у основи нормативни метод), као и анализу ставова одређених друштвених група у погледу верске слободе, као што је нпр. право верника да у државним школама носе делове одеће који су део верског обележја и традиције, што је у основи социолошки приступ.

Методи који ће се применити указују на то да се сложена и изнијансирана правна димензија односа државе и Цркве у Француској може разумети и објаснити једино кроз повезаност правних оквира са друштвеним процесима који су их изнедрили. Анализа тих друштвених процеса у домену је других друштвених наука. Ради се о приступу који подразумева примену релевантних ванправних резултата истраживања и метода ванправних дисциплина, што стратегијску оријентацију истраживања упућује на особен вид интеграције конкретног правног истраживања и друштвених наука. Међутим, у центру анализе односа државе и Цркве у Француској увек ће бити “правно гледиште”. На тај начин следи се једна тенденција, дубоко укореења у француској правној традицији, за коју је карактеристично настојање да се, у изграђивању теоријских оквира изучавања односа друштва и права, направи синтеза различитих методских приступа. Такав однос према истраживању правног феномена, који провејава кроз дела Емила Диркема (*Durkheim*) и Жоржа Гурвича (*Gurvitch*), великана социолошко-правне мисли, најсликовитије изражава Жан Карбоније (*Carbonnier*), доајен социологије права у Француској, који као теорему социологије права поставља исказ “право је веће од целине формалних извора права”²⁶, а као њену темељну поставку исказ “право је веће од правног правила”.²⁷

²⁶ Ж Карбоније, *Правна социологија*, Сремски Карловци, Нови Сад 1992, 128.

²⁷ *Ibid.*

2. НОРМАТИВНО ОКРУЖЕЊЕ И ПРИНЦИП ЛАИЦИТЕТА

Концепт француског лаицитета (*laïcité a la française*) има сложену и изнијансирану нормативноправну димензију. Уставни аспект тог концепта испољава се у члану 1. Устава од 4. октобра 1958. године према коме је Француска Република недељива, лаичка, демократска и социјална. Тај члан прописује и да Република обезбеђује једнакост свих грађана пред законом без обзира на њихово порекло, расу или религију. Она уважава сва веровања.²⁸ Закон из 1905. године примарна је законска гаранција француског лаицитета. Иако термин *laïcité* не фигурира у називу овог Закона, његове одредбе конституишу темељне нормативноправне принципе лаицитета. Међутим, уставне норме не прецизирају садржај и домен примене лаицитета, док законске норме не садрже општу дефиницију лаицитета. Осим тога, темељно су промењене историјске околности, што је есенцијална карактеристика религијске структуре француског друштва. Зато је неопходно да судска пракса, идући од случаја до случаја, постепено упућује на најоптималније начине тумачења и примене нормативноправног бића принципа лаицитета.

Потпуно разумевање нормативноправне димензије француског лаицитета захтева приказ и основну анализу правног система Француске и истраживање институционалних карактеристика Државног савета и Уставног савета. Одлуке ових органа битно утичу на тумачење садржаја правних оквира односа државе и Цркве и имају снажан уплив на одређивање правца развоја религијске структуре француског друштва. За француски лаицитет неопходно је имати у виду да у француском правном систему, као и у другим правним системима, поредак извора права никад није довршен и увек је у изградњи, "јер посао тумачења се непрекидно развија и иде даље, у све новије и новије и, по претпоставци барем, тачније и тачније тумачење, како развојем науке тако и праксе".²⁹

²⁸ "La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens, sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances". Olivier Dord, *Laïcité: Le modèle français sous influence européenne*, Fondation Robert Schuman L'Europe en actions, Paris 2004, 15.

²⁹ Др. Радомир Лукић, са Др. Будимиром Коштућићем, *Увод у право*, Београд 1991, 395.

2.1. ИСТОРИЈСКИ ОКВИРИ И СТРУКТУРА ФРАНЦУСКОГ ПРАВНОГ СИСТЕМА

Француски правни систем део је европско-континенталног система права. Он се и развијао првенствено под утицајем хришћанске цивилизације, канонског (црквеног) права и школе природног права. Француском правном систему својствено је повезивање правних правила са моралом и правдом, као и друштвени поредак заснован на индивидуализму који је основ субјективних права сваког појединца, и либерализму, на коме се заснива организовање правне заштите појединца у односу на државу.³⁰ Француски правни систем прихватио је идеју о неприкосновеном примату права у односу на политичку власт. Француска је правна држава заснована на принципима поделе власти, независности судова и правним и процесним гаранцијама слобода и права човека и грађанина.³¹

За француски правни систем карактеристична је множина и хетерогеност формалних извора права. То је и одлика европско-континенталног система права. Француском систему извора права савремена француска правна теорија подарила је специфичност која се огледа у ширем значењу речи “закон”: унутар генералне, деперсонализоване и обавезујуће одредбе коју је издала јавна власт разликују се закон *stricto sensu* и уредба као две врсте извора права. Таква употреба речи “закон” у складу је са појмом закона који је утврђен у Уставу Француске из 1958. године и у том смислу ће се користити у овом раду.

2.1.1. Француски систем извора права према Уставу из 1958. године

Уставом из 1958. године нормативна регулатива подељена је између парламента и владе. Закон је акт који увек изгласава парламент. Међутим, за разлику од класичних парламентарних система, парламент је овде ограничен на материју која је утврђена у члану 34. Устава. У смислу овог члана законом се утврђују правила у низу изузетно значајних области: слободе и права, имовински и други односи, кривичноправна материја, порези и режим емитовања новца, изборни режим, статус цивилних и војних службених лица. Члан 34. прави

³⁰ Б. Кошутић, *Увод у велике правне системе данашњице*, Београд 2002, 26.

³¹ *Ibid.*

разлику између обичних и органских закона. Органске законе доноси парламент по посебној процедури и на основу специјалног уставног овлашћења. Путем ових закона прецизира се и допуњава Устав. У односу на обичан закон органски закони третирају се као секундарно уставно законодавство.

Посебан извор права у француском правном систему представљају законици (кодекси). У законице спадају и велике кодификације настале у време Наполеонове Француске, које су делимично измењене путем специјалних закона и судске праксе. Кодификације, компилације или формалне кодификације као особени извори права израђују се применом технике консолидације која је карактеристична за енглеско право. Применом ове технике акти који уређују међусобно повезану материју сврставају се у нови “законик”.³²

Председник Републике као најауторитативнији орган државне власти у Француској има изузетна овлашћења у домену нормативне делатности. Он председава седницама Министарског савета и овлашћен је да потписује ордонансе и декрете. У случајевима из члана 16. Устава (који уређује стање кризе), председник Републике може да доноси реглмане из законодавне односно уредбодавне области. Такође, председник Републике може да поднесе предлог закона на усвајање народу.

У домену нормативне делатности Владе спада доношење аутономних уредби и уредби ради примене права. Аутономне уредбе Влада доноси непосредно на основу уставног овлашћења и њима се изворно уређује уредбодавна материја.³³ У оквиру аутономних уредби разликују се декрети, ордонансе и редовне аутономне уредбе (реглмани).

Устав Француске знатно је ојачао улогу председника Републике и првог министра у домену политичког одлучивања и у домену нормативне делатности. Знатан број француских писаца дели мишљење да је у Француској само уставно уобличено оно што се у стварности догађа. “Извршна власт влада али не одговара. Предвиђеном уставном регулативом успостављена је, мисле ови писци, само

³² *Ibid.*

³³ *Ibid*, 124.

неопходна равнотежа између фактички постојећих овлашћења Владе у класичним парламентарним системима и одговорности”.³⁴

2.2. ОСНОВНЕ КАРАКТЕРИСТИКЕ ДРЖАВНОГ САВЕТА И ЊЕГОВА УЛОГА У КРЕИРАЊУ ФРАНЦУСКОГ ПРАВНОГ СИСТЕМА

У правној литератури нарочито се истиче да је француско управно право превасходно творевина Државног савета (*Conseil d'Etat*) као посебне судско-правне институције.³⁵ Државни савет као највиши управни суд представља најважнији део административног судства Француске.³⁶ Посебно је заступљено гледиште да је Државни савет први орган државе, па се у том смислу наводи став Леона Блума (*Blum*) да је Државни савет “обитавалиште критерија хуманости”³⁷. Ако се има у виду да је идеја-водиља (*idée-directrice*) “оно што чини суштину и унутрашње у једној установи”³⁸, тада би есенцијална карактеристика Државног савета могла да се изрази у ставу да он “надгледа поштовање основних вредности републиканске традиције”.³⁹

Државни савет је колегијални орган са хијерархијским устројством. Француска правна мисао истиче да су хијерархијско начело и принцип колегијалности хармонизовани, јер свака одлука Државног савета проистиче из равноправног гласања, без обзира на степен образовања његових чланова и независно од тога да ли су у питању мишљења која се дају влади или одлуке које

³⁴ *Ibid.*

³⁵ З. Томић, *Правно непостојећи управни акти*, Београд 1999, 52.

³⁶ Осим Државног савета у административно судство Француске спадају административни судови општег правног поретка, жалбени административни судови и специјализовани административни судови који понекад врше административне активности у судској форми. Специјализовани административни судови потчињени су Државном савету као највишем органу. Карактеристично је да, иако редовни судови учествују у судској контроли администрације, ту контролу превасходно врши административно судство. (Г. Бребан (*Braibant*), *Административно право Француске*, Београд Подгорица 2002, 403.). Корени Државног савета могу се пронаћи у Краљевском савету који потиче из доба *ancien régime-a*. Међутим, свој садашњи институционални облик Државни савет добија крајем XVIII и почетком XIX века, на основу Устава из године VIII, у време владавине Наполеона Бонапарте. О историјском развоју Државног савета В. Г. Бребан, 403- 407; В. Stirn, *Le Conseil d'État Son role, sa jurisprudence*, Paris 1991, 11-19 ; Е. Arnoult, F. Monnier, *Le Conseil d'État Juger, conseiller, servir*, Gallimard, Paris 1999, 12-28.

³⁷ В. Stirn, 28.

³⁸ Ђ. Тасић, “Теорија установе у Француској”, *Ђорђе Тасић Избор расправа и чланака из теорије права*, припремио Р. Лукић, Београд 1984, 143.

³⁹ Г. Бребан, 417.

се усвајају у случају спора. Правни акти Државног савета немају само протоколарни карактер, што се огледа и у специфичном месту које он заузима у разматрању текста одређеног правног прописа. Разматрању текста правног прописа Државни савет приступа последњи, након консултација које су обављене са другим органима, али пре усвајања прописа од стране владе.

На значај Државног савета указује и околност да је потпредседник као његов аутентични старешина истовремено и први службеник Француске. Осим овлашћења која му припадају на основу чињенице да је на челу Државног савета, потпредседник врши и друге, спољне функције, у које спадају функција председника административног савета Националне школе за административне послове и функција председника Међународног института за јавну администрацију.

Функције Државног савета су разноврсне и постају све разуђеније. Посебан значај имају консултативне и судске активности. Међутим, у последњих тридесет година појавиле су се нове активности које су задржале примесе консултативног и судског карактера. То су истраживања која Државни савет врши за Владу и на основу којих Влади упућује одређене предлоге. У те активности спада и старање о извршењу сопствених одлука и одлука других административних органа.

Мишљења Државног савета која произилазе из обавезних и факултативних консултација односе се на све правне области, а не само на административно право. Предмет консултативних активности је и *законитост* текста правног акта. Испитујући законитост правног акта, Државни савет се упушта и у испитивање уставности закона и међународних уговора. Такву контролу суд не врши, док је Државни савет, заседајући као консултативни орган, обавља у континуитету. Државни савет традиционално може да интервенише у правни и административни *опортунитет*. Таква интервенција подразумева старање о кохерентности административног система и правне државе.

Мишљења Државног савета су тајна и немају обавезујући карактер. Ни у случају обавезних консултација Влада није дужна да следи мишљење Државног савета. Међутим, у реалном животу Влада прихвата већину ових мишљења, јер поштује ауторитет Државног савета.

Посебан значај имају студије које Државни савет припрема на захтев премијера или потпредседника Државног савета. На основу већине обављених студија настали су закони, уредбе или циркулари премијера.

2.2.1. Државни савет и европске институције

Одричући се од дела националног суверенитета у појединим областима, посебно оним које обухвата тзв. први стуб Европске уније, многе гране унутрашњег права држава чланица Европске уније, као и држава које претендују да постану њене чланице, претрпеле су одређене промене. “Тај процес, који се популарно назива ‘хармонизација права’, води ка уједначавању и унификацији одређених правних установа на наднационалном нивоу и представља једно ново *ius commune* – заједничко, комунитарно европско право”.⁴⁰

Са институционалним променама у Европској унији суочава се и Државни савет, што се посебно огледа у његовом односу према Европском суду правде (*La Cour de justice*), највишем судском телу Европске уније, као и у његовом односу према Европском суду за људска права (*La Cour européenne des droits de l’homme*), једном од основних органа Савета Европе.

2.2.1.1. Државни савет и Европски суд правде

Пренос дела суверенитета држава чланица на Европску унију омогућио је да Европски суд правде својим одлукама на индиректан начин обезбеђује примат комунитарног права у односу на националне јурисдикције. На тај начин настају неизбежне тензије између Државног савета, институције која је настала у крилу старе европске нације и Суда, који је знатно млађи, али одлучан у намери да се афирмише и да управља правним токовима у Европи.⁴¹

Најснажнији конфликт између Државног савета и Европског суда правде испољио се у примени директива Европске уније. Директиве из Брисела постајале су све прецизније што је ограничавало слободу у поступању националних администрација. То је и био основни разлог несугласица и сукоба ових

⁴⁰ С. Аврамовић, В. Станимировић, 304.

⁴¹ Е. Arnoult, F. Monnier, 75.

институција који су трајали око десет година.⁴² Међутим, током времена њихови односи постепено су се усклађивали. Државни савет је од Европског суда правде често тражио мишљења у погледу примене одређених норми, па је у складу са тим мишљењима спречавао примену националних закона који су у супротности са директивама Савета Европске уније и Европске комисије које имају обавезујући карактер. Истовремено, Суд је прихватао да једна директива не производи непосредно правно дејство уколико држава чланица Европске уније одбије да је инкорпорира у свој правни систем.⁴³

2.2.1.2. Државни савет и Европски суд за људска права - случај *Procola*

За рад Државног савета карактеристично је да државни саветници могу да врше функције судија или известилаца у већима или административним секцијама. Такав принцип рада на посредан начин доведен је у питање одлуком Европског суда за људска права од 28. септембра 1996. године (случај *Procola*), у којој је Суд заузео став да је Државни савет Луксембурга повредио принцип непристрасности суда који гарантује члан 6. Европске конвенције о људским правима (*Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales*)⁴⁴, јер је већина саветника Државног савета судила у предметима у којима је већ поступала у својој консултативној функцији.

Ставови у француској правној литератури који се односе на случај *Procola* најупечатљивије указују на значај који се придаје Државном савету и његовом месту у креирању правног система Француске. У том смислу посебно се истиче да двострукост у обављању функција-консултативне и судске, кореспондира двома акцијама које су комплементарне и које иду у прилог праву: “ако је бољи текст, биће боља и правда”.⁴⁵ Према становишту француске правне доктрине, консултативна и судска функција нераздвојиво су повезане са принципом независности у односу на Владу. Принцип независности је уставни принцип и у

⁴² *Ibid.*, 76.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Европску конвенцију о људским правима Француска је ратификовала 3. маја 1974. године декретом који је потписао Ален Поер (*Poher*), *président par intérim*. Вид. Е. Arnoult, F. Monnier, 75.

⁴⁵ *Ibid.*, 78.

светлу тог принципа као гаранта административног права треба да се тумачи непристрасно поступање у конкретним предметима.⁴⁶

У француској правној литератури указује се и да је дебата о случају *Procola* далеко од тога да буде непристрасна. Ток ове дебате и даље носи одлике спора. Такво мишљење аргументује се тврдњом да из англо-саксонског миљеа извире тенденција да се руинира систем који је рођен у Француској и да се наметне сопствени систем, ради бенефиције сопствених адвоката.

2.1.3. “Passent les jours et passent les semaines”... Comme le pont Mirabeau d’Apollinaire, le Conseil d’Etat demeure”⁴⁷

У француској правној литератури садашњи Државни савет пореди се са оним који је постојао у доба Наполеона. Из тог поређења изводи се закључак да законодавна и административна функција имају мањи значај, док судска функција постаје суштински део активности Државног савета.⁴⁸ Међутим, износи се и став о интензивности законодавне и административне активности Државног савета. Аргументација се заснива на ордонанси из 1945. године, према којој законски пројекти морају да се доставе Државном савету ради давања мишљења. Са проширењем уредбодавних овлашћења посебно долази до изражаја улога Државног савета као саветника Владе. Од 1963. године нарочито се развија функција истраживања и давања предлога, која постаје центар административних и правних реформи.

Перспектива Државног савета посматра се и кроз суочавање са технолошким и институционалним променама у Француској и у Европи. Његова улога варира у различитим временима и епохама, али се он никада не укида. Државни савет живи, почев од године VIII, и прати бурну историју Француске: три рата, две револуције, три краља, два императора, четири републике...⁴⁹ Државни савет је сведок преображаја сељачке Француске која од сада обитава у градовима. Он је и учесник времена у коме се нација отвара према Европи и учествује у њеној изградњи. Државни савет опстаје јер су потребе владе и

⁴⁶ *Ibid.*, 77-78.

⁴⁷ *Ibid.*, 79.

⁴⁸ Г. Бребан, 406.

⁴⁹ Е. Arnoult, F. Monnier, 78.

друштва остале непромењене и зато је он је потребан као саветник и као судија”.⁵⁰ У тежњи за правом и правном државом огледа се и смисао постојања Државног савета: дете поникло у браку, не увек складном, између Државе и Права, Државни савет не пропушта будућност.⁵¹

2.3. УСТАВНИ САВЕТ КАО ОРИГИНАЛНА ИНСТИТУЦИЈА И ЊЕГОВ ПРИМАРНИ ЦИЉ

Уставни савет (*Conseil Constitutionnel*) је нова и оригинална институција Пете републике.⁵² У Француској се први пут уводи, *stricto sensu*, контрола уставности закона од стране једног независног органа.⁵³ Уставни савет све више постаје уставни судија иако су му поверена и друга посланства (изборна материја или оцена правилности радњи које се предузимају у поступку спровођења референдума).

Приоритетни циљ Уставног савета јесте спречавање могућих девијација у раду парламента и предупређивање његове доминације која је карактеристична за раније периоде. Мишел Дебре (*Debré*), излажући предлог Устава, у свом говору пред Државним саветом од 27. августа 1958. године, Уставни савет лоцира у одељак који се односи на услове рада парламентарног режима.⁵⁴ Међутим, превасходно због доделе важних овлашћења влади, страх од доминације парламента према извршној власти показује се као неоснован. Постепено се приступа поновном ојачавању парламентарних функција.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Уставни савет састоји се од девет чланова који се именују на девет година, с тим што се сваке три године састав Уставног савета обнавља за по једну трећину. Чланови којима истиче мандат не могу поново да се именују. Председник Републике, председник Националне скупштине и председник Сената именују по три члана Уставног савета. Осим чланова који су именовани, у Уставни савет као доживотни чланови улазе и бивши председници Републике. Упор. М. Јовичић, *Велики уставни системи*, Београд 1984, 168.

⁵³ М. De Guillenchmidt, *Droit Constitutionnel et Institutions Politiques*, Paris 2005, 382. Институт оцене уставности у Француској први пут је уведен Уставом од 1946. године којим је уведен посебан Уставни одбор (*Comité constitutionnel*). Уставни одбор је био овлашћен да цени сагласност закона са нормативним делом Устава (без Преамбуле), и то пре његовог проглашења. Упор. М. Јовичић, 168.

⁵⁴ М. De Guillenchmidt, 384.

2.3.1. Контрола уставности органских закона и обичних закона

Органски закони као уставна категорија заузимају посебно место у хијерархији правних прописа и зато Уставни савет оцењује да ли су они усклађени са Уставом. Уставни савет је гарант интегритета уставних принципа који би могли бити предмет напада од стране парламента путем органских закона.

Подношење обичних закона Уставном савету на оцену сагласности са Уставом има факултативни карактер. Оцена сагласности врши се на захтев овлашћених предлагача, у које су по првобитном тексту Устава спадали Председник Републике, први министар и председници сваког од два дома. Уставном ревизијом из 1974. године статус овлашћеног предлагача стиче 60 посланика и исто толико сенатора.⁵⁵

Оцена уставности има искључиво превентивни карактер. Уставни савет се о законима изјашњава после њиховог усвајања, а пре проглашења. Уставност једном проглашеног закона не може да се оспорава.

2.3.1.1. Право Уставног савета да се упушта у разматрање текста у целини, без ограничавања на законске одредбе које су предмет предлога за оцену уставности

Уставни савет може да се упусти у разматрање законских одредби које су предмет предлога за оцену уставности, а може да разматра и законске одредбе које не подлежу оцени уставности, под условом да оне чине део истог законског текста.⁵⁶ Уставни савет није везан аргументима предлагача, тако да цени све оне аргументе које сматра релевантним за одлучивање.

2.3.1.2. Контрола очигледне грешке (*erreur manifeste*)

Уставни савет врши контролу мере коју административни судија третира као “очигледну грешку” (*erreur manifeste*). Ради се о мери која је донета без основаног разлога и која је несразмерна, тако да постаје незаконита.⁵⁷ Уставни савет се у својству уставног судије приближава контроли опортунитета.

⁵⁵ М. Јовичић, 169.

⁵⁶ М. De Guillenchmidt, 392.

⁵⁷ *Ibid.*

Овај начин контроле ретко се примењује. Позната је одлука од 8. августа 1985. године која се односи на Закон о развоју Нове Каледоније (*Nouvelle-Calédonie*) и акт од 12. јануара 2002. године (*loi de modernisation sociale*).⁵⁸

2.3.1.3. Ограничење интерпретације (*les “reserves d’interprétation”*)

Применом технике ограничења интерпретације (*les “reserves d’interprétation”*), Уставни савет може да прогласи да је одредба једног правног акта сагласна са Уставом, под условом да се она тумачи или примени на начин на који то Уставни савет одреди.⁵⁹ Уколико би се ограничења Уставног савета прекорачила, текст правног акта третирао би се као неуставан. Уставни савет створио је правни корпус, сачињен од правила и процедура, метода процене, али и темељних појмова, чија дефиниција се показала као неопходна у односу на еволуцију друштва.⁶⁰

2.3.1.4. Вршење надзора над Уставом утврђеном расподелом нормативних овлашћења између парламента и владе

Постоји могућност неслагања парламента и владе да ли нека материја спада у домен закона или уредбе. Када се ова дилема појави у току законодавног поступка, на захтев првог министра или председника дома пред којим се расправа води, о спорној ствари у року од осам дана одлучује Уставни савет.⁶¹ Уставни савет овлашћен је и да се, на захтев првог министра, изјасни да ли влада може доношењем декрета вршити измену законских одредби које су зашле у домен уредби. Последица позитивног изјашњавања Уставног савета је “делегализација” тих законских одредби. У пракси таквих захтева првог министра било је преко стотину, што указује на значај Уставног савета у решавању деликатних питања расподеле нормативних надлежности између парламента и владе.

⁵⁸ *Ibid.*, 392-393.

⁵⁹ Les réserves d’interprétation émises par le Conseil constitutionnel, http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/root/bank_mm/pdf/Conseil/reserves. 18. октобар 2011, 1.

⁶⁰ M. De Guillenchmidt, 393.

⁶¹ M. Јовичић, 169.

2.3.2. Уставни савет и комунитарно право

Одлуком од 10. јуна 2004. године Уставни савет изричито је признао примат комунитарног права у случају када национални закон, транспонујући одређену директиву Европске уније, прихвати све последице које из таквог поступка произилазе. Уставни савет је, на основу члана 88 - 1 Устава, заузео став да инкорпорација директиве Европске уније у унутрашњи правни систем ствара уставну обавезу да се не омета њена примена осим ако је она изричито противна Уставу.⁶²

2.3.3. Уставни савет и Државни савет

Уставни савет и Државни савет разликују се по својој историји, саставу и месту које заузимају међу правним и политичким институцијама.

Државни савет налази своје изворипте у историји током које је, под различитим режимима, представљао фактор стабилности.⁶³ Обрнуто, Уставни савет је потпуно нова институција која врши прекид са историјском традицијом којој је била страна контрола уставности.⁶⁴

Државни савет је тело са више од две стотине функционера. Иако су различитог порекла они теже професионалној каријери. Уставни савет се разликује од Државног савета, јер може да буде комплетиран и са ранијим председницима Републике, председником Националне скупштине и председником Сената, са мандатом који траје девет година.

Државни савет представља интегрални део администрације. Он је истовремено и примарно државно тело и врховни судски орган у административном поретку. Пред Државним саветом су жалба или поништаји одлука изречени од стране многобројних других јурисдикција. Уставни савет представља контраст, јер је пре свега институција која има политички карактер.

⁶² M. De Guillenchmidt, 393.

⁶³ B. Stirn, 115.

⁶⁴ *Ibid.* У погледу институционалних промена посебно се указује на два историјска момента - Велику француску револуцију и Устав Пете републике. До 1958. године законодавац је био свемоћан. То је последица Велике француске револуције која је изнедрила принцип да је закон основ изражавања народне воље. Међутим, и Устав из 1958. године представљао је особен револуционарни чин. Његовим доношењем институционализован је Уставни савет коме је поверена контрола уставности закона. E. Arnould, F. Monnier, 72-73.

2.3.3.1. Дијалог Уставног савета и Државног савета

Уставни савет верификује уставност закона. Тиме се уважава Устав из 1958. године, велики принципи које је институционализовала Декларација из 1789. године и принципи који су утврђени преамбулом Устава из 1946. године. Државни савет закон третира у светлу његове примене. Зато је подела улога између Уставног савета и Државног савета, у ствари, израз њихове сарадње: укључујући се интензивније у редакцију најважнијих текстова, Државни савет неће пропустити да сигнализира влади евентуалне повреде Устава.⁶⁵ Ове чињенице указују да се суштински однос Уставног савета и Државног савета огледа у тежњи за успостављањем дијалога.

Многи чланови Државног савета - универзитетски професори и еминентни специјалисти из области административног права, присуствовали су заседањима Уставног савета. Они су третирани и као његови чланови. Генерални секретар Уставног савета често је био члан Државног савета. У разматрању спорних питања о изборној материји, Уставни савет је имао и десет придружених референата - чланова Државног савета. Тада су у његовом саставу били и саветници - известиоци суда који решава управно-рачунске спорове.⁶⁶

Уставни савет у свом раду користи технике које је примењивао Државни савет. Одлуке које доноси, Уставни савет редигује на сличан начин као што то чини Државни савет када доноси своје одлуке. Са друге стране, Државни савет је без икаквих проблема прихватио безусловни ауторитет члана 62. Устава који се односи на одлуке Уставног савета и њихов обавезујући карактер за јавну власт, административну и судску власт.⁶⁷

Дијалог Уставног савета и Државног савета изнедрио је духовно сродство двеју институција које су, иако различитог порекла, својим правним и политичким посланством дале огроман допринос развоју јуриспруденције у Француској.

⁶⁵ E. Arnould, F. Monnier, 73.

⁶⁶ B. Stirn, 118.

⁶⁷ *Ibid.*

2.3.4. Значај Уставног савета у систему институција Пете републике

Према оцени француске уставноправне науке, увођење Уставног савета, иако са ограниченим овлашћењима, дало је добре резултате. Ова оцена је прихваћена упркос испољеној резерви да се његовом институционализацијом крњи “национална сувереност” коју народ врши преко својих представника и путем референдума (члан 3. став 1. Устава из 1958. године).⁶⁸

Уставни савет је интегрални део институција Пете републике. Он гарантује валидност режима уставности. Та гаранција нарочито долази до изражаја после одласка Де Гола (*Gaulle*) са политичке сцене. Одлуке Уставног савета омогућиле су да се у пракси односи највиших органа уреде у складу са уставним нормама.

Уставни савет оцену уставности врши и у односу на Преамбулу Устава која утврђује права и слободу грађана. На тај начин се обезбеђује потпуно вршење тих права и слобода. Посебан значај има околност да су у круг предлагача за покретање поступка за оцену уставности сврстани и чланови парламента. Међутим, и даље су присутни захтеви да право иницијативе за покретање поступка оцене уставности стекну и грађани.

2.4. УСТАВНИ САВЕТ И ДРЖАВНИ САВЕТ И ПРОФИЛИСАЊЕ ПРИНЦИПА ЛАИЦИТЕТА

Уставни савет и Државни савет дали су велики допринос уобличавању принципа лаицитета као темељне одреднице органске и функционалне раздвојености државе и религије у Француској. Тај допринос видан је у низу области друштвеног живота, међу којима посебан значај има област образовања као једна од битних референци принципа лаицитета.

Низ закона који су сукцесивно уређивали слободу образовања (1833, 1850. и 1875. године) омогућили су утицај Католичке цркве на рад државних школа. Трећа република настојала је да, у тежњи да укорени принципе Републике у друштвено ткиво, унесе нови дух у јавно образовање. Жил Фери (*Ferry*), министар јавне наставе, употпуњује јавно образовање са новим принципима који и данас владају: бесплатност, обавезност и лаицитет. Преамбулом Устава из 1958. године

⁶⁸ М. Јовичић, 170.

потврђује се темељна уставна вредност: организација државног образовања, бесплатна и лаичка на свим нивоима, обавеза је државе. Та уставна обавеза која прожима сваки степен државног образовања морала је да се усклади са принципом који је имао исту друштвену вредност: принцип слободе образовања. Одлуком од 23. новембра 1977. године Уставни савет је слободу образовања уврстио у Основне принципе признате законима Републике, потврђене Преамбулом из 1946. године. Држави је ускраћен монопол у домену образовања јер је слобода образовања као уставни принцип обухватала и приватно образовање (њен професионални или комерцијални карактер).⁶⁹

Према становишту Државног савета, принцип лаицитета не би требао да се схвати као препрека доступности информација које су битне за јавно здравље. У том смислу принцип лаицитета у домену државног образовања није нарушен уколико су ђаци лицеја и колежа који су у трећем разреду информисани о различитим начинима контрацепције.⁷⁰ Такође, према мишљењу Државног савета нису у супротности са принципима лаицитета и неутралности у јавној служби одредбе министарског циркулара од 19. новембра 1998. године које су фаворизовале сексуално образовање и превенцију од болести СИДА.⁷¹

⁶⁹ O. Dord, 18.

⁷⁰ *Ibid.*, 28.

⁷¹ *Ibid.*

3.ДЕКЛАРАЦИЈА ИЗ 1789. ГОДИНЕ КАО ЈЕДАН ОД ИЗВОРА САВРЕМЕНОГ СХВАТАЊА ВЕРСКЕ СЛОБОДЕ И ИДЕЈЕ ЛАИЦИТЕТА

У француској правној литератури о јавним слободама посебно се истиче узајамна повезаност верске слободе и модела односа државе и Цркве. Историја показује да се, начелно, развој одређеног облика односа државе и Цркве кретао заједно са већим или мањим уважавањем верске слободе.⁷² Истовремено, модел сепарације државе и Цркве у Француској поистовећује се са “режимом лаицитета” (“*régime de laïcité*”) који одређује правни режим религије.⁷³ Такво гледиште упућује на закључак да је анализа верске слободе и лаицитета неопходан предуслов за истраживање и објашњење настанка и развоја модела строге одвојености државе и Цркве у Француској. Почетну тачку ове анализе представља Декларација из 1789. године, њени извори и њен садржај.

3.1. УНИВЕРЗАЛНОСТ И АКТУЕЛНОСТ ДЕКЛАРАЦИЈЕ ИЗ 1789. ГОДИНЕ

Преамбула Устава из 1958. године прокламује да “француски народ свечано проглашава своју приврженост правима човека и начелима народне суверености како су била утврђена Декларацијом из 1789. године, потврђеном и допуњеном Преамбулом Устава из 1946. године”.⁷⁴ Заједно са Преамбулом Устава из 1946. године Декларација из 1789. године представља интегрални део Устава из 1958. године.

Декларација из 1789. године је у основи настојала да кодификује универзална људска права. То су права “која људско биће има самим тим што је људско биће - дакле, независно од воље државе”.⁷⁵ Извор универзалности људских права није позитивно право. Њихова универзалност је моралног порекла. Права која Декларација из 1789. године садржи су “особени тип природних права” која су “изворна, свеопшта и неотуђива”.⁷⁶ Место које заузимају људска права у

⁷² J. Robert, *Libertés publiques*, © by Editions Montchrestien, Paris 1971, 326.

⁷³ *Ibid.*, 327.

⁷⁴ Цит. према: Б. Кошутић, 97.

⁷⁵ М. Пауновић, Б. Кривокапић, И. Крстић, *Међународна људска права*, Београд 2010, 21.

⁷⁶ *Ibid.*

правним системима дубоко је укоренењено у теорији природних права која претпоставља примат човека као индивидуе.⁷⁷

Декларација из 1789. године историјски је темељ француског правног система. Она је и једна од најважнијих полазних тачака у разматрању правних оквира односа државе и Цркве у Француској. Истовремено, Декларација из 1789.године се “у погледу права и слобода, узима као родоначелник многих текстова који ће после ње доћи, све до савремених међународних докумената”.⁷⁸

3.2. ИЗВОРИ ДЕКЛАРАЦИЈЕ ИЗ 1789. ГОДИНЕ

У разматрањима Декларације из 1789. године посебна пажња поклања се њеним религијским, филозофским и правним изворима.

3.2.1. Религијски извори Декларације из 1789. године

Декларацију из 1789. године инспирисало је хришћанство. Пре појаве хришћанства антички свет није познавао право индивидуе на домен приватног који не може да буде предмет акције јавне власти.⁷⁹ Нормативни садржај Декларације из 1789. године афирмисао је хришћанско гледиште према коме достојанство људске личности и личну аутономију човека нико не може да присвоји. Између аутономије личности и државе постоји граница. Држава има обавезу да се уздржава од предузимања радњи које би угрожавале неприкосновеност ове аутономности. У томе се огледа значење Христових речи: “Подајте, дакле, ћесарево ћесару, и Божије Богу.” (Јеванђеље по Матеју 22,21). Хришћанска идеја о једнакости људи у достојанству прожима текст Декларације из 1789. године. У Декларацији се хришћанство препознаје као један од најстаријих извора јавних слобода стечених на западном делу европског континента.⁸⁰

⁷⁷ В. Mathieu, “Les droits de l’homme”, J. Baubérot *et al.*, *La laïcité à l’épreuve Religions et libertés dans le monde*, Encyclopedia Universalis France S.A., Paris 2004, 171-172.

⁷⁸ С. Перовић, *Слобода и природно право*, Копаоничка школа природног права, јубиларни двадесети сушет, Завршни документ-опште констатације-уводна реч-поруке, Копаоник 13-17. децембра 2007, 52.

⁷⁹ G. Lebreton, 57.

⁸⁰ *Ibid.*, 58.

3.2.2. Филозофски извори Декларације из 1789. године

Декларација из 1789. године утемељена је на нововековној филозофији права. Та филозофија почиње да живи у знаку индивидуализма и као теорија *субјективног природног права*.⁸¹ Разум или ум иманентни су субјекту, а његова слободна воља и аутономна делатност ослобађају га од природе и трансцендентне божје воље. “На место открочења и божје воље ступила је ‘воља’ државе којом је извршена и промена у појму хијерархије закона. Уместо “вечног” закона ступио је умни закон, уместо аристотеловско-томистичке традиције наступило је доба ‘секуларизације’ и рационализације у нововековном смислу”⁸². Декларација из 1789. године одражава процес лаицизације природног права започет са делом Хуга Гроцијуса (*Grotius*). Према његовом гледишту природно право је лаичко и независно од теологије.

Рационално природно право XVII и XVIII века особено је и због појаве теорија *природног стања* (*status naturalis*) и *друштвеног уговора*. Ове теорије су извориште Декларације из 1789. године. Природноправно учење енглеског филозофа Џона Лока (*Locke*), које је основ идеологије либерализма и конституционализма, има посебан значај за Декларацију из 1789. године. Зато није изненађујући непосредан утицај Локових схватања на ову Декларацију. Идеја да се прокламује егзистенција права Човека непосредна је последица Локових филозофских схватања. Декларација из 1789. године изразила је тежњу револуционара за једним системом природних права, не само за Французе, већ и за друге људе. Ова тежња подразумева одржавање друштвеног уговора и наметање његовог уважавања од стране краља.⁸³ Зато је у духу Локових схватања и формулисан члан 2. Декларације из 1789. године: „Циљ сваког политичког удруживања је очување природних и незастаривих права човека. Ова права су слобода, својина, сигурност и отпор угњетавању.“⁸⁴

⁸¹ Љ. Тадић, *Филозофија права*, Загреб 1983, 75.

⁸² *Ibid.*, 77.

⁸³ G. Lebreton, 61.

⁸⁴ Цит. према: *Темељи модерне демократије Избор декларација и повеља о људским правима (1215-1989)*, приређивач Душан Мрђеновић, Београд 2011, 137.

3.2.3. Правни извори Декларације из 1789. године

Разматрања правних извора Декларације из 1789. године везују се за америчке повеље права, а посебно за Декларацију независности из 1776. године.

3.2.3.1. Америчке повеље права и Декларација из 1789. године

Према гледишту немачког правника Георга Јелинека (*Jellinek*), повеље права америчких држава које су донете између 1776. и 1783. године, битно су утицале на слово и дух Декларације из 1789. године.⁸⁵ Међутим, иза овог видљивог утицаја крио се дубок и трајан утицај радикалних протестантских идеја о слободи савести и њеној независности у односу на световну власт. Јелинек сматра да је примарни циљ писаца америчких повеља права био да заштите слободу савести и вероисповести од прекомерног законског ограничавања. Јелинек је настојао да докаже како се на америчком тлу вршио постепен прелаз од заштите слободе савести ка утврђивању листе права која се, из истих разлога као и слобода савести, морају заштити од мешања државне власти.⁸⁶

Француски правни и политички писац Емил Бутми (*Boutmy*) супротставио се Јелинековом гледишту. Он заступа тезу да је на Декларацију из 1789. године одлучујуће утицала француска филозофија просветитељства. Посебан значај имају политичке идеје Жан Жак Русоа (*Rousseau*). У Русоовом *Друштвеном уговору* садржани су ставови индивидуалистичке политичке филозофије која је имала далекосежан утицај на Декларацију из 1789. године. Међутим, Јелинек је Русоа доживљавао као екстремног представника колективистичке политичке филозофије и зато је сматрао да не постоји трајнија веза између *Друштвеног уговора* и Декларације из 1789. године.

Неспоран је утицај америчких правних и политичких гледишта на творце Декларације из 1789. године. Уставе америчких држава чланица добро су познавале водеће јавне и културне личности Француске. У непотписаним памфлетима који су тада у Француској објављени, штампани су преводи

⁸⁵ Декларација од 1789. године и људска права данас, <http://www.komunikacija.org/rs/komunikacija/knjige/i...>, 4. новембар 2011, 169. Текст је у изворном облику објављен у: В. Коштуница, *Угрожена слобода-политичке и правне расправе*, Институт за филозофију и друштвену теорију „Филип Вишњић”, Београд 2002.

⁸⁶ *Ibid.*, 170.

америчких повеља о правима, са коментарима. Џеферсон (*Jefferson*) је, боравећи у Паризу, својим пријатељима Рабо Сент Етјену и Лафајету понудио грубу скицу повеље права. Ту повељу требало је да потпишу, по узору на старе британске и америчке повеље, краљ и сваки члан Скупштине лично, у присуству краља.⁸⁷

У француској правној литератури износи се гледиште да америчке декларације права у односу на Декларацију из 1789. године издваја њихов прагматизам. Иако садрже универзалне формулације, америчке декларације права предвиђале су и гаранције које се односе једино на грађане Сједињених Америчких Држава.⁸⁸ Тако се следила традиција правних докумената Енглеске који су настали пре 1789. године. Насупрот овом прагматизму, Декларација из 1789. године задржаће се на нивоу универзалног. Експлицитније од америчких уставотвораца она ће афирмисати идеју, која је у Европи широко прихваћена, да основна права као еманација природних права човека имају приоритет у односу на одредбе о организацији власти.⁸⁹

3.2.3.2. Декларација из 1789. године и Декларација независности из 1776. године

Декларација из 1789. године и Декларација независности из 1776. године представљају повеље људских права у правом смислу те речи. Велика повеља о слободама и друге старије повеље о људским правима, које претходе овим декларацијама, имале су другачији смисао и уже домете. На основу тих повеља само су припадници одређених друштвених слојева стицали повлашћен друштвени положај. Права која су те повеље проглашавале и јемчиле ограничавала су носиоце краљевске власти, али не и државну власт као такву. Тек

⁸⁷ *Ibid.*, 171.

⁸⁸ То се посебно огледа код права на сигурност где су гаранције инспирисане искључиво америчком традицијом и тешко могу да се преобразе у правне транспланте. У том смислу Лебретон указује на члан 13. Декларације права Вирџиније који предвиђа да “*dans les process qui intéressent la propriété, et dans les affaires personnelles, l’ancienne procedure par jurés est preferable à toute autre*” (G. Lebreton, 69). Од америчких повеља права које су биле актуелне у годинама које претходе 1789. години, Лебретон наводи: Декларација независности из 1776. године и повеље о правима осам од тринаест колонија-Вирџинија (*Virginie*) - јун 1776. године; Пенсилванија (*Pennsylvanie*) – септембар 1776. године; Делавар (*Delaware*)-септембар 1776. године; Мериленд (*Maryland*)-новембар 1776. године; Северна Каролина (*Caroline du Nord*)-децембар 1776. године; Вермонт (*Vermont*) - јул 1777. године; Масачусетс (*Massachusetts*) - март 1780. године и Њу Хемпшир (*New Hampshire*) - октобар 1783. године (G. Lebreton, 68).

⁸⁹ Декларација од 1789. и људска права данас, 173.

ће Декларација из 1789. године и Декларација независности из 1776. године имати наднационално и универзално важење. У уводном делу тих декларација формулисаће се филозофске и политичке идеје школе природног права. У уводном делу Декларације из 1789. године помињу се „природна, неотуђива и света Права човека“.⁹⁰ Декларација независности из 1776. године у уводном делу констатује: „Ми сматрамо очигледним истинама да су људи створени једнаки и да их је њихов Творац обдарио неотуђивим правима међу које спадају живот, слобода и тражење среће“.⁹¹ Међутим, Декларација независности из 1776. године представља први документ у историји који институционализује идеју народног суверенитета, право на револуцију и смењивање тиранске власти.

Карактеристично је да обе декларације описују околности које су довеле до кризе постојећег поретка ствари. У Преамбули Декларације из 1789. године изричито се наводи да су “непознавање, заборављање или презирање права човека једини узроци општих несрећа и корупција Влада”⁹². Декларација независности из 1776. посебно наглашава: “Историја садашњег краља Велике Британије, јесте историја непрестаних увреда и насиља, које су све имале за непосредан циљ успостављање апсолутне тираније над овим Државама. Да би ово доказали, ми ћемо пред непристрасан свијет изнијети чињенице.”⁹³

Између две декларације постоје и одређене разлике. Декларација независности из 1776. године ослања се на права човека која су проглашена у ранијим британским и колонијалним повељама. Зато она представља сублимацију дотадашњег англоамеричког уставног и правног развитка. Декларација из 1789. године имала је за циљ да обелодани оно што је због “непознавања, заборављања или презирања” било непознато јавности или је представљало новину. Задатак Декларације из 1789. године био је да утиче на уобличавање јавног мњења.⁹⁴ Разлика између две декларације може се изразити Хабермасовим речима: “У

⁹⁰ *Темељи модерне демократије*, 137.

⁹¹ *Ibid.*, 107.

⁹² *Темељи модерне демократије*, 137.

⁹³ *Ibid.*, 107.

⁹⁴ Декларација од 1789. и људска права данас, 173.

Америци Декларација је била израз 'здравог разума', у Француској она је прво требало да формира "*opinion publique*".⁹⁵

3.3. ДЕКЛАРАЦИЈА ИЗ 1789. ГОДИНЕ И ЈАВНЕ СЛОБОДЕ

Јавне слободе у Француској плод су особене правне еволуције. Из те еволуције исходи индивидуалистичко третирање права, поникло у крилу просветитељства. Просветитељство развија идеју о неопходности заштите аутономности људске индивидуе у односу на моћ државе и других колективитета.⁹⁶

Зачетник ове правне еволуције јесте Декларација из 1789. године и зато се она може сматрати извориштем јавних слобода. Њен индивидуални дух уткан је у јавне слободе. Све јавне слободе (слобода мисли, право на сигурност, слобода изражавања и право на својину) имају индивидуални карактер осим слободе штампе која је по својим карактеристикама колективна. Тај индивидуализам заснива се на идеологији која је *raison d'être* Декларације из 1789. године, на основу које се искључује могућност интерполације једног тела које посредује у процесу спајања појединачних воља у општу вољу. Декларација је требало да елиминира институције које су представљале ткиво „старог режима“, али и бојазан од група које су непријатељски расположене према новом духу.⁹⁷

Декларација из 1789. године следи нови дух филозофског схватања слободе. То је одлика и других класичних декларација о људским правима. Зато је еволуција јавних слобода везана и за филозофска промишљања Велике француске револуције. Ставови Канта и Хегела имали су одређени утицај на обликовање права на самоодређење као најбитније компоненте јавних слобода. Н. Бобио (*Bobbio*) анализира Кантове ставове о Великој француској револуцији. Бобио истиче да се, према Кантовом мишљењу, у тој револуцији право на слободу

⁹⁵ *Ibid.*, 173.

⁹⁶ На наглашено индивидуалистички концепт људских права и слобода који је изнедрило Просветитељство указује J. Ringelheim. Упор. J. Ringelheim, "Droits individuels et droits collectifs: avenir d'une equivoque", E. Bribosia et L. Hennebel, *Classer les droits de l'homme*, Bruylant Bruxelles 2004, 234.

⁹⁷ J. Rivero, "Les droits de l'homme: droits individuels ou droits collectives?", *Les droits de l'homme – Droits collectives ou droits individuels?*, Actes du colloque de Strasbourg des 13 et 14 mars 1979, Paris LGDJ 1980, 19. фн. 3. Цит. према: J. Ringelheim, 234. фн. 12.

испољило у једном од два основна смисла појма, „као самоодређивање, као аутономија, као способност додељивања закона самима себи, као антитеза сваког облика очинске или патријархалне власти, која је карактерисала традиционалне деспотске владавине“.⁹⁸ Бобио потом наводи дефиницију правне слободе коју Кант износи у свом делу *Вечни мир*. Правну слободу Кант формулише као „могућност повиновања само оним законима са којима сам се ја сложио, а не и другим спољним законима“.⁹⁹ Бобио затим указује и да Хегел у Великој француској револуцији види наступање нове епохе историје која је експлицитно везана за Декларацију из 1789. године. Циљ ове Декларације, према мишљењу Хегела, био је искључиво политички. Требало је чврсто одржати природна права, од којих је слобода главно, а иза слободе следи једнакост као њено крајње одређење.¹⁰⁰

Универзалност Декларације из 1789. године извире из тежње да се створи систем природних права која су изворна, свеопшта и неотуђива. Јавне слободе проткане су том новом визијом слободе и зато су оне истовремено и основна права човека која јавна власт признаје, уважава и штити. Међутим, универзалност Декларације из 1789. године извире и из блиске идејне повезаности са америчким повељама права. Из заједничке свести да је у времену које надлази развитак правног система неразлучив од еволуције људских права и слобода, извире наднационални и универзални карактер Декларације независности из 1776. године и француске Декларације из 1789. године.

3.3.1. Основне карактеристике јавних слобода

Анализа одређених гледишта која су заступљена у француској правној доктрини показује да у погледу основних карактеристика јавних слобода постоји висок степен сагласности.

Јавним слободама својствена је *моћ самоодређења* (“*les pouvoirs d'autodétermination*”). Човек има право да врши избор између различитих

⁹⁸ Н. Бобио, “Француска револуција и људска права”, *Доба права Дванаест есеја о људским правима*, ЛП Службени гласник 2008, 72.

⁹⁹ *Ibid.* Бобио цитира: I. Kant, “Per la pace perpetua” (1795), *Scritti politici, op. cit.*, 152. Упор. Н. Бобио, 72 фн. 5.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 73.

понашања, односно право да делује или да не делује. Вршење овог права израз је човекове аутономности (*“liberté-autonomie”*). Та аутономност не произилази непосредно из партиципирања у одлукама и захтева одсуство сваке друштвене принуде.¹⁰¹ Јавна власт не може да задире у домен човекове аутономности.¹⁰² Јавна власт има обавезу да се уздржи од сваке радње којом се омета вршење јавних слобода. У тој чињеници најјасније се испољава разлика између јавних слобода и права потраживања (*“droits - créances”*). Право потраживања захтева интервенцију државе и других друштвених институција.¹⁰³

Јавне слободе се признају и штите путем закона. Такав облик заштите извире из традиције француског позитивног права за коју је карактеристичан легицентризам који обухвата период од 1789. до 1958. године. За јавне слободе везане су прецизне и специфичне правне консеквенце. Осим тога, фундаментални принцип француског јавног права јесте да све што се односи на јавне слободе спада у законодавну материју која је у оквиру компетенција парламента.¹⁰⁴

Посебан режим правне заштите јавних слобода заснован је на члану 34. Устава из 1958. године који установљава законодавно овлашћење за доношење прописа који се односе на темељне гаранције дате грађанима у циљу вршења јавних слобода.¹⁰⁵ На основу ове уставне одредбе законодавац има право да одреди битне услове за вршење свих јавних слобода, укључујући и оне којима је Уставни савет потврдио уставну снагу.¹⁰⁶

¹⁰¹ J. Robert, 17. Према гледишту Робера слобода се прожима са јемством приватне сфере у којој је свако свој господар. У том смислу он цитира Капитана (*Capitant*): *“La liberté d'un être , c'est l'autodétermination de cel être”* (J. Robert, 13).

¹⁰² *Ibid.* И Лебретон износи гледиште да се појединац ослобађа друштвене принуде, не путем партиципирања у доношењу одлука, што је карактеристика слободе суделовања (*“liberte participation”*), већ се појединац ове принуде ослобађа тако што се моћ оних који владају држи у оквиру прецизно утврђених граница. На тај начин се правна сфера аутономије појединца делимитира и проширује у односу на другог, а посебно у односу на јавну власт. Упор. G. Lebreton, 13.

¹⁰³ G. Lebreton, 15-16.

¹⁰⁴ J. Robert, 8.

¹⁰⁵ Упор. Устав Пете републике, <http://www.legifrance.gouv.fr/html/constitution/constitution2.htm>., 3. децембар 2015.

¹⁰⁶ G. Lebreton, 18. Посебан режим заштите јавних слобода огледа се и у чињеници да се оне штите и међународним актима, као што су Међународни пакт о грађанским и политичким правима, који осим јавних слобода штити и политичке слободе, и Европска конвенција о људским правима. У Француској се на националном нивоу развила и оригинална судска пракса која за непосредан циљ има заштиту јавних слобода. У том смислу посебно је значајно санкционисање мера које су

Посебан режим правне заштите јавних слобода може да се институционализује у држави за коју је неприкосновен примат права. Држава је трајно везана правом и њено деловање утемељено је на општим, објективним и непристрасним мерилима која проистичу из права.¹⁰⁷ Слобода (појединца) представља основну вредност коју правна држава остварује. Та вредност је у исто време и основни принцип ограничења државне власти. Сви конфликти треба да буду решавани тако да се не угрожава било чија слобода.¹⁰⁸

Посебан режим правне заштите јавних слобода везан је за могућност да приватна лица поседују прерогативе јавне власти. У таквој ситуацији приватна лица којима су ова овлашћења поверена обавезна су да се уздржавају од свих радњи којима се нарушава аутономност људске индивидуе у погледу вршења јавних слобода. Тако је Државни савет поништио одредбе правног акта чијим тумачењем је орган управљања једног професионалног удружења прекомерно ограничио слободу изражавања чланова тог удружења.¹⁰⁹

предузели административни органи у случају када су оне несразмерне у односу на неред који треба да се спречи („*jurisprudence Benjamin*“), као и ставови судске праксе који се односе на насилно понашање управе („*voie de fait*“). У одлуци *Benjamin* Државни савет је посебну пажњу покљонио слободи окупљања која је уређена законима од 30. јуна 1881. године и 28. марта 1907. године. У овој одлуци указује се на неопходност вршења ригорозне контроле којом би се предупредио настанак повреда које су формално легитимне јер се заснивају на мерама полиције, предузетим у циљу одржавања јавног реда. Суштина ове одлуке огледа се у ставу да је слобода правило, а рестрикција коју врши полиција изузетак. Од доношења ове одлуке Државни савет ће следити принцип према коме одржавање јавног реда мора бити уравнотежено са потребом уважавања слободе окупљања. В. LE CONSEIL D'ÉTAT ET LA JURIDICTION ADMINISTRATIVE 19. mai 1933-Benjamin, <http://www.conseil-etat.fr/fr/presentation-des-grands-arrets/19-mai-1933-benjamin.html>, 11. новембар 2011. Према становишту француског права *voie de fait* представља изразиту управну неправилност која се по правилу (међутим, не и увек), испољава у виду материјалне операције извршења, која се састоји у нападу на право својине или на неку јавну слободу. Овај правни институт састоји се из три конститутивна елемента: 1. неправилност управног деловања (она мора да буде крупна-огромна и очевидна). 2. *voie de fait* се пре свега везује за управне *материјалне операције извршења*, при чему ова тешка неправилност може да погађа саму одлуку или њену непосредну примену. 3. *voie de fait* је *напад на нечије право својине или на јавну слободу*. Према становишту Државног савета, *voie de fait* као крупна *неправилност управног деловања* представља меру која не може да се веже за вршење управне власти. То значи да акт у потпуности излази из оквира управне власти, јер садржи овлашћења која не припадају управи. Упор. З. Томић, 62 – 68.

¹⁰⁷ Ј. Станковић, *Основи опште социологије права II део стварање права*, Београд 1998, 196.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ G. Lebreton, 18. Лебретон наводи: CE 29/7/1950 Comité de défense des libertés professionnelles des experts comptables brevetés par l'État, GAJA. Упор. G. Lebreton, 18. фн. 2.

3.4. ДЕКЛАРАЦИЈА ИЗ 1789. ГОДИНЕ И ВЕРСКА СЛОБОДА

Према члану 10. Декларације из 1789. године „*нико не може бити узнемираван због својих убеђења, чак ни верских, под условом да њихово испољавање не нарушава јавни ред утврђен законом*“.¹¹⁰ У француској правној литератури о јавним слободама присутна су и гледишта да овај члан представља одјек Волтерових (*Voltaire*) лекција о природној религији. Са друге стране, члан 11. који третира *слободну измену мисли и мишљења, односно право грађанина да слободно говори, пише и штампа*¹¹¹, оживљава Волтерову идеју да је слобода изражавања, у сваком облику, природно право.

Доктринарно тумачење члана 10. везује се за историјско-културни контекст у оквиру кога је донета Декларација из 1789. године. Према неким гледиштима овим чланом се кроз једну врло умерену формулацију афирмише слобода савести.¹¹² Члан 10. изражава промену у погледу схватања верских уверења која се догодила у свести људи из 1789. године: верска уверења изједначила су се са политичким, филозофским, друштвеним, уметничким и другим уверењима. Слобода да се изразе верска уверења, речју или писаним путем, није се према томе разликовала од слободе мишљења уопште, на шта нарочито указује Диги.¹¹³

У савременој правној литератури износи се и гледиште да је слобода савести у Декларацији из 1789. године формулисана на уопштен начин. Зато слобода савести не гарантује слободу вероисповести. Тек ће Устав из 1791. године, чији је саставни део и Декларација из 1789. године, омогућити да слобода савести обухвати и слободу вероисповести. Слобода вероисповести третира се као право појединца да врши обреде у складу са вером којој припада.¹¹⁴ Присутно је и гледиште да формулацијом члана 10. Декларације верска уверења нису стављена у исту равн са другим уверењима. Неприхватање одредбе о потпуној слободи вероисповести резултат је односа снага у Националној скупштини у то време.

¹¹⁰ Декларација права човека и грађанина (1789), *Темељи модерне демократије*, 138.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² J. Baubérot, “Brève histoire de la laïcité en France”, J. Baubérot *et al.*, 145.

¹¹³ L. Duguit, *Traité de droit constitutionnel*, Paris 1930, 264.

¹¹⁴ Декларација од 1789. и људска права данас, 177.

Наиме, већина посланика сматрала је да католичанство треба да буде државна религија.¹¹⁵

Међутим, старија француска правна доктрина изградила је, полазећи од Декларације из 1789. године, ставове који су блиски савременом схватању верске слободе. У том смислу посебан значај има Дигијево гледиште о верској слободи.

3.4.1. Верска слобода и мисао Леона Дигија

Дигијево тумачење члана 10. Декларације из 1789. године полази од става да се верска слобода заснива на слободи савести (“*liberte de conscience*”) која подразумева право човека да не верује и његово право да верује у оно што он хоће.¹¹⁶ Савест је унутрашњи елемент верске слободе, па као и мисао није у делокругу законодавца. Ни правно ни фактички законодавац не може да продре у унутрашњост индивидуалних свести и да им намеће било какву обавезу или забрану. Питање интервенције државе постаје релевантно тек код испољавања верских уверења, вербално или речју, односно практиковањем религије која одговара тим уверењима.¹¹⁷ Тако се у француској правној доктрини у нормативном смислу зачео *forum internum* верске слободе односно апсолутно људско право, које не може бити предмет државног мешања, да се изабере, одржава или промени вера или уверење.¹¹⁸

Пошто је, према гледишту Дигија, верска слобода у својој бити слобода вршења верских обреда (“*la liberté du culte*“), нико не може бити спречаван, директно или индиректно, да практикује обред који одговара његовим религијским уверењима, и обрнуто, нико не може бити приморан, директно или индиректно, да врши било који обред.¹¹⁹ Законодавац је овлашћен да интервенише у домену екстерног вршења обреда, на начин који не представља опасност за

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ L. Duguit, 262-263.

¹¹⁷ *Ibid.*, 263.

¹¹⁸ Према гледишту В. Ђурића у бити слободе вероисповести јесте “право индивидуе да верује, да има и мења своја уверења, па чак и да самостално, у складу са својим веровањем, обавља обреде”. В. Ђурић, *Слобода вероисповести у јуриспруденцији европских уставних судова*, Београд 2012, 33. Т. Маринковић посебно наглашава да “*forum internum* слободе вероисповести... спада у ред апсолутних људских права”, Т. Маринковић, “Прилог за јавну расправу о уставности Закона о црквама и верским заједницама”, *Анали Правног факултета у Београду (Анали ПФБ)* 1/2011, 369.

¹¹⁹ L. Duguit, 264.

индивидуалну слободу било кога. Такво овлашћење законодавца произилази из чињенице да је слобода практиковања верског обреда ограничена физичком, интелектуалном и верском слободом свих других.¹²⁰ На тај начин је француска правна доктрина афирмисала *forum externum* верске слободе, односно право на спољну манифестацију верских уверења које може бити подвргнуто ограничењима уставног поретка одређене државе.

3.5. САВРЕМЕНО СХВАТАЊЕ ВЕРСКЕ СЛОБОДЕ

Декларација из 1789. године, што је карактеристично и за нашу старију стручну литературу, слободу човека да верује или не верује у догме неке религије (*forum internum* верске слободе), третира као слободу савести.¹²¹ Трагови таквог гледишта могу се наћи и у савременом схватању верске слободе. То схватање посебно афирмише право на слободу мисли, савести и вероисповести. При томе посебно се истиче да то право не може бити предмет интервенције државе.

Слобода вероисповести се у систематици људских права сврстава у лична права и слободе. То су “права и слободе испољавања личности”.¹²² Такво гледиште заступљено је у члану 9. Европске конвенције о људским правима. У ставу 1. ове Конвенције прописује се да свако има право на слободу мисли, савести и вероисповести. Ово право укључује и слободу промене вере или уверења. Европски суд за људска права у случају *Kokkinakis* против Грчке заступа становиште да је слобода мисли, савести и вероисповести један од темеља “демократског друштва”, јер у оквиру значења Конвенције омогућава плурализам у одређеном друштву. Слобода мисли, савести и вероисповести одређује идентитет верника и његову животну концепцију. Она је истовремено и драгоцен дар за атеисте, гностике и верски неопредељене.¹²³ Француска правна доктрина, полазећи од ставова Суда, “тежиште ставља на савршеној духовној независности

¹²⁰ *Ibid.*, 264-265.

¹²¹ На ову чињеницу посебно указује Т. Маринковић. Упор. Т. Маринковић, 368. фн. 4. Он такође истиче да се право изражавања и испољавања припадања одређеној вероисповести “називало, и још увек се назива, слободом вероисповести”, *ibid.*

¹²² В. Ђурић, 5.

¹²³ М. Пауновић, Б. Кривокапић, И. Крстић, 217; Т. Маринковић, 368.

појединца коју слобода мисли, савести и вероисповести пружа, омогућавајући развој најразличитијих погледа на свет.”¹²⁴

Forum externum верске слободе назначен је у Дигијевом схватању религије. Осим одређеног броја догми, које су више или мање једноставне, односно више или мање сложене, религија обухвата и одређени ритуал, одређени обред који може бити бескрајно разнолик.¹²⁵ Општи коментар Комитета за људска права бр. 22 из 1993. године, садржину молитве одређује кроз “*ритуале и церемоније којима се изражава уверење, али и разне друге радње које су саставни део литургијског обреда, попут градње богомоља, употребе ритуалних формула и објеката, истицања симбола и поштовања празника и дана за одмор*”.¹²⁶

У Декларацији из 1789. године није заступљена корпоративна компонента верске слободе. Радикалне критике Декларације истичу да у формулацији члана 10. посебан проблем представља индивидуалистичка конотација речи „нико“, јер верска слобода није само индивидуална слобода.¹²⁷ Међутим, француски правни писци готово су једнодушни у погледу дефиниције религије. Ту сагласност илуструје Дигијево схватање према коме религија садржи *субјективни елемент* - веру у одређене пропозиције метафизичког поретка или у божанство, и *објективни елемент* - испољавање религијских уверења у одређеној заједници. Тако је француска правна доктрина право на самоодређење и аутономност

¹²⁴ Т. Маринковић, 368. Т. Маринковић наводи: F. Sudre, *Droit international et européen des droits de l'homme*, Presses Universitaires de France, Paris 2005, 440. Упор. Т. Маринковић, 368. фн. 3. Слично гледиште, такође у вези са случајем *Kokkinakis* против Грчке, Ф. Судре износи у свом делу *La Convention européenne des droits de l'homme*, Paris 1990. Слобода мисли, савести и вероисповести полази од претпоставке да јавни ауторитети поштују “*разноликост филозофских, политичких, моралних или религиозних уверења како би се гарантовала апсолутна независност човека у домену духовног*” (F. Sudre 109). Истовремено, Судре износи и гледиште да слобода мисли, савести и вероисповести садржи две компоненте: опште право које укључује и обавезу неутралности државе. То право користе они који верују и они који не верују. Ово право изузето је од сваког ограничења и неомеђено је традиционалним религијама и веровањима. Сваки човек, према свом избору, поседује или не поседује неко уверење или религијско убеђење и, посебно право на испољавање верских уверења. Ово право укључује и право покушаја да се други убеди да промени своја верска уверења, уз уважавање ограничења прописаних Европском конвенцијом о људским правима, *ibid.*, 109-110.

¹²⁵ L. Duguit, 263.

¹²⁶ Цит. према: М. Пауновић, Б. Кривокапић, И. Крстић, 220. Верске обичаје Општи коментар не третира само кроз избор верских великодостојника, свештеника и вероучитеља, већ их прецизира и у контексту обреда, тако што обичај везује за посебан режим исхране, ношење одговарајуће одоре, организовање ритуала и употребу језика која је специфична за одређену групу, *ibid.*

¹²⁷ Упор. Декларација од 1789. и људска права данас, 177-178.

афирмисала прихватањем корпоративне компоненте верске слободе. У савременој доктрини корпоративна компонента верске слободе подразумева “сет права, имунитета и надлежности религиозних удружења и у том смислу, представља слободу заједнице људи који деле исту веру да се организују и уреде корпоративни живот у складу са својим етичким и верским правилима”.¹²⁸

Европски суд за људска права сматра да се члан 9. Европске конвенције о људским правима тумачи и у контексту садржаја и значења њеног члана 11. Члан 11. гарантује слободу удруживања и штити удружења од неоправданог мешања државе „јер верске заједнице традиционално постоје у виду организованих структура.”¹²⁹ Према гледишту Суда, право на испољавање вере у заједници са другима подразумева и очекивање да ће им бити дозвољено да се удружују слободно, без арбитарног мешања државе. Право верских заједница на аутономно постојање је средиште гарантовања слободе вероисповести.¹³⁰

3.5.1. Од Декларације из 1789. године ка гледишту модерне еклесијастичке теорије о верској слободи

У погледу схватања верске слободе између савремене доктрине о међународним људским правима и модерне еклесијастичке теорије не постоје битне разлике. До истог закључка може се доћи и када су у питању ставови француске правне доктрине. Модерна еклесијастичка теорија под верском слободом подразумева слободу да се има вероисповест или верско уверење или да се нема вероисповест или верско уверење, односно слободу да се појединачно или у заједници са другима, јавно или приватно, испољава веровање или уверење вероисповедањем, наставом, похађањем службе, обављањем обреда или неговањем верских обичаја.¹³¹

Модерна еклесијастичка теорија равноправно третира индивидуалну компоненту верске слободе као слободе коју има грађанин, појединац, и њену

¹²⁸ В. Ђурић, 17.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ Такву дефиницију слободе садржи члан 1. Предлога закона о верској слободи који је 4. априла 2002. године усвојила Савезна влада тадашње СР Југославије. Упор. С. Аврамовић, “Предлог закона о верској слободи”, (2007в), 207- 208.

институционалну компоненту, коју теорија назива и корпоративном слободом.¹³² „Индивидуална верска слобода се по правилу изражава кроз институције, она се испољава у заједници са другим (како то изричито истичу све декларације), и управо је тај институционални оквир гаранција потпуног испуњавања индивидуалне слободе. Ниједан правни поредак који не уважава довољно институционални аспект верске слободе не гарантује у потпуности верску слободу и у суштини је угрожава и ограничава... Једном речју, верска слобода је колико индивидуална, толико и институционална - корпоративна”.¹³³

Карактеристично је да модерна еклисијастичка теорија посебно инсистира на гледишту да индивидуална и корпоративна компонента верске слободе не могу да се реализују уколико није створен позитиван амбијент за испољавање верске слободе. “То је оно што ће правна теорија понекад називати, додуше помало плеонастички, позитивна слобода. Правни систем и држава се морају активно поставити према остваривању верске слободе, стварајући адекватне услове и простор за њено испољавање, а не само пасивно посматрати и трпети њено остваривање”.¹³⁴

И у француској правној доктрини постоји тенденција да се развије *позитивна* концепција слободе, односно да се афирмише активна улога државе у домену јавних слобода. Држава има обавезу да обезбеди све материјалне претпоставке за ефективно вршење јавних слобода. Јавне слободе су истовремено право појединца и обавеза државе.¹³⁵

Према становишту модерне еклисијастичке теорије, индивидуална и корпоративна компонента верске слободе реализоваће се у друштву у коме су створени услови за *једнак третман свих верских заједница*. “Независно од тога да ли се држави свиђа нека верска заједница или њено учење, независно од броја

¹³² На значај корпоративне димензије верске слободе указује и савремена мисао о међународним људским правима: “Право на слободу религије обухвата право појединца на слободу вероисповести и право на испољавање вере, сам или заједно са другим лицима, јавно или приватно и то молитвом, проповеди, обичајима или обредом (чл. 18. Универзалне декларације, чл. 9. Европске конвенције о људским правима, чл. 18. Међународног пакта о грађанским и политичким правима). Као што се види, ова одредба говори о индивидуалној, али и о заједничкој димензији слободе религије”. Упор. М. Пауновић, Б. Кривокапић, И. Крстић, 220-221.

¹³³ С. Аврамовић, “Црква и држава у савременом праву”, (2007г), 98-99.

¹³⁴ *Ibid*, 99.

¹³⁵ Упор. J. Robert, 16.

верника, свака верска заједница има пуно право на испољавање својих верских осећања, све док не угрожава права других и јавни поредак. Сви они имају иста права, било да су велики или мали, бројни или малобројни”.¹³⁶

Такво гледиште провејава и кроз ставове француске правне доктрине о верској слободи као особеној јавној слободи. Принцип *једнаког третмана свих верских заједница* француска правна доктрина третира у светлу права цркава да се слободно организују. Могућност остваривања тог права везује се за карактер односа између државе и Цркве. Остваривање једнаког третмана свих верских заједница зависи од ставова који се у оквиру одређеног модела односа државе и Цркве заузимају у односу на потребу уважавања верске слободе.¹³⁷

Модерна еклесијастичка теорија посебно указује да једнакост не значи и идентичност. У том смислу нарочито се апострофира гледиште Герхарда Роберса (*Robbers*) да „парадигма која гарантује пуно поштовање верске слободе јесте једнакост, а не идентичност права“.¹³⁸ И у нашој литератури која третира питања из домена еклесијастичког права такође се истиче да верска слобода није апстрактни паритет на основу кога ће се у свим аспектима изједначавати и оно што по својој природи није једнако. Закон јемчи паритет. Међутим, држава тај паритет не сме да претвори у егализацију и да потпуно изједначи, у свим аспектима, све цркве и верске заједнице. “Дакле, третман треба да буде *адекватно равноправан*. То значи да се једнако третира само оно што је једнако, а не да се третира идентично и оно што реално није једнако”.¹³⁹

¹³⁶ С. Аврамовић, 100.

¹³⁷ Упор. J. Robert, 325-326.

¹³⁸ Цит. према: С. Аврамовић, “Право на верску наставу у нашем упоредном и европском праву”, (2007д), 47. С. Аврамовић цитира изворну мисао Г. Роберса: „To safeguard religious liberty, the correct paradigm is equal rights, not identical rights. The paradigm of identical rights cannot appreciate the societal function of a religion, its historical impact, or its cultural background. Identical rights would preclude a multitude of manifestations of positive religious freedom. For instance, if an identical right to sit on youth protection boards was granted to each and every religious denomination, any utility of these boards would be crushed by their enormity...“, *ibid.*, 47. фн. 26.

¹³⁹ Б. Шијаковић, О вјерској слободи и њеном правном контексту, *Огледање у контексту*, Београд 2009, 55.

3.5.2. Право на самоодређење као есенцијална вредност модерне еклисијастичке мисли о верској слободи

У средишту модерне еклисијастичке мисли о верској слободи је право на самоодређење. То је право цркава и верских заједница да “самостално одређују свој идентитет и уређују своју унутрашњу организацију, вршење вјерских обреда и других вјерских послова”.¹⁴⁰ Обавеза је државе да црквама и верским заједницама, у складу са државним законодавством, пружа помоћ у вршењу њихових послова.

Средишњи моменат права на самоодређење јесте признање од стране државе еклисиолошки утемељеног идентитета Цркве односно верске заједнице. Држава не може да успостави идентитет Цркве. Тај идентитет постоји независно од признања државе.¹⁴¹ Држава институционализује правни реалитет у који спада и правно признање Цркве. Правно признање подразумева “систем обавеза у односу на цркву и њен идентитет којих држава мора да се прихвати”.¹⁴² Истовремено, као што државу ограничава унутрашње право цркве и верске заједнице, “тако и цркве и верске заједнице имају степен ограничења у правном поретку државе, коначно јер су и вјерници дужни да поштују законе који важе за све друге грађане”.¹⁴³

3.6. ДЕКЛАРАЦИЈА ИЗ 1789. ГОДИНЕ И ЛАИЦИТЕТ

Изучавање односа државе и Цркве нарочито напредује почев од XIX века, поготово као последица Велике француске револуције. Међутим, о лаицитету се и

¹⁴⁰ Б. Шијаковић, Дужност државе да призна цркву и њено право на самоодређење, (2009а) , 77.

¹⁴¹ *Ibid.*, 78. “Признати цркву или вјерску заједницу не значи тривијалност признања (јер она фактички постоји и без тог признања), него је то обавеза да се она призна у свом идентитету, да се прихвати њено аутономно устројство. ” Б. Шијаковић, Вјера и право, *Право, вера, култура*, Зборник радова научног скупа Право и вера одржаног на Правном факултету и Православном богословском факултету у Београду 18-19.маја 2011. Зборник радова и текстова Међуверског дијалога Србије и Индонезије одржаног у Београду 7-9. априла 2011, *прир.* А. Раковић и В. Ђурић, 15.

¹⁴² Б. Шијаковић, Дужност државе да призна цркву и њено право на самоодређење, 77. Таково гледиште заступа и Европски суд за људска права јер стоји на становишту да Цркви треба да се додели статус правног лица који је у складу са природом и намером због које је основана, како би могла да има и приступ суду уколико су њени интереси повређени (*Canea Catholic Church против Грчке*, 1997; *Престона црква Бесарабије и други против Молдавије*, 2001). Упор. М. Пауновић, Б. Кривокапић, И. Крстић, 223.

¹⁴³ Б. Шијаковић, 78.

даље интензивно пише, тако да тема нема само историјску димензију. Тиме се, делом, може објаснити и постојање више различитих концепција лаицитета. Оне се међусобно сучељавају, па дефиниција једног “истинског” лаицитета за Француску још увек представља важно друштвено питање.¹⁴⁴ Да би се разумели актуелни проблеми који су везани за лаицитет, неопходно је поћи од Декларације из 1789. године. У њеном нормативном садржају препознају се есенцијални елементи овог феномена.

3.6.1. Особеност историјских оквира и процес нормативног уобличавања идеје лаицитета

Историјски контекст који је у Француској изнедрио нормативне претпоставке идеје лаицитета није био наклоњен заживљавању верског плурализма. У Сједињеним Америчким Државама коегзистирају верска слобода, одређен облик сепарације Цркве и државе (од 1791. године) и цивилна религија. Револуционарна и постреволуционарна Француска, упркос различитим покушајима, нису могле да остваре коегзистенцију ових чинилаца. На таласима бројних конфликта и компромиса, грађен је мост ка лаицитету (*laïcité*) као специфичном историјском решењу.¹⁴⁵

Верски плурализам у Сједињеним Америчким Државама раздвојио је цивилну религију од различитих “позитивних религија”, суштински мултипликованих протестантских “деноминација”. Ниједна од тих деноминација, начелно, није претендовала да буде ексклузивна Црква. Међутим, свака од њих настојала је да на најбољи начин испољи хришћанске вредности. У Сједињеним Америчким Државама хармонизовани су теоријски постулати и друштвена реалност.

У Француској принципи једне цивилне религије, засновани на схватањима Жан-Жак Русоа која искључују нетолеранцију, нису могли да заживе у реалности. Њихова примена довела би до деструкције ексклузивитета Католичке цркве којој је народ у великој већини и даље био привржен. Предлози чланова Декларације из 1789. године о вери имали су за циљ да хармонизују цивилну религију и

¹⁴⁴ Упор. J. Baubérot, “Brève histoire de la laïcité en France”, 143.

¹⁴⁵ *Ibid.*, 144.

позитивну религију. Иако католицизам није изричито помињан, требало је ускладити норме друштвеног морала и догме еклесијастичког система. Предлог таквог решења током 22. и 23. августа 1789. године доводи до оштрих полемика.¹⁴⁶ Резултат тих дебата је усвајање члана 10. Декларације који расколничке вере толерише само уколико својим манифестацијама не ремете ред утврђен законом, док протестанте и Јевреје ограничава на приватну веру.¹⁴⁷ Члан 10. само у одређеној мери афирмише слободу савести. Уставотворна скупштина се на “почетку задовољавала једноставно толеранцијом коју је прокламирао члан 10. Декларације права”.¹⁴⁸

Уставотворна скупштина 13. априла 1790. године одбија да прихвати католицизам као државну веру. Тај чин образлаже се ставом да Католичка црква “нема и не може имати никаква права да утјече на савјест и вјерско мишљење”.¹⁴⁹ Са Великом француском револуцијом поступно, логиком догађаја, започиње раздвајање државе и Цркве. Нормативне претпоставке тог раздвајања могу се разумети само ако се члан 10. Декларације из 1789. године третира у светлу значења других лаицизаторских принципа које она садржи.

3.6.2. Нормативна институционализација лаицитета

Нормативна институционализација лаицитета започиње са завршним делом преамбуле Декларације из 1789. године. У завршном делу Преамбуле наглашава се да права Човека и грађанина која следе Национална скупштина признаје и проглашава у присуству и под заштитом Највишег Бића. Историјски смисао ове формулације огледа се у чињеници да Национална скупштина није могла да дозволи да Католичка црква стекне легитимитет у погледу тумачења људских права. Зато је Национална скупштина прогласила неку врсту њиховог самооткрочења, што је наишло на осуду Свете Столице и утицало на разлаз римског католицизма и Револуције.¹⁵⁰ Истовремено, таквим чином природно

¹⁴⁶ *Ibid.*, 145.

¹⁴⁷ Упор. А. Собул, *Француска револуција (Хисторијски преглед)*, Загреб 1989, 131.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 430.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ J. Baubérot, “La laïcité à l'épreuve des droits de l'homme”, J. Baubérot *et al.*, 23. Према гладишту Бобероа, у Сједињеним Америчким Државама широк плуралитет протестантских деноминација није дозвољавао да Бог постане искључиво власништво једне Цркве. Бог је могао да буде творац

право се раздваја од религијске и теолошке интерпретације. То је пут ка нормативној институционализацији лаицитета. Идеја лаицитета уобличава се кроз одредбе Декларацијеу чијој садржини се откривају лаицизаторски принципи: “*les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droit*” (чл. 1.); “*tous les citoyens sont donc égaux devant la loi et “sont admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leur capacité* (чл. 6.)”.¹⁵¹ Ове одредбе примењене су крајем 1789. године на протестанте, а потом, 1791. године, и на припаднике јеврејске вероисповести.¹⁵²

3.6.2.1. Декларација из 1789. године и систематика лаицизаторских принципа

Чланом 3. Декларације из 1789. године лаицизира се принцип суверенитета који „*réside essentiellement en la Nation*“.¹⁵³ Тај члан означава фундаментални обрт у односу између световне и духовне власти до кога је дошло у Великој француској револуцији. Он наговештава ишчезавање облика владавине који је доминантан у хришћанском друштву, за који је карактеристично да се световно и духовно посматрају из различитих углова, али не и као две сепаратне категорије.¹⁵⁴ Држава

људских права а да то не представља опасност за еклесијастичку доминацију над државом и друштвом. Зато Декларација независности из 1776. године наводи, у духу теолошког схватања природног права, да се сматра очигледним истинама „да су сви људи створени једнаки, да их је њихов Творац обдарио извесним неотуђивим правима, међу којима су право на живот, слобода и тражење среће“ (J. Vaubérot, 22. Цит. према: *Темељи модерне демократије*, 186).

¹⁵¹ J. Vaubérot, *Les laïcités dans le monde*, © Presses Universitaires de France, Paris 2009, 40.

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ J. Vaubérot, “Brève histoire de la laïcité en France”, 143. Боберо истиче да је током векова световна власт постепено надвладала духовну, али то није водило ка дубљем преображају институционалног и социокултурног оквира владања. Краљ Француске је “le lieutenant de Dieu sur terre”. Крунисан у Ремсу од стране надбискупа од кога прима миропомазање, он полаже заклетву да ће бранити Католичку цркву и њену веру. Међутим, још у средњем веку појавиле су се религијске теорије које пледирају за посредовање “народа” и залажу се за један експлицитан уговор између народа и суверена. У периоду од XVI до XVIII века теолози, а затим и филозофија политике, обогатили су и истовремено секуларизовали овај концепт. У том смислу Боберо указује и на утицај који је Русоов *Друштвени уговор* имао на одређивање садржаја члана 3. Декларације из 1789. године. Упор. J. Vaubérot, 143 -144. Међутим, према гледишту Лебретона, на обликовање члана 3. снажан утицај имале су идеје опага Сјејеса (Sieyès). У свом делу “*Шта је трећу сталеж*“ (“*Qu’est-ce que le tiers état?*”), Сјејес објашњава да је нација “*un corps d’associés vivant sous une loi commune et représentés par la même législature*”. Таквим третирањем концепта нације искључују се племство и клер, јер су носиоци привилегија, па у том смислу на њих не може ни да се примени заједнички закон. Тако ће се 1789. године нација поистоветити са трећим сталежом, а Сјејес ће позвати његове представнике да прогласе Националну скупштину. Истовремено, Лебретон истиче да Сјејес идеји нације придаје далеко шири значај, јер истиче: „*La nation existe avant tout, elle est à*

више није лична својина владара, већ се појављује као еманација националне суверености. „Као што је друштво - према теорији природног права - засновано на слободном уговору између његових чланова, тако је исто одсад држава заснована на уговору између владе и поданика“.¹⁵⁵

Члан 3. и члан 10. Декларације из 1789. године узајамно су повезани, јер представљају правни основ раздвајања световне и духовне власти. Раздвајање световне и духовне власти и слободно изражавање људске мисли најзначајнији су изданци Велике француске револуције. На њима се заснива и темељно, лаичко преуређење политичких права.¹⁵⁶

Члан 10. повезан је и са чланом 11. који *слободну измену мисли и мишљења* проглашава једним од најдрагоценијих права човека. Еманципација људске мисли не подразумева никакав апел за прогон религије. Уважава се слобода испољавања свих уверења без ограничавања на једно, официјелно дозвољено уверење о слободи вршења верских обреда.¹⁵⁷

Са лаицизаторским принципима непосредно је повезан и чл. 12. Декларације из 1789. године. Овим чланом институционализује се јавна сила као гарант права човека и грађанина. Политичка власт одваја се од партикуларних преференција, па Црква више не може јавну сферу да користи за своје интересе..¹⁵⁸

На основу чл. 3, 10. и 12. Декларације из 1789. године могу се одредити есенцијалне претпоставке нормативне институционализације лаицитета. Оне се испољавају кроз јединство три принципа: *слобода савести* на којој се заснива јединство људи (*laos*), *равноправан третман свих духовних опција* и *оријентација јавне власти ка остваривању општег интереса*. То је правно-политички оквир коегзистенције различитих уверења, утемељене на слободи савести. Нормативна институционализација лаицитета надограђује се *принципом Прогреса (le Progrès)*,

l'origine de tout (...). Avant elle et au-dessus d'elle il n'y a que le droit naturel.” Упор. G. Lebreton, 67. Према гледишту Лебретона, управо ова Сјејесова мисао биће преточена у члан 3. Декларације из 1789. године.

¹⁵⁵ А. Собул, 429.

¹⁵⁶ Упор. Henri Pena Ruiz, “La Révolution française et la laïcité” (textes 9), *Parti de Gauche Midi-Pyrénées*, mercredi 13 février 2008, 1.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 2.

¹⁵⁸ *Ibid.*

националним принципом (*la Nation*) и Разумом (*la Raison*) који су уједно и темељни принципи лаичке републиканске етике.¹⁵⁹

Поникла на идеји модерног природног права и идеји просветитељства, којима је додала начело о суверености народа као основно начело организације власти и принцип владавине закона, Декларација из 1789. године створила је модел модерне демократије и правне државе.¹⁶⁰

3.6.3. Лаичко преуређење политичких права

Лаичко преуређење политичких права настаје у Великој француској револуцији. Оно је резултат остваривања два радикална захтева. То је захтев за одвајањем световне и духовне власти и захтев за ослобођењем људске мисли од сваког облика ауторитарности. Те захтеве нормативноправно институционализује Декларација из 1789. године. Лаичко преуређење политичких права зачетак је модела демократије који се заснива на принципу владавине права и грађанске једнакости. На лаичком преуређењу политичких права заснива се се концепт правне државе као *законите државе*, државе *легалитета*. Окосница таквог модела модерне демократије јесу *слобода* и *једнакост*. Они су уједно и основни постулати рационалног (умног) природног права. Нормативноправна институционализација слободе савести, равноправног третмана свих духовних опција и јавне власти која дела у општем интересу извире из овог модела демократије. Она је неопходан и непосредан услов настанка идеје лаицитета.

Лаичко преуређење политичких права је део историјског процеса у оквиру кога се одвија еволуција идеје лаицитета. Зато и та компонента ове еволуције припада оном делу историјског бића Француске који је нераскидиво везан за људска права као есенцијалну тековину Велике француске револуције. На другој страни историјског клатна је Француска која настоји да поново постане прворођена кћи Католичке цркве („*la fille ainée de l'Église catholique*”). То је Француска која у правима човека види атак на право које извире из божанске воље. Процес лаичког преуређења политичких права одвијаће се кроз сукоб

¹⁵⁹ Упор. V. Zuber, “La Commission Stasi et les paradoxes de la laïcité française”, J. Baubérot *et al.*, 30.

¹⁶⁰ Упор. О. Поповић, “Декларација права човека и грађанина”, *Темељи модерне демократије*, 317.

друштвених група које су носиоци ових симболичких референци историјског бића Француске.

4. ЛАИЦИТЕТ, ЛАИЦИЗАЦИЈА И СЕКУЛАРИЗАЦИЈА

Декларација из 1789. године само је наговестила стварање француског модела лаицитета (*la laïcité à la française*). Тај модел везан је за лаицитет као особен друштвени феномен. Потребно је идентификовати битне елементе из којих се тај феномен састоји, његове етимолошке корене и интелектуалне изворе. Неопходно је утврдити однос између лаицитета и клерикализма и разграничити лаицитет, лаицизам и секуларизам. Истраживање процеса секуларизације и лаицизације предуслов је разумевања француског модела лаицитета.

4.1. ЕТИМОЛОГИЈА РЕЧИ ЛАИЦИТЕТ

Порекло и основно значење именице лаицитет (*laïcité*) следи дугу религиозну историју речи *laïc*. Та реч води нас ка библијским текстовима редигованим на грчком језику, у којима се употребљава старогрчка реч *лаос* (λαός).¹⁶¹

4.1.1. Значење речи *лаос* (λαός)

Старогрчка реч *лаос* означавала је народ. Она се употребљавала и да значи разлику свештеника и левита у односу на остале Јевреје.¹⁶² Особено значење ова реч има у Старом завету и у Новом завету. У том смислу нарочито се истиче: „Да се подсетимо, ријеч *лаос* (λαός) употребили су Седамдесеторица преводећи *Стари завет* да означе изабрани народ Божји. Да су *лаици* заправо *изабрани народ Божји* - то не треба да сметнемо с ума. За апостола Павла *лаос* су сви они који припадају Цркви, који су хришћани (Рим 9,25). Апостол Павле све хришћане такође назива *светима*, па се тако и обраћа хришћанима у Коринту или у Ефесу (1. Кор 1, 2; Еф 1, 1. 4). Дакле, као *лаици* ми смо изабрани народ Божији и, осим тога, изабрани смо да будемо свети, и такви смо по Божјој благодати а не по неким нашим особинама (нпр. моралним, интелектуалним или физичким). Какви год да смо, самим тим што смо хришћани, апостол Павле нас назива *светима*; свети смо, наиме, по благодати јер се причешћујемо оним Јединим који

¹⁶¹ G. Coq, *Laïcité et République Le lien nécessaire*, Paris 2003, 15.

¹⁶² *Ibid.*

је Свет и благодарећи коме и ми постајемо свети (уп. Јев. 12, 10; 2. Пт 1,4). То је, дакле, начин нашег постојања, то је наш идентитет, и отуда је то толико важно“.¹⁶³

У француској литератури о лаицитету износи се и гледиште да грчки извор речи *laïcité* (*laïkos* изведен из *laosa*, “народ”), осим демократског, има и значење политичког. Ради се о повратку на грчки полис, донекле митологизован од стране апологетских историја лаицитета.¹⁶⁴ Износи се и став да “грчки појам *λαος* означава јединицу становништва која се сматра недјељивом целином“.¹⁶⁵ Јединство *лаоса* израз је тежње за једнакошћу у праву појединаца који стварају друштвену целину. Етимолошко тумачење појма лаицитет назначило би његову позитивну дефиницију: „Лаичност је изворна афирмација народа као друштва слободних и једнаких људи. Та слобода је у бити слобода савјести, која није потчињена ни једном присилном ‘креду’“.¹⁶⁶

Нека гледишта о лаицитету посебно наглашавају његово двоструко порекло. Порекло лаицитета је у речи *laos* и у црквеногрчкој речи *laïkos*. Из речи *laïkos* настаје црквенолатинска реч *laicus*, која ће се у старофранцуском језику дуго писати као *lai*.¹⁶⁷ У том смислу се истиче да термин *laïcité* има и клерикално порекло: лаик (*laicus*) је, по речнику Цркве, онај ко није свештено лице, не изговара речи религијског завета и није рукоположен за свештенослужење.¹⁶⁸

4.2. ФРАНЦУСКА ЕТИМОЛОШКА ИСТОРИЈА И ЛАИЦИТЕТ

Појам лаицитет (*laïcité*) који се данас употребљава у друштвеним наукама, а нарочито у области правних и политичких наука, плод је француске етимолошке историје.¹⁶⁹

¹⁶³ Б. Шијаковић у: Група аутора, Зборник радова *Улога и место интелектуалаца, лаика и жена у Цркви*, Београд 2006, 128.

¹⁶⁴ J.C. Monod, *Sécularisation et laïcité*, Paris 2007, 76.

¹⁶⁵ Хенри Пена-Руиз, *Што је лаичност?* Загреб 2004, 21.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 22.

¹⁶⁷ Ж. Боберо, М. Мило, *Лаицитети без граница*, Карпос, Лозница 2011, 30. фн. 2.

¹⁶⁸ А. Воуер, 52.

¹⁶⁹ У литератури која третира проблеме односа државе и Цркве нарочито се наводе ставови П. Фиале (*Fiala*) о морфолошком и семантичком аспекту лаицитета. Посебну пажњу Фиалиним истраживањима и његовом делу *Les termes de la laïcité. Différenciation morphologique et conflits sémantiques, Mots*, 1991, поклонио је Х. Шпехар. В. Х. Шпехар, Лаичност: етимологија и историјат, “Прилог изградњи категоријалног апарата студија религије и политике”, *Политичка мисао* 1/2011, 109-111. Доступно на: <http://prethodni.fpzg.hr/Politička-misao/Data/Storage/Articles/1283.pdf>, 27. јануар 2012. године. (Хрвоје Шпехар рођен је 1979. године.

Развој појма лаицитет везан је за пет историјских раздобља: последње раздобље средњег века, ренесанса, век просветитељства, Велика француска револуција и почетак Треће републике у Француској.

Прва верзија Речника Француске академије из 1694. године садржи два појма која су уско везана за настанак појма лаицитет. То су појмови *laïque* и *lay*, *laye*. Појам *laïque* има синоним у појму *séculier* и означава опозицију појму *clerc* и *ecclésiastique*. Као именица, ова реч означава особу која није клерик, док се као придев она односи на лица или предмете који нису црквени или клерички. Именица *lay*, *laye* претежно се употребљава унутар црквених институција, као што су нпр. монашке заједнице.

Од 1798. године појам *laïque* употребљава се углавном у придевској функцији, а уместо именице *laïque* уводи се појам *laïc*. Реч *laïc* од тада означава приврженика неке религије који није клерик, док реч *laïque* означава активног поборника начела лаицитета. Управо та разлика представља основ анализе природе идеолошког конфликта око начела лаицитета. Синоним *séculier* од 1762. године употребљава се кроз антиномијску дефиницију, означавајући онога ко није ни црквени нити религијски.

Речник Француске академије из 1935. године појму *laïque* даје ново значење. Тај појам означава особу која је страна свакој конфесији или религијској доктрини. Као примери се наводе: лаичко образовање, лаичка школа, лаичка држава, лаички закони, лаичке церемоније (*l'enseignement laïque, l'école laïque, l'État laïque, les lois laïques, les cérémonies laïques*). Појам лаицитета улази у политичку употребу и означава радикалну опозицију религијском и клерикалном.¹⁷⁰

Дипломирао је теологију на Католичком богословском факултету. Дипломирао је филозофију и социологију на загребачком Филозофском факултету. Затим је докторирао компаративну политику на Факултету политичких знаности у Загребу. Први је докторант из Хрватске који је део докторског студија 2009. и 2010. године боравио на Факултету политичких наука у Београду. Докторирао је на теми личности и односу цркве и државе. У низу других научних радова бави се темама везаним за однос верских заједница и државе и темама везаним за однос верских заједница и друштва. Предавач је на Катедри за европске студије на Факултету политичких знаности у Загребу).

¹⁷⁰ Х. Шпехар, 109.

Речник Француске академије из 1935. године уводи три круцијална друштвено-политичка појма: *laïcisation*, *laïciser* и *laïcité*. Нове појмове Речник уводи без детаљнијег објашњења, због промена које су настале у образовању и здравству осамдесетих година XIX века. Глагол *лаицизирати* означавао би процес замене религијског особља неке образовне или здравствене установе лаичким особљем. *Лаицизација* би означавала деловање које одговара опису овог процеса. Појам лаицитета у Речнику из 1935. године дефинисан је као својство религијске неутралности образовне или здравствене установе, закона или неке институције.¹⁷¹

У средњовековном периоду појам *lai/lae* проналази се у XII веку. Тај појам означава лице које нема ниједан степен клерикатуре или клериката, што је садржано и у речницима из XVII века. Појам *лаичке судије* у црквено-правну употребу улази са протестантизмом. У доба просветитељства уводи се употреба појма лаичка добра. Тим појмом означавају се поседи који не припадају Цркви. Појам лаичка добра може се наћи у Дидроовој *Енциклопедији* која такође помиње и лаичке судије.¹⁷²

Од када се појавила у речницима, реч *laïcité* означавала је политички контекст у оквиру кога легитимитет државе извире из народног суверенитета. Извор државног легитимитета није ни Црква ни вероисповест.¹⁷³ У Литреовом речнику (*Dictionnaire de Littré*), први пут се (1877. године) појмом лаицитет означава неутралност државе у односу на религију и њена толеранција у односу на култове.¹⁷⁴ Лаицитет се посматра као политичка појава. Међутим, наглашава се да је неологизам *laïcité* израз политичких потреба једне милитантне идеологије. Тај појам се први пут сусреће у речнику из 1873. године.¹⁷⁵

Два комплементарна аспекта лаицитета - неутралност и сепарација, могу се наћи у *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*. Тај Речник издао је 1887. године Фернан Бисон (*Buisson*). У Речнику се посебно наглашава конфесионална

¹⁷¹ *Ibid.*, 109 -110.

¹⁷² *Ibid.*, 110.

¹⁷³ М. Milot, 10.

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ Х. Шпехар, 110.

неутралност државе, односно њена неутралност у односу на култове, независност од клера и растерећеност од сваке теолошке концепције.

4.2.1. Прва јавна употреба речи лаицитет

Појам *laïcité* први пут је јавно употребљен на седници Општег већа департмана Сене. О тој седници је у издању журнала *La Patrie* од 9. новембра 1871. године објављен посебан извештај. Заседање се односило на бесплатну, обавезну и лаичку наставу. Када се питање лаицитета у комуналним и државним школама ставило на гласање било је одбијено са 41 гласом против 37.¹⁷⁶

Пре гласања било је предложено неколико амандмана који су били инструктивни у погледу значења појма *laïcité*. Муниципални већници Луј Лежер Вотије (*Vauthier*) и Франсоа Жан Кантагрел (*Cantagrel*) залагали су се за лаичко образовање. Из јавног образовања искључиле би се „објављене догме и филозофске хипотезе, односно ставке вјере католицизма те физичко, морално и метафизичко доказивање Божје егзистенције и бесмртности душе, без сумње“.¹⁷⁷

Већник Пјер-Филибер Помпе (*Pompe*) захтевао је секуларизацију образовања по угледу на Кондорсеа. Део образовања који се односи на религијске догме требао је да се раздвоји од школске наставе. Религијске догме предавале би се искључиво у црквама и храмовима.

Амандмани које су већници поднели нису прихваћени. Међутим, значење појма *laïcité* први пут је управо њима одређено. Принцип лаицитета означава искључење из јавне наставе одељака који се односе на католичку веру. Лаицитет (*laïcité*) не прихвата ни католичку вероисповест нити неконфесионалне доказе егзистенције Бога и бесмртности душе. Појам лаицитет у јавну употребу улази као неологизам који је искоришћен за потребе изграђивања модела деконфесионализованог и републиканског јавног образовања. Ради се „о идеолошкој позицији према којој се веома радикално жели одвојити јавно

¹⁷⁶ P. Daled, “Aux origines du principe de “laïcité“, *Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne*, © 2006 by Editions de l'Université de Bruxelles (Belgique), 37. Дал упућује на *La Patrie*, 31^e année, 9 novembre 1871. Упор. P. Daled, 43. фн. 4.).

¹⁷⁷ *Ibid.*, 37. Превод је дат према: X. Шпехар, 110.

образовање од било каквог утјецаја религијских веровања, у овом случају Католичке цркве“.¹⁷⁸

4.3. ЛАИЦИТЕТ И ЛАИЦИЗАМ

Речник Француске академије из 1842. године уводи неологизме *laïcal/le*, *laïcisme*, *laïciste* и *laïcocephale*.¹⁷⁹ Лаицизам се у Речнику дефинише као религијска доктрина “која лаицима признаје право да владају црквом, заређују свећенике, изабире бискупе и да, у одређеним случајевима, дијеле сакраменте”.¹⁸⁰ Међутим, појам лаицизам имао је и важну политичку употребу. Тим појмом се од 1842. године означава и “доктрина која тежи институцијама дати нерелигијски карактер“.¹⁸¹

Лаицизму је обично придавано значење које асоцира на милитантизам одређених друштвених група и на милитантизам државе. Милитантизам се испољавао кроз њихову борбу против доминације религијских традиција у друштвеном и политичком животу.¹⁸² Према једној од најпознатијих дефиниција лаицизам је доктрина или идеологија која настоји да лаицитет претвори у средство за борбу против претензије Цркве да уређује јавни живот. Лаицизам претпоставља да су Црква и држава одвојени, али та сепарација се посматра из перспективе конфликтности. Лаицитет се тада уобличава као идеологија и задобија обележја религијског догматизма. Такво схватање лаицитета посебно се испољило код милитантних покрета који су имали за циљ да уклоне сва религијска обележја из јавног простора.¹⁸³

Под окриљем Француске академије (1842. године) настала је дефиниција лаицизма којом се лаицима признаје право да управљају Црквом. Француска академија одступила је од општеприхваћеног схватања да лаик нема обележја која су иманентна свештеницима или монашким редовима. У дефиницију лаицизма

¹⁷⁸ Х. Шпехар, 111.

¹⁷⁹ Х. Шпехар указује на став П. Фиале да се појам *laïcocephale* (лаико-цефалан) употребљавао да значи јеретика који признаје неког лаика за вођу цркве, а често се односио на Англиканску цркву која је црквену власт поверила краљу, *ibid.*, 110.

¹⁸⁰ Цит. према: Х. Шпехар, 110.

¹⁸¹ *Ibid.*, 109.

¹⁸² М. Milot, 11.

¹⁸³ *Ibid.*

укључен је британски случај где је Суверен, иако није клерик, поглавар Англиканске цркве у оквиру које има велику моћ. У овом случају лаицизам означава доминацију власти лаика у односу на религијску власт.¹⁸⁴

4.4. ЛАИЦИТЕТ И КЛЕРИКАЛИЗАМ

Реч клерикализам изведена је из грчке речи клер (грч. *κληρος*, лат. *clerus*: ждреб). У литератури о лаицитету наводи се и гледиште према коме се речју клерикализам означава “духовни сталеж, сакраментална хијерархија (бискупи, свећеници, ђакони)”, док у католицизму ова реч означава “све оне који су примили прву тонзуру, односно према Законику канонскога права ред ђакона”.¹⁸⁵ У *Кодексу канонскога права* Католичке цркве из 1983. године наводи се да „по божанском установљењу међу вјерницима у Цркви има посвећених службеника који се у праву називају и клерици; остали се пак називају лаици“.¹⁸⁶

Истовремено са неологизмима лаицитет и лаицизација појављују се и неологизми клерикализација (*cléricalisation*), клерикализирати (*clériser*), клерикализам (*cléricalisme*) и антиклерикалан (*anticlerical*). Ови појмови употребљавани су у идеолошким сукобима који су се одвијали у периоду Треће републике. Републиканци су их користили да опишу улогу и праксу католичког клера у политичком животу француског друштва. Тако ће Х. Депас (*Depasse*) клерикализам означити као стање духа које човека чини непријатељем сваке слободе, сваког интелектуалног просветљења и сваке еманципације јавног духа и националне свести.¹⁸⁷

4.4.1. Антитеза клерикализму: лаички идеал и религиозна духовност као непрестано сведочење и слободан духовни чин

Посматрани као идеје, лаицитет и клерикализам представљају супротстављене погледе на однос религије и политике. Саставни део лаичког

¹⁸⁴ *Ibid.*, 12.

¹⁸⁵ *Opći religijski leksikon*, Leksikografski zavod „Miroslav Krleža”, Zagreb 2002, 454. Цит. према: Х. Шпехар, 113.

¹⁸⁶ *Codex Iuris Canonici*, кан. 207, § 1. Цит. према: Х. Шпехар, 113. (Папа Иван Павле II је 25. јануара 1983. године потписивањем конституције *Sacrae disciplinae leges* јавно прогласио нови *Codex Iuris Canonici*. V.B.Nuić, *Opće pravo Katoličke crkve*, Zagreb 1985, 7).

¹⁸⁷ H. Depasse, *Le cléricalisme, sa définition, ses principes, ses forces, ses dangers, ses remèdes*, Paris 1877, 2.

идеала јесте мисаона активност изузета од сваке цензуре, лична уверења као саставни део слободе савести и животна етика, независна у границама јавног права које обезбеђује коегзистенцију слобода.¹⁸⁸

Узор идеје лаицитета јесте опште добро. Република је темељ и простор демократије. Начела републике неспојива су са конфесионалном доминацијом над заједницом „коју зовемо клерикализмом, и која чини антитезу лаицитета“.¹⁸⁹ Зато клерикализам представља сурогат политичке употребе религије и увек је супротстављен принципима демократије.

Доминација клерикализма религиозну духовност као непрестано сведочење преображава у средство принуде која се везује за световну моћ. “Преобразба религије у конституирану и институционализирану свјетовну моћ, у клерикализам, снажно је пореметила правило које је претвара у слободан духовни чин понуђен људској свијести која се строго поштује у њеној аутономности расуђивања и мишљења”.¹⁹⁰

Морфолошка и семантичка еволуција речи *laïcité* својим значајем превазилази француски историјски контекст. Она наговештава оно што је универзално у идеји лаицитета – концепт у чијем средишту је конфесионална неутралност државе у односу на религију, независност од клера и аутономност у односу на сваку теолошку концепцију. У основи тог концепта је лаички идеал друштва слободних и једнаких људи, слобода савести и једнакост као основ равноправности свих духовних опција. Лаицитет се раздваја од милитантне неологије. Тако се ствара простор за еманципацију религиозне духовности као слободног духовног чина. Лаички идеал супротставља се милитантним понашањима која негирају религијске традиције. Политичка употреба лаицитета разграничава се у односу на једну идеологију која задобија обележја религијског догматизма (лаицизам).

¹⁸⁸ Хенри Пена-Руиз, 24.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 26.

¹⁹⁰ *Ibid.*, 28.

4.5. ИНТЕЛЕКТУАЛНИ ИЗВОРИ ИДЕЈЕ ЛАИЦИТЕТА И СТАВОВИ САВРЕМЕНЕ ФРАНЦУСКЕ МИСЛИ О ЛАИЦИТЕТУ

4.5.1. Интелектуални извори идеје лаицитета

У погледу интелектуалних извора идеје лаицитета постоје различита гледишта. Према неким писцима интелектуални извори идеје лаицитета везани су за протестантске кругове и њиховог еминентног представника Фернана Бисона. Међутим, према гледишту Х. Росенблата (*Rosenblatt*), први трагови идеје лаицитета могу се наћи у делима Русоа и Бенжамина Констана (*Constant*).

Различита гледишта о интелектуалним изворима показују да је стварање филозофско-политичког оквира идеје лаицитета повезано са разноврсним историјским утицајима. У том смислу посебан значај има примедба Р. Ремона (*Rémond*) да лаицитет поседује историју.

4.5.1.1. Ширење прелаичке мисли у XVII веку

Промишљање концепта друштва у коме политика стиче независност у односу на религију и у коме егзистира плурализам уверења налази се у филозофским делима (андалузијско-арапски филозоф Ибн Рушд – латинично Averroës), делима политичких мислилаца, као што је Жан Боден (*Bodin*), али и у теолошким делима Роџера Вилиамса (*Williams*). Прелаичка схватања умножавају се у XVII веку и њихови протагонисти су Гроцијус (*Grotius*), Хобс (*Hobbes*), Барух де Спиноза (*Spinoza*) и Пјер Бејл (*Bayle*).

Према схватању Гроцијуса, природно право је еманација рационалности и социјабилности људске природе. Природно право је темељ грађанског друштва и извор позитивног права. Друштво и држава успоставили су природно јединство. Држава је најсавршенија заједница и носилац апсолутне моћи. Вестфалски уговор ситуиран је, према мишљењу Бобероа, у оквиру такве перспективе.

Хобс (*Hobbes*) је сведок политичко-религиозних збивања у Енглеској. Он заступа гледиште да је неопходно поверити неограничену власт владару, како би се избегао рат и узајамни страх. Брига за самоодржањем потискује бригу за

очувањем слободе, па “држава посеже у питање религије једнако као и у мњења људи, будући да људско деловање и „немири” произлазе из мисли”.¹⁹¹

Према мишљењу Спинозе (*Spinoza*), у бити стварања и постојања државе јесте идеја слободе. Зато је крајња сврха државе да свакоме омогући безбедан живот како би могао да развија своје тело и своју душу и да се несметано служи разумом. На почетку нове епохе Спиноза схвата да је истинска слобода идеал и императив модерне државе.¹⁹² Надлежност државе у домену верских манифестација од изванредне је користи за саму религију. Суштина религије је у делима љубави према ближњем и у правичности. Та начела најсигурније могу да се реализују уз помоћ државе.¹⁹³

Пјер Бејл је као хугенотски избеглица живео у Холандији. Он заступа тезу о новој вери која је потпуно раздвојена од разума и која је у односу на разум супериорна. Бејл разматра и опцију раздвајања религије и морала, а као крајњу консеквенцу прихвата и могућност да једно атеистичко друштво буде много моралније од религиозне заједнице.¹⁹⁴ Истовремено, Бејл одбацује сваки облик религиозног, а посебно јудаистичког и хришћанског утемељења друштва. Бејлова идеја о моралној снази атеиста постаје током XIX века све атрактивнија, а нарочито је привлачна у Француској. Бејлов став да атеизам не нарушава друштвене везе самосвојан је у односу на тадашње прилике у Европи. Тај став наговештава преокрет у филозофским основама лаичке мисли и утиче на промену гледишта о односу политике и религије.¹⁹⁵

4.5.1.2. Џон Лок - раздвајање државе и Цркве као претпоставка верске толеранције

Џон Лок (*Locke*) један је од првих мислилаца који на филозофски начин промишља идеју лаицитета. Артикулишући библијске аргументе и рефлексије

¹⁹¹ Љ. Тадић, 82.

¹⁹² Р. Шајковић, *Филозофија Баруха де Спинозе*, Београд 1974, 311.

¹⁹³ *Ibid.*, 315-316.

¹⁹⁴ А. Молнар, “Светлост слободе у добу Просветитељства (1): Низоземска”, *Филозофија и друштво* 1/2011, 163.

¹⁹⁵ J. Vaubérot, *Les laïcités dans le monde*, 20.

политичке филозофије, Лок износи специфичну одбрану верске толеранције, при чему се не упушта у разматрање оправданости толеранције као такве.¹⁹⁶

4.5.1.2.1. Раздвајање државе и Цркве

Окосницу Локовог концепта толеранције представља инсистирање на нужности апсолутног разликовања делокруга грађанских власти и делокруга верских власти. Посебан значај има Локов став да црквена власт "... мора да буде у границама цркве и не може се ни на који начин проширити на грађанске послове зато што је сама црква потпуно одвојена и различита од државе. Границе су на обе стране утврђене и оне се не могу прелазити."¹⁹⁷ Чврстина утврђених граница посебно се испољава у односу екскомуникације и поседовања грађанских добара: Црква има право на екскомуникацију, али се тиме екскомуницирано лице не лишава грађанских добара која поседује. Црква настаје слободним и добровољним удруживањем, па је у том смислу она "добровољна заједница људи који се окупљају заједно из сопственог нахођења да би вршили богослужење на начин који сматрају прихватљивим за Бога, а који је делотворан за спас њихових душа."¹⁹⁸

4.5.1.2.2. Смисао верске толеранције

Локов модел толеранције претпоставља постојање више верских организација (цркви, секти) које коегзистирају на легитиман начин. У литератури која је посвећена лаицитету износи се гледиште да таква коегзистенција означава прелаз из плуралитета у плурализам. Религија је структура придружена грађанском друштву, а свештена лица учествују у дебатама у јавној сфери друштва.¹⁹⁹ Такво виђење места религије у друштву Лок нигде није изричито изнео, али се оно подразумева. Ово становиште аргументује се и чињеницом да Лок Цркву пореди са заједницом филозофа који су се окупили због учења,

¹⁹⁶ Ж. Боберо, М. Мило, 54; J. Baubérot, *ibid.*

¹⁹⁷ J. Locke, "Писмо о толеранцији", *Две расправе о влади Књига II*, Београд 1978, 147.

¹⁹⁸ *Ibid.*, 142.

¹⁹⁹ Ж. Боберо, М. Мило, 61.

удружењем трговаца који су се окупили због трговине или са скупом доконих људи, окупљених због међусобног разговора или дискусије.²⁰⁰

Све посебне цркве дужне су да у међусобним односима негују мир, правичност и пријатељство.²⁰¹ Толеранцију цркве треба да поставе за основ сопствене слободе. Цркве морају да уваже слободу савести као природно право сваког човека које је доступно и дисентерима. Успостављање толеранције укида сваки основ за приговоре и немире због савести. Зато влада треба да омогући да дисентери уживају исте грађанске повластице као и други поданици. Несугласице нису иманентне посебном карактеру неке цркве или верског удружења. Несугласице потичу “из опште склоности целог човечанства, које у ситуацији када ропће под било којим тешким теретом покушава, природно, збацити јарам који га притиска”.²⁰²

4.5.1.2.3. Раздвајање верске припадности од грађанске припадности и толеранција према католицима

Лок се залаже за раздвајање верске припадности од грађанске припадности. Ни паганин, ни мухамеданац нити Јеврејин не могу да се искључе из државе само због своје вере. Раздвајањем верске припадности од грађанске припадности предупредује се и опасност од незваничних цркава. Лок инсистира на једнаком положају и истим законским привилегијама за све добре поданике без обзира на разлике у вери. Из таквог става произилази и његово гледиште да би толеранцију требало примењивати и према католицима иако они верују у трансупстанцију.

Лок се залаже и за једнакост права између католика и протестаната.²⁰³ Такво становиште има посебан значај ако се има у виду да за протестантизам догма о трансупстанцији представља идолопоклонство.

²⁰⁰ J. Locke, 143. Као свако удружење које је настало добровољно и спонтано, Црква има искључиво право доношења својих закона. То право не припада „никоме другоме већ самој заједници или бар (што је исто) онима које је за то овластила заједница општим пристанком”, *ibid.*, 143.

²⁰¹ *Ibid.*, 146.

²⁰² *Ibid.*, 167.

²⁰³ “*Бит свега онога чему стремимо јесте да сваки човек ужива иста права која су дата другима. Да ли је дозвољено служити Богу на римокатолички начин? Нека се дозволи богослужење и на женеvски начин! Да ли је дозвољено говорити латински на тржници? Нека се онима који то желе дозволи да говоре латински и у цркви!*”, *ibid.*, 168.

4.5.1.2.4. Границе толеранције

Лок поставља толеранцији и одређене границе. Толеранција није могућа када су одређене догме противне вредностима друштва и моралним начелима. Толеранција се не може прихватити ни када се инсистира на посебним привилегијама које су противне грађанском праву. Не може да се толерише препорука да се не мора одржати реч дата јеретицима, јер се тиме свако закључивање уговора чини непоузданим. Посебан случај представља црква која је конституисана тако да су њени чланови *ipso facto* у служби и под заштитом страног владара. Толеранција се у овом случају не може прихватити због нарушавања суверенитета сопствене државе. Лок пре свега има у виду римокатолицизам као политичку религију у којој папа као духовни и световни вођа од верника захтева апсолутну послушност.

4.5.1.2.5. Локов став према атеизму

Лок посебно истиче да не могу да се толеришу они који негирају да Бог постоји. Обећања, клаузуле и заклетве не могу да се одрже на атеизму. Међутим, друга практична мишљења која нису у потпуности ослобођена од заблуде могу да се толеришу. Таква толеранција је могућа под условом да та мишљења немају за циљ успостављање доминације над другима или стварање грађанског имунитета Цркве у оквиру које су однегована.

У литератури која је посвећена лаицитету поставља се питање да ли је Локово ускраћивање толеранције атеистима заиста неспорно и да ли је оно у потпуности уграђено у структуру његовог дела? У том смислу указује се на гледиште да је Локов став према атеизму повезан са његовом теоријом уговора која се темељи на поузданости заклетве и преузимању обавеза. Током XVII века Енглеску су раздирали грађански ратови па је полагање заклетве имало велики значај за нацију. Критикујући непоштовање заклетве Лок је осудио начин понашања који приписује атеизму, али није осудио бит атеизма.²⁰⁴

²⁰⁴ Ж. Боберо, М. Мило, 70.

4.5.2. Антиклерикализам Волтера

Волтер (*Voltaire*) сматра да је здрав разум једини критериј на основу кога се врши просуђивање свих ствари и одређују смернице човековог деловања. То је и једна од основних поставки просветитељства. Посебну пажњу Волтер је посветио питањима верског плурализма и верске толеранције.

У својим *Филозофским писмима* Волтер описује сусрете са разнородним религијским групацијама у Енглеској. Кроз једну реченицу проткану сатиричним нитима Волтер даје своје виђење предности верског плурализма у Енглеској: „Кад би у Енглеској постојала само једна религија, јавио би се страх од деспотизма, кад би биле две, оне би једна другој пререзале гркљан, али њих је тридесетак, па све заједно живе срећно и у миру.”²⁰⁵

4.5.2.1. Толеранција у границама просвећеног апсолутизма

Поредећи Енглеску и Француску, Волтер истиче да је Француска подређена краљевском деспотизму и католичком јединству које се намеће на бруталан начин. Међутим, Волтер се ослања на филозофију историје која оправдава и примену нетолерантних едиката. Ти едикти су некада потребни јер разум лагано али поуздано осветљава људе, сузбија неслогу, развија врлину и враћа поуздање у законе.²⁰⁶ У том смислу Волтер се залаже за ограничену толеранцију у односу на француске протестанте, по угледу на положај католика у Енглеској.

Универзални принцип природног и људског права налаже да човек не чини оно што не би желео да њему чине. На основу тог принципа Волтер изводи закључак о апсурдности и варваризму права на нетолеранцију. Међутим, Волтер у одређеним случајевима оправдава нетолеранцију и даје јој атрибуте људског права. У том смислу он нарочито истиче: “Да би нека власт изгубила право да кажњава преступе људи, потребно је да ови преступи не буду злочини; они су злочини само када угрожавају друштво; они угрожавају друштво уколико подстичу фанатизам; стога је потребно да људи у себи најпре савладају фанатизам

²⁰⁵ Ф. М. А. Волтер, *Филозофска писма*, Београд 1990, 28.

²⁰⁶ J. Baubérot, *Les laïcités dans le monde*, 23.

јер само тако могу да заслуже толеранцију.”²⁰⁷ Ово гледиште се односи преваходно на језуите код којих се примена нетолеранције показује као нужна.

Волтер сматра да нетолеранција проистиче из “догми” и религиозних контроверзи, тако да религија инструментализује политику. Треба обожавати једног “милостивог Бога”, “Бога свих бића, свих светова и свих времена”, при чему се не треба оптерећивати његовим законом софизама и неразумљивих исказа. Лок и Волтер нашли су се на различитим позицијама: на једној страни је сепарација државе и религије, а на другој неспорна манифестација антиклерикализма.²⁰⁸ Толеранција код Волтера није последица Локове теорије „ограничене власти“. Извор толеранције код Волтера је доброта краља, мудрост његових министара и дух разума. То је становиште “просвећеног апсолутизма” у коме нестају догме и верски конфликти.

4.5.2.1.1. Волтерово гледиште о атеизму и суочавање са ставовима Ла Метрија и Холбаха

Волтер има негативан став према атеизму. Атеиста који би био промишљен, насилан и моћан, представљао би кобну невољу исто као што такву невољу представља и крволочни сујевежник.²⁰⁹ У том смислу Волтер истиче: “Људима је одувек недостајала некаква кочница и мада је било смешно приносити жртве фаунама, шумским боговима, нимфама, далеко је разумније и корисније било клањати се овим фантастичним приликама божанства него се препустити атеизму.”²¹⁰

Волтеров однос према атеизму требало би посматрати и у светлу еволуције његових ставова према хришћанству. Волтер у својим *Филозофским писмима* истиче да је неопходно да просвећени филозофи поштују мистерије хришћанске религије, јер им је “итекако познато да су предмети ума и вере различите природе”.²¹¹ Међутим, већ у *Значајним истраживањима милорда Болинброка* (1736) Волтер пропагира одбацивање хришћанства залажући се за природну

²⁰⁷ Ф. М. А. Волтер, 106.

²⁰⁸ J. Vaubérot, 24.

²⁰⁹ Ф. М. А. Волтер, *Расправа о толеранцији*, Београд 2005, 112.

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ А. Молнар, “Светлост слободе у веку Просветитељства (2): Енглеска и Француска”, *Филозофија и друштво* 2/2011, 144.

религију која би се свела на две заповести: “обожавај бога и буди поштен човјек!”²¹²

Волтер процењује да је успостављање природне религије прерадикално у датом моменту. Он пледира да се хришћанске цркве врате у своје оквире. При томе Волтер инсистира на просвећивању „лаика” који би сами спречавали свештенике да чине зло. Тако се Волтер сусреће са Ла Метријем (*La Mettrie*) и Холбахом (*Holbach*) који се такође залажу за просвећивање и морално преваспитавање људи. Међутим, на супрот Волтеру, они су сматрали да је заблуда и само веровање у Бога и бесмртност душе. „Слажући се са Волтером у ставу да ће владари лакше владати народом ако црква буде обуздана..., Ла Метри и Холбах су учинили упитним крајњи резултат просвећивања: природној религији, коју су заговарали „морални деисти”, они су алтернативу пронашли у-атеизму.”²¹³

4.5.3. Грађанска религија Жан-Жак Русо

У својим делима *Политичка економија* и *Друштвени уговор* Жан-Жак Русо (*Rousseau*) покушава да пронађе аутентичну људску заједницу у којој не доминирају мотиви моћи, грамзивости и таштине, већ се путем уступања свих природних права држави остварује чиста демократија и политичка и економска једнакост. То је заједница која је у потпуности заснована на обавезности и нужности права коме су сви њени чланови подређени. У таквој заједници владају општи закони, а својина је подједнако распоређена између грађана или се налази у рукама државе. У том смислу владавина права има моралну функцију.²¹⁴

Једино у условима економске и друштвене једнакости израз “грађанин” обједињује својство поданика и суверена, а „ својство грађанина и својство патриоте се поклапају на исти начин на који се патриотизам и егоизам

²¹² *Ibid.*

²¹³ *Ibid.*, 145.

²¹⁴ Упор. Ф. Нојман, *Владавина права*, Београд 2002, стр. 159 и 167. Нојман посебно истиче да је циљ Жан-Жак Русоа „синтеза Хобса и Гроцијуса, друштво у којем индивидуална и општа воља коинцидирају и у којем је једино општа воља валидна, у којем се слобода и право реализују, у којем право значи моћ а моћ значи право”, *ibid.*, 159-160. Са циљем да се успостави таква истинска заједница, превлада изолованост својствена природном стању и остваре моралност и хуманизам, људи приступају друштвеном уговору „који је само друштвени уговор а не уговор о подређивању и доминацији”, *ibid.*, 160.

супротстављају, односно искључују.”²¹⁵ Везивно ткиво такве органске целине друштва јесте грађанска религија којој Жан-Жак Русо у свом *Друштвеном уговору* посвећује посебно поглавље.

4.5.3.1. Правила грађанске религије

Постављајући правила једне грађанске религије, Русо полази од става да право које друштвени уговор даје суверену у односу на поданике треба да остане у границама опште користи. Поданици су дужни да суверену образлажу своја схватања само уколико она имају значаја за заједницу. Исповедање вере грађанске природе везано је за понашање и ставове грађана у односу на државу.

Правила исповедања вере чисто грађанске природе утврђује суверен. По својој природи то нису права верска правила, већ су то превасходно “осећања друштвености без којих се не може бити ни добар грађанин ни веран поданик.”²¹⁶ Суверен никога не може принудити да верује у ова правила. Међутим, сваког од поданика који не верује он може да отера из државе. Протерани поданик није безбожник. Он је недруштвено биће које није способно да искрено воли законе и правду и да, ако је то потребно, свој живот жртвује својој дужности. Поданик може да призна правила грађанске вере. Међутим, ако својим понашањем показује да у та правила не верује, он треба да се казни смрћу. Лаж пред законима представља један од најтежих злочина.

Учења грађанске религије су једноставна, малобројна и јасно исказана. Та учења немају посебна објашњења и коментаре. Садржину позитивних учења чини моћно, разумно и заштитничко божанство, загробни живот, срећа праведних, кажњавање рђавих, светост друштвеног уговора и закона.²¹⁷ Негативна учења Русо своди на нетрпељивост и третира је као вероисповест која је искључена из грађанске религије. Не постоји разлика између грађанске и верске нетрпељивости. Није могуће живети у миру са људима који се сматрају проклетим. Те људе треба повратити на прави пут или их подвргнути мучењу.

²¹⁵ Љ. Тадић, “Жан-Жак Русо-једна филозофија кризе и револта”, Предговор *Друштвеном уговору* Жан-Жак Русоа, Београд 1993, 18.

²¹⁶ Жан-Жак Русо, *Друштвени уговор*, 126.

²¹⁷ *Ibid.*, 127.

У Русоовој замисли грађанске религије нема места за искључиво народне религије. Зато морају да се уваже све оне религије које су спремне да толеришу друге религије, с тим да њихова учења нису у противности са грађанским дужностима. Русо не прихвата легитимност изворног карактера Цркве, тако да она остаје изван концепта његове грађанске религије. У том смислу Русо посебно наглашава: „Но ко год се усуди да каже: „Изван цркве нема спаса, треба да буде изагнат из државе, сем да је држава црква, а владалац првосвештеник“.²¹⁸ Према становишту Русоа, такво учење прихватљиво је једино за теократску владу, док је за сваку другу оно опасно.

4.5.3.1.1. Жан-Жак Русо и Џон Лок - интегралност и раздвајање као две супротстављене перспективе верског плурализма

Грађанска религија Жан-Жак Русоа ослања се на античку римску религију. То упориште није у неприкосновености заштитничких божанстава, већ је у питању политички однос. У хришћанском друштву референца је експлицитно религијска. У домену грађанске вере врши се прелаз на надмоћ државе која је имплицитно религијска и експлицитно друштвена: “вера” која се исповеда постаје “грађанска”. Онај ко не прихвата “друштвене максиме” сматра се јеретиком, безбожником и зато га друштво одбацује.²¹⁹ “Исповедање грађанске вере” је обавезно док су историјске религије факултативне. За разлику од Лока, те религије не стичу факултативност у перспективи раздвајања, већ обрнуто, оне се интегришу у једну нову религију (имплицитно), која је етатистичка и грађанска.²²⁰ Грађанска религија Жан-Жак Русоа је систем секуларизованих моралних доктрина које се примењују на религијски начин.

4.5.3.1.2. Констанова критика цивилне религије Жан-Жак Русоа

Према схватању либералног теоретичара Бенжамена Констана (*Constant*), индивидуална слобода представља истинску модерну слободу, док је политичка

²¹⁸ *Ibid.*, 128.

²¹⁹ J. Baubérot, 25.

²²⁰ *Ibid.*, 26.

слобода њена гаранција. Потреба за ауторитетом власти постоји “само уколико нам она обезбеђује племените облике васпитања које она може да организује”.²²¹

Констан се залаже за дух слободе, предузетништва и конкуренције. Нарочиту пажњу Констан посвећује религији. Он посебно разматра римски политеизам и однос према хришћанству и тада говори о човековом “урођеном религијском чулу”.²²² Посебан значај има Констанов став да политичка заједница не може на било који начин да присили или казни појединца у погледу његове верске опредељености или неопредељености.

Констан се са Русоом сукобљава око концепције “чисте грађанске вероисповести”. То је синтагма која означава институционализацију државне религије која негује друштвеност.²²³ У *Блеквеловој (Blackwell) енциклопедији политичке мисли* наводи се да је Констан у свом делу *О религији (De la religion, 1930)* “настојао сачувати интимни верски осећај како од искориштавања свећенства тако и од површне доктрине особног интереса, борећи се на двије фронте, против материјализма 18. столећа и против клерикалног фанатизма ултраројалиста за вријеме рестаурације; вјеран свом протестантском пореклу, настојао је помирити либералне принципе и искрен вјерски осећај, бранећи притом либерализам од оптужбе за непријатељство према религији.”²²⁴ За разлику од Русоа који “не признаје било какву сферу слободе насупрот држави”²²⁵, Констан се залаже за домен приватности који припада сваком грађанину и у који државна власт нема право да залази. У том смислу се и долази до закључка да је за Констана Русоова цивилна религија један облик тираније.

4.5.4. Алексис де Токвил – раздвајање државе и Цркве као неопходан услов за благотворан утицај религије на друштво

Ставовe о односу државе и Цркве Алексис де Токвил (*de Tocqueville*) изнео је у свом делу *О демократији у Америци*. Ово дело сматра се једним од најзначајнијих за разумевање политичког система у тој земљи. Међутим,

²²¹ Б. Констан, “О слободи старих у поређењу са слободом модерних народа“, *Република* 262/2001, 7.

²²² *Ibid.*, 10. фн. 2.

²²³ Х. Шпехар, 119

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ Ф. Нојман, 155.

Токвилова гледишта утицаће на све друштвене науке чији је предмет проучавање религије, као и на филозофију религије. У том смислу он се сматра и једним од најважнијих зачетника политикологије религије, тек стасале науке која се формирала у последњим деценијама XX века.²²⁶

4.5.4.1. Положај свештенства и раздвајање државе и Цркве

Разматрајући главне узроке који религију чине моћном у Сједињеним Америчким Државама, Токвил се сусреће и разговора са верницима и свештеницима разних вероисповести. Он остварује блиске контакте и са католичким свештеницима. Кроз те сусрете и разговоре он долази до закључка да између њих постоји сагласност да је потпуно раздвајање државе и Цркве кључни фактор мирног утицаја религије на друштво.²²⁷

Испитујући положај који свештеници заузимају у политичкој структури америчког друштва, Токвил констатује да они не врше никакве јавне функције. Свештеници нису у органима власти нити су у скупштини. Токвил посебно истиче да је у више америчких држава закон затворио свештеницима приступ политичкој каријери, док је у другим државама то учинило јавно мњење. Истовремено, Токвил примећује да се већина свештеника клони власти и да такав чин сматра симболом свог професионалног поноса.

4.5.4.1.1. Однос религије и политике

Раздвајање државе и Цркве Токвил третира и кроз анализу односа између религије и политике. Полазна тачка те анализе јесте гледиште да је за сваку религију везано одређено политичко схватање. Ово гледиште извире из реалности америчког друштва за коју је карактеристично да једно демократско и републиканско хришћанство ствара сагласје између политике и религије. Кључни разлог таквог сагласја јесте чињеница да су највећи део енглеске америке населили људи који су се ослободили ауторитета папе, а при томе се нису потчинили никаквој верској власти. У Нови свет они су донели ново хришћанство

²²⁶ М. Јевтић, “Алексис де Токвил као претеча политикологије религије”, <http://teme.junis.ni.ac.rs/teme/1%201-2012-06.pdf>, 20. децембар 2012, 101-102.

²²⁷ Алексис де Токвил, *О демократији у Америци*, ЦИД Титоград 1990, 256.

које Токвил назива демократским и републиканским и управо оно ће, по његовом мишљењу, “необично погодовати успостављању републике и демократије у јавним пословима.”²²⁸

За склад религије и политике у Сједињеним Америчким Државама од посебног значаја јесте и чињеница да су свештеници безусловно поштовали грађанску слободу, при чему и они свештеници који су били против верске слободе нису били против постојећег демократског система. Истовремено, упоредо са ширењем хришћанства које се одвијало преко хришћанских мисионара развијао се и ширио и амерички политички систем.

На Токвилове ставове о односу религије и политике ослањају се и савремена гледишта о овим феноменима. У том смислу истиче се да верске заједнице у Сједињеним Америчким Државама не утичу непосредно на стварање закона и правног поретка, већ се преко хришћанских вредности развија идеја која се преображава у политичку акцију и ствара одређени политички поредак. Тако је у Сједињеним Америчким Државама створен особени секуларизам који је раздвојио веру од државе, али је није одвојио од политике.²²⁹

4.5.4.1.2. Слобода, просвећеност и религија

У својим опсервацијама о религији у Сједињеним Америчким Државама Токвил посебно наглашава неминовност интересовања религије за политичка питања. Токвил указује и на могућност успостављања везе између слободе, просвећености и религије што је у супротности са ставовима за које су се залагали просветитељи.

На гледишту о узајамној повезаности слободе, просвећености и религије заснива се и Токвилов однос према римокатолицизму. Токвил је показао са колико су одушевљења римокатолици у Сједињеним Америчким Државама прихватили политички поредак који је у потпуности супротан поретку у Француској чији стуб је и Католичка црква. Токвил нарочито истиче да католици у Сједињеним Америчким Државама показују велику ревност у вршењу вере и

²²⁸ *Ibid.*, 249.

²²⁹ М. Јевтић, 105.

истовремено представљају наглашено републикански и најдемократскији слој у Сједињеним Америчким Државама.

Токвил је на примеру односа религије и политике у Сједињеним Америчким Државама показао да је погрешна теза француских просветитеља о штетности доктрине римокатоличке цркве за друштво. Његова анализа односа религије и политике показала је да су неутемељени ставови просветитеља да је есенцијални узрок религиозности недостатак просвећености и сиромаштво и да ће развој образовања и пораст животног стандарда довести до ишчезавања религија.

4.5.5. Рађање франко-масонерије

Ширење ставова просветитеља и њихове дебате одразили су се и на многобројна “удружења” (морална, филантропска, образовна), а посебно на модерну, “спекулативну” масонерију. Она потиче од тзв. “оперативне” масонерије – градитеља катедрала и утврђених замкова.²³⁰ Од XVI века стварање слободних масонских ложа у Енглеској биће иницирано од стране лица која нису имала везе са занатом којим су се бавили масони.

1717. године формира се “Велика ложа” која ће десет година по оснивању донети свој Устав. “Велика ложа” се отвара према верском плурализму, заснованом на природној религији. 1751. године на основу понтификалне одлуке екскомуницирају се католици који су постали франко-масони. Међутим, ширење масонерије у католичким земљама није спречено и 1773. године, под покровитељством будућег војводе од Орлеана, била је основана Велика Ложа Француске.

Током XIX века масонерија ће имати велики утицај у Латинској Америци, а њени чланови-фрањевци, биће протагинисти лаицизације. Број католика у масонерији ће се смањивати, док ће „волтеријански” буржуји у њој постајати све бројнији. И сâм Волтер ће у позном добу, 1778. године, постати масон.

²³⁰ Масонерија представља “општи назив за врсту затворених мушких друштвених организација, које путем симболичко-ритуалне праксе преносе одабраним појединцима одређена (масони их сматрају универзалним), религијска и етичка начела и посредују у њиховом усвајању”. Л. Жолт, *Настанак масонерије Утицај културних и политичких чинилаца на појаву модерног слободног зидарства*, Нови Сад 2009, 11.

Франко-масонерија ће својим члановима из редова крупне и средње буржоазије омогућити да приступе култури просветитеља. Франко-масонерија ће такође привући племство и владаре, а међу њима и Фредерика II (*Frédéric II*), који ће постати велики мајстор једне ложе у Берлину.

Франко-масонерија ће пролазити кроз бројна интерна ривалства и поделе. Међутим, она постаје извор стицања знања. Угледни Лебретон (*Lebreton*) иницијатор је Енциклопедије (*l'Encyclopédie*). Истраживања се крећу ка откривању закона универзума применом експерименталних наука или се усмеравају ка окултизму.

Франко-масонерија сведочи искуства и утопије XVIII века. Њен сан је братство, једнакост и слобода. У том смислу ће и ложе добијати називе: „*Les Vrais Amis*”, „*La Clément Amitié*”. У називу неких од ложа објединиће се идеали једнакости и слободе. Тако ће у различитим земљама масони утицати на стварање делотворних чинилаца процеса лаицизације.²³¹

4.5.6. Вера у напредак

Из постулата филозофије просветитељства произилази да се нада у прогрес заснива на поставци да “сâмо знање, у свом иманентном напредовању, исправља грешке које прави; заблуде у које нас оно уплиће укидају себе саме ако га само пустимо да слободно и непристрасно иде својим током.”²³²

У таквом ставу филозофије просветитељства огледа се и разлог због кога је нада у прогрес добијала религиозне облике, испољавајући се истовремено и кроз схватање напретка као непрекидног човековог усавршавања. Такво схватање напретка посебно је испољено у гледиштима француског филозофа Кондорсеа (*Condorcet*).

4.5.6.1. Религиозни аспект вере у напредак

У Великој Британији неуспех прве Револуције довео је до индивидуализације концепта напретка. Концепт напретка испољавао се кроз хришћанску верзију људске перфектибилности. Код многих филозофа ова верзија

²³¹ J. Vaubérot, 29.

²³² Е. Касирер, *Филозофија просветитељства*, Београд 2003, 204.

добија секуларну конотацију. Такав концепт напретка и *јеванђеоски покрет* који, на крају XVIII века, повезује некомформисте, методисте и англиканске пиететисте, постају један од фактора укидања трговине црним робљем. Такође, фаворизоваће се побољшање друштвеног положаја жена. У Сједињеним Америчким Државама око 1830. године појављује се протестантски феминизам. У оквиру тих друштвених кретања рађају се и гледишта која пледирају за модел “религиозне секуларизације”.²³³

4.5.6.1.1. Напредак као непрекидни процес човековог усавршавања

Вера у напредак третирана је и као континуирани процес човековог усавршавања. Ставови на којима се заснивало ово гледиште блиски су религији и у исто време у односу на њу граде одређену дистанцу. Према мишљењу немачког филозофа Лесинга (*Lessing*), библијско откриће хуманитета продужава се у добробити образовања. Лесинг сматра да долази “доба савршенства” у коме ће човек чинити добра дела зато што је по природи добар, а не зато што жели да добије награду. То ће бити доба Новог Јеванђеља које је у књигама Нове Алијансе обећано човеку. Таква апологија ће у XIX веку утицати на либерални германски и англо-саксонски протестантизам. Она ће постати и фактор ублажавања конфликта између религије и модерности у тим земљама. Са Хегелом и Кантом (који је утицао на француске лаичке филозофе-педагоге) испољава се тежња да се ова секуларизација одвија без непосредног конфликта.²³⁴

4.5.6.1.2. Кондорсеова визија напретка

Заоштравање друштвених супротности у Француској током XIX века радикализоваће критику друштвене стварности. Филозофи и теоретичари просветитељства поред критике религије развијају различите социјалне и етичке теорије. Ове теорије постају главни извор револуционарних доктрина. У еминентне представнике таквог делања спада и Жан Антоан Кондорсе.²³⁵

²³³ J. Baubérot , 30.

²³⁴ *Ibid.*, 31.

²³⁵ Упор. С. Хаџивуковић, *Француско просветитељство Одраз вере у људски напредак*, Нови Сад 2005, 220.

4.5.6.1.2.1. Однос према религији, став према атеизму и теза о науци као извору напретка

У питањима религије Кондорсе следи Волтера. Он посебно указује на моралне претпоставке религије и њену политичку доминацију у пракси. Религија подвргава човека терору свештеника, тако да, генерално посматрајући, вешти пастири varaју незналице. У *Писму Волтеру* (1775) Кондорсе инсистира на одбрани атеиста Холбаха и Хелвеција, при чему наглашава: “Поштујем поштене атеисте чија врлина почива на непоколебивој основи, љубави за човечанство.”²³⁶

Кондорсе однос религије и морала посматра кроз лаичку оптику: неопходно је раздвојити религију и морал, а морал утемељити на принципима разума.²³⁷ Кондорсе критикује и Декларацију из 1789. године. Уместо да остане на нивоу принципа, ова Декларација претвара се у компромис чији је циљ да се задовоље непосредни интереси јавности. Истовремено, Кондорсе се дистанцира у односу на револуционарну религиозност која је била на путу институционализације.

У свом *Нацрту за историјски преглед прогреса људског духа*, Кондорсе ће истинску историју приказати као борбу човека против природе, кроз коју он ствара цивилизацију. Неминовност прогреса не спутавају ни повремена напредовања и назадовања. Научни напредак је апсолутан и основ је стварања бољег морала, напреднијег друштва и савршенијих техничких достигнућа.

Вера у напредак постаје фактор колективне еманципације политике. Та еманципација врши се кроз религиозну форму. Раскид са „тиранима” и “претрима” мора омогућити да се достигне идеал “препорођеног човека”. У XIX веку сећање на Револуцију у Француској ствара тежњу ка хуманом које се безгранично усавршава: нова времена већ наступају, и поред чињенице да је друштво несавршено и пролазно. Неопходно је, према томе, радити на остварењу идеја “Велике Револуције”.²³⁸

²³⁶ *Ibid.*, 221.

²³⁷ J. Baubérot, 31.

²³⁸ *Ibid.*, 32.

4.5.7. Мисаона струјања у Француској и идеја лаицитета

У француској литератури која се бави питањима лаицитета посебно се указује на четири различита мисаона правца која су заговарала „лаичку” концепцију француске државе. Ови мисаони правци били су у опреци са инсистирањем на стриктној унији француске државе и Католичке цркве. Неки од носилаца тих мисаоних токова живели су у времену када реч *laïcité* још није ни постојала у Француској.²³⁹

Носиоци прве мисаоне тенденције су одани католици који признају величину и дигнитет Цркве. Они настављају галиканску традицију француског католичанства и супротстављају се напредовању ултрамонтањарске доктрине. Протагонисти ове мисаоне тенденције били су најутицајнији у периоду између 1815. и 1848. године. У оквиру тог правца мишљења издвајају се “савременији католици” (“*catholiques plus modernes*“), који су се удаљили од галиканске традиције. Они су нарочито били представљени у националним скупштинама 1848. и 1871. године. Ови “републикански католици” (“*républicains catholiques*“) разликују се од “католичких републиканаца” (“*catholiques républicains*”) који су по својим сватањима прво били католици а потом републиканци. Републикански католици и католици републиканци могу се објединити под називом “антиклерикални католици” (*catholiques anticléricaux*). Суштинска карактеристика овог правца мишљења јесте наклоњеност конкордатском систему и усмереност према формирању републике без клерикалних утицаја.²⁴⁰

Други правац мишљења заступају либерални протестанти, евангелисти. За представнике овог правца мишљења Јеванђеље је религиозни и морални закон Француске. С обзиром на статус који су имали у односу на католичку већину у Француској, евангелисти су се залагали за највиши степен остварења верске слободе. У друштвеној јавности они су потенцирали питање сепарације државе и Цркве.

Носиоци треће мисаоне тенденције су деисти. У оквиру ове мисаоне тенденције издваја се посебан правац мишљења који фаворизује различите форме

²³⁹ P. Daled, “Aux origines du principe de ‘laïcité’”, A. Dierkens, J-P Schreiber, 36.

²⁴⁰ *Ibid.*, 36.

хришћанства у којима се види заштита догми о постојању Бога и бесмртности душе. За овај правац мишљења карактеристичан је и покушај стварања алијансе између народне религије и филозофије.

Друга група деиста била је непријатељски настројена према Католичкој цркви. Деисти су сматрали да Католичка црква фундаменталне верске догме подређује паразитским веровањима и празноверју. За ову мисаону тенденцију карактеристична је вера у напредак и науку. У том смислу вера је требала да буде у сагласју са открићима људског разума.

Четврти правац мишљења представљају слободно-мислиоци. За разлику од представника претходних мисаоних тенденција они настоје да раздвоје религију од филозофа и филозофе од Цркве. Овај правац мишљења заступљен је у доба Реставрације. Он је потиснут у периоду између 1830. и 1850. године, да би се затим поново јавио око 1860. године. Упориште овог правца мишљења је у критици религије и филозофије, позитивизму и напретку природних наука. Идеје слободно-мислилаца снажно се развијају у другој половини XIX века.

Четири велике мисаоне тенденције разврставају се у две посебне целине. Критериј разврставања је ревновање њихових репрезентаната за остварење постављених циљева. Прву целину чине умерени републикански лаици (*républicains laïques modérés*). Они не фаворизују атеизам и залажу се за умерену лаицизацију и поступно остварење идеала слободе и једнакости. Ову целину чине католици, републиканци и протестанти. Другу целину чине радикални републикански лаици (*républicains laïques radicaux*), међу којима су најзначајнији слободно-мислиоци. Слободно-мислиоци се залажу за атеистички поглед на свет. Истовремено, они објављују рат клерикализму и хришћанској религији. Да би потенцирали крајње реакционарни карактер таквог приступа лаицитету, католици су прибегли термину *laïcisme*.²⁴¹

4.5.8. Изнијансираност интелектуалне историје идеје лаицитета и актуелност питања која отвара њена интелектуална еволуција

Интелектуална историја идеје лаицитета сложена је и испреплетана разноликим ставовима о односу политике и религије и односу државе према

²⁴¹ *Ibid.*, 37.

религији. Разноликост тих ставова имаће утицај и на разноликост тумачења идеје лаицитета. Ипак, еволуција идеје о лаицитету изнедрила је есенцијалне компоненте његовог правно-политичког оквира: *слобода савести* као темељни постулат верске толеранције и верског плурализма, на којима се заснива верска слобода, и *раздвајање државе и Цркве* као најоптималније средство за њихово остварење. Интелектуална историја идеје лаицитета показује да промишљање односа религије и друштва отвара низ питања која имају посебан значај за лаицитет као особен друштвени феномен: ако је религија препрека напретку друштва, да ли је томе разлог сама религија или су то околности у оквиру којих она делује? како природа одређене религије утиче на друштво, односно какве друштвене и политичке последице она изазива? какав је однос између знања и вере и где су њихове обостране границе?

4.6. САВРЕМЕНА ФРАНЦУСКА МИСАО И ЛАИЦИТЕТ

За развој савремене француске мисли о лаицитету посебан значај имају ставови Фернана Бисона који се сматра и једним од родоначелника ове идеје.

4.6.1. Политичка и професионална каријера Фернана Бисона

Бисон је по свом верском опредељењу био либерални протестант. Он је један од највећих теоретичара и пропагатора идеје лаицитета у Француској. Такву репутацију Бисон је стекао и због утицаја који су на њега извршили реформатор Кастиљон (*Castellion*), протестантски теолог Шлејмахер (*Schleiermacher*) и његов учитељ Жил Барни (*Barni*).

Појам лаицитета Бисон први пут употребљава у *Извештају о основном образовању на Међународној изложби у Бечу* 1873. године. Овај извештај биће редигован 1874. године, а публикаваће се 1875. године.

Бисон је био главни инспектор јавног образовања (1878) и директор основног образовања (1879-1896). Сарађивао је са Жилом Феријем (*Ferry*), министром за јавно образовање (1879-1883). У периоду од 1896. до 1902. године Бисон врши функцију шефа катедре за педагогију на Сорбони. У два мандата (1902-1914, 1919-1924) био је посланик у Народној скупштини. Бисон председава Националним удружењем слободних мислилаца Француске, које је основано 1902. године. Он је и председник парламентарне комисије задужене за питања

раздвајања црква и државе. Бисон је подржавао антиклерикалну политику Емила Комба (*Combes*). Године 1914. Бисон постаје председник Лиге за људска права, а 1918. године председник Лиге за образовање. Добитник је Нобелове награде за мир (1927. године).

4.6.1.1. Бисонов концепт лаицитета

Дефиницију лаицитета Бисон је 1883. године формулисао у свом *Речнику педагогије и основног образовања (Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire)*. Неологизам „*laïcité*” представља нужност, јер ниједан други термин не може да изрази без перифразе идеју лаицитета у свој њеној пуноћи. Бисон затим наводи дефиницију „лаичког” образовања: „Лаицитет или неутралност школе“.²⁴²

Из ове дефиниције произилази да нова реч „*laïcité*” одговара термину „*neutralité*”. Тако схваћена, реч „*laïcité*” означавала би конфесионалну неутралност школе, али не и њену филозофску и моралну неутралност. То значи да се, практично, наставник не опредељује ни за ни против било које религије, али се зато опредељује на плану моралних принципа. Суштински, Бисон се залаже за „немилитантну“ конфесионалност. Таква неутралност („*neutralité*“) или „*laïcité*” подржавана је у домену основног образовања моралним појмовима који су имали религијско порекло.

Бисонов концепт лаицитета из 1883. године заснива се на схватањима либералног протестантизма. Бисонова дефиниција лаицитета потискује визије које су породили други мисаони токови чији су носиоци, умерени или радикални, подједнако надањивали историју лаицитета у Француској током XIX века.²⁴³

4.6.1.2. Еволуција Бисонових ставова у односу на религијска уверења

Двадесет година по појављивању пионирске дефиниције лаицитета, Бисон почиње да мења ставове у погледу религијских уверења. Он се дистанцира од концепта „протестантске” Републике (*République "protestante"*) коју је желео да утемељи током 1880-тих година. Бисон више није привржен Библији нити гаји респект према ауторитету папе. Наглашавајући да је Велика француска

²⁴² „*La laïcité ou la neutralité de l'école*“, *ibid.*, 39.

²⁴³ *Ibid.*, 38.

револуција по својој природи лаичка а не протестантска, он пледира за стварање друштва које ће бити руковођено принципима разума и правде. Такво друштво, ако заиста жели да буде људско, у своју структуру може да угради само оно што је хумано. Оно познаје једино права човека и у њему нестаје божанско право. Бисон је желео да створи државу без Бога. Међутим, то није значило да је Бисон објавио рат Богу.²⁴⁴

4.6.1.3. Процес лаицизације и сепарација државе и Цркве

По Бисоновом мишљењу, религија је ситуирана у домен приватног као што су то сва питања савести. Зато средиште процеса лаицизације постаје држава у свој својој есенцијалности. Лаицизација државе подразумева и њену сепарацију од Цркве, што је, у ствари, завршетак једног процеса у коме се Црква одвајала од различитих јавних служби. Бисону постаје јасно да се 1904. године крупним корацима иде у сусрет једном новом историјском садржају процеса лаицизације чија је базична формула сепарација Цркве и државе. Тако се принцип лаицитета, дефинисан 1883. године као „*neutralité confessionnelle*“, конкретизује у Закону из 1905. године који гарантује слободу савести. Тиме су остварени и циљеви за које су се залагали поборници различитих праваца лаичког мишљења које је на интелектуалном плану обједињавао исти циљ-стварање лаичке државе.

4.6.1.4. Бисонов концепт лаицитета као израз егалитарне демократије

Бисон заснива реч лаицитет на грчком појму *λαός* који означава јединицу становништва као недељиву целину, односно народ. Бисон је на тај начин хтео да објасни разлику између клерикалног и лаичког духа: клерикални дух је претензија мањине да у име већине стекне моћ над религијом, док се лаички дух огледа у јединству тежњи народа, *laosa*, у духу демократије.²⁴⁵ Такође, од својих савременика Жила Ферија и Емила Комба који су се залагали за лаичку школу као деконфесионализовану и антиклерикалну, Бисон се разликовао по томе што није прихватао радикалну лаицизацију. У оквиру његовог концепта лаицитета осећај

²⁴⁴ За Бисона Бог је име које људи дају свом идеалу („*Dieu {était} le nom que les hommes {donnaient} à leur idéal*“), *ibid.*

²⁴⁵ Х. Шпехар, 114.

моралног и религијског код ученика могао се развити и путем усвајања вредности хришћанског морала.

Хенри-Пена Руиз етимолошки повезује појам *лаос* и начело лаицитета. Он заступа став да “Marianne, Република, није господар вјеровања и да тамо гдје је цар сматрао корисним инструментализирати религију за политичке циљеве, посветивши је као привилегирани облик увјерења, она настоји вратити религијски и духовни живот његовој пуној слободи, ослобађајући се и сама од сваког истицања које би било у опреци са њеним универзалним циљем”.²⁴⁶

Прецизна је тврдња Хенри-Пене Руиза да “вјерска неутралност лаичке државе не значи да је она одсад индиферентна према свим вриједностима и свим начелима; избор слободе савјести поткрепљен еманципирајућим образовањем, једнакост права ослабљених у свим подручјима самопотврђивања и самоизражавања, универзалност одређеног простора и добра промицаног за све немају ништа од релативистичке девитализације државе схваћене као политичке државе”.²⁴⁷

Бисонов концепт лаицитета прожима се са гледиштем Хенри-Пене Руиза. Начело лаицитета је једини стварни темељ политичке заједнице равноправних грађана. Егалитарна природа Бисоновог концепта лаицитета најснажније се испољава у дефиницији лаика коју даје Хенри-Пена Руиз: “Лаик је човјек из народа, који се ни по којем привилегију не разликује од осталих и не уздиже изнад њих: ни по признатој улози гласа савјести, ни по моћи да каже или наметне оно у што треба вјеровати. То може бити обичан вјерник једне вјероисповести, али и нетко ко има атеистички поглед на свијет, чије се темељно одређење разликује од онога које надахњује религију. Јединство *лаоса* је дакле истодобно начело слободе и начело једнакости”.²⁴⁸

²⁴⁶ Х. Пена-Руиз, 22.

²⁴⁷ *Ibid.*, 23.

²⁴⁸ *Ibid.*, 21.

4.7. НАСТАНАК ИСТОРИЈСКИХ НАЧЕЛА ИДЕЈЕ ЛАИЦИТЕТА И ЛАИЦИТЕТ КАО АНАЛИТИЧКИ КОНЦЕПТ

Концепт лаицитета обликовао се на основу посебних начела. У та начела спадају верска толеранција, раздвајање грађанске припадности од верске припадности и премештање извора легитимитета државе са религија које су имале доминантан положај у друштву на суверенитет народа. Ова начела историјски се обликују почев од XVII и XVIII века кроз конфликтне процесе, за које су карактеристични сукоби друштвених група који су присутни и у ситуацијама када су та начела као формално прихваћена требала и да се примене.

4.7.1. НАСТАНАК ИСТОРИЈСКИХ НАЧЕЛА ИДЕЈЕ ЛАИЦИТЕТА

4.7.1.1. Верска толеранција

Као пример развијенијег и дуговечнијег облика верске толеранције наводи се Отоманско царство. Систем толеранције у том царству заснивао се на локалним самоуправама организованим у складу са религијским принципима. Подела *милета* (верских мањина) према етничким, језичким и регионалним критеријима омогућила је да Јевреји и хришћани исповедају своју веру и оснивају аутономне организације независно од подређености исламу који је био званична религија царства.²⁴⁹

Историја је изнедрила и друге, упечатљиве, али не и нарочито наглашаване, примере трајног неговања мирне коегзистенције различитих верских уверења у предмодерним државама. Тако су посебан сензибилитет у односу на разноликост верских уверења показали Руска империја и Исламска Шпанија.

4.7.1.2. Руска империја

4.7.1.2.1. Особеност методолошког приступа у изучавању природе државне власти у Руској империји

Н. Нарочницка (*Нарочницкая*) сматра да се историја уопште, а посебно руска историја претпетровског циклуса, може објаснити кроз “историозофску” и богословску призму. Нарочницка не занемарује примену историјског и

²⁴⁹ Ж. Боберо, М.Мило, 28-29.

историографског метода који се морају применити када се изучава еволуција историјске свести и узајамни односи Русије и Европе.²⁵⁰ Са таквих методолошких позиција треба изучавати кључне стереотипе у погледу оцене руске историје.

Апострофирајући период московског самодржавља, Нарочницка посебно истиче ставове харвардског професора Р. Пајпса (*Pipes*). Он примењује рационалистичку методологију без познавања основних богословских радова раздобља које проучава. Суштина московског самодржавља не може да се објасни ако се не разумеју религијско-филозофске основе државне свести и православна концепција самодржавља као врховне власти која потиче од Бога.

4.7.1.2.2. Наслеђе апостолског хришћанства као основ верске толеранције

Предрасуде у западној историографији постоје у погледу карактера власти у Руској империји. Оне настају зато што се та власт проучава на основу системских појмова који потичу из потпуно другачијег система вредности. Руска реч *очевина* употребљава се произвољно. Она се тумачи у оквиру норми западноевропског позитивног и римског права. На основу тих норми власт се заснива на системским појмовима као што су *dominium* или *imperium* или *jurisdictio*. Непостојање норми позитивног права у Русији којима се ограничавају овлашћења и права господара, није доказ да су руски владари тумачили своју власт као *dominium* (односно као апсолутно власништво које искључује друге власнике и које подразумева права наследника на коришћење, злоупотребу и уништавање имовине).

Нарочницка сматра да наведено тумачење власти у Руској империји представља “потцењивање свега новог што је апостолско хришћанство унело у осмишљавање власти”²⁵¹. Одсуство формалних ограничења царске власти, која су заснована на нормама савременог позитивног права, није представљало самовољу у односу на земљу, својину и остало, јер је та власт била строго подређена етичким нормама и принципима хришћанског морала. Иако у Русији није постојало нормативно уређено разграничење облика царске и личне својине,

²⁵⁰ Н. Нарочницка, *Русија и Руси у светској историји*, Београд 2008, 8.

²⁵¹ *Ibid.*

Московија, која је обухватала простор од много хиљада километара “није отела ни један квадратни метар земље од локалних поседника, како хришћана, тако и пагана”.²⁵²

У Русији је постојао од самог почетка, у јединственом хришћанском, али и у конкретно-емпиријском смислу, стваран народ који је умео да обједини и да уважи и друге етничке ентитете источноевропске равнице. Такав однос према другим етничким елементима заснива се и на свести православног руског човека о цару као представнику “оних појмова од којих се само по себи састоји културно-социјално православље, којим је заједно са догматско-канонским учењем православне цркве владар везан после чина крунисања. Они заједно чине оквир у чијим границама цар само и може сматрати себе слободним”.²⁵³

4.7.1.2.3. Православље, православно мисионарство и верска толеранција

Нарочница износи гледиште Н. Ј. Данилевског (*Данилевский*) да је у време монголске најезде Стара Русија задржала своје особености захваљујући установи данка (за коју је карактеристично да се освајач не меша са народом који је покорио и да оставља слободним његов унутрашњи живот).²⁵⁴

Трпељивост Монгола у погледу православне вере била је призната и поштована, тако да је Црква задржала све повластице које је имала у старој кијевској држави. Изузетак је представљала самовоља неких канова који су захтевали од кнезова да испуњавају одређене многобожачке обреде везане за њихову инвестиру у Златној хорди. То је одвело у мучеништво Светог Михаила Черњиговског, његовог пријатеља Теодора и светог Романа Рјазавског, који су били убијени јер нису пристали да изврше ове обреде.²⁵⁵ Мајендорф подвлачи да се ради о усамљеним случајевима и у том смислу истиче да је новгородски кнез Свети Александар Невски (једино кнежевство које Монголи нису успели да покоре) склопио савез са каном који ничим није угрозио веру.

Православна црква је у том периоду имала и значајне мисионарске успехе о чему сведоче многобројни примери обраћања Монгола у хришћанство и

²⁵² *Ibid*, 141.

²⁵³ *Ibid*, 140.

²⁵⁴ *Ibid*, 118.

²⁵⁵ Ј. Мајендорф, *Православна црква јуче и данас*, Београд 1998, 88.

оснивање *епархије Сарал* у главном граду Златне хорде. Мисионарски манастири Валамо и Конев на језеру Ладога и манастир Соловка на Белом мору били су извори евангелизације финских племена на северу. Међутим, мисионарство није било русификовано. Велики проповедник *Свети Стефан Пермски* (XIV век), први епископ Перма, главног града земље Зиријана, превео је Свето писмо и Литургију са грчког језика на језик Зиријана и, настојећи да међу новокрштене не унесе русификацију, за њих је створио ново писмо, одбијајући политичку помоћ коју му је нудио московски кнез.

4.7.1.2.4. Геостратешка димензија православља

За време монголске доминације, према тумачењу Цркве, стечен је „драгоцен таленат кроткости“ који постаје темељ Руског православног царства.²⁵⁶ Управо у том периоду осмишљава се религијски садржај власти која се схвата као служење и оданост вери, а не искључиво као поседовање. Започето још у Кијевској Русији (проповед Владимира Мономаха, „Слово о вери хришћанској и латинској“ Феодосија Печорског), такво схватање власти у годинама монголске владавине добија коначно тумачење.

На овим историјским чињеницама темељи се и схватање да се верски плурализам у Руској империји заснивао на толерантном православљу које је смиривало напетост између Европе и Азије. “Русија, која се формирала у огромну вишенационалну државу, у којој су у историјској компарацији мирно и конструктивно коегзистирале Азија и Европа преко верски толерантног православног језгра, измирила је конфронтацију између азијског и европског духа. Пронађена равнотежа добила је историјски значај ”.²⁵⁷

4.7.1.2.5. Научне предрасуде и лаицизам

Истраживање политичког организовања и правног нормирања места религије у друштву захтева изграђивање исправне научне стратегије. Пример Руске империје показује да примена неадекватног појмовног и методолошког оквира на изучавање карактера власти у једној држави постаје извор предрасуда у

²⁵⁶ Н. Нарочницка, 116. фн. 25.

²⁵⁷ *Ibid*, 148.

погледу односа те власти према верском плурализму и верској толеранцији. Последица тих предрасуда може да буде и *a priori* негативан став према нормативноправној институционализацији историјске, државотворне и цивилизацијске улоге традиционалних цркава у обликовању есенцијалних вредности једног друштва. У том смислу научна предрасуда може да изнедри лаицистичке погледе на уређење односа између државе и Цркве.

4.7.1.2.6. Исламска Шпанија

Исламска Шпанија је трајала од VIII до XV века. У том периоду била је најнапреднији и најкултурнији део Европе. Прихватањем муслиманске власти хришћани и Јевреји стекли су право да слободно исповедају своју веру и обављају ритуале, при чему су задржали своје цркве и синагоге.²⁵⁸ Истовремено, као Библијски народи, тзв. “људи књиге”, хришћани и Јевреји имали су статус мањине са неједнаким грађанским правима, која је била под заштитом ислама (зимије).

Свест да су у статусу грађана другог реда омогућила је хришћанима и Јеврејима да уживају заштиту на основу своје религије и вере. Међутим, свакодневни живот изнедрио је присне односе између муслимана и хришћана. Муслимани су учествовали у хришћанским прославама и празницима, а долазило је и до склапања мешовитих бракова, иако су они били забрањени и ретки. Тако се догађало да се муслиман ожени хришћанком, која би затим прешла у ислам. Било је и обрнутих случајева иако је постојала претња смртном казном ако муслиман или муслиманка напусте своју веру.

У Андалузији је још у IX веку постојала религијска размена, тако да су многи Јевреји и хришћани знали арапски језик и вршили одређену службу у управи и војсци. “Имена као што су Исак, Аргимирус, Комес, Јосиф, Санчо, бискуп Рекафредус и др. појављују се у неким записима и званичним документима из тог периода заједно са титулама: *exceptor rei publicae*, *Cordubae patriciae censor*, као и војник и цариник и сл. Због свог заједничког породичног

²⁵⁸ М. Вукомановић, “Верска толеранција у исламској Шпанији”, *Religija & tolerancija* 4/2005, 36.

порекла, неки од тих хришћана имали су и личне контакте с муслиманима на власти, у администрацији”.²⁵⁹

Са поновним освајањем (*reconquista*) Севиље, Кордобе и Гранаде, у XIII и XV веку, муслимани и Јевреји били су принуђени да се преобрате у хришћанство или да заувек напусте своју домовину. Иста мера почела је да се примењује и на тзв. *маране* (*marranos*), хришћане који су били јеврејског порекла и нису могли да пруже доказ да им нико од предака није био јеврејски *converse*. Муслимани који су остали у Шпанији и примили хришћанство (тзв. *Moriscos*) изгнани су 1609. године, а многи од њих су и поубијани. То сведочи да је у Шпанији крајем XV века направљен заокрет ка антисемитском и антимуслиманском расизму.

4.7.2. Раздвајање грађанске од верске припадности

Уживање грађанских права независно од верске припадности представља релативно нову тековину историјског развоја.²⁶⁰ У основи, припадници државне религије уживали су права која нису била доступна верским мањинама. Таква дискриминација нарочито је погађала могућност учешћа у вршењу државних послова, могућност запошљавања и могућност стицања власништва над земљом.²⁶¹

Раздвајање грађанске од верске припадности историјски је налазило гаранције у правном систему. Закон о религијским слободама Вирџиније из 1779. године прокламовао је да „ниједан човек неће бити присиљен да посећује или подржава ниједно богослужење, нити ће бити натеран нити малтретиран, нити ће на други начин патити због свог религијског мишљења или уверења”.²⁶²

Законом Квебека из 1774. године, првим уставом нове британске колоније, укинута је “испитна заклетва“ за католике који желе да се запосле у јавним службама. Ова заклетва аналогна је верском испиту (*Religious test*) који се примењивао у америчким колонијама према католицима који су (како би могли да обављају јавне функције), били принуђени да одрекну своју верност папи и да

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ Исламска Шпанија представља пример предмодерне државе у којој се у оквиру религијске размене јавља раздвајање грађанске припадности од верске припадности.

²⁶¹ М. Milot, 26.

²⁶² Цит. према: М. Пауновић, Б. Кривокапић, И. Крстић, 220.

дају изјаву којом поричу догму трансупстанције и култ Девике Марије. Овај тест биће укинут тек 1787. године.

Световна одвојеност грађанских права од религије данас је општа карактеристика свих демократских држава и прокламована је темељним међународним правним актима.

4.7.3. Премештање извора легитимитета државе са религија које су имале доминантан положај у друштву на суверенитет народа

Суверенитет народа је један од кључних фактора демократије и лаицитета. Раздвајање политичке власти од религије омогућава легитимну коегзистенцију различитих верских уверења у јавном домену, при чему ниједна религија не може да стекне супериорност у односу на другу. Тако премештање извора легитимитета државе са религије на суверенитет народа постаје темељ раздвајања државе и Цркве.

У државама које су формално лаичке, утицај религијских норми може бити снажан, што је посебно карактеристично за цркве у Мексику и Бразилу где право на абортус није легализовано. Такав политички утицај верских институција налази своје упориште у слабој секуларизацији одређених делова друштва.²⁶³

4.8. ЛАИЦИТЕТ КАО АНАЛИТИЧКИ КОНЦЕПТ

Гледиште о лаицитету као аналитичком концепту повезано је са критиком филозофског концепта лаицитета Катарине Кинцлер (*Kintzler*) која представља једну од најдоследнијих теоретичарки такозваног “републиканског” лаицитета међу француским филозофима.

4.8.1. ФИЛОЗОФСКИ КОНЦЕПТ ЛАИЦИТЕТА КАТАРИНЕ КИНЦЛЕР

4.8.1.1. Особености лаичког диспозитива као претпоставке филозофског концепта лаицитета

Кинцлерова сматра да је лаицитет начин разумевања и организације слободе савести, мисли и вероисповести. Ове слободе имају равноправан статус и

²⁶³ М. Milot, 28.

у том смислу не постоји доминација верске слободе на коју је, због њеног историјског и културног значаја, лаицитет често али неоправдано редукован.

Као особен *диспозитив мишљења*, лаицитет подразумева фиктивни простор који припада законодавцу. Тај простор може да се пореди са једном врстом *експерименталног вакуума* (*vide experimental*). Таква особина *лаичког диспозитива* омогућава да лаицитет постане *принцип промишљања политичке асоцијације* (*un principe pour penser l'association politique*).²⁶⁴

Лаицитет претпоставља и неопходност артикулације односа између домена јавног и домена приватног или цивилног, тако што се уводи појам *простора који продукује право* (*l'espace producteur du droit*). Закон може да се ослања само на критички однос људске мисли: теорија културе чини излишним прибежиште једном идеалном свету, односно религијском тумачењу света.²⁶⁵

4.8.1.2. Толеранција и лаицитет

Кинцлерова настоји да утврди по чему се лаицитет разликује од концепта толеранције. У том смислу она износи становиште да се толеранција афирмише путем следећих пропозиција: *ни од кога не може да се захтева да одабере једну веру пре него неку другу; ни од кога не може да се захтева да нема било коју веру и ни од кога не може да се захтева да одабере једну веру уместо ниједне*.

Припадност једној верској заједници, односно једној цркви, ствар је слободног избора и личног уверења које ниједна спољна сила не може да наметне. Спољна сила подразумева социјалну датост насталу под окриљем одређене заједнице, али и јавну власт (на пример, државна религија или нека филозофија коју држава путем силе настоји да наметне свим грађанима).²⁶⁶

Кинцлерова указује да коегзистенција слобода која извире из прве пропозиције претпоставља да су ствари које се односе на веру и њено вршење изван домена закона, па се може говорити о *раздвајању сфере приватног и сфере јавног*. Толеранција осигурава верску слободу не само са интелектуалног и моралног становишта, већ она обезбеђује и њено јавно испољавање.

²⁶⁴ С. Kintzler, *Qu'est-ce que la laïcité?*, Paris 2008, 9.

²⁶⁵ *Ibid.*

²⁶⁶ *Ibid.*, 10.

У погледу друге пропозиције официјелни атеизам, који делује путем принуде, у погледу политичке организације ни у чему се не разликује од једне нетолерантне религије.

Трећа пропозиција на којој се заснива толеранција утемељује се на гледишту да су атеисти прихваћени у једној политичкој заједници, управо због чињенице да они немају успостављене везе са заједницом верујућих и ауторитетом који је трансцендентан у односу на грађанско друштво. Трећа пропозиција заснива се на раздвајању социјалне и политичке везе. Она отклања могућност да атеисти који су лишени прибежишта у једном идеалном свету и могућности да се позову на било ког бога буду третирани као преступници.

Лаицитет се од толеранције суштински разликује на основу два допунска принципа: апсолутно одсуство јавне власти у домену који припада верујућим или неверујућим (што подразумева искључење једне официјелне религије или државног атеизма), и искључење конфесионалних и неконфесионалних заједница из процеса стварања закона. У складу са другим принципом ниједна асоцијација не може да се третира као легитимни саговорник у законодавном процесу.

Суштинска разлика између толеранције и лаицитета огледа се у начину мишљења. Лаицитет своди на нулти степен појам припадности претпостављен религијском формом. Тај испражњени елемент лаицитет поставља као принцип система. Тако се ослобађа „трансцендентални моменат” који се пропитује према претпоставкама једне могућности *a priori* слободе савести, мисли и вероисповести.²⁶⁷ Принципи лаицитета продужавају трећу пропозицију (*ни од кога не може да се захтева да одабере једну веру уместо ниједне*) и на тај начин домену који припада неверујућим дају посебну функцију: политичка веза може да егзистира без религијских или филозофских уверења.

4.8.1.3. Критика филозофског концепта лаицитета Катарине Кинцлер

Проучавајући ставове Катарине Кинцлер, Боберо и Мило износе гледиште да је њен појам толеранције знатно суженији од Локовог јер се усредсређује на појединца. Кинцлерова мало пажње поклања средишњој Локовој теми, а то је

²⁶⁷ *Ibid.*, 22.

„радикална дистинкција Цркве и државе“, при чему се на Цркву, за разлику од државе, гледа као на добровољно удружење. Пошто су, према Локу, верске организације аналогне удружењима књижевника или трговаца, то је погрешно користити термин “заједница” који у француском језику има крупне конотације.

Наводећи гледиште Кинцлерове да световно политичко друштво никада не може да се третира као скуп заједница, Боберо и Мило посебно истичу да то и није била Локова перспектива посматрања. Прихватање стереотипа могло би довести до закључка да такозване „англосаксонске” демократије функционишу на сличан начин. Кинцлерова стратешки тумачи Локов текст и од заједница (*communautes*) стиже до авети „комунитаризма”. Тако Кинцлерова супротставља (доброг) “лаичког републиканца” (лошем) “комунитаристичком демократи” (при чему се “неолаик”, назван заговорником „отвореног лаицитета”, приказује као „растрзана” особа” која не може да се приволи ниједној од ове две опције).

Када разматрају однос концепта толеранције и концепта лаицитета, Боберо и Мило уочавају да Кинцлерова толеранцију везује за друштвену стварност, док лаицитет захтева апстрактнији приступ. Они посебно указују на следеће питање које Кинцлерова поставља: „ може ли се један трансцендентални концепт који се односи на успостављање политичког објекта као удружења у потпуности лишити фигуративног израза, па макар овај само служио као испомоћ - и може ли тај нужни естетски израз избећи окоштавање у форми оног ревнитељства којим би се изнова увео појам вере?²⁶⁸ Ово питање остаје без одговора и не може да се разреши ако се за постулат узме (вера?) у постојање апстрактног приступа.

Трансцендентално схватање лаицитета открива разлику између догматског републиканизма и „критичког републиканизма”. При томе се испољава неповерење догматског републиканизма према грађанском друштву. Увођење трансценденције негира “демократски лаицитет”. Трансценденција “значи окоштавање вечног кретања демократије и успостављање интелектуалне световно-филозофске власти као неке врсте последње инстанце”.²⁶⁹

²⁶⁸ Ж. Боберо, М. Мило, 76

²⁶⁹ *Ibid.*, 77.

4.8.2. КА ЕМПИРИЈСКОЈ СТВАРНОСТИ ЛАИЦИТЕТА

Лаицитет као аналитички концепт утемељује се на Веберовом становишту да је научну спознају у стању да осигура само емпиријска наука. Филозофија и спознајна теорија могу да упуте на логичке претпоставке методских поступака који се примењују у процесу сазнавања. Ако се пође од Веберовог схватања, научна спознаја постаје врхунска вредност емпиријске стварности лаицитета. Први задатак те научне спознаје јесте утврђивање принципа на основу којих ће се дати оперативна дефиниција лаицитета и прецизирати област његове примене.

4.8.2.1. Принципи лаицитета

Мило, полазећи од значења термина *laïcité*, идентификује сепарацију и неутралност као два есенцијална принципа лаицитета. Принципи који следе сепарацију и неутралност везани су за људска права и њихов огроман напредак. То су слобода савести и слобода религије и подједнак третман грађана у домену остваривања ових слобода. Окосницу лаицитета представља сепарација, односно независност државе у односу на Цркву и аутономија верских организација у односу на политичку власт.²⁷⁰

Разматрајући принципе лаицитета у сарадњи са Бобероом, Мило заступа потпуно другачије становиште. Према том становишту, раздвајање државе и Цркве не може да представља кључни елемент на основу кога ће се утврдити сва начела која обликују лаички поредак. У процесу раздвајања државе од религијске власти, раздвајање никада није представљало примарни циљ политичког организовања. “ Било да се постизало кроз борбу (као у Француској) или променама корак по корак (као у Канади), оно се увек сагледавало само као нужно средство за остварење онога чему се стварно тежило-успостављању једнакости међу свим члановима друштва, ма каква била њихова филозофска или верска убеђења, и слободе да се верује или не верује”.²⁷¹ Примарни циљеви су слобода савести и једнакост грађана, док су раздвајање и неутралност само средства за остваривање тих циљева.

²⁷⁰ М. Milot, 17.

²⁷¹ Ж. Боберо, М. Мило, 85.

4.8.2.1.1. Слобода савести и једнакост грађана

У средишту социјалне и правне реалности лаицитета су слобода савести и религијска слобода и начело равноправног третмана грађана у погледу њихових уверења.

Слобода савести је предуслов свих других слобода и она је основ читаве теорије о толеранцији. Слобода савести и начело једнакости уско су повезани. Слобода савести увек ће бити потиснута у домен приватног ако начело једнакости не би давало чврсте гаранције да ће слобода јавног изношења уверења бити доступна сваком грађанину.²⁷² Начело једнакости представља темељ политичког организовања, јер омогућава толеранцију између различитих друштвених група и толеранцију између државе и сваке од тих група понаособ.

4.8.2.1.2. Слобода савести и верска слобода

Историјско-политичко утемељење принципа слободе савести и верске слободе има посебан значај за идеју лаицитета. Пројекти “лаичких” уређења за које су се залагали представници различитих праваца политичке и филозофске мисли били су усмерени на стварање политичких услова који ће омогућити толеранцију и разумевање између група и појединаца са различитим верским уверењима.

Као израз моралне и религиозне свести, слобода савести током историјских епоха није оспоравана. У Библији и Еванђељима, грчком филозофском образовању и у римском праву, слобода савести увек је третирана као примарно обележје човекове људскости.²⁷³ Проблем се испољавао у могућности јавног изражавања интимних уверења у датим религијским и политичким околностима. Слобода савести је оспоравана када се тежило јавном практиковању религијских уверења. Хиљадугодишња борба за слободу савести је борба за верску слободу која се схвата као идеалан спој двеју комплементарних слобода: савести (уверења) и вероисповести (практиковања).²⁷⁴

²⁷² *Ibid.*, 87.

²⁷³ V. Zuber, “Liberté de conscience”, J. Baubérot *et al.*, 168.

²⁷⁴ *Ibid.*

4.82.1.3. Раздвајање и неутралност као средства за остварење слободе савести и једнакости

Раздвајање политичког и религијског и *неутралност* државе у односу на групе са различитим верским уверењима резултат су еволутивног процеса у оквиру кога се постепено долазило до свести да ти принципи представљају најоптималније средство за остварење слободе савести и једнакости.

Принцип раздвајања подразумева да држава свој легитимитет не заснива више на ауторитету Цркве или на религијским нормама, већ је она аутономна у настојању да институционализује правни поредак чије норме стварају претпоставке за предупређивање доминације било које религије или религијског уверења. Политичка власт не представља више секуларну руку неке верске институције која друштву као целини намеће оно што се по догмама доминантне вероисповести сматра добрим и исправним. Зато аутономија државе означава и раздвајање државног законодавства од религијских норми.

Историјски процеси који су водили ка стицању аутономије државе у односу на Цркву изнедрили су два облика сепарације. Један облик се испољава кроз уставну институционализацију (што је карактеристично за Француску, Мексико или Турску), док је други облик много распрострањенији и резултат је деловања политичке власти која настоји да стекне аутономност у односу на Цркву. У овом другом случају раздвајање нема конфликтан карактер (случај који је карактеристичан за Канаду и Аустралију).²⁷⁵

Принцип неутралности исходи из принципа раздвајања државе и цркве јер тај принцип ствара могућност да држава на подједнак начин третира све грађане, без обзира на разлике у погледу њихових верских уверења. Неутралност је рестриктивна обавеза коју држава самој себи намеће како не би фаворизовала или омаловажила било које верско уверење. Принцип неутралности не лишава државу сваког система вредности. Деловање државе утемељено је на фундаменталним вредностима као што су демократија, толеранција, поштовање различитости и људска права.²⁷⁶

²⁷⁵ Ж. Боберо, М. Мило, 88.

²⁷⁶ *Ibid.*, 89.

Држава као представник народа треба да се уздржи од процене шта је прихватљива вера и од примене различитих мерила у зависности од тога да ли се ради о верницима или неверујућим. Држава се одриче сваке теолошке компетенције на основу које би могла да одлучује о исправности неког верског уверења. Обавеза је државе да обезбеђује јавни ред и да чува слободу уколико би они били угрожени због испољавања верских уверења или уверења која произилазе из одређених филозофских доктрина. “Држава мора да води рачуна о социјалним и политичким последицама неких веровања, како би могла да предузме законске мере против одређених видова понашања проистеклих из тих веровања, када се овима угрожавају права грађана”.²⁷⁷

4.8.2.1.4. Међузависност принципа на којима се заснива лаицитет и претходна дефиниција лаицитета

Међузависност и узајамна артикулација основне су карактеристике односа између принципа лаицитета. Те карактеристике омогућавају да појам лаицитета буде погоднији за анализу начина на који се уређује верска разноликост.²⁷⁸

Слобода савести и вероисповести и начело *једнакости*, као стандардни делови сваког правног система, везани су за толеранцију. *Раздвајање* и *неутралност* су принципи политичког деловања који олакшавају њихову практичну примену. Шира дефиниција појма лаицитета произилази из тако конципираног односа његових принципа. Лаицитет „би одговарао таквом политичком уређењу у коме слободу савести, сагласно општој правној једнакости, гарантује држава неутрална по питању различитих концепција исправног живота какве коегзистирају у друштву...Лаицитет се, дакле, односи на политичко организовање, а потом и на правно дефинисање места религије у грађанском друштву и државним институцијама”.²⁷⁹ Такав приступ дефинисању појма лаицитета омогућава да се његови конститутивни елементи утврде у различитим политичким и правним контекстима.

²⁷⁷ *Ibid.*

²⁷⁸ Ова питања, уз много финеса, веома свестрано разматрају Боберо и Мило.

²⁷⁹ Ж. Боберо, М. Мило, 90.

4.9. ОБЛИЦИ ИСПОЉАВАЊА ЛАИЦИТЕТА

Лаицитет је везан за реалан друштвено-политички и друштвено-историјски контекст. За примену и тумачење његових принципа постаје релевантан угао посматрања који је својствен социологији: “манифестно” у једној појави није и њена целина, јер постоји и “латентно” које је неопходно истражити да би се та појава у потпуности спознала. “Испод видљивих творевина човековог света постоји једна скривена, невидљива структура интереса и снага које чекају да их социолози открију.”²⁸⁰ Објашњење лаицитета везано је за идентификовање тензија између различитих друштвених група-верских, културних, политичких, па и војних, које могу да задобију облик отвореног конфликта.

Из филозофске перспективе лаицитет као начин организације коегзистенције слободе мисли, савести и вероисповести промишља се у видокругу претпоставки једне могућности дате *a priori*. Из социолошке перспективе та *a priori* дата могућност преводи се у један искуствено доступан појам *могућности*, па се феномен лаицитета истражује кроз анализу *распона могућности*, или *могућих избора* модалитета у оквиру којих се испољавају његови принципи.²⁸¹

Из социолошке перспективе утврђују се типични облици испољавања лаицитета на основу којих треба да се одреди карактер конфликта који у погледу места и улоге религије могу да настану у једном друштву. Најприкладније средство за одређивање ових типичних облика лаицитета јесу Веберови “идеалтипови”, јер су по својој природи оперативни и омогућавају ефикасна поређења.

4.9.1. Веберово гледиште о идеалним типовима и њихова улога у изградњи аналитичког концепта лаицитета

Вебер сматра да су идеални типови специфична група појмова чија својства не могу да се сретну ни код једне друге групе појмова. Ова група појмова омогућава да се проникне у смисаони механизам догађаја у друштву, да се идентификују унутрашње побуде којима се људи руководе и да се анализира

²⁸⁰ Н. Berger&P.Kellner, *Sociologija u novom ključiu*, Niš 1991, 32.

²⁸¹ “Социологија је сасвим у стању да анализује распон могућности или могућих избора у датој друштвеној ситуацији”. Н. Berger&P.Kellner, 111.

шири контекст значења у коме се одвија људско делање.²⁸² Примена идеалних типова омогућава да се идентификују карактеристике одређене појаве које некад могу теже да се уоче јер нису истим интензитетом и на исти начин испољене у друштвено-историјској реалности.

4.9.2. Идеалтипови лаицитета

Идеални тип није „модел“ нити историјски опис, већ је то апстрактна, чисто логичка конструкција која накнадно омогућава да се процени и пореди емпиријска реалност. На основу четири основна принципа лаицитета и утврђивања могућих односа између њих, Боберо и Мило одређују шест идеалтипова лаицитета: *сепаратистички* лаицитет, *антиклерикални* лаицитет, *ауторитарни* лаицитет, *лаицитет вере у грађанске вредности*, *лаицитет признавања* и *лаицитет сарадње*.

4.9.2.1. Сепаратистички лаицитет

Сепаратистички лаицитет означава потпуно раздвајање политичке власти и канонских прописа верских заједница. Принцип раздвајања представља основно средство којим се гарантују слобода савести и једнакост.

Сепаратистички лаицитет данас може да се појави у државама са високим приливом имиграната који долазе из земаља у којима религија има јак уплив на друштвени живот. Имигранти могу да постану најрадикалнији заговорници стриктног одвајања државе, па и друштва у целини, од религијске сфере.

Истовремено, културно и историјски већинске верске групације могу да прихвате сепаратистички лаицитет, под условом да се он претежно примењује на мањинске религије. То је карактеристично за друштва са јаким уливом хришћанских вредности где већина популације настоји да одржи јавни карактер верских симбола, третирајући их као део културног и историјског наслеђа.

²⁸² М. Ђурић, 88.

4.9.2.2. Ауторитарни лаицитет

За ауторитарни лаицитет карактеристично је да држава нагло и радикално настоји да се ослободи доминације религиозних ауторитета. У тим ауторитетима она види друштвену снагу која представља претњу одржавању стабилности политичке власти. У савременим демократским друштвима ауторитарни лаицитет се претежно заснива на захтевима грађана или одређених друштвених група. Од државе се тражи да буде одлучна у настојању да веру ограничи нормама које су у религијском смислу прихватљиве за јавни простор. Такав захтев кореспондира са захтевом да се значајно ограничи слобода изражавања. Тада се доводи се у питање принцип неутралности, јер се државна непристрасност губи и потенцира захтев да се, позивањем на неутралност, укину верске различитости.

Код ауторитарног лаицитета слабије су изражени принцип раздвојености и слобода савести пошто држава спутава сваки утицај верских група на власт. Раздвајање није до краја спроведено, јер домен религијског нема стварну аутономију у односу на државу која интервенише и у унутрашњим питањима верских групација. Начело једнакости се формално поштује јер држава према свим религијама има истоветан однос. Међутим, оно се у пракси испољава кроз униформност друштвених пракси и обавезну усклађеност са њима.

4.9.2.3. Антиклерикални лаицитет

Антиклерикални лаицитет карактеристичан је за политички миље у коме су верске традиције имале снажан утицај на друштвени живот, па је у процесу осамостаљивања политичког друштва отпор црквеној хијерархији био снажно испољен. У таквим околностима антиклерикални лаицитет постаје једини модалитет испољавања политичке воље за лаицизацијом. Антиклерикална логика лаицитета добијала је посебан сензибилитет и важност у католичким земљама, јер су претензије Католичке цркве да управља политичким и јавним животом биле снажније испољене.

4.9.2.3.1. Антиклерикални лаицитет и антирелигијски лаицитет

Логика антиклерикалног лаицитета усмерена је против верских ауторитета који непосредно утичу на власт или то чине посредним путем, кроз уплив на начин понашања верника или утицајем на обликовање њихових политичких

ставова. Антиклерикална логика може да стекне атрибуте антирелигиозности. То је ситуација када је Црква изузетно моћна, па се у одбацивању религије и свих облика религиозности види једини пут ка оспоравању легитимитета заснованог на тоталитарним тежњама верских власти.

Дистинкција између лаицитета сепаратистичког типа и лаицитета антиклерикалног или антирелигијског типа произилази из особености њихових циљева. Протагонисти антирелигијског лаицитета у религији виде чинилац назадовања друштва утемељеног на секуларним принципима. Религија представља реалну опасност процесу секуларизације, па приврженици антирелигијског лаицитета сматрају себе позваним да јавни простор ослободе свих верских обележја.

Примена антирелигијског лаицитета може да доведе до инструментализације начела раздвајања државе и Цркве. Циљ инструментализације јесте да се испоље антирелигијска осећања која јавно не би смела да се прихвате. Та осећања усмерена су на религијске ауторитете и на грађане који желе јавно да испоље своју верску припадност.

Антирелигијски лаицитет може да доведе у питање примену принципа неутралности. Прихватање његове логике од стране одређених група или од стране државе која је сензибилна на неке делове бирачког тела, може створити различите облике дискриминације (забрана изградње религијских објеката и неприкривено испољавање непријатељског понашања према верницима који отворено испољавају свој верски идентитет). Најугроженија је слобода савести, па је интервенција политичке власти неопходна да би се заштитила неутралност. Истовремено, грађанима се указује да јавно испољавање уверења представља нераздвојни део слободе савести и вероисповести.

4.9.2.4. Лаицитет вере у грађанске вредности

За овај модел лаицитета карактеристична је сумња у религију. У религији се види тежња да се наметну вредности које се разликују од вредности које су усвојене од већине грађана и са којима се ти грађани идентификују. Они који испољавају вредности своје верске припадности морају од таквог испољавања да се уздрже. Уздржавање је доказ да верска припадност није претпостављена вредностима на којима се заснива национални живот и друштвена кохезија.

Лаицитет вере у грађанске вредности обеснажује принцип неутралности. То се огледа у захтеву да одређена групација грађана своје настојање за испољавањем верских уверења компензује тако што ће манифестовати лојалност грађанским вредностима. У одрицању од слободе верског изражавања види се доказ прихватања општепризнатих вредности заједнице. Лаицитет вере у грађанске вредности подједнако слаби слободу савести и верску слободу и доводи у питање побожност као део људске савести.

4.9.2.4.1. Лаицитет вере у грађанске вредности и грађанска религија

Лаицитет вере у грађанске вредности сличан је грађанској религији. Та сличност се аргументује чињеницом поседовања заједничких психосоцијалних механизма. Код лаицитета вере у грађанске вредности и код грађанске религије посебно се наглашавају лојалност и чврсте друштвене везе, спољашњи конформизам и позив на политичко деловање. При томе се од грађана прикривају правна средства на основу којих могу да остваре право на различитост. Суштинска разлика између лаицитета вере у грађанске вредности и грађанске религије огледа се у чињеници да грађанска религија не обухвата све области друштвеног живота.

4.9.2.5. Лаицитет признавања

Лаицитет признавања сваком грађанину признаје аутономност мишљења и погледа на свет. Циљ таквог признавања јесте да се заштити достојанство сваке личности у њеним сопственим очима и у очима других. Ради се о признавању “моралне” аутономије коју плуралистичко друштво мора да уважи и да сачува. Тако се принцип неутралности у етичком смислу доводи у непосредну везу са људским правима.

Лаицитет признавања друштвену правду и поштовање личног избора третира као примарне вредности. Слобода савести и вероисповести и једнакост грађана су неotuђива права. Централни проблем друштвеног живота који се поставља јесте изналажење начина изражавања верског или моралног опредељења којим се неће угрозити права других или јавни поредак. Зато једино она концепција која нарушава права других не поседује право на државну заштиту. Јавне политике и конкретно признавање фундаменталних права треба да омогуће

да држава води рачуна да концепције живота које не угрожавају друге не буду ограничене у свом друштвеном испољавању.

За лаицитет признавања карактеристично је инсистирање на принципу реципроцитета према коме свака личност мора да развије способност да одређује границе понашању из кога произилази изражавање њеног идентитета у јавном простору. Неопходно је да она код другог уважи све оно што код себе уважава и да другог не повреди тамо где ни сама не би хтела да је повреди.

Лаицитет признавања је најсуптилнији облик лаицитета, у друштвеном, етичком и политичком смислу. То је и најзахтевнији облик лаицитета, јер је држава под сталним притиском опредељивања између признавања и заштите слободе савести, са једне, и легитимног деловања, предузетог са циљем да се заштите вредности које се третирају као опште добро, са друге стране.²⁸³

4.9.2.6. Лаицитет сарадње

Лаицитет сарадње огледа се у спремности државе да одређене верске или филозофски оријентисане групације прихвати као своје партнере. Држава настоји да очува или да уведе „институционализовани“ облика сарадње са различитим религијама и школама филозофског мишљења.

Лаицитет сарадње може да умањи делотворност принципа једнакости. У друштву у коме постоји велики број верских група једнакост може бити ослабљена јер ће се селекција вероисповести које претендују на партнерство са државом вршити на основу критерија историјског првенства или “верске исправности”.

Лаицитет сарадње може да доведе до слабљења принципа неутралности и раздвајања. То је ситуација кад одређене религије испоље тежњу да утичу на доношење политичких одлука и усвајање одређених закона (област сексуалних обичаја, биоетика, абортус и еутаназија). Слабљење принципа неутралности и раздвајања произилази управо из чињенице да одређене верске групације на легитиман начин учествују у законодавном поступку.

²⁸³ Ж. Боберо, М. Мило, 125.

Лаицитет сарадње може да угрози и слободу савести. Религијске групације које су легитимни партнери државе имају више могућности да одређене политичке одлуке или пројекте закона усагласе са властитим верским нормама. Међутим, ове пројекте и верске норме не прихватају сви грађани нити их прихватају сви припадници исте вероисповести. Најугроженије је начело неутралности јер његова примена захтева успостављање трајне равнотеже између друштвених група чији утицај може да буде неуједначен. Привилегован положај једне верске групе у односу на другу може да фаворизије усвајање једне верске концепције која се сматра исправном, што је предуслов остваривања сарадње са државом.

4.10. ЗНАЧАЈ САВРЕМЕНЕ ФРАНЦУСКЕ МИСЛИ О ИДЕЈИ ЛАИЦИТЕТА

Савремена француска мисао о лаицитету повезује појам *лаос* са начелом лаицитета. Становиште о јединству *лаоса* као еманацији начела слободе и начела једнакости идеју лаицитета надахњује духом демократије. Савремена француска мисао посебну пажњу обраћа на историјске оквире који су изнедрили начела на којима се заснива идеја лаицитета. Верска толеранција, раздвајање грађанске припадности од верске припадности и стицање аутономности државе у односу на религијска уверења нераскидиви су део демократских вредности. Конфесионална неутралност државе и одвајање државе од Цркве као битне компоненте концепта лаицитета тумаче се управо кроз тај демократски дух идеје лаицитета. Међутим, према становишту савремене француске мисли есенцијалну компоненту концепта лаицитета представљају слобода савести, верска слобода и начело равноправног третмана грађана. То су примарни циљеви правне политике сваког демократског друштва, док су раздвајање и конфесионална неутралност државе политичка средства за њихово остваривање. У том смислу посебан политички значај за конципирање правне политике у домену односа државе и верских заједница има становиште према коме је остваривање принципа лаицитета основ политичког организовања и правног дефинисања статуса религије у грађанском друштву и државним институцијама. Такво становиште има универзалан значај јер је у Француској, као и на европском континенту у целини, верски плурализам основна

категорија динамике религијске структуре и кључни чинилац интеракције са правном и политичком структуром друштва и њеним идеолошким супстратом. Једино деловање које полази од објективних карактеристика религијске структуре може поставити реалне циљеве, јер увиђа комплексност, друштвену и историјску условљеност различитих модалитета испољавања основних принципа лаицитета. Емпиријска стварност лаицитета је сложена и изнијансирана и зато су у методолошком смислу идеалтипови лаицитета оптимална средства за процену и поређење те емпиријске реалности.

4.11. СЕКУЛАРИЗАЦИЈА И ЛАИЦИЗАЦИЈА

4.11.1. Појам секуларизације и његова етимолошка еволуција

Еволуција садржаја и значења појма “секуларизација” започиње речју “*saeculum*.” У француској литератури наводи се да реч „*séculier*“ означава оно што је световно – мирско. Та реч упућује на латинску реч “*saeculum*.” Реч “*saeculum*” је превод грчке речи “*aiôn*” и означава један период времена и овај свет овде (“*o outosaiôn* ”) у односу на свет који долази (“*o mellônaiôn*”). То је владавина и царство од Христа обећано.²⁸⁴

Код речи “*saeculum*” битна је дистинкција између Христовог царства и царства које је световно, временско и политичко. То је одвајање духовног од временског и профаног (што ће у делу Светог Августина бити представљено кроз супротстављеност два града-Града човековог и Града Божијег).

Значења термина “*saeculum*” и “*siècle*” асоцирају на “свет” као супротност клеру. Ово разграничење је елаборирано у делима Отаца Цркве и хришћанских песника християнизираног Римског царства у IV и V веку.

Дуалитет клер/лаици створиће хијерархију у којој ће клер путем рукоположења бити одвојен од верника, као део сакралне власти. Клер има улогу пастира који бди над својим стадом – он је “светлост” и пример хришћанском народу. Тако француска реч “*siècle*” добија негативну конотацију, јер означава место греха које је одвојено од Бога. Истовремено, ова реч означава и јединство

²⁸⁴ J.C. Monod, *Sécularisation et laïcité*, Paris 2007, 77-78.

социјалних активности чији циљ није спасење човекове душе, а користи се да означи и секуларно свештенство које непосредно служи народу.

Разликовање двеју области на пољу теологије и еклисиологије наставиће се у домену канонског права и на терену црквене дипломатије. Када Црква “уступа” власништво приватној особи или када изврши пренамену манастирског места у световну институцију-болницу или азил, тада се овај акт означава као *saecularisatio*.²⁸⁵

4.11.1.1. Секуларизација (*sécularisation*) – реч на размеђи норми канонског права и норми политичког поретка

Канонска употреба речи *saecularisatio* означава “повратак” једног монаха у свет да би постао члан секуларног свештенства. Термин *секуларизација* рођен је у француском језику као неологизам (1553. године) и помиње се у збирци одлука француских судова донетих у поступцима у вези са имовином Цркве која је под залогом.

Термин *sécularisation* добија и политичку конотацију у дискусијама које су претходиле доношењу Вестфалског уговора (1648. године). Овај термин користи се да би означио уступање црквене имовине секуларним ауторитетима или приватним власницима. Такав пренос имовине у домену политике имао је снажан симболички значај. Код склапања Вестфалског уговора акти секуларизације пратили су склапање “верског мира”. Тада је прихваћена плуриконфесионалност (следом принципа *cuius regio eius religio*).²⁸⁶

У XVIII веку термин секуларизација коришћен је од стране Енциклопедиста у оквиру политичког програма прерасподеле богатства које је Црква стекла на рачун народа.

4.11.1.2. „Секуларизација религијског“ (*„sécularisation de religieux“*)

У годинама које претходе Великој француској револуцији мноштво есеја препоручивало је “секуларизацију религијског”. “Секуларизација религијског” подразумевала је секуларизацију манастира и предузимање мера на основу којих

²⁸⁵ *Ibid.*

²⁸⁶ *Ibid.*, 80.

је требало решити различите социјалне проблеме. Ова мера означавала је и коначан престанак „беспослености”.

Једна од централних тема ових есеја јесте и афирмација нове радне етике са којом је повезана критика паразитизма свештенства и начина на који је оно стицало богатство. Ови есеји указују на преокрет у систему вредности, јер се религијско поистовећује са пасивношћу и третира као нешто деструктивно што треба да се искорени.

4.11.1.3. Појам секуларизације у XIX веку

Током XIX века парола секуларизације осваја Европу и отвара простор за формирање утицајних друштава мислилаца. Тако се у Лондону оснива *Secular Society*. Ово друштво позива се на *secularism* и под њим подразумева практичну филозофију намењену народу. Та филозофија инспирисана је позитивизмом и агностицизмом. Истовремено, она прихвата моралне препоруке хришћанства о друштвеном благостању. Ради се о једној од најзначајнијих интелектуалних варијанти секуларизације која обједињује рационалну бит хришћанства.

4.11.2. Секуларизам и лаицитет, лаицизација и секуларизација

Разматрање појма секуларизам увек је повезано са настојањем да се он разграничи у односу на појмове лаицитет, лаицизација и секуларизација. У литератури која третира проблеме односа државе и Цркве о овом питању искристалисало се неколико карактеристичних гледишта.

4.11.2.1. Секуларизам и лаицитет-различите правне породице и истоветни циљеви

Лаичка и секуларна држава израз су две уставне традиције које имају исти циљ, а то је раздвајање државе и Цркве. Не ради се, према томе, о два различита феномена, већ су у питању две логике које су настале у историјском процесу идеје еманципације политичког од религијског.²⁸⁷

Лаицизација је процес карактеристичан за земље са католичком традицијом. У тим земљама раздвајање светог и световног одвија се кроз борбу

²⁸⁷ М. Божић, *Лаичка држава као јемство слободе савести и вероисповести*, 1. фн. 1.

либералних друштвених снага против Цркве као конзервативне институције која жели да задржи повлашћен друштвени статус и политичку моћ. Лаицитет се тада појављује као хуманистички идеал који “у својим најрадикалнијим облицима, удружен са критичким мишљењем, здружен са волтеровским духом, тежи дисквалификацији сваког мишљења које не почива на сазнању научног типа”.²⁸⁸

Секуларизација је везана за протестантски део европског друштва и развија се под утицајем протестантске теологије. Секуларизација је истоветна са лаицизацијом. Међутим, она има у потпуности различит ток који исходи из чињенице да реформација суверену државну власт ослобађа подређености Цркви и истовремено јој нуди религиозно утемељење. Зато секуларизација не подразумева сукоб већ она означава сарадњу државе и Цркве која се одвија кроз историјски процес стварања либерално-демократског друштва.

Обе концепције имају исти смисао, јер је њихов резултат принцип конфесионалне неутралности државе и неутралност јавног домена у односу на опредељивања човекове савести. “Тако, мада им је породично стабло различито, секуларизам и лаицитет деле исто потомство: најбољу заштиту слободе савести и вероисповести налазе у поштовању једнакости грађана, без обзира на лична религијска уверења”.²⁸⁹

4.11.2.1.1. Идеолошки фундамент секуларне и лаичке државе

Основаност наведених ставова доводи се у питање и то на основу резултата упоредне анализе конститутивних аката секуларних Сједињених Америчких Држава и лаичке Француске. Уставни системи ових држава упадљиво су слични. Међутим, ту сличност релативизује различита законодавна пракса која у тим системима налази правни основ и политички легитимитет. Као пример дијаметралне супротности законских решења Божић наводи француски Закон из 2004. године којим се ученицима државних школа забрањује ношење знакова верске припадности. Тај Закон у Сједињеним Америчким Државама третира се као грубо и неоправдано нарушавање слободе савести и вероисповести.

²⁸⁸ *Ibid.* Божић цитира: J. Mesnard “Raison et laïcité“, *Archives de philosophie du droit*, 48/2004., стр. 15. Упор. М. Божић, 1. фн. 2.

²⁸⁹ *Ibid.*, 2.

Секуларна и лаичка гаранција слободе савести нису исте јер америчка уставна традиција снажно подржава слободу изражавања личних верских уверења, док француски лаицитет може да се тумачи и као начело које држави намеће обавезу да ту слободу контролише и да је ограничава у јавном простору као што је школа.

На основу ове анализе износи се гледиште да је основна разлика између секуларне и лаичке државе у њиховом идеолошком основу. „Иза различитих законских решења крију се различита вредносна оправдања. Битно другачији је политички дискурс који их легитимише. Будући да су уставни текстови САД и Француске тако слични, а резултати законодавне праксе тако различити, намеће се закључак да одговор треба тражити у битно другачијој интерпретацији истих уставних постулата. Другим речима, решење „загонетке“ лаичке државе је у научној анализи идеолошког оправдања контроверзне француске законодавне праксе“.²⁹⁰

Истовремено, износи се и теза да је лаичка држава заснована на двоструком идеолошком темељу: њен извор је либерални конституционализам, тако да она до одређене границе следи логику секуларне државе, али и алтернативна, републиканска идеологија која се заснива на политичкој филозофији Жан Жак Русоа. Према тој тези „идеја лаицитета једним делом заиста сазрева под утицајем либералних идеала о религијски неутралној држави, па до извесне мере кореспондира са концептом секуларне државе, али... истовремено настаје и под утицајем идеја о грађанској религији и републиканској интеграцији које налазимо на страницама *Друштвеног уговора*. Тврдимо да у темељима лаичке државе леже слојеви Локове, али и Русоове политичке мисли“.²⁹¹

4.11.2.1.2. Политичка димензија односа *secularism* /*лаицитет*

У литератури која се бави питањима лаицитета указује се на ставове Талала Асада (*Asad*) који је један од оних који праве дистинкцију између секуларизације (*the secular*) и појма који именује као *the secularism*. Појам *the secular* спада у епистемолошку категорију и подразумева обједињавање неких видова понашања, знања и осећања у модерном свету, док је *secularism* политичка

²⁹⁰ *Ibid.*, 3.

²⁹¹ *Ibid.*

доктрина. Последица таквог приступа огледа се у чињеници да културна сфера постаје темељ политичке сфере, иако је човек у пуној мери људско биће само уколико припада политичком друштву.²⁹² У структуралном погледу човек је амбивалентна фигура, о чему сведоче две традиције политичке филозофије: прва се претежно ослања на Аристотела и Хегела и политици придаје еманципаторску улогу; друга се ослања на Платонове и Макијавелијеве ставове и власт повезује са неправдом и применом голе силе. У светлу ових ставова указује се на Медемово (*Madem*) гледиште које лаицитет/*secularism* настоји да повеже са ставовима Лока. Лок теоријски обједињује обе традиције, а својом теоријом „ограничене власти“ омогућава да друга традиција буде замењена првом. Боберо и Мило сматрају да је Медем знатно ослабио политичку димензију односа *secularism*/лаицитет, јер га је посматрао у оквирима секуларистичке теорије. Медем је цитирао став Фридриха Гогартена (*Gogarten*) који у секуларизму види „погрешан начин секуларизације“, а затим је изложио социолошке теорије Бергера који повезује секуларизацију, Стари завет и хришћанство.²⁹³

4.11.2.1.3. Секуларизам као радикална идеологија посветовљења друштва

Радикално схватање секуларизма изнето је у *Опитем религијском лексикону*: појам *секуларизам*, који потиче од латинског појма *saecularis* (светован), означава “радикално посвјетовљење друштва, екстремну секуларизацију”.²⁹⁴

У *Опитем религијском лексикону* наводи се и да секуларизам „не иде само за аутономијом свјетовних вредности (друштво, држава, право, филозофија, култура уметност и знаност), већ за потпуним уклањањем светога из људског живота и друштва”.²⁹⁵ Такво становиште врло је блиско ставовима радикалних лаицизатора у Француској за време Треће републике када је секуларизам представљао један вид идеолошке борбе. Радикалан је и закључак који садржи *Опиту религијски лексикон*, а према коме “секуларизирани човјек не тражи само

²⁹² Ж. Боберо, М. Мило, 201.

²⁹³ *Ibid.*

²⁹⁴ Цит. према: Х. Шпехар, 116.

²⁹⁵ *Ibid.*

аутономију свјетовних подручја већ се поставља апсолутом, мјерилом добра и зла, градитељем повијесне и друштвене судбине без икаква односа према светоме и божанскоме“.²⁹⁶

4.11.2.1.4. Критика секуларизма као радикалне идеологије и оправдање секуларности државе

Секуларизам као радикална идеологија критикује се и у Србији. При томе се полази од анализе примене Закона о црквама и верским заједницама у Републици Србији и истиче да је данас “све више потребно правити разлику између *секуларности* грађанског друштва и *секуларизма* као идеологије, која је у нашем посткомунистичком друштву обавезно повезана са атеизмом и каткад нетрпељивим антитеизмом”.²⁹⁷

У *секуларности* се види и специфично својство државе и износи став да “секуларност државе (а не друштва!) значи да држава разликује свето и секуларно да би се задржала у простору секуларног а простор светог препустила црквама и вјерским заједницама, чиме се показује да држава поштује религију као израз људске слободе и традиционалне културе која је дио нашег идентитета. Према томе, секуларност државе није супротстављена практиковању вјерске слободе него треба да ову управо омогући“.²⁹⁸

Такво схватање секуларности блиско је значењу које појму *secularism* дају теоретичари тзв. *Secular State*. Они су разрадили три индикатора на основу којих се одређује појам секуларизма: верска слобода (слобода савести; слобода удруживања ради остваривања верских циљева; слобода религија да управљају сопственим пословима, ограничена интервенцијом државе у интересу здравља, морала и јавног реда); лаичко право грађанства (права и обавезе које нису везане за верску припадност); сепарација (легитимитет државе извире из *секуларног извора* - *secular source*). Држава је неутрална и не промовише нити финансира било коју религију (таква држава може бити више или мање *секуларна*).²⁹⁹

²⁹⁶ *Ibid.*

²⁹⁷ Б. Шијаковић, “Вјера и право”, 15.

²⁹⁸ *Ibid.*

²⁹⁹ J. Vaubérot, *Les laïcités dans le monde*, 17.

4.11.3. Секуларизација као парадигма и лаицизација

У социолошком смислу појам секуларизације везује се за промену улоге религије у модерном друштву. Религија више није неприкосновени извор социјалних веза нити је чинилац стварања норми који одређују битне услове друштвеног живота. Међутим, процес глобализације није довео до ишчезавања религије, из чега се извлачи закључак о еуфемизацији границе између религијског и нерелигијског. Према неким гледиштима религија више није друштвена институција, већ је она превасходно културни ресурс. Присутни су и ставови да модерни човек верује, али је та вера изван контроле Цркве.³⁰⁰ Такође, појављују се и тезе о појави плуралитета религијских форми које су у корелацији са секуларизацијом. Према неким становиштима у секуларизованим друштвима религијска сцена испољава се као својеврсно “тржиште осећања” на коме хришћанске конфесије, као и друге религије, показују интерес да уреде конкурентске односе. У таквим околностима екуменизам и међу-религијски дијалог појављују се као стратегије које настоје да дају адекватан одговор на процес секуларизације друштва.³⁰¹

У социологији се предлажу и концепти секуларизације који дају предност “приватизацији” и “субјективизацији” религијског, тако да је изграђивање “последњих значења” у домену одговорности индивидуе, а не у јавној сфери. Ова гледишта не искључују могућност експлозије религијског и појаву нових религија у секуларизованом друштву. У уској вези са тим гледиштима су и тезе да нови религијски покрети могу да одиграју значајнију улогу у друштву него историјске цркве. Ови покрети способни су да изграде мостове према модерности и тако постану места која ће истином своје вере обезбедити снажан идентитет индивидуи коју су дестабилизовале социоекономске и социокултурне околности.

У разматрању концепата секуларизације долази се до закључка да теоријска дефиниција овог појма и не постоји, иако се о њему воде интензивне теоријске дебате. У ове дебате уклапају се и новије теорије које настоје да оповргну саму идеју секуларизације.

³⁰⁰ J. Baubérot, “Le phénomène de sécularisation”, J. Baubérot *et al.*, 153.

³⁰¹ *Ibid.*, 154.

У домену социолошке критике појма секуларизације износе се ставови о лаицизацији као једној од димензија секуларизације при чему се секуларизација дефинише као процес структуралне и функционалне диференцијације институција. Лаицизација као „манифестна секуларизација“ разликује се од „латентне секуларизације” која „происходи из друштвених промена, активности или околности које доводе до секуларизације, без стварне намере да се она реализује.”³⁰² Секуларизација подразумева истовремено процес као целину и његове саставне делове који се придевски различито означавају.

Према неким гледиштима увођење појма „манифестне секуларизације” (једнако лаицизација) има за циљ да сачува парадигму секуларизације. Лаицизација није увек манифестна, јер укључује и неке „латентније” или мање очигледне промене, као што су политичке, правне и друштвене промене. Зато лаицизација не може да се третира као сужен појам и део много ширег појма секуларизације. Појам лаицизације треба да задобије властиту коегзистенцију, а његово изучавање подразумевало би “испитивање преображаја различитих институција и начина на које оне узајамно делују једне на друге, баш као и преображаја државе, нације и цивилног друштва. То изучавање тежи интердисциплинарности. Оно омогућава ново промишљање религије, сагледавањем њених односа са другим институцијама”.³⁰³

4.11.3.1. Разграничење секуларизације и лаицизације

Секуларизација подразумева губитак социјалне утемељености религијског универзума у модерним друштвима која постепено функционишу према критеријима инструменталне рационалности, повезане са науком и техником. Индустијско друштво и развој капитализма створили су сектор који функционише у складу са правилима која су независна од религије и која се, корак по корак, шире према осталим секторима друштва.³⁰⁴ Секуларизација кореспондира са смањењем социјалне и културне целисходности религије као нормативног оквира, тако да је религија феномен који се повезује са

³⁰² Цит. према: Ж. Боберо, М. Мило, 205.

³⁰³ *Ibid*, 210.

³⁰⁴ J. Vaubérot, *Les laïcités dans le monde*, 46.

многобројним интеракцијама социјалне динамике. Зато религија у мањој мери подлеже непосредној интервенцији политике.

Процес секуларизације остварује се под притиском разних поља социјалне активности (економских, интелектуалних, уметничких, итд.), без већих конфликта и врло често без дебата.³⁰⁵ Религија не може да се наметне друштву. Међутим, она тиме не губи своју основаност и социјалну легитимност у односу на индивидуе. Еманципација индивидуалне свести подразумева постепено стицање све веће аутономности у односу на верске ауторитете. Она се остварује тако што појединци све мање и мање прихватају у потпуности догме конфесије којој припадају. Индивидуа врши селекцију симбола и елемената практиковања респективне религијске традиције, изабирајући оне симболе и елементе које сматра важним за осмишљавање свог живота.

За разлику од секуларизације, *лаицизација* доводи до раздвајање политике и религије у домену глобалног уређивања плуралног друштва. Лаицизација се ретко одвија без тензија које настају у борби за моћ и без подстицања друштвених дебата. Она модификује функционисање религиозних и политичких институција. Лаицизација претпоставља, бар у теоријском смислу, да не постоји официјелна или национална религија која је призната од стране државе. Религија није искључена из друштва, али она своје место у друштву мора да пронађе сагласно општеважећим правним нормама. Религијске групе и Црква постају слободна удружења у грађанском друштву, са својствима која су примерена и другим удружењима.³⁰⁶ Зато се раздвајање политике и религије на нормативном плану уређује путем устава или на основу правила обичајног права.

Процеси лаицизације и секуларизације могу да се прожимају. У либералним демократијама ови процеси се врло често укрштају и сједињују, при чему не следе неминовно исту еволуцију. Једно друштво може показати висок степен лаицизације државе, при чему је степен секуларизације изразито слаб или променљив са становишта друштвених група. То је случај у Сједињеним Америчким Државама и Турској. Обрнуто, друштва која су широко

³⁰⁵ М. Milot, 29-30.

³⁰⁶ *Ibid.*, 32.

секуларизована (Енглеска и Данска) могу у средишту лаичке демократије одржавати етаблиране религије.

4.11.3.1.1. Прагови лаицизације

Појам прагова лаицизације представља идеалтип који омогућава разликовање „типичних периода”, зависно од земаља и домена. Карактеристике једног прага не достижу се у истом тренутку.³⁰⁷ Тај идеалтип омогућава периодизацију лаицизације, разлучивање њених „типичних периода“ и процену њихових емпиријских ситуација.

Општа схема обухвата три прага лаицизације. Карактеристичне црте сваког од тих прагова представљају индикатори лаицизације који су ситуирани у оквирима општијих параметара. Међу тим индикаторима посебан значај имају врста плурализма, моралне легитимне социјализације и доминантне институционалне форме.

Плурализам се посматра кроз социјално-политичко третирање плуралитета веровања. Као политички проблем он може да се разматра са становишта домена у коме суверен поседује легитимну моћ над грађанима, јавног испољавања права савести и праксе колективних недоминантних веровања у оквиру одређеног друштвено-политичког контекста. Суверен није овлашћен нити је обавезан да у име „истине“ изриче казне због религијске „грешке“.³⁰⁸

Плурализам је везан за минималну лаицизацију у оквиру које постоји елементарно раздвајање између политике и религије. Ово раздвајање не произилази нужно из секуларизованог виђења света, већ се често везује искључиво за политичке интересе.

Морална легитимна социјализација проистиче из нужности успостављања социјално-политичког поретка и има за циљ да том поретку пружи морални легитимитет. Религија може да представља моралну инстанцу *hic et nunc*. Од политике зависи какву ће улогу у друштву имати религија и да ли ће уопште и

³⁰⁷ Ж. Боберо, М. Мило, 215. Појам „прагови лаицизације” увели су Жан Боберо и Мишлин Мило. Према њиховом становишту са таквим идеалтипом истраживач ствара инструмент за мерење на основу кога процењује емпиријске ситуације, одређује размаке и располаже аналитичком алатком, *ibid.*

³⁰⁸ *Ibid.*, 221.

имати неку улогу. Тип легитимне моралне социјализације као посебан индикатор везан је за могућност да политика располаже и другим средствима социјализације.

Социополитички поредак нужно је повезан и са институцијама социјализације. Зато је индикатор институција односно њихових односа један од битних покретача процеса социјализације. У одсуству лаицитета религија настоји да ствара институције социјализације које су свеобухватне, док се у оквиру процеса лаицизације развијају друге аутономне и доминантне институције, а посебно школство и здравство као институције које немају верски карактер.

Индикатори лаицизације уоквирени су са три параметра. Први параметар је доминантна тенденција процеса лаицизације. Она пролази кроз више фаза: покрет лаицизације у форми мање или више наглашеног успостављања лаицитета који постаје инстанца у политичком уређивању. Други параметар везан је за посебне типове лаицитета. За сваки праг лаицизације могу се идентификовати доминантни типови лаицитета, што не значи да и други типови лаицитета у оквиру истог прага нису присутни. Последњи параметар је „однос симболичког према модерности“. Модерност се означава као раздвајање од прошлости и новине³⁰⁹. Однос према модерности као пројекту доводи до анализе раскорака између оног што је легитимно намеравано и онога што је остварено. Овај последњи параметар подразумева постојање везе између лаицитета и секуларизације.

4.11.4. Резиме

1. Појам секуларизација претежно се користи да означи прелазак црквене имовине у руке световне власти. Исто као и француски неологизам *sécularisation*, он задобија наглашену правно-политичку конотацију. Појам секуларизација повезан је и са одређеним теоријским контекстом и припада сазнајном фонду социологије. Међутим, одређивање значења овог појма у домену социологије било је омеђено захтевима *парадигме секуларизације* као основног оквира научне делатности са успостављеним стандардима. Тек са ослобађањем концепта секуларизације од парадигматских обележја отвара се могућност аутентичне анализе лаицитета, као и могућност епистемолошког разграничења

³⁰⁹ *Ibid.*, 225.

секуларизације и лаицизације. Тако се употпуњава садржина методолошког концепта истраживања односа државе и Цркве. Карактеристике правно-политичких оквира тог односа третирају се и из перспективе двају теоријски јасно дефинисаних друштвених процеса који су, зависно од одређених историјских прилика, имали значајан утицај на њихов настанак и развој.

2. Лаицитет и секуларизам повезује истоветност њихових логика. Њихов смисао огледа се у уверењу да је најбоља заштита слободе савести и вероисповести једнакост грађана без обзира на њихова верска уверења, коју гарантује конфесионално неутрална држава. Таква логика уткана је и у лаицитет признања који уважава достојанство верских уверења сваке личности и конфесионалну неутралност државе у етичком смислу непосредно повезује са слободом савести и вероисповести и принципом једнакости грађана.

3. Посткомунистичка друштва суочила су се са схватањем секуларизма као идеологије која намеће атеизам и антитеизам. То је идеологија која тежи радикалном посветовљењу друштва. У суочавању са овом појавом српска правна и теолошка мисао унела је дистинкцију између светог и световног. Држава уважава аутономност световног и преузима одговорност за остваривање индивидуалне и колективне димензије верске слободе. Тако *секуларност* државе постаје један од фактора хармонизације религијске структуре друштва и чинилац који доприноси процесу зближавања религијске и секуларне културе.

5. ГЕНЕЗА ПРОЦЕСА РАЗДВАЈАЊА ДРЖАВЕ И ЦРКВЕ У ФРАНЦУСКОЈ

Раздвајање државе и Цркве у Француској по својим карактеристикама је сложен друштвени процес. У оквиру тог процеса узајамно се прожимају правно-политичка, социјална, културна и религијска димензија. Истраживање овог процеса истовремено је и реконструкција једног дугог пута који је водио ка усвајању Закона из 1905. године. Зато ова реконструкција треба да осветли есенцијалне моменте у развоју идеје лаицитета у Француској (*la laïcité à la française*), као и особености процеса лаицизације и секуларизације француског друштва.

Француска већ више од стотину година живи духом сепарације који извире из норми Закона из 1905. године. У широком временском раздобљу своје националне историје (између 1789. и 1905. године) Француска је стекла искуство у примени пет типова организације религиозног живота. Сваки од сегмената овог дела правне и политичке традиције Француске захтева анализу особености сложеног друштвено-историјског контекста у оквиру кога се одвијала еволуција односа између државе и Цркве.

5.1. РАЗДОБЉЕ ВЕЛИКЕ ФРАНЦУСКЕ РЕВОЛУЦИЈЕ (*Grande révolution*)

Велика француска револуција није једнолик ток. Она се промишља кроз разноликости, несагласја и противуречности, при чему се не умањује ни случајност. Зато је и данас Велика француска револуција предмет истраживања који изискује стварање једног критичког инвентара. У литератури која се бави Великом француском револуцијом износи се теза да преокрет настао између 1787. и 1800. године није био преокрет у самој супстанци друштва. То је био преокрет у његовим начелима и у власти и зато је неопходно да се осветли културни и политички карактер тог преокрета. “Филозофија просвећености припремила му је, истина, елементе. Али које? И како се прешло из света филозофије у свет

Револуције? То је старо и огромно питање, које је друштвено тумачење Револуције веровало да може заобићи, но с којим се још увек ваља суочити”.³¹⁰

5.1.1. Криза “старог режима” (*ancien régime*) и рађање световне Француске

За Европу XVIII века карактеристично је да религија представља темељ сваког организованог друштва. “ Без подршке религије, лишена легитимности коју јој је само та подршка могла дати, ниједна власт не би била безбедна ни трајна. Свуда се савез између цркве и државе узимао као нешто што се само по себи разуме. Није било земље без повлашћене државне цркве, а у многима је државна црква била и једини признати облик верске праксе“.³¹¹

Као и све државе у Европи XVIII века и “стари режим” (*ancien régime*) у Француској почивао је преваходно на верској идеји. Везе између државе и Цркве заснивале су се на алијанси престола и олтара. То је било догматско, законско и политичко јединство католичке религије и апсолутне монархије. Ово јединство утврђено је Болоњским конкордатом који су краљ Франсоа I (*François I^{er}*) и папа Леон X (*Leon X*) потписали 1516. године. Конкордат је омогућио да Франсоа I именује бискупе, док је папа за себе резервисао право потврђивања канонске инвеституре. Држава је признавала божанско порекло Цркве и из тог признања извијала је легитимност њеног сопственог божанског порекла.³¹² Краљ Француске обавезао се да преузме извршавање својих дужности према Богу и да истовремено обезбеди одбрану Цркве и јединство вере. Слобода Цркве у Француској коју је предводио галиканизам била је на тај начин заштићена. У таквом режиму није било могуће слободно испољавање другачијих религијских уверења. Један од аката ограничене верске толеранције, Нантски едикт, који се односио на протестанте, укинут је 1685. године од стране Луја XIV.

Црква је створила сопствено законодавство, јединствени правни систем који је она користила за сопствене потребе. То је било канонско право са својим традиционалним и модерним изворима, састављено од Светих књига које су

³¹⁰ Ф. Фире, М. Озуф, *Критички речник Француске револуције*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића Сремски Карловци-Нови Сад, 8.

³¹¹ М.С. Андерсон, *Европа у осамнаестом веку*, Београд 2003, 474-475.

³¹² J.P. Scot, “Genèse de la loi de 1905”, 9.

тумачили Очеви Цркве, концилских канона и папских декрета. Домен примене канонског права имаће важну улогу током средњег века, а неће бити занемарљив ни под апсолутном монархијом. Компетенције канонског права, *ratione materie*, кретаће се изван питања која су имала строго црквени карактер (поступак пред црквеним судовима, сакраменти, дисциплина клера, имовина Цркве) и укључиће питања која се односе на брак, тестаменте и уговоре под заклетвом, конкурентну надлежност у односу на одређена лица под заштитом и материју кривоверства.³¹³

Током XVIII века филозофи су се посветили ослобађању државе од туторства Цркве. Одбацује се клер као привилеговани слој и поткопавају се верски темељи друштва. Насупрот католичком догматизму који одбија развој науке афирмишу се људске слободе, посебно слобода савести и мишљења.³¹⁴ Урушавање “старог режима” теоријски је припремано у радовима великих мислилаца природног права, Русоа (*Rousseau*), Волтера (*Voltaire*) и Монтескијеа (*Montesquieu*). Њихова дела оправдавају право на револуцију јер оно отвара пут успостављању склада позитивног права са природним правом. Незадовољство народа и насилно рушење „старог режима“ постаје легитимно. „А пошто постојећи поредак није уважавао основна начела природног права (једнакост, слободу, приватну својину, итд.), било је неопходно и легитимно увести та права на место феудалне сталешке неједнакости, личне зависности, ограничене и подељене феудалне својине. Све то је требало да буде уобличено кроз устав, једини правни инструмент за ограничење власти монарха, увођење законитости и гарантовање права грађана“.³¹⁵

Акtima Уставотворне скупштине која је проглашена 17. јуна 1789. године укидају се феудални односи, овлашћења феудалаца и привилегије племства, а зависни сељаци се претварају у закупце. Декларацијом из 1789. године коначно се уобличава визија световне Француске.

³¹³ P. Sueur, *Histoire du droit public français XV^e - XVIII^e siècle La genèse de l'Etat contemporain 2/Affirmation et crise de l'Etat sous l'Ancien Régime*, Presses universitaires de France, Paris 1989, 137.

³¹⁴ A. Boyer, 28.

³¹⁵ С. Аврамовић, *Општа правна историја*, Београд 2004, 67.

5.2. ДРЖАВА И ЦРКВА У ВЕЛИКОЈ ФРАНЦУСКОЈ РЕВОЛУЦИЈИ

Световни карактер Француске прожима дух антикатоличанства и атеизма који се и нормативно уобличава у низу аката Уставотворне скупштине. После одузимања права Цркви да наплаћује црквени десетак (посебна врста пореза) национализује се и црквена имовина која прелази у власништво државе. Преузимањем обавезе од стране државе да обезбеђује плате и пензије свештеницима фактички се укида духовно племство као посебан сталеж.³¹⁶ Затим следи изгласавање од стране Уставотворне скупштине (12. јула 1790. године) посебног закона којим се на потпуно новим принципима уређује положај цркве и свештенства (*Constitution civile du clergé*).

5.2.1. Карактеристике Грађанског закона свештенства

Један од основних циљева Велике француске револуције огледао се у тежњи да правно-политичке институције еманципује у односу на Католичку цркву и да истовремено предузме све мере које би предупредиле аутономност њеног деловања. Доношење Грађанског закона свештенства (*Constitution civile du clergé*) представљало је резултат таквих настојања. Грађански закон свештенства католичку вероисповест фактички је третирао као државну религију, а верски поредак у потпуности је саобразио грађанском поретку. Он је заменио дотадашње црквене територијалне јединице са новом поделом Француске на 83 округа (департмана). Одредбама овог Закона канонски облици именовања замењени су избором у свештеничка звања, а бискупи и жупници, који су имали статус службеника плаћених од стране државе, били су обавезни да положи заклетву на верност уставу. Свештеничка звања су упрошћена и рационализована тако што су укинута све традиционалне титуле и звања која су везана за уживање каноничких, опатијских, капитуларних и других црквених добара.³¹⁷

5.2.2. Верски расцеп у Великој француској револуцији

Грађански закон свештенства везан је и за верски расцеп који је потресао само биће Католичке цркве. За настанак верског расцепа битан је однос

³¹⁶ С. Аврамовић, В. Станимировић, 276..

³¹⁷ Ф. Фире, "Грађанско устројство свештенства". Ф. Фире, М. Озуф 509.

Уставотворне скупштине према папским привилегијама и канонским средствима за признање Грађанског закона свештенства, начин реорганизације Католичке цркве и став папе према Декларацији из 1789. године и принципу народног суверенитета.

5.2.2.1. Велика француска револуција, папске привилегије и црквена администрација

Велика француска револуција одбацила је Конкордат, а укинуте су и таксе које су свештеници плаћали папи на парохију. Папини интереси на тај начин су озбиљно повређени. Скупштина је укинула папске данке које су бискупи до тада плаћали за положај који им је додељен. Реорганизацијом црквене администрације француска црква преобразила се у народну цркву, што показује и чињеница да ишчезавају црквени сабори као повлашћена тела. Француски бискупи су у великој већини били галиканци тј. присталице самосталности Католичке цркве у Француској. Католицизам је и даље једина вероисповест која ће примати државну помоћ.

5.2.2.2. Предлог споразума о потврђивању Грађанског закона свештенства

Једним куртоазним писмом у коме наглашавају да ће поштовати његове верске наредбе, нови бискупи се обраћају папи. Међутим, тада се није могло ни замислити да ће папа преузети на себе одговорност за расцеп у Цркви.

1790. године папа још није имао овлашћење да сам ствара догму и да је тумачи. Непогрешивост папе проглашена је тек на Сабору у Ватикану 1871. године. Тако је надбискуп из Екса (Боажлен) у великом говору који је одржао у име француских бискупа (29. јуна 1790. године) признао папи само *првенство* али не и *правосуђе* над Црквом.³¹⁸ Међутим, такав став према папиним овлашћењима није утицао на респект канонских средстава без којих није могла да се изврши реформа бискупских округа и епископских савета.

Пошто Уставотворна скупштина није одобрила Народни црквени сабор који је требао да предузме неопходне канонске мере за припрему скупштинских

³¹⁸ А. Матјез, *Француска револуција*, Београд 1948, 118.

реформи, Боажлен и либерални бискупи обратили су се папи како би он омогућио да се применом канонских средстава спроведе у живот Грађански устав свештенства. Надбискупу Боажлену било је поверено да изради предлог за Споразум о увођењу у живот овог Закона. Тај Закон је посредовањем француског краља Луја XVI био послат папи.

Преговори о усвајању Споразума стално су се одуговлачили, јер се папа томе одупирао, и то из разлога који нису били верског карактера. На тајној седници бискупа папа је осудио као безбожну Декларацију из 1789. године. Папа је гајио велику подозривост и према принципу суверенитета народа у чијој реализацији је видео опасност за све престоле у Европи. Папини поданици из Авињона и Грофовије отерали су његовог посланика, усвојили француски устав и захтевали да буду припојени Француској. Један од најважнијих захтева које је папа изнео у одговору на предлоге из Споразума о увођењу у живот Грађанског закона свештенства односио се на помоћ француских трупа у потчињавању побуњених поданика. Овом захтеву изашло се у сусрет, јер се Уставотворна скупштина ограничила на одлагање присаједињења Француској града Авињона и Грофовије Венесен.

5.2.2.3. Папска осуда Грађанског закона свештенства и раскол у Католичкој цркви

Када је Уставотворна скупштина наредила бискупима да положе заклетву, они су то одбили. Папа се ослања на њихово одбијање и изриче осуду Грађанског закона свештенства. „Чак и после одбијања да положе заклетву, бискупи су се надали још у измирење и папино пастирско писмо их је пренерзило. Више од месец дана су чували у тајности прво од ових пастирских писама, писмо од 10 марта 1791. године, и у накиселом одговору папи узели су у одбрану либерализам и понудили му своју колективну оставку само да се мир поврати“.³¹⁹

Одбијање папе да прихвати оставку довело је до верског расцепа. После овог папиног чина сви бискупи, изузев седморице, одбили су да положе заклетву. То исто учинила је скоро једна половина нижих свештеника. Број свештеника који

³¹⁹ *Ibid.*, 120.

су положили заклетву у округу Горње Соне, Дубу, Вару, Ендру, Горњим Пиринејима, био је изузетно велик, док је на читавом једном делу француске територије (Фландрија, Артоа, Морбиан, Вандеја, Мајен), тај одзив био врло мали. Француска је поцепана на двоје и верска реформа могла се наметнути једино путем силе.

О расколу у француској цркви који су ови догађаји изазвали снажно сведочи следеће запажање: „Уставотворна скупштина је хтела да установи народну цркву и да католичке свештенике ове цркве стави у службу учвршћивања новог поретка, а створила је само цркву једне странке, цркву странке на власти, у жестокој борби са старом црквом, која је постала црква странке привремено побеђене. Верска борба постаје огорчена још од првог дана због разбукталих политичких страсти“.³²⁰

5.2.2.4. Покушај институционализовања верске толеранције, критика Грађанског закона свештенства и захтеви за раздвајањем државе и Цркве

Уставотворци су настојали да предупредe последице верског расцепа тако што су на основу решења од 27. новембра 1790. године незаклетим свештеницима забранили вршење било какве јавне функције, укључујући и крштење, закључење брака, сахрану, причешћивање, исповедање и држање беседе.

У страху да не дође до штрајка свештеника, Народна скупштина захтевала је од свештеника који се нису заклели (непокорни свештеници) да наставе вршење својих функција све док не буду замењени заклетим свештеницима. У циљу окончања верског рата Уставотворна скупштина својим решењем од 7. маја 1791. године институционализује принцип верске толеранције. Тај принцип извире из праксе Управног одбора париског округа којом се богослужење непокорних свештеника уређује на принципима прости верске толеранције.

Нормативно прописана толеранција није постала део стварности. Један од разлога њеног незаживљавања у пракси је и страх заклетих свештеника да се политиком верске слободе не поткопају њихове позиције. Из овог страха произишла је и огорчена борба против верске толеранције, а у име начела

³²⁰ *Ibid*, 121.

традиционалног католицизма. Са друге стране, у парохијама у којима су непокорни свештеници имали превагу, положај заклетих свештеника није био сигуран, па су многи од њих кињени, вређани, тучени, а често и убијани. Непокорни свештеници ставили су своје исповедаонице у службу контрареволуције.

Једна од последица верске борбе јесте и стварање антиклерикалне странке која до тада није постојала. Са циљем да подрже заклете свештенике, јакобинци су жестоко напали католицизам. Све смелије оглашавају се и антиклерикални писци који одбацују лицемерне обзире према католицизму, али и према хришћанству. Они критикују Грађански закон свештенства и предлажу да се угледа на Американце који су укинули буџетско финансирање вероисповести. Истовремено они се залажу за одвајање Цркве од државе.

5.2.2.5. Историјска дубина унутарцрквеног раскола

У реорганизацији Католичке цркве огледа се истинска шизма, подела између свештенства и верника, као и подела у оквиру клера. Томе је допринела и енциклика *Quod aliquantum* којом је папа Пие VI (*Pie VI*) званично осудио доношење Грађанског закона свештенства. Доношење Грађанског закона свештенства ствара дубоку поделу међу Французима. Тим Законом држава апсорбује Цркву у свој јавни сервис и тако крши правила канонског права.

5.2.3. Грађански закон свештенства и карактеристике односа између државе и Католичке цркве

Грађански закон свештенства није довео у питање монополску позицију Католичке цркве у односу на верски живот. Међутим, Католичка црква фактички је била део државне организације и држава је над њом имала потпуну контролу, у домену финансирања њених активности и у домену именовања највиших верских функционера.

У периоду када је постојало политичко сагласје између Револуције и Цркве у односу на папу и њихово јединство у одбрани приоритета националног суверенитета у односу на Рим, Католичка црква давала је легитимитет држави. Тај легитимитет симболички је био испољен у мешању *Te Deum* и грађанске заклетве, обављању двоструког крштења (католичког и револуционарног),

истицању сродности између Револуције и Јеванђеља и инсистирању на изричитом поређењу устава и Јеванђеља.³²¹ И када је дошло до расцепа унутар Католичке цркве, држава је над њом настојала да задржи контролу. Примарни циљ државе био је да од Католичке цркве направи једно од својих одељења, односно да је претвори у део свог апарата који нема никакву аутономију у формулисању сопствене политике.

5.2.3.1. Последице грађанског устројства свештенства

Грађански устав свештенства фактички је институционализовао модел државне Цркве. Католичка црква лишена је права да самостално ствара и спроводи црквени поредак и да уређује сопствену организацију. Зато фактичка институционализација модела државне Цркве означава пад црквеног права као *централног круга* духовне власти и пастирске мисије Цркве. Шизма коју је проузроковала реорганизација Католичке цркве подвојила је историјско биће Француске. Та подвојеност представља трајну константу односа државе и Католичке цркве. Она је и разлог дубоке поделе међу Французима. Шизма је довела и до политизације Католичке цркве. У односима државе и Католичке цркве рефлектоваће се различити вредносни системи на основу којих су политички режими у Француској стицали свој легитимитет.

Правно утемељење поретка “старог режима” је у Болоњском конкордату из 1516. године. Тај правни акт формално је важио и у време доношења Грађанског закона свештенства. Из перспективе начела *pacta sunt servanda* и принципа забране једностраног раскида у односу на уговор који је закључен, доношење Грађанског закона свештенства представља чин унилатералног престанка Болоњског конкордата. Унилатерални престанак Болоњског конкордата нарушава *институционалност права* који је један од основних принципа правног поретка.

³²¹ М. Озуф, “Револуционарна религија”, Ф. Фире, М. Озуф, 626.

5.3. ВЕЛИКА ФРАНЦУСКА РЕВОЛУЦИЈА У СВЕТЛУ ПРОЦЕСА ЛАИЦИЗАЦИЈЕ И ДЕХРИСТИЈАНИЗАЦИЈЕ ФРАНЦУСКОГ ДРУШТВА

5.3.1. Радикална промена у односу између световне и духовне власти као есенцијални чинилац лаицизације француског друштва

Велика француска револуција довела је до фундаменталног обрта у односу између световне и духовне власти. Тај обрт нормативно је уобличен прокламацијом садржаном у члану 3. Декларације из 1789. године, према коме *„принцип сваког суверенитета суштински почива у Нацији. Ниједно тело, ниједан појединац не може вршити власт која изричито одатле не проистиче“*.³²² На тај начин се врши раскид са системом односа у коме је религијско легитимизовано од стране политичког и политичко од стране религијског. То је раскид са Француском у којој свештенство заузима врхунске позиције у краљевству чији се политичко-религијски систем може исказати формулом „један краљ, једна вера, један закон“.

Један од снажних показатеља промене односа између световне и духовне власти представљају и лаицизаторске мере које иницира држава. То су: увођење обавезног грађанског брака и права на развод брака (чиме се врши разграничење између грађанске и верске припадности), укидање деликата против религијског поретка и усвајање републиканског календара. Посланици Законодавне скупштине лаицизирају матичне књиге и тако жупницима ускраћују вршење њихове традиционалне функције.³²³ На основу Устава из 1791. године установљава се слобода вероисповести, коју прати и парцијално реализована сепарација државе и Католичке цркве из 1795. године.

5.3.2. Дехристијанизација француског друштва

Уочи 1789. године Француска је одавала утисак хришћанске једнообразности. Међутим, низ околности указивао је да је та једнообразност

³²² Цит. према преводу у : *Темељи модерне демократије избор декларација и повеља о људским правима (1215-1989)*, 137.

³²³ М. Озуф, “Револуционарна религија”, 627.

имала доста пукотина. На ову околност указује неколико карактеристичних момената.

5.3.2.1. Друштвена и географска диференцијација у вршењу верских дужности

Још пре Велике француске револуције била је присутна друштвена диференцијација у вршењу верских дужности. Она се испољавала кроз појаву покретљивих групација чије понашање измиче црквеном надзору: торбари, ткачи, војници, гостионичари.³²⁴ У вршењу верских дужности зачиње се и разлика по полу. Она се манифестује кроз несагласност мушке и женске ревности, започете по селима централне Француске. Тиме се наговештава укупно опадање вршења верских дужности.

Монфорски мисионари на западу Француске указују на различито стање верске ревности у областима које су обилазили: равничарски „окорели крајеви“ који су ближи градском утицају и приморски крајеви у којима покретљивост људи и ваздух са пучине стварају један „републикански народ.“ У Прованси су те границе другачије, јер се показује да је обалски појас побожнији него унутрашњост.³²⁵

5.3.2.2. Средњовековна христијанизација и знаци дехристијанизације унутар Цркве

Уобичајену представу о Француској као древној хришћанској земљи побија новија историографија у оквиру које се заступа гледиште да средњовековна христијанизација није имала ширину нити дубину коју је имала христијанизација која датира од XVI века. Тада католицизам, након Тридентског концила, предузима низ мера како би поновно сабрао паству: интелектуални и морални препород свештенства, редовне пастирске посете бискупа и педагошки рад мисионара (монофартани, лазаристи, еудисти).

У моменту када је изгледало да је контрола црквене хијерархије постала ефикасна и у часу када су се најревностије вршиле верске дужности, унутар саме

³²⁴ М. Озуф, „Дехристијанизација”, Ф. Фире, М. Озуф, 66.

³²⁵ *Ibid.*

Цркве појављују се знаци дехристијанизације: криза монашења, опадање кривуље рукоположења свештеника и неједнакост у приходима која доводи до сукоба у самом свештенству. Велики потрес за вернике представљају расправе око јансенизма и препирке са јансенистима које из теолошке области прелазе у домен политике.

5.3.2.3. Филозофија просветитељства као фактор дехристијанизације

Знаци дехристијанизације огледају се и у распрострањању филозофије просветитељства која је била изразито антиклерикална.

Укидање Нантског едикта појачава одијум просветитељства према Католичкој цркви. Најважнија Бејлова дела датирају управо из периода када су протестанти стављени пред избор да напусте земљу или да се покатоличе. Из таквог историјског контекста филозофи развијају своје најснажније идеје (међу којима је и идеја о конфесионалној неутралности државе и бесмислености сваког облика принуде у питањима вере). Ове идеје исходе из става да ниједна вера не пружа апсолутне доказе своје истинитости и да припадност једној вери не гарантује моралност. У периоду када је Револуција већ избила, „то вјерују једне нове вере већ је било освојило просвећену елиту, сасвим склону, ако јој се укаже прилика, да заповеда чарке, као што ће се већ 1790. показати приликом сукоба антикатоличких оружаних власти са католичким сељаштвом.“³²⁶

5.3.2.4. Свештенство уочи Велике француске револуције

Уочи Велике француске револуције свештенство је издвојено из друштва у већој мери него што је то било два века раније. Међутим, иако се разликује по начину одевања, правилима понашања и просвећености, свештеник XVIII века не одбацује народне традиције нити повећава захтеве верске ревности. На тај начин се предупређује духовно раздвајање свештенства и народа. Свештеник усваја идеал друштвене корисности. Много више него у прошлости свештеник је привржен својој епархији, новим добротворним дужностима и дужностима помагања и васпитања.

³²⁶ *Ibid.*, 68.

Свештеник је истовремено и туђин и интегрисани члан лаичке заједнице који показује разумевање за стремљење ка овоземаљској срећи. Тако ће, иако се налази у једном парадоксалном положају, свештеник ипак пронаћи равнотежу. Ту равнотежу Велика француска револуција доводи у питање јер ће свештенике, присиљавањем на интегрисање, осудити на издвајање.³²⁷

5.4. ФЕНОМЕН ДЕХРИСТИЈАНИЗАЦИЈЕ И ЊЕНИ АКТЕРИ

Дехристијанизација се одређује као покрет који је у потпуности дефинисан противхришћанском инспирацијом. Такође, она се посматра као једна епизода која се у хронологији Револуције ограничава на 1793. и 1794. годину.

Иако је Устав из године I (1789) прогласио верску слободу, предузиман је низ мера које су биле усмерене на искорењивање католичке вероисповести. Слобода да се верско уверење испољава учествовањем у богослужењу нарушена је путем забране да се на неким местима врши недељно богослужење. Слобода обављања верских обреда насилно је спутана покретањем вандалске офанзиве против свега што је имало за циљ вршење тих обреда (калварије, крстови и кипови светаца). Врхунац насилништва у односу на слободу богослужења и слободу обављања верских обреда представљају призори пљачкања од којих је најснажнију симболику имало разбијање посуде са светим миром за помазање француских краљева, која се налазила у Ремсу.

5.4.1. Култ разума и култ Врховног бића

У таквим околностима појављује се култ Разума чији је циљ био да преузме улогу коју је католичка вероисповест имала у јавном животу. Култ Разума испољавао се кроз посвећивање цркава Разуму, приношење на дар сребрних предмета, одрицање свештеника од вере и гротескне литије.

Чином посвећивања цркава Разуму узурпиран је богослужбени простор и богослужбено време. Ова узурпација испољавала се и кроз понашања која су имала карактеристике blasfemiје (храм је постао место призора у коме је у средишту пажње жена која се појављује у блеску разгонећи мрак и чудовишта,

³²⁷ *Ibid.*, 69.

симболизујући у свести револуционара тријумф Разума над вековним предрасудама).

Култ Разума замењен је култом Врховног Бића који је непосредно повезан са личношћу и судбином Робеспјера. Осамнаестог флореала (7. маја) 1794. године Робеспјер ће поднети извештај о републиканским начелима на основу кога се успоставља распоред церемонија препорода за целу годину, при чему се посебан значај даје празнику Врховног Бића. У брижљиво припремљеној беседи Робеспјер ће идеју о Врховном бићу и бесмртности душе поистоветити са непрекидним апелом за правду која је социјална и републиканска.³²⁸

Увођењем култа Врховног Бића Робеспјер је хтео да створи одређени ред у домену религијских и моралних идеја. Зато је он намеравао да овај култ успостави као државну религију. Његов извештај је и завршен предлагањем Декрета о постојању највишег бића који је усвојен акламацијом. Чланом 1. Декрета прописано је да француски народ признаје постојање највишег Бића и бесмртност душе, док је чланом 2. прописано да француски народ сматра да је вршење дужности човекових вера, најдостојнија највишег Бића. Истовремено, овим Декретом поновно је прокламована слобода вере.

И у периоду владавине Директоријума влада је намеравала да инаугурише нови култ (*culte décadaire*) који је требао да замени католичку веру. Био је то покушај да се поврати декадна обустава рада на штету недељног одмора, при чему би се нови култ прослављао у парохијалним црквама. И овај покушај представљао је кршење елементарних принципа верске слободе, тако да ни у периоду Директоријума Француска није досегла до верског мира.

5.4.1.1. Природа револуционарних култова

О природи револуционарних култова постоје различита схватања. Према неким гледиштима револуционарни култови обликовали су сопствену цивилну религију. Међутим, хришћанска историографија стоји на становишту да

³²⁸ *Историја француске револуције, конзулства и царства*, Лесковац 1929, 24.

револуционарни култови немају религијску садржину. Такво становиште заснива се на тези о доктринарној супротности религије и револуционарних религија.³²⁹

Религијску садржину револуционарних култова оспорава и А. Олар (*Aulard*). У тим култовима Олар види средства националне одбране и начин да се одговори на различите потребе супарничких политичких групација. Зато револуционарни култови и немају никакав религијски садржај, нису повезани са неком колективном потребом нити су повезани са револуционарним пројектом у целини. Међутим, Матјез (*Mathiez*) револуционарне култове третира као спонтано насталу револуционарну религију, позни цвет који је поникао из филозофије XVIII века. Ослањајући се на Диркемове ставове о религији као универзалном феномену, Матјез долази до закључка да се револуционарни култови као религијски феномени уздижу у достојанство друштвене религије.

М. Озуф заступа гледиште да је Револуција замислила и успоставила једну религију, па се у том смислу може закључити да је она *имала* своју религију.³³⁰ Он констатује да је цела једна историографска традиција (од Констанана до Кинеа, преко Фурјеа), револуционарну религију посматрала као неуспешан покушај. Према Кинеу Револуција је требала да изведе један велики подухват у погледу религије који се састојао у томе да се католичка вера замени неком другом религијом. У том смислу може се говорити о *религији Револуције*.

5.4.1.2. Утицај револуционарних култова на лаицизацију католичке вероисповести

У револуционарним култовима револуционари су превасходно видели *религију Револуције* као посебан систем вредности који је требао да замени поредак вредности на којима се заснивао католицизам. Циљеве успостављања таквог система вредности симболизују и појединачни догађаји (као што је посмртно објављивање Мирабоове расправе у којој он сугерира да се из патриотских церемонија искључи хришћанска вера и сахрана Волтерових посмртних остатака у Пантеону, као прва револуционарна свечаност без верског учешћа).

³²⁹ М. Озуф, "Револуционарна религија", 624.

³³⁰ М. Озуф, 625.

Свест о вредностима *религије револуције* представљала је одлучујући фактор промене структуре простора (из топономије се избацује све што може да асоцира на *ancien régime* и све што снажно симболизује католичку вероисповест, као што су имена светаца).³³¹

Са променом имена светаца појављују се грађански пост као допуна грађанских гозби и новоизмишљена причешћа. Промена имена светаца, давање револуционарне садржине појму поста и причешћу, који припадају религијском наслеђу, видљиви су показатељи лаицизације католичке вероисповести, која по свим својим обележјима представља специфичан вид дехристијанизације француског друштва.

5.4.1.3. Дехристијанизација и њени актери

О покретачима и извршиоцима дехристијанизације постоје различите тезе. Према једној хипотези покретачи дехристијанизације су пустолови и бескрупулозни странци који су мобилисали народ за циљеве борбене дехристијанизације. На тај начин они су желели да одврате пажњу од свог расипништва.³³² Ову хипотезу поткрепљује и чињеница да су удео у дехристијанизацији имали и представници Конвента који су послати на терен да би иницирали њено покретање. Образац дехристијанизације међу становништво је долазио одозго и био је вештачки и принудан.

Присутна су и гледишта о активном учешћу становништва у покрету дехристијанизације. Уз представнике који су изаслати на терен и војнике револуционарне војске у дехристијанизацији су активно учествовали и активисти народних удружења. Дехристијанизација је узимала замах и била је изузетно снажна тамо где су иницијативе тих активиста наилазиле на прихватање одозго. Међутим, интензитет локалног учешћа зависио је од мањине активиста који нису потицали из народа. Вештом реториком они су знали да придобију људе и повуку их за собом.

³³¹ M. Vovelle, *La révolution contre l'église De la Raison à l'Être suprême*, Edition Complexe, Paris 2002, 69.

³³² М. Озуф, "Дехристијанизација", 71.

Зачеци дехристијанизације налазе се и у једном делу доктринарног правца филозофије XVIII века који је атаковао на хришћанство као политичку установу. Тај доктринарни правац у Цркви је видео главну препреку политичкој револуцији која се припремала. Алексис Де Токвил истиче да је безбошњаштво настало из таквог стања производило огромно јавно зло чија је последица истовремено укидање религијских закона и обарање грађанских закона. Тада људски дух у потпуности губи равнотежу. Ове околности довеле су до појаве једне непознате врсте револуционара код којих се смелост претворила у лудило и који нису оклевали када је требало спровести неки план. Није се радило о пролазној појави, јер је доцније образован један сој који се одржао и проширио у свим цивилизованим деловима света задржавајући исту физиономију, исте страсти и карактер.³³³

У савременој литератури која третира однос политичких идеја и религије посебно се истиче да су француски револуционари претеривали у примени терора и када су хтели да уведу нове култове. Фанатизованом расположењу и револуционарном заносу прилагођени су календар, празници и ритуали, као и пантеон који је изграђен у Паризу неколико година пре Револуције. “Оно што су радили француски револуционари није била само велика грешка, него, по свему судећи, веома штетан и рђав образац за неке касније друштвено-политичке покрете и револуције”.³³⁴

5.4.1.4. Антицрквени карактер дехристијанизације

Обрачун револуционара са католицизмом био је обрачун са Црквом која је „сједињење свега у Христу”.³³⁵ Ради се о настојању да се уништи институција Цркве као универзалне хришћанске заједнице оних који исповедају веру у Исуса Христа.³³⁶ Упражњавање култа Разума у храмовима разбило је везу између Цркве

³³³ А . De Tocqueville, *L'ancien régime et la Révolution*, Éditions Gallimard, Paris 1967, 252-253.

³³⁴ В. Становчић, *Политичке идеје и религија I*, Београд 2003, 38.

³³⁵ Мр Александар Ђаковић, Проф. Др. Радован Биговић, *Лексикон хришћанства, јудаизма и ислама*, Београд 2006, 45.

³³⁶ Полази се од одређивања теолошког смисла Цркве. У социолошком смислу Црква је институционални облик било које хришћанске заједнице. „Ако је Христ био бого-човек, онда је црква божанска и људска установа: дух цркве је божански, тело је људско. Сједињење божанског и људског извршено је особно у сину божјем, а друштвено у сједињењу цркве са верничким

и заједнице верника. Хришћанска вера прогната је из Цркве и храм више није дом за молитву. Он губи достојанство светог и освећеног места у коме тече литургијско време и у коме се одвија сусрет Бога и човека. Револуционарни командоси покушали су да из духовног бића француског народа уклоне осећај Цркве као најстарије свете тајне и историјског отеловљења мистичног тела Христовог.³³⁷ Из колективне свести народа хтео се избрисати доживљај Цркве као друштвене заједнице, створене за људе у простору и времену (доживљај Цркве као видљивог јеванђеља).³³⁸

Антицрквени карактер дехристијанизације испољава се и кроз прогон свештенства. Прогон свештенства у периоду Велике француске револуције представљао је атак на верску слободу уопште и на личну слободу свештеника, о чему сведоче одлуке донете против свештеника који су одбили да положи грађанску заклетву. На основу декрета од 27. новембра 1790. године и декрета од 29. новембра 1791. године свештеници који нису положили заклетву третирани су као сумњива лица спремна на побуну против важећих закона.³³⁹

Декретом од 26. августа 1792. године наређена је депортација свих свештеника који нису положили заклетву. Декретом од 18. марта 1793. године прописано је изрицање смртне казне против незаклетих свештеника који су ухапшени на територији Републике.³⁴⁰ У историји народа није познат пример неке друге велике нације о таквом протеривању свештеника.

5.4.1.5. Велика француска револуција: између лаицизације и дехристијанизације

Процес лаицизације у Великој француској револуцији имао је амбивалентан карактер. Кроз тај процес афирмишу се слобода савести и слободавероисповести. Са успостављањем револуционарних култова тај процес

стадом. То је, дакле сложена целина састављена од божанског и људског елемента, па је упоредни говор о њој могућ и оправдан. Црква се одређује теолошки као божанска заједница (заједница људи са богом), а социолошки као друштвена установа". Ђ. Шушњић, *Религија I*, Чигоја штампа, Београд 2009, 271.

³³⁷ *Ibid.*, 269.

³³⁸ *Ibid.*, 270.

³³⁹ L. Duguit, 595.

³⁴⁰ *Ibid.*

задобија карактеристике иманентне дехристијанизацији. Тако настаје кључна антиномија у Великој француској револуцији која се испољава кроз сукоб два система вредности: конфликт слободе савести као темељне вредности нормативно институционализованог модела лаицитета са вредностима утемељеним кроз револуционарне култове. Последица тог конфликта је деструкција католичке вероисповести и негирање индивидуалне и корпоративне компонента верске слободе.

Правни акти на основу којих се вршио прогон свештенства у Великој француској револуцији представљају завршни чин успостављања *антицрквеног модела* односа државе и Цркве. У оквиру таквог модела доводи се у питање опстанак хришћанства као правне и политичке установе и истовремено се негира хришћанска теологија. Успостављање антицрквеног модела постаје средство за остварење примарног циља дехристијанизације, а то је уништење верског етоса хришћанства.

5.5. ПРВА СЕПАРАЦИЈА ДРЖАВЕ И КАТОЛИЧКЕ ЦРКВЕ

Прво раздвајање државе и Католичке цркве институционализовано је доношењем декрета од 21. фебруара 1795. године којим се гарантује слобода вероисповести и потпуна самосталност религије и државе. Слобода вероисповести гарантује се у име „просвећене толеранције“ и „јавног реда.“ Република не издржава било коју религију. На основу члана 7. Декларације о правима човека и члана 122. Устава из 1793. године прописује се да ниједна вероисповест не може бити узнемиравана. Уставом од 5. фебруара године III (Устав из 1795. године), принципима који су утврђени у наведеним декретима дат је уставни карактер.

Верска политика Велике француске револуције пролазила је кроз низ етапа, од којих су најзначајније *Constitution civile du clergé* (1790-1791) и дехристијанизација у доба Терора.³⁴¹ Циљ сепарације био је изопштавање религије из политичког тела француског друштва при чему је требало избећи сваки вид грубог прогона Католичке цркве. То је био начин да се религија

³⁴¹ P. Cabanel , *La séparation des Églises et de l'État 1905 en 30 questions*, Geste éditions, La Crèche 2005, 35.

“приватизује”.³⁴²Прво искуство раздвајања било је кратко, јер се у односима између Револуције и Цркве наставила турбулентност. Обновљени су прогони и институционализован је теофилантропски култ који је такође требао да замени католичку веру.

Прва сепарација државе и Католичке цркве представља раскорак између нормативног идеалитета и животног реалитета. Нормативна институционализација верске слободе није довела и до њене стварне еманципације. Основни разлог таквог стања је антицрквени и антиверски екстремизам који је и довео до потискивања религије из друштвеног живота Француске. Стварање нормативних претпоставки за јавно практиковање католичких обреда и стављање на располагање верницима зграда које су раније биле намењене вршењу верских обреда представља само искорак ка историјском процесу еманципације верске слободе у Француској.

5.6. ОДНОС ДРЖАВЕ И ЦРКВЕ У ПЕРИОДУ КОНКОРДАТА

Наполеон је врло рано схватио политички значај религијског феномена. Он је био свестан стабилизирајућих потенцијала католицизма у Француској, али није намеравао да му поврати ексклузивно место које је он имао у периоду “старог режима“. Наполеон је прихватио улогу обновтеља престола, при чему је у Католичкој цркви видео извор за стицање политичког профита. Примарни циљ Наполеона Бонапарте био је да поврати држави стабилност.

5.6.1. Конкордат из 1801. године

Потписивањем Конкордата (15. јула 1801. године), папа се обавезао да од непокорних бискупа затражи да поднесу оставке. Уколико би они одбили да поднесу оставке, папа је био спреман да их смени. На исти начин Наполеон је требао да поступи са заклетим свештеницима. То је био начин да се раздор у свештенству коначно превазиђе. Тим актима Наполеон је хтео да стабилизује државу и друштво и да успостави контролу над Католичком црквом. У избор парохијских свештеника Наполеон се није мешао. Он није актуелизовао ни питање

³⁴² *Ibid.*

манастирских редова који су били подређени папи и био је спреман да их трпи, уколико то буде у његовом интересу.³⁴³

Конкордатом је било предвиђено да епископи добијају плату. Плату је добијао и по један парох на сваког мировног судију. Пензије које је свештеницима обећала Револуција биле су исплаћене. Папа је обећао да неће оспорити продају црквених имања и дозволио је да се преуреде епархијски окрузи. Зграде које нису отуђене враћене су Цркви док су друге издате. Имовина жупа 1809. године неопозиво је дата на управљање фабрикама.

Законом о вероисповестима од 8. априла 1802. године (осамнаести жерминал године X) у Конкордат су инкорпорирани, без договора са папом, *Основни чланови католичке вероисповести*. На основу ових чланова галиканизму је призната законска снага, уређено је вршење вероисповести, одређени црквени окрузи и прописана висина плата. Тим Законом у Конкордат су инкорпорирани и *Основни чланови протестантске вероисповести*. Наполеон је француским Јеврејима дао организациону структуру и представљање, тако да су јеврејском вероисповешћу на националном нивоу управљали централни конзисториј и велики рабин Француске. На тај начин Наполеон је институционализовао *систем признатих вероисповести* у коме је такође видео један од кључних фактора стабилизације француског друштва. Систем признатих вероисповести чиниле су четири признате религије, као и цркве и верске заједнице које су им припадале. То су биле Католичка црква, Реформаторска црква, Црква Аугсбуршког исповедања и Јеврејска верска заједница.

5.6.2. Основна обележја конкордатског права

Конкордатско право носи обележја галиканског духа, што се посебно огледа у органским члановима Конкордата. Галикански дух оснажен је и увођењем у семинарије обавезе образовања у складу са Декларацијом о четири члана из 1682. године.³⁴⁴

³⁴³ Ж Лефевр, Ш.Х. Путас, М. Бомон, *Историја Француске, књига друга, од 1774. до наших дана*, Београд 1961, 143.

³⁴⁴ Декларацијом свештенства Француске која се састојала из четири члана и која је донета 1682. године власт папе ограничена је краљевском световном влашћу. Галиканизам је струја која је настала унутар француског католицизма, између 15. и 19. века. Галиканизам инсистира на

Једна од карактеристика конкордатског права јесте и успостављање екстремне хијерархије Католичке цркве и њена организација по узору на департамане. Конкордатско право институционализовало је контролу државе над другим признатим вероисповестима и наметнуло заклетву верности пред шефом владе. Ниједан национални или интернационални концил није могао да се одржи без пристанка световне власти нити је свештеничко рукоположење могло да се спроведе без сагласности владе.

Конкордатским правом оснажен је ауторитет папе јер му је призната привилегија у домену суђења. Снагу његовог ауторитета потврђује и чињеница да је наметнуо оставке бискупима из “старог режима” и бискупима који су положили заклетву. Истовремено Католичка црква се одриче од захтева за повраћајем сопствене имовине.

Важна карактеристика конкордатског права јесте и доктринарни дуализам. Он се заснива на изнијансираној равнотежи два принципа: организација грађанског живота у складу са верским поукама, посебно у складу са поукама католичке религије, и надлежност државе у домену свих политичких, друштвених и моралних консеквенци религијског живота.³⁴⁵ Конкордатски режим представља тријумф наполеонског утицаја. Држава именује свештенике, а нови клер стиче статус државних службеника.

5.6.3. Модел односа државе и Цркве према Конкордату из 1801. године

У особеностима конкордатског права препознају се и основне карактеристике модела односа између државе и Католичке цркве: држава признаје цркву као јавну, друштвено корисну службу која је у мешовитом правном режиму (њен статус и функционисање уређују се нормама канонског права и нормама јавног права).³⁴⁶ Држава одобрава канонске статуте али се и саглашава са привилегованим статусом већинске, католичке вероисповести.

аутономији француске националне цркве у односу на папство. Иако прихвата верско јединство са Римском црквом, галиканизам се залаже за сопствену организацију, обред и галиканске слободе. Н. Špehar, *Laičnost u Europi*, Zagreb 2013, 79.

³⁴⁵ J. P. Scot, 15.

³⁴⁶ *Ibid.*

Конкордатом из 1801. године ревитализована је унија државе и Католичке цркве. Иако је у оквиру ове уније установљен систем признатих вероисповести (католицизам, протестантизам-лутерански и реформски, и касније јеврејска вероисповест), доминантну улогу имала је католичка вероисповест. Ипак, католичка вероисповест званично није имала статус државне религије. Међутим, том статусу она је била блиска, с обзиром на то да је третирана као религија велике већине Француза („*la religion de la plus grande majorité des Français*“).

Трагови католичке вере као државне религије огледају се у овлашћењу Првог конзула да именује бискупе. Тако су оснажена овлашћења која је имао краљ према Конкордату из 1516. године. Ти трагови могу се наћи и у третману свештеника и бискупа као државних чиновника. Тај третман је у духу Грађанског закона свештенства из 1790. године. Такође, већина одредаба Органских чланова Конкордата представља репродукцију правила која су следила праксу “старог режима“.

Имајући у виду карактеристике конкордатског права, суштина модела односа државе и Католичке цркве према Конкордату из 1801. године могла би се сублимирати у једној реченици: “*Религија јесте у држави али држава није у религији*”.³⁴⁷ Инкорпорацију религије у државну структуру потенцираће Органски чланови Конкордата и правила полиције, као и институционализација равноправног третмана признатих вероисповести.

5.6.4. Конкордат и етатизација верске слободе

Конкордат из 1801. године извео је религију из домена приватног. Међутим, извођење религије из домена приватног одвија се тако што се црква нормативноправно институционализује као јавна служба, а Католичка црква се фактички инкорпорира у модификовани модел *државне Цркве* чији се легитимитет заснива на чињеници да католичкој вероисповести припада већина становништва. Такав историјски оквир односа државе и Цркве имао је пресудан утицај на етатизацију верске слободе. Религијска структура прирасла је уз

³⁴⁷ G. Cholvy, I.M. Hilaire, *Histoire religieuse de la France 1800-1880*, Éditions Privat, Toulouse 2000, 32.

државни организам, па је и етатизација верске слободе била у функцији легитимизације државног поретка на коме је утемељено Прво царство.

5.7. КАРАКТЕРИСТИКЕ УСТАВНО-ПРАВНИХ ОКВИРА ОДНОСА ДРЖАВЕ И ЦРКВЕ У ПЕРИОДУ КОНКОРДАТА

5.7.1. Правни оквири односа државе и Цркве према Уставној повељи из 1814. године

Дефинитивни крај владавине Наполеона Бонапарте (који је означен његовим поразом у бици против енглеске и пруске војске код Ватерлоа), довешће у Француској до рестаурације монархије. По својим карактеристикама то је уставна монархија, али по неким елементима она има и својства апсолутне монархије.³⁴⁸

Рестаурација монархије имала је за циљ да анулира тековине Велике француске револуције и да сузбије европски демократски покрет који је поникао на тлу Француске. Зато је непосредно по доласку Луја XVIII на престо (1814. године) донета тзв. Уставна повеља (*Charte constitutionnelle du 4. juin 1814*) на основу које ће краљ стећи снажну извршну власт.

Посебне одредбе Повеља је посветила верској слободи и правним оквирима односа државе и Цркве. Према одредби члана 5. Повеље свако слободно и равноправно упражњава своју религију. Вршење богослужења ужива равноправну заштиту. Одредба члана 6. Повеље прописује да католичка вера има статус државне религије.³⁴⁹

5.7.2. Правни оквири односа државе и Цркве према Уставној повељи из 1830. године

После смрти Луја XVIII (1825. године) на власт долази његов брат који владу саставља по свом нахођењу. То је разлог због кога је Дом посланика захтевао њену смену. У распуштању Дома посланика и расписивању нових избора народ је видео намеру да се поврати апсолутна монархија и стари поредак. 1830. године изведена је Јулска револуција. Краљ је протеран из земље и на његово место доведен је Луј Филип, рођак династије Бурбона из орлеанске лозе. Новом

³⁴⁸ С. Аврамовић, В. Станимировић, 288.

³⁴⁹ J. Godechot, *Les Constitutions de la France depuis 1789*, © Éditions Flammarion, Paris 1979, 219.

Уставном повељом (*La Charte constitutionnelle du 14 août 1830.*) потврђена је идеја народног суверенитета. Оба дома добила су право законодавне иницијативе, имовински изборни цензус је смањен, а монарх је престао да улази у спор са парламентом око састава владе и прихватио је владу парламентарне већине.³⁵⁰

У члану 6. Уставне повеље из 1830. године прописује се да се свештеници католичке, апостолске и романске религије, коју практикује већина Француза, и свештеници других хришћанских вероисповести финансирају из Јавног трезора. Према неким гледиштима чланом 6. Уставне повеље из 1830. године католичка религија поновно задобија статус државне религије. Међутим, присутна су и гледишта да одредба члана 6. ове Повеље представља једноставну констатацију која суштински нема обавезујући карактер.

5.7.3. Правни оквири односа државе и Цркве и Устав из 1848. године

У доба Јулске монархије формиран је посебан облик уставне монархије. У тој монархији краљ је фактички имао снажан уплив на парламент. Тако настаје и посебан систем (познат под називом „орлеански парламентаризам“) у коме је влада морала да стекне поверење и краља и парламента.³⁵¹ Такав режим трајао је до фебруара 1848. године када су сиротиња и радници извели нову револуцију и успоставили републику. Луј Филип био је приморан да се одрекне престола. По доношењу одлуке о укидању монархије на председничким изборима расписаним на основу новог Устава победио је Наполеонов синовац Луј Наполеон.

Устав из 1848. године израз је високог степена еманципације верске слободе. На основу овог Устава свако може слободно да практикује своју религију и подједнако је заштићен од стране државе у вршењу своје вероисповести. Католичка вероисповест нема статус државне религије нити је у статусу религије велике већине Француза.

Устав из 1848. године нормативноправно је институционализовао нову вредност модела признатих вероисповести јер предвиђа да ће и свештеници вероисповести које стекну статус признатих вероисповести такође бити финансирани од стране државе.

³⁵⁰ С. Аврамовић, В. Станимировић, 289.

³⁵¹ *Ibid.*, 289.

5.7.4. Верска димензија револуције из 1848. године-политичка легитимност одржавања конкордатског режима

У литератури која се бави односима државе и Цркве поставља се питање да ли је било целисходно да се установи једна потпуна и безусловна сепарација између француске државе и Католичке цркве? Ово питање везано је за доношење Закона из 1905. године. Католичка црква имала је још увек јак и респектабилан морални интегритет и представљала је велики, снажно хијерархизован међународни колективитет. Током четрнаест векова Француска је католичка земља са милионима католика који практикују своју веру и са више од 60.000 цркава које су отворене за јавност. Полазећи од ових чињеница поставља се питање да ли је у таквим историјским околностима било политички целисходније и разумније конкордатски режим ускладити са новим потребама. Ово питање и данас не губи ништа од своје актуелности.³⁵² Тако постављено питање има посебан значај ако се има у виду верска политика Друге републике која је имала позитиван став у односу на конкордатски режим.

5.7.4.1. Друга република и Конкордат из 1801. године

У периоду Друге републике нарочита пажња била је посвећена проблему одржавања Конкордата из 1801. године. Основан је Комитет култова у коме је већина чланова веровала у потребу да се нормализују односи државе и Свете Столице. Комитет је сматрао да треба отворити преговоре између Париза и Рима како би се створили нови, либералнији принципи, модификовали или у потпуности укинули органски чланови Конкордата и тако створио основ за нови конкордат.³⁵³ У потпуности је одбијена идеја о раздвајању државе и Цркве и идеја о подређености Цркве држави. Прихваћен је модел реципрочне независности духовне и световне власти и аутономност њихових домена. Световна и духовна власт требале су да успоставе блиске везе, засноване на конкордату који би уговорне стране слободно прихватиле. Кроз тако успостављене принципе односа

³⁵² “*Dans ces conditions, n’était-il pas plus politique et plus sage de maintenir, en l’adaptant aux besoins nouveaux le régime de concordataire? De bons esprits le pensaient et le pensent encore*”. L. Duguit, 603-604.

³⁵³ J. Lalouette, La politique religieuse de la Seconde République, <http://rh19.revues.org/index619.html>, 5.април 2012.

државе и Цркве огледала се независност религије у односу на друштво. Вероисповести су друштвена потреба и зато треба да се финансирају из буџета. Религија је примарни интерес народа и један од трајних темеља Републике. Чланови Комитета су се надали да ће својим радом отворити период сагласности, савеза и братства између државе и религије.

Комитет је разматрао питања која су везана за интерну организацију Цркве. Посебно је разматрано питање начина именовања бискупа, петиција које се односе на укидање целибата код свештеника, као и питање доживотног обављања свештеничке функције. Ова питања чланови Комитета третирали су из перспективе цивилног права и канонског права. То је био пут ка најоптималнијим решењима која би допринела сарадњи државе и Цркве. Предложена су прелазна решења између обавезе целибата и признања права на брак код свештеника. Сматрало се да је требало донети закон на основу кога се свештеницима који су демисионирали забрањује склапање брака у периоду од пет година од дана престанка свештеничког звања. По свршетку тог периода свештеници су могли да ступе у брак под условом да њихов брачни друг не буде особа којој су они били духовници. И у погледу доживотног обављања свештеничке функције био је предложен посебан закон који би за свештенике предвидео гаранције садржане у старом јавном праву Француске.

У Другој републици сепарација државе и Цркве доживљавана је као радикално решење. Међутим, верско питање није имало приоритет у односу на друга социјална и политичка питања. Зато верска политика Друге републике није ни била у фокусу историјских истраживања која су се односила на овај период.

5.8. УТИЦАЈ КОНКОРДАТА НА ЛАИЦИЗАЦИЈУ У ФРАНЦУСКОЈ У ПРВОЈ ПОЛОВИНИ XIX ВЕКА

Према неким гледиштима Наполеон је блокирао процес лаицизације француског друштва јер је рестаурирао органску везу неогаликанског типа између државе и Цркве.³⁵⁴ Међутим, присутно је и становиште да је управо под утицајем

³⁵⁴ J.P.Scot, 15.

Наполеона Конкордат од 15. јула 1801. године односе између цивилног друштва и Цркве уредио у складу са принципом лаицитета.³⁵⁵

У време важења Конкордата процес лаицизације није био блокиран. То се пре свега огледа у очувању слободе савести и верске слободе. Задржана је и перспектива цивилне религије чији су носиоци признате вероисповести (суштински католицизам).³⁵⁶ Снажан фактор лаицизације у Француској и у другим европским земљама које су га реципирале, био је Француски грађански законик (*Code civil*).³⁵⁷ Такође, један од чинилаца лаицизације јесте и Кривични законик из 1810. године који прописује забрану „свечаности црквеног венчања” (*benediction nuptiale*) уколико претходно није обављено грађанско венчање.³⁵⁸ Наполеон отвара могућност да две институције које су се већ развиле (медицина и школа), постану аутономне у односу на религију. Тако он на свој, ауторитаран начин, преузима једно од наслеђа Велике француске револуције.³⁵⁹

Утицај Наполеона на лаицизацију француског друштва огледа се и у чињеници да је он у односу на Католичку цркву еманциповоа домен приватног средњег образовања. Наполеон је институционализовао обавезу да се прибави дозвола за отварање приватне средњошколске установе. Међутим, у домену основног образовања и даље је била велика заступљеност конгрегациониста (нарочито монаха) који су представљали неку врсту замене за наставно особље. Њихов статус није решен нити је био предмет Конкордата. Учитељ који је био лаик у основној школи вршио је функцију помоћника жупника (он је појац у Цркви или има улогу црквењака). И док је у области средњег образовања свака

³⁵⁵ С. Аврамовић, „Државно-црквено право у свету и код нас“, (2007Б), 8. фн. 2.

³⁵⁶ J. Vaubérot, “Brève histoire de la laïcité en France”, 147.

³⁵⁷ *Code civil* садржи решења која противурече канонском праву: институт зајма са каматом; лаицизиране норме породичног права; лични подаци; грађански брак и могућност развода. Тако је *Code civil* очувао тековине Велике француске револуције. Међутим, *Code civil* је институционализовао и правне норме које фаворизују доминацију мушкарца, па је у том смислу учврстио полну сепарацију: мушкарцу је припала јавна и политичка сфера (он стиче бирачко право 1848. године), док жена, која мора да буде послушна и побожна, остаје део приватног и кућног домена. Упор. J. Vaubérot, *Histoire de la laïcité en France*, Presses Universitaires de France, Paris 2000, 22.

³⁵⁸ На тај начин установа грађанског брака постаје лаички основ плурализма религијских церемонија, *ibid.*

³⁵⁹ *Ibid.*, 23.

научна дисциплина уживала властиту аутономију, религија ће се сместити у средиште основног образовања.

5.8.1. Основне карактеристике периода првог прага лаицизације

Догађаји који су у периоду примене Конкордата определили токове лаицизације одређују основне карактеристике првог прага лаицизације.

За период првог прага лаицизације карактеристична је *институционална фрагментација*. Институционални простор који је заузимала религија раслојава се тако да она више није симболички свеобухватна и не прожима све аспекте друштвеног живота.³⁶⁰ Религија постаје саставни део пројеката рационализације и успостављања државног поретка.

Држава преузима контролу над институцијама које су биле под доминацијом духовне власти и ствара услове за аутономизацију и структурирање других институција које тек почињу да се развијају (школа и медицина). Ове институције постају чиниоци социјализације и интериоризације културних (нерелигиозних) вредности. Ствара се и нова интелектуална елита (једна врста новог клера – лекарији наставно особље), која утиче на обликовање друштвеног живота.

Религији се признаје друштвена легитимност у оквиру институционалне диференцијације. Она остаје основна инстанца социјализације јер задовољава верске потребе које се третирају као иманентне људској природи. Религија је и основни извор јавног морала. Она задржава део духовне моћи, што нарочито долази до изражаја у области образовања где верски морал још увек има јак уплив.

Плурализам признатих вероисповести подразумева да се верске услуге и морална социјализација која се одвија под дејством религије испољавају на плуралан начин. Католицизам као “религија велике већине Француза” приморан је да легитимност признања дели са другим признатим вероисповестима

³⁶⁰ *Ibid.*, 25.

(протестантизам- лутерански и реформски) и јеврејска вера. Друге вероисповести и “незаинтересованост” у односу на религију начелно се толеришу.³⁶¹

5.9. КОНКОРДАТ И ВЕРСКА ОБНОВА

Обнова јудео-хришћанског морала испољила се у периоду Конкордата кроз критички приступ у односу на Велику француску револуцију, процес рехристијанизације и афирмацију јеврејске вероисповести.

5.9.1. Обнова религијског сентимента

Процес лаицизације у периоду Конкордата сусреће се са обновом религијског сентимента. Из тог осећаја извиру критички ставови према рационалистичкој традицији и ужасима који су се дешавали у току Велике француске револуције. Ова обнова препознаје се у стварању једне културне алтернативе рационализму, снажно испољене у Шатобријановом (*Chateaubriand*) делу *Génie du christianisme ou boutés de la religion chrétienne*, које ће се појавити 14. априла 1802. године. Истовремено, Фонтан (*Fontanes*), ранији професор на Главној школи у Паризу, критикује идеју која поистовећује напредак природних наука и напредак морала. Он критикује и гледиште Кондорсеа о историји као непрекидном прогресу и залаже се за стварање наставних програма у којима ће религија бити душа образовног процеса.³⁶² Утемељена на делима Ламенеа (*Lamennais*) и Жозефа де Местра (*de Maistre*), настаје школа ауторитативног традиционализма која у принципима католицизма види темељ организације друштва.

5.9.2. Рехристијанизација француског друштва и ревитализација католичке вероисповести

Процес рехристијанизације нарочито се испољава кроз ревитализацију католичке вероисповести. То је процес који се одвија се између 1802. и 1813. године.

Поновно буђење католичке вероисповести започиње у западном делу Француске, нарочито у регионима ослоњеним за градове Ван (*Vannes*), Рен

³⁶¹ *Ibid.*, 26.

³⁶² G. Cholvy, I.M. Hilaire, *Histoire religieuse de la France 1800-1880 Entre raison et révélation, un XIX^e siècle religieux?*, Toulouse 2000, 22.

(Rennes) и Нант (Nantes). Католичка вероисповест убрзано се обнавља у Фландрији (Flandres) и у већем делу араске бискупије (diocèse d'Arras). У тој бискупији су (у периоду између 1802. и 1807. године) постављена 232 распећа. Обнова католичке вероисповести интензивира се и на југоистоку Централног масива (док је у 1816. години сразмера упражњених парохијских подружница 15% за Француску у целини, дотле је она у Тарну 5%, у Авејрону 3% и Ардешу 1%; Лозер је без упражњених подружница.³⁶³ После 1814. године започиње интензивнија обнова католичког свештенства. Динамизира се рад католичких образовних установа. У периоду Рестаурације број малих семеништа кретао се од 53 до 144, док се број великих семеништа кретао од 50 до 80. Удвостручио се и број рукоположења у периоду између 1816. године (1.185 рукоположења) и 1830. године (2.357 рукоположења).

Образовна делатност све више се препушта конгрегацијама и институтима који се баве проучавањем религије. Према истом истраживању, истовремено се обнављају и стари монашки редови, а у периоду Рестаурације формирају се и нове конгрегације. И у доба Јулске монархије импозантан је број чланова старих конгрегација (*filles de la charité*-од 1.700 чланова у 1808. години број чланова ове најзначајније старе конгрегације порастао је у 1851. години на 8.320; *ursulines*, *visitandines*, *filles de la Sagesse*-у 1851. години било је 2.071 чланова ових конгрегација; *dames de Saint-Maur*, *charité de Nevers*-у 1851. години у овим конгрегацијама било је 1.725 чланова).

Католичка црква настојала је да кроз процес образовања оствари идеал свештеника који је одан молитви, савестан у извршавању својих обавеза и способан да разрешава проблеме које намећу конкретне ситуације. Неговању таквог приступа у припремању за свештенички позив допринеће и напредак у обнови религијских студија који нарочито долази до изражаја почев од 1830. године. Тај процес се, између осталог, огледа и у раду опата Женуда (*Genoude*) који је превео Библију у 12 томова. Посебан значај има његово дело под називом *Разум хришћанства (La Raison du christianisme)* које је такође написано у 12 томова. Прави подухват представља напор опата Дупанлупа (*Dupanloup*) да,

³⁶³ *Ibid.*, 28.

служећи у једном малом семеништу (*Saint-Nicolas-du-Chardonnet*), обнови педагогију.

5 9.3. Обнова протестантске вероисповести

Положај припадника протестантске вероисповести само се у нијансама разликовао од положаја припадника католичке вероисповести. Држава је почела да финансира пасторе почев од 1804. године. Држава је прихватила око четрдесет пастора који су пореклом из иностранства и већином су били Швајцарци романског порекла Држава је давала и субвенције за изградњу храмова.

У оквиру протестантске вероисповести почеле су да делују и хришћанске фондације. Један од првих оснивача ових фондација је Жан-Фредерик-Оберлин (*Oberlin*), занатлија из Ревеја (*Réveil*), човек молитвеног духа. У својој парохији он је основао Удружење хришћана које је окупљало вернике на заједничке молитве и неговало разговоре о религијским темама. Ношен апостолском инспирацијом Оберлин је отварао школе, а у Валдбаху је основао Хришћански комитет за унапређење молитве и проношење Светог писма, један од најзначајнијих центара за пропаганду Библије у Француској. Нећака једног пастора основала је у 1822. године у Бару (*Barr*) мало удружење (*Société de demoiselles*) чије су чланице плеле чарапе за сиромашне и читале уприличену верску литературу. Такав модел удруживања ширио се током читавог века и превазилазио је оквире протестантске вероисповести.³⁶⁴

5.9.4. Афирмација јеврејске вероисповести

Држава је од 1831. године почела да сноси трошкове за финансирање рада свештеника јеврејске вероисповести. Тада је финансирано 88 свештеника, од којих је 75 било задужено за Лорен и Алзас. Почев од 1831. године започиње и обнављање кадровског потенцијала за вршење позива рабина. Обнова кадрова у том периоду вршена је једино на истоку Француске. Бројни рабини били су по пореклу Немци. У Мецу је основана школа Талмуда у којој је било обавезно познавање француског језика. Почев од 1829. године у школама за рабине

³⁶⁴*Ibid.*, 38.

полазници семеништа су после шест година студија стицали диплому великог рабина или рабина заједнице.

Државни третман свештеника јеврејске вероисповести подржавао је Безијер Виен (*Wien*) који је био посланик у парламенту. У име чланова парламентарног Дома перова ово решење подржао је Порталис (*Portalis*), један од писаца Грађанског законика. Међутим, такво решење имало је и своје противнике. Један од најжешћих био је и адмирал Веруел (*Verrhuel*) који је био прожет силном мржњом према Јеврејима и Талмуду.

5.10. ПЕРИОД КОНКОРДАТА И СЕКУЛАРИЗАЦИЈА

Упоредо са процесом лаицизације постају све видљивије последице процеса секуларизације који је представљао константу историјског контекста Велике француске револуције.

Један од особених видова секуларизације француског друштва огледао се у потпуној отуђености од религије генерација које су између 1810. и 1830. године биле на уласку у зрело доба, а рођене су почев од 1785. године. Зато ће Данијел Робер (*Robert*), имајући у виду Цркве реформације, написати да је религијска игноранција “игноранција једне генерације”.³⁶⁵

Одвојеност од религије огледа се и у чињеници да су друштвене елите највећим делом удаљене од Цркве. Ретке су особе протестантске вероисповести које су се опредељивале за свештеничку службу. У неким црквама пастори су виђали вернике једино у току четири годишња причешћа, при чему се један број верника није ни причешћивао.

Различити ставови према Великој француској револуцији изазвали су поделу и унутар јеврејске заједнице. Део Јевреја који је био побожан повукао се из официјелних институција. Секуларизује се и јеврејска елита. Она све више следи француски начин живота. Није велико интересовање ни за позив рабина и они се доводе чак из Немачке.

Процесу секуларизације погодују и антиклерикалне тенденције које се интензивирају током 1815. године. Оне нарочито захватају Париз и исток

³⁶⁵ *Ibid.*, 23.

Француске, од Алзаса до дофенских Алпа. Заоденуте новим духом патриотизма ове тенденције одвојиће од религије знатан део мушке популације.³⁶⁶

У периоду Конкордата процес секуларизације и лаицизације француског друштва се прожимају. Религијска игноранција и одвојеност друштвених елита од Цркве суочавају се са институционалном фрагментацијом и инкорпорирањем религије у пројекат успостављања државног поретка. Процес рехристијанизације француског друштва и обнова јудео-хришћанског морала имали су ограничен домет. Нова (секуларизована) интелектуална друштвена елита заузима кључне позиције у институцијама које су се еманциповале од религије и постаје расадник нових модела друштвеног понашања који у свим сферама друштвеног живота потискују понашања заснована на религијским вредностима.

5.11. КОНКОРДАТ И ПОЧЕТАК СТВАРАЊА ФРАНЦУСКОГ ЛАИЦИТЕТА

Стварање француског лаицитета (*la laïcité à la française*) започиње са конституисањем Треће републике. Њен уставни оквир симболички се испољио кроз слоган “Република републиканцима” Клерикални покрет покушава да обнови монархију. Тај покушај је пропао и католицизам више нема значај који је имао на почетку века. Иако је политичка клима и даље острашћена, целокупна друштвена ситуација није имала револуционарни карактер, највећим делом због чињенице да су републиканске владе периодично подлегале реизборности. Оне су настојале да пронађу компромис који је прихватљив за већину Француза и то трагање отворило је простор за живе дебате. У таквим околностима стварају се услови за наступање другог прага лаицизације који ће одредити правац развоја француског лаицитета.

5.11.1. Раздвајање школе и Цркве – прва етапа у стварању француског лаицитета

Католичка црква тежила је да оствари монопол над образовањем у друштву. Из перспективе њене ултрамонтањарске позиције школа је најзначајнији инструмент за предупређивање секуларизације и дехристијанизације.

³⁶⁶ *Ibid.*, 29.

Остваривање монопола над образовањем значило би освајање духовног простора у коме ће се афирмисати идеје из папиних посланица које оспоравају вредности модерног друштва.³⁶⁷ Такав духовни простор представљао би брану ширењу позитивизма међу интелектуалним елитама.

У настојању да стекне монопол над образовањем Католичка црква се позивала на слободу образовања. Међутим, прави разлог истицања слободе образовања јесте успоравање лаицизације и републиканизације система образовања. Тај циљ Католичка црква покушала је да оствари и придобијањем деце угледних грађана за конфесионалну наставу. У овом делу француског друштва она је видела много јачу баријеру процесу лаицизације него што је то давање верских поука деци из нижих друштвених слојева.³⁶⁸

Мере које је у домену образовања предузела француска држава имале су за циљ да сузбију настојање Католичке цркве да успостави монопол у овој области друштвеног живота. Овим, лаицизаторским мерама, врши се раздвајање школе и Цркве.

5.11.2. Лаицизација образовања

У наредном кораку, крајем 19. века, држава институционализује обавезно и бесплатно основно образовање. Чланом 1. Закона од 16. јуна 1881. године укида

³⁶⁷ 15. августа 1832. године обнародована је енциклика папе Гргура XVI (*Grégoire XVI*) под називом *Mirari vos* којом се, осим рационализма и галиканизма, осуђују и сви облици либерализма. Енциклика нарочито осуђује гарантовање свакоме слободе савести, јер се на тај начин без икаквих препрека шире схватања која могу да разоре и државу и цркву. Енциклика осуђује и слободу штампе која може имати за последицу побуну против владара и религије. Од 1864. године обновљена осуда Илумината и либерализма у енциклици *Quanta Cura* проширује се на позитивизам и социјализам. Међутим, Државни савет забрањује рецепцију дела мањег обима под називом *Syllabus*, којим се резимира 80 „најважнијих грешака нашег времена“ и изриче неумерена осуда модерног друштва. Енциклика *Immortale Dei* реafirмише супрематију Цркве у односу на цивилно друштво. Црква не само да се издваја и разликује од цивилног друштва, већ она сагласно својој природи и у оквиру својих права конституише једно савршено друштво. Црква не може ни на који начин бити подређена или покорна цивилној власти. Међутим, неопходно је да односи цивилне и духовне власти буду хармонизовани по угледу на склад људског организма у коме се сједињују душа и тело.

³⁶⁸ J.P. Scot, 23. У доба Реставрације Црква је имала монопол над универзитетским образовањем, а у периоду Јулске монархије верска настава постаје обавезна у домену примарног образовања (*La loi Guizot* из 1833. године). Фалуовим законима из 1850. године (*Les lois Falloux*) олакшава се развој конфесионалне наставе у домену секундарног образовања, а државни учитељи и професори лицеја стављају се под контролу свештеника и бискупа. Законом из 1875. године омогућава се отварање католичких факултета и учешће верника у универзитетским поротама. Посебно је значајна улога конгрегација у конфесионалној настави. Оне настоје да остваре већи утицај у домену секундарног образовања него у области примарног образовања.

се накнада за сиромашне ученике у основним школама. Потом се убрзо чланом 4. Закона од 28. марта 1882. године уводи као обавезна основна настава за децу оба пола, са француским и страним држављанством, у добу од шест до четрнаест година.³⁶⁹

Држава врши и лаицизацију наставног особља. Члан 17. Закона од 30. октобра 1886. године прописује да се у свим јавним школама обављање наставе поверава искључиво лаичком особљу. Овом Закону претходи Закон од 28. марта 1882. године којим се укидају одредбе Закона од 15. марта 1880. године на основу којих су свештеници имали право да врше инспекцију, надзор и управљање у основним јавним и приватним школама и обдаништима.³⁷⁰

Закон од 28. марта 1882. године прописује да су државне основне школе обавезне да предвиде један дан у току седмице, изузев недеље, када би родитељи могли, уколико то желе, да обезбеде својој деци верску наставу, изван школских зграда. Овим Законом предвиђено је да основно образовање обухвата моралну и грађанску наставу.

Још пре тога, органским законом из 1850. године (*la loi Falloux*), институционализоване су две врсте основних и средњих школа: школе које оснивају и издржавају комуне, департмани или држава (државне школе) и школе које оснивају и издржавају приватна лица или асоцијације (слободне школе).

Тако се лаицизацијом образовања институционализује лаички морал и имплицитно одбацује цивилна религија.³⁷¹

5.11.3. Лаицизација образовања и Диркемова социологија

Диркемово дело је добар пример заснивања социологије која се бави проблемима актуелне друштвене кризе. Истовремено, оно је и израз настојања да се та криза уочи и превазиђе. Зато је у тематском смислу Диркемова наука о друштву назначена друштвеном кризом, односно у тој кризи она и доминира.³⁷² Диркемово схватање групе као основне поставке социологије, која је органског

³⁶⁹ J. Boussinesq, M. Brisacier, É. Poulat, *La laïcité française Mémento juridique*, Paris 1994, 62.

³⁷⁰ *Ibid.*, 68.

³⁷¹ J. Vaubérot, "Brève histoire de la laïcité en France", 149.

³⁷² В. Милић, Емил Диркем, "Социолошки солидаризам", *Социологија-наука друштвене кризе, Главни токови и правци развоја*, Београд 1997, 96.

типа и заснива се на наиндивидуалној солидарности, не може да се објасни без односа према друштвеној кризи.

5.11.3.1. Диркем и друштвена криза Треће републике

Изучавајући класну кризу грађанског друштва Француске у време Треће републике Диркем (*Durkheim*) настоји да афирмише корпоративно право. Институционализација овог права пут је ка превладавању друштвене поделе рада која се заснива на тешком машинизму и индивидуалном егоизму. Суочен са националним проблемом тадашње Француске (који исходи и из тешких последица пораза од Немачке 1871. године), Диркем заступа гледиште да је нација као целовита скупина прототип теоријске групе уопште и синоним органског јединства.³⁷³

Кључне проблеме француског друштва Диркем је изучавао са циљем да се изнађу адекватне мере за његову реорганизацију. Свој научни ауторитет он је подредио настојању да пружи социолошки одговор на социјалну и политичку кризу Треће републике и да тај одговор усклади са радикалским програмом. Зато се у стратегији реконструкције француског друштва сусрећу Диркемов концепт солидаризма и солидаристички принципи радикалског програма обнове.³⁷⁴

5.11.3.2. Реформа високог школства и социологија Емила Диркема

Социологија је за Диркема самосвест друштва и фактор друштвене обнове. У Диркемовом деловању *implicite* је садржана намера да његова солидаристичка социологија постане доктрина Треће републике, исто као што су то постали грађански солидаризам и позитивизам. У Бордоу он започиње своја педагошка предавања која је завршио позивом на морално-политичку обнову. Стожер те

³⁷³ *Ibid.*, 99.

³⁷⁴ Грађански либерални солидаризам заједно са позитивизмом постао је владајућа доктрина Треће републике. И Диркем је по свом опредељењу био либерал и позитивиста. Међутим, његова концепција солидаризма је оригинална и самосвојна, јер се заснива на органском поимању заједнице чије непринудно везивно ткиво представља морал. В. Милић истиче да Диркема од других варијанти солидаризма одбија егоистички морал, било да се ради о моралу који заступа двор или да је реч о моралу за који пледира стихијна приватна иницијатива, односно државни морал социјалистичке провенијенције. „Штавише, Диркем је сматрао да те врсте морала воде ка патолошкој подели рада, друштвеним сукобима, друштвеној аномiji и дезорганизацији. Насупрот томе, по њему, потребан је морал који ће довести до нормалне друштвене поделе рада, друштвене интеграције и органски здравог друштва!”, *ibid.*, 100.

обнове је његова социологија. Део стратегије реформи високог школства које су предузете у периоду Треће републике постаје и оснивање катедре за социологију у Бордоу. Ради се о значајној иновацији у традиционалном универзитетском систему Француске.

Диркемова социологија изборила је своје место у систему универзитетских дисциплина на основу научних резултата и принципа вредносне неутралности који је примењивала у анализи друштва. Такво место у систему универзитетских дисциплина она је задобила и због чињенице да је одговарала ваннаучним циљевима тадашњег републиканског поретка.³⁷⁵ У том процесу модернизације, која је подразумевала специјализацију научног рада, Durkheimova социологија представљала се као позитивна наука о моралу која ће послужити обнављању и учвршћивању патриотских осећања на свим ступњевима образовања. Таквом својом усмереношћу Durkheim се препоручио високим покровитељима који су у институционализацији социологије видели могућност рационалног заснивања републиканског морала: *добре је грађане могуће одгојити.*³⁷⁶

5.11.3.3. Ваннаучна функција Диркемове социологије религије

Идеја о стварању лаичке религије зачала се још у Великој француској револуцији. Ту идеју касније следе и многи социолози, а посебно Огист Конт (*Comte*). Међутим, Контов покушај заснивања лаичке религије Диркем сматра неуспешним, јер се он темељи на враћању у прошлост, ка старим установама. Према Диркемовом гледишту, једино садашњост може да представља основ заснивања и функционисања лаичке религије. У лаичкој религији Диркем види комбинацију науке и морала, величање корпоративног морала и потребу рационалног (на чињеницама заснованог) доказивања његове неопходности.

У доктрину солидаризма Радикалне партије Диркем је уградио гледиште да једно солидаристичко друштво може да се развија само на вредностима које су иманентне новој религији. Та религија не може да буде наставак нити продужетак

³⁷⁵ А. Мимица, *Радикалска социологија Заснивање академске науке о друштву у француској Трећој републици*, Ниш 1991, 14.

³⁷⁶ *Ibid.*, 185.

хришћанства, већ мора да канонизује тековине Велике француске револуције. Ове тековине су и есенцијална вредност Треће републике. Израз тих настојања је и његова социологија религије која утире пут заснивању лаичког морала и подржава републикански антиклерикализам.

5.11.3.4. Религијски симбол као историјски образац непосредног обоготворења друштва

У свом делу *Елементарни облици религијског живота*³⁷⁷ Диркем проучава религију као универзалну друштвену установу. За њен универзални образац он узима тотемизам неколико централноаустралијских друштава. Тотем је за њега један вид *друштвеног логоса*³⁷⁸ (“човечанство у кристализованом стању”)³⁷⁹. У тотему се идеалнотипски оваплоћује слика о друштву као јединственом систему представа и уједно открива однос између онога што је симболизовано и онога што симболизује.

Диркем је био свестан да примитивна религија не може да представља образац за стварање световне религије. Међутим, једини излаз из доба моралне хладноће која је настала због дубоке подељености француског друштва у коме Католичка црква више није оличење ни минимума заједничких идеала, Диркем види у стварању једног новог жаришта духовног јединства. Пошто друштво може да постоји једино као систем колективних представа, Диркем је, нарочито у време најжешће борбе радикала за одвајање Цркве од државе, подсећао да одсуство јавних свечаности сведочи да није успостављен један нови идеал. Такав морални идеал појединац може да досегне само у стваралачким раздобљима у којима не живи он сам, већ душа групе.

Диркем никада није изричито одговорио на питање у чему би требала да се састоји нова религија, али је био сигуран да време хришћанске симболизације колективног идеала губи своју уверљивост. Зато се Диркем враћао раздобљу Велике француске револуције и у њој је видео потврду своје основне тезе да се

³⁷⁷ В. Е. Диркем, *Елементарни облици религијског живота*, Београд 1982.

³⁷⁸ Ово запажа један од Диркемових критичара, А. Van Gennep у свом делу *L'Etat actuel du problème totémique*, Paris 1920, 50. Упор. А. Мимица, 153 и 239 фн. 45.

³⁷⁹ А. Мимица, 153.

испод религијски обликованог симбола крије друштво и историјски узор непосредног обоготворења друштва.

За примером Велике Француске револуције Диркем није посезао случајно. Када је после низа законских и уставних реформи коначно створена „република републиканаца“, обновљен је и култ религиозних симбола којима је Трећа република настојала да обезбеди морално јединство нације: „дрво слободе“ поново се садило, „марсељеза“ постаје званична химна, слави се Маријана, а 14. јули постаје национални празник”.³⁸⁰ Можда је у тим симболима и интензивном колективном животу који они подстичу Диркем видео зачетке једне нове, лаичке религије.

5.12. Друга етапа у настајању француског лаицитета

Друга етапа у стварању француског лаицитета израз је интензивног сучељавања два поретка вредности. Систем вредности који усмерава деловање клерикалног покрета своје извориште налази у принципима католицизма. Систем вредности на којима се заснива деловање антиклерикалног покрета извире из Велике француске револуције и утемељен је на људским правима као њеној есенцијалној тековини. Поредак вредности који је изнедрила Велика француска револуција заснован је на либералним принципима. Боберо сматра да се тај поредак вредности сакрализује и тако постаје идејна основа тврдог језгра антиклерикалног покрета који целокупну “позитивну религију” третира као ауторитарну, нетолерантну, морално штетну, друштвено некорисну и супротстављену сваком напретку.³⁸¹

5.12.1. Карактеристике друге етапе у стварању француског лаицитета

Друга етапа у стварању француског лаицитета препознаје се по Закону од 1. јула 1901. године који се односи на уговор о асоцијацијама. Овај Закон створио је нормативне претпоставке за изградњу цивилног друштва и слободно стварање асоцијација са нелукративним циљевима. Он је створио и претпоставке за

³⁸⁰ *Ibid.*

³⁸¹ J. Baubérot, “Brève histoire de la laïcité en France”, 147-148.

легализацију рада политичких партија, културних и спортских удружења (који су представљали есенцијалне факторе развоја цивилног друштва).

Према Закону од 1. јула 1901. године асоцијације су могле имати статус правног лица (*association déclarée*). Посебну групу асоцијација представљале су асоцијације за чије оснивање није била потребна одређена процедура (*association non déclarée*). Основ за рад асоцијација могла је бити и сагласност административног ауторитета (*association agréée*). Асоцијације су могле да се оснивају и ради остваривања општег интереса (*association d' utilité publique*).

Иако је нормативноправно институционализовао слободу удруживања, Закон из 1901. године строго је примењен у односу на конгрегације. Разрешење проблема везаних за конгрегације био је и један од најважнијих разлога за његово доношење.³⁸²

Конгрегације су институције канонског права. То су католичка црквена удружења чији су чланови (монаси и монахиње) положили свечане редовничке завете. Према Закону од 1. јула 1901. године конгрегације су биле у обавези да, под претњом распуштања, у року од три месеца, свој статус саобразе законским одредбама. Разлог за такво решење огледа се у намери да се над њиховим радом успостави нека врста надзора.³⁸³ На основу Закона од 1. јула 1901. године списак чланова конгрегација, њихов број и инвентар били су на располагању префекту.

После избора одржаних 1902. године на којима тријумфује републикански блок, Емил Комб (*Combes*) започиње ригидну примену Закона од 1. јула 1901. године у односу на конгрегације. Таквом применом доводи се у питање и сам дух Закона. Последица антиконгрегационистичке политике је изатварање 2.500 нерегистрованих удружења и одбијање дозвола за рад великог броја конгрегација. Законом од 7. јула 1904. године, под крилатицом да „онај ко није слободан не може да образује слободне грађане“³⁸⁴, конгрегационистима се забрањује

³⁸² Конгрегације су поседовале богатство сумњивог порекла које је обухватало и донације које су такође биле спорне. Оне су имале утицај на вршење функције војних лица, судија и високих функционера, а предузимале су и одређене политичке активности. Ове чињенице обзнањене су у току Драјфусове афере. Упор. J.P. Scot, 30.

³⁸³ Закон од 1. јула 1901. године назива се још и „законом надзора“ (*loi de contrôle*) односно “Конкордатом конгрегација” (*Concordat des congrégations*). J.P. Scot, 30.

³⁸⁴ Ове речи изговорио је Фернан Бисон, један од очева лаичких закона и Лиге за права човека.

обављање наставе. Већина старих конгрегационистичких школа одржала се тако што је прешла у статус приватних верских школа које су наставиле да раде као асоцијације, сагласно Закону од 1. јула 1901. године, са персоналом који је секуларизован и лаицизиран.³⁸⁵

У сенци антиконгрегационистичке политике одвија се процес секуларизације нове генерације Француза која је образовање стицала у лаичкој школи. Иако није директно утицала на укидање Конкордата, антиконгрегационистичка политика, заједно са Драјфусовом афером, представља један од фактора који су значајно утицали на динамику процеса раздвајања државе и Цркве и доношење чувеног Закона из 1905. године.

5.13. ОД АНТИКЛЕРИКАЛНЕ КА АНТИРЕЛИГИЈСКОЈ ЛОГИЦИ ЛАИЦИТЕТА

Раздвајањем школе и Цркве раздваја се и школски морал од религије. Школа постаје политичка институција социјализације. Основ те социјализације јесте морал који почива на идеји да је друштво религијски обликован симбол. То је раскид са вредностима хришћанског друштва и зачетак стварања нове (лаичке) религије која ће у своје темеље уградити вредности Велике француске револуције. Нормативноправна институционализација интенција лаичке религије препознаје се у Закону од 1. јула 1901. године који ствара претпоставке за функционосање институција цивилног друштва. У том нормативном сегменту лаицитет је чинилац демократизације друштва. Међутим, Закон делегитимизује конгрегације. Борба против непосредног утицаја верских ауторитета поистовећује се са деструкцијом једног од виталних чинилаца религијског живота. Примена Закона из 1901. године постаје део друштвеног контекста у оквиру кога се одвија прелаз са антиклерикалне на антирелигијску логику лаицитета. У том прелазу огледа се особеност друге етапе у стварању француског лаицитета.

³⁸⁵ J.P. Scot, 35.

6. ЗАКОН ИЗ 1905. ГОДИНЕ

6.1. КА ЗАКОНУ ИЗ 1905. ГОДИНЕ

У начела једне социологије садашњости уткан је феномен догађаја. Догађај је покретач еволутивно-инволутивне дијалектике. Он може да покрене механизме регресије, али може да буде и покретач увођења процеса новина које интегришу промену у друштво.³⁸⁶ Догађај је прогнан из физичко-хемијских наука. Он је прогнан и из социологије која тежи да се утемељи на законима, моделима, структурама и системима. Постоји и тежња да се догађај истера из историје која све више постаје “проучавање процеса у складу са систематском или структурном логиком, а све мање водопад догађајних секвенци”.³⁸⁷

Раздвајање државе и Цркве у Француској има структурну димензију. Кроз конфликт две Француске испољава се сукоб најмоћнијих друштвених група оличених у клерикалном и антиклерикалном покрету. Међутим, ова структурна димензија не може да се објасни нити може да се разуме без логике догађаја, односно без “догађајних секвенци” које су непосредно утицале на доношење Закона о раздвајању Цркава и државе од 9. децембра 1905. године. То су радикализација захтева за сепарацијом, Драјфусова афера и околности које су настале током 1904. године.

6.1.1. Радикализација захтева за сепарацијом

На антиконгрегационистичку политику надовезивали су се све снажнији захтеви за сепарацијом државе и Цркве. Те захтеве су, нарочито у току 1903. и 1904. године, истицале бројне политичке партије и удружења.

На трећем годишњем конгресу републиканских радикала и радикал-социјалиста одржаном 1903. године, Фернан Бисон излаже становиште о неопходности отказивања Конкордата из 1801. године и неизбежности сепарације државе и Цркава.³⁸⁸ Захтеви за одвајањем државе и цркве чији је носилац Лига за права човека и Национална асоцијација слободно-мислилаца Француске добијају карактер правих кампања. Лига за права човека доноси Резолуцију којом изражава

³⁸⁶ Е. Морен, *Дух времена 2. Некроза*, Београд 1979, 29.

³⁸⁷ *Ibid.*, 49.

³⁸⁸ J. Lalouette, *L'État et les cultes 1789-1905-2005*, Éditions La Découverte, Paris 2005, 50.

жељу грађана да се Национална скупштина, у циљу примене есенцијалних принципа Декларације из 1789. године, у што краћем року изјасни о сепарацији Црква и државе. О актуелности питања раздвајања државе и Цркве сведочи и конкурс објављен у часопису *La Raison* (од 6. новембра 1904. године) којим се читаоци позивају да осмисле најоптималнији начин на који би се идеја сепарације ширила у народу.

6.1.2. Драјфусова афера

Драјфусова афера је обновила стари конфликт између Католичке цркве и француске државе.³⁸⁹ То је био прави идеолошки грађански рат који готово да је уништио сваку наду да ће католици прихватити Републику.

Национална криза настала је због поделе на групације које су за Драјфуса (*dreyfusards*) и оне које су против Драјфуса (*antidreyfusards*). Драјфуса (*Dreyfus*) су подржавали интелектуалци, социјалисти, радикали, умерени републиканци и антимилитаристи, окупљени око Лиге за права човека. Против Драјфуса била је националистичка десница, антисемити и клерикали, окупљени око Патриотске лиге Француске (*la Ligue de la patrie française*).

Непријатељство према Драјфусу испољава велика већина свештеника и конгрегациониста задојених духом агресивног клерикализма који није могао да ублажи ни тзв. *Комитет католика за одбрану права* (основан фебруара 1899. године). То непријатељство закрилило је ставове теолога који су сматрали да не постоји несагласност између хришћанства и принципа на којима се заснивају

³⁸⁹ 1894. године француска обавештајна служба открила је акт шпијунаже у Врховном штабу француске војске у корист Немачке. За акт шпијунаже оптужен је официр Алфред Драјфус, једини Јеврејин, иако није било стварних доказа да је он то дело починио. Драјфус је осуђен на доживотни затвор и казну је издржавао на Ђаволем острву, у француској Гвајани. Исте године пуковник Мари Жорж Пикар, шеф контраобавештајне службе, открива правог кривца за дело шпијунаже, мајора Фердинанда Естерхазија. Иако је Естерхази ослобођен кривице, истина допире у јавност и у одбрану Драјфуса стаје и писац Емил Зола, који у свом писму из 1898. године оптужује чланове Врховног штаба за најгору неправду у историји. Исте године откривено је да је документ који је теретио Драјфуса кривотворен, а творац тог документа пуковник Анри признаје дело кривотворења и извршава самоубиство у затвору. 1899. године нова влада наређује ревизију процеса, али је Драјфус од стране Војног суда опет оглашен кривим и уз олакшавајуће околности осуђен на 10 година затвора. Међутим, председник Републике га је помиловао, а 1906. године извршена је нова ревизија процеса на коме је Драјфус у потпуности рехабилитован, унапређен у мајора и одликован легијом части.

модерне слободе. У том смислу они су посебно истицали да би католици републиканско уређење морали да прихвате као друштвену неминовност. То је пут да се важећи правни поредак измени тако да више одговара интересима Цркве.³⁹⁰

6.1.3. Околности које су настале током 1904. године и сепарација државе и Цркве

У моменту када на власт долази министар Емил Комб, познат по својој левичарској оријентацији, ни влада нити већина чланова парламента нису још ни сневали сепарацију. Изгледало је да ће усвајање и примена Закона од 1. јула 1901. године створити довољно простора за антиклерикалну активност новог министра. Међутим, различите инцидентне околности које су обележиле 1904. годину убрзале су сепарацију државе и Цркве. Једна од тих околности јесте протест Свете столице од 28. априла 1904. године због службене посете М. Лубеа (*Loubet*), тадашњег председника Француске, краљу Италије. Ова посета била је повод да Ватикан изричито нареди бискупима из Дижона и Лавала да у року од 15 дана дођу у Рим, под претњом строгих канонских казни. Након раскида дипломатских односа француске државе са Римом (30. јула 1904. године), посланици у парламенту изгласали су дневни ред у који су уврстили и сепарацију Црква и државе. Такав предлог дневног реда изгласан је 10. фебруара 1905. године са 386 гласова „за“ и 111 гласова „против“. После дискусије која се у парламенту одвијала током 1905. године усвојен је законски акт о сепарацији државе и Цркве (Закон из 1905. године).

Усвајање Закона из 1905. године означава и унилатералан престанак Конкордата из 1801. године. Према неким гледиштима, Француска влада је прихватањем окончања издржавања религија и сепарације државе и Цркве, без отказивања Конкордата из 1801. године, учинила са дипломатског становишта велику грешку.³⁹¹

³⁹⁰ J. P. Scot, 28.

³⁹¹ L. Duguit, 607.

6.2. ДЕБАТА О ТЕКСТУ ПРЕДЛОГА ЗАКОНА ИЗ 1905. ГОДИНЕ

У поступку усвајања Закона из 1905. године у току парламентарне дебате износили су се различити ставови у односу на раздвајање државе и Цркве. У расправи о тексту члана 1. Предлога Закона, којим се гарантује слобода савести и слобода вероисповести, посланици екстремне католичке деснице изјаснили су се за његово одбацивање у целини Насупрот таквом ставу, „прогресисти“ из опозиције били су спремни да прихвате, под одређеним условима, сепарацију по угледу на ону која је институционализована у Сједињеним Америчким Државама и Мексику. Члан 1. Предлога закона охрабрио је умерене посланике Блока левице³⁹². Међутим, овај члан био је сувише либералан за посланике који су се залагали за потпуну дехристијанизацију друштва. Тако је 10. априла 1905. године социјалиста Вар Морис Алар (*Allard*), бланкиста и слободно-мислилац, предложио противпредлог закона, инспирисан схватањима о неспојивости Цркве, католицизма и хришћанства са републиканским уређењем.³⁹³ Међутим, ову законску иницијативу парламент је одбацио.

Посебан значај имала је дебата о члану 4. Предлога закона. На значај тог члана указивали су Бријан, Франсис де Пресенсе (*Pressensé*) и Жан Жорес (*Jaurés*). У организацији верских заједница коју је уређивао тај члан они су видели срж Закона. Током дебате о овом члану изнета су гледишта која су одражавала антиклерикални поглед на нове верске заједнице, садржан и у ставу да тим заједницама треба признати статус заједница од општег интереса које би биле стављене под надзор Државног савета. Католици су заступали потпуно другачије становиште, мотивисано страхом од формирања шизматичких заједница чему су, осим антиклерикално настројених посланика, више или мање потајно, тежили и протестанти. Зато су католици и захтевали гаранцију првенства епископства и начелно клера у целини, у погледу управљања новим верским заједницама. Њихов став био је у знатној мери одређен и чињеницом да су за рад старих верских заједница (*menses, fabriques, conseils presbitéraux, consistoires*)

³⁹² J. P. Scot, 42

³⁹³ *Ibid.*, 43.

били одговорни свештенство и бискупи. Код нових верских заједница постојала је, међутим, могућност да измакну контроли црквене хијерархије.

У настојању да се дође до компромисног решења улагани су напори да се објасни да основне одредбе Предлога закона не би требало да узнемиравају ни католике ни републиканце, посебно ако се има у виду да нове верске заједнице, управо због револуционарног карактера Француске, не могу да буду шизматичке.³⁹⁴ Побијајући став Шарла Думона (*Dumont*) да законодавац није имао право да састави један закон који се тако брижљиво односи према хијерархијском устројству „заједница верних“ (*communautés de fidèles*), Аристид Бријан истакао је да је немогуће игнорисати организацију Цркве. Игнорисање Цркве доводи до опасности да се донесе закон који би био уперен на цркву као револвер и који би довео до револта у односу на Републику.³⁹⁵

Плод залагања за компромисно решење о новим верским заједницама јесте прецизирање члана 4. текста Предлога закона, према коме ће верске заједнице бити признате сагласно правилима опште организације одређене религије чије вршење оне обезбеђују.³⁹⁶ Усвајање усаглашеног текста члана 4. Предлога закона (22. априла 1905. године), представљало је акт којим раздвајање цркве и државе постаје стварност.

6.3. ПРИМЕНА ЗАКОНА ИЗ 1905. ГОДИНЕ

Примена Закона из 1905. године отворила је нове проблеме, посебно у односима Католичке цркве и државе. Криза у њиховим односима кулминира доношењем Упутства Генералне дирекције Трезора о примени члана 3. Закона који уређује попис црквене имовине. Обавеза свештеника да отворе табернакле³⁹⁷ обзнањује се у часопису *La Croix* и третира се као чин обесвећења, увод у пљачку, почетни акт узурпације имовине цркве.³⁹⁸ Након бурних реакција милитантних чланова Лиге француске акције, Католичке акције младих и младих

³⁹⁴ Ове ставове заступао је Жан Жорес. Упор. J. Lalouette, 56.

³⁹⁵ J. Lalouette, 57-58.

³⁹⁶ “Association culturelles”... seront reconnues „ en se conformant aux règles d'organisation générale du culte dont elles se proposent d'assurer l'exercice“. Цит. према J. P. Scot, 44.

³⁹⁷ Ковчези, ормани одн. сефови у облику кућице у којима се чувала документација и драгоцености.

³⁹⁸ J. P. Scot, 46.

демохришћана Силона, Света столица је обнародовала енциклику *Vehementor nos* којом папа Пије X осуђује Закон из 1905. године као акт издаје Конкордата. Закон представља повреду божанске конституције Цркве и њених есенцијалних права.

После снажног протеста сељака, Аристид Бријан изјављује да ће Закон из 1905. године бити примењиван обазриво и опрезно. Влада коју је предводио Сариен (*Sarrien*) позива префекте да суспендују све активности на попису црквене имовине.

После избора одржаних 1906. године први пут су слободно одржане скупштине бискупа Француске које су подржале енциклику *Vehementor nos*, али су се истовремено залагале и за једну врсту компромиса (*modus vivendi*) са француском државом.

Закон од 13. јула 1908. године модификовао је низ чланова Закона из 1905. године, међу којима и члан 13. који је новелиран тако да прописује да ће верски објекти и покретности које им припадају бити стављени бесплатно на располагање верским установама које су функционисале у правним оквирима Закона од 18 жерминала године X (за потребе система признатих вероисповести), а затим ће бити стављене бесплатно на располагање новим верским заједницама (*associations cultuelles*), за које је предвиђено да их замене. Према томе, некадашње јавне црквене установе биле би претходно укинуте а затим би њихова имовина била пренета на нове верске заједнице. Такво законско решење може да се тумачи и као уступак државе која, уважавајући своју обавезу да штити верску слободу, настоји да пружи доказ своје стрпљивости у нади да ће Католичка црква прихватити законска решења која предвиђају стварање нових верских заједница (*associations cultuelles*).³⁹⁹ Ове верске заједнице се организују у складу са општим организационим правилима вероисповести испред које су организоване. Такве верске заједнице прихваћене су од стране протестантске и јеврејске вероисповести.⁴⁰⁰

³⁹⁹ *Ibid.*, 51.

⁴⁰⁰ Према неким теоријским схватањима *associations cultuelles* грађани су могли да формирају како би оне деловале као посредници између државе и религије. В. Ђурић, “Уставноправни модели односа између државе и цркава и верских заједница у Европи”, *Годишњак факултета правних наука – Аперсион* 1/2001, 145.

Споменуто законско решење водило је и фактичком компромису који су бискупи Француске прихватили настојећи да своје деловање саобразе законским решењима. Тај компромис заживљавао је упркос континуираној осуди Закона из 1905. године од стране Ватикана и његовој тежњи да путем енциклике *Gravissimo* забрани Цркви у Француској да оснива нове верске заједнице у складу са новим законом.

6.4. ПРИРОДА ЛАИЦИТЕТА ИЗ 1905. ГОДИНЕ

Лаицитет из 1905. године назива се равнотежом фрустрација. Такву карактеристику лаицитета илуструје однос према финализованом тексту Предлога закона из 1905. године. Десница и центар нису прихватили Конкордат и систем признатих вероисповести и гласали су против текста у чијем обликовању су учествовали. Левица је гласала за текст наглашавајући да је он морао бити тврђи, док је Велики Оријент⁴⁰¹ сматрао да се Закон мора изгласати пре избора у мају 1906. године и истовремено указао да је неопходно да Национална скупштина потврди његов лаички карактер.⁴⁰² Реакције неких католика у односу на Закон изражавале су страх и нису се односиле на његов садржај. Била су присутна и схватања да Закон “дозвољава да верујемо у шта год хоћемо и да упражњавамо оно што верујемо”.⁴⁰³

Иако дефинисан као “равнотежа незадовољства”, лаицитет из 1905. године ипак одише духом помирења: верски објекти бесплатно се дају на коришћење;⁴⁰⁴ укидају се одредбе Закона из 1802. године на основу којих су забрањене литије на јавним путевима у свакој мултиконфесионалној општини; не прихватају се залагања за забрану ношења мантија на јавним местима, итд.

⁴⁰¹ Велики Оријент Француске је најстарија и најважнија обедијенција континенталне Европе. Основана је 1728. године као Прва Велика Ложа Француске. Своје аутентично име и карактеристике добија 1773. године.

⁴⁰² Ж. Боберо, М. Мило, 289.

⁴⁰³ *Ibid.*

⁴⁰⁴ Ради се пре свега о вероисповестима које су у периоду Конкордата биле у систему признатих вероисповести.

6.4.1. Члан 4. Предлога закона из 1905. године и парадоксалност француског лаицитета

Пажљива анализа ставова о лаицитету из 1905. године доводи до закључка да се базични интересни конфликт у религијској структури француског друштва нормативно испољио у процесу обликовања садржине члана 4. Предлога закона из 1905. године. Чланом 4. било је предвиђено да се покретна и непокретна имовина јавних црквених установа пренесе на верске заједнице које се организују у складу са општим организационим правилима вероисповести испред које су организоване (*associations cultuelles*). Те верске заједнице формирају се на основу Закона и практиковање вероисповести врше на територији некадашњих јавних црквених установа. Дебата о члану 4. односила се превасходно на *associations cultuelles* и тада је постављено низ питања: да ли ће ове заједнице формирати искључиво лаици или представници општина односно антиклерикалне политичке структуре? Да ли постоји опасност да те заједнице измакну контроли црквене хијерархије чији ауторитет није експлицитно признат?⁴⁰⁵

Противници члана 4. третирани су као “присталице нетолерантног антиклерикализма”. Међутим, према неким схватањима управо су противници члана 4. бранили концепцију демократије у чијем средишту је удруживање као продужетак личне слободе. Током дискусије изнето је и гледиште да је контрадикторан став којим се пледира за одржавање и политичку заштиту хијерархијске, антидемократске структуре Католичке цркве ако се има у виду да верници настоје да се ослободе од таквог хијерархијског устројства.⁴⁰⁶

Према ставу Клемансоа (*Clémenceau*) закони који су припремљени тако да нису у противуречности са правилима Римске цркве (у којој власт иде одозго према доле) противурече општим правилима француске демократије у којој власт иде одоздо према горе. Бриан, Жорес и Пресенсе не доводе у питање организацију Цркве и њена начела, па у том смислу и подржавају члан 4. Бриан у расправи о Предлогу закона наглашава да цркве поседују сопствене “Уставе” и зато

⁴⁰⁵ J.P. Scot, 44.

⁴⁰⁶ Jean Baubérot, “La loi de 1905 est plus qu'une loi”, Y.C. Zarka *et al.*, 115.

примарни задатак законодавца јесте да не легализује акте који би представљали напад на слободну организацију цркава.

Један број аутора сматра да ставови Бисона и Клемансоа одражавају настојање да се религија укључи у процес акултурације са друштвом. Католичанство треба да се преобрази у “републиканско католичанство“. Бриан, Жорес и Пресенсе теже да очувају Цркву коју прожима нада за спасењем, што је и једини разлог уласка човека у ту заједницу.

Боберо и Мило, на основу свега тога, лансирају прилично провокативну тезу о парадоксалности француског лаицитета. Пример те парадоксалности је Католичка црква. Према њиховом гледишту Католичка црква третира се као и све друге асоцијације (са свим слободама које су им загарантоване), али себе доживљава искључиво као хијерархијску институцију са сопственим канонским правом.⁴⁰⁷ У том смислу Католичка црква више није везана за државу и задржава свој политички утицај.

6.4.1.1. Државни савет и тумачења члана 4. Закона из 1905. године

О парадоксалности француског лаицитета сведочи и тумачење члана 4. Закона из 1905. године које је, решавајући конкретан случај, дао Државни савет. Наиме, у једном граду у Француској (*Pas-de-Calais, à Saint-les-Fressin et Torcy*), сагласно одредби члана 4. Закона из 1905. године, образована је верска заједница на коју је пренета имовина старе верске установе (*fabrique*) и имовина коју су поседовале две цркве. У овом случају раздвајање државе и Цркве извршено је на миран начин, уз уважавање континуитета са претходном правном ситуацијом. Међутим, образовање верске заједнице у складу са одредбама Закона из 1905. године било је противно папској забрани примене тог Закона и третирано се као оспоравање црквене хијерархије.⁴⁰⁸ Зато је свештеник који је спровео ово мирно одвајање замењен свештеником који је поступио противно одредби члана 4. и није образовао нову верску заједницу.

Одлуком Државног савета две цркве додељене су на коришћење свештенику који је одбио да примени члан 4. иако је циљ тог члана био да

⁴⁰⁷ Ж. Боберо, М. Мило, 291.

⁴⁰⁸ J. Vaubérot, 118.

омогући Католичкој цркви да без страха прихвати сепарацију и да се у том смислу неометано даље развија. Таквим решењем заштићени су интереси црквене хијерархије у односу на свакога за кога се сматрало да намерава да угрози њену аутономију.

6.5. ЗАКОН ИЗ 1905. ГОДИНЕ КАО ЛАИЧКИ ПАКТ

Закон из 1905. године третира се као лаички пакт чији је творац и гарант држава. У том пакту огледа се спремност да се будућност промишља у хоризонту који није конфликтан, могућност да се превазиђу актуелни сукоби и неспоразуми и успостави мир као основна правна и политичка вредност једног друштва. Боберо с правом примећује да је логика сарадње омогућила да се конфликтност религијске структуре француског друштва постепено превазилази и то посредством лаичког пакта који је омогућио преображај лаицитета, његов прелаз из ексклузивног лаицитета, симболизованог кроз борбу две Француске, у инклузивни лаицитет, кључни елемент републиканског пакта.⁴⁰⁹

Лаички пакт нема карактер конвенције са Католичком црквом, већ је то пакт са цивилним друштвом. Лаицитет државе-нације и слобода вероисповести постају правило заједничког рада. Примењен на 1905. годину, лаички пакт означава раскид са Конкордатом из 1801. године и *системом признатих вероисповести*, раскид са галиканизмом и концепцијом апстрактног појединца која је настала у Великој француској револуцији, као и раскид са понашањима која су имала за последицу занемаривање статуса верских мањина у Републици, а посебно верских мањина у Царству.⁴¹⁰ Зато појам лаичког пакта представља инструмент помоћу кога може да се објасни перманентност Закона из 1905. године.

6.5.1. Закон из 1905. године и нова историјска логика лаицитета

Генеза Закона из 1905. године одраз је историјске реалности француског лаицитета, огледало његових лутања, унутрашњих тензија, успона и падова. У француској мисли о лаицитету посебан значај има гледиште да су у покушају

⁴⁰⁹ *Ibid.*, 126.

⁴¹⁰ Ж. Боберо, М. Мило, 297.

решавања политичко-религијског конфликта постојале две солуције: јакобинско решење које је изнедрила Велика француска револуција и бонапартистичко решење настало под окриљем Конкордата (систем признатих вероисповести).⁴¹¹ Друштвено-историјско биће лаицитета стварано је у процесу превазилажења тог конфликта и израз је неприхватања ових солуција.

Лаицитет из 1905. године настао је као резултат компромиса између различитих, дијаметрално супротстављених ставова о месту и улози Цркве у друштву. Есенцијална карактеристика тог компромиса огледа се у покушају да се превазиђе дубока подељеност „две Француске“. Зато се лаицитет из 1905. године доживљава као равнотежа фрустрација. Међутим, са усвајањем Закона из 1905. године почиње постепено почиње да заживљава историјска логика којој су иманентни концепт лаичке државе, слобода вероисповести и афирмација права верских мањина.

Нова историјска логика је и еманација процеса лаицизације француског друштва. Раздвајање државе и Цркве везује се за наступање другог прага лаицизације који се огледа у процесу *институционалног раздруживања*: религија функционише као институција која је у друштвеном смислу аналогна асоцијацији и тако се испољава у јавном простору, са сопственим ставовима и делањем.⁴¹² Религијске потребе су “приватна ствар” и држава не задире у домен моралне социјализације (позитивне или негативне) коју врши религија с обзиром да се њене моралне препоруке не намећу јавној власти нити су оне у функцији борбе за јавну власт. У томе се огледа *одсуство институционалног друштвеног легитимитета* “религијске потребе”.⁴¹³ *Слобода савести и слобода вероисповести* спадају у јавне слободе и зато је у домену приватног права свакој вероисповести загарантовано јавно практиковање, а сваки грађанин има слободу избора у погледу одређене религије и слободу да не прихвати било коју религију.⁴¹⁴

⁴¹¹ J. Baubérot, *La laïcité falsifiée*, © Éditions La Découverte, Paris 2012,2014, 57.

⁴¹² J. Baubérot, *Histoire de la laïcité en France*, 86.

⁴¹³ *Ibid.*

⁴¹⁴ *Ibid.*, 87.

Отварање политичког и правног простора за одвијање процеса лаицизације ограничава и смирује конфликтност религијске структуре француског друштва. Лаички пакт однос државе и Цркве поставља у нови историјски оквир у коме почиње да се испољава процес разумевања и сарадње као битно својство нове историјске логике лаицитета.

6.6. НОРМАТИВНА РЕШЕЊА ЗАКОНА ИЗ 1905. ГОДИНЕ

6.6.1. Верска слобода и Закон из 1905. године

Сепарација државе и Цркве која је реализована доношењем Закона из 1905. године утемељена је на еманципацији верске слободе. Законска решења заснивају се на принципу да свака верска заједница има слободу да испољава верска уверења, што подразумева реализацију принципа религијске неутралности државе и принципа према коме је верским заједницама поверено управљање имовином коју користе.

6.6.1.1. Слобода савести и вероисповести

Члан 1. Закона из 1905. године гарантује слободу савести и слободу вршења верских обреда, уз ограничења која су овим Законом прописана у интересу јавног поретка.

Слобода савести била је, као *принцип права на слободу савести*, саставни део устава који су се сукцесивно доносили у Француској. Пошто је овај принцип један од фундаменталних принципа признатих законима Републике, у теорији преовлађује мишљење да он као такав има уставну снагу.⁴¹⁵

На основу текста усаглашеног Предлога закона, слобода савести се потврђује као примарни принцип. Слобода савести је природно право које је иманентно и подједнако доступно свим људима, без обзира да ли је њихов избор духовна, религиозна, деистичка или атеистичка опција. Религијска слобода је последица слободе савести, док је слобода вршења верских обреда потчињена

⁴¹⁵ La jurisprudence constitutionnelle en matière de liberté confessionnelle et le régime juridique des cultes et de la liberté confessionnelle en France, *XI ème Conférence des Cours constitutionnelles européennes Rapport du Conseil constitutionnel français Eléments rassemblés par Madame le Professeur Brigitte Gaudemet-Basdevant, Université Paris Sud, Jean Monnet, Novembre 1998, 6.* Индивидуално, сваки француски грађанин, али и свако друго лице које се налази на територији Француске, бенефицијари су верске слободе и слободе савести које су Уставом гарантоване, *ibid*, 8.

императивним нормама јавног поретка. Из тако образложеног текста Предлога закона извире трајност формулације члана 1. Закона из 1905. године: члан 1. афирмише верску слободу у њеној свеобухватности, као слободу да се има вероисповест или верско уверење, односно као слободу да се нема вероисповест или верско уверење.

Аутентични садржај верске слободе испољава се као слобода вршења верских обреда и верских дужности које су повезане са вером, односно као “слобода богослужења.”⁴¹⁶ На тај начин гарантује се неповредивост богослужбеног простора и времена односно слобода да се богослужења, верски обреди и остале делатности обављају како у храмовима, тако и на јавним местима.

6.6.1.2. Слобода вршења богослужења у храмовима и одржавање јавног реда у верским објектима

Слободу да се богослужења, верски обреди и остале верске делатности обављају у храмовима, Закон из 1905. године подредио је режиму јавних окупљања који је био уређен одредбама Закона од 30. јуна 1881. године. Такво законско решење подразумевало је и обавезу да се конституише посебан орган чији је задатак да се стара о одржавању реда током вршења верске службе. Законом од 28. марта 1907. године омогућено је да се верски обреди католичке вероисповести и других вероисповести обављају без претходног пријављивања.

Посебан значај за остваривање слободе вршења богослужења, верских обреда и осталих верских делатности у храмовима има и одлука Државног савета којом се ограничавају овлашћења јавне власти у погледу одржавања реда у верским објектима, тако што се свештеницима додељује право да организују начин вршења заштите.

На основу ових овлашћења свештеници, пастори, рабини и исламски свештеници могли су поседовати кључеве од верских објеката, утврдити време одржавања верске службе и предузимати активности у циљу сређивања верских објеката, као и активности којима се врши њихова унутрашња декорација.

Таква овлашћења нису извирала из атрибута моћи коју има јавна власт, али се у случајевима трајног нарушавања унутрашњег реда могла захтевати

⁴¹⁶ G. Lebreton, 387.

интервенција ауторитета јавне власти. Јавна власт могла је да врши интервенцију у верским зградама и без захтева свештеника, па и против њихове воље, увек када је циљ такве интервенције био да се поново успостави јавни ред или да се приступи хапшењу лица за којима се врши потрага на основу спроведене судске истраге.⁴¹⁷ На тај начин постављени су темељи савремених решења која се и данас примењују у многим законодавствима света.

6.6.1.3. Слобода вршења богослужења изван храмова

Слобода вршења богослужења, верских обреда и осталих верских делатности изван храмова, на јавним местима, односно отвореним просторима, нормативно је уређена одредбама чл. 27. Закона из 1905. године. Тај члан разликује два облика испољавања овог сегмента верске слободе: оглашавање црквених звона и церемоније, процесције, односно други облици верских манифестација.

Према одредби чл. 27. став 2. Закона из 1905. године председник општине је овлашћен да, у циљу заштите јавног мира, уређује оглашавање црквених звона. У случају да постоји спор између председника општине и лица овлашћеног да води верску заједницу, употреба црквених звона уређује се на основу одлуке локалног префекта. Међутим, то је недовољно прецизно законско решење и могло је водити ка самовољном понашању општинских власти. Државни савет је зато поништио муниципалне одлуке које као последицу забране или ограничења оглашавања црквених звона имају спутавање обављања редовних верских активности. Захваљујући таквом ставу Државног савета, оглашавање традиционалних звона којима се најављује почетак мисе у принципу се не може забранити.

Правни режим церемонија, процесција и других облика манифестација изван храмова чл. 27. Закона из 1905. године уређује на начин који допушта могућност арбитрерног поступања општинске власти. Међутим, одлуком Државног савета из 1909. године уводи се дистинкција између два типа верских манифестација: *традиционалне манифестације* (погребне поворке, литије првог

⁴¹⁷ *Ibid.*, 388.

причешћа, дефиле на Цвети и др.) одвијају се слободно, без претходног пријављивања, и могу бити забрањене једино у случају када озбиљно прете угрожавању јавног реда, док су *манифестације које немају традиционални карактер* подређене режиму претходног пријављивања.

Преовлађујућа је оцена у француској правној науци да се, на основу овако постављених прописа, и данас слобода вршења богослужења, верских обреда и осталих верских делатности изван храмова, на јавним местима, односно отвореним просторима, остварује на високом нивоу. Остваривање слободе вршења богослужења се узима као један од значајнијих показатеља степена уважавања верске слободе у целини.

6.7. ПРИНЦИП РЕЛИГИЈСКЕ НЕУТРАЛНОСТИ ДРЖАВЕ И СЛУЧАЈЕВИ КОЈИ СЕ ТРЕТИРАЈУ КАО ИЗУЗЕТАК ОД ОВОГ ПРИНЦИПА

Формулација првог дела реченице чл. 2. став 1. Закона из 1905. године – држава не признаје ниједну вероисповест, изражава суштину принципа религијске неутралности: држава нема никаквих компетенција у домену верских уверења и религијских догми, док се понашања која имају религијски карактер не третирају као активности које имају јавни значај и које су од општег интереса. То значи да ниједна вероисповест нема посебан правни статус и да је вера као таква предмет приватног права.

Законска обавеза државе да се уздржи од издржавања било које религије (*„la République ne... salarie ni ne subventionne aucun culte“*) означава раскид са праксом учествовања државе у субвенционирању четири официјелне вероисповести које су до тада имале статус јавних служби и истовремено указује да држава нема обавезу да финансијски подржава било коју верску заједницу. Тако се успоставља један од темељних постулата Закона из 1905. године: слобода вршења вере, али без “признавања“ и без субвенција.⁴¹⁸

Међутим, Закон из 1905. године предвиђа и одређене изузетке у односу на принцип религијске неутралности државе. Ови изузеци се односе управо на

⁴¹⁸ Б. Басдевон-Годме, 315.

финансијски аспект неутралности и обухватају обавезу државе да финансира рад капеланских служби у установама затвореног типа, да подмирује трошкова одржавања и очувања црквених објеката, као и обавезу да финансира трошкове поправке црквених објеката. На тај начин је успостављена извесна равнотежа при одвајању државе и цркве, мада је то логична последица чињенице да је преузимањем верских објеката у своје власништво држава морала на крају да преузме и извесне обавезе у вези са њиховим одржавањем.

6.7.1. Финансирање рада капеланских служби

Одредбом чл. 2. став 2. Закона из 1905. године допушта се могућност да се у буџетима локалних колективитета предвиде трошкови који се односе на милосрдне установе и који су намењени да обезбеде слободу вероисповедања у јавним установама као што су лицеји, колежи, сиротишта, азили и затвори.

Овај изузетак примењује се тако што се путем државног финансирања омогућава рад капеланске службе која делује при државним установама затвореног типа у које спадају касарне, затвори, јавне школске установе и болнице. Овај принцип и оваква пракса живе до данас не само у Француској, него и у другим земљама чији правни системи прокламују одвајање државе и цркве. Другим речима, финансирање извесних активности од општег интереса, ради заштите верских потреба појединаца који се нађу у одређеним државним установама, сматра се легитимним и потребним, без обзира на принцип сепарације и лаицитет. Овакво „уплитање” религије у државне установе се сматра неопходним како се не би угрозила индивидуална верска слобода и право на верску помоћ угроженим лицима.

6.7.1.1. Капеланска служба која делује при војсци

Основни акт који је уређивао рад капеланске службе која делује при војсци био је Закон од 8. јула 1880. године. Чл. 2. овог Закона предвиђа да ће свештеници различитих вероисповести деловати у логорима, одвојеним утврђењима и другим гарнизонима који су лоцирани изван градова. Донет у периоду конкордатског режима, Закон од 8. јула 1880. године имао је у виду католичку, протестантску и јеврејску вероисповест. Међутим, одредбе овог Закона нису престале да важе ни

1905. године, с обзиром да ниједан члан Закона из 1905. године није предвидео рад капеланских служби које делују при војсци.

Различити декрети који су уређивали државну администрацију прецизирали су услове рада капеланских служби при војним формацијама. Ови декрети били су засновани на принципима Закона из 1905. године и прописивали су да ће капеланска служба деловати у армијским формацијама и установама у којима вршење богослужења и верских обреда није могуће без постојања ове службе.

Капелани могу имати статус војних лица, статус цивилних лица која раде по уговору и статус волонтера.⁴¹⁹ Војне капелане именује Министарство војске и њихова каријера је изједначена са каријером официра. Капелани који су ангажовани у својству цивила закључују уговор о раду и њихов статус је сличан статусу запослених цивила у Министарству војске. Капелани који имају статус волонтера (добровољни капелани), нису плаћени за свој рад, али имају право на накнаду у случају повреде на раду. Капелани су повезани са војним штабом армијске формације којој су додељени.

У пракси рада капеланских служби још увек је деликатно питање „капелана” исламске вероисповести, јер ниједан правни акт није изричито предвидео њихов рад. Државна администрација има вољу да установи и ову службу, али постоје тешкоће у ангажовању свештеника исламске вероисповести. Ипак, за муслимане који су у војсци предвиђен је посебан оброк, у складу са њиховим верским уверењима.

6.7.1.2. Капеланска служба која делује при затворским установама

Закон из 1905. године омогућио је организовање капеланских служби при затворским установама и дозволио је да се о њиховом функционисању старају државни фондови, али ово старање није предвидео као изричиту обавезу.

Духовна помоћ затвореницима уређена је декретом од 12. септембра 1972. године. Министарство правде именује капелане католичке, јеврејске и

⁴¹⁹ *Ibid.*, 22.

протестантске вероисповести, при чему има у виду и предлоге компетентних духовних ауторитета.

У пракси ова врста капелана није заступљена у већем броју. За њих важе специјална правила која се примењују на непризнате јавне службенике. Ови капелани примају плату и налазе се у општем режиму социјалне заштите.

6.7.1.3. Капеланска служба која делује при јавним школским установама

Статус капеланске службе у домену јавног образовања уређен је декретом од 22. априла 1960. године, одлуком од 8. августа 1960. године и министарским циркуларом од 22. априла 1988. године.

Капеланска служба може да се организује у школским установама другог степена. Она има могућност да ради у оквиру школске установе или изван ње. Капеланску службу образује управа школе, на захтев родитеља. Верски ауторитети бирају лица која ће вршити функцију капелана (*missio canonica*).

Иако је на основу чл. 2. Закона из 1905. године држави дато овлашћење да субвенционира издатке за рад капеланске службе у установама јавног образовања, такав начин финансирања у пракси не постоји. Ова служба функционише захваљујући финансирању родитеља или помоћи коју даје диоцеза. Ученик или његови родитељи, уколико је дете малолетно, слободно, без обавезе да траже мишљење неког органа, одлучују о одласку код капелана. Капелан не учествује у доношењу одлука школе које се односе на ђаке.

Начин на који је правно нормирано функционисање капеланске службе у установама јавног образовања може се применити на капеланске службе различитих вероисповести. Међутим, у пракси, огромна већина ових капеланских служби повезује се са Католичком црквом. Капеланске службе протестантске вероисповести у установама јавног образовања су ретке, а још ређе су такве службе које припадају јеврејској или исламској вероисповести, док су капеланске службе “малих” религија прави изузетак.

6.7.1.4. Капеланска служба која делује при болничким установама

Закон из 1905. године омогућио је да држава субвенционира рад капеланске службе у старачким домовима (*hospices*), а не и у болницама (*hôpitaux*), и то на исти начин као и у затворима. Делимична промена те праксе

уведене овим Законом је уследила нешто касније. На основу одлуке Државног савета од 6. јуна 1947. године (6. juin 1947, *Union catholique, Rec.* p. 250), верска слобода која се односи и на болеснике оправдава одлуку руководиоца болничке установе да организује рад капеланске службе.

Организација овог вида духовне помоћи у болницама, уз потпору државних субвенција, уређена је министарским циркуларом од 26. јула 1976. године. Болничка установа може да позове свештенике разних цркава да пацијентима, уколико они то траже, пружи духовну помоћ. Са капеланима се закључује уговор о раду који може да се мења путем договора. Уговор о раду подлеже и институту једностраног отказа од стране управе. Саставни део уговора о раду је клаузула о отказном року који траје три месеца (осим у случајевима тешке злоупотребе), након консултација са верским властима. Болничка установа дужна је да дозволи болесницима да практикују своју веру, у оквиру простора који њој припада, као и да одреди место где ће се обављати богослужење.

Разне болнице или клинике које припадају (доброчином) удружењу са верском оријентацијом могу бити пријављене као организације од општег интереса, па у том смислу могу да уживају приличне државне субвенције. Оне функционишу као посебне установе, тзв. “*entreprises de tendance*”.

6.7.2. Обавеза одржавања и очувања верских објеката изграђених пре 1905. године

Посебан изузетак у односу на принцип финансијске неутралности државе односи се на трошкове одржавања и очувања верских објеката. Тај изузетак није био прописан у изворној одредби чл. 13. Закона из 1905. године, већ је накнадно утврђен на основу Закона од 13. априла 1908. године.

Према чл. 13. Закона из 1905. године обавезу осигурања, одржавања и чувања верског објекта имало је верско удружење коме је тај објекат уступљен на бесплатно коришћење. Оно је сносило обавезу накнаде сваке врсте, као што су трошкови осигурања и терети који припадају зградама и покретностима које се бесплатно користе. На тај начин држава је била изузета из финансијских обавеза везаних за одржавање имовине чији је она власник.

Законом од 13. априла 1908. године чл. 13. Закона из 1905. године коригован је тако што је прописано да држава, департмани, општине и јавне

установе за међуопштинску сарадњу могу да се ангажују у сношењу трошкова који су неопходни за одржавање и конзервацију верских објеката чије власништво им је признато на основу овог Закона. Та обавеза има факултативни карактер и не односи се на верске објекте изграђене после 1905. године, пошто они нису у власништву државе.

Судска пракса је на либералнији начин интерпретирала могућност да општине учествују у трошковима одржавања верских објеката, нарочито после мишљења Државног савета од 21. децембра 1928. године. Према ставу Државног савета учешће општина у овим трошковима подразумевало је и учешће у трошковима накнаде за осветљење.⁴²⁰ Трошкови одржавања верских објеката могли су се кретати, када је у питању реконструкција зграде, до издатака који не премашују трошкове њене консолидације.

Закон из 1905. године у свом чл. 19. није третирао као субвенције јавних колективитета износе који су додељени за оправку зграда које су класификоване у историјске споменике (а велики број верских објеката, поготово Католичке цркве, третирао се као историјски споменик). Карактер субвенција јавних колективитета није имала ни компензација за зграде које нису биле државно власништво и које нису биле у режиму који је створила одговарајућа јуриспруденција Државног савета. Законом од 25. децембра 1942. године омогућено је јавним колективитетима да пружају помоћ у оправци свих верских објеката.⁴²¹

6.7.3. Верски објекти изграђени после 1905. године

У домену законодавне регулативе нису предвиђена решења која би подупирала државно субвенционирање изградње верских објеката у периоду после 1905. године. Међутим, јуриспруденција је обезбедила модалитете путем којих се на посредан начин могла финансирати изградња ових објеката, која не би била могућа на основу догматског тумачења одредби Закона из 1905. године.

⁴²⁰ А. Бојер, 129.

⁴²¹ *Ibid.* Према одговору Министра унутрашњих послова ово законско решење могло се тумачити као могућност да јавни колективитети дају, у било којој форми, финансијску помоћ за одржавање и оправку зграда отворених за јавни култ које нису у њиховом власништву, посебно оних које су изграђене после ступања на снагу Закона из 1905. године, Упор. А. Бојер, 129. фн. 1. Овај одговор А. Буаје цитира према: *JO, Débats Assemblée nationale*, 18. Avril 1988, p. 1674, *ibid.*

6.7.3.1. Уговор о дугорочном закупу

Један од најстаријих облика финансирања представља стављање на располагање земљишта за изградњу верских објеката путем уговора о дугорочном закупу који је верско удружење могло да закључи на основу сагласности општине. Благодареви симболичној уплати годишњег закупа у износу од једног франка, верско удружење је стицало право да користи земљиште за реализацију свог пројекта. Уговор о дугорочном закупу закључио би се за период од 99 година, да би након истека овог периода општина постала власник земљишта и власник изграђеног објекта.

Овај облик финансирања био је везан за програм познат под називом “Градилишта кардинала” (*Chantiers du cardinal*), чије доношење је иницирао кардинал Вердие (*Verdier*). Он је и ступао у преговоре са јавним властима, а посебно са Леоном Блумом (*Blum*), тадашњим председником Државног савета.

Такав облик финансирања нарочито је користила католичка вероисповест. Затим се он примењивао и на изградњу синагога у париском региону, у време доласка у Француску репатрираних Јевреја сефарда.. Касније ће овај облик финансирања бити коришћен и са циљем да омогући изградњу џамија, нарочито у новим градовима са снажном концентрацијом имигрантске популације. Тај облик финансирања настојала је да реализује и јавна установа Евра да би помогла изградњу катедрале у том граду.

6.7.3.2. Уговор о зајму и помоћ у реализацији мешовитих пројеката

На основу члана 11. Закона о финансијама од 26. јула 1961. године, департмани и општине могли су да се појаве као гаранти уговора о зајму који је закључило верско удружење. Тај зајам био је искључиво намењен за изградњу објеката који би служили колективним потребама верског карактера у насељима која су у развоју. Ова могућност интерпретирана је од стране државне администрације на екстензиван начин, па су се зајмови могли гарантовати за сваку врсту изградње верских објеката.

Локални колективитети нису могли директно да субвенционирају верске објекте, али су зато могли да помажу реализацију једног мешовитог пројекта. То је значило да они могу да учествују у изградњи културног центра, дома, сала за окупљање и свих локалитета којима се управља од стране удружења основаног у

складу са одредбама Закона из 1901. године. Тако је држава учествовала у финансирању изградње једног муслиманског института (*Institut musulman de la Mosquée de Paris*).

Посебан значај за такав начин финансирања изградње верских објеката има одлука Државног савета од 12. фебруара 1988. године на основу које се изградња једног исламског културног центра у граду Рену третира као јавно опремање, иако су у саставу тог центра били џамија и верска школа. Таква одлука била је мотивисана настојањем да се отклони фактичка неједнакост у односу на нове вере које су се појавиле у Француској после 1905. године, а која се крила иза формално-правне једнакости религија.⁴²² Тако је Државни савет, следећи законодавца и административну праксу, отворио пут ка еволутивном тумачењу Закона из 1905. године.

6.8. УПРАВЉАЊЕ ВЕРСКОМ ИМОВИНОМ

До 1905. године управљање материјалним добрима, покретним стварима и непокретностима које су припадале официјелним вероисповестима било је поверено јавним установама (*fabriques*). Јавне установе су убирале приходе, управљале имовином која није била у статусу јавног добра и биле су корисници имовине која је имала статус јавног добра.⁴²³

Закон из 1905. године инситуционализовао је нови правни режим управљања, тако што је укинуо јавноправни статус признатих вероисповести и управљање њиховом имовином поверио верским заједницама које су била у статусу правних лица приватног права ("*associations cultuelles*").

Такво законско решење наишло је на снажан отпор Католичке цркве. Због тога држава признаје компромисну могућност да се образују дијецезе као специфичан облик верског удружења. Осим режима дијецезалног удружења у изузетке од основног режима установљеног Законом из 1905. године спада и режим конгрегација.

⁴²² *Ibid.*, 131.

⁴²³ G. Lebreton, 392.

6.8.1. Карактеристике режима верске заједнице према Закону из 1905. године

Услови за конституисање верске заједнице (*associations cultuelles*) произилазе из чланова 4, 18. и 19. Закона из 1905. године. Чланом 4. установљена је обавеза да се преко законских заступника, у року од годину дана, почев од дана проглашења Закона, покретна и непокретна имовина пренесе са религијских заједница на заједнице које ће се, сагласно правилима опште организације одређене религије чије вршење оне обезбеђују, образовати на основу Закона.

Из одредбе члана 5. Закона од 1. јула 1901. године произилази да је верска заједница могла да стекне правну способност путем предаје свог статута префектури. Такође, према члану 18. Закона из 1905. године, верске заједнице могле су да субвенционирају само трошкове одржавања вероисповести и трошкове јавног практиковања богослужбене делатности. Обављање искључиво верских активности представљало је, према томе, основни услов за регистрацију верске заједнице.⁴²⁴

Верска заједница није могла да финансира своје активности из средстава јавних фондова и буџета општина, департмана и региона. Ова забрана произилази из одредбе члана 2. став 1. Закона из 1905. године којом се утврђује принцип финансијске неутралности државе и одредбе члана 19. став 7. овог Закона којом се принцип финансијске неутралности државе операционализује путем изричите забране да верске заједнице не примају субвенције од стране државе, департмана и општина. Верска заједница могла је да фонд резерви усмери једино на обезбеђење трошкова одржавања одређене вероисповести.

6.8.2. Поклони и легати намењени верској заједници

Верске заједнице основане у складу са одредбама Закона из 1905. године имају могућност да примају поклоне и легате. Ова примања ослобођена су пореза на пренос права својине у смислу члана 795-10 Општег закона о порезима (*Code général des impôts*).⁴²⁵ Међутим, поклони и легати морају да се одобре на основу

⁴²⁴ Г. Лебретон посебно истиче да су верска удружења према Закону из 1905. године удружења са нелукративним циљевима, што произилази из Закона о асоцијацијама од 1. јула 1901. године. Упор. G. Lebreton, 392.

⁴²⁵ А. Бонер, 89.

одлуке префекта, када су у питању поклони мањи од 5 милиона франака, односно на основу одлуке министра унутрашњих послова, када се ради о поклонима чија је вредност изнад 5 милиона франака. Када су у питању легати, у случају да један од наследника ускрати свој пристанак на давање легата, дозвола би представљала предмет декрета који би донео Државни савет.

На основу Закона од 23. јула 1987. године, поклони учињени давањем у руке телесне покретне ствари, одобрени верским заједницама, били су изузети од пореза на приход физичких лица (лимит изузећа је 5% од износа укупног прихода) и од пореза на приход акционарских друштава (лимит изузећа је 3⁰/₁₀₀ од извршене трансакције друштва о коме је реч).

Према схватањима која се износе у француској литератури, таква фискална погодност могла је упутити на закључак да верске заједнице врше одређену мисију која има јавни значај. Истовремено, указује се да чињеница да је једна асоцијација пријављена као верско удружење према Закону из 1905. године није била довољан услов за стицање финансијских погодности. Јер, давање дозволе за примање легата могло је бити ускраћено од стране органа јавне власти. Одлука којом се експлицитно или имплицитно ускраћује могућност примања легата могла се оспоравати пред административним судом. У том смислу могло би се закључити да коначно добијена дозвола за примање легата омогућава да верско удружење стекне статус правног лица (*“la grande capacité juridique”*).⁴²⁶ Све у свему, темељи нормативног регулисања и овог облика располагања у корист верских заједница, а који се примењују и данас, постављени су Законом из 1905. године и само у појединостима су надограђивани у наредним деценијама.

6.9. ИЗУЗЕЦИ ОД ОСНОВНОГ РЕЖИМА РЕГУЛИСАЊА СТАТУСА ВЕРСКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ УТВРЂЕНОГ ЗАКОНОМ ИЗ 1905. ГОДИНЕ

6.9.1. Став Католичке цркве према режиму верске заједнице утврђеним Законом из 1905. године и режим дијецезалног удружења

У француској литератури износе се и гледишта према којима нису постојали разлози да Католичка црква не прихвати режим верске заједнице предвиђен Законом из 1905. године, обзиром да је тај режим у потпуности

⁴²⁶ *Ibid*, 90. фн. 1.

уважавао слободу вршења верских обреда. Већ од 1906. године и многи бискупи показују наклоност или макар разумевање према стварању верских заједница у складу са Законом из 1905. године. Али исте године папа путем једне енциклике осуђује такав начин оснивања верских удружења, са образложењем да она немају божанско хијерархијско устојство, већ су лаичког карактера.⁴²⁷

Осим овог аргумента који има теолошки карактер, такав став папе може да се тумачи и у светлу одређених историјских чињеница, као што су деградација односа између Католичке цркве и француске републике коју је проузроковала Драјфусова афера, непријатељски став Закона од 1. јула 1901. године према конгрегацијама и прекид дипломатских веза између Француске и Ватикана, до кога је дошло 1904. године.

6.9.1.1. Настанак режима дијецезалног удружења

Услед континуираног противљења Католичке цркве и затегнутих односа са Француском због Закона из 1905. године (политички разлог) и правне несигурности која је тиме изазвана, започело је трагање за компромисним решењима. За настанак режима дијецезалног удружања посебан значај има став Католичке цркве према Закону од 2. јануара 1907. године и мишљење Државног савета од 13. децембра 1923. године.

6.9.1.2. Католичка црква и Закон од 2. јануара 1907. године

Пошто је Католичка црква одбила да примени Закон из 1905. године, ствара се правни вакуум који је требао да буде попуњен са новим законским решењима. Тако је чланом 5. Закона од 2. јануара 1907. године предвиђено да асоцијације које су образоване у складу са Законом од 1. јула 1901. године могу континуирано да врше вероисповест коју упражњавају.

Француска правна доктрина видела је у овом законском решењу нови тип верских удружења (*“d’associations cultuelles de la loi de 1907”*), која су сагласна Закону од 1. јула 1901. године а која је она разликовала од верских заједница (*“associations cultuelles”*). Тај нови тип верских удружења није могао да користи повластице које су имале верске заједнице основане према Закону из 1905.

⁴²⁷ G. Lebreton, 392.

године, али су нова верска удружења могла да примају субвенције за обављање активности које немају верски карактер.

Одбијањем да примени Закон из 1905. године, Католичка црква изгубила је своју имовину. Због тога је Законом од 2. јануара 1907. године извршен пренос ове имовине са бискупија и парохија на државу и локалне колективитете, с тим што су објекти намењени за јавно практиковање богослужбене делатности бесплатно дати на коришћење верницима и свештеницима.

На тај начин су катедрале и цркве инкорпориране у јавни домен државе и локалних колективитета, а католичка вероисповест интегрисана у републикански легалитет, уз прецизирање да ће се од сада вршити у оквиру општег правног режима јавног скупа.⁴²⁸ Таквим законским решењем законодавац је намеравао да обезбеди слободно вршење обреда католичке вероисповести. Међутим, Католичка црква, одбијајући да прихвати пререгистрацију својих парохија у складу са новим законским решењима, није пристала на компромис који јој је држава понудила.

6.9.1.3. Мишљење Државног савета од 13. децембра 1923. године

Обнављање дипломатских односа између Француске и Ватикана (1921. године) довело је до ревитализације односа између Католичке цркве и француске Републике, тако да је поновно отворен пут ка изналажењу компромисних решења у погледу примене Закона из 1905. године.

Посебан значај за реализацију тог компромиса имаће мишљење Државног савета од 13. децембра 1923. године о Предлогу модификованог облика организовања верске асоцијације (удружења). Тај Предлог припремио је бискуп Шапон (*Chapon*), а прерадио га је папа Пие XI тако што је нагласио хијерархијску димензију власти бискупа.⁴²⁹

У свом мишљењу Државни савет је пошао од става да асоцијације у погледу вероисповедања морају следити решења која су предвиђена у законодавству које уређује општи режим њиховог рада. Такође, меродавне су и

⁴²⁸ G. Lebreton , 393.

⁴²⁹ A. Boyer, 97. - 98.

одредбе посебних закона који уређују ову материју.⁴³⁰ Асоцијације су обавезне да јавно практикују богослужење, сагласно правилима опште организације религије чије вршење обезбеђују. Асоцијације следе одредбе посебних закона које се примењују на њихов састав и функционисање. Ниједна законска одредба не забрањује асоцијацијама да саме одреде простор за вршење богослужбене делатности.

На основу анализе чланова које садржи Предлог који је припремио папа Пије XI, Државни савет је дошао до следећих закључака: асоцијације уређене на основу тог предлога могу да се саобразе општем режиму асоцијација (удружења); за свој искључиви предмет те асоцијације имале би субвенционирање трошкова одржавања католичке вероисповести; такве асоцијације могле би да се саобразе Уставу Католичке цркве и њихова делатност није у супротности са било којим другим одредбама посебних закона. Полазећи од ових ставова, Државни савет је дао мишљење према коме је предлог статуса асоцијације у складу са законом.⁴³¹

То је представљало основ за нову праксу и афирмисање новог облика удружења. Почев од 1924. године бискупи оснивају дијецезална удружења као посебну врсту верских удружења. Њихов рад и функционисање у сагласности су са одредбама Закона од 1. јула 1901. године и одредбама Закона из 1905. године. Дијецезална удружења функционишу у складу са типским статутом, установљеним на основу договора између Католичке цркве и Свете Столице. Из мишљења Државног савета од 13. новембра 1923. године произилази да одредбе типског статута нису у супротности са начелима француског права.

6.9.1.4. Карактеристике режима дијецезалног удружења

Дијецезе су саобразне асоцијацијама које су формиране према Закону од 1. јула 1901. године. За разлику од верских заједница које су у домену тог општег законског режима, оне се конституишу у оквиру дијецезалног режима који дозвољава да једино бискуп, а не лаик (који према Закону из 1905. године може да буде на челу верског удружења), води дијецезу. Према становишту француске

⁴³⁰ Мишљење Државног савета од 13. децембра 1923. године цитира А. Буаје. Упор. А. Вoyer, 99-100.

⁴³¹ *Ibid.*, 100.

правне доктрине о јавним слободама, таквим решењем Закон од 1. јула 1901. године помирен је са хијерархијском структуром Католичке цркве.⁴³² То се огледа и у чињеници да се захтева и поштовање канонског права, тако да дијецезе делују “под влашћу бискупа, у заједништву са Светом столицом и у сагласности са уставом Римокатоличке цркве” (члан 2. модела Статута).⁴³³ Истовремено, управо због тога, дијецезална удружења су практично била резервисана само за католичку вероисповест.

Дијецезе немају никакве компетенције у домену верских питања, већ су преваходно усмерене ка пружању финансијске подршке католичкој религији. У заједници са папом оне се штите од сваког ризика шизме.

У француској правној доктрини се нарочито истиче да се објекти католичке вероисповести налазе у једној парадоксалној правној ситуацији. Објекти који су изграђени пре 1907. године остају инкорпорирани у јавни домен државе (катедрале) и општина (цркве), који обезбеђују њихово одржавање, док верници и свештеници настављају да ове објекте користе бесплатно. Међутим, објекти који су изграђени после 1907. године имају статус непокретности у приватној својини и у власништву су дијецезалних асоцијација, које и обезбеђују трошкове њихове изградње и одржавања.

6.9.1.5. Дијецезално удружење и корпоративни карактер верске слободе

Законом из 1905. године у потпуности је измењен корпоративни карактер верске слободе. Верска удружења постала су субјекти приватног права и могла су да се организују само као локална удружења грађана. Такво законско решење израз је настојања да се конфесије које су биле у статусу признатих вероисповести саобразе републиканском моделу организације државе и друштва. Католичка црква има статус асоцијације приватног права, али се није прилагодила овом моделу. Управо дијецезално удружење Католичкој цркви даје карактер институције *sui generis* са хијерархијом која није изборна и сопственим канонским правом.

⁴³² G. Lebreton, 393.

⁴³³ Цит. према: Б. Басдевон-Годме, 317.

6.10. Режим конгрегација

Режим конгрегација институционализован је пре сепарације државе и Цркве, на основу одредаба Закона од 1. јула 1901. године. Овим Законом нису укинута одобрења за рад црквених установа која су издата пре 1901. године. Међутим, конгрегација је морала да буде призната на основу посебног закона и могла је да ради само под условом да је добила дозволу за рад од стране државе.⁴³⁴

Закон од 1. јула 1901. године структурно је раздвојио правни режим удруживања. Верске асоцијације које су основане у складу са његовим одредбама могу свој рад да наставе као регистрована или нерегистрована удружења грађана. Конгрегација је ове могућности лишена. И када би добила дозволу за рад, у свом деловању она је била строго контролисана.⁴³⁵

Следећи логику Закона од 1. јула 1901. године, Закон од 7. јула 1904. године забрањује подучавање конгрегација и проглашава њихово распуштање. У таквом ставу према конгрегацијама видело се и удаљавање француске републике од демократије.⁴³⁶ Тако је Клемансо у свом говору у Сенату (новембра 1903. године), истакао да се избегавањем конгрегација од Француске прави огромна конгрегација и истовремено је одбацио “свемоћну лаичку државу” која може да води једино ка “тиранији”.⁴³⁷ Тек ће Закон из 1942. године олакшати процедуру легалног признавања конгрегација, тако што ће омогућити да оне буду признате на основу декрета заснованог на сагласном мишљењу Државног савета.

Конгрегације су у Француској третиране као феномен Католичке цркве, тако да у периоду када је донет Закон из 1901. године правни режим који уређује

⁴³⁴ А. Воуер, 161.

⁴³⁵ Ж. Боберо, М. Мило, 281.

⁴³⁶ Басдевон-Годме истиче да је законодавство XIX века имало различите форме али је, генерално, било неопходно да конгрегација путем закона или указа добије дозволу за рад. Ипак, већина конгрегација егзистирала је и без ове дозволе, у облику који је прихватљив. Међутим, у периоду Треће републике конгрегације су морале да нестану. Француски законски текстови не дефинишу израз *congregation* управо због чињенице да је интенција законодавца из 1901. године била да их протера са националне територије. Зато је данас задатак судске праксе да утврди које групе могу да се третирају као конгрегације. Код утврђивања услова за стицање статуса конгрегације узима се у обзир постојање верских завета, побожна дела која верски ред предузима, потчињеност чланова реда прописима које су усвојиле верске власти, и тако даље. Б. Басдевон-Годме, 318.

⁴³⁷ Ж. Боберо, М. Мило, 283.

њихов рад није био примењиван на друге вероисповести. Међутим, примена режима конгрегација касније ће се проширити, па ће на основу декрета од 8. јануара 1988. године статус конгрегације добити једна манастирска будистичка заједница (*Karmé Dharma Chakra*).⁴³⁸ Од тада ће држава декретима од 16. јануара 1989. године, 11. децембра 1991. године и 17. децембра 1991. године признати три православне конгрегације. Декретом од 26. јуна 1991. године држава је признала још једну будистичку конгрегацију (манастирска заједница *Karma Tartchine Chundroup*).⁴³⁹

6.10.1. Значај еволуције законских решења о конгрегацијама

Еволуција државе у ставу према конгрегацијама представља важан чинилац развоја корпоративне компоненте верске слободе у Француској. Законска решења из 1901. и 1904. године могу се у односу на конгрегације третирати као израз борбеног и нетолерантног, антирелигијског лаицитета. Закон из 1942. године отвара процес легализације и легитимизације правног режима конгрегација, чиме се ствара простор за његову примену и на друге вероисповести. Тако се ствара позитиван амбијент за развој корпоративне компоненте верске слободе, јер се природа конгрегација хармонизује са променама у религијској структури француског друштва.

6.11. ЗАКОН ИЗ 1905. ГОДИНЕ У СВЕТЛУ УПОРЕДНЕ ПРАВНЕ ТРАДИЦИЈЕ –ПРИМЕРИ ВЕЛИКЕ БРИТАНИЈЕ И НЕМАЧКЕ

6.11.1. Правна традиција односа државе и Цркве у Великој Британији

Правна традиција односа државе и Цркве у Великој Британији заснива се на моделу државне Цркве. Специфичне историјске околности довеле су до примата Англиканске цркве у односу на друге цркве и верске заједнице. О дубини повезаности Англиканске цркве и државе најснажније сведочи чињеница да је на челу државе краљица и да је у Дому лордова у парламенту двадесет четири места резервисано за англиканске бискупе који учествују у законодавном процесу.⁴⁴⁰

⁴³⁸ А. Воуер, 166. фн. 2.

⁴³⁹ *Ibid.*

⁴⁴⁰ С.Аврамовић, “Правни оквири односа државе и Цркве у Европи”, (2003 б), 52.

Номинација бискупа спада у прерогативе владе, док имовину и капитал Цркве контролише независна комисија која о резултатима контроле подноси извештај парламенту. Парламент у крајњој инстанци одлучује о начину вршења службе у Цркви. У периоду 1927-1928. године парламент је одбацио предлоге Цркве о ревизији књиге молитава и одржао на снази традиционалну књигу молитава из 1662. године.⁴⁴¹

Доктрина еклисијастичког права указује да се и у систему државне Цркве постепено раздвајају компетенције државе и Цркве. Почев од седамдесетих година прошлог века овлашћење за доношење појединих општих правних аката Парламент преноси на Општи синод. По својој правној природи ти акти нису закони, већ се они формално називају *measures*-мере. Постепено раздвајање државног и црквеног права, иако је систем државне Цркве формално и даље легитиман,⁴⁴² уноси у традиционалну Енглеску лаичке елементе.

Већина истраживача сматра да је британско друштво модерно, лаичко друштво. А.Ј.П. Тејлор (*Taylor*) тврди да Енглеска ни у једном свом аспекту више није хришћанска нација. Према његовом становишту везе између државе и Цркве имају другоразредни карактер. Еминентни лидер социјалиста Тони Бен (*Benn*) залагао се 1983. године за денационализацију Цркве. Црква не доводи у питање лаички карактер државе али може бити подложна корупцији. Међутим, за разлику од апатичне реакције јавности у односу на Бенову кампању за денационализацију Цркве,⁴⁴³ бурне реакције изазвала је изјава принца Чарлса (*Charles*) да је много важније да људи верују у нешто, при чему та вера не мора бити везана за етаблирану Цркву.⁴⁴⁴

Опречне реакције у односу на ставове Бена и принца Чарлса показују да преокупација савременог британског друштва није раздвајање државе и Цркве, већ је то пре свега начин на који модерна држава треба неподељено да штити и да одржава различите облике верских уверења. То је знак да и унутар модела државне Цркве у Енглеској постоји постоји политичка традиција раздвајања, као и

⁴⁴¹ A. Prescott, "Laïcité et sécularisation en Grande Bretagne", A. Dierkens, J-P Schreiber, 138.

⁴⁴² С. Аврамовић, 53.

⁴⁴³ A. Prescott, 138.

⁴⁴⁴ *Ibid.*

деловање јавних политика које спречавају радикално привилеговање одређене Цркве или конфесије.⁴⁴⁵

Анализа верског образовања у Великој Британији показује да је његов концепт осмишљен тако да обједини квалитативне елементе хришћанске и лаичке традиције верског плурализма. Програм религијског образовања у тзв. *community schools* формира се унутар локалног већа које се састоји од четири групе: Англиканска црква; друге конфесије и религије и представници локалних власти. Од 1994. године развија се школски програм који обухвата шест религија: хришћанство, јудаизам, ислам, хиндуизам, будизам и сикхизам. Држава финансира образовни систем зависно од тога да ли се ради о јавним или приватним школама. Верско образовање заснива се на свести да је Велика Британија мултикултурно друштво па образовни систем треба равноправно да третира верске заједнице и њихова учења.

6.11.2. Правна традиција односа државе и Цркве у Немачкој

Модел кооперативне одвојености државе и Цркве у Немачкој, према коме су држава и Црква начелно раздвојени али и поред ове раздвојености предузимају низ послова од заједничког интереса, резултат је специфичних историјских околности. У времену дубоке испреплетености религијеи политике поставило се питање како да се оствари политички суверенитет у околностима када делују Католичка и Протестантска црква од којих једна није могла да надвлада ону другу. Зато је верски плурализам у Немачкој структурална и егзистенцијална реалност, есенцијална особеност немачког модернитета.⁴⁴⁶ Посебан значај има однос немачке социјал-демократије према Цркви и доношење програма Бад Годесберг (*Bad Godesberg*) који означава демарксизацију немачког социјализма и дефинитивно прихватање плуралистичке демократије и социјалног

⁴⁴⁵ Иако је у Великој Британији покрет слободно-мислилаца био релативно ограничен он је, према мишљењу истраживача викторијанске епохе, представљао константну претњу за британско друштво, посебно ако се има у виду да су они својим активностима допринели институционализацији законског оквира који ће створити нормативне претпоставке за остваривање верске слободе.

⁴⁴⁶ J.P. Willaime, "Séparation et coopération Eglises-Etat en Allemagne", A. Dierkens, J-P Schreiber, 89-90.

реформизма.⁴⁴⁷ Преиспитивање позиције у односу на Цркву определиће и супротстављање социјал-демократа нацизму а потом и доминацији комуниста у Савезној Републици Немачкој. Нарочиту улогу у еволуцији која је водила ка моделу кооперативне одвојености имају Католичка и Протестантска црква које су по завршетку Другог светског рата одиграле значајну улогу у обнови Немачке. Посебно треба имати у виду да су нацистичка и комунистичка власт биле непријатељски расположене према религијама тако да су се обе цркве сусреле управо по изласку из ових диктатура. Тако се консолидовала њихова институционална позиција и доктринарни морал.

Из таквих особености историјског оквира односа државе и Цркве у Немачкој извире и смисао члана 137.I Вајмарског устава и члана 140. Основног закона који прокламују да Црква није у држави. Немачка држава уступила је део јавног простора верским институцијама које воде порекло из историјских религија и признала им право да партиципирају у заједничком добру. Црквама је признато да је њихово посланство од општег интереса. Верске заједнице могу да постану јавне корпорације (*public corporations*) са одређеним функцијама које врше независно од државе. Путем вршења тих функција оне остварују кооперативне односе са државом. Немачки модел кооперативне одвојености усклађује неутралност државе и институционалну сарадњу која се заснива на јавном праву.

6.11.3. Нормативноправни стубови лаичког пакта

Закон из 1905. године функционише логиком приватног права. Лаички пакт ту логику темељи на принципу да држава нема религију и да не даје привилегије било којој религији. Слобода савести је други стуб лаичког пакта. То су нормативноправне претпоставке еволуције система одвојености државе и Цркве у Француској која се одвија тако што се „раздвојеност све више претвара у преплетеност, поделу компетенција у обављању важних друштвених функција“.⁴⁴⁸ Тај део еволутивног пута приближава Француску европским правним системима који раздвојеност државе и Цркве тумаче кроз њихову међусобну сарадњу. То значи да је и лаицитету својствена кооперативност и да управо то својство

⁴⁴⁷ *Ibid.*, 90.

⁴⁴⁸ С. Аврамовић, “Право на верску наставу у нашем и упоредном европском праву” (2007е), 42.

представља један од гараната верске слободе и легитимности религијских уверења.

Упоредни приказ модела строге одвојености државе и Цркве, модела државне Цркве и модела кооперативне одвојености потврђује становиште еклисијастичког права да преображај односа државе и Цркве, када се посматра глобално, води ка конвергенцији два пола – система одвојености и система државне Цркве ка средокраћи, на којој је модел кооперације. Кооперација је данас кључни појам у односима државе и Цркве. У ову тенденцију уткана је и есенцијална одредница генезе Закона из 1905. године, а то је прелаз од потпуне слободе савести ка потпуној верској слободи. Слобода савести рођена је у Револуцији из 1789. године, док се верска слобода рађа са престанком признатих култова. Када је католичка вероисповест била јавна и када је била у статусу државне религије, слобода савести била је у домену приватног. Закон из 1905. године ствара преокрет: религија је у домену приватног док је слобода савести јавна и њен гарант је држава.⁴⁴⁹ Међутим, када је слобода савести постала јавна, отворени су путеви за све којима је била потребна и тако она постаје гарант слободе вероисповести за сваку религију. Емил Пула износи став да се у том процесу огледа културна револуција која је изнедрила нормативноправно биће концепта *laïcité à la française*. Та револуција и јесте један од чинилаца који је допринео да кооперација постане заједнички именованитељ правних традиција односа државе и Цркве на европском континенту

⁴⁴⁹ É. Poulat, *Notre laïcité ou les religions dans l'espace public Entretiens avec Olivier Bobineau et Bernardette Sauvaget*, DDB desclée de brouwer, Langres 2014, 32.

7. ЛАИЦИТЕТ У ФРАНЦУСКОЈ У СВЕТЛУ СЛОБОДЕ ОБРАЗОВАЊА И СЛОБОДЕ МЕДИЈА

Закон из 1905. године је поставио темеље свеукупног француског контекста лаицитета, који је подразумевао искључивање присуства религије у јавној сфери, што се нарочито односи на систем јавног-државног образовања. Ипак, како је показано, током наредних деценија искристалисао се извешан простор који је омогућавао присуство верских садржаја и у државним школама кроз установу капелана односно доступности верске помоћи у школама, као и резервисањем једног слободног дана у недељи за верске потребе ученика. У основи, већ је и сам Закон из 1905. године предвидео извесне изузетке у односу на принцип религијске неутралности државе, и то управо у домену образовања. Релативовање принципа неутралности ишло је дотле да је укључило и обавезу државе да финансира рад капеланских служби (вид. главу 6. овог рада). Уз све то, време је доносило и нова питања, као и потребу нових нормативних прилагођавања.

7.1. СЛОБОДА ОБРАЗОВАЊА

Слободу образовања у Француској гарантовао је у свом члану 9. Устав из 1848. године. Устави из 1946. и 1958. године слободу образовања не помињу изричито. Међутим, Уставни савет је у две пресуде утврдио да слобода образовања представља „једно од темељних начела признатих законима Републике“.⁴⁵⁰

Слобода образовања третирана је током дугог временског периода из различитих перспектива и са доста концептуалних разлика. Но, константа у тим дилемама је био однос државног и приватног образовања. Ипак, преовладало је схватање о неопходности коегзистенције државног и приватног сектора образовања. Сматрало се да је та коегзистенција неопходна, пре свега да би се спречило успостављање државног монопола. Коегзистенција приватног и државног сектора требала је да обезбеди најоптималнији начин остваривања права родитеља да изабере облик образовања који највише одговара његовом

⁴⁵⁰ Б. Басдевон-Годме, 320.

детету. С обзиром на распрострањеност мреже католичких школа широм Француске (која је у прошлости била велика, а и данас обухвата око једне петине школа), одлука родитеља у коју врсту школе ће да пошаље своје дете повлачила је за собом и избор да ли ће оно имати верску наставу и добијати верско образовање или не.

7.1.1. Садржај слободе образовања

Слобода образовања може да се посматра у ужем и ширем смислу.

У ужем смислу слобода образовања подразумева право сваког да оснује образовну установу и тада се она третира као слобода приватног образовања. У ширем смислу слобода образовања укључује обавезу државе да уважава, у оквиру јавног образовања, извесне принципе који имају за циљ да заштите права корисника услуга јавног образовања. Тада се слобода образовања третира као слобода јавног образовања.⁴⁵¹

7.1.2. Слобода образовања и право на наставу

Слобода образовања има за циљ да гарантује остваривање права сваког на наставу, што је израз једног демократског императива. Лишена овог својства слобода образовања претвара се у привилегију група које имају монопол друштвене моћи.

Судска пракса у Француској расветлила је везе које спајају право на наставу и слободу образовања. Она је развила и особену логику односа између слободе образовања и права на наставу. Право на наставу заснива се на слободи јавног образовања. Из ставова судске праксе произилази да право на наставу није нужно повезано са слободом приватног образовања. Иако је француска традиција брижљиво градила блиске везе између права на наставу и слободе приватног образовања, право на наставу може у потпуности да егзистира без слободе приватног образовања. Према неким гледиштима таквим решењем право на наставу уклопило се у образовни систем у коме доминира монопол државе.

⁴⁵¹ G. Lebreton, 400.

7.2. СЛОБОДА ОБРАЗОВАЊА И ДОМЕН ЈАВНОГ ОБРАЗОВАЊА

7.2.1. Принцип неутралности као конститутивни услов остваривања слободе образовања у домену јавног образовања

Основна карактеристика јавног образовања огледа се у чињеници да је оно неутрално, бесплатно и свима доступно, независно од идеја које се заступају и независно од имовног стања.

У погледу принципа неутралности јавног образовања често се наводи став Л. Жоспина (*Jospin*) да неутралност подразумева непристајање на било који облик пропаганде (политички, идеолошки и религијски).⁴⁵² Заснивајући се на овом ставу, извештај председника владе од фебруара 1991. године наводи да неутралност јавног образовања означава да државна школа не даје привилегије било којој доктрини. Државна школа прожета је духом слободног истраживања и њен је задатак да ученику учини приступачним знања и методе који ће му омогућити слободу избора.⁴⁵³

Неутралност у домену јавног образовања и конфесионалну неутралност гарантује познати Дебреов закон од 31. децембра 1959. године. Овај Закон предвиђа да држава у јавним установама образовања гарантује образовање које је у складу са способностима и афинитетима младих, уз равноправно уважавање свих религија.⁴⁵⁴ Принцип неутралности у домену јавног образовања односи се на наставно особље и ученике.

7.2.1.1. Принцип неутралности и наставно особље

У складу са принципом неутралности наставно особље у домену јавног образовања подвргнуто је обавези да се уздржава од вршења сваког уплива који би имао за циљ да ученике придобије за одређене идеолошке или религијске ставове. На ову обавезу подсећа акт од 12. децембра 1989. године (*la circulaire*

⁴⁵² Изјава Л. Жоспина дата је у часопису „*Le Monde*“ од 29. 03. 1990. године.

⁴⁵³ Лебретон цитира део из извештаја Председника владе о декрету од 18. 02. 1991. године АЈДА 1991. 372. Према мишљењу Лебретона филозофију која овај извештај прожима треба прихватити, иако она не одговара интенцијама Конвенције о правима детета нити циљевима Закона од 10. 07. 1989. године („*la loi Jospin*“) који настоји да „утуви“ деци принципе који имају идеолошки карактер.

⁴⁵⁴ Према Дебреовом закону држава „*assure aux enfants et adolescents, dans les établissements publics d'enseignement, la possibilité de recevoir un enseignement conforme à leur aptitudes dans un égal respect de toutes les croyances*“. Цит. према G. Lebreton, 404.

Jospin). Поступак за утврђивање одговорности због кршења ове обавезе води се пред судовима који одлучују о грађанским стварима (*les tribunaux civils*).

7.2.1.2. Права и обавезе ученика и принцип неутралности

Остваривање принципа неутралности јавног образовања производи у односу на ученике одређена права и обавезе.

Ученицима је пре свега доступно право на образовање независно од њихових идеја, верских уверења и етничког порекла. Они подједнако имају право да захтевају одабирање уџбеника уз уважавање принципа неутралности. Такође, ученици имају право да захтевају од наставног особља, ненаставног персонала, као и од других ученика да поштују њихова лична уверења.⁴⁵⁵

Ученици су обавезни да јавне слободе које су им признате врше у кругу школских установа, тако да не угрожавају принцип неутралности. Декрет од 18. фебруара 1991. године признао је ученицима који похађају лицеје право на слободу штампе и слободу удруживања. Тој категорији ученика, као и ученицима који похађају колеже, овај декрет признао је и право на слободу изражавања и право на слободу окупљања. Међутим, остваривање ових слобода у кругу школских установа подређено је очувању принципа неутралности. Декретом се прецизира да удружења ученика лицеја за предмет свога деловања не могу имати активности политичког или религијског карактера.⁴⁵⁶

У домену високог образовања остваривање јавних слобода није подвргнуто никаквим ограничењима, јер се сматра да студенти поседују зрелост којој је инхерентна способност расуђивања у односу на политичка збивања и токове политичког живота. Због тога је и неопходно омогућити студентима да учествују у артикулацији политичких интереса. Тиме се могу објаснити интенције Закона од 26. јануара 1984. године према коме студенти имају слободу информисања и изражавања у погледу политичких проблема.⁴⁵⁷ Публикације и студентски

⁴⁵⁵ У том смислу Лебретон наводи акт од 12. 12. 1989. године (*Cf. circulaire Jospin du 12/12/1989 REDA 1990. 20: "À l'école ... l'exercice de la liberté de conscience, dans le respect du pluralisme et de la neutralité du service public, impose que l'ensemble de la communauté éducative vive à l'abri de toute pression idéologique ou religieuse"*). Упор. G. Lebreton, 406. фн. 5.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, 407.

⁴⁵⁷ *Ibid.*

скупови могу имати политички карактер, а професори слободно могу да износе своја идеолошка и религијска уверења. Пошто су студенти у добу за које је карактеристична развијена способност критичког мишљења у односу на ставове које износе професори, то не постоје разлози који би спречили професоре да своја идеолошка и религијска уверења слободно износе. Све се то уклапа у француско виђење лаичке државе и принципа неутралности, које очигледно није више сасвим ригидно. Дакле, евентуално изношење религијских уверења професора на државном универзитету, према француском виђењу, не нарушава принцип неутралности.

7.2.1.2.1. Релативност принципа неутралности

Иако се обавеза неутралности у основи уважава, апсолутна неутралност ипак не постоји. Сваки наставник у своје предавање уноси вредности и принципе у које верује. Тако су у периоду Треће републике учитељи снажно допринели ширењу националистичких и републиканских вредности које је изнедрила Велика француска револуција, на штету других, конкурентских идеологија (регионализми, легитимизам, орлеанизам, бонапартизам).

Понекад и сама држава одређену слободу ставља у функцију принципа неутралности јавног образовања. Грађанска настава има за циљ да деци усади минимум етичких и политичких вредности које се сматрају неопходним чиниоцима друштвеног живота у једном демократском друштву. Држава је тако, на пример, иницирала одлуку да се, почев од 1988. године, у организацији СОС – Расизма⁴⁵⁸ сваке године у школама организује недеља посвећена едукацији против расизма. Упитан о разлозима за доношење једне такве одлуке, министар Националног образовања истакао је да, ако неутралност подразумева “неприхватање политичке идеолошке и верске пропаганде”, она при томе не означава “одсуство вредности”⁴⁵⁹ Да ли се овај принцип *mutatis mutandis* односи и на едукацију у погледу дискриминације или других видова угрожавања слободе

⁴⁵⁸ SOS Racisme је француско удружење основано 1984. године. Циљ његовог оснивања је борба против расизма, антисемитизма и свих видова дискриминације.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, 406.

вероисповести? На то питање ће време које долази морати да понуди одговор и тиме поново тестира домете француског лаицитета.

7.2.2. Црква и домен приватног образовања

Суштински елемент лаицитета (толеранција у односу на религијска уверења) испољава се на нормативном плану и кроз законске текстове који институционализују слободу образовања. Ти закони допуштају стварање „слободног“ образовног сектора који егзистира упоредо са великим јавним сервисом који је успостављен у време Наполеона и који има потпуни монопол у образовном систему.⁴⁶⁰

Приватно образовање данас обухвата око 18% ученика. Око 90% приватних установа су римокатоличке, док осталих 10% функционише кроз рад протестантских и јеврејских школа, као и малобројних неконфесионалних школа. Приватно образовање се третира као део комплетног националног пружања образовних услуга. Законом Дебре у потпуности се признаје приватно образовање (било оно конфесионално или не), и гарантује његов „особен карактер“.

Приватне установе имају могућност да ступају у уговорни однос са државом. Оне са државом могу да закључе две врсте уговора. На основу простих уговора (*contrats simple*), врши се финансирање особља од стране државе. На основу уговора удружења (*contrats d'association*) држава плаћа особље, а локалне власти дају одређене субвенције. Те субвенције сличне су субвенцијама које се дају јавним школама како би се помогао њихов рад. Реч је о комплексном систему у оквиру кога државне субвенције покривају, зависно од нивоа образовања, већи или мањи део трошкова школа. Ова комплексност резултат је историје и у том правцу разматране су одређене реформе које, међутим, нису реализоване.

У приватним конфесионалним школама верско образовање је обезбеђено. Међутим, школе које имају уговор са државом примају ученике независно од пола и вероисповести. У тим школама верско образовање није обавезно.

Равноправна коегзистенција два сектора образовања (државног и приватног), огледа се и у могућности да се у државним школским установама

⁴⁶⁰ Б. Басдевон-Годме, 321.

организују факултативни курсеви историје религије. Међутим, код организације такве врсте наставе треба имати у виду да принцип неутралности обавезује државу да буде изузетно сензибилна у домену образовања, с обзиром на то да сваки покушај организације такве врсте курсева у државним лицејима изазива специфичне реакције јавног мњења.⁴⁶¹

7.2.2.1. Статус богословских факултета

Секуларни карактер образовања на државним универзитетима имао је за последицу да крајем XIX века скоро у потпуности нестану предавања о верским питањима. Историја цркве задржала је своје место на факултетима уметности, док је на правним факултетима мали простор остављен за канонско право, и то само у контексту историје права.⁴⁶² Ниједан предмет у свом програму није предвидео црквено право. Црквено право се фрагментарно помиње у предавањима наставника јавног права, у оквиру управног или уставног права или када се говори о слободама грађана. Историја цркве помиње се и у оквиру наставе приватног права, у вези са браком, породицом и појмом јавног поретка.

Закон од 12. јула 1875. године утврдио је услове за функционисање сектора слободног (верског) образовања. Када је 1880. године антиклерикализам био на врхунцу, републиканци су овим установама забранили да употребљавају назив „универзитет“. Зато су те установе додељивале своје дипломе, а не државне. Међутим, почев од 1970. године, закључен је велики број споразума између државних универзитета и других високошколских установа, на основу којих студенте у слободном (верском) сектору могу да испитују мешовите комисије испитивача, које су састављене од наставника обе врсте установа. Тако су студенти могли да стекну државну диплому и диплому приватне (верске) високошколске установе.⁴⁶³ На тај начин је постигнут баланс који не угрожава

⁴⁶¹ Упор. М. Ј. Роберт, *Avis sur la laïcité française*, http://www.venice.coe.int/docs/1999/CDL_025-f.asp, 18. септембар 2009.

⁴⁶² Б. Басдефон-Годме, 322.

⁴⁶³ *Ibid.*, 322. Главне гране верског учења на високом нивоу покривају католички институти који раде у Паризу, Лилу, Анжеру, Тулузу и Лиону. Ове установе углавном се финансирају из приватних извора, али примају и субвенције од државе и локалних власти, иако те субвенције нису законом обавезне. У специфичној ситуацији налази се Универзитет у Стразбуру. На основу Конвенције између Свете столице и Немачке из 1902. године створен је богословски факултет.

принцип лаицитета, а омогућава слободу избора факултета од стране студената, без тешкоћа којима су раније били изложани по завршетку студија.

7.3. ЦРКВА И МЕДИЈСКЕ СЛОБОДЕ

Поред образовања, други значајан сегмент у коме се на веома осетљив начин рефлектује лаички карактер државе се везује за усклађивање медијских слобода свих субјеката, па и верских организација, са принципом неутралности. Ово питање се није отварао у том облику као данас у време доношења Закона из 1905. године, али је тада постављено начело лаицитета и даље било присутно приликом решавања нових изазова које је отварао живот.

Тако данас своја мишљења цркве могу да износе путем секуларних медија (јавних или приватних). Цркве поседују сопствена одељења за штампу и издају црквене новине. Оне имају и радио станице, (као што је то Радио Нотрдам), а реализују и своје посебне програме. Када је у питању римокатоличка вероисповест, радом координира тело образовано од стране секретаријата бискупата - Национални хришћански медији (*Chrétien-médias national*). Римокатоличка штампа постиже висок тираж путем издавања дневних новина (*La Croix*), недељника (*La vie, Témoignage Chrétien*, итд.), као и кроз делатност посебних издавачких кућа (*Bayard Presse*, итд.). У саставу руководећег савета Француске федерације хришћанских медија (*Fédération française des radios chrétiennes*) налазе се Протестантска федерација (*Fédération protestante*), Римокатоличка црква, Јерменска апостолска црква и Православна црква. Укупно има око тридесет станица.

Секуларни медији отварају значајан простор питањима верског карактера и стварају услове за расправу у којој учешће узима свештенство. Овај задатак делимично обавља државни радио-телевизијски сервис. После Другог светског рата на телевизији се успоставља „*le jour du Seigneur*“ (дан Господњи). На државној мрежи функционишу и недељни програми који су посвећени свакој од главних вероисповести у Француској. Ова пракса представља обавезу јавног сервиса, у смислу члана 56. Закона од 30. септембра 1986. године. На тај начин је

Континуитет је задржан и након 1919. године, тако да студенти стичу државне дипломе које су истовремено и понтификалне дипломе.

начело стриктне неутралности донекле ублажено. Ово је само један од примера због чега се у теорији државно-црквеног права све више говори о томе да више на постоји сасвим чист модел одвојености државе и цркве, као што је и модел државне цркве у многим елементима напустио свој изворни изглед и особине. Тако је и *laïcité a la française* временом прерастао у један донекле модификовани облик лаицитета и добио нови, осавремењени квалитет.

7.4. Резиме

1. Слобода образовања свакоме гарантује право на наставу. Основни циљ коегзистенције државног и приватног сектора образовања јесте да се оствари право родитеља да изабере облик образовања који у потпуности одговара његовом детету. Поставља се питање да ли ово право родитеља може да се оствари ако се имају у виду ставови судске праксе из којих произилази да право на наставу може да егзистира без слободе приватног образовања. Поставља се и питање да ли ставови судске праксе нарушавају „особен карактер“ приватног образовања који гарантује Дебреов закон. У таквим ставовима судске праксе доктрина о јавним слободама препознаје остатке државног монопола у домену образовања.

2. Тенденција да држава врши потпуну контролу над јавним образовањем нарушава равнотежу између принципа неутралности и слободе образовања. Образовни процес који се одвија у домену грађанске наставе може да се сведе на механичко преношење садржаја једне официјелне идеологије. Постоји могућност да се не примене методи на основу којих се уважава индивидуалност ученика и омогућава да он сопственим напором открије есенцијални значај националних вредности и вредности различитих цивилизација које обитавају у Републици. Према становишту француске доктрине о јавним слободама слобода није само тековина друштва, већ је она и плод индивидуалног догађаја.

3. За хармонизацију принципа неутралности и слободе образовања посебно је значајно да се и у државним школским установама организују факултативни курсеви историје религије. Принцип неутралности на тај начин постаје један од битних чинилаца равноправне коегзистенције домена јавног образовања и домена приватног образовања.

8. ЛАИЦИТЕТ У ФРАНЦУСКОМ РАДНОМ ПРАВУ И СОЦИЈАЛНИМ УСЛУГАМА

8.1. ПРИНЦИП НЕУТРАЛНОСТИ И ОПШТИ РЕЖИМ РАДНО- ПРАВНИХ ОДНОСА

Још једна важна област у којој се рефлектује и тестира принцип неутралности и лаицитет у савременим условима се везује за радноправна питања. Преамбула Устава из 1946. године прописује забрану дискриминације у раду или запослењу на основу порекла, мишљења или веровања. Из овог уставног принципа произилази да верска уверења, као и свештеничка служба у Цркви, не могу да утичу на општи режим радно-правних односа.

Такво становиште има своје утемељење и у легитимности принципа неутралности јавних служби који Уставни савет третира као природну, логичну последицу принципа једнакости. У том смислу Уставни савет је анулирао низ одлука које ускраћивање права на конкурисање⁴⁶⁴, одбијање постављења⁴⁶⁵, ускраћивање напредовања⁴⁶⁶ и изрицање дисциплинских казни⁴⁶⁷ заснивију на санкционисању уверења. Међутим, у својој одлуци С.Е. 10. Мау 1912 (чувени случај опата Бутера), Државни савет је заузео став да је исправно да се свештенику забрани да конкурише за место наставника у јавним средњим школама. У образложењу своје одлуке Државни савет наглашава да је у питању јавно образовање, а не општи режим запошљавања који је у домену редовног закона. Ова одлука донета је у доба Треће републике када је антиклерикализам био на врхунцу. Поставља се питања да ли би Државни савет тај став задржао и када би се такво питање данас поставило. Време ће вероватно ускоро одговорити и на њега.

8.1.2. Радно-правни статус свештеника

Црквени статус нема никакво дејство на пуноважност уговора о раду. Када учествује на конкурс у кандидат није у обавези да се изјашњава о свом црквеном

⁴⁶⁴ CE Ass. 28/05/1954 Barel GAJA: opinions communistes. Упор. G. Lebreton , 374. фн. 3.

⁴⁶⁵ CE 08/12/1948 Delle Pasteau RDP 1949. 73: opinions catholiques. Упор. G. Lebreton , 374. фн. 4.

⁴⁶⁶ CE 24/04/1963 Durrieu AJDA 1963. 638: opinion communistes. Упор. G. Lebreton , 374. фн. 5.

⁴⁶⁷ CE 01/10/1954 Guille D 1955. 431: opinion communistes. Упор. G. Lebreton , 374. фн. 6.

статусу. Судска пракса је заузела став да се не може третирати као оправдан отказ који је дат због сазнања ове чињенице.

Поставља се питање какав је положај свештеника у контексту њихове суштинске, пастирске функције, односно положај парохијског свештеника или пастора? На основу одлуке Касационог суда из 1912. године усталио се став судске праксе да између свештеника и његовог надређеног не може да се закључи уговор о запошљавању. Њихов однос има различите димензије, тако да се секуларно право, које се заснива на принципу неутралности, не упушта у разматрање карактера веза које произилазе из унутрашње организације цркава. У том смислу грађански судови сматрају да нису надлежни да цене оправданост одлуке бискупа о суспензији свештеника или духовника са црквених функција.⁴⁶⁸

Свештеник поседује одређена права исто као и запослено лице, укључујући и права која произилазе из социјалне заштите. Тако су системом социјалне заштите (који је уведен 1945. године) били обухваћени протестантски свештеници и јеврејски рабини. За римокатоличко свештенство успостављају се (1959. године) органи који се баве здравством и пензијама. Руководство ових органа све интензивније се повезивало са општим системом социјалне заштите, да би Законом од 2. јануара 1978. године и римокатоличко свештенство ушло у систем социјалне заштите, али са ограниченим режимом.

8.1.3. Положај лаика који раде за Цркву

Лаици који раде за Цркву могу да обављају секуларне задатке или да учествују у верској мисији Цркве помажући свештеницима у вршењу њихове пастирске службе.

Лаички радници у црквеном органу закључују уговор о запошљавању са верским удружењем или бискупијским удружењем који су у статусу послодавца. Послодавац може да буде и удружење чији правни субјективитет извире из Закона из 1901. године. Својом делатношћу оно треба да је везано за Цркву. На односе

⁴⁶⁸ Б. Басдевон Годме, 323.

између послодавца и запосленог примењују се норме општег режима радног права. Парохија нема правни субјективитет нити може да буде послодавац.⁴⁶⁹

Да би вршио пастирску функцију у Цркви, лаик од бискупа треба да добије “*lettre de mission*” односно одобрење на основу кога се утврђују послови и задаци које је он овлашћен да обавља. У том смислу “*lettre de mission*” представља конститутивни услов за стицање статуса запосленог у бискупијском удружењу. Поставља се питање да ли повлачење “*lettre de mission*” од стране бискупа подразумева *ipso facto* престанак уговора о раду или је неопходан изричит отказ тог уговора од стране послодавца? Иза овог питања отвара се још једно питање, а то је износ накнаде коју плаћа удружење које је тренутни послодавац. Дебате које се воде иду у правцу стварања модела уговора о раду за пастирске раднике чије одредбе би посебно имале у виду бискупску дозволу.⁴⁷⁰

8.1.4. “*Entreprise de tendance*”

Судови се налазе и у ситуацији када морају да разрешавају конфликте између друштвене еволуције и религијских постулата. Због тога су они принуђени да разоткривају смисао и циљеве интерних прописа верских заједница. Тада се и поставља питање да ли при одлучивању предност треба дати тим прописима. Таква ситуација карактеристична је за предузећа која се називају *entreprise de tendance*. Карактеристика ових предузећа јесте да послују у складу са принципима на којима се заснива одређена религија. Она су у служби једног верског идеала који промовише послодавац и то верско уверење морају да прихвате и лица која су у тим предузећима запослена.

У случају *Brami c. Arbib*, Апелациони суд Париза решавао је спор између власника кошер ресторана који пословање заснива на јеврејским верским обичајима и запосленог у том ресторану. Суд је утврдио да је незаконит отказ који је запосленом дат зато што је одсуствовао са посла 25 дана због сахране свог сина у Израелу, а не 3 дана, у складу са важећим прописима општег режима радно-

⁴⁶⁹ *Ibid.*

⁴⁷⁰ *Ibid.*

правних односа.⁴⁷¹ Према становишту Суда, од момента када је послодавац пословање свог ресторана засновао на нормама понашања које се заснивају на стриктном придржавању прописа јеврејског права, он је био у обавези да призна легитимност нормама тог права (које предвиђају да породична жалост траје 25 дана). Суд сматра да је отказ који је дат лишен реалних и озбиљних разлога јер уговорни односи претпостављају једнаку везаност странака за јеврејски закон и реципрочну бригу да се он примени без рестрикција.⁴⁷²

Судови су утврдили и да је законито отпуштање поново венчаних разведених лица која су запослена у римокатоличким клиникама или у римокатоличким приватним школама. Ови запослени нису у обавези да имају “*lettre de mission*”, али они раде у специфичној установи (*entreprise de tendance*), у којој се верска уверења третирају на особен начин. После неколико заокрета у судској пракси, Касациони суд је оценио да је законит отказ који је дат наставнику у римокатоличкој школи који се развео а затим поново оженио. Ради се о одлуци која је већ стара и о којој постоје различити ставови. Црква случајеве такве врсте избегава да износи управо због чињенице да је став судова у овој области подложен променама.

8.2. ЦРКВА И СОЦИЈАЛНЕ УСЛУГЕ

Цркве могу да пружају услуге од општег интереса и да учествују у јавним службама преко установа „посебног карактера“. У сарадњи са јавним властима Цркве воде организације професионалног карактера, што је од посебног значаја у домену образовања и помоћи.

Полазећи од начела да су помоћ и здравствена заштита примарне државне услуге, француско право омогућава црквама да врше контролу над сопственим установама за пружање помоћи (било да је у питању хуманитарна помоћ или здравствена нега). У суштини, у питању је Римокатоличка црква, с обзиром на њен специфичан положај у друштву.

⁴⁷¹ Упор. D.Lochak, For intérieur et liberté de conscience, http://www.v-picardie.fr/labo/root/35/daniele_lochak.pdf-4a081aa8c78a, 30. децембар 2015, 201.

⁴⁷² *Ibid.*

Посматране из перспективе државног права, добротворне делатности са верским побудама немају униформну правну структуру. Карактеристично је да оне функционишу као и свака друга приватна иницијатива. Приватне болнице верског карактера могу имати статус задужбина и статус јавног добра који стичу на основу посебне уредбе Државног савета. Ове болнице могу да функционишу као компаније. Оне могу да следе и форму удружења по Закону из 1901. године, са правним субјективитетом. Такође, болнице могу имати и статус удружења признатог као „јавно добро“, са увећаним правним капацитетом. Тај статус им омогућава да примају поклоне и завештања, што подлеже већем степену управне контроле. Признање „ јавног добра “ не зависи од конфесионалног карактера и стиче се на основу постављених друштвених циљева и њиховог остваривања.

Јавне власти прихватају конфесионални карактер ових врста деловања и у случају када она немају никакав посебан правни статус. То је нарочито карактеристично за хуманитарну помоћ и за рад у болници. *Secours Catholique*, the *CCFD*, и др., у потпуности су признате од стране јавних власти као црквени субјекти који имају „особен карактер“ и специфичне циљеве. Они су у могућности да сарађују са француским и међународним јавним властима у различитим доменима.

Правни положај ових активности има различите димензије. Верски ред, компанија или удружење који воде установу могу, али и не морају имати у поседу опрему, зграде и земљиште на коме се налазе. Они могу да зависе од приватних извора, имовине верског реда, задужбина, донација или прилога, а могу примати субвенције из јавних фондова, од државе или локалних власти. Ови извори финансирања не третирају се као субвенције црквама које Закон из 1905. године забрањује, већ имају третман подршке за рад у општем интересу.⁴⁷³

Црквене власти су овлашћене да дозволе или да забране одређени медицински третман у установама које имају „особен карактер“. Оне врше контролу над особљем које ради у кофесионалним болницама. Припадници верског реда зависе од свог реда, а не од болнице. Уговор о раду се закључује

⁴⁷³ Б. Басдевон Годме,319.

између установе и верског реда, тако да припадници верског реда нису појединачне стране у споразуму.

Међу особљем у болницама конфесионалног карактера све више преовладавају лаици. Услови њиховог запошљавања и рада, као и њихова овлашћења, спадају у домен секуларног права и важећих колективних уговора. Такође, квалификације за запошљавање условљене су државним дипломама. Међутим, црквене власти (што се посебно огледа код *entreprises de tendance*), могу имати своје захтеве према запосленима, које уважава и суд. Закон о запошљавању се примењује у свему што црквене власти не уређују на овај начин.

8.3. ЛАИЦИТЕТ И КОРПОРАТИВНА КОМПОНЕНТА ВЕРСКЕ СЛОБОДЕ

У односима државе и верских заједница у домену радног права и социјалних услуга посебно се испољава корпоративна компонента верске слободе. Француски правни поредак уважава особеност радно-правног карактера односа која извире из унутрашње организације цркава. У том смислу у француском правном поретку постоји комплементарност између црквног права и општег правног режима радно-правних односа. Изграђен је позитиван амбијент за афирмацију разноликости правног субјективитета организација конфесионалног карактера које оснивају цркве. Добротворне делатности са верским побудама постале су саставни део система помоћи и здравствене заштите као примарних државних услуга. Аутономност црквеног права постаје битан чинилац у односима између државе и Цркве. Одвојеност државе и Цркве сада подразумева и државно-правну заштиту религијских норми што се посебно огледа у ставовима судске праксе у односу на тзв. *entreprises de tendance*. Кроз систем одвојености државе и Цркве у Француској постепено се развијају и процеси који воде ка кооперативности државног и црквеног права.

9. ДРУГИ ИЗУЗЕЦИ ОД ПРИНЦИПА РАЗДВАЈАЊА ДРЖАВЕ И ЦРКВЕ

Један француски аутор примећује да се француски републиканизам третира као јакобински и зато је његов идентитет један и недељив. Али, француски републиканизам егзистира и у оквиру реалности која се испољава у особености локалног. Француска је плод стварности, понекад конфликтне и често непримећене-која се креће између *идентитета* и *специјалитета*.⁴⁷⁴ То ствара простор за неопходна прилагођавања, која се односе и на темељна начела на којима тај републиканизам почива, а међу њима је једно од најзначајнијих свакако лаицитет. Супротстављеност живота (реалности) и правне норме је опште место у теорији права, а по питању лаицитета она се у Француској прелама кроз двојаки правни режим. Наиме, та “реалност” је у њеном нормативном изразу састављена из два правна режима: “конкордатски режим” у департаманима доњег и горњег тока Рајне (Алзас), и Мозелу, на северу Лорене, и режим прекоморских територија.

9.1. ЕВОЛУЦИЈА ПРАВНОГ РЕЖИМА АЛЗАС-МОЗЕЛА

Територија Алзас-Мозела припојена је после француско-пруског рата (1870-1871. године) Другом рајху. Француска је ову територију повратила после Првог светског рата (на основу Версајског уговора), након ослобођења од немачке окупације 1944. године.

Када су Алзас и Мозел припојени Другом рајху, били су у режиму Конкордата из 1801. године који је и под немачком влашћу остао на снази. Током XIX века у периоду када су ове територије биле саставни део Француске, као и у периоду немачке владавине, правни режим Конкордата из 1801. године надограђиваће се путем прописа чије одредбе ће бити интегрисане у локално право верских заједница које чине католичка вероисповест, две традиционалне протестантске вероисповести (лутеранска и реформска), и јеврејска вероисповест.

⁴⁷⁴ É. Poulat, “La Guyane et son régime religieux dans le système français”, J. Baubérot, J.M. Regnault, *Relations Églises et autorités outre-mer De 1945 à nos jours*, Paris 2007, 21.

Анализа појединих сегмената легислативе показује да је већ 1918. године локални режим верских заједница у Алзас-Мозелу значајноеволуирао у односу на околности пре анексије, а посебно у односу на конкордатски режим.⁴⁷⁵ Тако су, на пример, Законом од 17. октобра 1919. године (који је уређивао прелазни режим у Алзасу и Лорени), створени услови за примену француских изборних закона, па су и свештеници могли да врше бирачко право (што правни режим конкордата није дозвољавао).

Локални режим који је важио за верске заједнице у Алзас-Мозелу садржи и одређене правне институте који могу да се третирају као правни транспланти. Чланом 17. Закона од 31. марта 1873. године било је прописано да ће титуле, рангови и униформе функционера Царства бити установљени на основу империјалне ордонансе. Дух таквог законског решења следи декрет број 89-655 од 13. септембра 1989. године којим се уређује редослед представљања различитих ауторитета који присуствују јавним свечаностима (бискупи, председник директорија Цркве Аугсбуршке конфесије Алзаса и Лорене, председник Синодалног савета Реформске цркве Алзаса и Лорене, велики рабин, председник Конзисторија јеврејске вероисповести).⁴⁷⁶

Осим тога, с друге стране, у одређеним ситуацијама одржаће се на снази правни акти који су донети у време када је суверенитет над Алзас-Мозелом имала Немачка. Декрет од 25. новембра 1919. године на експлицитан начин одржава на снази казнене одредбе које се односе на верске заједнице у Алзас-Мозелу (а неке одредбе Кривичног законика Немачке које се односе на свештенике појединих религија и данас су на снази).

Посебан значај за заштиту локалног правног режима који се односи на верске заједнице на територији Алзас-Мозела има мишљење Државног савета од 24. јануара 1925. године. Према том пропису, конкордатски режим остаје на снази у департманима Горње Рајне, Доње Рајне и Мозелу. У мишљењу Државног савета се наглашава да је одржавање на снази конкордатског режима резултат споразума између француске владе и Свете Столице. Све у свему, због специфичних

⁴⁷⁵ A. Boyer, 191.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, 190.

историјских околности и других „реалности”, овде се срећемо са модификованим системом правног уређења верских заједница и државно-црквеног права, које поприма хибридне елементе. Но, све то се очигледно може уклопити, према виђењу француског законодавца, у основно начело по коме се Француска препознаје-начело лаицитета.

9.1.1. Специфичности правног режима Алзас-Мозела

Особености правног режима Алзас-Мозела огледају се у поступку именовања бискупа, власништву цркава над верским објектима и начину на који функционише систем образовања.

9.1.2. Поступак именовања бискупа

Именовање бискупа у Алзас-Мозелу и данас се обавља у духу одредби члана 4. и 5. Конкордата из 1801. године. Председник Републике (*supremus Reipublicae Galliae Moderator*) још увек врши овлашћења за седишта у Стразбуру и Мецу. На основу првог декрета он именује бискупе за ова седишта. Нови бискуп добија канонску институцију од Свете Столице, на основу понтификалне буле која се потврђује другим декретом Председника Републике, донетим од стране Државног савета. По спроведеном поступку верификације, којим се потврђује да су прерогативи у предмету именовања конкордатских бискупа у понтификалној були правилно означени, врши се рукоположење бискупа, у катедрали, у присуству представника владе.⁴⁷⁷ Такав правни режим и процедура не сматрајусе нарушавањем принципа неутралности.

9.1.3. Имовинско-правни статус верских објеката и јавне установе признатих религија

У духу Конкордата из 1801. године верски објекти који су на територији Алзас-Мозела изграђени до 1870. године налазе се у власништву цркава и на њих се не примењује Закон из 1905. године.

⁴⁷⁷ *Ibid.*

Јавне установе признатих религија на територији Алзас-Мозела су католичке фабрике, протестантске *парохије* и *конзисторији* и јеврејски *конзисторији*.

Католичке *фабрике* се подударају са парохијама.⁴⁷⁸ Њихово функционисање је модификовано тако што су поједностављена правила рада администрације и начин приказивање трошкова и буџета. Као јавне религијске установе оне са локалним самоуправама уређују односе на основу посебних прописа који су усклађени са законима о децентрализацији.

Битне новине у функционисању фабрика уведене су декретом од 18. марта 1992. године (фабрике су обавезне да одржавају зграде, да сnose нужне издатке за одржавање религије и да обезбеде плаћање викара). Викари су сврстани у категорију свештеника и они су на буџетском третману као и други свештеници признатих религија. Чланом 92. овог декрета предвиђено је да, у случају да фабрикама недостају одређена средства, њихове обавезе тада преузимају комуне. Прожимање верског и јавног је, дакле, сасвим легитимно.

Одређене промене уведене су и у односу на функционисање протестантских *конзисторија*. Те промене омогућене су на основу декрета 87-579 од 17. јула 1987. године. Овај декрет донет је на основу мишљења Државног савета од 15. маја 1986. године. Према том мишљењу режим који се примењује на јавне религијске установе у Доњој Рајни, Горњој Рајни и Мозелу не спада у домен специјалних овлашћења законодавца и може бити реформисан путем уредби. Карактер ових усанова се не модификује нити се стварају нове установе. Оне не доводе у питање ни гаранције које имају грађани у погледу слободе вероисповедања. Државном савету је био подређен сваки предлог декрета који је имао за циљ измену организације јавних религијских усанова. На тај начин је локално право култова постало еволутивно и живо, јер је ослобођено старих, изобичајених одредби и прилагођено новим околностима.⁴⁷⁹

⁴⁷⁸ Тај институционални облик на француском језику назива се *fabrique*. Ова реч има специфичан смисао и означава орган састављен од представника клера и представника лаика који управљају имовином парохије. Фабрика прикупља средства на основу којих се стварају приходи намењени за одржавање верских објеката (цркве, капеле, распећа и други верски објекти). Чланови фабрике су у позицији црквених татора, с обзиром да управљају једним делом црквене имовине.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, 203.

9.1.4. Локално верско право и систем образовања

Систем образовања у Алзас-Мозелу уређен је у складу са Фалуовим законом (*la loi Falloux*). Школе су само у формално-правном смислу конфесионалне, док су у стварности оне интерконфесионалне.

У домену примарног образовања школе су у принципу конфесионалне и верско образовање обухвата превасходно католичку и протестантску вероисповест, а понекад и јеврејску вероисповест. Часови веронауке инкорпорирани су у обавезно образовање. Деца изузетно могу да буду ослобођена од похађања верске наставе, на захтев родитеља. Верски ауторитети имају право да врше контролу верског образовања ученика који је ослобођен од похађања верске наставе. Све је то сасвим другачије него у другим деловима Француске. Али, сама чињеница да се овакав режим дозвољава, јасно говори да такав изузетак није противустанован и у нескладу са начелом лаицитета.⁴⁸⁰ Лаицитет важи у начелу, али не апсолутно и без модификација, у околностима када би то представљало нарушавање „реалности“ и друге врсте права и слобода.

У домену средњошколске наставе професори религије (понекад свештеници, а чешће лаици) обезбеђују један час недељно за верско образовање. Религија која ће се предавати биће ствар избора ученика.

Факултети католичке и протестантске теологије у Стразбуру и Центар за практичну католичку теологију у Мецу саставни су део Универзитета и финансирају се од стране државе. Међутим, правила именовања наставног особља уважавају и мишљење верских ауторитета појединих религија. Ватикан може да се супротстави избору професора факултета католичке теологије без обзира на материју која се предаје (иако је избор обављен у складу са уобичајеним правилима попуњавања места професора на универзитету у Француској).

⁴⁸⁰ Овај аргумент користи С. Аврамовић у расправи са М. Драшкић о уставности увођења верске наставе у Србији почетком овог века. У том смислу он истиче да се у Француској као *par excellence* лаичкој држави верска настава не сматра неуставном, иако се одвија само на једном делу њене територије. „Извођење верске наставе је или уставно или није, независно од тога колико је широко заступљено“. С. Аврамовић, “Уставност верске наставе у државним школама – *res iudicata*”, (2007ж), 60.

9.2. ПРАВНИ РЕЖИМ АЛЗАС-МОЗЕЛА И ПРИНЦИП ЛАИЦИТЕТА

Правни режим Алзас-Мозела представља изузетак у односу на принцип раздвајања државе и Цркве у Француској. Тај изузетак резултат је специфичних историјских околности. Локално право које се односи на појединачне религије једна је од кључних особености правног режима Алзас Мозела. Оно је настало као последица промене садржаја историјских оквира који су опредељивали правно-политички статус Алзас-Мозела. Особеност еволуције тог правног режима не доводи у питање уставност његовог изузетка у односу на принцип раздвајања државе и Цркве. Посебан значај има околност да су на еволуцију локалног верског права битан утицај имали правни акти француске државе и мишљења Државног савета.

Еволуција локалног права којим се регулише положај појединих религија повезана је и са лаицитетом. Уставни савет сматра да је лаицитет као уставни принцип заштићен и у оквиру правног режима Алзас-Мозела. Уставни савет посебно указује на домен јавног образовања. Јавно образовање на територији Француске подразумева одвајање школе и религије, а у домену локалног права Алзас-Мозела оно подразумева принцип конфесионалне неутралности школе. То значи да је локални режим еволуирао у односу на концепцију лаицитета редуковану на шему лаицизација-сепарација ка концепцији која у први план поставља однос лаицизација-неутралност.

Суштинско питање у области образовања које је везано за лаицитет јесте питање подједнаког третмана различитих конфесија. Уставни савет указује да у домену образовања, у оквиру оба правна режима (режим који се заснива на принципу раздвојености школе и религије и режим који представља његов изузетак), принцип лаицитета у теоријском смислу захтева да различите конфесије у образовању морају имати равноправан третман.

9.3. ПРАВНИ РЕЖИМ ПОЈЕДИНИХ РЕЛИГИЈА НА ПРЕКОМОРСКИМ ТЕРИТОРИЈАМА ФРАНЦУСКЕ У СВЕТЛУ ПРОЦЕСА ЛАИЦИЗАЦИЈЕ И КОЛОНИЗАЦИЈЕ

Одредбом члана 43. Закона из 1905. године предвиђено је да ће се прописима државне администрације уредити услови под којима ће се тај Закон примењивати на територији Алжира и у колонијама. Члан 43. не садржи ништа

ново, (што се тиче формулације), јер је регулисање религијских питања у колонијама увек предмет декрета, а не законодавних одредби.

У литератури која третира проблеме односа државе и Цркве у Француској истиче се да су фундаментални принципи републиканског уређења о верској слободи и практиковању религије валидни и када су у питању департмани који припадају прекоморским територијама Француске. Специфичности партикуларитета и историјско наслеђе допринели су да, упркос увођењу департмана и реформи статуса прекоморских територија, још увек постоје околности у оквиру којих преовладава дух колонијалне епохе.⁴⁸¹

9.3.1. Специфична историјска ситуација прекоморских територија Француске

Разлог за особено стање на прекоморским територијама Француске налази се у специфичној историјској ситуацији коју су одредила збивања из 1905. године. Логика француског колонијалног царства оправдавана је аргументима политике индустријализације, разликама у виђењу епохе и тежњом да се територија увећа изван Европе (нарочито после територијалног осакаћења 1871. године). Осим тога, “цивилизацијска мисија” Француске представљала је део националне величине.⁴⁸²

Законом од 7. јула 1904. године забрањено је конгрегацијама да обављају наставну делатност. Закон је прописао изузетак у односу на ту забрану, па су конгрегације предавачку делатност могле да обављају у иностранству и колонијама.

Између лаицизације и колонизације успостављена је амбивалентна повезаност. У метрополи конгрегационисти нису могли да уживају права грађана. Правила њиховог реда наметнула су једну врсту *личног статуса* који није прилагођен вредностима Републике ни позиву грађанске вере. Права грађана конгрегационисти су могли стећи на прекоморским територијама. Они су као “носиоци цивилизације” у колонијама ширили “присуство Француске”.⁴⁸³

⁴⁸¹ A. Boyer, 207.

⁴⁸² J. Baubérot, “Laïcité et Outre-Mer”, J. Baubérot, J.M. Regnault, 12.

⁴⁸³ *Ibid.*, 15.

Мисионари у колонијама били су протагонисти вредности европске цивилизације и представници француске -“латинске” цивилизације, наспрот мисионарству англо-саксонских протестаната.

Из перспективе односа лаицизације и колонизације, правни режим религија на прекоморским територијама остао је непрецизан и недоречен, тако да су се и прописи француске администрације увек примењивали под одређеним условима. Такав начин примене уважавао је особеност локалног амбијента, али је и предупредио мере које имају за циљ једнакост између људи и грађана и њихову социјалну заштиту. Лаицитет није био артикал за извоз, тако да су слободе, једнакост и „социјално” као уставни принципи и данас лимитирани у примени на старим прекоморским територијама.

9.3.2. Правни режим вероисповести на прекоморским територијама и примена декрета Мандел

Велики број цркава који је изграђен на прекоморским територијама резултат је активности хришћанских мисија. Те мисије придружиле су се колонизацији, а понекад су јој и претходиле. Статус ових цркава уређен је посебним декретима (*décrets Mandel*) од 26. августа 1939. године. Овим декретима институционализовани су управни одбори (*conseils d'administration*) у верским мисијама. Ти декрети обнародовани су у свакој колонији путем посебне одлуке гувернера којом се утврђују модалитети њихове примене.

На основу тих декрета цркве су уживале одређене повластице. Верски ауторитети и свештеници били су подвргнути контроли представника државе, високом комесару или префекту. Моћ државних ауторитета досезала је и до избора председника мисије и управног одбора мисије. Истовремено, ови декрети уређивали су стицање и пренос имовине, при чему је прописано да је за поклоне у непокретностима и легате неопходан пристанак гувернера.

За управљање имовином мисије у Католичкој цркви и одређивање бискупа који ће бити председник органа мисије није била потребна сагласност представника државе, већ само обична нотификација. Декрети Мандел направили су тако разлику између католичке мисије и других верских мисија.

Проблем примене декрета Мандел на специфичан начин се поставио када је у питању Протестантска црква. Правни режим Протестантске цркве био је

уређен декретом од 23. јануара 1884. године. Тај декрет модификован је доношењем декрета од 5. јула 1927. године. У оквиру Протестантске цркве (пре 1960. године) нису стварани управни одбори, у смислу одредаба декрета Мандел. Тако је пастор Хенри Верније (*Vernier*) сматрао да је у периоду од 1927. до 1963. године правни режим Протестантске цркве био уређен једино декретом од 5. јула 1927. године.⁴⁸⁴ Уважавала се финансијска сепарација државе и Цркве, с обзиром да је овим декретом било предвиђено да никаква средства неће бити третирана као буџетски расход Француских установа Океаније (која је 1957. године постала Француска полинезија).

Евангелистичка црква Француске полинезије (26. априла 1996. године), затражила је мишљење високог комесара. Он је изнео став да управни одбори настављају да се оснивају у складу са специјалним прописима (декрети Мандел) и да посебно мишљење Управног суда Француске полинезије (*Tribunal administratif de Papeete*) даје председнику владе Француске полинезије потпуна овлашћења у тој материји. Тако је 1996. године позитивно право које регулише организацију Протестантске цркве на територији Француске полинезије постало јасније и прецизније.

9.3.3. Обичаји, држава и Црква на територији Вализа и Фотуне

Архипелаг Вали и Фотуна у самом је срцу Пацифика. Он је смештен на подједнаком растојању од Фиџија и Самое. Долазак европских мисионара на овај архипелаг довео је до ишчезавања традиционалних веровања. Архипелаг је прошао период у коме је начињен прелаз од политеистичке религије ка монотеистичкој религији. Данас католици чине 99% становништва. Свештенство је аутохтоно и формирано је на територији Океаније. То су семеништа Паита, на Новој Каледонији, и у Сови, на острвима Фиђи.⁴⁸⁵

Архипелаг Вализ и Фотуна је француски посед са специфичном организацијом. Та организација заснива се на прихватању статуса прекоморске територије (*territoire d'outre-mer-TOM*). У таквом статусу архипелаг је од 1961.

⁴⁸⁴ J.-M. Regnault, "De la complexité des rapports entre Églises et autorités dans un régime d'autonomie: entre problèmes juridiques et mémoire administrative défailante", J. Baubérot, J.M. Regnault, 116. фн. 19.

⁴⁸⁵ M. Soulé, "Relations coutume, État, Église à Wallis et Futuna", J. Baubérot, J.M. Regnault, 183.

године. Период протектората и период који започиње са стицањем статуса прекоморске територије карактеристични су по кохабитацији трију власти: државне власти, власти која свој легитимитет заснива на обичајима и власти коју врши мисија.⁴⁸⁶

Посебан значај има римокатолички црквени ред (конгрегација Дружба Маријина), која је по свом доласку (1840. године), постајала све утицајнија. Постепено ова конгрегација постаје примарни чинилац власти.⁴⁸⁷ Конгрегација је успела да успостави нераскидиви савез између три монархије и католичке религије. Тако је завршен један дуг период који је био обременен проблемима са краљевском влашћу.

Црквена власт и власт утемељена на обичајном праву одиграли су важну улогу код редиговања статуса из 1961. године. Посебан значај има Закон од 29. јула 1961. године који становницима Вализа и Фотуне гарантује слободу вероисповедања и поштовање обичаја и веровања уколико они нису у супротности са општим правним принципима и духом Закона.

Краљеви су представници власти засноване на обичајном праву. На челу парохије је жупник као представник црквене власти. Држава је такође афирмисала свој ауторитет и њени органи (*administrateur supérieur*) имају изузетно широк обим овлашћења. Француска република успела је да хармонизује легитимну егзистенцију три краљевства (од којих су два на територији Фотуне). Свако краљевство је округ којим управљају председник и савет. За њихов избор меродавна су правила обичајног права. Ови мали колективитети немају статус општине. Територијални округ подудар се са краљевством којим се управља у

⁴⁸⁶ *Ibid.*, 183.

⁴⁸⁷ О огромном утицају католичког мисионарства на верски живот становника Вализа и Фотуне сведочи и издавање посебног кодекса понашања верника који је, између осталог, прописао забрану развода, забрану употребе речи са двосмисленим значењем и забрану злонамерног говора о религији, сакраментима и светим службама. Овај кодекс био је на снази до педесетих година прошлог века. (M. Soulé, 187). Католичко мисионарство имало је снажан утицај и на образовање. Тако је под притиском католичке мисије затворена државна школа, основана 1933. године, у оквиру које је организована настава француског језика, са часовима који су се по својој садржини у потпуности разликовали од часова катехизма. Отварање ове школе имало је за циљ да омасови овладавање француским језиком који је тада знао мали број становника Вализа. (M. Soulé, 186 - 187).

складу са правилима обичајног права. Улога ауторитета чији легитимитет извире из норми обичајног права добила је фундаментални значај.

9.3.4. Прекоморски департмани Мајот и Гвајана

Прекоморски департмани Мартиник, Гвадалупе, Реунион, Гвајана и Мајот саставни су део Републике. У департманима Мартиник, Гвадалупе и Реунион примењује се Закон из 1905. године, тако да су они у режиму сепарације државе и Цркве. Мајот и Гвајана и представљају изузетак у односу на овај режим.

9.3.4.1. Правни режим религије на архипелагу Мајот

Мајот је смештен на улазу у Мозамбички канал. Удаљен је од метрополе 8.000 километара, док је од северозападног региона Мадагаскар удаљен 450 километара. Архипелаг има више од 160.265 становника. Мајот је интегрални део Републике и у Парламенту је заступљен са једним послаником и два сенатора.

Готово сви становници архипелага Мајот припадају исламској вероисповести. Поборници су религије муслимана сунита (шафеитски обред), која је одржала лични статус заснован на нормама исламског права. Исламско право третира се као квази-државно право.⁴⁸⁸ Врховни религијски ауторитет је муфтија и он се именује од стране префекта. Шеријатско право се ослања на Коран и Минхађ ал талибан. Минхађ ал талибан је зборник афоризама и поука састављен у XVIII веку од стране Ал-Наванија (*Nawani*), правника који је вршио шафеитски обред.⁴⁸⁹ Декрет од 1. јуна 1939. године прописао је да се кодекс Минхађ службено примењује на територији Мајота. Не примењују се казнене одредбе Кодекса. Није извршена кадијска пресуда од 8. октобра 1991. године, према којој је у “име француског народа“ требало да се живи покопају удата жена и њен љубавник.

Правни режим ове религије прожимају малгешки и афрички обичаји. Они су специфични јер за разлику од шеријатског права успостављају принцип једнакости. Из принципа једнакости произилази и схватање да нико не може да се

⁴⁸⁸ Н. Béringer, “Mayotte-Un statut civil de droit musulman dans la République: legs colonial ou modernité du droit à la différence?” J. Baubérot, J.M. Regnault, 99. Упор. А. Boyer, 208.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, 101.

роди као принц или шеик. Достојанственичка, религијска или друга звања задобијају се квалитетом и заснивају се на физичком, интелектуалном и духовном образовању.

Најзначајније реформе имале су за циљ да модернизују лични статус грађана. Оне су предузете током 2000. године и обухватале су додељивање имена и презимена, као и укидање раних бракова. Члан 16. Ордонансе број 2000 - 219 од 8. марта 2000. године прецизирао је да се церемонија венчања обавља пред кадијом. Венчање се обавља у присуству будућих супружника, брачног татора (*Wali*), двоје сведока и матичара. Овим чланом прописано је и да мушкарац пре навршених 18 година живота и жена пре навршених 15 година живота не могу склопити брак. Опунмоћеник Републике надлежан за место склапања брака могао је изузетно и овим лицима да одобри брак, ако процени да за то постоје озбиљни разлози.

Статутарни закон од 11. јула 2001. године предвидео је у члану 63. стварање посебног тела (*un comité de reflexion*) које је требало да се бави питањима модернизације локалног права Мајота. Чл. 52. овог Закона посвећен је правима жене и предвиђа да удата жена и жена која је старија од 28 година слободно врше своју професију, примају плату и са њом слободно располажу. Оне могу да управљају својом личном имовином и могу ту имовину да отуђе.

Становници Мајота привржени су локалном праву и ретко се одричу статуса који се уређује нормама тог права. Они могу да пређу у цивилни статус општег права. Када одлуче да пређу у статус цивилног права обавезни су да попуне посебан формулар о приступању.

Приступањем цивилном статусу општег права не мења се националност ни верска припадност. Промена цивилног статуса не доноси било какву накнадну материјалну привилегију. Лице које је у цивилном статусу општег права може да остане муслиман уколико то жели. Промена статуса суштински мења лични и породични живот. Жена ужива иста права као и њен муж и има подједнак утицај на васпитање и развој деце. Муж је обавезан да издржава жену и децу и обавезан је да се стара о њиховим материјалним и другим потребама. Венчања се обављају пред председником општине. Спорови се више не воде пред кадијом и у надлежности су посебног Трибунала. Деца рођена после приступања режиму

општег права аутоматски потпадају под његове норме. Родитељи су обавезни да их у року од три дана пријаве европској матичној служби

Одлука о промени статуса је неопозива. У случају конфликта између два режима релевантан је правни режим општег права. Промена статуса не дозвољава да једно лице има више супруга. Променом статуса може се имати само једна супруга⁴⁹⁰.

9. 3. 4. 2. Религијско право и Француска Гвајана

Француска Гвајана ужива специфичан статус. Тај статус није укинут нити је модификован до данас. Он траје од доношења изворног акта из 1828. године. Тај акт потврђен је 1996. године од стране министра унутрашњих послова. У литератури која се бави питањима односа државе и Цркве истиче се да се Гвајана налази у срцу једне старе историје.⁴⁹¹

Ордонанса од 27. августа 1828. године уређује овлашћења и обавезе гувернера, тројице његових сарадника (ордонатора буџета, генералног директора администрације и јавног тужиоца), приватног савета и колонијалног контролора.

Гувернер се стара о слободи вероисповедања, док је ордонатор овлашћен за финансирање издатака за плате свештеника. Власт над свештеницима такође врши гувернер у складу са ордонансама, едиктима и декларацијама. За духовни надзор над свештеницима и старање о њиховој дисциплини овлашћен је апостолски префект или по чину више свештено лице. Секуларно свештенство у Гвајани има статус државних службеника под уговором. Посебан историјски значај има чл. 35. Ордонансе који је у периоду Треће републике постао извор сукоба. Овим чланом је прописано да ниједан колеж, школа или друга

⁴⁹⁰ *Ibid.*, 101.

⁴⁹¹ É. Poulat, "La Guyane et son régime religieux dans le système français", J. Baubérot, J. M. Regnault, 27. Та историја започиње са оснивањем Кајена 1637. године. Тако се развила снажна религијска активност, што је било довољно да Рим 1731. године институционализује једну апостолску префектуру. 1748. године казне на галијама замењене су принудним радовима и депортацијом у затворе Кајена, где су језуити вршили капеланску службу. После распуштања језуитског реда 1763. године, министар Морнарице коме су биле подређене колоније поверио је 1775. године мисију и њен рад другом верском реду (*Spiritians*). У периоду од 1809. до 1817. године Гвајана је била окупирана од стране Енглеза и Португалаца, да би повратак под француску јурисдикцију био симболизован доласком многобројних конгрегација. Упор. É. Poulat, 27- 28.

институција исте врсте не могу да се оснују без одобрења гувернера. Рестаурација је наследила од Царства монопол на Универзитету (Закон Гизо (*Guizot*) из 1833. године, и Закон Фалу (*Falloux*) нису примењивани на територији Гвајане).

Ордонанса из 1828. године обновила је дух “старог режима” јер католичку вероисповест третира као државну религију. Такав статус католичке вероисповести представља једну врсту монопола (с обзиром на историјску, правну и уставну еволуцију метрополе у односу на верску слободу).⁴⁹² Ова ситуација представља куриозитет с обзиром на економски развој региона и департмана Гвајане, посебно ако се има у виду да је са инсталацијом базе у Куруу (*Kourou*) почео да ради велики број лица која по свом верском опредељењу нису католици.

Захтев протестаната да уживају исте повластице као и припадници католичке вероисповести увек је одбијан. Државни савет је својом одлуком од 9. октобра 1981. године потврдио да се статус цркава у департману Гвајана и даље уређује на основу Ордонансе од 12. новембра 1828. године. Декрети Мандел, који су и даље на снази на територији Гвајане, због бенефиција које пружају, једини су гарант равноправности верских заједница.

9.4. ДРУШТВЕНЕ ПРЕТПОСТАВКЕ ИМПЛЕМЕНТАЦИЈЕ ИДЕЈЕ ЛАИЦИТЕТА НА ПРЕКОМОРСКИМ ТЕРИТОРИЈАМА ФРАНЦУСКЕ

Гвајана није изузетак од географске, етничке и економске комплексности друштава на прекоморским територијама. Зато се и поставља питање какав је верски идентитет тих друштава ако један Полинежанин сматра да је темељна одредница верског идентитета протестантизам, док је за Валижанина примарни критеријум тог идентитета католицизам. Зато у литератури која се бави религијским питањима везаним за прекоморске територије посебно место заузима гледиште да религије на прекоморским територијама имају битну улогу, чак израженију него у метрополи, и да франко-француске дебате о раздвајању државе

⁴⁹² *Ibid.*, 29.

и Цркве нису имале значајнији утицај на становништво прекоморских територија.⁴⁹³

Према члану 72-3 Устава из 1958. године Република признаје, у оквиру француског народа, становништво прекоморских територија, у духу заједничких идеала слободе, једнакости и братства.⁴⁹⁴ Из члана 74. став 1. Устава произилази да је Република обавезна да се стара о остваривању посебних интереса сваког од колективитета на прекоморским територијама.⁴⁹⁵

У вези са конститутивним принципима Републике и њиховом применом на прекоморским територијама наводи се мисао генерала де Гола (de Gaulle) да је Устав прожимање духа, институција и праксе („*un esprit, des institutions et une pratique*“) и изводи се закључак да су за прекоморске територије дух и уставна пракса примарни у односу на институције.⁴⁹⁶ Можда управо из тих елемената Устава произилази еволуција правних оквира односа религија и Републике на прекоморским територијама. На територији Мајота коегзистирају правни акти Републике и норме на којима се заснива кадијска правда. На територији Вализа и Фотуне такође коегзистирају католичка вера и локални верски обичаји. У стварању и обезбеђивању правних оквира такве коегзистенције огледа се сарадња и интеграција као једна од темељних функција државе, па се у том смислу лаицитет афирмише кроз уважавање различитости и особености верских идентитета. То својство лаицитета долазиће до изражаја у мери у којој ће се на прекоморским територијама отклањати негативне историјске последице колонијалне епохе и стварати услови за хармонизацију разноликости верских идентитета и остваривање принципа једнакости грађана.

⁴⁹³ J - M. Regnault, “Institutions et pratiques Outre-Mer”, J. Baubérot, J.M. Regnault, 218.

⁴⁹⁴ Члан 72-3 Устава из 1958. године у оригиналу гласи: „*La République reconnaît, au sein du peuple français, les populations d'outre mer, dans un idéal commun de liberté, d'égalité et de fraternité*“. В. Text intégral de la Constitution du 4. Octobre en vigueur à jour de la révision constitutionnelle du 23. juillet 2008, [www. Conseil-constitutionnel.fr/...constitutionnel/](http://www.Conseil-constitutionnel.fr/...constitutionnel/), 30. новембар 2015. године.

⁴⁹⁵ Члан 74. став 1. Устава из 1958. године у оригиналу гласи: „*Les collectivités d'outre-mer régies par le présent article ont un statut qui tient compte des intérêts propres de chacune d'elles au sein de la République*“. (Ibid.)

⁴⁹⁶ J - M. Regnault, 219.

10. ФРАНЦУСКИ ЛАИЦИТЕТ И ИСЛАМ

Француска република и француско друштво суочили су се са исламом као комплексним феноменом нарочито у последњих неколико деценија. То је довело до озбиљних преиспитивања начела лаицитета и неутралности пред новим практичним изазовима. У том суочавању посебно је дошао до изражаја проблем ношења муслиманске мараме у државним школама, колежима и лицејима.

Суочавање са исламом почело је да открива и конфликтни карактер јавних слобода. Усклађивање ношења симбола који означавају религијску припадност у установама државног образовања са принципом неутралности државног образовања показује да је остваривање верске слободе у практичном животу веома деликатан процес. Управо се кроз тај процес испољава сва комплексност односа између француског лаицитета и ислама.

10.1. ФРАНЦУСКО ПРАВО И НОШЕЊЕ ЗНАКОВА КОЈИ ОЗНАЧАВАЈУ РЕЛИГИЈСКУ ПРИПАДНОСТ УЧЕНИКА У УСТАНОВАМА ЈАВНОГ ОБРАЗОВАЊА

Три девојке из Магреба (које су се школовале у гимназији у Креју) испољиле су одлучност да за време наставе носе муслиманску мараму. Процењујући да је такво понашање у супротности са принципом лаицитета, директор школе није дозволио овим девојкама да приступе школским учионицама. То је био један од првих случајева који је покренуо лавину различитих реакција јавности, политике, али и правног поретка, отварајући изнова питање шта све подразумева принцип лаицитета у Француској.

Суочавајући се са таквим проблемом министар за Национално образовање обратио се Државном савету. Тако започиње један процес у који ће бити инволвирани француска правна доктрина, јуриспруденција и законодавство.

10.1.1. Француско право и верска уверења ученика

Део традиције државног образовања у Француској је и стварање услова који ће омогућити да ученици слободно испољавају своја верска уверења. Закон Дебре (*Débre*) од 31. децембра 1959. године потврђује ову традицију. Према том Закону држава предузима све неопходне мере да би ученицима у домену

државног образовања обезбедила слободу испољавања верских уверења и верску наставу.

У домену основног образовања Закон од 28. марта 1882. године обавезује државне школе да се старају да се један дан у седмици, осим недеље, посвети верској едукацији деце чији родитељи то желе. Верска настава би се реализовала изван школских просторија.

Уредба од 18. јануара 1887. године омогућила је да ученици католичке вероисповести одсуствују из школе у седмици која претходи њиховом првом причешћу. Службене белешке које потичу од министра за Национално образовање указивале су да се дозволе за одсуствовање из школе за верске празнике могу дати јеврејској и муслиманској деци.

Читав век касније две одлуке Државног савета из 1995. године прецизирају да дозволе за одсуство из школе конституишу одређено право за ученике. Издавање ових дозвола може да се ускрати (како у домену средњошколског, тако и у домену основног образовања), када оне нису у складу са “нормалним школовањем” (*“scolarité normale”*). У том случају ове дозволе се третирају као дерогација обавезе да се буде присутан на часовима који су предвиђени за контролу познавања школског градива.⁴⁹⁷

У погледу средњошколских установа, јуриспруденција је инспирисана чланом 2. Закона из 1905. године. Овај члан прописује да се у буџетима могу предвидети трошкови намењени раду капеланске службе (чиме се обезбеђује слобода вероисповести у јавним установама као што су гимназије, колежи, школе, болнице, уточишта за старе и болесне и затвори).

За универзитетске установе није предвиђена ниједна посебна мера која би имала за циљ да поспеши услове за остваривање верске слободе, јер се сматра да је распоред часова конципиран тако да дозвољава слободно испољавање верских уверења студената.

На основу анализе законских решења на којима се заснива слобода испољавања верских уверења ученика, без обзира на извесне дилеме, у

⁴⁹⁷ G. Lebreton, 408. Лебретон указује на одлуку Државног савета CE Ass. 14/04/1995 Koen et Consistoire central de Israélites de France, *AJDA* 1995. 501. Упор. G. Lebreton, 408. фн. 2.

француској правној доктрини заступа се схватање да се верска слобода корисника услуга установа јавног образовања гарантује на прихватљив начин, који је у складу са принципом лаицитета.

10.1.2. Актуелност проблема ношења знакова који означавају религијску припадност ученика у установама јавног образовања

Јавно образовање засновано је на принципу да сваки ученик може слободно да испољава своја верска уверења. У француском праву и у колективној свести француског друштва још увек постоје дилеме у погледу одређивања граница у оквиру којих је дозвољено ношење знакова који означавају религијску припадност ученика у установама јавног образовања.

Овај проблем у потпуности је решен у односу на универзитетске установе, јер је у тим установама ношење знакова који означавају религијску припадност дозвољено. Проблем ношења тих знакова и даље је актуелан за школе, колеже и лицеје. Мишљење Државног савета од 27. новембра 1989. године и решења која садржи Закон од 15. марта 2004. године нису изгубили ништа од своје актуелности.

10.1.3. Мишљење Државног савета од 27. новембра 1989. године

У мишљењу од 27. новембра 1989. године Државни савет афирмише право ученика да испољавају своја верска уверења унутар школских установа. Ученици имају право да носе знакове који означавају њихову религијску припадност (као што су крст, Давидова звезда или муслиманска марама). Државни савет прописује и три ограничења у погледу вршења права на испољавање верских уверења.

Прво ограничење испољава се у обавези ученика да право на испољавање свог верског уверења користи тако да оно не буде у супротности са његовим дужностима у школи. Ученик не може да буде ослобођен наставе под изговором да је она у супротности са његовим верским уверењима.

Другим ограничењем оправдава се забрана ношења знакова религијске припадности (у случају када један такав знак због своје природе, према околностима у којима се носи, индивидуално или колективно, или због свог наметљивог или захтевног карактера) представља чин притиска, провокације, прозелитизма или пропаганде. Тако се угрожава достојанство и слобода других

ученика и других чланова школске заједнице. Истовремено, тиме се излаже опасности њихово здравље и безбедност, ремети одвијање наставних активности и образовна улога наставника, ремети ред у установи и нормално функционисање јавне службе.⁴⁹⁸

Према трећем ограничењу, право на изражавање верског уверења не може да представља препреку остваривању задатака који су законодавцу поверени у домену јавног образовања. Посебан значај има стварање услова за остваривање равноправности између мушкарца и жене.

У француској правној доктрини критикују се друго и треће ограничење. Велики број установа јавног образовања може заузети став да ношење муслиманске мараме само по себи ствара проблеме у погледу нормалног функционисања службе. Зато већина наставника њено ношење може да третира као понашање које је у супротности са равноправношћу мушкарца и жене.⁴⁹⁹

10.1.3.1. Примена мишљења Државног савета и рестриктивно тумачење његових ставова садржано у циркуларима Жоспен и Бајру

Државни савет је упутио школске власти (школски инспектори, савети школа и управни одбори лицеја и колежа) да се старају о одређивању модалитета примене његовог мишљења. Државни савет је прецизирао да се кршење интерних прописа школске установе којима се забрањује ношење знакова верске припадности третира као нарушавање нормалног функционисања јавне службе. То је дисциплински преступ због кога се може изрећи мера искључења ученика из школске установе.

Француска правна доктрина је указала и на непрецизности у којима се може наћи оправдање за строго поступање у односу на жељу ученица муслиманске вероисповести да носе муслиманску мараму. Циркулар Жоспен (*Jospin*) потенцирао је опасност од тенденциозне интерпретације мишљења Државног савета. Овим циркуларом значајно је ограничено право да се носе

⁴⁹⁸ Avis du Conseil d'État Assemblée générale-27 novembre 1989, Application de La loi du 15 mars 2004 sur le port des signes religieux ostensible dans les établissements d'enseignement publics, Rapport à monsieur le ministre de l'éducation nationale de l'enseignement supérieur et de la recherche, juillet 2005, <http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/brp/064000177/0000.pdf>, 31. 03. 2011.

⁴⁹⁹ G. Lebreton, 409.

симболи верске припадности. Циркулар прописује да у случају конфликта у вези ношења знакова верске припадности треба да се успостави дијалог са учеником и његовим родитељима. Ученик је у обавези да се одрекне ношења знакова верске припадности због сопственог интереса и због нормалног рада школе. Из таквог решења произилази основана претпоставка да би сваки „конфликт” у овом домену могао да се оконча вољним одрицањем од ношења знакова верске припадности или забраном њиховог ношења. Последица је и искључење ученика из школе уколико се не одрекне ношења верског симбола.

Критика француске правне доктрине усмерена је и на циркулар Бајру (*Bayrou*) из 1994. године који је својим решењима акцентовао једно прилично деликатно и контроверзно становиште. Циркулар не допушта ношење знакова религијске припадности који су очигледни у толикој мери да својим присуством одвајају ученике од школских правила којима се уређује начин заједничког живота. Ношење таквих знакове религијске припадности циркулар Бајру третира као чин прозелитизма.

Француска правна доктрина сматра да се ради о ригидном решењу које отвара пут пракси прогона муслиманске мараме у чијем егзотичном карактеру школске власти могу да виде извор конфликтних ситуација.⁵⁰⁰ Неколико младих муслиманки било је искључено из јавних установа образовања јер су одбиле да се одрекну ношења муслиманске мараме. Не одобравајући такву праксу Државни савет је поништио неоправдана искључења ученика и ставио ван снаге нетолерантне школске прописе који су представљали основ ових искључења.

10.1.3.2. Мишљење Државног савета и верска слобода наставног особља

Мишљење Државног савета и циркулар Жоспен нису доводили у питање право ученика да носе знакове верске припадности који су по својој природи дискретни. Циркулар Жоспен угрозио је верску слободу наставног особља јер је прописао да оно мора да избегава ношење сваког знака који је религијског карактера. Према становишту француске правне доктрине такво решење је и у супротности са јурисприденцијом Државног савета која наставном особљу

⁵⁰⁰ *Ibid.*, 409.

признаје право да носи знакове религијске припадности који су дискретни. Тако је тумачење мишљења Државног савета од 27. новембра 1989. године отворило пут ка једној изузетно рестриктивној пракси остваривања верске слободе ученика и наставног особља.

10.2. САВРЕМЕНИ ИЗАЗОВИ И ФРАНЦУСКИ ЛАИЦИТЕТ – ЗАКОН ОД 15. МАРТА 2004. ГОДИНЕ И НОШЕЊЕ МУСЛИМАНСКЕ МАРАМЕ

Један од највећих изазова у остваривању француског концепта лаицитета који је политички и нормативно изграђиван читав век, у великој мери уподобљен чињеници да је католичка вероисповест била доминантна, појавио се када је ислам постао друга најзаступљенија религија у држави. То је за собом повукло не само одређени број практичних проблема, него и концепцијска преиспитивања и одговарајуће нормативне модификације. Пример једног релативно скорог таквог нормативног реаговања је и Закон из 2004. године.

10.2.1. Текст Закона од 15. марта 2004. године

Текст Закона од 15. марта 2004. године⁵⁰¹ интерполиран је у текст Закона о образовању путем допуне члана L. 141-5.⁵⁰²

Закон садржи четири члана. Језгро Закона је у ставу 2. члана 1. који прописује да је у државним школама (средње школе и гимназије) ношење или држање знакова којима ђаци отворено испољавају религијску припадност забрањено.⁵⁰³ У ставу 3. овог члана прописује се обавеза јавних установа образовања да својим прописима предвиде да, у случају повреде одредбе члана 2. став 1 Закона, покретању дисциплинског поступка, претходи разговор са учеником.

Члан 2. уређује територијално важење Закона: он се примењује на територији целе Републике, у метрополи и департманима Алзас и Мозел и на француским прекоморским територијама, осим Полинезије. Одредбом члана 3.

⁵⁰¹ У даљем тексту: Закон из 2004. године.

⁵⁰² В. текст овог закона у Application de La loi du 15 mars 2004 sur le port des signes religieux ostensible dans les établissements d'enseignement publics, цит. документ, 52-53.

⁵⁰³ "...dans les écoles, les collèges et les lycées publics, le port de signes ou tenues par lesquels les élèves manifestent ostensiblement une appartenance religieuse est interdit", *ibid.*, 52.

Закон прописује се да он ступа на снагу са датумом почетка школске године која следи његовом објављивању, док се чланом 4. прописује да ће законске одредбе бити предмет посебне евалуације, и то по протеклу годину дана од дана ступања Закона на снагу.

10.2.2. Политичка дебата о муслиманској марами

Усвајање и примена Закона из 2004. године одвијала се у времену када се око проблема ношења муслиманске мараме већ обликовала оштра и динамична расправа великог дела јавности. Она ће се затим преобразити у искључиво политичко дебатовање.

У тој дебати искристалисало се пет позиција. На позицији петој, најрадикалнијој позицији, су “екстремисти или лаици интегристи”, док су на позицији број 4. “екстремисти или исламски интегристи”. То су две догматске, ауторитарне и симетричне позиције које игноришу слободан избор жене у погледу ношења муслиманске мараме.⁵⁰⁴ На трећој позицији су умерени противници ношења муслиманске мараме. Они сматрају да је апсолутно пожељно да се скине муслиманска марама као знак еманципације. Такав чин мора да буде резултат слободног, личног избора, који је изван сваке принуде и претње. На позицији два су поборници ношења муслиманске мараме који заступају становиште да је пожељно носити муслиманску мараму. Пређени духовни пут који је ишчитан у верским текстовима породиће једног дана личну жељу да се носи муслиманска марама. Најзад, на првој позицији су “радикалне демократе”. То је у потпуности недогматска позиција, јер не задире у слободу избора муслиманских жена нити допушта било какав напад на њихову свест и савест.

Интервју који је 2007. године вођен поводом „афере мараме” са женским активистима у борби за људска права (новинари, свештеници и научници који баштине муслиманско порекло и потичу из арапских земаља или Северне Африке, а живе у Француској)⁵⁰⁵, указује на постојање још једне позиције у дебати о муслиманској марами. Учесници интервјуа подржавају Закон из 2004. године и

⁵⁰⁴ Henri Goldman, *Le rejet français de l'Islam Une souffrance républicaine*, Presses universitaires de France, Paris 2012, 94.

⁵⁰⁵ B. K. Bennoune, *The Law of the Republic Versus the „Law of Brothers“: A Story of France's Law Banning Religious Symbols in Public Schools*, <http://ssrn.com/abstract=141> 1873.

умерено се противе ношењу муслиманске мараме, уз уважавање слободе избора. Ова позиција може да се посматра кроз повезаност са 1, 2. и 3. позицијом, јер и она не прихвата принуду и уважава практиковање либералних начела. Као и претходне позиције и ова позиција заснива се на становишту да интеркултуралне тензије могу да се превазиђу на пољу цивилног друштва путем споразума и заштите принципа да је слобода правило а њено ограничење изузетак.⁵⁰⁶

Карактеристично је да су учесници интервјуа проблематизовали принцип слободног избора у погледу ношења муслиманске мараме. Индикативна су у том смислу рамишљања да постоји милион путева да се манипулише смислом ношења муслиманске мараме и посебно се истиче да је слобода избора привидна јер о ношењу муслиманске мараме не одлучује девојка већ одлуку доноси њен отац или брат.⁵⁰⁷ Тада су неке девојке одлуку о ношењу муслиманске мараме донеле из страха да не буду жигосане као проститутке или као особе “слободног” понашања. Ношење муслиманске мараме постало је “виза” на основу које девојке стичу слободу да безбедно излазе и да се безбедно крећу у свом окружењу. У предграђима није важило легитимно државно право. Ту су се уважавала понашања која су наметале “норме братства”. Ношење муслиманске мараме представљало је средство које су жене и девојке користиле како би избегле казну која се заснива на нормама једног неформалног и нелегитимног права.⁵⁰⁸ Посебно је значајно да се у интервјуу наводи предлог девојака које не желе да носе муслиманску мараму, поднет Стасијевој комисији⁵⁰⁹, да се донесу законска решења о забрани ношења муслиманске мараме. Саставни део тог предлога била

⁵⁰⁶ Карактеристично је да је у јавном животу Француске много већи простор био посвећен испољавању ставова муслимана који су се противили забрани ношења знакова религијске припадности у државним школама. У јавним дебатама нису били присутни ставови који би оправдавали доношење Закона из 2004. године, *ibid.*, 157.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, 176

⁵⁰⁸ *Ibid.*, 173.

⁵⁰⁹ Стасијева комисија основана је 3. јула 2003. године од стране тадашњег председника Француске Жака Ширака са циљем да разматра питања која се односе на проблеме примене принципа лаицитета. У погледу овог проблема Комисија је интервјуисала представнике различитих верских и политичких групација и удружења која се баве заштитом људских права. Своје закључке ова Комисија објавила је у посебном извештају од 11. децембра 2004. године.

је и порука: “Ми смо тиха већина. Наша браћа примораваће нас да носимо вео ако нас оставите саме, суочене са притиском породице и заједнице“.⁵¹⁰

10.3. НОВИЈА НОРМАТИВА О ЗАБРАНИ МУСЛИМАНСКЕ БУРКЕ И НИКАБА У ФРАНЦУСКОЈ

Проблем покривања лица у јавном простору своје парламентарне обресе задобија у јуну 2009. године. Комунистички посланик Андре Жерин (*Guérin*) дао је иницијативу да се образује парламентарна комисија која ће разматрати ово питање. Према неким гледиштима, таква иницијатива одражавала је забринутост посланика у погледу проблема који су се јављали у предграђима (у којима су у највећем проценту живели припадници муслиманске имиграције). Посебно се наглашава да је ношење интегралног исламског вела било ретко, али је упражњавање таквог понашања почело да се интензивира.⁵¹¹ Битан је догађај из 2009. године када је ношење бурке (*burqini*) на јавним базенима провоцирало неколико инцидената, због чега је и забрањено њено ношење (из разлога заштите јавне хигијене).⁵¹² Питање интегралног вела добило је размере националне дебате када је марта 2010. године (у време регионалних избора) партија левице (*Le nouveau Parti anticapitaliste-NPA*) као свог кандидата представила жену из имигрантског миљеа која носи муслиманску мараму.

Државни савет је 2010. године донео мишљење у коме се наводи да би усвајање опште законске забране ношења бурки било у супротности са Уставом и Европском конвенцијом о људским правима. У мишљењу се препоручује институционализација лимитиране забране. То су случјевии када ношење интегралног вела може да угрози јавни ред (јавне службе где је распознавање особе неопходно; на станицама и аеродромима; у деликатним комерцијалним институцијама као што су јувелирнице или банке, итд.). Мишљење Државног савета кореспондира са ставом Томаса Хамамбержа (*Hammamberg*), тадашњег комесара за права човека Савета Европе, изнетим у посебном мишљењу (које је објављено 8. марта 2010. године). Према његовом становишту поборници опште

⁵¹⁰ К. Bennoune, 182.

⁵¹¹ J. Marcou, “La laïcité française à l’épreuve du port du foulard islamique et de celui de la burqa”, *Law&Justice Review*, Volume: 1, Issue: 1, september 2010, 202.

⁵¹² *Ibid.*, 201.

забране бурке и никаба нису успели да докажу да таква врста одеће представља опасност за демократију и безбедност, јавни ред или јавни морал.⁵¹³

Преовладало је опредељење за припрему законског пројекта о општој забрани. Предлог закона којим се прописује забрана покривања лица у јавном простору изгласан је јула 2010. године од стране Националне скупштине. 14. септембра 2010. године предлог закона изгласао је и Сенат.⁵¹⁴

10.3.1. Дебата о интегралном велу

Дебата о бурки и никабу одваја се од расправе о односу између лаицитета и државног образовања. Према неким гледиштима расправа о интегралном велу захвата знатно шире подручје јавне сфере. Мишљење Уставног савета (поводом Закона из 2010. године), осим разлога сигурности, наглашава “како су жене које прекривају лице, добровољно или не, доведене у ситуацију искључености и подређености, а која је некомпатибилна с уставним начелима слободе и једнакости”.⁵¹⁵

Професори права који су саслушани пред парламентарном комисијом потврдили су да ношење интегралног вела у јавном простору не представља повреду лаицитета. Парламентарна комисија заузела је став да, уколико правни лаицитет није доведен у питање, очигледно је повређен “лаицитет у филозофском смислу термина”.⁵¹⁶ Забрана интегралног вела правдала се разлозима заштите лаичког јавног реда као гаранта личних слобода и заштитника мишљења других. Она се оправдавала и заштитом лаицитета као уставног принципа и есенцијалне вредности Француске. У одбрани забране ношења интегралног вела у јавном простору заговаран је француски концепт “грађанства” и указивало се на „раст комунитаризма” и на опасност од “инвазије верских ознака у јавној сфери”.⁵¹⁷

Старије лаичка удружења заузела су став да лаицитет не може да буде разлог забране ношења интегралног вела. Унија лаичких породица пошла је од

⁵¹³ Н. Goldman, 151.

⁵¹⁴ У даљем тексту: Закон из 2010. године.

⁵¹⁵ I. Družetić, “Francuska zabrana muslimanske burke i njezini odjeci u hrvatskim medijima”, *Stud. ethnol. Croat.*, vol. 25, Zagreb 2013, 211.

⁵¹⁶ Ж. Боберо, М. Мило, 317.

⁵¹⁷ *Ibid.*, 318.

становишта да је неопходно да принцип лаицитета остане у домену државне власти. Лаицитет не може да се прошири на грађанско друштво, јер би то довело до његовог слабљења. Ова асоцијација ипак се залагала за забрану ношења интегралног вела, јер је ова врста одеће симбол подређености жене који не може да се толерише.

Марк Блондел (*Blondel*) из Федерације слободоумља истиче да би забрана интегралног вела (осим на местима где су државне школе и јавни службеници), била ударац за личне и демократске слободе. Лаицитет би постао ближи религији и изгубио би своју основну функцију-да буде начин политичке организације институција.

Жан-Мишел Дуконт (*Duconté*), председник Лиге школства, сматра да ношење интегралног вела у реалности није повезано са лаицитетом, већ је оно пре свега очајничка реакција на процес секуларизације. Своје мишљење Дуконт заснива на чињеници да се у Француској код девојака које су потомци имиграната повећава проценат оних који дуго студирају и проценат жена које постају финансијски независне. Према гледишту Дуконта, ти подаци не могу да се усагласе са тезом о повећању утицаја исламског фундаментализма.

Према становишту које износи Анри Голдман (*Goldman*), збуњујуће је да у огромном броју случајева ношење интегралног вела није резултат директне принуде нити је оно наслеђе једне архаичне културе. Они који га носе су у већини Французи који су се преобратили у погледу свог порекла или бар деца републиканске школе.⁵¹⁸ Поставља се питање шта је то што их нагони да се одвоје од таквог друштвеног статуса (социјално или симболички) како би пронашли духовно спокојство?

10.3.2. Резиме

Дебата о законској забрани ношења интегралног вела непосредно је везана за лаицитет и рефлектује савремено гледање француског законодавства на тај принцип. Посебан значај има став Државног савета да је нормативна институционализација лимитиране забране ношења интегралног вела (у

⁵¹⁸ Н. Goldman, 158.

оправданим случајевима, из разлога јавне безбедности) у складу са Уставом и Европском конвенцијом о људским правима. Ставови лаичких организација (према којима би општа забрана ношења интегралног вела угрозила личне и демократске слободе) показују да поистовећивање филозофског промишљања концепта лаицитета са апстрактним концептом “грађанства” не може да разреши проблеме измењене религијске структуре француског друштва. Нит која везује расправу о забрани ношења муслиманске мараме и дебату о забрани ношења интегралног вела јесте неопходност редефинисања концепта лаицитета и његовог односа према исламу.

10.4. ЛАИЦИТЕТ ПРИЗНАВАЊА ИЗМЕЂУ ИДЕАЛА И СТВАРНОСТИ

Редефинисање концепта лаицитета подразумева његову трансформацију из лаицитета непризнавања у лаицитет признавања. Тиме се означава процес нормативне институционализације лаицитета признавања, чију основу представља Закон из 1905. године.

10.4.1. Лаицитет признавања и Закон из 1905. године

10.4.1.1. Нормативни преображај лаицитета

Лаицитет непризнавања извире из одредбе члана 2. став 1. Закона из 1905. године (према којој држава не признаје, не повлашћује нити издржава било коју религију).⁵¹⁹ Конкретан друштвени контекст (који објективно креира измењена религијска структура француског друштва), захтева да се ова законска одредба тумачи еволуционистички. Њен текст представља само подлогу за тумачење које тај текст превазилази (и оставља га иза себе), јер конфесионалну неутралност државе третира као активно делање. Циљ тог делања је заштита слободе савести и верске слободе. Са тумачењем које потенцира преображај стриктне неутралности државе, која се доживљава као формални и процедурални инструмент за стварање

⁵¹⁹ Превод је дат према: С. Аврамовић, “Одвојеност државе и Цркве”, (2007з), 8. фн. 2.

консензуса⁵²⁰, у беневоолентну неутралност, започиње и нормативни преображај лаицитета из лаицитета непризнавања у лаицитет признавања.

10.4.1.2. Члан 4. Закона из 1905. године и нормативна институционализација лаицитета признавања

Нормативна институционализација лаицитета признавања довршава се у члану 4. Закона из 1905. године.

Обавеза да се асоцијације на које се преноси покретна и непокретна имовина организују сагласно правилима опште организације религије чије вршење оне обезбеђују, подразумева и уважавање специфичности интерне организације сваке верске заједнице и особености њене хијерархијске структуре.⁵²¹ Такво уважавање подразумева да држава прихвата разговор са представницима једне верске заједнице. Она ту верску заједницу истовремено препознаје и признаје. Држава не захтева од свих верских колективитета да имају своје представнике. Она може да врши диференцијацију једне верске групације у односу на другу верску групацију (као што је то, на пример, секта). Лаицитет непризнавања имао би за последицу ускраћивање права држави на такву дистинкцију.

У члану 4. Закона из 1905. године препознају се зачеци једне реформе духа која подразумева другачије разумевање односа између државе и религија. Ти односи сада се усмеравају ка концептима који обједињују легитимност религија, институционализацију лаицитета признавања и промене у оквиру верских заједница. Таква реформа духа не доводи у питање раздвајање државе и верских заједница. Она захтева да се то раздвајање промишља на другачији (динамички начин). Држава и верске заједнице не третирају се као супротстављени ентитети (та опозитност испољавала се кроз лаицитет непризнавања и унилатералност религија).⁵²²

Нормативна и друштвена институционализација лаицитета признавања значајна је и за правно-политички простор Европске уније. Заштита права на

⁵²⁰ Y.C. Zarka, "Nouvelles conditions du rapport des religions à la laïcité", Y.C. Zarka *et al.*, 165.

⁵²¹ *Ibid.*, 168.

⁵²² *Ibid.*, 175-176.

идентитет и права на приватни живот представља битан чинилац интеграције муслиманске имиграције у европски друштвено-политички контекст. Друштвена институционализација лаицитета признавања на европском континенту као целини допринела би превладавању концепта који негира карактеристике одређеног социјалног и културног оквира, особности групе која је његов носилац, њен социјални статус и систем моралних норми и верских уверења које она примењује.

11. ФРАНЦУСКО ПРАВО, ЛАИЦИЗАМ И СЕКТЕ

Секте су део верског пејзажа Западне Европе и оне привлаче знатан број људи снагом својих уверења, ентузијазмом и једноставношћу своје доктрине. Истовремено, секте и узнемиравају у моменту када се чини да почињу да следе финансијске циљеве пре него духовне. Оне могу да посеју семе раздора у породицама и да доведу до трагедије када приносе колективне жртве (као што је то било са 912 чланова секте *Храм народа*, 78 чланова секте *Лоза Давидова*, 74 члана секте *Ред сунчевог храма* и 39 присталица секте *Рајска врата*).⁵²³

Секте – нове религије, верски покрети, алтернативни духовни покрети (како се све називају) масовно се појављују на западном делу европског континента током шездесетих и седамдесетих година XX века. Тада почињу да играју све значајнију улогу у друштву. У литератури која се бави овим феноменима истиче се да постојање тих групација није посебна новост пошто их је у историји религија увек било. „Ново је то што се у савременом добу изразитог постојања *плурализма* начина живота и постојања религијског плурализма, појавио велики број “нових” и “обновљених” религија и покрета и, у доброј мјери, као резултат сусрета култура и религија, сједињавања религијских традиција, па и отпора према страним културама и религијским традицијама”.⁵²⁴

На секте као друштвени проблем у Француској први пут се указује 1983. године. Тада започиње правно санкционисање борбе против тоталитарних секти. Током 2001. године француско правосуђе изрекло је санкције за 160 кривичних дела која су починиле секте, а чији су се мотиви односили на верско учење.

11.1. ДРЖАВНА ПОЛИТИКА ФРАНЦУСКЕ И СЕКТЕ

Однос француске државе према сектама непосредно је везан за институционализацију Међуминистарског комитета за борбу против секти

⁵²³ J. Vernet, *Les sectes*, Paris 1990, 3-4.

⁵²⁴ Б. Ковачевић, *Нове религије*, Бања Лука 2012, 7. Према гледишту Н. Ђурђевића, нови прелигијски покрети представљају заједнице верника које су се издвојиле од постојећих религијских заједница којима су припадали и самостално наставили да иду сопственим путем ка Богу, са новим вођама и новим догмама. Ђурђевић посебно истиче да се за религијске покрете са јасном организацијом и чврстом унутрашњом структуром често везује термин „секта“. Тај термин претежно се употребљава у негативном значењу. Н. Ђурђевић, *Остваривање слободе вероисповести и правни положај црква и верских заједница у Србији*, Београд 2009, 87.

(*Mission interministérielle de lutte contre les sectes – MILS*), чији су чланови опуномоћеници свих министарстава француске владе. Гледиште MILS изражено је у посебној дефиницији секте која гласи: „Секта је удружење са тоталитарном структуром, са декларисаним или недеклариисаним религијским циљевима, чије понашање представља опасност за Права Човека и социјалну стабилност.“⁵²⁵

11.2. СТАВОВИ MILS-а О СЕКТАМА

11.2.1. Тоталитарност као основна карактеристика секте

Есенцијална карактеристика секте је њена тоталитарност. Према становишту MILS тоталитарност се огледа у окупљању чланова око једне неприкосновене истине коју исповеда учитељ који сектом влада без икакве контроле. Свако оспоравање доктрине је забрањено. Тоталитарност нарочито долази до изражаја када неки од чланова напусти секту, што се третира као апостасија. Чланови секте такво лице прогоне, клеветају га, ометају нормалну комуникацију са интимним окружењем и предузимају активности са циљем да оно изгуби посао. Ови тоталитарни методи отворено се препоручују путем директива које проистичу непосредно од вође секте или његових наследника.⁵²⁶

11.2.2. Тоталитарност секте и сектна понашања

Тоталитарност секте MILS непосредно повезује са понашањима која представљају опасност за права човека и која нарушавају друштвену стабилност. Ово тело истиче да је једна од најзначајнијих карактеристика метода рада секти инфилтрирање у јавне институције (а посебно у секторе који се баве професионалним усавршавањем и информатиком). Према гледишту MILS таква активност представља универзално правило понашања секти.

Уплив у институције отвара могућност да се дође до резултата лабораторијских истраживања, клијентеле и персоналних досијеа запослених. MILS посебно указује да су у неким случајевима (са циљем да докажу своју приврженост и тако себи отворе приступ у само њихово средиште), чланови секте

⁵²⁵ Текст дефиниције у оригиналу гласи: “*Une secte est une association de structure totalitaire, déclarant ou non des objectifs religieux, dont le comportement porte atteinte aux Droits de l’Homme et à l’équilibre social.*” .Mission interministérielle contre les sectes, rapport (Janvier 2000), 44.

⁵²⁶ *Ibid.*, 42.

инфилтрирани у јавне институције кочили истраге, вршили крађе и преносили у главно седиште секте компромитујуће документе претпостављених. Циљ је да се оформе досијеи на основу којих ће се вршити застрашивања и претње као притисак на магистрате који су водили истраге или судили.

11.2.3. Питање религијског карактера секти

MILS је посебно упозорио на проблематичност религијског карактера секти и указао да је Државни савет у свом мишљењу од 10. октобра 1997. године прецизирао да верски карактер једне асоцијације подразумева као њен искључиви циљ практиковање вере, искључујући при томе све друге облике активности. Таква асоцијација обавезна је да поштује јавни ред. Према становишту MILS значење верског карактера једне асоцијације треба да је у духу уставних и законских одредби и у духу обавеза које је Француска преузела ратификацијом међународних аката. Посебан значај имају обавезе које проистичу из члана 9. Европске конвенције о људским правима.

11.3. ЗАКОН О СЕКТАМА (*La Loi About - Picard*)

Стручњаци MILS после две године рада предали су тадашњем француском премијеру Лионелу Жоспену (*Jospin*) материјал о раду секти који је имао посебан значај за доношење Закона о сектама (*la loi About-Picard*), који је усвојен 2001. године.

Основни циљ Закона је да оснажи превенцију и репресију у односу на секте које угрожавају људска права и основне слободе. Закон се односи на правна лица која предузимају активности чији је циљ или последица потчињавање, одржавање или искоришћавање физичке или психичке потчињености особа које учествују у тим активностима.

Према законским решењима правно лице подлеже забрани обављања делатности уколико излаже опасности живот, психички и физички интегритет, слободу, достојанство и идентитет личности; излаже малолетника опасностима; обавља нелегалну медицинску и фармацеутску праксу и користи рекламу која је заснована на лажи, превари или фалсификату.

У Закон су уграђене и одредбе Кривичног законика које се односе на злоупотребу стања особа које су посебно рањиве због доба у коме се налазе,

болести, немоћи, или другог облика физичке или менталне неспособности. Одредбе Закона се односе и на особе које су доведене у стање психолошке или физичке потчињености (као што су малолетници, старије особе, болесници, труднице и особе са психичким поремећајем).

Законска решења израз су настојања да се одговори на нову реалност француског друштва, оличену у незаконитом понашању у области медицине и фармације, обмани јавности, преварним радњама и радњама кривотворења које се третирају као кривична дела. Део те нове реалности је и довођење у опасност малолетника, напад на имовину, напад на физички и психички интегритет личности и напад на слободу и живот.⁵²⁷

11.4. ГЛЕДИШТЕ ФРАНЦУСКЕ ПРАВНЕ ДОКТРИНЕ О СЕКТАМА

Француска правна доктрина секте третира на исти начин као и друге религије. Секте обједињују два критерија која су релевантна за појам религије: субјективни критеријум према коме је вера чинилац који је повезан са надприродном силом и објективни критеријум који подразумева учешће индивидуе у заједници верника.⁵²⁸

Према гледишту француске правне доктрине специфичност секти у односу на јудаизам, хришћанство и ислам није тако снажно изражена. Секте имају религијску суштину: религија је та која увек спаја људе са богом, путем веровања и путем култова. „Религије” нису ништа друго до секте које су успеле. Према становишту француске правне доктрине не постоје разлози на основу којих би се у односу на секте применио дискриминаторни правни режим. Секте могу да се конституишу у складу са одредбама Закона из 1905. године и могу имати право на церемоније и верску службу. Нико не може присилити члана једне секте да прекине са вршењем свог обреда. Примена такве принуде санкционисана је одредбом члана 31. Закона из 1905. године. На основу ове законске одредбе били

⁵²⁷ *Ibid.*, 35.

⁵²⁸ G. Lebreton, 394. Лебретон указује да је ове критерије предложио Жан Карбоније. Ти критерији изричито су усвојени у одлуци CA Lyon 28/07/1997 Veau, JCP 1998, n° 10025. Упор. G. Lebreton, 394. фн.1.

су осуђени родитељи који су насилно покушали да своју пунолетну децу ослободе од уплива секти.

У пракси секте су генерално наклоњеније стварању једноставних, „пријављених асоцијација“ („*associations déclarées*“) на које се примењују одредбе Закона од 1. јула 1901. године. Ова солуција (коју на изричит начин дозвољава Закон од 2. јануара 1907. године) омогућава сектама да стичу имовину и да њоме управљају. На основу овог Закона секте могу да примају поклоне „давањем у руке телесне покретне ствари“, без икакве претходне дозволе државе.

11.5. СЕКТЕ И ВЕРСКА СЛОБОДА

Проблем верске слободе у односу на секте посебно долази до изражаја у случајевима када јуриспруденција настоји да негира њихов религиозни карактер. Према мишљењу Државног савета, ако асоцијације основане као секте не испуњавају један од основних услова које предвиђа Закон из 1905. године (да за једини циљ свог деловања имају вршење верских обреда), тада је њихова пракса противна јавном поретку. Према гледишту француске правне доктрине такво схватање Државног савета може имати за последицу самовољу у понашању државних органа.

Ограничавање верске слободе у односу на секте врши се и путем олаког прихватања, у односу на друге религије, законитости одлука којима се (у име јавног реда) сектама забрањује да према свом нахођењу користе своје верске објекте. Одлуком Државног савета (у случају култа Кришна) сектама се признаје право да организују церемоније и верске обреде, али се и наглашава да је полиција овлашћена да забрани манифестације и јавна окупљања у просторијама које за те сврхе нису подобне и да се стара о поштовању јавног мира од стране следбеника рлигије.

У таквом ставу Државног савета француска правна доктрина види рестриктиван приступ у примени принципа на којима се заснива верска слобода. Француска правна доктрина сматра да се у наведеним случајевима иза привидне бригае за јавном сигурношћу крије намера Државног савета да (позивајући се на разлоге заштите јавног мира) онемогући вршење верских обреда за које сматра да су инкомпатибилни са вредностима западне културе.

У француској правној доктрини преовладава став да је третирање верске слободе у односу на традиционалне религије задовољавајуће. У односу на секте стање верске слободе оцењује се као разочаравајуће. Ова констатација се (у нешто мањој мери) односи и на ислам.

11.6. ФРАНЦУСКИ ЛАИЦИТЕТ И СЕКТЕ

Један од разлога рестриктивног приступа верској слободи секти огледа се у притиску колективне свести француског друштва која је (упркос лаичком карактеру Републике) детерминисана карактеристикама конкордатског режима из 1801. године. Проблем секти посматра се у светлу особености француског лаицитета (*laïcité à la française*). Француски лаицитет промишља се као *laïcité-neutralité* (неутралност) и као *laïcité-défense* (начин одбране националних вредности).

Laïcité-neutralité баштини дух толеранције који је изнедрило Просветитељство. Тај концепт лаицитета уважава сва религијска уверења. На њему се заснива становиште о потпуној верској слободи секти. *Laïcité-défense* произашла је из радикалних уверења. Овај концепт лаицитета третира се као заштитник националних вредности. Верска уверења он уважава у мери у којој су она у складу са вредностима хуманистичког индивидуализма. Хуманистички индивидуализам основ је мишљења Државног савета од 27. новембра 1989. године. Према том мишљењу право детета да испољава своја верска уверења унутар школских установа може да се ограничи ако представља препреку испуњењу задатака које је законодавац поверио јавном образовању (од којих је најважнији да дете усвоји норме које захтевају поштовање личности).

Према становишту француске правне доктрине *laïcité-défense* ствара неједнакост у погледу третмана верских уверења. Они који прихватају хуманистички индивидуализам (угледајући се на јудаизам, а нарочито на хришћанство) са благонаклоношћу су прихваћени од стране Републике. Удаљеност верских групација од хуманистичког индивидуализма (што је карактеристика огромне већине секти) разлог је за ограничење верске слободе. Француска правна доктрина сматра да подређена позиција у погледу верске слободе може секте да доведе у ситуацију да врше радње које имају карактер кривичних дела. Француска правна доктрина указује да се (у случају

традиционалних религија) врши притисак на председнике општина да забране пројекције шокантних филмова. Притисци се врше и на владу (инсистира се на повлачењу дозволе за пуштање у промет абортивних пилула).

Папа Јован Павле II пледирао је за лаицитет који ће имати за циљ подједнаку афирмацију свих верских уверења, па и оних која промовишу секте. Индикативна је његова мисао о слободи савести: „Савест је сведок трансцедентне природе личности“. Ово мишљење подразумева уважавање верске слободе и слободе самосталног одлучивања сваке личности.

11.7. ДИЛЕМЕ У КОНЦИПИРАЊУ ПРАВНЕ ПОЛИТИКЕ О СЕКТАМА - ДА ЛИ СУ ЗАКОНОДАВНА РЕШЕЊА ПУТ КА ПОЗИТИВНОМ СХВАТАЊУ ВЕРСКЕ СЛОБОДЕ И ЛАИЦИТЕТУ ПРИЗНАВАЊА?

Француска је направила прекретницу у политици према сектама, јер су први пут у Западној Европи секте постале предмет законодавне регулативе. Међутим, због бројних оспоравања француског модела нормативног односа према сектама, органи Европске уније у својим документима такође се баве нормирањем рада секти. Карактеристично је да *Резолуција о култовима* (коју је 29. фебруара 1996. године донео Европски парламент) изричито наводи да је главна препрека законодавном реаговању на решавање проблема секти немогућност прецизног одређивања критерија на основу којих ће се одредити које су то „добре“ и “лоше” секте.⁵²⁹ Препорука скупштине Савета Европе бр.1178 из 1992. године о сектама и новим верским покретима наглашава да би интервенисање законодавства у овој области имало неповољне последице на остваривање слободе уверења и вероисповести коју гарантује члан 9. Европске конвенције о људским правима.⁵³⁰

Ипак, француски закон о сектама садржи норматвне потенцијале за решавање проблема секти. Ти потенцијали могу да се реализују путем еволутивног тумачења његових решења којима могу да изнедре практичне мере на основу којих ће се заштити легитимитет религиозних гупација које својим деловањем не крше људска права нити нарушавају социјалну стабилност и санкционисати деловање група које фактички врше криминалне радње. Такво

⁵²⁹ С. Аврамовић, “Верска слобода и њена злоупотреба”, (2007и).

⁵³⁰ *Ibid*, 32.

тумачење имаће своје резултате под условом да се научна мисао ангажује на изналажењу критерија за разграничење “добрих“ и “лоших” секти, као и критеријума за разграничење секте и традиционалних религија.⁵³¹ У Белгији се експлицитно предлаже нормативна институционализација кривичноправних мера у односу на злоупотребу лица која се налазе у невољи и активно провоцирање самоубиства. Доношење посебних прописа о сектама постаје друштвена реалност. И у доктрини еклесијастичког права, поводом предлога Белгије, наглашава се да “оно што је пре неколико година, у време расправе у Европском парламенту у време дискусије о Резолуцији о сектама изгледало као светогрђе-доношење посебних прописа о овим проблемима, сада се коначно појављује као легитиман предлог једне развијене западноевропске земље.”⁵³² Не сме се занемарити чињеница да је француско право о сектама плод богатог искуства које је стечено у истраживању секти, посебно систематизованог у извештајима MILS-а. Зато се оно, нарочито ако се имају у виду нове тенденције о нормативним решењима проблема секти, не сме третирати као изоловано у свом настојању да изгради специфично “*анти-сектно*” законодавство.

⁵³¹ Међутим у расправама о религиозним покретима и сектама често се не прави разлика између слободног удруживања и принудних група, добровољних одлука и наметнутих избора, група у којима влада дух заједништва и оних у којима се брише свака индивидуалност. Н. Ђурђевић., 87.

⁵³² С. Аврамовић, 33.

12. ЗАВРШНА РАЗМАТРАЊА

1. Процес раздвајања државе и Цркве у Француској резултат је друштвене и правне еволуције која започиње са Великом француском револуцијом. Декларацијом из 1789. године као темељним правним и политичким документом тога доба створене су нормативноправне претпоставке за институционализацију идеје лаицитета и правно обликовани основни лаицизаторски принципи. Декларација из 1789. године ствара друштвене претпоставке за развој модерне демократије чији је основ слобода савести. Створени су нормативноправни услови за третирање верске слободе као *позитивне слободе*. Тако у историјским оквирима Велике француске револуције настаје део историјског бића Француске који је нераскидиво везан за људска права као њену есенцијалну тековину.

2. Процес раздвајања државе и Цркве је противуречан. Реорганизација Католичке цркве у време Велике француске револуције доводи до дубоке поделе између свештенства и верника и до поделе унутар клера. Доношење Грађанског закона свештенства ствара историјски јаз међу Французима. Унутарцрквени раскол на историјску сцену изводи други део историјског бића Француске, па је на супротној страни историјског клатна Француска која жели да поново постане прворођена кћи Католичке цркве. Сукоб између револуционарне и католичке Француске трајна је константа процеса раздвајања државе и Цркве. Таква историјска реалност је најделикатнији део правног процеса са којим се суочавају нормативноправне претпоставке идеје лаицитета.

3. Прво одвајање државе и Цркве (21. фебруара 1795. године) резултат је верске политике Велике француске револуције која у практичном деловању негира нормативноправне претпоставке идеје лаицитета. Идеја лаицитета је подвојена: раздвајање грађанске припадности од верске припадности (обавеза грађанског брака и право на развод брака) и укидање деликата против религијског поретка трајна су тековина Велике француске револуције. Али, дехристијанизација и довођење у питање опстанка хришћанства као правне и политичке установе (што је последица деструкције католичке вероисповести), представља негацију слободе савести и верске слободе. Антицрквени модел односа државе и Цркве врхунац је верског екстремизма.

4. У периоду Конкордата доминира принцип субординације, јер се Црква и систем признатих вероисповести претварају у оруђе друштвене кохезије. Вера је инкорпорирана у државну структуру. Слобода религије и вероисповедање ограничени су принудним карактером односа између државе и Цркве. Идеја лаицитета суочава се са етатизацијом верске слободе. Међутим, процес лаицизације у периоду Конкордата није блокиран. Тај процес изнедрио је испољавање система признатих вероисповести на плуралан начин: католицизам као религија „велике већине Француза“ легитимно признање дели са другим признатим вероисповестима.

5. Прва етапа у стварању француског лаицитета (*laïcité à la française*), карактеристична по раздвајању школе од Цркве, утемељена је на идеји солидаризма. На темељима солидаризма настаје нова, лаичка религија и морални поредак без хришћанских идеала које је оличавала Црква. Да ли је Трећа република легитимност свог друштвеног поретка хтела да одржи кроз континуитет са политичким поретком Велике француске револуције? Не може се говорити о радикалној дехристијанизацији. Ипак, успостављањем лаичке религије требало је да се замени хришћанство. Лаицизација образовања, иако је задржала слободу приватног конфесионалног школства, имала је за циљ социјализацију генерација Француза у духу моралних постулата лаичке религије. Лаицитет се испољава као опозиција не само клерикалном, већ је он и опозиција религијском, што посебно долази до изражаја у борби против конгрегација (друга етапа у стварању француског лаицитета).

6. Закон о раздвајању Црква и државе од 9. децембра 1905. године настаје у периоду када је подвојеност између револуционарне и католичке Француске на политичком врхунцу. Он је творевина и израз правне свести о миру као темељној правној и политичкој вредности друштва. Зато је тај Закон у симболичком смислу лаички пакт који омогућава преображај лаицитета, његов прелаз од ексклузивног лаицитета, симболизованог кроз борбу револуционарне и католичке Француске, ка инклузивном лаицитету, кључном чиниоцу републиканског пакта.

7. Намеће се поређење Закона из 1905. године као симболичког пакта, са Бриан-Келоговим пактом, који је аутентични међународни уговор. Бриан-Келогов пакт је по својој правној природи пакт о одрицању од рата. Међутим, Закон из

1905. године је пакт о одрицању од борбеног лаицитета. Келог се залаже за универзалност Пакта, док Аристид Бријан, извештач Парламентарне комисије за израду Закона и коаутор Пакта, пледира за универзалност слободе савести. Келог указује да је Пакт отворен за приступ свих сила света. Француска мисао о лаицитету, не спорећи да је Закон из 1905. године у формално-правном смислу израз политичке воље парламентарне већине, сматра да он може да постане еманација опште воље само кроз прихватање које је по својој природи друштвени процес. Појам пакта је примерен, јер не доводи у питање политички суверенитет.

8. Закон из 1905. године не би требао да буде предмет ревизије. Потреба еволуционистичког тумачења његових темељних принципа огледа се у динамици религијске структуре француског друштва. Носилац те динамике је држава која активно учествује у финансирању одржавања и изградње верских објеката. Таква активност државе резултат је модалитета које је градила јуриспруденција. Уважен је социолошки реалитет измењене религијске структуре француског друштва и есенцијални моменат генезе Закона из 1905. године, а то је историјски прелаз од потпуне слободе савести ка потпуној верској слободи. Лаички пакт отвара путеве за развој плурализма уверења и слободе вероисповедања за сваку религију.

9. Закон из 1905. године је, укидајући систем признатих вероисповести, деетатизовао дистрибутивну функцију права у домену религијске структуре француског друштва. Раздвајање државе и Цркве сада се везује за плурализам и разноврсне правне аранжмане, путем којих држава подстиче стварање позитивног амбијента за афирмацију верске слободе. У тим правним аранжманима препознаје се нови вид неутралности државе ослобођен формализма и процедура, које су у време доношења Закона из 1905. године чиниле срж њене политичке супстанце. То је прожимање плурализма и нове концепције конфесионалне неутралности државе.

10. Еволуција односа државе и Цркве у Француској и даље траје. Начело лаицитета је у процесу трајног политичког спровођења, оно се преображава и добија нове интерпретације. Лаицитет је извориште континуираног предлога измене јавних политика. Француска више није католичка држава са протестантском и јеврејском мањином.

11. Дилеме лаицитета данас исходе из чињенице да је ислам друга по снази религија у свету. Закон из 2004. године ствара дилеме у погледу перспективе лаичког карактера школе. Лаичка школа не уважава изопштавање религије. Међутим, прихватање да поједина комунитарна права улазе у домен јавне сфере преко државне школе, Републику чини у истој мери мање неутралном и мање лаичком.

12. Дилеме лаицитета везане су и за појаву нових религијских покрета. Како објаснити разлику у ставовима о сектама између овлашћених државних органа и француске правне доктрине? Феномен нових религијских покрета идеју лаицитета подваја на *laïcité-neutralité* и *laïcité-défense*. Остаје отворена дилема о томе којим мерама правне политике превазићи ову подвојеност.

13. Друштвено-историјски процес прихватања лаичког пакта не може да се раздвоји од есенцијалних вредности ислама и прихватања вишевековне интерпретације и канонизације исламског права. Тај друштвено-историјски процес треба да уважи и реалност секти односно нових религијских покрета. Неопходна је реформа духа којој је иманентна потреба за другачијим разумевањем односа између државе и религија. У стварању нових концепција назиру се смернице за осмишљавање правне политике која државу и Цркву не третира као супротстављене ентитете. Њихови односи сада се граде у духу кооперације која је својствена лаицитету признавања.

14. Дистрибутивна функција права у домену религијске структуре есенцијална је компонента лаицитета признавања. Њена особеност у домену религијског огледа се у повезаности са принципом еклисијастичког права, испољеним у гледишту Герхарда Роберса, да “парадигма која гарантује пуно поштовање верске слободе јесте једнакост, а не идентичност права”. Тада лаицитет признавања постаје еманиција примата слободе савести, верске слободе и принципа једнакости као есенцијалних елемената друштвене правде. Стремећи ка том идеалу, систем одвојености државе и Цркве преображава се у поделу компетенција код вршења заједничких друштвених послова. Француска постепено постаје део европских правних система у којима се раздвојеност државе и Цркве тумачи као кооперација.

13. ЛИТЕРАТУРА

- С. Аврамовић, „Државно-црквено право у свету и код нас“, *Прилози настанку Државно-црквеног права у Србију State-church law in Serbia*, Београд 2007.
- С. Аврамовић, „Правни оквири односа државе и Цркве у Европи“, *Хришћанство и европске интеграције*, Београд 2003.
- С. Аврамовић, *Опита правна историја*, Београд 2004.
- С. Аврамовић, В. Станимировић, *Упоредна правна традиција*, Београд 2006.
- М.С. Андерсон, *Европа у осамнаестом веку*, Београд 2003.
- Е. Arnoult, F. Monnier, *Le Conseil d'État Juge, conseiller, servir*, Gallimard, Paris 1999.
- Avis du Conseil d'État Assemblée générale-27 novembre 1989, Application de La loi du 15mars 2004 sur le port des signes religieux ostensible dans les établissements d'enseignement publics, Rapport à monsieur le minister de l'education nationale de l'enseignement supérieur et de la recherché, julliet 2005,
<http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/brp/064000177/0000.pdf>, 31. 03. 2011
- М. Благојевић, „Руска религиозна ренесанса на крају XX века: правни оквир, број и активност конфесионалних заједница“, *Religija & Tolerancija*, 1/2004.
- С. М. Благојевић, *Право и стварност*, Београд 1999.
- Н. Бобио, *Доба права Дванаест есеја о људским правима*, Ј.П. *Службени гласник*, Београд 2008.
- Н. Бобио, „О функционалној анализи права“, *Зборник за теорију права III*, Београд 1987.
- М. Божић, *Лаичка држава као јемство слободе савести и вероисповести*, Београд 2010.
- А. Boyer, *Le droit des religions en France*, Paris 1993.
- J. Baubérot et al., *La laïcité à l'épreuve Religions et libertés dans le monde*, Encyclopedia Universalis S.A., Paris 2004.
- J. Baubérot, *La laïcité falsifiée*, Éditions La Découverte, Paris 2012,2014
- J. Baubérot, *Les laïcités dans le monde*, Presses Universitaires de France, Paris 2009.
- J. Baubérot, *Histoire de la laïcité en France*, Presses Universitaires de France, Paris 2000.
- J. Baubérot, J. M. Regnault, *Relations Églises et autorités outre-mer De 1945 à nos jours*, Paris 2007.
- Ж. Боберо, М. Мило, *Лаицитети без граница*, Карпос, Лозница 2011.
- К. Bennoune, The Law of the Republic Versus the „Law of Brothers“. A Story of France's Law Banning Religious Symbols in Public Schools, <http://ssrn.com/abstract=141> 1873.
- J.Boussinesq, M. Brisacier, É. Poulat, *La laïcité française Mémento juridique*, Paris 1994.
- Н. Berger&P.Kellner, *Sociologija u novom ključiu*, Niš 1991.
- Г. Бребан, *Административно право Француске*, Београд, Подгорица 2002.
- Е. Bribosia et L. Hennebel, *Classer les droits de l'homme*, Bruylant, Bruxelles 2004.
- Р. Cabanel, *La séparation des Églises et de l'État 1905 en 30 questions*, Geste éditions, La Crèche 2005.
- G. Cholvy, I.M. Hilaire, *Histoire religieuse de la France 1800-1880*, Toulouse 2000.

- G. Coq, *Laïcité et République Le lien nécessaire*, Paris 2003.
- XI ème Conférence des Cours constitutionnelles européennes Rapport du Conseil constitutionnel français Eléments rassemblés par Madame le Professeur Brigitte Gaudemet-Basdevant, Université Paris Sud, Jean Monnet, Novembre 1998.*
- Le Conseil d'état et la juridiction administrative 19. mai 1933-Benjamin, <http://www.conseil-etat.fr/fr/presentation-des-grands-arrets/19-mai-1933-benjamin.html>.
- Декларација од 1789. године и људска права данас, <http://www.komunikacija.org/rs/komunikacija/knjige/i....>
- H. Depasse, *Le cléricalisme sa définition, ses principesses forces, ses dangers, ses remedes*, Paris 1877.
- A. Dierkens, J.P. Schreiber, *Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 2006.
- Е. Диркем, *Елементарни облици религијског живота*, Београд 1982.
- М. Драшкић, *Право детета на слободу вероисповести у школи, Анали Правног факултета у Београду 1-4/2001.*
- I. Družetić, Francuska zabrana muslimanske burke i njezini odjeci u hrvatskim medijima, *Stud. ethnol. Croat.*, vol. 25, Zagreb 2013.
- L. Duguit, *Traité de droit constitutionnel*, Paris 1930.
- Мр Александар Ђаковић, Проф. Др. Радован Биговић, *Лексикон хришћанства, јудаизма и ислама*, Београд 2006.
- Н. Ђурђевић, *Остваривање слободе вероисповести и правни положај цркава и верских заједница у Србији*, Београд 2009
- М. Ђурић, *Социологија Макса Вебера*, Загреб 1987.
- В. Ђурић, *Слобода вероисповести у јуриспруденцији европских уставних судова*, Београд 2012.
- В. Ђурић, “Уставноправни модели односа између државе и цркава и верских заједница у Европи”, *Годишњак факултета правних наука – Аперсион 1/2001.*
- С. Ферари, “Хришћанска Европа?”, *ЛИМЕС геополитички часопис 2-3/2006*, 114.
- S. Ferrari, „New religious movements in Western Europe“, http://religion.info/pdf/2006_10_ferrari_nrm.pdf.
- Ф. Фире, М. Озуф, *Критички речник Француске револуције*, Нови Сад 1996.
- T. Foucart, La laïcité selon Catherine Kintzler, <http://foucart.thierry.free.fr/EPISTEMA/Articles/La%20laïcité%20selon%20Kintzler.pdf>.
- J. Godechot, *Les Constitutions de la France depuis 1789*, Éditions Flammarion, Paris 1979.
- Б. Басдевон-Годме, *Држава и Црква у Француској, Држава и Црква у Европској унији*, приредио Герхард Роберс, Универзитет у Београду Православни богословски факултет Институт за теолошка истраживања, Београд 2012.
- H. Goldman, *Le rejet français de l'islam Une souffrance républicaine*, Presses universitaires de France, Paris 2012.
- Група аутора, *Улога и место интелектуалаца, лаика и жена у Цркви (Зборник радова)*, Београд 2006.
- M. De Guillenchmidt, *Droit Constitutionnel et Institutions Politiques*, Paris 2005.

С. Хаџивуковић, *Француско просветитељство Одрас вере у људски напредак*, Нови Сад 2005.

Историја француске револуције, конзулства и царства, Лесковац 1929.

М. Јевтић, “Алексис де Токвил као претеча политикологије религије”,
<http://teme.junis.ni.ac.rs/teme/1%201-2012-06.pdf>.

Ј. Јовановић, С. Тодоровић, *Речник правних термина, српско-енглеско-француски*, Београд 2004.

М. Јовичић, *Велики уставни системи*, Београд 1984.

Ж Карбоније, *Правна социологија*, Сремски Карловци, Нови Сад 1992.

Е. Касирер, *Филозофија просветитељства*, Београд 2003.

С. Kintzler, *Qu'est-ce que la laïcité?*, Paris 2008.

Б. Кошутећ, *Увод у велике правне системе данашњице*, Београд 2002.

Б. Ковачевић, *Нове религије*, Бања Лука 2012.

J. Lalouette, *L'État et les cultes 1789-1905-2005*, Éditions La Découverte, Paris 2005.

J. Lalouette, La politique religieuse de la Seconde République, <http://rh19.revues.org/index619.html>.

G. Lebreton, *Libertés publiques et droits de l'Homme*, Paris 1995.

Ж Лефевр, Ш.Х. Путас, М. Бомон, *Историја Француске књига друга од 1774. до наших дана*, Београд 1961.

Les réserves d'interprétation émises par le Conseil constitutionnel, http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/root/bank_mm/pdf/Conseil/reserves.

J. Locke, Писмо о толеранцији, *Две расправе о влади Књига II*, Београд 1978.

D. Lochak, For intérieur et liberté de conscience, <http://www.v-picardie.fr/labo/root/35/daniele.lochak.pdf-4a081aa8c78a>.

Др. Радомир Лукић, са Др. Будимиром Кошутећем, *Увод у право*, Београд 1991.

Ј. Мајендорф, *Православна црква јуче и данас*, Београд 1998.

J. Marcou, La laïcité française à l'épreuve du port du foulard islamique et de celui de la burqa, *Law&Justice Review*, Volume: 1, Issue: 1, September 2010.

Т. Маринковић, «Прилог за јавну расправу о уставности Закона о црквама и верским заједницама», *Анали Правног факултета у Београду* 1/2011, странице 367-385

А. Матјез, *Француска револуција*, Београд 1948.

М. Milot, *La laïcité*, Novalis, Université Saint-Paul, Ottawa 2008.

В. Милић, Емил Диркем, Социолошки солидаризам, *Социологија-наука друштвене кризе Главни токови и правци развоја*, Београд 1997.

А. Мимица, *Радикалска социологија Заснивање академске науке о друштву у француској Трећој републици*, Ниш 1991.

Е. Miroshnikova, *The cooperation model in State-Church Relations Experience and problems*, Lap Lambert Academic Publishing, Saarbrücken 2011.

Mission interministérielle contre les sects, rapport (janvier 2000).

- А. Молнар, Светлост слободe у веку Просветитељства (2): Енглеска и Француска, *Филозофија и друштво* 2/2011.
- J.C. Monod, *Sécularisation et laïcité*, Paris 2007.
- Е. Морен, *Дух времена 2. Некроза*, Београд 1979.
- Н. Нарочница, *Русија и Руси у светској историји*, Београд 2008.
- Ф. Нојман, *Владавина права*, Београд 2002.
- V.V.Nuić, *Opće pravo Katoličke crkve*, Zagreb 1985.
- М. Пауновић, Б. Кривокапић, И. Крстић, *Међународна људска права*, Београд 2010.
- С. Перовић, *Слобода и природно право*, Копаоничка школа природног права, јубиларни двадесети сусрет, Завршни документ (опште констатације-уводна реч-поруке), Копаоник 13-17. децембра 2007.
- Т. Подгорац, "Functional jurisprudence и Леон Петражицки", *Зборник за теорију права III*, Београд 1987.
- É. Poulat, *Notre laïcité ou les religions dans l'espace public Entretiens avec Olivier Bobineau et Bernardette Sauvaget*, DDB desclée de brouwer, Langres 2014.
- Право, вера, култура, Право и вера* (Научни скуп, Београд, 18-19. мај 2011), Међуверски дијалог Србије и Индонезије (Београд, 7- 9. април 2011), приредили Александар Раковић и Владимир Ђурић, Београд 2012.
- J. Robert, *Libertés publiques*, Editions Montchrestien, Paris 1971.
- М.. J. Robert, Avis sur la laïcité française, http://www.venice.coe.int/docs/1999/CDL_1999_025-f.asp (1999)
- Н.Р. Руиз, *La Révolution française et la laïcité (textes 9), Parti de Gauche Midi-Pyrénées*, mercredi 13 février 2008.
- Х. П. Руиз, *Што је лаичност?* Загреб 2004.
- Ж. Ж. Русо, *Друштвени уговор*, Београд 1993.
- А. Собул, *Француска револуција (Хисторијски преглед)*, Загреб 1989.
- Ј. Станковић, *Основи опште социологије права, II, Стварање права*, Београд 1998.
- В. Становчић, *Политичке идеје и религија 1-2*, Београд 2003.
- В. Stirn, *Le Conseil d'État Son role, sa jurisprudence*, Paris 1991.
- F. Sudre, *La Convention européenne des droits de l'homme*, Paris 1990.
- P. Sueur, *Histoire du droit public français XV^e - XVIII^e siècle La genèse de l'Etat contemporain 2/Affirmation et crise de l'Etat sous l'Ancien Régime*, Presses universitaires de France, Paris 1989.
- Р. Шајковић, *Филозофија Баруха де Спинозе*, Београд 1974.
- Б. Шијаковић, *Огледање у контексту*, Београд 2009.
- Н. Špehar, *Laičnost u Europi*, Zagreb 2013.
- Х. Шпехар, Лаичност: етимологија и историјат Прилог изградњи категоријалног апарата студија религије и политике, *Политичка мисао* 1/2011.
- Ђ. Шушњић, *Религија I*, Чигоја, Београд 2009.
- Љ. Тадић, *Филозофија права*, Загреб 1983.

- Љ. Тадић, Жан-Жак Русо - једна филозофија кризе и револта, Предговор *Друштвеном уговору* Жан-Жак Русоа, Београд 1993.
- Ђ. Тасић, *Избор расправа и чланака из теорије права*, прир. Р. Лукић, Београд 1984
- Темељи модерне демократије Избор декларација и повеља о људским правима (1215-1989)*, прир. Душан Мрђеновић, Београд 2011.
- А. De Tocqueville, *L'ancien régime et la Révolution*, Éditions Gallimard, Paris 1967.
- Алексис де Токвил, *О демократији у Америци*, ЦИД Титоград 1990.
- З. Томић, *Правно непостојећи управни акти*, Београд 1999.
- М. Вебер, *Методологија друштвених наука*, Загреб 1986.
- J. Vernet, *Les sectes*, Paris 1990.
- Ф. М. А. Волтер, *Филозофска писма*, Београд 1990.
- Ф. М. А. Волтер, *Расправа о толеранцији*, Београд 2005.
- М. Вукомановић, Верска толеранција у исламској Шпанији, *Religija & tolerancija* 4/2005.
- М. Vovelle, *La révolution contre l'église De la Raison à l'Être suprême*, Edition Complexe, Paris 2002.
- Y.C. Zarka et al., *Faut-il réviser la loi de 1905 ? La séparation entre religions et État en question*, Presses Universitaires de France, Paris 2005.
- Л. Жолт, *Настанак масонерије Утицај културних и политичких чинилаца на појаву модерног слободног зидарства*, Нови Сад 2009.

14. БИОГРАФИЈА АУТОРА

Никола Демоња рођен је 3. јануара 1954. године у Београду где је и завршио основну школу. У Београду стиче и средњешколско образовање као ђак VIII београдске гимназије. На Правном факултету Универзитета у Београду дипломирао је 1978. године. На истом факултету 2002. године стиче и академски назив магистра правносоциолошких наука одбраном магистарске тезе под називом “ Социјални чиниоци стварања права”. Радио је у Скупштини Социјалистичке федеративне Републике Југославије као виши саветник за законодавно-правне послове у Служби за законодавство. Три године обављао је адвокатаску делатност. У привреди је радио шест година на пословима шефа кадровске службе у предузећу “ИКАРБУС А.Д.” Неколико месеци радио је као дипломирани правник у предузећу “21 мај“. Обављао је и стручне послове за синдикат “Независност”. Сада је запослен у Заводу за интелектуалну својину Републике Србије где ради на пословима саветника у Одељењу за међународне жигове. У часопису “Српска политичка мисао” број 2/2015 објавио је чланак под називом “Карактер француског Закона о раздвајању Цркава и државе из 1905. године-колевка концепта *laïcité à la française*”.

Изјава о ауторству

Потписани-а **Мр НИКОЛА ДЕМОЊА**

број уписа _____

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

ОДНОС ДРЖАВЕ И ЦРКВЕ У ФРАНЦУСКОМ ПРАВНОМ СИСТЕМУ

- о резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

Потпис докторанда

У Београду, 9. 2. 2016.

Никола Демоња

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора **Мр НИКОЛА ДЕМОЊА**

Број уписа _____

Студијски програм **Еклисијастичко право**

Наслов рада **ОДНОС ДРЖАВЕ И ЦРКВЕ У ФРАНЦУСКОМ ПРАВНОМ СИСТЕМУ**

Ментор проф. др. Сима Аврамовић, редовни професор Правног факултета Универзитета
у Београду

Потписани

изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу **Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду,**

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис докторанда

У Београду, 9. 2. 2016.

Никола Демоња

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

ОДНОС ДРЖАВЕ И ЦРКВЕ У ФРАНЦУСКОМ ПРАВНОМ СИСТЕМУ

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Сгеа1ме Соттопз) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство

2. Ауторство - некомерцијално

3. Ауторство - некомерцијално - без прераде

4. Ауторство - некомерцијално - делити под истим условима

5. Ауторство - без прераде

6. Ауторство - делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа).

У Београду, 12. 2. 2016.

Потпис докторанда

Никола Јековић
