

OBECNOŚĆ KRZYŻA
W PRZESTRZENI PUBLICZNEJ
Doświadczenia niektórych państw europejskich

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II
Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji

Katedra Prawa Wyznaniowego



OBECNOŚĆ KRZYŻA W PRZESTRZENI PUBLICZNEJ

Doświadczenia niektórych państw europejskich

Redakcja

Piotr Stanisz, Michał Zawiaślak, Marta Ordon



Wydawnictwo KUL
Lublin 2016

Recenzent
ks. prof. dr hab. Henryk Misztal

Opracowanie redakcyjne
Karolina Famulska-Ciesielska
Monika Wójcik

Opracowanie komputerowe
Jarosław Bielecki

Projekt okładki i stron tytułowych
Agnieszka Gawryszuk

Tłumaczenia z języków obcych
Biuro Tłumaczeń Skrivanek sp. z o.o.

Publikacja współfinansowana przez
Polski Instytut Katolicki „Sursum Corda”



Niniejsza publikacja stanowi polską wersję pracy
pt. „Presence of the Cross in Public Spaces: Experiences of Selected European Countries”,
złożonej do druku w wydawnictwie Cambridge Scholars Publishing.

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2016

ISBN 978-83-8061-344-7

Wydawnictwo KUL, ul. Konstantynów 1 H, 20-708 Lublin, tel. 81 740-93-40, fax 81 740-93-50,
e-mail: wydawnictwo@kul.lublin.pl, <http://wydawnictwo.kul.lublin.pl>

Druk i oprawa: volumina.pl Daniel Krzanowski
ul. Ks. Witolda 7-9, 71-063 Szczecin, tel. 91 812 09 08, e-mail: druk@volumina.pl

Spis treści

Wprowadzenie	7
RIK TORFS	
Obecność krzyża w przestrzeni publicznej z perspektywy Europejskiego Trybunału Praw Człowieka	11
MICHAŁ RYNKOWSKI	
Krzyż i inne symbole religijne w prawie Unii Europejskiej. Uwagi o konsekwencjach przystąpienia Unii do europejskiej Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności. Czy Trybunał Sprawiedliwości Unii Europejskiej wydałby inne orzeczenie w sprawie Lautsi?	23
MARK HILL QC	
Traktowanie symboli religijnych w prawie angielskim	39
PHILIPPE NELIDOFF	
Obecność krzyża w przestrzeni publicznej: Francja	51
KONSTANTINOS PAPASTATHIS	
Eksponowanie symboli religijnych w przestrzeni publicznej: debata w Grecji	65
JAVIER MARTINEZ-TORRÓN	
Pojęcie religijnej neutralności państwa w odniesieniu do obecności krzyża w przestrzeni publicznej w Hiszpanii	83
BRIAN CONWAY	
Obecność krzyża w przestrzeni publicznej: Irlandia	99

KAZIMIERAS MEILIUS, JONAS JUŠKEVIČIUS Publiczna obecność krzyża z perspektywy litewskiej	119
STEPHAN BERNHARD HAERING Obecność krzyża w przestrzeni publicznej. Aktualna sytuacja w Niemczech	143
PIOTR STANISZ Obecność krzyża w przestrzeni publicznej w kontekście wolności myśli, sumienia i religii. Perspektywa polska	155
DARIUSZ DUDEK Obecność krzyża w przestrzeni publicznej a zasada bezstronności władz publicznych w Rzeczypospolitej Polskiej	179
PAWEŁ SOBCZYK Obecność krzyża w polskiej przestrzeni publicznej a prawo rodziców do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniemami	193
LAURENTIU D. TĂNASE Krzyż w przestrzeni publicznej. Przypadek Rumunii	207
RENÉ PAHUD DE MORTANGES Krzyż w przestrzeni publicznej. Sytuacja prawna w Szwajcarii	223
GIORGIO FELICIANI Obecność krzyża w przestrzeni publicznej: Włochy	235
Noty o autorach	249

Wprowadzenie

W ciągu ostatnich dziesięcioleci dyskusja na temat obecności krzyża w przestrzeni publicznej przetaczała się ze zróżnicowanym nasileniem przez różne części Starego Kontynentu. W niektórych państwach wyróżniała się ona poziomem zaangażowania pozostających w sporze stron oraz siłą wyzwalanych emocji. Trudno się temu dziwić – w swej istocie jest to bowiem element niegasnącego sporu o sposób uporządkowania życia społecznego, a zwłaszcza o ostateczne punkty odniesienia, społeczne znaczenie religii oraz istotę ludzkiej wolności, treść poszczególnych praw człowieka (a nawet samo ich istnienie – *vide* tzw. prawa reprodukcyjne) oraz wzajemne relacje między nimi, a także związane z tym wszystkim zadania władz publicznych. Na zasadzie katalizatora zadziałały w tej debacie wyroki Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w sprawie Lautsi przeciwko Włochom, a zwłaszcza pierwszy z nich. W niektórych państwach efektem tego orzeczenia była mobilizacja zwolenników skrajnej wersji państwa świeckiego, objawiająca się wzrostem liczby inicjatyw zmierzających do usunięcia krzyża z przestrzeni publicznej, czemu z drugiej strony towarzyszyło szczere wzburzenie środowisk przekonanych o zagrożeniach wiążących się z negowaniem znaczenia chrześcijaństwa dla tożsamości narodów europejskich.

Przywołane wyroki Europejskiego Trybunału Praw Człowieka szybko stały się przedmiotem intensywnej dyskusji naukowej. Trudno dziś zliczyć opracowania, w których komentowano te orzeczenia albo rozważano kwestię możliwości eksponowania krzyża w przestrzeni publicznej z perspektywy regulacji prawnych obowiązujących w poszczególnych państwach. Nie brakuje już także opracowań o charakterze prawnoporównawczym, które należy uznać za szczególnie ważne ze względu na dość często wytykany

brak tego rodzaju odniesień w strasburskim wyroku z 3 listopada 2009 r. Wciąż jednak jest miejsce na szczegółowe badania biorące pod uwagę nie tylko treść regulacji prawnych obowiązujących w różnych państwach europejskich, ale również historyczne i społeczne uwarunkowania tych regulacji oraz ukształtowaną na ich gruncie praktykę, ze szczególnym uwzględnieniem decyzji podejmowanych przez władze publiczne, a zwłaszcza rozstrzygnięć sądowych. Próba odpowiedzi na wynikające stąd zapotrzebowanie była międzynarodowa konferencja pt. *Obecność krzyża w przestrzeni publicznej państw europejskich*, która – dzięki hojnemu wsparciu *Polskiego Instytutu Katolickiego „Sursum corda”* – została zorganizowana przez Katedrę Prawa Wyznaniowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II i odbyła się w Lublinie w dniach 12-13 listopada 2014 r. Kontynuacją tamtej naukowej inicjatywy jest niniejsza publikacja, stanowiąca efekt współpracy wielu uznanych Autorów reprezentujących różne państwa i ośrodki naukowe. Ich zaangażowanie we współtworzenie prezentowanego opracowania jest źródłem naszej szczerzej wdzięczności.

Podjmując decyzję o wyborze uwzględnionych w pracy państw, kierowaliśmy się dążeniem do wyselekcjonowania ich reprezentatywnej grupy, w której odbicie znajdowałaby rzeczywista różnorodność aplikowanych na Starym Kontynencie modeli relacji pomiędzy państwem a Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi; w której swoją reprezentację posiadałyby zarówno utrwalone demokracje Zachodniej Europy, jak i państwa postkomunistyczne; w której reprezentowane byłyby zarówno państwa interweniujące w postępowaniu przed Wielką Izbą na zasadzie strony trzeciej, jak i państwa, których władze zdecydowały o zachowaniu postawy niezaangażowanego obserwatora. Ze względu na miejsce konferencji, której pokłosie stanowi niniejsza publikacja, szczególną uwagę zwrócono na Polskę. Rozważania poświęcone rozwiązaniom stosowanym w poszczególnych państwach zostały poprzedzone tekstami, w których nakreślono szerszy, ogólnoeuropejski kontekst omawianych kwestii.

Wyrażamy nadzieję, że opracowania składające się na prezentowaną publikację, pozwolą na lepsze zrozumienie wszystkich aspektów sporu o obecność krzyża w przestrzeni publicznej państw europejskich, a zwłaszcza ułatwią klarowne uchwycenie proporcji pomiędzy wagą racji przedstawianych przez jej zwolenników i przeciwników. Jak sądzimy, ukazując rzeczywiste zróżnicowanie unormowań i praktyki, które są przyjmowane w poszczególnych państwach Europy oraz zwracając uwagę na głębokie uzasadnienie dość powszechnego eksponowania tego chrześcijańskiego symbolu w przestrzeni publicznej szeregu z nich, niniejsza publikacja odegra rolę aprobującej glosy do wyroku Wielkiej Izby Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z 18 marca 2011 r. Mamy też nadzieję, że różnorodność przyjmowanych przez Autorów perspektyw

badawczych i prezentowanych punktów widzenia ułatwi dogłębne zrozumienie odmiennych stanowisk zajmowanych przez różnych uczestników dyskusji na temat eksponowania krzyża w przestrzeni publicznej, a zwłaszcza pozwoli na odróżnienie rzeczywistych implikacji powszechnego w świecie demokratycznym poszanowania wolności myśli, sumienia i religii od konsekwencji zróżnicowanych unormowań konstytucyjnych obowiązujących w poszczególnych państwach, a zwłaszcza od postulatów o charakterze ideologicznym oraz subiektywnych oczekiwań.

*Piotr Stanisław
Michał Zawisłak
Marta Ordon*

Obecność krzyża w przestrzeni publicznej z perspektywy Europejskiego Trybunału Praw Człowieka

Dyskusja dotycząca obecności krzyża w przestrzeni publicznej skupia się na dwóch wyrokach Europejskiego Trybunału Praw Człowieka¹. Choć wyroki te dotyczą tej samej sprawy (Lautsi przeciwko Włochom), różnią się jednak między sobą.

W roku szkolnym 2001/2002 dwaj synowie państwa Lautsi zostali zapisani do jednej ze szkół publicznych we Włoszech. W każdej sali lekcyjnej na ścianie wisiał krzyż. W kwietniu 2002 roku ojciec chłopców zwrócił się do władz szkoły o usunięcie tych symboli religijnych, twierdząc, że – jako rodzina niekatolicka – nie powinni być konfrontowani z widokiem krucyfiksu w szkole publicznej. Władze szkoły odmówiły spełnienia tego żądania, co doprowadziło do kilku spraw sądowych, w których skargę rodziców oddalono. Ostatecznie sprawa trafiła przed Europejski Trybunał Praw Człowieka. Rodzina Lautsi opierała swoją skargę na dwóch podstawach.

Jedną z nich był art. 2 Protokołu nr 1 europejskiej Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności². Artykuł ten stanowi, że: „Nikt nie może być pozbawiony prawa do nauki. Wykonując swoje funkcje w dziedzinie wychowania i nauczania, Państwo uznaje prawo rodziców do zapewnienia wychowania i nauczania zgodnie z ich własnymi przekonaniem religijnymi i filozoficznymi”.

Innym przywoływanym przepisem był artykuł 9 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka dotyczący wolności myśli, sumienia i wyznania. Tak jak

¹ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 3 listopada 2009 r. w sprawie Lautsi przeciwko Włochom, skarga nr 30814/06; wyrok Wielkiej Izby Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 18 marca 2011 r. w sprawie Lautsi i inni przeciwko Włochom, skarga nr 30814/06.

² Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności sporządzona w Rzymie dnia 4 listopada 1950 r., Dz. U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284 (dalej: EKPC).

wiele innych artykułów Konwencji, tak też i ten jest podzielony na dwa ustępy, przy czym ustęp drugi wnosi pewne uściślenia dotyczące podstawowego prawa określonego uprzednio:

1. Każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania; prawo to obejmuje wolność zmiany wyznania lub przekonań oraz wolność uzewnętrzniania indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swego wyznania lub przekonań przez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i czynności rytualne.
2. Wolność uzewnętrzniania wyznania lub przekonań może podlegać jedynie takim ograniczeniom, które są przewidziane przez ustawę i konieczne w społeczeństwie demokratycznym z uwagi na interesy bezpieczeństwa publicznego, ochronę porządku publicznego, zdrowia i moralności lub ochronę praw i wolności innych osób³.

W swoim pierwszym orzeczeniu, w listopadzie 2009 roku, Europejski Trybunał Praw Człowieka doszedł do wniosku, że obowiązkowa obecność symbolu religijnego w szkole publicznej pozostaje w sprzeczności z prawem rodziców do wychowywania swoich dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem religijnymi i filozoficznymi. Stwierdzono tym samym, że władze publiczne, wymagając obecności krucyfiksów w salach lekcyjnych, bez uzasadnionej przyczyny ograniczają prawa rodziców.

Taka decyzja Trybunału wywołała wiele gorzkich komentarzy we włoskim społeczeństwie. Można nawet powiedzieć, że nagle zaczęła powstawać antyeuropejska atmosfera w kraju, który od samego początku był zaangażowany w tworzenie wspólnej Europy. Włochy należały do grona sześciu państw-założycieli Wspólnoty Europejskiej i do tej pory były krajem szczerze proeuropejskim. Dlaczego protest był tak gwałtowny? Stało się tak, ponieważ decyzja Trybunału strasburskiego wzbudziła uczucie wyobcowania. Krytyka obecności krzyża w salach lekcyjnych była jednocześnie krytyką symbolu silnie przynależącego do włoskiej kultury i tradycji.

W takim kontekście postawmy kolejne pytanie: co tak naprawdę oznacza wolność wyznania? Według większości ekspertów, na wolność religijną składają się trzy elementy, tworzące jej poszczególne warstwy. Pierwsza warstwa to indywidualna wolność wyznania. Każdy ma prawo przynależać do takiej religii, jaką wybierze, włączając w to prawo do zmiany religii oraz prawo do całkowitego odrzucenia wszelkich przekonań religijnych. Z historycznego punktu widzenia, indywidualna wolność religijna stanowi podstawę prawa do wolności wyznania jako takiego, ponieważ główne źródło niepokojów stanowiły prześladowania jednostek. Naruszenie indywidualnej wolności wyznania prowadziło

³ Ibidem.

do wojen, do niestabilności politycznej i do migracji mniejszości religijnych za granicę, na przykład do Stanów Zjednoczonych. Innymi słowy, bez wyraźnego zagwarantowania indywidualnej wolności wyznania dwie pozostałe warstwy wolności religijnej nie mają realnego znaczenia. Jednakże, z drugiej strony, wolność indywidualna sama w sobie nie wystarcza, ponieważ oznaczałaby sprowadzenie religii do kwestii całkowicie prywatnej, niewpływającej w żaden sposób na zewnętrzne zachowania ludzi. Taka konkluzja stanowiłaby *contradictio in terminis*, ponieważ wiele religii, o ile nie wszystkie, nie tylko ma swoje *credo*, swoją doktrynę wiary, ale także nakazuje bądź zaleca wiernym przyjęcie określonej postawy i określonych sposobów postępowania.

Łatwo zatem zrozumieć, że drugą warstwę wolności religijnej stanowi wolność kolektywna. Wolność wyznania implikuje swobodę tworzenia wspólnot religijnych oraz swobodę organizowania wspólnotowego manifestowania wiary. Dobry przykład realizacji wolności przysługującej w tym drugim zakresie stanowi Msza święta i inne formy liturgii. W niektórych krajach zbiorową wolność religijną – w przeciwieństwie do wolności indywidualnej – postrzega się jako nieco problematyczną. Można wspomnieć dla przykładu, że w Holandii przez długi czas katolickie procesje w miejscach publicznych były zabronione. I chociaż, teoretycznie, indywidualna wolność religijna nie stanowiła tam w zasadzie problemu, to jednak katolicy mieli ograniczony dostęp do ważnych funkcji publicznych, a zbiorowe formy uzewnętrzniania wiary, na pierwszy rzut oka nienależące do istoty religii, napotykały pewne trudności.

Trzecia, wspomniana już powyżej warstwa wolności religijnej, to wolność instytucjonalna. Prawa wiernych obejmują nie tylko prawo do okazjonalnych zgromadzeń czy organizowania religijnych uroczystości. Wierni mają również prawo do organizowania się w religijne grupy i stowarzyszenia, we wspólnoty i Kościoły posiadające wewnętrzne zasady i strukturę, kodeksy prawa kanonicznego lub przepisy, które tworzą szczególną przestrzeń instytucjonalną z właściwą jej „subkulturą”. Przykładowo, pewne czyny mogą stanowić przestępstwo w Kościele rzymskokatolickim, niekoniecznie będąc takimi na gruncie zewnętrznych wobec niego porządków prawnych. Fizyczna napaść na Papieża jest czynem zabronionym zarówno w świetle prawa świeckiego, jak i kościelnego, natomiast dokonanie aborcji prowadzi do ekskomuniki *la-tae sententiae* w Kościele rzymskokatolickim, gdy tymczasem w niektórych państwach, w określonych okolicznościach, prawo aborcję dopuszcza. Oczywiście, Kościoły i grupy religijne nie są całkowicie wolne w czynieniu tego, co im się podoba. W tym miejscu należy odwołać się do drugiego ustępu artykułu 9, który dokładnie określa wyjątki od praw ustanowionych w tym artykule, definiując ich dopuszczalne ograniczenia. Czytelnymi przykładami zachowań wymagających takich ograniczeń mogłyby być praktyki religijne

wymagające składania ofiar z ludzi bądź kamieniowania kobiet uznanych za winne cudzołóstwa.

Niniejsze omówienie wolności religijnej, tak jak jest ona rozumiana na gruncie Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i w praktyce Europejskiego Trybunału Praw Człowieka oferuje obraz religii pozostającej bez związku z jakąkolwiek formą akulturacji. Konwencje praw człowieka mają, ze swojej natury, charakter ramowy. Chociaż katalog praw można postrzegać jako reprezentujący raczej wartości świata zachodniego i kulturowo zdeterminowany – debata na ten temat pozostaje otwarta – to same prawa uważa się za kulturowo neutralne i mające zastosowanie do wszystkich. Jednak czy ta teoretycznie bezpieczna postawa pozostaje w całkowitej harmonii z rzeczywistością? Myślę, że nie, a przynajmniej niezupełnie, biorąc pod uwagę fakt, że nikt nie żyje w kulturowej próżni, bez względu na to, co w tym zakresie mogą sugerować normy prawne. I rzeczywiście, jeżeli zastanowimy się nad drugim ustępem Konwencji i sformułowanymi w nim ograniczeniami, zauważymy, że religie bardziej odległe od judeochrześcijańskiego wzorca mogą napotykać utrudnienia w postaci ograniczeń prawnych. Muzułmańskie prawo rodzinne może łatwo zostać uznane za niewiążące i wchodzące w zakres wyjątków określonych w ustępie drugim.

Można przywołać wiele przykładów potwierdzających ten punkt widzenia. Pierwszym jest poligamia, która w niektórych państwach muzułmańskich jest dozwolona. Niektóre tego konsekwencje mogą być uznane w wielu innych krajach na podstawie międzynarodowego prawa prywatnego. A jednak zawarcie małżeństwa poligamicznego w którymkolwiek z państw zachodnich jest, przynajmniej teoretycznie, niemożliwe. Poligamię postrzega się, jak sądzę – słusznie, jako zwyczaj upokarzający dla kobiet i oczywisty dowód nierówności płci. Chrześcijanie nie mają takiego dylematu, i nawet jeśli ktoś ma skłonności poligamiczne, nigdy nie próbuje takiej sytuacji formalizować. Nawet mężczyźni, którzy nie cechują się zbytnią wiernością, jeżeli już zawierają związek małżeński, jest to zawsze związek monogamiczny. Ciekawa pod tym względem jest historia mormonów w Stanach Zjednoczonych. Założyciel tej wspólnoty, Joseph Smith (1805-1844), był zwolennikiem poligamii i praktykował wielożeństwo, jednak z biegiem czasu mormoni musieli dostosować się do ogólnie obowiązującego amerykańskiego prawa, wykluczającego związki poligamiczne. Obecnie poligamia zachowała się tylko w nielicznych odległych, dysydenckich grupach mormonów.

Drugi przykład, również niedopuszczalny na mocy Europejskiej Konwencji Praw Człowieka, to odtrącenie żony przez męża. Żaden zachodni kraj nie zaakceptowałby tego rodzaju jednostronnego odtrącenia. Zakaz takiego zachowania z pewnością bardziej dotyka niektóre tradycje muzułmańskie niż ludzi i grupy przynależące do rodziny chrześcijańskiej.

Trzeci przykład, bliższy nam czasowo, dotyczy rytualnego uboju zwierząt. Prawdopodobnie kilka wieków temu rytualny ubój zwierząt nie stanowiłby dużego problemu w świecie zachodnim. Tradycja żydowska dostarcza wielu przykładów takiego uboju. Ale w dzisiejszych czasach rozbieżność między prawami zwierząt a religijnie motywowanym ubojem rytualnym staje się coraz większym problemem.

Trzy powyższe przykłady wyraźnie pokazują, że pozornie neutralny zestaw praw i wolności prowadzi do różnych, często skomplikowanych problemów, gdy chcemy wprowadzić te prawa i wolności w życie. Chociaż w teorii ustęp drugi artykułu 9 Konwencji odnosi się do wszystkich, w praktyce znacznie częściej ma zastosowanie do religii odległych od tradycji judeochrześcijańskiej. Dowodzi to, że nawet normy uznawane za neutralne nie są tak neutralne, jak to się na pierwszy rzut oka wydaje. Pierwszorzędne znaczenie ma pod tym względem otoczenie kulturowe.

W sprawie Lautsi, a z pewnością w pierwszym wyroku z 2009 roku, kwestia akulturacji odgrywa pewną rolę na jeszcze innym poziomie. Tym razem problemem nie jest ograniczenie praw poszczególnych osób, związane z pierwszą warstwą wolności religijnej, ale zbiorowa manifestacja wyznania w przestrzeni publicznej. Tradycyjnie dominujące religie, takie jak rzymski katolicyzm we Włoszech, w mniejszym stopniu podlegają ograniczeniom w obszarze pierwszej warstwy wolności wyznania, a w większym – w zakresie swojej obecności publicznej, a zatem w obszarze warstwy drugiej i trzeciej.

Należy w związku z tym zauważyć, że obecność lub nieobecność krzyża jest, w oczach wielu ludzi, nie tylko kwestią wiary, ale także tożsamości i tradycji kulturowej. W wielu państwach europejskich obecność krzyża w przestrzeni publicznej stanowi kwestię dyskutowaną, ale i tam można dostrzec zróżnicowanie. Włochy i Polska różnią się z pewnością pod tym względem od Belgii czy Holandii, które są państwami o często wrogim nastawieniu do religii i bardziej zasadniczym podejściu do neutralności. W moim własnym kraju, w Belgii, już kilkadziesiąt lat temu nie zezwalało na obecność krucyfiksów w salach lekcyjnych szkół publicznych, w sądach czy trybunałach. Doprowadziło to do kilku sytuacji problemowych o marginalnym znaczeniu. Uznano za dopuszczalne, na przykład, zachowanie w sądach zabytkowych obrazów lub dzieł sztuki przedstawiających Jezusa Chrystusa bądź sceny religijne, o ile dzieła te miały wartość artystyczną lub kulturową. Może to być przyczyną pewnych zaskakujących wydarzeń, takich jak to, do którego doszło w sądzie w Metz we Francji, gdzie prezes sądu, wskazując palcem na Chrystusa na obrazie, wezwał oskarżonego, aby naśladował swojego Zbawcę. Inną kwestią jest wyjątkowa „widoczność” krucyfiksu w niektórych salach lekcyjnych dopiero po jego usunięciu, ponieważ na ścianie pozostawał wyraźny ślad obecności wykluczonego ze sfery publicznej symbolu.

Zrozumiałe jest, że reakcje na sprawę Lautsi były we Włoszech bardzo gwałtowne. Chociaż, patrząc obiektywnie, nie ma najmniejszego powodu, żeby usunięcie krucyfiksów traktować inaczej w zależności od kraju, w którym taki fakt ma miejsce – jako że Europejska Konwencja Praw Człowieka obowiązuje tak samo w Belgii, jak i we Włoszech – to reakcje społeczeństwa były (lub byłyby) w każdym z tych krajów odmienne. Kulturowe znaczenie krucyfiksów jest we Włoszech istotnie głębsze niż w Belgii. Należy zatem zapytać, czy aspekt kulturowy może odgrywać rolę w praktyce sądowej, w trakcie podejmowania konkretnych decyzji. Drugie orzeczenie w sprawie Lautsi, w którym powołano się na zasadę subsydiarności oraz na doktrynę marginesu oceny przyznanego każdemu państwu członkowskiemu w celu ochrony kultury i tradycji poszczególnych krajów, stanowi pozytywną odpowiedź na tak postawione pytanie. Ogólne zasady Europejskiej Konwencji Praw Człowieka gwarantują państwom członkowskim wystarczającą suwerenność pod tym względem.

Co ciekawe, ustęp drugi art. 9 EKPC ogranicza wolność religijną, w tym zbiorową i instytucjonalną, jedynie w sytuacji, gdy pewne negatywne lub dramatyczne elementy zagrażają stabilności kraju. Ograniczenia takie nie tylko muszą być przewidziane prawem i uznane za konieczne w demokratycznym społeczeństwie, ale także przyczyny wprowadzenia tych ograniczeń wiążą się zawsze z zapobieganiem katastrofalnym wydarzeniom. Przywołuje się tu bezpieczeństwo publiczne, ochronę porządku publicznego, zdrowia i moralności. Mniej spektakularny wyjątek od zasady pełnej ochrony wolności religijnej stanowi jedynie ochrona praw i wolności innych osób. W sprawie Lautsi skupiono się na tej właśnie kwestii, jako że wolność religijna i prawo do wychowania przysługujące rodzinie Lautsi zostały wyraźnie przywołane jako argument. Jednakże jest coś, czego ustęp drugi artykułu 9 rzeczywiście nie uwzględnia – nie bierze on mianowicie pod uwagę roli, przypisanej kulturowemu składnikowi religii. Być może naruszyłyby to ścisłą neutralność, prowadząc nawet do jakiegoś ograniczenia w równym traktowaniu grup religijnych. Obecność krucyfiksów w salach lekcyjnych włoskich szkół publicznych nie tylko stawia chrześcijański symbol w pozycji uprzywilejowanej, ale też sprawia, że niechrześcijanie są przez cały dzień zmuszeni do wizualnego konfrontowania się z krucyfiksem. Jest to z pewnością jakaś forma nierównego traktowania, nawet pomimo próby zdefiniowania krzyża jako symbolu kulturowego, a nie tylko religijnego, podjętej w drugim orzeczeniu wydanym w sprawie Lautsi.

Należałoby przy okazji zauważyć, że wizualna obecność symboli religijnych nie jest tak bezproblemowa pod względem psychologicznym, jak sądzi wielu intelektualistów. W 1781 r. austriacki cesarz, Józef II, wydał *Toleranzpatent* umożliwiający protestantom wystawianie własnych kościołów. Jednak nie wolno im było budować dzwonnicy, a wejście do świątyni nie mogło być usytuowane od frontu. Tym samym zagwarantowano zbiorową wolność reli-

gijną, jak byśmy to dzisiaj określili, nie uwzględniając jednak wszystkich jej wizualnych konotacji. Protestanci mogli uprawiać kult, ale nie mogli być przy tym widziani. To prawo z odległych czasów wydaje się bardzo bliskie współczesnemu zakazowi stawiania minaretów, wydanemu w Szwajcarii w 2009 roku. W referendum przeprowadzonym w listopadzie 2009 roku poprawkę do Konstytucji⁴ zabraniającą budowy nowych minaretów zaakceptowało 57,5% głosujących osób. Jak widać, czas nie wszystko zmienia. Muzułmanie w Szwajcarii mają możliwość uprawiania swojego kultu, ale widoczność odmiennej religii pozostaje wciąż sprawą problematyczną, tak jak to było w przypadku protestantów w Austrii.

Wizualna obecność przynależy raczej do obszaru kultury niż kultu. Uzewnętrzanie wiary religijnej może się w zupełności obywać bez dzwonnicy czy minaretu, a jednak to właśnie dzwonnica i minaret były i są postrzegane przez większość społeczeństwa jako czynniki zakłócające pewien porządek. W sprawie Lautsi sytuacja jest odwrotna. Tu zakwestionowano obecność symbolu religii większościowej. Protest został sformułowany przez członka mniejszości. A jednak problem również dotyczy widoczności. Nikt nie twierdzi, że uczniowie włoskich szkół publicznych są zmuszani do wyznawania wiary chrześcijańskiej bądź do wiary w osobę Jezusa Chrystusa. A jednak krzyż tam jest, tak widoczny, jak widoczny byłby muzułmański minaret lub protestancka dzwonnica, gdyby nie określone przepisy. Problemem jest zatem kwestia, czy w przestrzeni publicznej można inaczej traktować symbole religii większościowej i symbole religii mniejszości? Udzielając odpowiedzi z uwzględnieniem ściśle formalnej perspektywy praw podstawowych, należałoby stwierdzić, że nie. Jednak po uwzględnieniu perspektywy zakładającej kulturowe, niereligijne znaczenie pewnych pierwotnie religijnych symboli, odpowiedź może być inna.

Warto w tym kontekście wnikliwiej przeanalizować drugi wyrok w sprawie Lautsi. Został on wydany przez Wielką Izbę w dniu 18 marca 2011 roku. Poprzednie rozstrzygnięcie uchylono. Przyjęto taką interpretację prawdziwego znaczenia krucyfiksu, jaką prezentowali włoscy prawnicy. A istniały zasadniczo dwie możliwości. Zgodnie z pierwszą interpretacją krucyfiks można było uznać za symbol całkowicie i wyłącznie religijny, służący krzewieniu i wzmocnieniu wierności wobec założyciela religii chrześcijańskiej. Zgodnie z drugą interpretacją natomiast, uznając religijną wartość krucyfiksu dla wierzących, można było przyjąć, że jego eksponowanie jest uzasadnione także

⁴ Zob. Art. 72 ust. 3. Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft (Konstytucja Federalna Konfederacji Szwajcarskiej z dnia 18 kwietnia 1997 roku). Przepis art. 72 ust. 3 Konstytucji dodany na mocy referendum ogólnokrajowego z dnia 29 listopada 2009 r., „Bundesblatt der Schweizerischen Eidgenossenschaft” BBl 2008 6851 7603, 2009 4381, 2010 3437 (Federalny Dziennik Ustaw 2008 6851 7603, 2009 4381, 2010 3437).

wobec osób niewierzących i nie stanowi dyskryminacji z religijnego punktu widzenia, o ile znak ten reprezentuje i przywołuje w łatwy do dostrzeżenia, skrótowy i przewidywalny sposób, jak każdy symbol, wartości istotne dla społeczeństwa obywatelskiego, a zwłaszcza takie, które (jak w tym przypadku) inspirują porządek konstytucyjny oraz stanowią podstawy życia społecznego⁵. W tym sensie krzyż może pełnić, nawet z perspektywy świeckiej, odmiennej od religijnej, ważną symboliczną funkcję wychowawczą, niezależnie od wyznania uczniów.

Spróbujmy to ująć jeszcze inaczej – krzyż można postrzegać na dwa sposoby: z perspektywy religijnej albo też z perspektywy pluralistycznej. Postrzegany z tej drugiej perspektywy, posiada zmienne znaczenie, inne dla katolików, inne dla pozostałych obywateli. Dostrzeżenie tego jest wielką zaletą drugiego wyroku w sprawie Lautsi, ale też stwarza pewne ryzyko. Wyrok Wielkiej Izby można zaakceptować tylko wówczas, gdy symbole religijne przestaną być symbolami religijnymi, a staną się czymś przeciwnym – znakiem nieograniczonej tolerancji, a nie jawnym znakiem tożsamości.

Przeprowadzone rozważania dowodzą, że granic i znaczenia wolności religijnej nie można postrzegać bez uwzględniania całego kontekstu kulturowego i atmosfery społecznej. W tym zakresie Europa jawi się jako znacznie bardziej świecka niż Indie czy Ameryka Łacińska, ale jednak niejednolita. Należy zatem brać pod uwagę różnice pomiędzy poszczególnymi krajami. W Polsce i we Włoszech, na przykład, tradycje religijne głęboko wrosły w życie kulturalne. Nawet ci intelektualiści, którzy sprzeciwiają się roli, jaką odgrywa w życiu publicznym Kościół katolicki i ogólnie wiara, pozostają pod znacznym wpływem tego, co krytykują. Jednak w niektórych państwach Europy Zachodniej religia traci swoje znaczenie. Uwaga ta dotyczy nie tylko kwestii ściśle religijnych, ale i kulturowych. Podczas pierwszego etapu tego procesu, tj. w drugiej połowie ubiegłego stulecia, nawet gwałtowna krytyka łączyła się z wyraźną świadomością kontekstu religijnego. Nawet zagorzali krytycy całkiem dobrze znali chrześcijaństwo i życie Kościoła. W obecnym tysiącleciu sytuacja już się zmieniła. Wielu ludzi jest nadal bardzo krytycznych wobec religii, ale nie łączy się to już ze znajomością religijnej przeszłości ich kraju czy regionu, w którym mieszkają.

Z pewnością odpowiedź na pytanie, czy krzyż jest symbolem wyłącznie religijnym, czy również kulturowym, w dużym stopniu zależy od ogólnego kontekstu społecznego miejsca, w którym to pytanie jest stawiane. Jednak w tej dyskusji ważne znaczenie ma także inne zagadnienie: chodzi mianowicie o to, na czym polega prawdziwa neutralność? Neutralność wyraża się

⁵ Zob. Wyrok Wielkiej Izby z dnia 18 marca 2011 r. w sprawie Lautsi i inni przeciwko Włochom, s. 9–10.

na różne sposoby. Rozważając je, można też z pewnością zapytać o symbole religijne – czy ich obecność w przestrzeni publicznej jest dopuszczalna? Dobrym przykładem mogą być święta Bożego Narodzenia. Na ile w obecnych czasach właściwe jest, żeby o nich mówić?

Książka Stephena M. Feldmana, opublikowana w 1998 roku, jest przykładem zdecydowanego podejścia do tego tematu⁶. Jej tytuł brzmi: *Nie życzy mi Wesołych Świąt Bożego Narodzenia!*, a w podtytule precyzuje się, że chodzi o „krytyczne omówienie historii rozdziału Kościoła od państwa”. Dla Stephena Feldmana święta Bożego Narodzenia same w sobie stanowią problem; nie tylko żłóbek, ale także choinka, chociaż jej religijne znaczenie można podawać w wątpliwość. Oczywiście Feldman pisze w kontekście amerykańskim, tzn. w kraju, w którym tradycje rozdziału kościoła od państwa są znacznie silniejsze. Co więcej, neutralne podejście do świąt Bożego Narodzenia mocno się tam już zadomowiło. Na amerykańskich kartkach świątecznych słowa „Wesołych Świąt Bożego Narodzenia” (*Merry Christmas*) często zastępują pusto brzmiące, ale w założeniu niedrażniące życzenia odnoszące się do bliżej niesprecyzowanego, przeżywanego właśnie okresu (*Season's Greetings*).

Możliwe jest oczywiście również obchodzenie świąt Bożego Narodzenia jako świąt neutralnych, pozbawionych chrześcijańskich konotacji. Takie podejście, mniej radykalne od amerykańskiego, staje się powszechne w krajach Europy Zachodniej. Święta są nadal obchodzone, a niektóre symbole z nimi związane, na przykład choinka czy kolorowe światełka porozwieszane w miastach, są wciąż akceptowane. Tolerowany jest także Święty Mikołaj i renifery, ponieważ nie są misjonarzami żadnej religii. Zadać można jednak pytanie, czy brak żłóbka jest neutralny. Znaczenie ma wszak nie tylko obecność pewnych znaków, ale także ich nieobecność. Jeśli uwzględnimy ten fakt, to podejście proponowane przez Stephena Feldmana musimy uznać ostatecznie za bardziej uczciwe. Całkowite odrzucenie świąt Bożego Narodzenia jest w końcu bardziej neutralne niż zakazywanie obecności niektórych symboli – tych podejrzanych o charakter religijny – a zachowywanie innych. Nie można oczywiście wykluczyć, że jeżeli społeczeństwo zachodnioeuropejskie będzie nadal ewoluowało w stronę świeckości, amerykańskie życzenia świąteczne (*Season's Greetings*) ostatecznie zastąpią tu obecne, dwuznaczne, podejście. Trzeba też zauważyć, że postawa wobec świąt Bożego Narodzenia w Europie Zachodniej różni się w zależności od regionu. Żłóbek przetrwa jeszcze długo w Bawarii czy Austrii, ale już w Holandii czy na północy Belgii – niekoniecznie.

Trzecią możliwą drogą jest całkowita akceptacja świąt Bożego Narodzenia jako części naszej kultury. Takie podejście widoczne bywa w Europie Połu-

⁶ Feldman, Stephen M. 1998. *Please Don't Wish Me a Merry Christmas. A Critical History of the Separation of Church and State*. New York: NYU Press.

dniowej. Społeczeństwo obywatelskie „przejmuje w całości” Boże Narodzenie, niekiedy nawet bez jego religijnych konotacji. Ktoś mógłby przypomnieć, że chrześcijaństwo postąpiło podobnie z pogańskimi obchodami zimowego przesilenia, określając precyzyjną datę świętowania Bożego Narodzenia.

Powyższe przykłady pokazują, że neutralność wobec świąt Bożego Narodzenia może zostać uformowana na różne sposoby. W zupełnie świeckiej kulturze nie ma miejsca na Boże Narodzenie w przestrzeni publicznej. W okresie przejściowym może dojść do głosu podejście pozbawione zaangażowania i głębokiego przekonania – typowe dla Europy Zachodniej. Natomiast tam, gdzie religia pozostaje częścią głównego nurtu kultury, oficjalna obecność symboli religijnych w sferze publicznej nie stanowi problemu.

Neutralność jest jednak tylko jednym z dostępnych rozwiązań. Możliwy jest także wybór aktywnego pluralizmu, tzn. podejścia, które – inaczej niż droga bardziej separatystyczna – dopuszcza równoczesne uzewnętrznianie na forum publicznym, na różne sposoby, różnych form wiary. Dokonanie takiego wyboru umożliwia każdemu uzewnętrznianie swojej przynależności religijnej, o ile nie narusza w żaden sposób norm obowiązujących w danym państwie, z uwzględnieniem przepisów dotyczących środowiska i urbanistyki.

Jak ostatecznie podsumować dwa wyroki w sprawie Lautsi? Pierwszy, niekorzystny dla obecności krzyżyka w szkołach publicznych, spotkał się we Włoszech z nasiloną krytyką, a włoski punkt widzenia poparło 21 państw. Jednak z perspektywy uwzględniającej jedynie prawa człowieka, to orzeczenie należałoby zapewne uznać za solidniejsze, ponieważ nie da się zanegować faktu, że krzyżyk jest symbolem chrześcijańskim. Narzucanie chrześcijańskiego symbolu osobom niebędącym chrześcijanami, w przestrzeni publicznej, można uznać za problematyczne. Ale z drugiej strony, przy bardziej złożonym podejściu, uwzględniającym dodatkowe aspekty i idee, drugie orzeczenie jawi się jako bardzo sensowne. W orzeczeniu tym państwo i religia traktowane są jako pojęcia nie w pełni od siebie odrębne, ponieważ niektóre aspekty religii mogą jednocześnie stanowić cechę państwowej kultury. To powiązanie między religią a państwem jest inne od zależności uwzględnianych w dyskusjach o rozdziale Kościoła od państwa, bo w przeciwieństwie do nich dotyczy kultury, idei, „treści”, a nie poziomu organizacji i prawa. Z tej perspektywy wykluczenie krzyża z sal lekcyjnych szkół publicznych może okazać się – w określonym kontekście, który należy za każdym razem uważnie ocenić – sprzeczne z kulturowymi odczuciami większości społeczeństwa. Taka konkluzja może się wydać kłopotliwa wobec dążenia do zachowania praw człowieka w długiej perspektywie czasowej. Dlatego też margines oceny, z którego korzysta każde państwo realizujące Europejską Konwencję Praw Człowieka, może być bardzo użyteczny.

Podsumowując, oba orzeczenia są poprawne z perspektywy praw człowieka. Pierwsze z nich zachowuje klasyczną precyzję, ale nie uwzględnia kulturowych elementów otoczenia. Natomiast drugie wykazuje żywe zainteresowanie złożonością i niekiedy subtelnymi powiązaniem między państwem, religią i kulturą. To ostatnie podejście jest bardziej realistyczne, ale też niesie z sobą więcej zagrożeń.

MICHAŁ RYNKOWSKI

**Krzyż i inne symbole religijne
w prawie Unii Europejskiej.
Uwagi o konsekwencjach przystąpienia Unii
do europejskiej Konwencji o ochronie praw
człowieka i podstawowych wolności.
Czy Trybunał Sprawiedliwości
Unii Europejskiej wydałby inne orzeczenie
w sprawie Lautsi?**

1. Wprowadzenie

Celem niniejszego rozdziału jest przedstawienie miejsca krzyża w systemie prawnym Unii Europejskiej, omówienie orzecznictwa Trybunału Sprawiedliwości Unii Europejskiej¹ (dalej: TSUE) w odniesieniu do kwestii moralnych i religijnych, a także, mając na względzie przyszłe przystąpienie Unii do europejskiej Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności (dalej: EKPC), prowokacyjne zapytanie, czy TSUE rozstrzygnąłby głośną sprawę Lautsi inaczej niż Europejski Trybunał Praw Człowieka (dalej: ETPC).

Na początku należy zauważyć, że pomimo tego, iż integracja europejska to proces obejmujący już dziesiątki lat, wciąż nie istnieje „unijne prawo wyznaniowe”. Co więcej, najprawdopodobniej nigdy takiego prawa nie będzie,

¹ Europejski Trybunał Sprawiedliwości (dalej: ETS) powstał na mocy traktatu o Europejskiej Wspólnocie Węgla i Stali z 25 marca 1957 roku oraz Protokołu o statucie Trybunału Sprawiedliwości. Swoją nazwę zmienił na Trybunał Sprawiedliwości Unii Europejskiej na mocy Traktatu Lizbońskiego podpisanego w dniu 13 grudnia 2007 r. (Dz. U. Nr 203, poz. 1569).

jako że art. 17 Traktatu o funkcjonowaniu Unii Europejskiej (dalej: TFUE) zobowiązuje Unię do szanowania praw państw członkowskich: „Unia szanuje status przyznany na mocy prawa krajowego kościołom i stowarzyszeniom lub wspólnotom religijnym w Państwach Członkowskich i nie narusza tego statusu”². Z przyczyn historycznych każde państwo członkowskie ma swoje własne prawo wyznaniowe. Ze względu na pewne podobieństwa można te kodyfikacje grupować, ale i tak pozostaną one wyraźnie odrębne, z systemami prawnymi Anglii i Danii z jednej strony i prawem Francji oraz Słowenii – z drugiej. Dla ogólnoeuropejskich organizacji, takich jak Unia Europejska czy Rada Europy, a zwłaszcza dla ich sądów, stanowi to duże wyzwanie.

Pomimo takiej ogólnej sytuacji istnieją jednak w prawie unijnym pewne przepisy odnoszące się do religii, Kościołów i wspólnot religijnych³. Jednym z interesujących dokumentów są Wytyczne UE dotyczące propagowania i ochrony wolności religii lub przekonań⁴, przyjęte przez Radę ds. Zagranicznych 24 czerwca 2013 r. Wytyczne te przeznaczone są jednak do stosowania w kontekście unijnych stosunków zagranicznych, a nie wewnętrznie⁵.

² Traktat o funkcjonowaniu Unii Europejskiej, Dz. U. z 2004 r. Nr 90, poz. 864/2.

³ Gerhard Czermak nazywa je „indirektes Religionsrecht” – zob. Czermak, Gerhard. 2008. *Religions- und Weltanschauungsrecht*, paragraf 20, margines 510. Heidelberg: Springer-Verlag Berlin. Przepisy tego rodzaju są gromadzone i regularnie aktualizowane przez prof. Gerharda Robbersa i jego zespół na Uniwersytecie w Trewirze i udostępniane w różnych językach na stronie: <https://www.uni-trier.de/index.php?id=7526&L=0>; oraz: Robbers, Gerhard. 2005. „State and Church in the EU”. W: *State and Church in the EU*, red. Gerhard Robbers. Baden-Baden: Nomos 2.

⁴ EU Guidelines On The Promotion And Protection Of Freedom Of Religion Or Belief, [http://eeas.europa.eu/delegations/fiji/press_corner/all_news/news/2013/eu_guidelines_on_the_promotion_and_protection_of_freedom_of_religion_or_belief_\(june_24_2013_fac\).pdf](http://eeas.europa.eu/delegations/fiji/press_corner/all_news/news/2013/eu_guidelines_on_the_promotion_and_protection_of_freedom_of_religion_or_belief_(june_24_2013_fac).pdf) (data dostępu: 20 lutego 2015).

⁵ „6. Poprzez niniejsze Wytyczne UE potwierdza swoją determinację, by propagować, w ramach swojej zewnętrznej polityki w obszarze praw człowieka, wolność religii lub przekonań jako prawo, które winno być stosowane wszędzie i wobec wszystkich, w oparciu o zasady równości, niedyskryminacji i powszechności. Stosując odpowiednie instrumenty polityki zewnętrznej, Unia zamierza przyczynić się do zapobiegania naruszaniu tego prawa i do reagowania na takie naruszenia bez zbędnej zwłoki, w spójny i konsekwentny sposób. 7. W swoich działaniach UE skupia się na prawie każdej osoby do wyznawania dowolnej religii lub do bycia niewierzącym oraz do swobodnego okazywania swoich przekonań, samotnie lub we wspólnocie z innymi. Unia nie rozważa ani nie osądza wartości różnych religii lub przekonań, bądź ich braku, ale zapewnia swoje poparcie dla prawa do wyznawania dowolnej religii lub do bycia niewierzącym. UE jest bezstronna i nie popiera żadnej konkretnej religii lub przekonania. 8. Niniejsze Wytyczne wyjaśniają, jakie są międzynarodowe standardy praw człowieka w zakresie wolności religii lub przekonań, oraz ustanawiają jasne wskazówki polityczne dla urzędników instytucji unijnych i dla państw członkowskich do zastosowania w kontaktach z państwami trzecimi oraz z organizacjami międzynarodowymi i organizacjami społeczeństwa obywatelskiego”. [Przetłumaczył z języka angielskiego Michał Rynkowski].

Do krzyża i innych symboli religijnych odnosi się kilka przepisów prawa unijnego. Jednak tylko jeden z nich jest interesujący w kontekście niniejszego opracowania. To art. 3 dyrektywy 2008/95 mającej na celu zbliżenie ustawodawstw państw członkowskich odnoszących się do znaków towarowych, który w ustępie drugim stanowi:

Każde państwo członkowskie może postanowić, że znak towarowy nie zostanie zarejestrowany, a dokonana rejestracja będzie podlegać unieważnieniu, jeżeli: [...] (b) znak towarowy zawiera oznaczenie o wysokiej wartości symbolicznej, w szczególności symbol religijny⁶.

Państwa członkowskie UE (a także Europejskiego Obszaru Gospodarczego) mogą zatem wprowadzić takie ograniczenia. Raporty z poszczególnych państw europejskich informują, czy tak się dzieje na poziomie praw krajowych, jednak to zagadnienie przekracza ramy niniejszego rozdziału skupionego na prawie unijnym. Istnieją też przepisy unijne, które odnoszą się pośrednio do przedmiotów religijnych, a więc także do krzyża jako części dziedzictwa kulturowego. Dzieje się tak na przykład w dyrektywie Rady 93/7/EWG z dnia 15 marca 1993 r. w sprawie zwrotu dóbr kultury wyprawdzonych niezgodnie z prawem z terytorium Państwa Członkowskiego. W podobny sposób odnosi się do krzyża rozporządzenie Rady Nr 1186/2009 z dnia 16 listopada 2009 r. ustanawiające wspólnotowy system zwolnień celnych (w art. 90).

2. TSUE i „płaszczyzna moralności”

Ponieważ, jak wykazano powyżej, nie istnieje ustawodawstwo unijne w omawianym tu obszarze, zasadne jest postawienie pytania o orzecznictwo TSUE. Odpowiedź jest również negatywna. Jedynie dwie sprawy rozstrzygane przez ten Trybunał wyraźnie odnosiły się do wolności religijnej: sprawa Prais przeciwko Radzie z 1976 r.⁷, dotycząca wolności wyznania osoby ubiegającej się o pracę w UE, która odmówiła udziału w teście w dniu żydowskiego święta;

⁶ Dyrektywa Parlamentu Europejskiego i Rady 2008/95/WE z dnia 22 października 2008 r. mająca na celu zbliżenie ustawodawstw państw członkowskich odnoszących się do znaków towarowych (wersja skodyfikowana) (tekst mający znaczenie dla EOG), Dz. Urz. UE L 299, s. 25–33.

⁷ Wyrok Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości w Luksemburgu z dnia 2 października 1976 r. w sprawie 130-75 (Vivien Prais przeciwko przeciwko Radzie Wspólnot Europejskich), 130/75 Prais [1976] Zb. Orz. s. 1589.

i nowsze sprawy połączone, C-71/11 oraz C-99/11 Ahmadiyya⁸, w których TSUE potwierdził wagę wolności religii. Poza powyższymi, toczyło się jeszcze kilka spraw dotyczących ekonomicznego aspektu funkcjonowania Kościołów i wspólnot religijnych⁹. TSUE funkcjonuje w ramach kompetencji UE, które nie obejmują wymiaru moralnego. Trybunał nie ma zatem prawnych podstaw, żeby orzekać w sprawach dotyczących sfery „moralnej”, decydując na przykład, czy obecność krzyża w danym miejscu jest uzasadniona czy też nie. Poniżej scharakteryzowano pojęcie „płaszczyzny moralności” i sposób, w jaki TSUE dotychczas rozstrzygał tego rodzaju zapytania.

Nie oznacza to jednak, że Unia jest obojętna na prawa człowieka: wprost przeciwnie, art. 6 Traktatu o Unii Europejskiej (dalej: TUE) odwołuje się do Karty praw podstawowych Unii Europejskiej i stanowi, że Unia przystąpi do europejskiej Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności. Jeśli chodzi o orzecznictwo, po odrzuceniu skargi w sprawie Stork¹⁰ we wcześniejszych latach swojej działalności, TSUE wypracował własną praktykę sądową odnośnie do praw podstawowych, poczynając od spraw Stauder, Internationale Handelsgesellschaft, Nold i Hauer¹¹. Orzecznictwo TSUE dotyczące praw

⁸ Wyrok Trybunału (Wielka Izba) z dnia 5 września 2012 r. (wnioski o wydanie orzeczenia w trybie prejudycjalnym złożone przez Bundesverwaltungsgericht – Niemcy) – Bundesrepublik Deutschland przeciwko Y (C-71/11), Z (C-99/11) (Sprawy połączone C-71/11 Niemcy przeciwko Y oraz C-91/11 Niemcy przeciwko Z [znana jako Ahmadiyya]), Dz. Urz. C 130.

⁹ Wyrok Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości w Luksemburgu z dnia 4 grudnia 1974 r. w sprawie 41/74 (Yvonne Van Duyn przeciwko Home Office), 41/74 van Duyn [1974] Zb. Orz. s. 1337; Wyrok Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości w Luksemburgu z dnia 23 października 1986 r. w sprawie 300/84 (A. J. M. van Rosmalen przeciwko Bestuur van de Bedrijfsvereniging voor de Gezondheid, Geestelijke en Maatschappelijke Belangen), 300/84 Roosmalen, [1986] Zb. Orz. s. 3097; Wyrok Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości w Luksemburgu z dnia 5 października 1988 r. w sprawie 196/87 (Udo Steymann przeciwko Staatssecretaris van Justitie), 196/87 Steymann [1988] Zb. Orz. s. 6159; wszystkie sprawy omówione w: Rynkowski, Michał. 2004. *Status prawny kościołów i związków wyznaniowych w Unii Europejskiej*. Warszawa: Prawo i Praktyka Gospodarcza.

¹⁰ Wyrok Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości w Luksemburgu z dnia 4 lutego 1959 r. w sprawie 1/58 (Friedrich Stork & Cie przeciwko High Authority of the European Coal i Steel Community), 1/58 Stork [1959] Zb. Orz. s. 17.

¹¹ Odpowiednio: Wyrok Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości w Luksemburgu z dnia 12 listopada 1969 r. w sprawie 29/69 (Erich Stauder przeciwko Stadt Ulm – Sozialamt), 29/69 Stauder [1969] Zb. Orz. s. 419; Wyrok Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości w Luksemburgu z dnia 17 grudnia 1970 r. w sprawie 11/70 (Internationale Handelsgesellschaft mbH przeciwko Einfuhr- und Vorratsstelle für Getreide und Futtermittel), 11/70 Internationale Handelsgesellschaft [1970] Zb. Orz. s. 1125; Wyrok Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości w Luksemburgu z dnia 14 maja 1974 r. w sprawie 4/73 (J. Nold, Kohlen- i Baustoffgroßhandlung przeciwko Komisji Wspólnot Europejskich), 4/73 Nold [1974] Zb. Orz. s. 491; Wyrok Europejskiego

człowieka przedstawiano i omawiano w wielu podręcznikach. Dla przykładu, Aidan O'Neill w swojej książce *EU Law for UK Lawyers* wymienia 19 ważnych praw człowieka, chronionych przez TSUE, poczynając od prawa do poszanowania ludzkiej godności i prawa do niepodlegania torturom lub nieludzkiemu czy poniżającemu traktowaniu, a kończąc na prawie do głosowania¹². Uwzględnia on także sporo praw ściśle proceduralnych.

Niektóre spośród orzeczeń ETS mogą się jednakże wydawać kontrowersyjne (zwłaszcza z perspektywy katolickiej). Należy do nich decyzja w głównej sprawie *Society for Protection of Unborn Children przeciwko Grogan C-159/90*¹³, dotyczącej aborcji w Irlandii, w której ETS stwierdza:

Na tej podstawie, Trybunał, w odpowiedzi na pytania skierowane przez High Court of Ireland na mocy postanowienia z dnia 5 marca 1990 r. orzeka, co następuje:

1. Zabieg lekarskiego przerwania ciąży, wykonany zgodnie z prawem Państwa, w którym jest on przeprowadzany, stanowi usługę w rozumieniu art. 60 Traktatu¹⁴.

Odnosnie do „płaszczyzny moralności”, jak nazywa to TSUE, ważne są punkty 18–21 orzeczenia:

18. Należy stwierdzić, iż przerwanie ciąży, wykonywane zgodnie z prawem w licznych Państwach Członkowskich, stanowi czynność medyczną zwykle wykonywaną za wynagrodzeniem i może być wykonywane w ramach działalności zawodowej. W każdym przypadku, Trybunał orzekł już w wyroku w sprawie *Luisi i Carbone* (sprawy połączone 286/82 i 26/83, *Luisi i Carbone przeciwko Ministero del Tesoro* [1984] Zb. Orz. s. 377, punkt 16), iż czynności medyczne są objęte zakresem stosowania art. 60 Traktatu.

Trybunału Sprawiedliwości w Luksemburgu z dnia 13 grudnia 1979 r. w sprawie 44/79 (*Liselotte Hauer przeciwko Land Rheinland-Pfalz*), 44/79 Hauer [1979] Zb. Orz. s. 3727.

¹² O'Neill, Aidan. 2001. *EU Law for UK Lawyers*, 203–7. Oxford: Hart Publishing; a także: Smit, Hans i Peter Herzog, 2010. *Smit and Herzog on the The Law of the EU*. New Providence, NJ: LexisNexis; Dybowski, Maciej. 2007. *Prawa fundamentalne w orzecznictwie ETS*. Warszawa: C.H. Beck; najnowsze: De Vries, Sybe, Ulf Bernitz i Stephen Weatherhill, red. 2013. *The Protection of Fundamental Rights in the EU after Lisbon*. Oxford: Hart Publishing; Grabenwarter, Christoph, red. 2014. *Enzyklopädie Europarecht – Europäischer Grundrechtsschutz*. Baden-Baden: Nomos.

¹³ Wyrok Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości w Luksemburgu z dnia 4 października 1991 r. w sprawie 159/90 (*The Society for the Protection of Unborn Children Ireland Ltd przeciwko Stephenowi Groganowi i innym*), 159/90 Grogan [1991] Zb. Orz. I-4685.

¹⁴ Krytycznie: Phelan, Diarmuid. 1992. „Right to Life of the Unborn v. Promotion of Trade in Services: the European Court of Justice and the Normative Shaping of the European Union”. *Modern Law Review* 55:670.

19. Spółka SPUC utrzymuje jednakże, iż zabieg lekarskiego przerwania ciąży nie może być uznany za usługę, gdyż jest on wysoce niemoralny i obejmuje pozbawienie życia istoty ludzkiej, to znaczy nienarodzonego dziecka.

20. Niezależnie od meritum tych argumentów na płaszczyźnie moralności, nie mogą one mieć wpływu na odpowiedź na pierwsze pytanie sądu krajowego. Do Trybunału nie należy zastępowanie swą oceną oceny ujętej w ustawodawstwie tych Państw Członkowskich, w których przedmiotowe czynności wykonywane są zgodnie z prawem.

21. Odpowiedź na pytanie pierwsze sądu krajowego musi wobec tego brzmieć, że zabieg lekarskiego przerwania ciąży, wykonany zgodnie z prawem Państwa, w którym jest on przeprowadzany, stanowi usługę w rozumieniu art. 60 Traktatu¹⁵.

Po zapoznaniu się z powyższym oraz z kolejnymi wyrokami staje się jasne, że w decyzjach TSUE zawsze obecny jest pewien wymiar ekonomiczny. W sprawie czeskich i polskich prostytutek w Holandii (C-268/99), Trybunał obradujący w składzie Wielkiej Izby, po wysłuchaniu opinii wielu rządów państw unijnych, potwierdził, że prostytutka jest usługą, stwierdzając iż: „Czynności prostytutki wykonywane na zasadach samozatrudnienia należy uznać za usługę świadczoną za wynagrodzeniem”¹⁶. TSUE ponownie wypowiedział się w kwestii moralności bądź niemoralności tych czynności (punkt 56):

Odnośnie do pytania o niemoralność tej działalności, postawionego przez sąd krajowy, trzeba pamiętać, że jak Trybunał już stwierdził, do Trybunału nie należy zastępowanie swą oceną oceny ujętej w ustawodawstwie tych Państw Członkowskich, w których przedmiotowe czynności wykonywane są zgodnie z prawem¹⁷.

Przed wyrokami w sprawie Grogan i Jany ETS zajął postawę względem importu materiałów pornograficznych do Wielkiej Brytanii. W obu sprawach Trybunał zadeklarował, że Wielka Brytania nie może zakazać importu, jeżeli takie materiały są wytwarzane i sprzedawane na jej terenie. Co do moralnego aspektu takich materiałów TSUE stwierdził: „zasadniczo każde państwo członkowskie ma określić w zgodzie ze swoją własną skalą wartości i w wybranej przez siebie formie wymogi wynikające z moralności publicznej na swoim

¹⁵ 159/90 Grogan [1991] Zb. Orz. I-4685.

¹⁶ Wyrok Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości w Luksemburgu z dnia 20 listopada 2001 r. w sprawie 268/99 (Aldona Małgorzata Jany i inni przeciwko Staatssecretaris van Justitie), 268/90 Jany [2001] Zb. Orz. I-08615.

¹⁷ Zob., w odniesieniu do aborcji, sprawa C-159/90 Society for the Protection of Unborn Children Ireland [1991] Zb. Orz. I-4685, punkt 20, i, w odniesieniu do gier losowych, sprawa C-275/92 Schindler [1994] Zb. Orz. I-1039, punkt 32.

terytorium¹⁸. Jest to drugi punkt oficjalnego streszczenia sprawy Regina przeciwko Henn, 34/79¹⁹. W kilka lat później, w sprawie Conegate Ltd. p. Customs and Excise Commissioners 121/85 – dotyczącej importu dmuchanych lalek – Trybunał zadeklarował:

Państwo Członkowskie nie może opierać się na zasadach moralności publicznej w rozumieniu artykułu 36 Traktatu ustanawiającego Wspólnotę Europejską, żeby zakazywać importu pewnych towarów jako nieprzyzwoitych lub obscenicznych, jeżeli jego ustawodawstwo nie zakazuje wytwarzania i wprowadzania do obrotu takich towarów na jego terytorium²⁰.

Zdarzają się również sytuacje – może mniej spektakularne i nie tak często komentowane – kiedy rynkowo-ekonomiczne nastawienie TSUE może pomóc Kościołom i powiązanym z nimi organizacjom dobroczynnym w ich działalności. W niedawnej sprawie Hein Persche p. Finanzamt Lüdenscheid, TSUE potwierdził w wyroku Wielkiej Izby z dnia 27 stycznia 2009 r., że:

jeżeli podatnik ubiega się, w danym Państwie Członkowskim, o odliczenie w celach podatkowych darowizn na rzecz organizacji ustanowionych i uznanych za organizacje pożytku publicznego w innym Państwie Członkowskim, takie darowizny wchodzą w zakres postanowień Traktatu ustanawiającego Wspólnotę Europejską dotyczących swobodnego przepływu kapitału, nawet jeżeli są to darowizny rzeczowe w formie przedmiotów codziennego użytku²¹.

W tym przypadku niemiecki podatnik podarował pewne towary na rzecz sierocińca w Portugalii i ubiegał się o odliczenie podatkowe w Niemczech. Chociaż niemieckie organy podatkowe nie chciały uznać tego odliczenia, to orzeczenie TSUE wydane w trybie prejudycjalnym nakazało im jego uznanie.

W pewnym sensie orzeczenie w sprawie Persche (podobnie jak inne, przytaczane wcześniej) potwierdza to, co mówiono i pisano już przed laty, komentując orzecznictwo TSUE dotyczące organizacji dobroczynnych, szpitali i usług medycznych. Już wtedy Hartwig stwierdził gorzko, że dla TSUE

¹⁸ 159/90 Grogan [1991] Zb. Orz. I-4685.

¹⁹ Wyrok Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości w Luksemburgu z dnia 14 grudnia 1979 r. w sprawie 34/79 (Regina przeciwko Maurice Donald Henn i John Frederick Ernest Darby), 34/79 R. przeciwko Henn [1979] Zb. Orz. 03795.

²⁰ Wyrok Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości w Luksemburgu z dnia 11 marca 1986 r. w sprawie 121/85 (Conegate Limited przeciwko HM Customs & Excise), 121/85 Conegate [1986] Zb. Orz. 01007.

²¹ Wyrok Trybunału Sprawiedliwości Unii Europejskiej (Wielka Izba) z dnia 27 stycznia 2009 r. w sprawie C-318/07 (Hein Persche przeciwko Finanzamt Lüdenscheid), 318/07 Persche [2009] Zb. Orz. I-00359, punkt 1 sentencji.

„człowiek to zwierzę przynoszące zysk”²². Z drugiej jednak strony, w sprawie Persche, taka interpretacja oparta na względach ekonomicznych okazała się korzystna dla Kościołów i organizacji dobroczynnych przez nie zarządzanych.

Jeśli chodzi o „płaszczyznę moralną”, z polskiej perspektywy może wydawać się warte zauważenia, że w 2002 r. rząd polski dołączył deklarację do Traktatu akcesyjnego, po kilku latach powtórzoną w podobnej formie jako deklaracja nr 61 do Traktatu z Lizbony: „Karta [praw podstawowych] w żaden sposób nie narusza prawa Państw Członkowskich do stanowienia prawa **w zakresie moralności publicznej, prawa rodzinnego, a także ochrony godności ludzkiej oraz poszanowania fizycznej i moralnej integralności człowieka**” [pogrubienie - MR]²³.

Trzeba przyznać, że forma deklaracji, a nie protokołu, i przywołanie bliżej nieokreślonej „moralnej integralności” mają mniejszą moc i są mniej precyzyjne niż opcja wybrana przez rząd maltański w związku z przystąpieniem do Unii Europejskiej. W protokole nr 7 Malta oświadczyła, nie pozostawiając żadnych wątpliwości: „Nic w Traktacie o Unii Europejskiej ani w Traktacie ustanawiającym Wspólnotę Europejską, ani w traktatach lub aktach zmieniających lub uzupełniających wspomniane Traktaty, nie wpłynie na zastosowanie na terytorium Malty narodowego ustawodawstwa dotyczącego aborcji”²⁴.

3. ETPC i TSUE – wzajemne relacje

W sprawach związanych z prawami człowieka orzeka zawsze jeden z tych dwóch trybunałów europejskich, nigdy obydwa. Stosunki pomiędzy TSUE a ETPC nie zostały prawnie określone, ale są przez to nawet ciekawsze, inspirując badaczy z całej Europy²⁵.

²² Hartwig, Matthias. 2001. „Korporative Religionsfreiheit und soziale Tätigkeit”. W: *Religionsfreiheit zwischen individueller Selbstbestimmung, Minderheitenschutz und Staatskirchenrecht*, red. Rainer Grote i Thilo Marauhn, 509, w szczególności 536. Berlin: Springer.

²³ Deklaracja Rzeczypospolitej Polskiej w sprawie Karty praw podstawowych Unii Europejskiej dołączona do Traktatu Lizbońskiego.

²⁴ Rezolucja legislacyjna Parlamentu Europejskiego w sprawie wniosku Republiki Malty, aby stać się członkiem Unii Europejskiej (AA-AFNS 1-6 – C5-0121 / 2003 – 2003 / 0901F (AVC), Official Journal L 236, s. 11; tekst na stronie <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=OJ:L:2003:236:TOC> (data dostępu: 28 maja 2016 r.).

²⁵ Analizy tych zagadnień: Iliopoulos-Strangas, Julia, Vasco Pereira da Silva i Michael Potacs, red. 2013. *The Accession of the European Union to the ECHR*. Baden-Baden: Nomos; Huber, Andrea. 2008. *Der Beitritt der EU zur Europäischen Menschenrechtsko-*

Hipotetycznie kompetencje tych trybunałów do wzajemnego rozpatrywania apelacji od swoich wyroków można by wyznaczyć w następujący sposób:

1. ETPC mógłby być sądem właściwym w przypadku, gdyby UE (jako zbiorowość państw członkowskich) naruszyła prawa człowieka albo w swoim ustawodawstwie, albo poprzez orzeczenia TSUE.
2. Z kolei TSUE mógłby być sądem właściwym w przypadku, gdyby ETPC naruszył prawo unijne (np. błędnie przypisując w swoim wyroku uprawnienia między UE a państwami członkowskimi i zmuszając niewłaściwego adresata do działania).

W rzeczywistości nie było dotąd przypadku, żeby jeden z trybunałów wydał wyrok po rozpatrzeniu sprawy przez drugi trybunał (choć w sprawie *Senator Lines*, patrz niżej, taka procedura została wdrożona). Jednakże TSUE w wielu swoich orzeczeniach ulegał wpływom ETPC, a ten z kolei uznawał w swoich wyrokach osiągnięcia prawa wspólnotowego i unijnego²⁶.

Jeśli chodzi o podział kompetencji między TSUE a ETPC, teoretycznie wszystko jest jasne. TSUE powinien rozpatrywać sprawy w przypadku, gdy instytucje unijne naruszyły prawo, a ETPC – w przypadku, gdy strony (państwa członkowskie) złamały prawa człowieka. W rzeczywistości sytuacja jest znacznie bardziej skomplikowana. R. Lawson zaproponował podział tych relacji na cztery różne rodzaje spraw²⁷. Pierwszy typ to sytuacja, w której ETPC rozpatruje domniemane naruszenie prawa przez władze krajowe (zdecydowana większość spraw rozpatrywanych w Strasburgu). Sprawy drugiego rodzaju mają miejsce, gdy TSUE rozpatruje takie domniemane naruszenie (np. sprawa *Grogana*, patrz powyżej). Trzeci wyróżniony przez Lawsona typ spraw obejmuje sytuacje, w których ETPC rozpatruje domniemane naruszenie prawa przez instytucje unijne (np. sprawa *Senator Lines*, patrz powyżej). Natomiast

vention, 205–240. Hamburg: Kovac; Pavlidis, Laura. 2012. *EU und EMRK: Rechtsfragen eines Beitritts*, Wien – Graz: Neuer Wissenschaftlicher Verlag; Wiethoff, Jan H. 2008. *Das konzeptionelle Verhältnis von EuGH und EGMR*, Baden-Baden: Nomos; Vondung, Julie. 2012. *Die Architektur des europäischen Grundrechtsschutzes nach dem Beitritt der EU zur EMRK*, Tübingen: Mohr Siebeck; Krämer, Hannes. 2014. „Änderungen im Grundrechtsschutz durch den Beitritt der EU zur EMRK”. *Zeitschrift für öffentliches Recht (ZöR)* 69:235–55.

²⁶ Trochę przedawniona, ale głęboka analiza: Simon, Denys. 2001. „Les influences reciproques entre CJCE et CEDH: Je t’aime et moi non plus”. *Pouvoirs* 96(1):43–4. Przykładowe sprawy: Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 16 kwietnia 2002 r. w sprawie *Dangeville* przeciwko Francji, skarga nr 36677/97; Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 17 stycznia 2006 r. w sprawie *Mendizabal* przeciwko Francji, skarga nr 51431/99.

²⁷ Lawson, Rick. 2006. „The Impact of the EU Constitution on the Relationship between Strasbourg and Luxembourg”. W: *The EU Constitution: the Best Way Forward?*, red. Deirdre Curtin, Alfred E. Kellermann i Steven Blockmans, 377. Hague: TMC Asser Press.

ostatni, czwarty rodzaj to sprawy, kiedy TSUE rozpatruje takie domniemane naruszenie (Baustahlgewebe C-185/95 P – w tej sprawie TSUE zasądził 50.000 ECU jako odszkodowanie za zbyt długi czas trwania postępowania przed Sądem Pierwszej Instancji).

Do najtrudniejszych należą sprawy typu 2. i 3. Jeśli chodzi o typ 2., sprawę Grogana wspomniano powyżej. Spraw typu 3. można wskazać kilka, niestety nie wydano w nich wyroku *in merito*. W sprawie Guérin francuska spółka wniosła skargę przeciwko piętnastu (w tym czasie) państwom członkowskim UE w związku z wyrokiem wydanym przez ETS, ale została ona odrzucona jako wyraźnie bezpodstawna (ETPC 4.07.2000, nr 51717/99). W sprawie Senator Lines skargę przeciwko piętnastu państwom członkowskim uznano za niedopuszczalną w marcu 2004 r. ze względu na przesłanki faktyczne (ETPC 10.3.2004, nr 56672/00 Senator Lines GmbH przeciwko Austrii), ponieważ kiedy sprawa była w toku w Strasburgu, Sąd Pierwszej Instancji anulował karę, której dotyczyła skarga do ETPC, a w konsekwencji ETPC uznał, że nie ma miejsca naruszenie praw podstawowych i że wnoszący skargę nie jest ofiarą naruszenia prawa²⁸.

W praktyce obydwie trybunały starały się za wszelką cenę unikać sytuacji, kiedy miałyby rozsądzać sprawę, w której drugi z omawianych organów sądowych wydał już decyzję (co prowadziłoby do tak zwanej formalnej rozbieżności orzeczeń). Z drugiej strony zdarzały się sprawy, podczas których TSUE przywoływał orzecznictwo ETPC: na przykład odnośnie do pojęcia prywatności zgodnie z art. 8 EKPC, podczas poszukiwania siedziby firmy. Sprawa Colas Est. przeciwko Francji (procedowana przez ETPC)²⁹ została przywołana przez TSUE przy okazji sprawy Roquettes Freres SA (procedowana przez TSUE)³⁰. W sprawie Mannesmannröhren-Werke AG przeciwko Komisji³¹ spółka domagała się prawa do niesamooskarżania się w oparciu o EKPC. W swoim wyroku Sąd Pierwszej Instancji w Luksemburgu podkreślił, że chociaż prawa podstawowe stanowią integralną część zasad ogólnych prawa wspólnotowego, to EKPC nie była częścią (w owym czasie) tego prawa (punkt 59).

²⁸ Zob. Blanke, Hermann-Josef i Stelio Mangiameli, red. 2012. *The European Union after Lisbon*, 177. Berlin: Springer.

²⁹ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 14 kwietnia 2002 r. w sprawie Spółka Colas Est przeciwko Francji, skarga nr 37971/97, Akta 2002-III, s. 105.

³⁰ Wyrok Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości w Luksemburgu z dnia 29 października 1980 r. w sprawie 94/00 (SA Roquette Frères przeciwko Radzie Wspólnot Europejskich), 138/79 Roquette [1980] Zb. Orz. I-9011, punkt 25.

³¹ Wyrok Sądu pierwszej instancji Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości z dnia 20 lutego 2001 r. w sprawie T 112/98 (Mannesmannröhren-Werke AG przeciwko Komisji Wspólnot Europejskich), T-112/98 Mannesmannröhren-Werke AG [2001] Zb. Orz. II-729.

Po tej krótkiej analizie relacji między ETPC a TSUE warto zapytać: co oznaczałoby w praktyce przystąpienie UE do EKPC? Innymi słowy, mając w pamięci sprawę Lautsi, można by zadać prowokacyjne pytanie: czy mogliśmy oczekiwać, że Luksemburg wydałby inny wyrok niż Strasburg?

4. Przystąpienie Unii do europejskiej Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności

W 1996 r. w pierwszej opinii (ówczesnego) ETS dotyczącej przystąpienia Wspólnoty Europejskiej do EKPC (opinia 2/94) Trybunał stwierdził, że Wspólnota nie ma odpowiednich kompetencji, żeby przystąpić do Konwencji. Jak już wspomniano, zmieniło się to wraz z Traktatem z Lizbony.

Art. 6 TFUE jasno stanowi, że Unia jest zobowiązana do przystąpienia do Konwencji („przystąpi”) i że nie jest to kwestią jej politycznej „woli” (co miałoby miejsce, gdyby w art. 6 znalazły się sformułowania typu: „powinna” lub „może przystąpić”). Temu krótkiemu postanowieniu towarzyszy protokół nr 8, również bardzo zwięzły i zawierający niewiele praktycznych wskazówek co do sposobu owego przystąpienia³².

³² Protokół (numer 8) dotyczący artykułu 6 ustęp 2 Traktatu o Unii Europejskiej w sprawie przystąpienia Unii do europejskiej Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności (Dz. Urz. UE C 83.273).

Artykuł 1

Umowa dotycząca przystąpienia Unii do europejskiej Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności (zwanej dalej „Konwencją Europejską”), przewidzianego w artykule 6 ustęp 2 Traktatu o Unii Europejskiej, musi odzwierciedlać konieczność zachowania szczególnych cech Unii i prawa Unii, zwłaszcza w odniesieniu do:

- (a) szczególnych warunków ewentualnego udziału Unii w organach kontrolnych Konwencji Europejskiej;
- (b) mechanizmów niezbędnych do zapewnienia, aby skargi państw nieczłonkowskich i skargi indywidualne były kierowane prawidłowo przeciwko Państwom Członkowskim lub Unii, w zależności od danego przypadku.

Artykuł 2

Umowa, o której mowa w artykule 1, zagwarantuje, że przystąpienie nie ma wpływu na kompetencje Unii ani uprawnienia jej instytucji. Zagwarantuje, że żadne jej postanowienia nie mają wpływu na szczególną sytuację Państw Członkowskich w odniesieniu do Konwencji Europejskiej, w szczególności protokołów do niej, środków podjętych przez Państwa Członkowskie w drodze odstępstwa od Konwencji Europejskiej dokonanych przez Państwa Członkowskie zgodnie z jej artykułem 57.

Artykuł 3

Po stronie Rady Europy, zmiany wprowadzone Protokołem nr 14 umożliwiły przystąpienie UE do Konwencji³³. Umowa o przystąpieniu ma być podpisana przez UE i – obecnie – 47 Stron Konwencji (członkowie Rady Europy). Negocjacje rozpoczęły się w 2010 r., po stosownym zaleceniu Rady UE upoważniającym Komisję do ich prowadzenia. Negocjacje prowadziła Komisja Europejska, a ściślej mówiąc – Służba Prawna Komisji wraz z Europejską Służbą Działań Zewnętrznych. Drugą stroną stanowiło 14 negocjujących państw: 7 z Unii i 7 spoza Unii. Podstawy prawne tego procesu to art. 6 ustęp 2 TFUE i Protokół 8 do Traktatu z Lizbony. Oczekuje się, że UE przystąpi do Protokołu 1 i Protokołu 6 – jedynych dwóch protokołów ratyfikowanych przez wszystkie państwa członkowskie, chociaż Komisja próbowała naciskać na przystąpienie do wszystkich protokołów.

Projekt umowy wraz ze specjalną notatką Służby Prawnej Komisji Europejskiej wysłano do zaopiniowania przez TSUE w lipcu 2013 r. Trybunał wydał swoją opinię 18 grudnia 2014 r. (opinia 2/13)³⁴. Wraz z opinią przygotowano zwięzły i jasny komunikat prasowy – dostępny we wszystkich językach UE – z którym warto się zapoznać³⁵. W pierwszej części swojej opinii TSUE potwierdził, że kwestie podniesione w opinii 2/94 zostały rozwiązane Traktatem z Lizbony: UE uzyskała osobowość prawną i jasno nawiązano do jej przystąpienia do EKPC. Jednakże TSUE podniósł szereg zagadnień, które krótko warto zaprezentować poniżej:

- EKPC powinna być lepiej skoordynowana z Kartą praw podstawowych, a w projekcie umowy brakuje postanowienia, które zapewniłoby taką koordynację;
- EKPC wymagałaby, żeby każde państwo członkowskie sprawdzało, czy inne państwa członkowskie przestrzegają praw podstawowych, pomimo że prawo Unii przewiduje wzajemne zaufanie między tymi państwami;
- protokół nr 16 do EKPC, podpisany w dniu 2 października 2013 r., upoważnia sądy najwyższe państw członkowskich do zwracania się do ETPC z wnioskami o wydanie opinii doradczej w zasadniczych kwestiach dotyczących wykładni lub stosowania praw i wolności zagwarantowanych

Postanowienia umowy, o której mowa w artykule 1, nie mogą mieć wpływu na artykuł 344 Traktatu o funkcjonowaniu Unii Europejskiej.

³³ Lemmens, Paul i Wouter Vandenhoele, red. 2005. *Protocol No. 14 and the Reform of the European Court of Human Rights*. Antwerp: Intersentia.

³⁴ Opinion 2/13 of the Court (Full Court) 18.12.2014. ECLI:EU:C:2014:2454. Dostęp online: <http://curia.europa.eu/juris/document/document.jsf?text=&docid=160882&pageIndex=0&doclang=EN&mode=lst&dir=&occ=first&part=1&cid=397816> (data dostępu: 16 czerwca 2016).

³⁵ Opinion 2/13. Court of Justice of European Union. Press Release No. 180/14. Dostęp online: <http://curia.europa.eu/jcms/upload/docs/application/pdf/2014-12/cp140180en.pdf> (data dostępu: 16 czerwca 2016).

w EKPC lub jej protokołach. Zdaniem TSUE mechanizm ustanowiony w tym protokole mógłby naruszać autonomię i skuteczność procedury odesłania prejudycjalnego ustanowionej w TFUE;

- pomimo że TFUE stanowi, iż państwa członkowskie zobowiązują się nie poddawać sporów dotyczących wykładni lub stosowania traktatów procedurze rozstrzygnięcia innej niż ustanowiona w tych traktatach, projekt umowy pozostawia możliwość, iż Unia lub państwa członkowskie wniosą do ETPC wnioski mający za przedmiot domniemane naruszenie EKPC popełnione przez państwo członkowskie lub przez Unię w związku z prawem Unii;
- nowy mechanizm współpозwania zapewniłby, że skargi byłyby kierowane prawidłowo przeciwko państwom członkowskim lub Unii w zależności od danego przypadku. Prowadziłoby to do sytuacji, w której ETPC miałby obowiązek oceniać przepisy prawa Unii, które regulują rozdział kompetencji między Unię i jej państwa członkowskie. Decyzja ETPC, wydana na podstawie takiej analizy, wiązałaby zarówno państwa członkowskie, jak i Unię;
- kwestia będąca przedmiotem sporu w postępowaniu przed ETPC mogłaby potencjalnie prowadzić do sytuacji, gdy ETPC interpretuje orzecznictwo TSUE³⁶, decydując, czy TSUE wypowiedział się już na temat tej samej kwestii prawnej. Zatem TSUE sugeruje udoskonalenie procedury wcześniejszego zaangażowania Trybunału w celu uniknięcia takiej praktyki interpretacyjnej ETPC;
- ETPC byłby uprawniony do orzekania w przedmiocie zgodności z EKPC niektórych aktów, działań lub zaniechań mających miejsce w ramach wspólnej polityki zagranicznej i bezpieczeństwa;
- projekt umowy w obecnym brzmieniu stwarza ryzyko, że ETPC będzie interpretować orzecznictwo Trybunału Sprawiedliwości.

W podsumowaniu TSUE nie pozostawia żadnych wątpliwości: Umowa w sprawie przystąpienia Unii Europejskiej do europejskiej Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności nie jest zgodna z art. 6 ust. 2 TUE ani z Protokołem (nr 8) dotyczącym artykułu 6 ustęp 2 Traktatu o Unii Europejskiej w sprawie przystąpienia Unii do europejskiej Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności.

³⁶ Więcej na ten temat: Baratta, Roberto. 2013. „Accession of the EU to the ECHR: The Rationale for the ECJ's Prior Involvement Mechanism”. *Common Market Law Review* 50:1305–32.

5. Czy wyrok TSUE mógłby być inny niż wyrok Wielkiej Izby ETPC?

Ponieważ Wielka Izba wydała wyrok w sprawie Lautsi przede wszystkim w oparciu o art. 2 pierwszego Protokołu do EKPC, dotyczący prawa do edukacji, a nie na podstawie art. 9 Konwencji (poświęconego wolności sumienia i religii), wydaje się, iż oczekiwano by, żeby TSUE również odwołał się do postanowienia o edukacji (art. 165 TFUE), a nie do zapisów o wolności religijnej. W tym kontekście przydatne wydaje się zacytowanie art. 165 TFUE, który wyraźnie podkreśla „miękką naturę” kompetencji Unii:

Unia przyczynia się do rozwoju edukacji o wysokiej jakości, poprzez zachęcanie do współpracy między Państwami Członkowskimi oraz, jeśli jest to niezbędne, poprzez wspieranie i uzupełnianie ich działalności, w pełni szanując odpowiedzialność Państw Członkowskich za treść nauczania i organizację systemów edukacyjnych, jak również ich różnorodność kulturową i językową.

Artykuł ten nie odwołuje się do różnorodności religijnej, ale zagadnienie obecności lub nieobecności krzyża w klasie szkolnej może z pewnością mieścić się w pojęciu różnorodności kulturowej. Co oczywiste, Unia nie posiada takich kompetencji, żeby decydować o programach nauczania w szkołach lub narzucać, jak powinny wyglądać i być wyposażone klasy szkolne. Ustawodawstwo unijne w obszarze edukacji wiąże się – ponownie – z zagadnieniem Rynku Wewnętrznego³⁷. Dokonanie właściwych wyborów – w oparciu o art. 165 TFUE i inne wspomniane przepisy – należy do kompetencji państw członkowskich.

Należy mieć na uwadze, że 33 członków Parlamentu Europejskiego występujących wspólnie jako interwenienci uboczni w sprawie Lautsi przypomniało ETPC o zasadzie subsydiarności i stwierdziło, iż „powieszenie krzyża w budynku publicznym nie kolidowało z Konwencją, a obecności symboli religijnych w przestrzeni publicznej nie należy postrzegać jako formy indoktrynacji, ale jako ekspresję jedności i tożsamości kulturowej”³⁸.

³⁷ Oto niektóre z nich: Rozporządzenie Rady (EWG) nr 1612/68 z dnia 15 października 1968 r. w sprawie swobodnego przepływu pracowników wewnątrz Wspólnoty; Rozporządzenie (WE) nr 883/2004 Parlamentu Europejskiego i Rady z dnia 29 kwietnia 2004 r.; Dyrektywa Rady 77/486/EWG z dnia 25 lipca 1977 r. w sprawie kształcenia dzieci pracowników migrujących. Ponadto: Siwek-Ślusarek, Anna. 2012. „Art. 165”. W: *Traktat o funkcjonowaniu Unii Europejskiej*, red. Andrzej Wróbel. t. II. Warszawa: Wolters Kluwer.

³⁸ Zob. pkt 56 wyroku Wielkiej Izby z dnia 18 marca 2011 r. w sprawie Lautsi.

Chociaż grupa składająca się z 33 członków Parlamentu Europejskiego wydaje się znacząca, to w zestawieniu z ogólną liczbą 751 europarlamentarzystów nie jest duża. Za istotny można uznać fakt braku obecności przy głosowaniu prawie 720 pozostałych posłów do Parlamentu Europejskiego. Fakt, że wspomniana trzydziestotrzyosobowa grupa nie stanowi nawet 5% ogólnej liczby posłów do Parlamentu Europejskiego, sprawia, że siła jej przekazu jest znacznie słabsza.

6. Wnioski

Jak wykazano w części pierwszej niniejszego rozdziału, w świetle prawa unijnego krzyż jest przede wszystkim przedmiotem. Państwa członkowskie w ramach swoich krajowych systemów prawnych mogą zapewnić jego szczególną ochronę – na przykład, w prawie znaków towarowych – ale nie istnieje ogólne prawo unijne dotyczące ochrony krzyża. Nie istnieje także orzecznictwo TSUE dotyczące obecności krzyża w przestrzeni publicznej, a akta spraw z zakresu religii, lub – jak to ujmuje sam TSUE – dotyczących „płaszczyzny moralnej”, są bardzo skąpe.

Po wydaniu przez TSUE w dniu 18 grudnia 2014 r. opinii negatywnej Komisja musi przygotować nową umowę, która stanie się ponownie przedmiotem negocjacji. Po uzyskaniu pozytywnej opinii TSUE rozpocznie się procedura ratyfikacyjna, a po ratyfikacji przez wszystkie strony Konwencji (obecnie – 47) zmiany staną się obowiązujące. Dopiero wówczas ETPC będzie uprawniony do rozpatrywania spraw przeciwko Unii. W tej chwili wydaje się to jeszcze odległą perspektywą.

Obecnie wniesienie sprawy podobnej do sprawy Lautsi przed TSUE byłoby niemożliwe, głównie ze względu na *rationae materiae* oraz, w znacznym stopniu, ze względu na *rationae personae* (choć zdarzały się próby, wspomniane powyżej, pozwania wszystkich państw członkowskich). W świetle prawa unijnego krzyż jest raczej przedmiotem handlu, a ponadto, biorąc pod uwagę dotychczasową praktykę sądową TSUE (Grogan, Jany, Persche), można stwierdzić, że nawet po przystąpieniu Unii do EKPC, sprawy tego rodzaju powinny pozostać w kompetencji ETPC.

Po tych nieco teoretycznych rozważaniach należy wspomnieć, że w czerwcu 2012 r. umieszczono krzyż w sali plenarnej nad miejscem, które zajmuje przewodniczący Parlamentu Europejskiego (wówczas sprawował tę funkcję M. Schulz). Powiesili go goście, których zaprosił polski członek Parlamentu Eu-

ropejskiego, Richard Henry Czarnecki z grupy Europejskich Konserwatystów i Reformatorów. Po czterech dniach krzyż usunięto³⁹. W Parlamencie podjęto wewnętrzne dochodzenie dotyczące zamieszczenia krzyża, ale wkrótce go zaniechano. Ten incydent nie daje wystarczających podstaw do wniesienia sprawy przed którykolwiek europejski trybunał...

³⁹ Czarnecki, Ryszard. 2012. „Śledztwo w sprawie krzyża w PE. »Wiadomo już, że w czwartek przesłuchiwana ma być moja asystentka«”. *WPolityce.pl*, 7 czerwca. <http://wpolityce.pl/polityka/133933-ryszard-czarnecki-sledztwo-ws-krzyza-w-pe-wiadomo-juz-ze-w-czwartek-przesluchiwana-ma-byc-moja-asystentka> (data dostępu: 30 marca 2015).

MARK HILL QC

Traktowanie symboli religijnych w prawie angielskim

Wprowadzenie

W tytule niniejszego rozdziału celowo zastosowano słowo *traktowanie* (ang. *treatment* – traktowanie, podejście, omówienie), gdyż pierwotnie przedmiotem rozważań miały być „rozwiązania przyjmowane przez Zjednoczone Królestwo”, jednak termin *rozwiązanie* (ang. *solution*) sugeruje, że istnieje problem, dla którego trzeba znaleźć rozstrzygnięcie. Ekspozycja krzyża w przestrzeni publicznej nie stanowi raczej *problemu* w Zjednoczonym Królestwie ani w jakimkolwiek innym państwie w Unii Europejskiej¹. Uważam, że poświęca się zbyt dużo uwagi takim kwestiom, jak wyroki Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w sprawie Lautsi przeciwko Włochom oraz różnym orzeczeniom Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych, którego jurysdykcja oparta jest na konstytucyjnej zasadzie separacji Kościoła od państwa, całkowicie obcej kulturowemu, społecznemu i politycznemu bogactwu europejskich modeli Kościoła i państwa. Chociaż odrzucam przesłankę *problemu*, a zatem również potrzeby *rozwiązania*, mam nadzieję, że niniejszy rozdział podejmuje jednak ważny temat, a mianowicie omawia kwestie prawne, jakie wynikają z obecności krzyża, jako symbolicznego przejawu chrześcijaństwa, w szkołach, szpitalach, budynkach miejskich

¹ Z pewnymi godnymi uwagi wyjątkami, to samo dotyczy muzułmańskiego nakrycia głowy. Zob. Hill, Mark. 2013. „Legal and Social Issues Concerning the Wearing of the Burqa and Other Head Coverings in the United Kingdom”. W: *The Burqa Affair Across Europe: Between Public and Private Sphere*, red. Allesandro Ferrari i Sabrina Pastorelli, rozdział 6. Ashgate: Farnham.

i w miejscu pracy. Temat należy jednakże zbadać poprzez odniesienie do ogólnego prawa, jako że dotyczy on wolności religijnej w demokracji liberalnej².

Wolność religijna

Indywidualna i zbiorowa wolność religijna znajduje odzwierciedlenie zarówno w międzynarodowych przepisach dotyczących praw człowieka, jak i w prawie zwyczajowym. Często nie ma przy tym istotnego rozróżnienia pomiędzy indywidualnym a zbiorowym wymiarem tejże wolności. Większą uwagę poświęcono wolności wyznania, ze względu na dwie zmiany wprowadzone względnie niedawno w prawie religijnym w Zjednoczonym Królestwie. Pierwszym z interesujących nas tutaj aktów prawnych jest Ustawa o prawach człowieka z roku 1998, która służy pełniejszemu wprowadzeniu w życie praw i wolności gwarantowanych przez europejską Konwencję o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności (dalej: EKPC). Druga ze wspomnianych zmian zaistniała dzięki Ustawie o równym traktowaniu z 2010 roku, która powtarza wcześniejsze ustawowe zakazy dotyczące dyskryminacji – ze względu na religię lub przekonania – w zakresie zatrudniania oraz dostarczania towarów i usług³.

W artykule 9 EKPC przewiduje się, że:

1. Każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania; prawo to obejmuje wolność zmiany wyznania lub przekonań oraz wolność uzewnętrzniania indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swego wyznania lub przekonań przez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i czynności rytualne.
2. Wolność uzewnętrzniania wyznania lub przekonań może podlegać jedynie takim ograniczeniom, które są przewidziane przez ustawę i konieczne w społeczeństwie demokratycznym z uwagi na interesy bezpieczeństwa publicznego, ochronę porządku publicznego, zdrowia i moralności lub ochronę praw i wolności innych osób.

² Niniejszy rozdział w dużym stopniu powstał w oparciu o drugie wydanie książki: Hill, Mark, Russell Sandberg i Norman Doe. 2014. *Religion and Law in the United Kingdom*. Wolters Kluwer.

³ Gruntowne omówienie polityki, praktyki i doświadczenia ostatniego dziesięciolecia można znaleźć w książce: Weller, Paul, Kingsley Purdam, Nazila Ghanea i Sariya Cheruvallil-Contractor. 2013. *Religion or Belief, Discrimination and Equality: Britain in Global Contexts*. London: Bloomsbury.

W artykule 9 przewidziano zatem pozytywne prawo zarówno do wolności myśli, sumienia i wyznania, jak i do uzewnętrzniania wyznania lub przekonań. Prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania jest absolutne. Obejmuje ono prawo do posiadania wyznania lub przekonań oraz do zmieniania ich bez ingerencji państwa⁴. W przeciwieństwie do niego prawo do uzewnętrzniania wyznania lub przekonań jest ograniczone w art. 9 ust. 1 w ten sposób, że uzewnętrznianie musi odbywać się „przez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i czynności rytualne” oraz, co ważniejsze, poprzez możliwe zastrzeżenia zawarte w art. 9 ust. 2, co umożliwia państwu ingerowanie w prawo do uzewnętrzniania wyznania lub przekonań, jeżeli spełnione zostaną trzy sprawdziany wymienione w art. 9 ust. 2. Ingerencja musi zostać „przewidziana przez ustawę” i musi kierować się jednym lub kilkoma spośród słusznych celów wymienionych w art. 9 ust. 2, jak również – być „konieczna w społeczeństwie demokratycznym”. Dlatego też, w odniesieniu do prawa do uzewnętrzniania, które jest najbardziej bezpośrednio związane z interesującymi nas tutaj zagadnieniami, strony procesujące się muszą wykazać, że doszło do ingerencji w ich prawo do uzewnętrzniania wyznania lub przekonań na mocy art. 9 ust. 1. Wówczas państwu przypada obowiązek dowiedzenia, że jego ingerencja jest uzasadniona na mocy art. 9 ust. 2.

Ingerencja

Europejski Trybunał Praw Człowieka w Strasburgu zasadniczo przyjmuje schematyczne podejście do spraw z artykułu 9. Trybunał niezmiennie rozpoczyna od podkreślenia wagi prawa, powołując się na kluczową sprawę *Kokkinakis przeciwko Grecji*⁵, w której stwierdzono, iż „Wolność myśli, sumienia i wyznania stanowi jeden z fundamentów «demokratycznego społeczeństwa» w rozumieniu Konwencji”. Następnie Trybunał pyta, czy doszło do ingerencji w artykuł 9 ust. 1, a jeśli tak, to czy ingerencja ta była uzasadniona na mocy

⁴ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 26 września 1996 r. w sprawie *Manoussakis i inni przeciwko Grecji*, skarga nr 18748/91, [1997] 23 EHRR (European Human Rights Reports) 387; Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 13 grudnia 2001 r. w sprawie *Metropolitalny Kościół Besarabii przeciwko Mołdawii*, skarga nr 45701/99, [2002] 35 EHRR 306; Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 5 października 2006 r. w sprawie *Oddział Moskiewski Armii Zbawienia przeciwko Rosji*, skarga nr 72881/01.

⁵ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 25 maja 1993 r. w sprawie *Kokkinakis przeciwko Grecji*, skarga nr 14307/88, [1994] 17 EHRR 397.

artykułu 9 ust. 2. Aby zdecydować, czy sprawa dotyczy artykułu 9, wykorzystuje się trzy wymogi wstępne. Pierwszym wymogiem jest definicja przekonań, drugim – odpowiedź na pytanie, czy uzewnętrznianie związane jest z nakazem doktryny, trzecim zaś – specyficzna sytuacja.

1. Definicja przekonań

Europejski Trybunał Praw Człowieka przyjął liberalne podejście do definicji wyznania. Termin *przekonania* w praktyce sądowej Strasburga zdefiniowano w sprawie Campbell i Cosans przeciwko Zjednoczonemu Królestwu⁶, jako oznaczający „poglądy, które osiągają pewien poziom wiarygodności, powagi, spójności i ważności”⁷. Podejście Strasburga powielono na poziomie krajowym. W postanowieniu Izby Lordów w sprawie R przeciwko Sekretarzowi Stanu ds. Edukacji i Zatrudnienia i innym ex parte Williamson⁸ Sędzia Nicholls zauważył: „Wolność wyznania chroni subiektywne przekonania jednostki”⁹. Sędzia ten twierdził, że w celu uzyskania ochrony na mocy artykułu 9 EKPC przekonania „muszą być zgodne z podstawowymi standardami ludzkiej godności lub prawości” oraz „muszą odnosić się do spraw ważniejszych niż zaledwie błahe posiadać adekwatny stopień powagi i ważności”. Postanowienie Sądu Najwyższego w sprawie R (na wniosek Ghai) przeciwko Radzie Miasta Newcastle¹⁰ sugerowało jednak, że artykuł 9 zapewnia ochronę wyłącznie czynnościom, które leżą u sedna życia religijnego. J. Cranston stwierdził: „Artykuł 9 nie daje żadnej ochrony sikhijskiej tradycji stosowania stosów pogrzebowych na otwartej przestrzeni, ponieważ uznano, że ich użycie jest »po prostu kwestią tradycji«, a nie »sprawą dogmatu i przekonań«”¹¹.

⁶ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 23 marca 1983 r. w sprawie Campbell i Cosans przeciwko Zjednoczonemu Królestwu, skargi nr 7511/76; 7743/76, [1982] 4 EHRR 293.

⁷ Zob. pkt 36. Tę definicję zastosowano również do art. 9 EKPC. Zob. Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 15 stycznia 2013 r. Eweida i inni przeciwko Zjednoczonemu Królestwu, skargi nr 48420/10, 59842/10, 51671/10 i 36516/10. [2013] 57 EHRR 8 w pkt. 81: „Prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania oznacza poglądy, które osiągają pewien poziom wiarygodności, powagi, spójności i ważności”.

⁸ Postanowienie Izby Lordów z dnia 24 lutego 2005 r. w sprawie Regina (Williamson i inni) przeciwko Sekretarzowi Stanu ds. Edukacji i Zatrudnienia, [2005] UKHL (United Kingdom House of Lords) 15, [2005] 2 AC 246.

⁹ Ibidem, punkt 22.

¹⁰ Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 8 maja 2009 r. w sprawie R (na wniosek Ghai) przeciwko Radzie Miasta Newcastle, [2009] EWHC (High Court of England i Wales) 978.

¹¹ Ibidem, punkt 102. Chociaż wyrok Sądu Najwyższego z dnia 8 maja 2009 r. został uchylony na mocy orzeczenia Sądu Apelacyjnego z dnia 10 lutego 2010 r. (2010

2. Uzewewnętrznianie: nakaz doktryny?

Drugi wymóg wstępny dotyczy uzewnętrzniania przekonań. Zwłaszcza w tym właśnie kontekście rozpatrywać należy kwestię publicznego pokazywania krzyży i krucyfiksów. Często streszcza się tę zasadę jako wymagającą, aby działania powoda uzewnętrzniały jego wyznanie lub przekonania, a nie były tylko nimi motywowane¹². Wymóg ten krytykowano, argumentując, że obecność lub brak motywacji religijnej może faktycznie służyć jako dobry wskaźnik tego, czy przekonanie należy chronić. Podnoszono ponadto kwestię, że sztywne przestrzeganie wymogu uzewnętrzniania „mogłoby dyskryminować religie bez uznanej w państwach europejskich podstawy kulturowej,” w których religijność „przyjmuje różne formy, takie jak stosunek płciowy, rytualna przemoc lub odmowa płacenia podatków na scentralizowane państwo wrogie ich przekonaniom”¹³. Nie dziwi zatem, że Trybunał w Strasburgu stosuje ten filtr w sposób niekonsekwentny¹⁴. W niedawnych wyrokach europejskiego Trybunału omawiany warunek często ulegał przeformułowaniu i wymagano, na przykład, aby działanie było „blisko powiązane” z wyznaniem bądź przekonaniem powoda¹⁵ lub żeby działania „stanowiły wyraz” jego wyznania lub przekonań¹⁶.

W ostatnich latach przyjęła się w angielskim prawie zasada mówiąca, że tylko te sposoby uzewnętrzniania przekonań, które są nakazane doktryną,

EWCA [England and Wales Court of Appeal] Civ 59) wskutek uwzględnienia apelacji od tegoż wyroku. Sąd Apelacyjny w orzeczeniu z dnia 10 lutego 2010 r. stwierdził, że zaspokojenie życzeń powoda niekoniecznie stanowiłoby faktycznie naruszenie ustawodawstwa dotyczącego kremacji. Zatem orzeczenie apelacyjne nie koncentrowało się na naruszeniu art. 9 EKPC.

¹² Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 12 października 1978 r. w sprawie Arrowsmith przeciwko Zjednoczonemu Królestwu, skarga nr 7050/75, [1978] 3 EHRR 218.

¹³ Edge, Peter W. 1996. „Current Problems in Article 9 of the European Convention on Human Rights”. *Juridical Review* 42:45–7.

¹⁴ Knights, Samantha. 2007. *Freedom of Religion, Minorities and the Law*. 44. Oxford: Oxford University Press; Sandberg, Russell. 2009. „The Changing Position of Religious Minorities in English Law: The Legacy of Begum”. W: *Legal Practice and Cultural Diversity*, red. Ralph Grillo i inni. Ashgate: Aldershot.

¹⁵ Decyzja Komisji Praw Człowieka z dnia 15 grudnia 1983 r. w sprawie C przeciwko Zjednoczonemu Królestwu, [1983] 37 DR 142, 144; Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 26 października 2000 r. w sprawie Hassan i Chaush przeciwko Bułgarii, skarga nr 30985/96, [2002] 34 EHRR 55; Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 15 stycznia 2013 r. Eweida i inni przeciwko Zjednoczonemu Królestwu, skargi nr 48420/10, 59842/10, 51671/10 i 36516/10, [2013] 57 EHRR 8.

¹⁶ Decyzja Komisji Praw Człowieka z dnia 8 marca 1985 r. w sprawie Knudsen przeciwko Norwegii [1985] 42 DR 247.

wiążą się z ochroną w granicach art. 9 EKPC¹⁷. Tym sposobem procesujący się sikhowie uzyskali prawo do noszenia przedmiotów takich jak kara (bransoleta)¹⁸ i kirpan (sztylet)¹⁹, zaś muzułmanie (w niektórych przypadkach) – prawo do noszenia zasłony lub nakrycia głowy²⁰. W swoim orzeczeniu Trybunał zakazał wąskiej interpretacji religijnego uzewnętrzniania, która nigdy nie stanowiła właściwego odzwierciedlenia praktyki sądowej Strasburga²¹. Jak stwierdził Trybunał, nawet wtedy, gdy dane przekonania osiągają żądany poziom wiarygodności i ważności, nie można mówić, że każdy czyn, który jest przez nie w jakiś sposób inspirowany, motywowany lub dokonywany pod ich wpływem, stanowi „uzewnętrznienie” przekonania²². Argumentowano ponadto, iż: „czyny lub zaniedbania, które nie wyrażają bezpośrednio danego przekonania lub

¹⁷ W tym względzie orzeczenie Sądu Najwyższego z dnia 16 lipca 2007 r. wydane w składzie jednoosobowym przez Michaela Supperstone’a QC – będącego sędzią sprawozdawcą w sprawie z wniosku Lydia Playfoot (dziecko) przeciwko organowi zarządzającemu szkołą w Millais (Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 16 lipca 2007 r. [2007] EWHC 1698) – nie stanowi prawa. Analiza przez sędziego uzewnętrzniania przekonań na gruncie art. 9 EKPC opierała się na wymogu „postrzeganego obowiązku” (w tym przypadku dotyczącego pierścienia „czystości”), który sam w sobie wziął się z błędnego odczytania słów Sędziego Nichollsa zawartych w uzasadnieniu orzeczenia w sprawie Williamsona (Regina przeciwko Sekretarzowi Stanu ds. Edukacji i Zatrudnienia i innym [przypis nr 8 powyżej]). Należy zwrócić również uwagę na skrupulatne rozróżnienie, jakiego dokonał sędzia J. Cranston, pomiędzy hinduskimi i sikhijskimi rytuałami kremacyjnymi w cytowanym orzeczeniu w sprawie Ghai przeciwko Radzie Miasta Newcastle, gdzie stwierdzono, że stopy pogrzebowe są nakazane doktryną w nauczaniu hinduskim, lecz nie w sikhijskim (Zob. pkt. 99–102 orzeczenia). Cała ta rozwlekła i szczegółowa analiza stała się całkowicie nieistotna, gdyż Sąd Apelacyjny uwzględnił apelację z całkowicie innych przyczyn, stwierdzając m.in., że „obecne ramy prawne były zgodne z oczekiwaniami głównego nurtu kultury osób mieszkających w tym kraju i zabezpieczają w sposób praktyczny unikanie prawdopodobnego przestępstwa i cierpienia” [the present legislative framework was consistent with mainstream cultural expectations of persons living in this country and secured in a practical way the avoidance of likely offence and distress].

¹⁸ Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 29 lipca 2009 r. w sprawie R (Watkins-Singh) przeciwko Aberdare Girls High School [2008] EWHC 1865, [2008] ELR 561.

¹⁹ Statutory defence to criminal charge of possession of a bladed article under section 139 of the Criminal Justice Act 1988 (Ustawowa obrona wobec oskarżenia o posiadanie przedmiotu mającego ostrze na mocy art. 139 Ustawy o prawie karnym z 1988 r.).

²⁰ Wyrok Sądu Pracy [Employment Tribunal] z dnia 13 czerwca 2008 r. w sprawie Bushra Noah przeciwko Sarah Desrosiers z siedzibą w Wedge (sygn. sprawy 2201867/07), [2008] UKET [United Kingdom Employment Tribunal] 2201867/07.

²¹ Zob. Hill, Mark, 2013. „Religious Symbolism and Conscientious Objection in the Workplace: An Evaluation of Strasbourg’s Judgment in *Eweida and others v United Kingdom*”. *Ecclesiastical Law Journal* 15:191.

²² *Eweida i inni przeciwko Zjednoczonemu Królestwu*, w pkt. 82.

które są tylko w niewielkim stopniu powiązane z przykazaniem wiary, nie mieszczą się w zakresie ochrony z mocy artykułu 9 ust. 1²³.

Słusznie przyznając, że akty liturgiczne ewidentnie stanowią zewnętrzny wyraz przekonań, Trybunał jasno stwierdza, że uzewnętrznianie religii to znacznie szersze pojęcie. Konieczne jest wykazanie, że istnieje „dostatecznie bliskie i bezpośrednie ogniwo łączące czyn i leżące u jego podstaw przekonania”²⁴. Większościowe orzeczenie nie mogło być już bardziej dobitne: „nie istnieje wymóg, aby powód dowiódł, że działał lub działała wypełniając obowiązek nakazany przez dane wyznanie”²⁵. Pierwsza spośród opinii mniejszości²⁶ jest równie prosta i odnosi się bezpośrednio do kwestii krzyża: „O ile istnieje dostatecznie bliskie i bezpośrednie ogniwo łączące czyn i leżące u jego podstaw przekonania, powód nie ma obowiązku dowiedzenia, że działał lub działała, wypełniając obowiązek nakazany przez wyznanie. W obecnej sprawie nie mamy wątpliwości, że związek pomiędzy widocznym noszeniem krzyżyka (będącego najważniejszym symbolem chrześcijaństwa) a wiarą, do której stosuje się powódka, jest dostatecznie mocny, aby stanowić uzewnętrznienie jej przekonań religijnych”²⁷.

Sądy krajowe myliły się zatem w sprawie Eweida i Chaplin, uważając pokazywanie krzyżyka za osobisty wybór i to zaledwie modnego dodatku²⁸.

²³ Ibidem, powołując się na: decyzję Komisji Praw Człowieka z dnia 3 grudnia 2009 r. w sprawie Skugar i inni przeciwko Rosji (nr 40010/04); raport Komisji Praw Człowieka z 12 października 1978 r. w sprawie Arrowsmith przeciwko Wielkiej Brytanii, Decyzje i Sprawozdania 19, s. 5; decyzję Komisji Praw Człowieka z 15 października 1983 r. w sprawie C. przeciwko Zjednoczonemu Królestwu, DR 37, s. 142; decyzję Komisji Praw Człowieka z 18 stycznia 2001 r. w sprawie Zaoui przeciwko Szwajcarii, nr 41615/98.

²⁴ Eweida i inni przeciwko Zjednoczonemu Królestwu, w pkt. 82.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Sędziowie Bratza i Björgvinsson zwrócili uwagę na brak uzasadnienia ograniczenia wolności uzewnętrznienia wyznania lub przekonań w rozumieniu art. 9 EKPC do ogólnie uznanych form praktykowania wiary lub przekonań. Poza tym wskazali, że obowiązek pozytywny ciążyący na państwie na mocy art. 9 EKPC należy oceniać ze względu na to, czy sprawiedliwie wyważono konkurujące ze sobą interesy jednostki i społeczeństwa jako całości, w tym interes pracodawcy. Rząd brytyjski, zarówno w przedkładanych przez siebie pisemnych opiniach, jak i w ustnej argumentacji przedstawionej przed Trybunałem, usilnie dowodził, że pragnienie noszenia widocznego krzyżyka przez panią Eweidę i panią Chaplin, „choć mogło być inspirowane lub motywowane przez szczerze zaangażowanie religijne, nie było uznaną praktyką religijną ani wymogiem chrześcijaństwa, a zatem nie mieściło się w zakresie artykułu 9”. Zob.: podsumowanie argumentacji stron w pkt. 58 wyroku.

²⁷ Eweida i inni przeciwko Zjednoczonemu Królestwu, zdanie odrębne, pkt 2(a). Oprócz pisemnych opinii przedłożonych w imieniu biskupów Chester i Blackburn oraz Premier Christian Radio doszło również do interwencji ze strony biskupa Michaela Nazir-Ali, który przedstawił historię krzyża jako symbolu chrześcijaństwa.

²⁸ Wnikliwa krytyczna analiza orzeczenia Sądu Apelacyjnego w sprawie Eweida i inni przeciwko Zjednoczonemu Królestwu. Zob. Hatzis, Nicholas. 2011. „Personal Re-

Być może wyrok wydany w Strasburgu jest równoznaczny z obroną sędziego Sądu Najwyższego Collinsa, który w sprawie G przeciwko St Gregory's Catholic Science College, zauważył, że wymaganie w sprawie Watkins-Singh, aby wykazać, że dana praktyka miała „szczególne znaczenie”, stawiało poprzeczkę zbyt wysoko²⁹.

3. Specyficzna sytuacja

Za trzeci „filtr” można uznać wymóg specyficznej sytuacji. Zgodnie z nim, na prawa osoby z artykułu 9 EKPC może mieć wpływ poddanie się dobrowolnemu systemowi reguł. Strasburg uznał zastosowanie zasady dobrowolności w specyficznych sytuacjach, jak na przykład: przedłużenie pobytu w placówce służby zdrowia³⁰, przystąpienie do służby wojskowej³¹, zawieranie umowy o pracę³² oraz rozpoczynanie nauki w szkole wyższej³³. W sprawie Eweida i inni przeciwko Zjednoczonemu Królestwu³⁴ Trybunał w Strasburgu stwierdził, że zasadę specyficznej sytuacji należy brać pod uwagę tylko w odniesieniu do kwestii uzasadnienia z art. 9 ust. 2, a nie kwestii ingerencji z art. 9 ust. 1:

Zważywszy na znaczenie w demokratycznym społeczeństwie wolności wyznania, Trybunał uważa, że w przypadku, gdy jednostka skarży się na ograniczanie wolności wyznania w miejscu pracy, zamiast utrzymywania, że możliwość zmiany pracy zniweczyłaby wszelką ingerencję w to prawo, lepszym podejściem byłoby zważyć tę możliwość w ogólnym bilansie rozważając, czy ograniczenie było, czy nie było proporcjonalne³⁵.

ligious Beliefs in the Workplace: How Not to Define Indirect Discrimination”. *The Modern Law Review* 74:287–305. DOI: 10.1111/j.1468-2230.2011.00847.x (data dostępu: 16 czerwca 2016).

²⁹ Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 17 czerwca 2011 r. w sprawie G przeciwko St. Gregory's Catholic Science College, [2011] EWHC 1452, w szczególności pkt 37 tego wyroku.

³⁰ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 5 listopada 1981 r. w sprawie X przeciwko Zjednoczonemu Królestwu, skarga nr 7215/75, [1982] 4 EHRR 188.

³¹ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 1 lipca 1997 r. w sprawie Kalaç przeciwko Turcji, skarga nr 20704/92, [1997] 27 EHRR 552.

³² Decyzja Komisji Praw Człowieka z dnia 9 kwietnia 1997 r. w sprawie Stedman przeciwko Wielkiej Brytanii, skarga nr 29107/95, [1997] 5 EHRR 544; Decyzja Komisji Praw Człowieka z dnia 12 marca 1981 r. w sprawie Ahmad przeciwko Zjednoczonemu Królestwu [1981] 4 EHRR 126.

³³ Decyzja Komisji Praw Człowieka z dnia 3 maja 1993 r. w sprawie Karaduman przeciwko Turcji [1993] 74 DR 93.

³⁴ [2013] 57 EHRR 8.

³⁵ Zob. również pkt 2 zdania odrębnego sędziów Bratza i Björgvinsson. Omówienie implikacji sprawy Eweida przeciwko Zjednoczonemu Królestwu. Zob. Hill, Mark,

Uzasadnienie

W praktyce sądowej Strasburga dochodzi niezmiennie do przesuwania akcentu z kwestii ingerencji z art. 9 ust. 1 na kwalifikacje z art. 9 ust. 2, które wykorzystuje się do ustalenia, czy ingerencja ze strony państwa była uzasadniona³⁶. To samo dotyczy postanowień krajowych, chociaż z omówionych powyżej powodów, w wielu przypadkach uwzględnienie przez sąd krajowy artykułu 9 ust. 2 miało charakter incydentalny, a sąd odrzucił roszczenie z tytułu kwestii ingerencji z art. 9 ust. 1. Niemniej jednak, znaczna większość orzeczeń odnosi się do trzech wymogów, swoistych sprawdzianów, przedstawionych w artykule 9 ust. 2 EKPC i wypełnia je jeden po drugim: aby ingerencja została uznana za uzasadnioną, musi ona być „przewidziana przez ustawę”, mieć „słuszny cel” oraz być „konieczna w społeczeństwie demokratycznym”.

Przewidziane ustawą

Pierwszym warunkiem umożliwiającym ingerencję państwa w wolność religijną, przewidzianym w art. 9 ust. 2 EKPC, jest wymóg, aby ingerencja ta miała podstawę w prawie krajowym. Trybunał w Strasburgu szeroko zde-

2013. „Religious Symbolism and Conscientious Objection in the Workplace: An Evaluation of Strasbourg’s Judgment in *Eweida and others v United Kingdom*”. *Ecclesiastical Law Journal* 15:191. Dostęp online: <http://www.ecclaw.co.uk/wp-content/uploads/2014/11/Religious-Symbolism-Eweida.pdf> (data dostępu: 10 października 2015) (doi:10.1017/S0956618X13000215).

³⁶ W przypadku, gdy ingerencji z art. 9 nie można było bezpośrednio przypisać państwu, ponieważ były to – na przykład – działania prywatnej firmy, wówczas „Trybunał musi zbadać, czy we wszystkich okolicznościach danej sprawy organy państwowe spełniły swoje pozytywne zobowiązanie wynikające z art. 9; innymi słowy, czy prawo skarżącej do swobodnego uzewnętrznienia jej wyznania zostało dostatecznie zabezpieczone w ramach krajowego porządku prawnego oraz, czy uzyskano sprawiedliwą równowagę pomiędzy jej prawami a prawami innych”. Zob. pkt 91 uzasadnienia wyroku w sprawie *Eweida i inni przeciwko Zjednoczonemu Królestwu* „Trybunał uznaje, że brak zgody linii *British Airways* na pozostanie skarżącej od września 2006 r. do lutego 2007 r. na jej dotychczasowym stanowisku, w czasie, w którym nosiła ona krzyżek w widocznym miejscu, oznacza ograniczenie prawa skarżącej do uzewnętrznienia wyznania. Ponieważ tego ograniczenia nie można bezpośrednio przypisać państwu, Trybunał musi rozważyć, czy w okolicznościach tej sprawy władze państwowe wywiązały się z obowiązku pozytywnego wynikającego z art. 9, tj. czy prawo pani *Eweidy* do swobodnego uzewnętrznienia wyznania było dostatecznie chronione przez krajowy porządek prawny i czy sprawiedliwie wyważono prawa skarżącej z prawami innych osób”.

finiował „prawo”, włączając ustawowe przepisy prawa i „prawo pisane” obejmujące akty o niższej randze niż ustawy³⁷, środki regulacyjne podejmowane przez zawodowe organy regulacyjne na mocy niezależnych uprawnień do ustanawiania zasad przekazanych im przez parlament³⁸, jak również prawo ustanawiane przez sędziów i „prawo niepisane”³⁹. Warunek ten zawiera dorozumiany wymóg, aby ingerencja była zgodna z europejskimi normami rządów prawa⁴⁰. Ten sprawdzian nie stanowił problemu dla sądownictwa krajowego: Izba Lordów stwierdziła, że zarówno zasada „przewidziana jasno pierwotnym ustawodawstwem”⁴¹, jak i polityka dotycząca mundurków szkolnych⁴² zostały przewidziane ustawą. Jeżeli chodzi o drugą z wymienionych kwestii, położono nacisk na to, że szkołom i zarządzającym nimi osobom zezwolono zgodnie z ustawą na ustanawianie zasad dotyczących mundurków i te zasady zostały bardzo jasno przekazane wszystkim zainteresowanym⁴³.

Słuszny cel

Drugi wymóg dotyczy tego, czy ingerencja kieruje się jednym z celów wymienionych w art. 9 ust. 2. EKPC. Trybunał w Strasburgu zaproponował, aby przyznawać krajowym organom sądowiczym „szeroki margines oceny” w przypadku, gdy słuszny cel to zdrowie i bezpieczeństwo, jako że lokalni

³⁷ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 18 listopada 1970 r. w sprawie De Wilde, Ooms i Versyp przeciwko Belgii, skargi nr 2832/66; 2835/66; 2899/66, [1979–1980] 1 EHRR 373.

³⁸ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 25 marca 1985 r. w sprawie Barthold przeciwko Niemcom, skarga nr 8734/79, [1985] 7 EHRR 383.

³⁹ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 26 kwietnia 1979 r. w sprawie „The Sunday Times” przeciwko Zjednoczonemu Królestwu (Nr 1), skarga nr 6538/74, [1979–1980] 2 EHRR 245.

⁴⁰ Evans, Carolyn. 2001. *Freedom of Religion under the European Convention on Human Rights*, 138. Oxford: Oxford University Press.

⁴¹ Postanowienie Izby Lordów z dnia 24 lutego 2005 r. w sprawie Regina (Williamson and inni) przeciwko Sekretarzowi Stanu ds. Edukacji i Zatrudnienia, [2005] UKHL 15, [2005] 2 AC 246.

⁴² Zaakceptowała to cała komisja apelacyjna (Lord Bingham of Cornhill, Lord Nicholls of Birkenhead, Lord Hoffmann, Lord Scott of Foscote, Baroness Hale of Richmond) w sprawie Begum. Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 15 czerwca 2004 r. w sprawie R (Begum) przeciwko organowi zarządzającemu Denbigh High School (sygn. sprawy CO/748/2004), [2004] EWHC 1389. Następnie wydany został wyrok Sądu Apelacyjnego z dnia 2 marca 2005 r. (sygn. sprawy C1/2004/1394), [2005] EWCA Civ 199 w oparciu o opinię Izby Lordów z dnia 22 marca 2006 r. [2006] UKHL 15.

⁴³ Sędzia Bingham of Cornhill w pkt. 26.

decydenci mają „lepszą pozycję do podejmowania decyzji o klinicznym bezpieczeństwie niż sąd, zwłaszcza międzynarodowy sąd, który nie wysłuchał bezpośrednich dowodów”⁴⁴. Wydaje się, że podobne podejście przyjmuje się na szczeblu krajowym. Chociaż w większości przypadków słuszny cel służy ochronie praw i wolności innych ludzi⁴⁵, powołując się na prawa innych zgodnie z Konwencją⁴⁶, sądy przytaczały wiele różnych słusznych celów.

Konieczna w społeczeństwie demokratycznym

Trzeci warunek był przedmiotem omówienia przez Europejski Trybunał Praw Człowieka. Przyjmuje się, że wymóg, aby ingerencja była konieczna w społeczeństwie demokratycznym, łączy się z koniecznością spełnienia dwóch dodatkowych warunków: ingerencja musi odpowiadać na „pilną potrzebę społeczną” i musi być „proporcjonalna do realizowanego słusznego celu”⁴⁷. Wymaga to „ćwiczenia z zakresu równoważenia”, kiedy to sąd pyta, „czy ingerencja w prawo jest bardziej rozległa niż uzasadnia to słuszny cel”⁴⁸. Większość spraw dotyczących art. 9 ust. 2 koncentruje się na kwestii proporcjonalności. Ważąc proporcjonalność podjętych środków, sąd działa, pozostając „w marginesie uznania”, lecz zajmuje się tym, czy „uzyskano sprawiedliwą równowagę”⁴⁹. Musi istnieć „uzasadniony stosunek proporcjonalności pomiędzy wykorzystanymi środkami a celem, do którego realizacji się dąży”⁵⁰. Ponadto, Trybunał „zasadniczo daje organom krajowym szeroki margines uznania, kiedy

⁴⁴ Eweida i inni przeciwko Zjednoczonemu Królestwu (2013) 57 EHRR 8 w pkt. 99.

⁴⁵ Zob. Begum, Sędzia Lord Bingham of Cornhill, w pkt. 26, Sędzia Lord Hoffmann w pkt. 58 i sędzia Baroness Hale of Richmond w pkt. 94.

⁴⁶ Jednak Sąd Najwyższy zakwestionował niedawno to, czy „prawa innych” dla potrzeb art. 9 ust. 2 (i w rzeczy samej inne zakwalifikowane prawa zawarte w Konwencji) nie są ograniczone do ich praw z Konwencji, lecz obejmują inne prawa z mocy prawa powszechnego. Zob. pkt 44 uzasadnienia do Wyroku Sądu Najwyższego z dnia 27 listopada 2013 r. w sprawie Bull i inni przeciwko Hall i inni (sygn. sprawy UKSC 2012/0065) [2013] UKSC (Supreme Court of the United Kingdom) 73.

⁴⁷ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 14 grudnia 1999 r. w sprawie Serif przeciwko Grecji, skarga nr 38178/97, (2001) 31 EHRR 20.

⁴⁸ Feldman, David. 2002. *Civil Liberties and Human Rights in England and Wales*. 57. Oxford: Oxford University Press.

⁴⁹ Eweida i inni przeciwko Zjednoczonemu Królestwu [2013] 57 EHRR 8 w pkt. 91.

⁵⁰ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 3 kwietnia 2012 r. w sprawie Francesco Sessa przeciwko Włochom, skarga nr 28790/08 w pkt. 38.

chodzi o uzyskanie równowagi pomiędzy sprzecznymi prawami [wynikającymi] z Konwencji⁵¹.

W sprawie Begum, na przykład, Izba Lordów zinterpretowała tę kwestię głównie w kategoriach proporcjonalności, w znikomym stopniu zwracając uwagę na rozpoznanie pilnej potrzeby społecznej⁵². Sędzia Hale zauważyła na koniec, że polityka szkoły dotycząca mundurków stanowiła przemyślaną i proporcjonalną odpowiedź na pogodzenie złożonych aspektów sytuacji. Swoistym potwierdzeniem słuszności decyzji sądu stał się fakt, że uczennice wyraziły później obawy, że pozwolenie na noszenie dżilbabu sprawiłoby, że odczuwałyby presję, aby nosić ów strój nawet, jeżeli by tego nie chciały⁵³.

Wnioski

Stosunkowa zwięzłość niniejszego rozdziału oraz uwzględnienie prawa precedensowego i analizy symboliki religijnej poza ograniczonym przykładem krzyża, dowodzi słuszności początkowego twierdzenia, że ekspozycja krzyża nie stanowi powodu do obaw w Zjednoczonym Królestwie, jednak pomimo tego doszło do sporów sądowych na tym tle. Wyjątkowa sprawa Eweida przyczyniła się do ukazania i potwierdzenia faktu, że od dwóch tysiącleci krzyż pozostaje symbolem chrześcijaństwa, a noszenie symbolicznego znaku religijnego stanowi wyraz przekonań religijnych, aczkolwiek nie musi być nakazany doktryną.

Jednak uznanie tego stanowiska przez Trybunał w Strasburgu w roku 2014 było zaledwie odzwierciedleniem tego, co linie British Airways uznały już w roku 2007, kiedy zmieniły politykę dotyczącą ubioru służbowego i pozwoliły swoim pracownikom na noszenie krzyżyków w pracy. Krótko mówiąc, Zjednoczone Królestwo nie akceptuje pojęcia „przestrzeni publicznej”, z której muszą zostać usunięte wszystkie symbole religijności. Ekspozycja krzyża w budynkach publicznych lub innych miejscach publicznych nie jest problematyczna.

⁵¹ Eweida i inni przeciwko Zjednoczonemu Królestwu [2013] 57 EHRR 8 w pkt. 106.

⁵² Zob. Opinię Izby Lordów z dnia 22 marca 2006 r. [2006] UKHL 15. Sędzia Lord Bingham of Cornhill w pkt. 26, Sędzia sędzia Baroness Hale of Richmond w pkt. 94.

⁵³ Zob. pkt 98 opinii Izby Lordów z dnia 22 marca 2006 r. [2006] UKHL 15. Opierając się na sprawie Sahin, sędzia Lord Bingham of Cornhill stwierdził, że ingerencja w prawo z art. 9 ust. 1 była proporcjonalna, ponieważ szkoła „dołożyła olbrzymich starań, aby opracować politykę w sprawie mundurków, która szanowała muzułmańskie przekonania, lecz czyniła to w sposób integrujący, niezagrażający i niekonkurencyjny” (Zob. pkt 34 opinii Izby Lordów z dnia 22 marca 2006 r. [2006] UKHL 15).

PHILIPPE NELIDOFF

Obecność krzyża w przestrzeni publicznej: Francja

Wprowadzanie

Pomimo że Francja oficjalnie jest państwem świeckim, symbole religijne nadal mocno zaznaczają swoją obecność w przestrzeni publicznej tego kraju. Można dostrzec: krzyże przydrożne, kalwaryjskie, krzyże misyjne, cmentarne, krzyże u wejścia i wewnątrz cmentarzy, krzyże na oficjalnych dekoracjach, krzyż lotaryński, symbol wyzwolenia Francji i gaullizmu, krzyże na herbach i godłach miast, regionów, krzyż Langwedocji pośrodku Place Capitole w Tuluzie..., nie wspominając o krzyżach kościołów i plebanii, w większości komunalnych. Nikogo nie powinna zaskakiwać ta tradycyjna obecność chrześcijańskich symboli, która jest spuścizną wielowiekowej historii. To samo dotyczy nazw o religijnym pochodzeniu, które nosi wiele miasteczek, miast, dzielnic, ulic czy placów. W licznych miastach znajdują się także publiczne pomniki ku czci postaci religijnych, takich jak św. Joanna d'Arc, czy znanych i cenionych biskupów, jak kardynał Lavigerie (1825–1892) w Bayonne, jego rodzinnym mieście.

Uwzględniając tradycję chrześcijańską tego kraju, utrzymywanie do dziś tych symboli religijnych, pośród których krzyż zajmuje miejsce dominujące, ukazuje niepełną i – być może – w gruncie rzeczy niemożliwą sekularyzację francuskiej przestrzeni publicznej¹. Rozpoczęta przez III Republikę² w 1880 roku laicyzacja miała doprowadzić w kolejnych etapach do ustawy

¹ Debata na ten temat rozpoczęła się z końcem 2014 roku i dotyczyła szopek bożonarodzeniowych prezentowanych w budynku Rady Generalnej Wandei (Trybunał Administracyjny Nantes, 14 listopada 2014 r.) i w Béziers.

² Lalouette, Jacqueline. 2002. *La République anticléricale, XIXe–XXe siècles*. Paris: Seuil.

o rozdziale kościołów od państwa z dnia 9 grudnia 1905 roku³. Ustanowiła ona powszechne przepisy w zakresie zasad kultów religijnych, jednakże ze względów historycznych współistnieją również zasady indywidualne dla trzech departamentów: Górnego Renu, Dolnego Renu i Mozeli oraz niektórych terytoriów zamorskich⁴. Pierwsze próby sekularyzacji miały miejsce już w czasie Rewolucji. Przyjęcie kalendarza rewolucyjnego w 1793 roku (jego użycia oficjalnie zaniechano dopiero w roku 1806⁵), który eliminując niedziele, wprowadził *décadi*, odzwierciedla wolę utworzenia nowej ery w oparciu o wzór prawdziwej „religii Rewolucji” i jej ideałów uniwersalistycznych.

Podobnie, według tego samego utopijnego porządku, stworzono święta rewolucyjne⁶ z ich szczególnym stosunkiem do czasu i przestrzeni. Miały one – w założeniu ich twórców – stać się substytutami tradycyjnych chrześcijańskich świąt. Posunięcie to nie przyniosło jednak oczekiwanego rezultatu.

Proces desakralizacji przestrzeni publicznej – wznowiony z końcem XIX wieku – doprowadził do zaburzenia spokoju religijnego i zachwiania systemu uznanych kultów Konkordatu napoleońskiego. Następowało to stopniowo, poprzez przyjęcie środków zmierzających do sekularyzacji instytucji i przestrzeni publicznej, a w szczególności obszaru edukacji, sprawiedliwości i szpitali⁷.

We Francji debaty na temat sekularyzacji przestrzeni publicznej, tej jednej z najbardziej widocznych granic laicyzacji⁸, są stale aktualne. Przełom XIX i XX wieku stanowił czas gorących dyskusji, co korespondowało z radykalizowaniem się Republiki. Współcześnie zaś debaty te pojawiają się w nowym kontekście, tj. pluralizmu religijnego i kulturowego, a także obecności islamu, drugiej religii w naszym kraju, wykluczając ateistów, agnostyków i osoby religijnie obojętne. Nie zamierzając wyczerpywać tego zagadnienia, skupimy naszą refleksję na obecności krzyża i innych symboli religijnych (sekularyzm zobowiązuje!) w przestrzeni publicznej, którą tworzą szkoły, sądy, ulice i cmentarze.

³ Mayeur, Jean-Marie. 1966. *La séparation des Eglises et de l'Etat*. Paris: Julliard (2. wyd. Les éditions de l'atelier/ Editions ouvrières, 2005).

⁴ W odniesieniu do tych szczególnych departamentów na początku 2015 roku L'Observatoire de la laïcité (Obserwatorium Świeckości) zaproponuje zmiany techniczne, na przykład w treści i warunkach nauczania religii.

⁵ Mimo, że wyszedł z użycia już wcześniej.

⁶ Ozouf, Mona. 1976. *La fête révolutionnaire 1789–1799*. Paris: Gallimard, (2. wydanie 1988); Ozouf, Mona. 1992. *Dictionnaire critique de la Révolution française*, red. François Furet, Champs-Flammarion; zob. część dotyczącą instytucji i działań, zwłaszcza hasła o kalendarzu rewolucyjnym, 91–106, i religii rewolucyjnej, 311–28.

⁷ Lalouette, Jacqueline. 1991. „Expulser Dieu: la laïcisation des écoles, des hôpitaux et des prétoires”. *Mots* 27(1):23–38.

⁸ Bauberot, Jean. 2000. *Histoire de la laïcité en France*. Paris: PUF.

Obecność krzyża w szkole

Szkola jest „najstarszym zarzewiem kłótni między Kościołem a państwem”⁹. Wiemy, że we Francji sekularyzacja szkoły publicznej zaczęła się od 1880 roku, polityki Julesa Ferry’ego i ustawy z 28 marca 1882 roku w sprawie szkolnictwa podstawowego. Nauczanie powszechne – podstawowe i średnie – uległo w tym czasie stopniowej sekularyzacji¹⁰. Zgodnie z ustawą Goblet (z 30 października 1886 r.), duchowieństwo, a zwłaszcza członkowie kongregacji nie mogą już nauczać w szkolnictwie publicznym, stąd rozwój w tym kraju szkolnictwa prywatnego, głównie katolickiego, ponieważ utrzymano zasadę wolności edukacji ogłoszoną w ustawach Guizota odnośnie do nauczania podstawowego (1833 r.) i Falloux (1850 r.) w odniesieniu do szkoły średniej. Logicznie rzecz biorąc, chrześcijańskie symbole religijne były w tych latach usuwane ze szkół publicznych, równoległe z wprowadzaniem lekcji etyki, która zastąpiła katechezę. Natomiast, często w ostentacyjny nawet sposób, są one uwidaczniane w przestrzeni szkół katolickich¹¹. Z racji tego, że artykuł 2 ustawy z 1905 roku przewiduje istnienie duszpasterstw religijnych w szkołach, krzyż nie został całkowicie usunięty ze szkół publicznych. Nadal istnieją kaplice, w których można sprawować kult Boży w obrębie szkół państwowych. Dzieje się tak w moim mieście (Albi blisko Tuluzy). Kaplica w liceum Lapérouse, zbudowana przez Jezuitów w XVII wieku, została wyłączona z eksploatacji pod koniec XX wieku i zamieniona w aulę.

Współcześnie debata ponownie powróciła wraz z ustawą z dnia 15 marca 2004 roku¹² zakazującą noszenia ostentacyjnych symboli religijnych przez uczniów szkół publicznych. Właściwie ten akt prawny był przede wszystkim odpowiedzią, być może niezręczną, na drażliwą kwestię związaną z noszeniem chusty islamskiej przez niektórych muzułmańskich uczniów w szkołach

⁹ Remond, René. 2001. *Religion et société en Europe, La sécularisation aux XIXe et XXe siècles 1789–2000*, 278. Seuil.

¹⁰ La loi du 19 juillet 1889 donne aux instituteurs laïques le statut de fonctionnaires publics.

¹¹ Na przykład przed szkołą Sainte-Marie d’Albi. Combes, Chanoine. 1957. *Histoire de l’Ecole Sainte-Marie d’Albi (1882–1957)*. Albi: ICSO. Chodzi o monumentalny krzyż, który przypomina o misji TRPP Kapucynów w 1864 roku, z napisem: „Ave Crux, spes unica”. Zob. również: Nelidoff, Philippe. 2013. „Les cent-trente ans de l’Ecole Sainte-Marie d’Albi”. *Bulletin des anciens élèves et maîtres de l’Ecole Sainte-Marie d’Albi* 68:3–32.

¹² Loi n° 2004-084 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics, JORF (Journal Officiel République Française) n° 65 z dnia 17 marca 2004, s. 5190. Ustawa z dnia 15 marca 2004 r. wprowadziła nowy przepis do francuskiego Kodeksu Edukacji – article L.141-5-1 du code de l’Education.

publicznych od 1980 roku. W obliczu rozpowszechniania się tego zwyczaju, według niektórych świadczącego o żądaniach uznania tożsamości wspólnotowych niezgodnych z wartościami Republiki, przedstawiciele pewnej liczby nauczycieli wraz z Ministerstwem Edukacji Narodowej wystąpili z inicjatywą zneutralizowania przestrzeni publicznej (jaką jest szkoła) poprzez zakaz noszenia jakichkolwiek symboli, które ostentacyjnie wskazują na przynależność religijną¹³. A zatem od ponad dziesięciu lat uczniom francuskich szkół publicznych zabrania się noszenia ostentacyjnych – to znaczy bardzo widocznych – symboli religijnych. Po początkowym burzliwym okresie sytuacja uspokoiła się. Dziewczęta zdejmują chustę przy wejściu do szkoły, a Dyrekcja Generalna ds. Edukacji i Kultury przy Ministerstwie Edukacji Narodowej nie odnotowała ani jednego posiedzenia komisji dyscyplinarnej w tej sprawie w latach 2012–2013¹⁴. Okólnik ministerialny z dnia 18 maja 2004 roku precyzuje, co należy rozumieć pod pojęciem zakazanych symboli i ubiorów. Otóż chodzi o „takie, których noszenie natychmiast doprowadza do rozpoznania przynależności wyznaniowej, takimi są islamska chusta, niezależnie od jej nazwy, kippa lub krzyż, oczywiście nadmiernego rozmiaru”¹⁵. To samo dotyczy turbanów i chust¹⁶ Sikhów oraz stale noszonej bandany¹⁷. Okólnik dopowiada, iż: „Prawo nie neguje prawa uczniów do noszenia dyskretnych znaków religijnych”¹⁸. Europejski Trybunał Praw Człowieka uznał zgodność tego prawa z Konwencją o ochronie praw człowieka¹⁹, a w szczególności z art. 9 Konwencji, który gwa-

¹³ Circulaire nr 2004-084 du 18 mai 2004 du ministre de l'Education nationale. Journal Officiel z dnia 22 maja 2004 oraz Bulletin Officiel nr 21 z dnia 27 maja 2004 (MENG0401138C).

¹⁴ Por. *La Croix*, 14 marca 2014.

¹⁵ Zob. pkt 2-1. Circulaire du 18 mai 2004.

¹⁶ Rada Stanu (Conseil d'État, dalej: CE), 5 grudnia 2007, Singh i inni przeciwko Ministerstwu Edukacji Narodowej, nr 285394, *Recueil Lebon* (dalej: Rec.), s. 463, Sect. 5 déc. 2007, M. Singh i inni; Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 13 listopada 2008 r. w sprawie Mann Singh przeciwko Francji, skarga nr 4479/07 (skarga niedopuszczalna). Chodzi tu o odwołanie dotyczące wymogu zrobienia zdjęcia bez nakrycia głowy do oficjalnych dokumentów tożsamości (w tym przypadku do prawa jazdy).

¹⁷ Rada Stanu, 5 grudnia 2007, Pan i Pani Ghazal przeciwko Ministerstwu Edukacji Narodowej, CE, Sect. 5 déc. 2007, M. et M^{me} Ghazal, nr 295671, Rec. s. 464.

¹⁸ Zob. pkt 2-1. Circulaire du 18 mai 2004.

¹⁹ Wyroki Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 30 czerwca 2009 r.: w sprawie Aktas przeciwko Francji, skarga nr 43563/08; w sprawie Bayrak przeciwko Francji, skarga nr 14308/08; w sprawie Gamaleddyn przeciwko Francji, skarga nr 18527/08; w sprawie Ghazal przeciwko Francji, skarga nr 29134/08; w sprawie Jasvir Singh przeciwko Francji, skarga nr 25463/08 i w sprawie Ranjit Singh przeciwko Francji, skarga nr 27561/08. Przypadki te dotyczą sześciu uczniów szkół, wykluczonych z powodu noszenia chust islamskich lub „keksi” pod turbanem noszonym przez Sikhów. Sędziowie stwierdzili niedopuszczalność i nieproporcjonalny charakter sankcji.

rantuje prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania oraz z art. 14 (zakazującym dyskryminacji), odnosząc się do marginesu uznania państw, zgodnie z tradycyjnym orzecznictwem w tych kwestiach, którego inne zastosowanie widzieliśmy w słynnej sprawie Lautsi²⁰ dotyczącej Włoch.

Inny niedawny przykład to odwołanie do ustawy z dnia 10 października 2010 roku zakazującej zakrywania twarzy w przestrzeni publicznej²¹. Sędziowie ze Strasburga²² podtrzymali decyzję francuskich władz, ale uznając tylko jeden z argumentów „życia razem” promowanych przez rząd francuski. Należy tutaj przypomnieć, że Europejski Trybunał Praw Człowieka ma orientację liberalną. Nawet jeśli można mu zarzucić kazuistyczne podejście, co jest nieuniknione, ponieważ sędziowie w Strasburgu zajmują się przypadkami indywidualnymi, to z orzecznictwa na podstawie artykułu 9 wyłaniają się cechy główne przytoczone przez przewodniczącego Jean-Paula Costa: poszanowanie przez państwo pluralizmu religijnego, obowiązek neutralności i nieingerencji w sprawowanie religii lub w konflikty w obrębie samej religii, a wreszcie – znaczenie zasady pomocniczości i marginesu uznania dla państwa²³.

Ustawa z 2004 roku dała początek licznym wypowiedziom krytycznym odwołującym się do wolności słowa i wolności religii. Zrodziła też pytania dotyczące jej stosowania, a co najmniej implementacji jej ducha, względem kapelanów prowadzących katechezy w szkołach państwowych, jak również – nawet w większym stopniu – względem rodziców, w tym przypadku wobec zakrywających twarz matek, które towarzyszą uczniom w zajęciach pozaszkolnych. Początkowo Minister Edukacji dążył do rozszerzenia neutralności religijnej na rodziców, uznając ich za tymczasowych funkcjonariuszy służby publicznej szkolnictwa. Rada Państwa w grudniu 2013 roku wydała w tej sprawie opinię w celu uściślenia statusu osób towarzyszących, niebędących ani urzędnikami, ani współpracownikami służby publicznej, a zatem niemogących podlegać wymogom neutralności religijnej, z wyjątkiem szczególnych przypadków (zakłócania porządku publicznego, prozelityzmu).

W rezultacie, podążamy obecnie w kierunku liberalnego stosowania okólnika Chatel z dnia 27 marca 2012 roku, według którego władze szkolne mają przypominać w wewnętrznym regulaminie, że szkoły podlegają zasadzie laic-

²⁰ Wyrok Wielkiej Izby Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 18 marca 2011 r. w sprawie Lautsi przeciwko Włochom, skarga nr 30814/06.

²¹ Według danych podanych przez Ministerstwo Sprawiedliwości, JO (Journal Officiel) z dnia 25 marca 2014, s. 2851, za naruszenie zakazu zasądzono karę grzywny drugiej klasy, przewidzianej w ustawie z dnia 11 października 2010 r. w 64 wyrokach w 2011 roku, w 307 wyrokach w 2012 roku, w 194 wyrokach w pierwszej połowie 2013 roku.

²² Wyrok Wielkiej Izby Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 1 lipca 2014 r. w sprawie S.A.S. przeciwko Francji, skarga nr 43835/11.

²³ Costa, Jean-Paul. 2013. *La Cour européenne des droits de l'homme: Des juges pour la liberté*, 99–100. Paris: Dalloz.

kości nauczania oraz neutralności służb publicznych, aczkolwiek funkcjonariusze edukacji mają działać z rozeznaniem i spokojem. Powinno to prowadzić do wniosku, że w praktyce matki zakrywające twarz nie podlegają zasadzie neutralności religijnej podczas zajęć pozaszkolnych, z wyjątkiem szczególnych przypadków związanych z zakłóceniem porządku publicznego. Musimy uznać tę interpretację Ministra Edukacji Narodowej²⁴, pozostającą w zgodzie z ogólną zasadą, według której w przypadku, gdy podstawowe prawo okazuje się zagrożone, wolność musi być regułą, ale nie wykluczeniem. Akceptacja obecności matek zakrywających twarz powinna być regułą, a jej negacja – umotywowana szczególnymi okolicznościami.

Charte de la laïcité à l'École (Szkolna Karta Świeckości)²⁵, wprowadzona z początkiem 2013 roku, po raz kolejny prostym i zrozumiałym dla uczniów językiem odnosi się do tych kwestii. Nauczyciele podlegają obowiązkowi dyskrecji, który wchodzi w zakres obowiązków nałożonych na urzędników publicznych. W rezultacie nauczyciele na różnych szczeblach i poziomach nauczania muszą zrezygnować z noszenia widocznych symboli religijnych.

W zeszłym roku miały miejsce debaty dotyczące stosowania surowszego systemu świeckości w obrębie francuskich uniwersytetów. Zasada wolności słowa na Uniwersytecie oraz fakt, że studenci są osobami pełnoletnimi, pozwalają utrzymać wolność ubioru w instytucjach szkolnictwa wyższego, w tym swobodę noszenia widocznych symboli religijnych, nie przekraczając granic prozelityzmu, zasad higieny i bezpieczeństwa²⁶, szacunku dla prawa i porządku publicznego.

Pozostaje jeszcze kwestia szkół prywatnych, we Francji w przeważającej mierze katolickich i związanych z państwem układem zrzeszającym w oparciu o ustawę Debré z dnia 31 grudnia 1959 roku, która włącza je w sektor edukacji publicznej, uznając ich własny, katolicki charakter. Pewne jest, że ustawa z 2004 roku odnosi się do uczniów szkół publicznych, a nie szkół katolickich, w szczególności ze względu na różniący je charakter – właśnie w aspekcie powiązania z religią. Problem może powstać, gdy prywatna instytucja katolicka jest używana jako centrum egzaminacyjne do uzyskania dyplomów państwowych, np. świadectwa maturalnego. Sale lekcyjne mogą posiadać krzyże, zgodnie z charakterem instytucji, i nie jest konieczne, z naszego punktu widzenia, ich usuwanie z powodu zwoływania na egzaminy uczniów z innych szkół.

²⁴ Zob. „L'audition de la ministre de l'Education nationale, Madame Najat Vallaud-Belkacem, à l'Observatoire de la laïcité, le 21 octobre 2014”, *La Croix*, 30 października 2014.

²⁵ Circulaire n°2013-144 du 6 septembre 2013, Bulletin Officiel nr 33 z dnia 12 września 2013 (MENE1322761C).

²⁶ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 4 marca 2009 r. w sprawie Dogru przeciwko Francji, skarga nr 27058/05.

To samo dotyczy nauczyciela powołanego do przeprowadzenia egzaminów, nawet jeśli byłaby to zakonnica ubrana w charakterystyczny dla jej zakonu habit.

Zdajemy sobie sprawę z tego, że w naszym kraju subtelna równowaga tych wrażliwych i stale omawianych kwestii graniczy czasem z ekwilibrystyką oraz, że istnieją strefy cienia, które sędzia próbuje rozjaśniać, używając dostępnych mu środków. Konkludując, poza stosowaniem ustawodawstwa, być może zbyt drobiazgowego, chodzi o wzajemny szacunek, wrażliwość oraz o to, żeby nikt nie czuł się niepewnie, ani nie doświadczał dyskryminacji w naszym wielokulturowym społeczeństwie, niezależnie od swoich przekonań religijnych.

Obecność krzyża w sądach

Proces laicyzacji przestrzeni publicznej Francji w okresie Trzeciej Republiki dotknął na końcu, po szkołach i szpitalach, również publiczną służbę wymiaru sprawiedliwości²⁷. Nasz przyjaciel i kolega, profesor Jacques Poumarède, uczestnicząc w wielu konferencjach w czasie obchodów setnej rocznicy ustawy z 1905 roku, miał okazję do przytaczania okoliczności, w jakich doszło do sekularyzacji sądów. Odwołamy się tutaj w szczególności do jego badań²⁸.

Okólnikiem z dnia 22 grudnia 1900 roku²⁹ zniesiono mszę do Ducha Świętego, inaczej zwaną „czerwoną mszą”, od wieków rozpoczynającą rok sądowy. Kolejny okólnik Ministra Sprawiedliwości (w rządzie Emile Combesa), Ernesta Valle'a, z dnia 31 marca 1904 roku, przyjęty „u szczytu kryzysu między Kościołem a państwem”³⁰, nakazał prokuratorom generalnym sądów apelacyjnych podjąć działania w celu niezwłocznego usunięcia wszystkich emblematów religijnych, krucyfiksów, obrazów i innych zewnętrznych oznak kultu z sal sądów apelacyjnych. To samo spotkało sądy cywilne, handlowe i sądy pokoju.

Symbole religijne miały zostać oddane departamentom lub gminom, z wyjątkiem tych o niekwestionowanym artystycznym i historycznym charakterze,

²⁷ W sektorze szpitalnym sekularyzację pomieszczeń przeprowadzono na podstawie nakazów miejskich i instrukcji wydanych przez administrację l'Assistance publique (Pomocy społecznej).

²⁸ Poumarède, Jacques. 2007. „Le Christ chassé des prétoires: anticléricalisme et justice à la veille de la Séparation”. W: *Auteurs et acteurs de la Séparation des Eglises et de l'Etat*, red. Sylvie Humbert i Jean-Pierre Royer, 143–60. Lille: Centre d'histoire judiciaire.

²⁹ Debré, Jean-Louis. 1981. *La justice au XIXe siècle: Les magistrats*, 170–71. Paris: Librairie académique Perrin.

³⁰ Poumarède 2007, 144.

które w oczekiwaniu na opinię urzędników Akademii Sztuk Pięknych, z należą starannością zostały zdeponowane w miejscowym Sądzie Apelacyjnym. Działania te stały się przedmiotem skandalu w kręgach katolickich tym bardziej, że okólnik Ministerstwa Sprawiedliwości dotarł do sądów (dziwnym zbiegiem okoliczności!) w Wielki Piątek, z przeznaczeniem do realizacji podczas ferii wielkanocnych (tak, aby według Ministerstwa nie utrudniać funkcjonowania wymiaru sprawiedliwości), na miesiąc przed wyborami miejskimi, które miały się odbyć w dniu 1 maja 1904 roku.

Wdrożenie okólnika Vallé realizowano w sposób zróżnicowany. W Paryżu usuwanie krucyfiksów i obrazów o treści religijnej trwało tydzień. W Pałacu Sprawiedliwości w Paryżu znajdowały się liczne symbole religijne³¹, gdyż każda izba miała swój własny. Przenoszenie słynnego tryptyku z sali Wielkiej Izby Starego Parlamentu Paryża do Sądu Apelacyjnego w 1908 roku wywołało tak duży sprzeciw, iż zdeponowano go dopiero 12 kwietnia w Pawilonie Marsan w Luwrze i umieszczono w centrum wystawy poświęconej wczesnorenansowej sztuce francuskiej, zorganizowanej w 1904 roku³².

W Tuluzie pierwsza izba Sądu Apelacyjnego, rekonstrukcja Parlamentu Wielkiej Izby, posiadała kapliczkę z ołtarzem w kształcie absydy. Prezes Sądu zadowolili się zainstalowaniem kurtyny, która zakrywała przed oczami opinii publicznej symbole religijne, mimo że ściany sali rozpraw były obficie przyozdobione liliami i monogramami Karola VII, pod którego panowaniem Parlament ostatecznie przeniesiono do Tuluzi.

Demonstracje opozycji odnotowano w wielu miejscach: w Haute-Garonne (Montastruc), Dunkierce (sędziów konsularnych), w Limoges, w Caen, w Basti (Prud'homme des pêcheurs). W świecie prawniczym sprzeciw sędziów był dość dyskretny, co można tłumaczyć wcześniej przeprowadzonymi dymisjami i czyszkami, dlatego to głównie adwokaci występowali przeciwko stosowaniu środków antyklerykalnych. W Paryżu skupieni oni byli wokół szanowanego adwokata Edmonda Rousse'a, członka Akademii Francuskiej, jak również w dużych Radach Adwokackich Dijon, Tuluzi, Lyonu i w mniejszych, jak Espalion Aveyron lub St Jean d'Angely w Charente-Maritime.

Należy podkreślić, za naszym kolegą Jacques'em Poumarède, że usunięcie krzyży z sal sądowych nie przeszkodziło w utrzymaniu przysięgi sądowej o charakterze religijnym, przewidzianej w art. 348 i 312 Kodeksu postępowania karnego z 1808 roku. Pomimo bezskutecznej próby jej zniesienia – w czerwcu 1882 roku – przysięgę w dalszym ciągu składano „przed Bogiem i ludźmi”. Sąd kasa-

³¹ Trzy w Sądzie Kasacyjnym, jedenaście w Sądzie Apelacyjnym, czternaście w Sądzie Pierwszej Instancji i Sądzie policyjnym.

³² Zob. Favard, Jean. 2007. „Après leur expulsion des prétoires, le destin du retable du Parlement et des autres »Christs« du Palais de la cite”. W: *Auteurs et acteurs de la Séparation des Eglises et de l'Etat*, op. cit., 161–9.

cyjny uważał, że taka jej forma była istotna (wyrok z dnia 27 sierpnia 1914 r.). Artykuł 312 Kodeksu postępowania karnego przewidywał dla członków sądu przysięgłych przysięgę: „przed Bogiem i przed ludźmi, zbadać z najbardziej skrupulatną uwagą zarzuty” wniesione przeciwko oskarżonemu. Na zakończenie postępowania sądowego, przed ogłoszeniem werdyktu, główny przysięgły musiał, zgodnie z art. 348 tego kodeksu, przysięgać na swój honor i sumienie przed Bogiem i ludźmi. Kodeks postępowania karnego z 1958 roku utrzymał te formy (art. 304 – dawny art. 312) aż do reformy z 1972 roku³³.

Obecność krzyża na ulicach i cmentarzach

Na początek musimy przypomnieć sobie dyskusje, z dzisiejszej perspektywy dość osobliwe, związane z dążeniem do ustanowienia przez pewnych antyklerykalnych burmistrzów zakazu korzystania z ulic przez procesje religijne, procesje pogrzebowe lub podczas niesienia wiatyku. Na przełomie XIX i XX wieku, w dobie najbardziej rozognionej aktywności antyklerykalizmu, wiele z nich trafiło na pierwsze strony gazet. Niektórzy burmistrzowie, na mocy art. 97 Uchwały Miasta z 5 kwietnia 1884 roku, o której mowa w art. 27 ustawy z dnia 9 grudnia 1905 roku³⁴ przyznającej im uprawnienia policyjne w celu ochrony interesu porządku publicznego, zakazali jakichkolwiek zewnętrznych przejawów kultu, w tym procesji pogrzebowych lub noszenia przez księży wiatyku do umierających.

Udzielając swojego autorytetu tym dyskusyjnym i kwestionowanym zakazom, Maurice Hauriou w 1896 roku zachęcał sędziego administracyjnego do podążania „w kierunku liberalnych interpretacji, a nie ograniczenia”, a Rada Państwa rozwinęła swoje orzecznictwo, w konsekwencji przyjmując ustawę z 1905 roku³⁵.

³³ Loi n° 72-1226 du 29 décembre 1972 simplifiant et completant certaines dispositions relatives a la procedure penale, aux peines et a leur execution, JO z dnia 30 grudnia 1972, s. 13783.

³⁴ Artykuł „Les cérémonies, processions et autres manifestations extérieures d'un culte continueront à être réglées en conformité des articles 95 et 97 de la loi municipale du 5 avril 1884” (Ceremonie, procesje i inne manifestacje na zewnątrz budynków kultu będą podlegać stosownym przepisom artykułów 95 i 97 prawa miejskiego z dnia 5 kwietnia 1884).

³⁵ Dla szerszego oglądu orzecznictwa Rady Stanu o wolności religijnej należy odnieść się do: Conseil d'État, *Rapport public 2004, Jurisprudence et avis de 2003, Un siècle de laïcité*, La Documentation française, Etudes et documents, no. 55, Paris 2004, jak również: Jeuffroy, Bernard, i François Tricard, red. 1996. *Liberté religieuse et régime des*

W 1909 roku w głośnej sprawie opata Oliviera³⁶, Naczelnik Sądu Administracyjnego uchylił wyrok wydany przez burmistrza Sens zakazujący „manifestacji religijnych, a zwłaszcza tych, które odbywają się na drogach publicznych w czasie pogrzebu”. Rzeczywiście, taki wyrok – w epoce, kiedy obrzędy pogrzebowe były bardziej uzewnętrznione niż dzisiaj – nie był konieczny do utrzymania porządku publicznego, nawet wówczas, gdy zgodnie ze zwyczajami ksiądz udawał się do domu zmarłego i stamtąd prowadził procesję aż do Kościoła, a następnie na cmentarz. Był to jednak punkt wyjścia dla liberalnego orzecznictwa Rady Państwa w tych kwestiach³⁷. Orzecznictwo to uwzględniło z jednej strony fakt, że burmistrz musi przeciwdziałać konkretnemu i poważnemu zagrożeniu porządku publicznego, a z drugiej strony, że należy brać pod uwagę zwyczaje oraz brak wymogu uprzedniego ich zgłaszania, ponieważ data ceremonii religijnych jest zwykle wcześniej znana, tak jak na przykład wizyta na cmentarzu i modlitwa za zmarłych w dniu Wszystkich Świętych lub następnym.

Od wydania wyroku³⁸ w 1909 roku tym samym zmianom uległo podejście do noszenia wiatyku jako aktu z konieczności zewnętrznego i publicznego kultu katolickiego, który musi respektować utwierdzony rytuał: widoczne niesienie Najświętszego Sakramentu, kapłan ubrany w sutannę, obecność dwóch kleryków, z których jeden niesie kropidło, wodę święconą, bursę z korporałem i rytualnik oraz stale używany dzwonek.

Takie dyskusje są dziś już z pewnością nieaktualne. Uroczystości pogrzebowe są znacznie bardziej dyskretne i mają charakter bardziej intymny niż publiczny. Ponadto, pogrzeb niekoniecznie musi być religijny. W roku 2013, 70% uroczystości pogrzebowych miało charakter religijny, z czego 95% katolicki, co daje około 30% pogrzebów cywilnych, przy czym odsetek ten przybierał różne wartości w zależności od regionu³⁹. Żywe debaty skupiały się także wo-

cultes en droit français. Textes, pratique administrative, jurisprudence, Paris: Cerf (nowe wydanie 2005); Ministère de l'intérieur et de l'outre-mer, des collectivités territoriales et de l'immigration. *Laïcité et liberté religieuse. Recueil de textes et de jurisprudence*, Les éditions des journaux officiels, 2011.

³⁶ CE, 19 lutego 1909, Abbé Olivier: Long, Marceau, Pierre Weil i Georges Braibant, red. 1978. *Les grands arrêts de la jurisprudence administrative*, 86–89. Paris: Sirey.

³⁷ Zob. Nelidoff, Philippe: „Les premières interprétations de la loi du 9 décembre 1905 par le Conseil d'Etat”. W: *Mélanges en l'honneur de notre collègue Michel Ganzin*, Presses universitaires D'Aix-Marseille [w druku].

³⁸ CE, 19 marca 1909, Abbé Deguille, Rec. s. 307. Zob. też: Leca, Antoine. 2000. „L'évolution de la jurisprudence du Conseil d'Etat en matière de culte 1879–1914”. W: *Christianisme et politique dans le Tarn sous la Troisième République*, red. Olivier Devaux i Philippe Nélidoff, 159. Albi: Presses de l'Université des sciences sociales de Toulouse, przypis 7.

³⁹ 46% pogrzebów cywilnych w Essonne i 13% w Metz. Zob. *La Croix*, 1 i 2 listopada 2014.

kół kwestii ulicznych muzułmańskich modlitw w piątek oraz podczas trwania głównych świąt religijnych, szczególnie w Paryżu i Marsylii. Zainteresowanie wzbudzała też kwestia budowy i finansowania meczetów, które mogłyby godnie pomieścić muzułmańskich wiernych.

Wykonywanie uprawnień policyjnych przez burmistrzów doprowadziło do wszczęcia postępowań w odniesieniu do przestrzeni publicznej, jaką stanowią cmentarze. W tym szczególnie wrażliwym obszarze sekularyzacji śmierci ustawodawstwo pochodzi głównie z okresu pomiędzy rokiem 1880 a 1905, z tej ćwierci wieku, którą Gérard Cholvy trafnie nazwał „discordat”. To mniej znane ustawodawstwo przygotowało umysły na ideę separacji, która zdominowała ustawę z 1905 roku⁴⁰. Najpierw ustawa z dnia 14 listopada 1881 roku „zneutralizowała” cmentarze publiczne, pozbawiając je charakteru wyznaniowego. Następnie prawo miejskie z 5 kwietnia 1884 roku (art. 93 i 97) zakazało różnego traktowania zmarłych ze względu na ich wierzenia lub okoliczności śmierci (dotyczyło to m.in. samobójców, wolnomysłicieli, przechrztów, jak również tych, którzy poślubili osoby innego wyznania). Ustawa z 15 listopada 1887 roku ustanowiła zasadę wolności w odniesieniu do pogrzebu. Ustawa z dnia 28 grudnia 1904 roku odebrała instytucjom parafialnym i konsystorzom monopol na chowanie zmarłych, podając, że gminy mogą już „zapewnić tę usługę użyteczności publicznej bezpośrednio lub powierzyć ją, pod nadzorem miejskim, wyspecjalizowanej firmie lub świeckim stowarzyszeniom charytatywnym”.

Cmentarze przeszły pod zarząd miejski przed pojawieniem się ustawy z 9 grudnia 1905 roku, której artykuł 28 *in fine* ograniczał się zaledwie do zakazu zdejmowania lub umieszczenia w przyszłości jakichkolwiek znaków religijnych lub emblematów na pomnikach publicznych lub w jakimkolwiek publicznym miejscu w ogóle, z wyjątkiem budynków przeznaczonych do sprawowania kultu, miejsc pochówku na cmentarzach, nagrobków oraz muzeów i wystaw.

Jednak niektórzy antyklerykalni burmistrzowie nie zawahali się podejmować decyzji narzucających ścisłą neutralność religijną na cmentarzach. Podczas rozwijającego się sporu dotyczącego tej kwestii użyto bardzo dużo energii na przeciwdziałanie takim prowokacyjnym zakazom. Rada Państwa orzekła, że burmistrz nie może żądać usunięcia krzyża z napisem: „O crux, ave, spes unica”, umieszczonego na grobie księdza i jego dwóch siostr na miejskim cmentarzu w ramach przyznanego mu pozwolenia. Mimo że nie dokonano jeszcze pochówku, burmistrz nie mógł zakwestionować niezwyklej wysokości krzyża (4 m), gdyż żaden akt prawny nie reguluje wysokości krzyża i emblema-

⁴⁰ Bertrand, Régis. 2005. „Limites d'une laïcisation de la mort”. W: *La Séparation de 1905. Les hommes et les lieux*, red. Jean-Pierre Chantin i Daniel Moulinet, 37–49. Paris: Les éditions de l'atelier/ Editions ouvrières.

tów religijnych, a żadne działania związane z zapewnieniem bezpieczeństwa, ochroną przyzwoitości i spokojem publicznym nie mogły w tym przypadku być zastosowane⁴¹.

Co więcej, burmistrzowie nie mogli zabronić wznoszenia na cmentarzach nagrobków z krzyżami, pod warunkiem, że nie przekraczały one granic grobów, nawet w okresie przed odnowieniem koncesji⁴². Nie mieli oni również prawa ani ograniczać wysokości pomników nagrobnych ustawionych na grobach i terenach pochówku na cmentarzu komunalnym, ani zabraniać grawerowania na nich napisów (religijnych) z natury podważających neutralność religijną cmentarzy⁴³.

Można również postawić hipotezę, że polityka antyklerykalna wzbudziła wręcz w owym czasie prywatną inicjatywę umieszczania na grobach krzyży, posągów i napisów religijnych⁴⁴. Należy przypomnieć także, że jeśli usunięcie dużego centralnego krzyża z niektórych cmentarzy miało miejsce w kilku antyklerykalnych gminach, większość powstrzymała się od dokonywania jakichkolwiek zmian w wyglądzie tych „kościół osób zmarłych”. To samo dotyczy napisów religijnych widniejących przy wejściu do wielu cmentarzy, w tym słynnego cmentarza Père-Lachaise w Paryżu.

Aktualnie kwestia ta powróciła wraz z wnioskami dotyczącymi przyznania miejsc pochówku muzułmanom. Jeśli wyznaniowe cmentarze tradycyjnie istniały we Francji, zarządzane przez żydowskie i protestanckie stowarzyszenia religijne, to teraz muzułmańskie rodziny występują z wnioskiem o przyznanie na cmentarzach komunalnych części przeznaczonej dla wyznawców islamu. I choć raport Machelon (2006) jest przychylny dla prywatnych cmentarzy ze względu na ryzyko komunitaryzmu, jakie niesie ze sobą podział na sektory wyznaniowe, kwestia pozostaje drażliwa. Naturalnie, przestrzega się rytuałów religijnych wobec zmarłych i ich rodzin i unika się bardzo kosztownego transportu ciał do krajów o tradycji muzułmańskiej.

Obecność krzyża w przestrzeni publicznej doprowadziła we Francji do wielu debat. Kwestia ta podejmowana była zwłaszcza na przełomie XIX i XX wieku w kontekście bardzo napiętej antyklerykalnej polityki przywódców Trzeciej Republiki, stąd pewne jest, że rzeczy uległy znaczącej zmianie po pierwszej wojnie światowej, która doprowadziła do wyraźnego połączenia z polityką Unii Narodowej. Dziś pytanie o obecność krzyża zostało reaktywowane, ale w zupełnie innym kontekście: pluralizmu religijnego, miejsca islamu we Francji oraz niezbędnych kompromisów, do których musi dojść między wierzącymi i niewierzącymi, aby umożliwić „życie razem”, na co pozwala po-

⁴¹ CE, 21 stycznia 1910, Abbé Gounod, Rec., s. 51–52.

⁴² CE, 23 czerwca 1911, Dames Téoulé et Baux, Rec., s. 714.

⁴³ CE, 30 lipca 1915, Flaget, Rec., s. 261.

⁴⁴ Por. Bertrand 2005, 44, w szczególności przypis 33.

zytywnie zdefiniowana świeckość, czyli poszanowanie wszystkich wyznań i neutralności władzy publicznej. Doświadczenie innych krajów, zwłaszcza w Europie⁴⁵, pomaga kształtować refleksję nad dziedziną, która dotyka również wolności wypowiedzi.

Według René Rémonda⁴⁶ oraz Jean-Pierre'a Machelona⁴⁷, uwzględnienie współczesnych realiów doprowadziło, poza podejściem ideologicznym, do pozytywnego wniosku co do społecznego wymiaru religii. W rezultacie osoby konsekrowane nie pozostaną takimi jedynie w sferze prywatnej. Jako że uczucia religijne często stanowią wyraz odczuć zbiorowych, a więc w pewnym sensie mają charakter publiczny, wolność religijna, określona w artykuł 1 ustawy z dnia 9 grudnia 1905 roku, może istnieć tylko dzięki wolności sumienia i wolności praktyk religijnych w ramach praw naturalnych ustanowionych przez porządek publiczny.

Ta wolność, oczywiście względna, gwarantowana przez sędzię, jest integralną częścią porządku państwa prawa i dobrodziejstwem dla naszych współczesnych społeczeństw. Obecność symboli religijnych w przestrzeni publicznej stanowi dla nas konkretne świadectwo poszanowania podstawowej wolności. Dlatego musimy odważnie wspierać otwartą i pluralistyczną koncepcję *laïcité*⁴⁸, która zabezpiecza zarówno wolność religijną, jak i wolność wypowiedzi, przy jednoczesnym poszanowaniu wartości Republiki⁴⁹.

⁴⁵ Zob. w szczególności: sprawa Eweida i Chaplin przeciwko Zjednoczonemu Królestwu. Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 27 maja 2013 r. w sprawie Eweida i inni przeciwko Zjednoczonemu Królestwu, skargi nr 48420/10, 59842/10, 51671/10, 36516/10. Dwie skarżące, pracownica British Airways i pielęgniarka na oddziale geriatrycznym podniosły, że ich pracodawcy wprowadzili restrykcje dotyczące dostrzegalnego noszenia krzyży na szyi w godzinach pracy.

⁴⁶ Remond 2001, 283.

⁴⁷ Machelon, Jean-Pierre. 2012. *La laïcité demain: Exclure ou rassembler*. Paris: Editions du CNRS.

⁴⁸ Picq, Jean. 2014. *La liberté de religion dans la République*, Paris: Odile Jacob.

⁴⁹ Można jedynie, we wszystkich tych kwestiach odnieść się do: Poulat, Emile. 2003. *Notre laïcité publique*. Paris: Berg international éditeur; oraz: Idem, 2014. *Notre laïcité ou les religions dans l'espace public* [Wywiady z Olivierem Bobineau i Bernadette Sauvaget]. Paris: Desclée de Brouwer.

Ekspozowanie symboli religijnych w przestrzeni publicznej: debata w Grecji

Wstęp

Niniejszy rozdział ma na celu zbadanie politycznego aspektu obecności krzyża na arenie społecznej w Grecji. W związku z tym, skupia się on na udokumentowaniu i dokonaniu oceny publicznej debaty mającej miejsce po wydaniu wyroku Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w sprawie Lautsi przeciwko Włochom z dnia 3 listopada 2009 r. (w skrócie L1), według którego obecność krzyża we włoskich szkołach stanowi naruszenie negatywnej wolności religijnej¹. Należy podkreślić, że głównym tematem tego rozdziału nie jest analiza wyroku Europejskiego Trybunału Praw Człowieka (dalej: ETPC) w sprawie Lautsi ani rozpatrzenie czynników zewnętrznych (np. Parlamentu Europejskiego), które wpłynęły na jego ostateczne rozstrzygnięcie².

¹ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 3 listopada 2009 r. w sprawie Lautsi przeciwko Włochom, skarga nr 30814/06.

² W sprawie Lautsi zob.: Tempnam, Jeroen, red. 2012. *The Lautsi Papers: Multidisciplinary Reflections on Religious Symbols in the Public School Classroom*. Leiden: Brill; Andreescu, Gabriel i Liviu Andreescu. 2010. „The European Court of Human Rights Lautsi Decision: Context, Contents, Consequences”. *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 9(26):47–74; Ferrari, Silvio. 2013. „State-Supported Display of Religious Symbols in the Public Space”. *Journal of Catholic Legal Studies* 52(7):7–22; McGoldrick, Dominic. 2011. „Religion in the European Public Square and in European Public Life – Crucifixes in the Classroom?”. *Human Rights Law Review* 11(3):451–502; Mancini, Susanna. 2010. „The Crucifix Rage: Supranational Constitutionalism Bumps against the Counter-Majoritarian Difficulty”. *European Constitutional Law Review* 6(1):6–27; Puppink, Grégor. 2012. „The Case of Lautsi v. Italy: a Synthesis”. *Brigham Young University Law Review* 2012(3):873–930; Zoethout,

Jurisprudencja Europejskiego Trybunału Praw Człowieka i jej wpływ na instytucjonalizację świeckich ram prawnych były tematem licznych badań³. W przypadku Grecji, Dia Anagnostou sugeruje, że orzecznictwo ETPC przyczyniło się do zmiany niektórych praktyk prawnych, ponieważ krajowe elity poparły jego wprowadzenie. Badaczka stwierdziła w szczególności, że wpływ ETPC na administrację zależy od „określonych warunków”, a mianowicie od tego, czy aktorzy społeczni, tacy jak urzędnicy państwowi, stworzyli podatny grunt pod akceptację reform przez społeczeństwo, i czy są gotowi na dokonanie odpowiednich zmian instytucjonalnych⁴. Państwo podporządkowało się orzeczeniom ETPC, na przykład, modyfikując prawny zakaz prozelityzmu⁵ lub ograniczając budowę miejsc kultu innych niż prawosławne⁶, gdyż sojusz społeczny pod przewodnictwem elit utworzył przestrzeń polityczną niezbędną do propagowania poszczególnych zmian normatywnych.

Stanowisko elit w tej kwestii nie powinno być jednak postrzegane jedynie jako efekt stopniowej liberalizacji greckiej kultury politycznej, gdyż wynika również z częściowo neutralnej postawy Kościoła Prawosławnego Grecji (dalej: KPG), który nie sprzeciwiał się aktywnie zmianom zachodzącym w prawnym *modus operandi*. Porównując, w przypadku działań wpływających zasadniczo na uprzywilejowaną pozycję KPG lub zagrażających dominacji wartości

-
- Carla M. 2011. „Religious Symbols in the Public School Classroom: a New Way to Tackle a Knotty Problem”. *Religion and Human Rights* 6:285–90.
- ³ Barras, Amélie. 2012. „Transactional Understanding of Secularisms and Their Impact on the Right to Religious Freedom-Exploring Religious Symbols Cases at the UN and ECHR”. *Journal of Human Rights* 11(2):263–79; Fokas, Effie. 2015. „Directions in Religious Pluralism in Europe: Mobilizations in the Shadow of European Court of Human Rights Religious Freedom Jurisprudence”. *Oxford Journal of Law and Religion* 4:54–74, doi: 10.1093/ojlr/rwu065 (data dostępu: 24 czerwca 2016); Güllalp, Haldun. 2010. „Secularism and the European Court of Human Rights”, *European Public Law* 16(3):455–71; Koenig, Matthias. 2012. „Governance of Religious Diversity at the ECHR”. W: *International Approaches to the Governance of Ethnic Diversity*, red. Jane Bolden i Will Kymlyńska, 51–78. Oxford: Oxford University Press; Langaude, Sylvie. 2006. „Indoctrination, Secularism, Religious Liberty, and the ECHR”. *International and Comparative Law Quarterly* 55:929–44; Martínez-Torrón, Javier. 2012. „The (Un) protection of Individual Religious Identity in the Strasbourg Case Law”. *Oxford Journal of Law and Religion* 1(2):363–85; Ringlheim, Julie. 2012. „Rights, Religion and the Public Sphere: the European Court of Human Rights in Search of a Theory?”. W: *Law, State and Religion in the New Europe: Debates and Dilemmas*, red. Lorenzo Zucca i Camil Ungureanu, 283–306. Cambridge: Cambridge University Press.
- ⁴ Anagnostou, Dia. 2010. „Does European Human Rights Law Matter? Implementation and Domestic Impact of Strasbourg Court Judgments on Minority-Related Policies”. *The International Journal of Human Rights* 14(5):721–43.
- ⁵ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 25 maja 1993 r. w sprawie Kokkinakis przeciwko Grecji, skarga nr 14307/88.
- ⁶ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 26 września 1996 r. w sprawie Manoussakis i inni przeciwko Grecji, skarga nr 18748/91.

prawosławnych, establishment polityczny nie był już tak skory do przyjęcia europejskiego paradygmatu prawa. Na przykład, Wielka Izba Europejskiego Trybunału Praw Człowieka orzekła, że „związki partnerskie” wprowadzone na mocy ustawy nr 3719/2008 naruszają art. 14 Konwencji, ponieważ prawo to obowiązuje wyłącznie w odniesieniu do par różnej płci. Oznaczało to zatem dyskryminację par tej samej płci⁷. Rząd, na czele którego stał Andonis Samaras, odmówił jednak wprowadzenia w życie wyroku europejskiego trybunału, ze względu na zastrzeżenia hierarchów kościelnych, mających duży wpływ na elektorat centroprawicy. Wydaje się zatem, że czynnik kościelny oddziałuje bezpośrednio na podejmowanie decyzji politycznych dotyczących kwestii religijnych. Krótko mówiąc, postawa władz kościelnych stanowi jeden ze wspomnianych „warunków”, który musi zostać spełniony, aby administracja grecka wykonała orzeczenie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, wpływające na *modus vivendi* państwa i Kościoła.

W oparciu o poczynioną wcześniej analizę, stwierdzono w niniejszym rozdziale, że obecność krzyża i symboli religijnych w greckiej przestrzeni publicznej nie została zakwestionowana, ponieważ establishment polityczny postrzegał ich usunięcie jako czynnik polaryzacyjny, który podzieliłby społeczeństwo w wyniku sekularyzacji, w okresie krytycznym dla spójności społecznej. Biorąc pod uwagę dominację społeczną Kościoła Prawosławnego Grecji, możemy przyjąć, że czynniki zewnętrzne pełniły funkcję weta w zakresie blokowania reformy politycznej dotyczącej ekspozowania symboli religijnych. Parafrazując Fokas, decyzje w następstwie pierwszego wyroku w sprawie Lautsi przeciwko Włochom podejmowane były pod wpływem aktorów i wydarzeń rozgrywających się „w cieniu”⁸, takich jak: a) kryzys finansowy; oraz b) polityka partii, czyli zagrożenie w postaci zniechęcenia elektoratu do partii rządzącej. Z jednej strony, w kontekście kryzysu finansowego i jego negatywnych skutków dla funkcjonowania społeczeństwa, poruszanie tak kontrowersyjnej kwestii spowodowałoby dodatkowe problemy dla elit państwowych, przyczyniając się jeszcze bardziej do ich stygmatyzacji. Z drugiej strony, ewentualne podporządkowanie się postanowieniom pierwszego wyroku ETPC w sprawie Lautsi mogło mieć pozytywny wpływ na rosnące w siłę grupy eurosceptyczne, tym samym będąc pośrednim czynnikiem sprzyjającym rozwojowi radykalnej prawicy.

Niniejszy rozdział został podzielony na trzy główne części: a) krótki opis stosunków pomiędzy Kościołem a państwem oraz hegemonicznej roli religii w greckim społeczeństwie, b) analiza miejsca symboli religijnych w przestrzeni publicznej i kontrowersje wynikające z orzeczenia Izby, c) badanie rzeczywi-

⁷ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 7 listopada 2013 r. w sprawie Valianatos i inni przeciwko Grecji, skargi nr 29381/09 i 32684/09.

⁸ Fokas 2015, 21.

stej natury politycznej problemu i jego znaczenia dla wyborów w kontekście greckiego kryzysu finansowego. Na zakończenie podjęto próbę oceny obecnej polityki państwa w zakresie religii oraz ograniczeń ewentualnej reformy w związku z rozwojem radykalnej prawicy.

Stosunki pomiędzy Kościołem a państwem

Grecję można uznać za jedno z najmniej zsekularyzowanych państw w Europie. Hegemoniczna pozycja religii w społeczeństwie tego kraju ma podstawy zarówno instytucjonalne, jak i strukturalne.

Z perspektywy instytucjonalnej, Grecja została zdefiniowana jako „całkowicie regulowany” rynek religijny⁹. Uwzględniając ramy przepisów wyznaniowych wspólnych dla wszystkich państw europejskich¹⁰, należy stwierdzić, że system stosunków państwo–Kościół stosowany w Grecji stanowi formę „rządów prawa”. KPG uznawany jest za religię *panującą* w Grecji, tj. *Kościół państwowy*¹¹, posiadający status osoby prawnej na mocy prawa publicznego¹². Jest on traktowany na preferencyjnych warunkach jako beneficjent „ogromnych dotacji państwowych”¹³, bezpośrednio jako instytucja lub pośrednio za pomocą przywilejów podatkowych, pensji państwowych dla niższego i wyższego duchowieństwa, finansowania szkół wyznaniowych itp.¹⁴ Pomimo faktu, że prawo do wolności religijnej jest chronione przez Konstytucję¹⁵, w przeszłości

⁹ Chaves, Mark i David E. Cann. 1992. „Regulation, Pluralism, and Religious Market Structure: Explaining Religion’s Vitality”. *Rationality and Society* 4(3):272–90.

¹⁰ Doe, Norman. 2011. *Law and Religion in Europe: a Comparative Introduction*. Oxford: Oxford University Press; Robbers, Gerhard red. 2005. *State and Church in the European Union*. Baden-Baden: Nomos.

¹¹ Papastathis, Charalambos. 2005. „State and Church in Greece”. W: *State and Church*, red. Gerhard Robbers, op. cit., 115–38.

¹² Alivizatos, Nicos. 1999. „A New Role for the Greek Church?”. *Journal of Modern Greek Studies* 17:23–40; Konidaris, Ioannes. 2011. *Εγχειρίδιο Εκκλησιαστικού Δικαίου*. Athens – Thessaloniki: Sakkoulas.

¹³ Madeley, John. 2003. „European Liberal Democracy and the Principle of State Religious Neutrality”. *West European Politics* 26(1):1–22.

¹⁴ Papastathis, Charalambos. 2006. „Il finanziamento statale della religione dominante in Grecia”. *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica* 15(1):51–66.

¹⁵ Σύνταγμα της Ελλάδας (Konstytucja Grecji). Tekst w języku polskim: Konstytucja Grecji. Wyd. 2 zm. i uaktual. Tłum. Grażyna i Włodzimierz Uliccy. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe 2005. Zob. art. 13 ust. 1: „Wolność: sumienia jest nienaruszalna. Korzystanie z wolności i praw obywatelskich nie zależy od przekonań religijnych”, oraz art. 13 ust. 2: „Zapewnia się wolność wszystkich znanych religii; praktyki religijne związane z ich wyznawaniem mogą odbywać się bez przeszkód i są chronione

różne instytucje religijne borykały się z poważnymi utrudnieniami w pełnieniu swoich funkcji¹⁶. Identyfikacja instytucjonalna pomiędzy państwem a Kościołem nie ustanawia jednak wzajemnych relacji między równymi partnerami, ale zbudowana jest na prymacie domeny politycznej. W tym kontekście należy pamiętać, że państwo zatwierdza dekretem mianowanie urzędników KPG, a także kontroluje ich działania administracyjne i finansowe¹⁷.

Zgodnie z założeniem, że dziedzictwo kulturowe wywiera trwały wpływ na działanie klasy politycznej każdego kraju¹⁸, można stwierdzić, że dominująca pozycja Kościoła prawosławnego wiąże się z normami i hierarchiami społecznymi obecnymi w perspektywie historycznej w danym regionie. Propozowano różne analizy w celu wyjaśnienia bliskich więzi pomiędzy państwem a Kościołem. Po pierwsze, greckie społeczeństwo ma charakter jednowyznaniowy, który nie pozwolił na rozwój pluralizmu religijnego¹⁹. Po drugie, podziały związane z reformacją i modernizacją²⁰, które stanowiły katalizator zmian w wyobrażeniach społecznych (tj. proces sekularyzacji, indywidualizm, racjonalizacja itp.), wywarły niewielki wpływ na ten obszar – był to tzw. dualizm kulturowy²¹. Po trzecie, Kościołowi prawosławnemu została przyznana instrumentalna rola w budowie i krystalizacji greckiej „wyobrażonej” tożsamości narodowej. Prawosławie jest przedstawiane przede wszystkim jako symboliczny punkt odniesienia dla zbiorowego podmiotu i namacalnej ciągłości obecności grupy narodowościowej w czasie i przestrzeni. Jego „instrumentalność” polegała na pełnieniu funkcji medium w kształtowaniu pojęcia „innych”, zarówno w odniesieniu do łacińskiego Zachodu, jak i muzułmańskiego Wschodu, uka-

ustawowo. Odbywanie praktyk religijnych nie może być zagrożeniem dla porządku publicznego lub dobrych obyczajów. Prozelityzm jest zabroniony”.

¹⁶ Christopoulos, Demetres, red. 1999. *Νομικά ζητήματα θρησκευτικής ετερότητας στην Ελλάδα*. Athens: Kritiki; Papastathis, Charalambos, red. 2000. *Θρησκευτική ελευθερία και επικρατούσα θρησκεία*. Thessaloniki: Sakkoulas.

¹⁷ Papageorgiou, Konstantinos. 2013. *Εκκλησιαστικό δίκαιο: Θεωρία και νομολογία*. Thessaloniki: Barbounakis.

¹⁸ Inglehart, Ronald i Wayne E. Baker. 2000. „Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values”. *American Sociological Review* 65:19–51.

¹⁹ Madeley, John. 2003. „A Framework for the Comparative Analysis of Church-State Relations in Europe”. *West European Politics* 26(1):25–34.

²⁰ Lipset, Seymour i Stein Rokkan. 1967. „Cleavage Structures, Party Systems and Voter Alignments”. W: *Party Systems and Voter Alignments*, red. Seymour Lipset i Stein Rokkan, 1–64. New York: Free Press.

²¹ Diamandouros, Nikiforos. *Cultural Dualism and Political Change in Postauthoritarian Greece*. (Estudio working paper 1994/50). Por. Prodrumou, Elisabeth. 2004. „Negotiating Pluralism and Specifying Modernity in Greece: Reading Church-State Relations in the Christodoulos Period”. *Social Compass* 51(4):471–85; Stavrakakis, Yannis. 2002. *Religion and Populism: Reflections on the 'Politicised' Discourse of the Greek Church* (dokument roboczy 10, Hellenic Observatory, European Institute, London School of Economics, maj 2002).

zując obie te grupy jako „zagranicznych wrogów”. Poprzez postawienie siebie w centrum, jak również poprzez tworzenie negatywnych stereotypów na temat „innych”, Kościół prawosławny wprowadził rozróżnienie: grupa zewnętrzna przeciwko grupie wewnętrznej. W ten sposób dał początek narracji o zbiorowej przeszłości, w której Kościół występował jako opiekun i „powiernik” pierwotnych mitów i „zmyślonych tradycji” greckiego nacjonalizmu²².

Ta pozycja społeczna Kościoła jest postrzegana jako mniej lub bardziej naturalna. Co więcej, bardzo duża formalna religijność była i jest czynnikiem niezwykle istotnym dla utrzymania uprzywilejowanego statusu KPG. Dane w ramach zbioru zmiennych dla religii (tj. przynależność, obyczaj, wiara, postawa) wskazują na znaczne zaangażowanie ludności, dzięki czemu Grecja traktowana jest jako jeden z najbardziej religijnych krajów w Europie. Potwierdzają to chociażby poniższe dane statystyczne: 84,3% Greków określa się mianem osób religijnych; 18% uczestniczy w nabożeństwach kościelnych co najmniej raz w tygodniu. Liczba osób chodzących do kościoła raz w miesiącu jest również wysoka (21,2%). Codzienną modlitwę do Boga deklaruje 40,8% Greków, 13,1% modli się więcej niż raz w tygodniu, a 7,7% raz w tygodniu (w sumie modli się 60% wszystkich badanych). Zdaniem 38,5% mieszkańców Grecji, niewierzący politycy nie powinni obejmować stanowisk publicznych. Wysoka jest również liczba osób, które mają neutralne stanowisko w tej kwestii (20,9%)²³.

Rodzi się zatem pytanie, co się stanie, kiedy zakwestionowane zostaną przywileje, takie jak umieszczanie prawosławnych symboli religijnych w instytucjach państwowych. W omówieniu tej kwestii pomocne mogą okazać się argumenty użyte w uzasadnieniu wyroku w sprawie Lautsi przeciwko Włochom.

Miejsce symboli religijnych w greckiej przestrzeni publicznej

Ta część rozdziału poświęcona jest: a) podstawie prawnej, która uzasadnia obecność symboli religijnych w przestrzeni publicznej w Grecji; b) publicznej debacie dotyczącej pierwszego wyroku ETPC w sprawie Lautsi z 2009 r.;

²² Lekkas, Pantelis. 1996. *Η εθνικιστική ιδεολογία: Πέντε υποθέσεις εργασίας στην ιστορική κοινωνιολογία*, 178–94. Athens: Katarti; Roudometof, Victor i Vasilios N. Makrides, red. 2010. *Orthodox Christianity in 21st Century Greece: the Role of Religion in Politics, Ethnicity and Culture*. Farnham: Ashgate.

²³ Badania European Value Surveys (EVS) 1981–2008 Longitudinal Data File.

c) decyzji greckiego wymiaru sprawiedliwości w odniesieniu do żądania usunięcia symboli religijnych na podstawie pierwszego wyroku w sprawie Lautsi.

Aspekt prawny zagadnienia

Podstawę prawną obecności symboli religijnych w greckiej przestrzeni publicznej stanowi zwyczaj. Z jednej strony, greckie prawo nie zawiera konkretnych przepisów bezpośrednio lub pośrednio przemawiających za tą tradycją. Z drugiej strony, praktyka ta jest powszechnie akceptowana zarówno przez społeczeństwo, jak i sądownictwo, gdyż stosowana jest od czasów powstania państwa greckiego w XIX wieku i nigdy nie została zakwestionowana. Krótko mówiąc, dla zwolenników obecności symboli religijnych w przestrzeni publicznej, praktyka ta stanowi namacalne odzwierciedlenie przyjętej identyfikacji pomiędzy ideologią narodową Grecji a Kościołem prawosławnym. Na tej podstawie, ich obecność ma charakter „hegemoniczny” i postrzega się ją jako mieszczącą się w ramach „zdrowego rozsądku”. Faktycznie, była i jest ona praktycznie niepodważalna. Charakterystyczne jest to, że według dwóch badań opinii publicznej przeprowadzonych w sprawie symboli religijnych, tylko 15,2% i 16% badanych zgodziło się z pierwszym wyrokiem ETPC w sprawie Lautsi z dnia 3 listopada 2009²⁴. Debata publiczna po ogłoszeniu tego wyroku odzwierciedliła niskie „zapotrzebowanie” na reformy polityczne, jak również niewielkie zaangażowanie w działania oddolne w celu ich realizacji.

Debata publiczna na temat pierwszego wyroku ETPC w sprawie Lautsi (2009)

Wbrew oczekiwaniom, dyskusje nad kwestią symboli religijnych prowadzili prawie wyłącznie prawnicy i intelektualiści. Z jednej strony, wysuwano argumenty prawne i społeczno-historyczne popierające eksponowanie symboli religijnych. Zgodnie z nimi, wyrok ETPC został oparty na systemie stosunków państwo–Kościół obowiązującym we Włoszech *per se*. Oznaczało to, że Trybunał sprawdził, czy zwyczaj umieszczania krzyża w salach lekcyjnych szkół publicznych powinien zostać podtrzymany w kraju, w którym Kościół jest konstytucyjnie „niezależny i suwerenny” w stosunku do państwa. Innymi słowy, pierwszy wyrok w sprawie Lautsi potępił Włochy, ponieważ przedmiotowa praktyka była niezgodna z ich własną konstytucją, która przewiduje

²⁴ Giagkazoglou, Stavros. 2010. „Τα θρησκευτικά σύμβολα στην εκπαίδευση”. *Νομοκανονικά, Επιθεώρηση Εκκλησιαστικού και Κανονικού Δικαίου* IX(1):23–48.

rozdział państwa od Kościoła²⁵. Stąd też, wyrok Trybunału strasburskiego nie był wiążący dla innych krajów, które w indywidualny sposób regulują własne relacje z dominującym Kościołem, na podstawie szerokiego marginesu oceny.

Według tego toku rozumowania, ponieważ Grecja nie jest państwem świeckim, a tym samym nie ma obowiązku stosowania zasady neutralności religijnej, żądanie zniesienia obecności symboli w przestrzeni publicznej nie ma podstawy prawnej. Konstytucja przewiduje natomiast prowadzenie zajęć religii w szkole podstawowej i średniej (art. 16), a Rada Stanu zinterpretowała ten przepis jako odnoszący się do wiary prawosławnej (3356/1995), dlatego eksponowanie symboli prawosławnych obowiązuje w sposób dorozumiany²⁶.

Według innego, równie proreligijnego, punktu widzenia, ETPC w istocie oceniał, czy obecność krzyża jest uzasadniona w zależności od obowiązującej ustawy. W tym zakresie sugerowano, że skoro państwo greckie nigdy nie wprowadziło regulacji tego rodzaju, obecność symboli religijnych nie była następstwem stosowania systemu relacji państwo-Kościół, ale wynikała z prawa zwyczajowego. Wyrok ETPC nie mógł więc okazać się wiążący w greckim porządku prawnym²⁷. W związku z tym, argumentowano, że nawet jeśli Grecja stałaby się państwem świeckim, usunięcie symboli religijnych nie oznaczałoby stosowania systemu wartości praw człowieka, ale raczej stanowiłoby naruszenie prawa do wolności religijnej dla dużej części społeczeństwa, która postrzega symbole kościelne jako wyraz jej tożsamości kulturowej²⁸. Arcybiskup Hieronim stwierdził: „większości, podobnie jak mniejszości, mają swoje prawa”²⁹. Według tego podejścia, prawosławie jest kluczowe dla ekspresji kulturalnej dużej części społeczeństwa, a także stanowi spójny element *par excellence* wspólnoty narodowej. Dlatego też, obecność symboli religijnych w salach szkolnych nie opiera się na ich teologicznej symbolice, ale na ich wartości jako dzieł kultury i sztuki, które odzwierciedlają i jednocześnie kształtują świadomość zbiorową. Podsumowując, ich obecność nie powinna zależeć od ustawodawcy, gdyż z definicji ma charakter pierwotny³⁰.

W opozycji do zreferowanych powyżej interpretacji omawianego zagadnienia padło stwierdzenie, że usunięcie symboli religijnych stanowi konse-

²⁵ Marinos, Anastasios. 2009. „Τα θρησκευτικά σύμβολα στα σχολεία”. *To Vima*, 22 listopada. <http://www.tovima.gr/opinions/article/?aid=300818>.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Alibrandis, Nikitas. 2009. „Εφαρμόσιμη στην Ελλάδα η απόφαση για τον Εσταυρωμένο?”. *Romfea* [Kościelna Agencja Prasowa], 5 grudnia. http://www.romfea.gr/index2.php?option=com_content&task=view&id=3669&pop=1&page=0&Itemid=1.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Lyle, Jenna. 2009. „Greek Orthodox Church Opposes Crucifix Ban”. *The Christian Post*, 14 listopada. <http://www.christianpost.com/news/greek-orthodox-church-opposes-crucifix-ban-41864/>.

³⁰ Giagkazolou 2010.

kwencję zasady równości religijnej, a ich obecność jest obraźliwa dla greckich obywateli, którzy nie wyznają prawosławia. Podstawą tej tezy było założenie, że podstawowe prawa mniejszości oraz prawa do określenia własnej religii są niezbywalne, w tym sensie, że państwo nie może narzucić określonej tożsamości kulturowej swoim obywatelom. Fakt, że większość ludności identyfikuje się z daną wiarą, nie oznacza, że mniejszości powinny być poddawane procesowi „homogenizacji”³¹. Konkretnie, zasugerowano, że symbole religijne odzwierciedlają aktualną dominację określonej wiary nad innymi i są dowodem na stroniczą postawę państwa. Zgodnie z tą koncepcją, greccy politycy powinni zapewnić poszanowanie prawa do równego traktowania obywateli, natomiast faworyzowanie przez państwo jakiegokolwiek grupy religijnej kosztem innej oznacza, że zostało ono naruszone³².

Umieszczanie symboli religijnych w instytucjach publicznych jest faktycznie niezgodne z art. 13 Konstytucji Grecji, która gwarantuje wolność religijną³³. Fakt, że art. 3 Konstytucji ustanawia kult prawosławny jako „religię panującą”, nie może być przyczyną relatywizacji prawa do wolności sumienia, gdyż naruszałoby to zasadę neutralności religijnej państwa³⁴. Sugerowano również, że ta praktyka stanowi naruszenie art. 6 (Prawo do rzetelnego procesu sądowego – w związku z symbolami religijnymi w sądzie), art. 9 (Wolność myśli, sumienia i religii) oraz art. 14 (Zakaz dyskryminacji) europejskiej Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności, której przepisy zostały wprowadzone do prawa greckiego w 1974 roku (53/1974)³⁵. Jeśli chodzi o art. 16 Konstytucji, który przewiduje rozwój uczuć religijnych w szkołach publicznych, to nie powinien on być interpretowany jako wpajanie świadomości religijnej o charakterze ściśle wyznaniowym, przekształcające grupę uczniów w parafian, ale raczej jako propagowanie znaczenia fenomenu religii w życiu publicznym oraz wartości refleksji nad wpływem tego fenomenu na rozwój społeczny i indywidualny³⁶. Polemizując z argumentem, że umieszczanie symboli religijnych jest konieczne do ochrony tożsamości kulturowej narodu, czyli wartości zbiorowej, ważniejszej nawet od praw jednostki, sugere-

³¹ Kalambakou, Helen. 2010. „Η θρησκευτική ουδετερότητα ως εγγύηση του πλουραλισμού στη δημόσια εκπαίδευση. Η «μάχη των συμβόλων» στη νομολογία του ΕΔΔΑ”. *Δικαιώματα του ανθρώπου* XII(48):1164–74.

³² Stathopoulos, Michalis. 1999. „Η Συνταγματική Κατοχύρωση της Θρησκευτικής Ελευθερίας και οι σχέσεις Πολιτείας – Εκκλησίας”. W: *Νομικά ζητήματα*, op. cit., 199–224.

³³ Chrysogonos, Costas. 2010. „Ανάμεσα στο Σύνταγμα και στην Ευρώπη”. *To Vima*, 31 stycznia. <http://www.tovima.gr/opinions/article/?aid=312788>.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Sotiropoulos, Vasilis. 2009. „Απομάκρυνση θρησκευτικών συμβόλων από δικαστικές αίθουσες”. *E-Lawyer*, 10 listopada. <http://elawyer.blogspot.com/2009/11/apo.html>.

³⁶ Ibidem.

rowano, że wartości praw człowieka nie są związane z rządami większości, ale wrodzone. Powinny one więc być respektowane i stosowane niezależnie od kontekstu politycznego w danym kraju. Podsumowując, stwierdzono, że w zróżnicowanej przestrzeni społecznej, przymus państwa wyrażony w postaci symboli religijnych w instytucjach publicznych narusza prawo do wolności wyznania i rozwoju, a zatem jest niezgodny z demokratycznymi rządami *per se*³⁷.

Sądownictwo greckie wobec żądania usunięcia symboli religijnych

W sprawie Lautsi przeciwko Włochom, Europejski Trybunał Praw Człowieka orzekł, że doszło do naruszenia artykułu 2 Protokołu nr 1 (Prawo do nauki) oraz artykułu 9 (Wolność myśli, sumienia i religii). Organizacja Greek Helsinki Monitor (GHM) interweniowała w charakterze strony trzeciej, która zakwestionowała argumentację włoskiego rządu. Natychmiast po wydaniu wyroku, złożono cały szereg wniosków, domagając się zastosowania ich także w przypadku Grecji. GHM w szczególności domagała się usunięcia symboli religijnych z sali rozpraw w Sądzie Apelacyjnym w Atenach. GHM twierdziła, że symbole te implikują identyfikację państwa greckiego z Kościołem prawosławnym, do którego nie należeli powodowie. Stąd też, nie zostały ochronione ich prawa do wolności religijnej (w jego negatywnej formie). Ponadto argumentowano, że ani prawo materialne, ani przepisy postępowania cywilnego i karnego nie przewidują obecności symboli religijnych ani Ewangelii w sądzie. Wniosek GHM został odrzucony przez sąd. Po pierwsze, jeden z powodów nie był obecny. Po drugie, nie istniał żaden przepis prawny, który mógłby zostać zastosowany w celu usunięcia symboli. W związku z tym stwierdzono, że kodeks postępowania karnego (art. 339) nie zobowiązuje sądu do usunięcia symboli religijnych, a tylko minister sprawiedliwości ma faktyczne kompetencje do podjęcia takiej decyzji (ustawa 1756/1988). Według sądu, eksponowanie symboli religijnych „nie narusza prawa do wolności wyznania obu oskarżonych, ponieważ pierwszy z nich nie był obecny *corpore* i reprezentował go adwokat, natomiast drugi mógł złożyć przysięgę o charakterze laickim (art. 220 kodeksu postępowania karnego)”³⁸. Orzeczono także, że eksponowanie symboli religijnych nie miało wpływu na obiektywność i swobodną ocenę dowodów przez sąd. Ostatnia, ale nie mniej istotna decyzja stwierdzała, że wyrok ETPC odnosił się wyłącznie do państwa włoskiego i nie mógł być stosowany

³⁷ Ibidem; Kalambakou 2010; Mantzoufas, Panagiotis. 2011. „Θρησκεία και εκπαίδευση. Το ιστορικό και συνταγματικό πλαίσιο της θρησκευτικής εκπαίδευσης”. *Book's Journal* 7. <http://www.constitutionalism.gr/2034-triskeia-kai-ekpaideysi-to-istoriko-kai-syntagmati/>.

³⁸ Κώδικας Ποινικής Δικονομίας (N. 1493/17-8-1950).

w przypadku Grecji przed zapadnięciem ostatecznego wyroku Wielkiej Izby. GHM odwołała się przeciwko tej decyzji do Strasburga.

Późniejsze orzeczenie ETPC w sprawie Dimitras i inni przeciwko Grecji nr 1 (42837/06) odnosiło się do obecności symboli religijnych w sądzie i wątpliwości dotyczących bezstronności sędziów, którzy należą do Kościoła prawosławnego. W tym zakresie, GHM twierdziła, że mogło dojść do naruszenia art. 6 ust. 1 europejskiej Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności, który ustanawia prawo do sprawiedliwego procesu. Zdaniem ETPC, roszczenia powodów nie miały podstaw merytorycznych. Co do ekspozycji symboli religijnych, Trybunał stwierdził, że większość przypadków zgłoszonych przez powodów odnosiła się do ich stawiania się przed sędzią w charakterze świadków składających zeznania w jego gabinecie. Zgłoszenia te dotyczyły więc procedur, które nie odbywają się na sali sądowej. Ponadto akta sprawy nie wskazywały jednoznacznie, że władze sądownicze nie dopełniły swojego obowiązku bezstronności wobec powodów.

Trybunał zauważył, że system składania skarg indywidualnych na podstawie artykułu 34 Konwencji wyłącza wnioski w drodze *actio popularis*. Stąd też, wnioski muszą być składane przez osoby, które twierdzą, że są ofiarami naruszenia jednego lub kilku przepisów Konwencji. Powodowie musieliby wykazać, że kwestionowane działania miały na nich bezpośredni wpływ. W tym przypadku, Trybunał zwrócił uwagę, że nie ustalono zaistnienia wystarczającego, bezpośredniego związku pomiędzy zachowaniem powodów a domniemanymi naruszeniami artykułu 6 § 1. Ich wniosek został więc odrzucony³⁹. ETPC doszedł do tego samego wniosku w sprawie Dimitras i inni p. Grecji nr 2 (34207/08) i nr 3 (44077/09, 15369/10 i 41345/10), powtarzając argumentację wyroku 42837/06⁴⁰.

W dniu 19 listopada 2009 roku trzech prawnicy złożyli do Rady Sądu Administracyjnego w Salonikach wniosek o usunięcie wszystkich symboli religijnych z gmachu sądu, domagając się poszanowania ich prawa do wolności religijnej. Rada orzekła, że organami właściwymi do podjęcia decyzji w tej sprawie są centralne organy polityczne i sądowe państwa (ustawa 1/12.01.2010). Wnioskodawcy złożyli następnie odwołanie do Rady Państwa. Orzeczeniem 2980/2013 (29.05.2013) Rada Państwa odrzuciła wniosek jako „niedopuszczalny”, zarówno ze względów proceduralnych, jak i merytorycznych. Z jednej strony, zdecydowano, że decyzje Komitetu Administracyjnego (tj. Rady) Sądu nie mogą być

³⁹ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 3 września 2010 r. w sprawie Dimitras i inni przeciwko Grecji, skarga nr 42837/06, pkt. 55–57.

⁴⁰ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 3 listopada 2012 r. w sprawie Dimitras i inni p. Grecji nr 2, 34207/08 i 6365/09, pkt. 37–38 ; Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 8 stycznia 2013 r. w sprawie Dimitras i inni p. Grecji nr 3, 44077/09, 15369/10 i 41345/10, pkt. 24–25.

kwestionowane ani unieważnione (par. 5–7). Z drugiej strony, Rada Państwa orzekła, że roszczenie nie mogło zostać uznane, ponieważ składający wniosek nie wykazali osobistego interesu. W orzeczeniu powołano się faktycznie na wyrok Wielkiej Izby ETPC w sprawie Lautsi przeciwko Włochom (18.03.2011), która odzwierciedlała tok rozumowania rządu włoskiego, określając zasady pomocniczości jako kryterium regulujące sprawę w ramach „marginesu oceny” (par. 4)⁴¹. Ponadto, orzeczenie to odnosiło się do wyroku ETPC w sprawie Dimitras i inni przeciwko Grecji nr 1 (42837/06) i nr 2 (34207/08), w których Trybunał odrzucił wniosek o usunięcie symboli religijnych z sal sądowych. Należy zauważyć, że Metropolita Pireus interweniował przeciwko wnioskodawcom jako strona trzecia w procesie⁴².

Ogólnie rzecz biorąc, w ostatnich latach wyjaśniono aspekt prawny kwestii użycia symboli religijnych w przestrzeni publicznej w Grecji. Wszystkie orzeczenia sądowe wydawane przez krajowe sądownictwo oraz ETPC odrzuciły wniosek o usunięcie chrześcijańskich symboli z przyczyn proceduralnych i merytorycznych. Jednocześnie, w orzecznictwie wskazano rząd i ustawodawcę jako jedyne organy właściwe do ustanowienia ram prawnych, które mogłyby zmienić istniejący stan rzeczy. Wynika to z faktu, że na poziomie krajowym sądy greckie orzekały, iż obecność symboli religijnych w przestrzeni publicznej nie jest oparta na konkretnych ustawach, ale na prawie zwyczajowym. Warto w związku z tym wspomnieć, że sądownictwo nie jest całkowicie niezależne od władz państwowych. Innymi słowy, rząd jest w stanie sprawować w pewnym stopniu kontrolę nad administracją sądową poprzez odgórne ustalenie jej struktury, tj. powoływanie urzędników wyższego szczebla.

Europejski Trybunał Praw Człowieka orzekł, że publiczne eksponowanie symboli religijnych podlega zasadzie pomocniczości i nie narusza prawa do rzetelnego procesu sądowego (Dimitras i inni p. Grecji). W tym kontekście pojawiają się pytania, czy grecki system polityczny był gotowy przeprowadzić reformę prawną w tym zakresie, a także, jakie czynniki wpłynęły na jego dotychczasowe rozstrzygnięcia. Według autora niniejszego rozdziału, dominacja społeczna religii w rzeczywistości stanowi istotny czynnik zewnętrzny przeciwdziałający propagowaniu takich pomysłów. Krótko mówiąc, państwo musi wziąć pod uwagę ewentualne reakcje KPG, zanim podejmie próbę zastosowania ram prawnych bardziej sprzyjających sekularyzacji.

⁴¹ Wyrok Wielkiej Izby Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 18 marca 2011 r. w sprawie Lautsi i inni przeciwko Włochom, skarga nr 30814/06.

⁴² <http://www.nomika-nea.gr/post/?id=665>.

Polityka siły a obecność krzyża

Spółeczna dominacja religii umożliwia Kościołowi występowanie w roli bardzo wpływowej grupy interesu, co sprawia, że może on chronić swój status i realizować własne cele. Centralna rola polityczna Kościoła opiera się zwłaszcza na jego hegemonii. Oznacza to, że sygnały z jego strony determinują preferencje partii i decyzje wyborców. Wartości religijne stanowią w rezultacie część „strefy przyzwolenia” – ponadpartyjnego centrum⁴³. Ponieważ religia jest częścią ideologicznej postawy przeciętnego wyborcy, natomiast partie głównego nurtu (lub inne grupy starające się zdobyć większość głosów) prowadzą dyskurs i realizują swoje strategie na podstawie postrzegania wyborców, KPG może pozostawać względnie spokojny o swoje preferencyjne traktowanie przez władze państwowe. Ujmując kwestię w bardziej „cyniczny” sposób, cała ta relacja faktycznie polega na wzajemnych ustępstwach⁴⁴. Z drugiej strony, pomimo faktu, że pierwszy wyrok w sprawie Lautsi stanowił zagrożenie dla symbolicznej władzy KPG, odpowiedź hierarchów kościelnych okazała się umiarkowana i ostrożna⁴⁵. Duchowni greccy nie zareagowali w sposób zdecydowany na poziomie krajowym, ani nie brali udziału w formowaniu tzw. „świętego sojuszu” – międzynarodowej sieci występującej przeciwko wydanemu w 2009 r. wyrokowi w sprawie Lautsi⁴⁶. Stanowisko KPG można uznać za niekonsekwentne, biorąc pod uwagę historię jego politycznego zachowania w kwestiach religijnych, a także dynamiczną mobilizację władz kościelnych przeciwko pierwszemu wyrokowi w sprawie Lautsi w innych krajach europejskich.

Postawę Kościoła należy analizować w kontekście przyjętej przez niego strategii „kontrolowanego kompromisu”. Oparta jest ona na przekonaniu, że zamiast mobilizować władze kościelne i podejmować rolę polityczną, większą korzyść przynosi wstrzymanie się od obecności na arenie politycznej i niesprawianie problemów politycznemu establishmentowi, tak długo jak przy-

⁴³ Norris, Pippa i Joni Lovenduski. 2004. „Why Parties Fail to Learn: Electoral Defeat, Selective Perception and British Party Politics”. *Party Politics* 10(1):83–102.

⁴⁴ Warner, Carolyn M. 2000. *Confessions of an Interest Group: the Catholic Church and Political Parties in Europe*. Princeton: Princeton University Press.

⁴⁵ Fokas, Effie. 2012. „»Eastern« Orthodoxy and »Western« Secularisation in Contemporary Europe (with Special Reference to the Case of Greece)”. *Religion, State and Society* 40(3–4):406–7.

⁴⁶ Annicchino, Pasquale. 2011. „Winning the Battle by Losing the War: the Lautsi Case and the Holy Alliance between American Conservative Evangelicals, the Russian Orthodox Church and the Vatican to Reshape European Identity”. *Religion and Human Rights: an International Journal* 6:213–19.

wileje kościelne są zabezpieczone⁴⁷. Z tego punktu widzenia, KPG nie musiał mobilizować swoich wiernych przeciwko wyrokowi trybunału strasburskiego, ponieważ rząd nie był w żadnym stopniu zaangażowany do jego egzekwowania, na co dowodem była reakcja urzędników państwowych po ogłoszeniu pierwszego wyroku w sprawie Lautsi.

Gdy zapytano greckiego ministra sprawiedliwości Charisa Kastanidisa, czy rząd ma zamiar wykonać wyrok Izby, dał on wyraźnie do zrozumienia, że władze państwowe uznają szczególną rolę Kościoła, poprzez zapewnienie, iż przed ogłoszeniem wyroku Wielkiej Izby nie zostaną podjęte żadne działania w tym zakresie. Jeżeli Wielka Izba potwierdziłaby słuszność pierwszego wyroku, rząd grecki musiałby się do niego zastosować. Minister zapewnił jednak, że nie zapadnie żadna jednostronna decyzja ze strony rządu, a wszelkie działania zostaną ustalone w porozumieniu z Kościołem⁴⁸. Giorgos Papandreu, ówczesny premier, wyraził taki sam pogląd w Radzie Europy⁴⁹.

Co więcej, Grecja jest jednym z dziesięciu państw, których rządy jednostronnie wspierały jako strona trzecia rząd włoski podczas drugiej rozprawy w sprawie Lautsi przed Wielką Izbą, argumentując, że tożsamość narodowa „wywodzi się z religii” (par. 47)⁵⁰. Biorąc pod uwagę fakt, że w swojej kampanii wyborczej w 2009 r. G. Papandreu wyraźnie stwierdził, że jego celem była zmiana istniejących stosunków państwo–Kościół i wprowadzenie systemu „rozdziału”, określone czynniki nakłoniły rząd grecki do rewizji własnego programu i pchnięcia go w kierunku bardziej sprzyjającym religii. Wydaje się, że miały one zarówno kontekstowy, jak i polityczny charakter.

W 2009 roku w Grecji rozpoczął się druzgocący kryzys finansowy, skutkujący zapaścią gospodarczą i wysokim bezrobociem. Kolejnym efektem kryzysu okazało się strukturalne przerwanie funkcjonowania władzy politycznej w kraju: urzędnicy państwowi musieli przestrzegać wytycznych międzynarodowego organu. Założenia polityczne, określone w tak zwanym memorandum, zostały tylko w bardzo ograniczonym stopniu zaakceptowane przez greckie społeczeństwo. W tym kontekście, rząd potrzebował poparcia Kościoła prawosławnego, którego nastawienie mogło się zmienić w przypadku wykonania orzeczenia ETPC. W takim przypadku, Kościół, zamiast pracować jako spójny element nad osiągnięciem konsensusu, byłby dodatkowym czynnikiem tworzącym podziały.

⁴⁷ Papastathis, Konstantinos. 2012. „From Mobilization to a Controlled Compromise: the Shift of Ecclesiastical Strategy under Archbishop Ieronymos”. W: *Innovation in the Christian Orthodox Tradition? The Question of Change Orthodox Thought and Practice*, red. Trine Stauning Willert i Lina Molokotos-Liederman, 207–27. Farnham: Ashgate.

⁴⁸ Greek Helsinki Monitor, „Informacja prasowa” (24.11.2009).

⁴⁹ Greek Helsinki Monitor, „Sprawozdanie prasowe” (27.01.2010).

⁵⁰ Wyrok Wielkiej Izby Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 18 marca 2011 r. w sprawie Lautsi i inni przeciwko Włochom, skarga nr 30814/06.

Ponadto, ze względu na tradycyjną niechęć Kościoła do państw zachodnich⁵¹, w przypadku konwergencji z obozem politycznym występującym przeciwko memorandum, przyczyniłby się on do przedstawienia kryzysu wzdłuż linii kulturowych, potęgując jeszcze bardziej rozłam pomiędzy „nami” a „nimi”.

Z politycznego punktu widzenia, sprzeciwienie się ekspozowaniu symboli religijnych przyczyniłoby się do zwiększenia elektoratu głównego konkurenta jednopartyjnego rządu PASOK, tj. prawicowej partii Nowa Demokracja. Pomimo faktu, że podział na tle religijnym jest widoczny w greckich partiach politycznych, a samą religijność generalnie utożsamia się z preferencjami prawicowymi, znaczna liczba osób chodzących do kościoła głosuje także na partie centrowe i lewicowe⁵². Ogólnie rzecz biorąc, rząd PASOK nie mógł sobie pozwolić na zniechęcenie do siebie tej grupy wyborców, zwłaszcza w okresie między pierwszym a drugim wyrokiem w sprawie Lautsi, kiedy Nowa Demokracja głosiła populistyczne hasła i przyjęła wrogie stanowisko względem memorandum.

Uwagi końcowe

W przestrzeni publicznej pojawiły się sugestie, że nowa koalicja rządowa, z lewicową partią SYRIZA na czele, może wprowadzić odpowiednią reformę zmieniającą prawo na rzecz usunięcia symboli religijnych. Były premier Antonis Samaras faktycznie wspomniął o takiej możliwości podczas kampanii wyborczej w 2015 r.⁵³ Ponadto Arcybiskup Hieronim ponownie wyraził zdecydowany sprzeciw wobec usuwania symboli religijnych ze szkół publicznych⁵⁴. W tym kontekście, należy zauważyć, że SYRIZA to jedyna grecka partia, która poparła propozycję uchwały złożoną przez grupy partii Verts/ALE, GUE/NGL i ALDE w Parlamencie Europejskim, domagając się usunięcia symboli

⁵¹ Makrides, Vasilios N. 2009. „Orthodox Anti-Westernism Today: a Hindrance to European Integration”. *International Journal for the Study of the Christian Church* 9(3):209–24.

⁵² Georgiadou, Vassiliki, i Elias Nikolakopoulos. 2002. „Τύποι θρησκευτικής δέσμευσης, εκκλησιαστική πρακτική και πολιτικές προτιμήσεις. Μια εμπειρική ανάλυση”. W: *Θρησκείες και πολιτική στη νεωτερικότητα*, red. Thanos Lipovats, Nicos Demertzis i Vassiliki Georgiadou, 254–79. Athens: Kritiki.

⁵³ Skai. gr. „Σαμαράς: δεν θα απομακρυνθούν πο εικόνες από τα δημόσια κτήρια”. 12.01.2015. <http://www.skai.gr/news/world/article/272972/samaras-de-tha-apoma-krunthoun-oi-eikones-apo-ta-dimosia-ktiria/>.

⁵⁴ „Παρέμβαση Ιερόνυμου για την αποκαθίλωση των εικόνων από τα σχολεία”. *Kathimerini* 3.05.2015. <http://www.kathimerini.gr/813811/article/epikairothta/ellada/paremvash-ierwynmoy-gia-thn-apoka8hlwsh-twn-eikonwn-apo-ta-sxoleia>.

religijnych. Sprzeciwiała się również greckiej interwencji w ponownie rozpatrywanej sprawie Lautsi⁵⁵.

Z drugiej strony, nie należy lekceważyć istotnej pracy charytatywnej i działalności społecznej Kościoła państwowego. W obecnej kryzysowej sytuacji, Kościół prawosławny zapewnił w pewnym stopniu podstawowe potrzeby społeczne stosunkowo dużej części ludności⁵⁶. Rozłam między organami państwa a Kościołem państwowym miałby negatywny wpływ na niezbędne utrzymanie spójności społecznej, która z politycznego punktu widzenia jest nadal głównym celem. Co więcej, niektóre warunki polityczne utrudniają nowemu rządowi wprowadzanie zmian w tradycyjnej polityce państwa. Po pierwsze, partnerem SYRIZY w rządzie koalicyjnym jest partia Niezależni Grecy – reprezentująca radykalną prawicę. Partia ta stanowi prawdopodobnie najbardziej sprzyjającą religii partię na greckiej scenie politycznej, a ideologiczne promowanie tradycyjnych i rodzinnych wartości stanowi centralny punkt jej programu. Ewentualne usunięcie symboli religijnych z instytucji państwowych oznaczałoby zerwanie koalicji i rozwiązanie rządu. Po drugie, SYRIZA nie jest już partią protestu, z którą identyfikuje się stosunkowo niewielki procent wyborców, ani nie głosi już radykalnych poglądów lewicowych. Wręcz przeciwnie, osiągnięcie celu, którym było zdobycie władzy, sprawiło, że partia przyjęła bardziej centrową strategię polityczną, gdyż utworzenie szerokiego sojuszu społecznego z grupami zajmującymi inne miejsca na scenie politycznej stanowiło konieczność w tym układzie sił. Co do stanowiska partii w kwestiach religijnych, zmiana priorytetów okazała się wręcz uderzająca. Z jednej strony, posłowie SYRIZY głosowali przeciwko przyjęciu wszystkich środków prawnych sprzyjających Kościołowi prawosławnemu podczas poprzedniej kadencji rządu. Z drugiej strony, starsi członkowie partii porozumieli się z hierarchami kościelnymi, zapewniając ich, że wszelkie ewentualne zmiany nie byłyby jednostronne, ale raczej wynikałyby ze współpracy pomiędzy państwem a Kościołem. Krótko mówiąc, SYRIZA, niedawno przekształcona w partię głównego nurtu, reprezentuje także wyborców, którzy prawdopodobnie nie zaakceptują usunięcia symboli religijnych. Przychyłność głosujących jest kluczowa w polityce, a SYRIZA, jak każda inna partia, nie może sobie pozwolić na zrażenie do siebie części własnego elektoratu.

⁵⁵ Greek Helsinki Monitor, „Sprawozdanie prasowe” (4.07.2010) i (5.07.2010).

⁵⁶ Molokots-Liederman, Lina. 2015. „The Orthodox Church of Greece and the Economic Crisis: A Moment of Challenge and Opportunity”. Praca przedstawiona na warsztatach: *Greece in Crisis: Culture and the Politics of Austerity*; Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek Studies, University of Birmingham, 23 maja 2015; Markis, Gerasimos. 2013. „The Greek Orthodox Church and the Economic Crisis since 2009”. *International Journal for the Study of the Christian Church* 13(2):111–32.

Kolejnym efektem ewentualnej reformy politycznej może stać się dalsze zwiększenie wpływów politycznych partii opowiadających się za systemem wartości religijnych. Neonazistowska partia Złoty Świt jest obecnie jednym z tego typu ugrupowań – buduje ona swój fałszywy obraz obrońcy kultury narodu i określa związane z nią obszary jako „kluczowe” w swoim programie. Ponadto, strategia polityczna partii Złoty Świt, polegająca na tworzeniu więzi z rygorystyczną frakcją Kościoła prawosławnego, umożliwiła partii „przejęcie na własność” istotnych kwestii społecznych, wobec których Kościół państwowy wyraził wyraźny sprzeciw, takich jak budowa meczetu w Atenach⁵⁷.

Wydaje się zatem, że kolejna intensyfikacja napięcia pomiędzy wpływami świeckimi i religijnymi może być szansą dla partii Złoty Świt na poszerzenie grona jej wyborców. Dlatego też, z perspektywy politycznego realizmu, powrót do sprawy Lautsi może mieć w tym momencie negatywny wpływ na grecki system partyjny. Choć w teorii ekspozowanie symboli religijnych może być postrzegane jako sprzeczne z systemem wartości praw człowieka, ich usunięcie może praktycznie przyczynić się do radykalizacji społeczeństwa w skrajnie prawicowym kierunku. Pomimo że, pod względem ideowym, SYRIZA jest przeciwna obecnemu stanowi rzeczy, wydaje się, że pozostaje świadoma wpływu ewentualnych zmian polityki w tym zakresie na gruncie społecznym.

Ponieważ w drugim wyroku w sprawie Lautsi Trybunał Praw Człowieka uznał, że zagadnienie obecności symboli religijnych podlega doktrynie „marginesu oceny” i powinno być traktowane zgodnie z zasadą „pomocniczości”, administracja grecka może mieć trudności z wprowadzeniem reformy, która z pewnością spotkałaby się ze zdecydowanym sprzeciwem Kościoła. Wydaje się, że trudno będzie przełamać tradycyjny kompromis w tym zakresie, zwłaszcza w kontekście obecnego kryzysu finansowego i społecznego.

⁵⁷ Papastathis, Konstantinos. 2015. „Religious Discourse and Radical Right Politics in Contemporary Greece”. *Politics, Religion & Ideology* 16(2-3):218–47; Sakellariou, Alexandros. 2014. „The Church of Greece”. W: *Mapping Ultra-Right Extremism, Xenophobia and Racism within the Greek State Apparatus*, red. Dimitris Christopoulos, 81–94. Brussels: Rosa Luxembourg Stiftung.

JAVIER MARTÍNEZ-TORRÓN

Pojęcie religijnej neutralności państwa w odniesieniu do obecności krzyża w przestrzeni publicznej w Hiszpanii

1. Obecność i widoczność religii w hiszpańskim życiu społecznym

Ponieważ Hiszpania jest krajem o wielowiekowej tradycji katolickiej, różne symbole chrześcijańskie intensywnie uobecniają się w jej życiu społecznym. Niemal na każdym kroku dostrzec można historyczne ślady katolicyzmu. Świątynie katolickie znajdują się nawet w małych miasteczkach i wioskach, a symbol krzyża, wizerunki Najświętszej Dziewicy i innych świętych napotyka się dosłownie wszędzie: na ulicach, w budynkach publicznych, w szkołach, przy drogach, w górach itp. W Hiszpanii trudno zrobić choćby krok, żeby nie natknąć się na rozliczne symbole chrześcijaństwa, i to zarówno w przestrzeniach miejskich, jak i wiejskich.

Religia katolicka równie intensywnie uobecnia się w obyczajowości. Nazwy związane z kultem Chrystusa, Marii Dziewicy czy świętych nadawane są miastom, ulicom, szkołom i szpitalom. Hiszpańskie miasta i wiele publicznych instytucji (takich jak uczelnie i ich wydziały, stowarzyszenia zawodowe, akademie królewskie itp.) mają zazwyczaj swoich świętych patronów i publicznie obchodzą ich święta. Hiszpanie jako naród także mają patrona, świętego Jakuba, którego święto (25 lipca) jest w kilku regionach dniem wolnym od pracy (a do niedawna zaliczało się do świąt państwowych). Nowo narodzone dzieci otrzymują najczęściej imiona zgodne z chrześcijańską tradycją. W ciągu roku, zwłaszcza w okresie Wielkiego Tygodnia i Bożego Narodzenia, a także w inne święta, takie jak Boże Ciało, w całej Hiszpanii organizowane są procesje i uroczystości, w których bierze udział – często bardzo aktywnie – większa część społeczeństwa.

Instytucje katolickie i ich działania mają wpływ na wiele aspektów życia społecznego w Hiszpanii. W rzeczywistości wiele inicjatyw społeczeństwa obywatelskiego, zwłaszcza w obszarze edukacji, ochrony zdrowia i dobroczynności, ma bezpośrednią lub pośrednią inspirację katolicką. Istnieją zakony i zgromadzenia kościelne, które tradycyjnie skupiają swoją działalność na tych obszarach. Działalność niektórych stowarzyszeń – których głównym celem jest kult (takich jak bractwa ustanowione dla oddawania i szerzenia czci dla świętych obrazów w kościołach, *hermandades* lub *cofradías*) – ma też swój wymiar służby społecznej, na przykład poprzez pracę dobroczynną na rzecz osób pokrzywdzonych. Duża liczba organizacji pozarządowych inspirowane jest katolickimi ideami lub nawet pozostaje w bliskim związku z władzami Kościoła katolickiego – najlepszym przykładem może być Caritas, najprawdopodobniej najbardziej ceniona organizacja pozarządowa w Hiszpanii. Organizacje pozarządowe mogą ubiegać się o dotacje przyznawane przez rząd z pieniędzy zebranych z 0,7% podatku dochodowego, które podatnicy przeznaczają na „działania w zakresie pożytku publicznego”¹. Praca społeczna tych związanych z katolicyzmem instytucji jest na ogół wysoko ceniona.

W mniejszym stopniu dostrzec można pozostałości (także architektoniczne) historycznej obecności islamu i judaizmu, bardziej widoczne w południowej Hiszpanii. Wpływy muzułmańskie i żydowskie okazały się istotne w wielu aspektach społecznego, gospodarczego i kulturalnego życia Hiszpanii, ale, co ciekawe, nie były znaczące w obszarze religii i moralności.

Z drugiej strony w ostatnich dziesięcioleciach społeczeństwo hiszpańskie staje się coraz bardziej zeświecczone na poziomie osobistym i wielu ludzi nie dba o ścisłą zgodność swojego życia z zasadami religii, zarówno jeśli chodzi o obrzędowość, jak i o moralność. Jednak warto zauważyć, że poza kilkoma przypadkami wspomnianymi dalej w tym opracowaniu, symboliczna i realna obecność katolicyzmu pozostaje powszechnie akceptowana jako fakt, nawet przez niechrześcijan i przez ateistów czy agnostyków.

2. Orzecznictwo dotyczące obecności krzyża w miejscach publicznych

W Hiszpanii nie ma ogólnego ustawodawstwa odnośnie do stosowania symboli religijnych w szkołach państwowych i innych publicznych instytu-

¹ Zob. Martínez-Torrón, Javier. 2014. *Religion and Law in Spain*, paragrafy 488–91. The Netherlands: Wolters-Kluwer.

cjach, które albo nakazywałyoby ich stosowanie, albo go zabraniało². Najbardziej zbliżone do tego obszaru są ustawy i rozporządzenia, które umożliwiają funkcjonariuszom publicznym wybór między złożeniem przysięgi a złożeniem obietnicy na swoje sumienie i honor podczas obejmowania urzędu³, oraz dekret królewski z 2010 r. dotyczący odznaczeń wojskowych⁴.

Istnieje jednak orzecznictwo dotyczące tych zagadnień. Podobnie jak inne sądy europejskie, w ostatnich latach sądy hiszpańskie orzekały w sprawach przeciwko obecności, niekiedy opartej o wielowiekową tradycję, chrześcijańskich symboli w publicznych instytucjach. Często formalnie wnoszono te sprawy jako sprzeciw indywidualny wynikający ze „świeckiego sumienia” (*conciencia laica*), utrzymując, że naruszono prawo do wolności sumienia ateistów, zmuszając ich do znoszenia obecności symbolu religijnego, co odbierali jako „obraźliwe” wobec ich przekonań. Takiemu powództwu towarzyszyła zazwyczaj dodatkowa argumentacja, której celem było uzyskanie od sądu określonej interpretacji skutków konstytucyjnej zasady świeckości i neutralności państwa dla pewnych od dawna ustalonych sposobów wyrażania chrześcijańskiej religijności. W opinii powodów zasada ta wyklucza obecność jakichkolwiek symboli religijnych w instytucjach publicznych.

Ani Trybunał Konstytucyjny, ani Sąd Najwyższy nie miały okazji rozstrzygać tego rodzaju konfliktu w odniesieniu do krzyża. Istnieją jednakże ciekawe orzeczenia tych dwóch sądów dotyczące innych symboli religijnych, które zbadam w kolejnej części tego rozdziału, a także interesujące orzeczenia innych sądów odnośnie do obecności krzyża w przestrzeni publicznej.

² Spośród piśmiennictwa prawniczego dotyczącego symboli i obrzędów religijnych w przestrzeni publicznej w Hiszpanii zob.: Moreno Botella, Gloria. 2003. „Crucifijo y escuela en España”. *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado* 2:1–34; Cañamares Arribas, Santiago. 2009. „Tratamiento de la simbología religiosa en el Derecho español: propuestas ante la reforma de la Ley orgánica de libertad religiosa”. *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado* 19:1–29; González-Varas Ibáñez, Alejandro. 2009. „Los actos religiosos en las escuelas públicas en el derecho español y comparado”. *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado* 19:1–28; Rey Martínez, Fernando. 2012. „¿Es constitucional la presencia del crucifijo en las escuelas públicas?” *Revista Jurídica de Castilla y León* 27:1–32; Moreno Antón, María. 2013. „La simbología religiosa estática en la jurisprudencia: no sólo cuestión de principios”. *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado* 32:1–62; Prieto Álvarez, Tomás. 2013. „La presencia del crucifijo en las escuelas públicas es compatible con la Constitución”. *Revista Jurídica de Castilla y León* 31:1–39; Naranjo, Rafael. 2013. „Margen de apreciación estatal, libertad religiosa y crucifijos (o las consecuencias de un deficiente diálogo entre jurisdicciones)”. *Revista de Derecho Político* 86:81–128.

³ Zob. Martínez-Torrón 2014, paragrafy 234–39.

⁴ Real Decreto 684/2010, 20 mayo 2010 r., por el que se aprueba el Reglamento de Honores Militares (Dekret królewski 684/2010, 20 maja 2010 r., zatwierdzający regulamin oddawania honorów wojskowych).

W obszarze szkolnictwa zaistniała sprawa, która przyciągnęła uwagę mediów i została rozstrzygnięta decyzją Wyższego Trybunału Kastylii i León w 2009 r.⁵ Sprawę rozpoczęła skarga dotycząca krzyży, które wisiały w salach lekcyjnych szkoły państwowej w Valladolid. Po nieskutecznej prośbie rodziców kilkorga uczniów skierowanej do rady szkolnej, stowarzyszenie kulturalne zażądało usunięcia wszystkich krzyży z klas i ze wszystkich wspólnych przestrzeni na terenie szkoły. Sąd pierwszej instancji orzekł na rzecz powodów i nakazał natychmiastowe usunięcie wszystkich krzyży, argumentując, że wystawianie symboli religijnych w ośrodku edukacyjnym mogło wywołać w młodych uczniach „wrażenie”, że państwo jest „bliższe” religii chrześcijańskiej niż innym światopoglądom⁶.

W postępowaniu apelacyjnym Wyższy Trybunał uchylił częściowo decyzję sądu pierwszej instancji, uzasadniając to głównie dwoma argumentami. Z jednej strony Trybunał odrzucił – jako niezgodne z artykułem 16 Konstytucji Hiszpanii i z orzecznictwem Trybunału Konstytucyjnego – wszelkie maksymalistyczne i skrajne interpretacje konstytucyjnej zasady neutralności lub świeckości (*laicidad*), które wymagały usunięcia wszystkich śladów religii z życia publicznego, nawet ze szkół państwowych. Z drugiej strony Trybunał utrzymywał, że neutralność państwa zobowiązywała do usunięcia ze szkół tych symboli religijnych, których obecność mogła być „niepokojąca” dla uczniów i sprzeczna z prawem rodziców do kształcenia ich dzieci zgodnie z ich przekonaniem. Próbując zachować równowagę między tymi dwoma argumentami, Trybunał, na zasadzie salomonowej decyzji, orzekł, że należy usunąć krzyże jedynie ze wspólnych obszarów i z tych klas szkolnych, w których mają lekcje ci uczniowie, których rodzice wnieśli wyraźne skargi w związku z obecnością krzyża. Krzyże mogły jednakże pozostać w pozostałych klasach, jeżeli rada szkolna tak postanowiła.

Warto zauważyć, że orzeczenie Wyższego Trybunału było w sposób klarowny oparte na pierwszym wyroku Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w sprawie Lautsi, w którym stwierdzono, iż umieszczenie krzyża katolickiego w szkole państwowej narusza art. 9 europejskiej Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności (dalej: EKPC). Gdyby drugi wyrok w tej sprawie – uchylający pierwsze orzeczenie izby – był już wówczas wydany,

⁵ STSJ Castilla y León 3250/2009 (*Sala de lo Contencioso-Administrativo, Sección 3ª*), 14 diciembre 2009 [Wyrok Sądu Najwyższego Kastylii i Leonu 3250/2009 (Izba Administracyjna, sekcja 3.) z 14 grudnia 2009 r.]

⁶ Zob. *Juzgado de lo Contencioso-Administrativo* nr 2 z Valladolid, Sentencia no 288/2008, 14 noviembre 2008, FJ 4 (Sąd Administracyjny nr 2 w Valladolid, wyrok nr 288/2008, 14 listopada 2008, podstawa prawna nr 4).

możemy przypuszczać, że Trybunał Kastylii i León zdecydowałby inaczej⁷. Orzeczenie hiszpańskiego sądu można w rzeczywistości odczytywać jako sposób na złagodzenie skutków pierwszego rozstrzygnięcia w sprawie Lautsi bez wyraźnego sprzeciwiania się doktrynie strasburskiego Trybunału.

W odmiennym kontekście, umieszczenie symboli religijnych związanych z postacią Jezusa Chrystusa w szkole państwowej zostało już uznane za zgodne z Konstytucją wyrokiem Wyższego Trybunału Sprawiedliwości Murcji z 2008 r.⁸ W tym przypadku nie był zaangażowany żaden uczeń ani rodzic. Sprawę wniósł nauczyciel szkoły państwowej, który zażądał usunięcia bożonarodzeniowego żłóbka znajdującego się w holu szkoły, zarzucając, że umieszczenie żłóbka jest niezgodne ze zobowiązaniem państwa do zachowania religijnej neutralności. Trybunał odrzucił tę prośbę, stwierdzając, iż neutralność państwa należy rozumieć jako możliwą do pogodzenia ze swobodnym wyrażaniem idei religijnych. Ponadto Trybunał zauważył, że w tym konkretnym przypadku udział uczniów w przedsięwziętym dekorowaniu szkoły był dobrowolny, żadnej osobie wyznającej jakąkolwiek religię nie zabraniano wyrażania jej religijnych przekonań, a zatem Trybunał nie dostrzegł narzucania nikomu wierzeń czy praktyk religijnych.

Spoza środowiska szkolnego pochodzi inna interesująca sprawa, szeroko nagłośniona przez media, dotycząca obecności krzyża w przestrzeni publicznej, a dokładniej w ratuszu miasta Saragossa. Grupa lewicowych radnych zażądała, żeby burmistrz zarządził usunięcie starego krzyża z sali obrad, gdzie odbywały się zazwyczaj sesje rady miejskiej. Burmistrz – z Partii Socjalistycznej⁹ – odmówił usunięcia krzyża, odwołując się do jego historycznej i artystycznej wartości, a także do znaczenia poszanowania tradycji. Burmistrz podkreślał szczególnie fakt, że krzyż był związany z życiem rady miejskiej Saragossy od XVII wieku. Sprawę poddano pod głosowanie, w którym większość radnych opowiedziała się za zachowaniem krzyża.

⁷ Podstawę sprawy Lautsi przeciwko Włochom, z dnia 3 listopada 2009 r. oraz wyroku Wielkiej Izby z dnia 18 marca 2011 r., stanowił wniosek matki dwóch uczniów szkoły państwowej we Włoszech, gdzie prawo stanowi, że na ścianach sal lekcyjnych wszystkich szkół państwowych musi wisieć krzyż.

⁸ STSJ Murcja 2269/2009 (*Sala de lo Contencioso-Administrativo, Sección 2ª*), 30 septiembre 2009 [Wyrok Sądu Najwyższego Murcji (Izba Administracyjna, sekcja 2.) z 30 września 2009 r.].

⁹ Żeby lepiej zrozumieć znaczenie postawy burmistrza, należy wiedzieć, że hiszpańską Partię Socjalistyczną cechuje zdecydowanie świeckie i separatystyczne spojrzenie na stosunek państwa do religii. Wielu przywódców tej partii otwarcie wyraża swój ateizm lub agnostycyzm i wyraźnie sprzyja dążeniom do usunięcia obecności religii ze sfery publicznej.

Sąd pierwszej instancji rozpatrzył sprawę i potwierdził w 2010 r. zasadność decyzji rady¹⁰. Co ciekawe, sąd analizował tę sprawę z zachowaniem powściągliwości sędziowskiej. W opinii sądu właściwym pytaniem było nie to, jak albo czy rada mogła uzasadnić obecność historycznego krzyża w sali obrad, tylko, przeciwnie, wyjaśnienie, czy istnieje jakiś powód, dla którego sąd musi zakazać radzie posiadania krzyża w sali obrad. I rzeczywiście, nie jest tym samym umieszczenie symbolu religijnego *ex novo* i z intencją publicznego wsparcia określonej religii, co zachowanie już znajdujących się w danym miejscu symboli tożsamości, które mają znaczenie religijne i stanowią część historycznej ewolucji danego społeczeństwa czy danej instytucji.

Po przeanalizowaniu okoliczności związanych z obecnością krzyża w ratuszu miejskim, w kontekście innych sposobów wyrażania religijności w społeczeństwie hiszpańskim, sąd nie znalazł żadnego uzasadnienia dla takiego zakazu. Sąd uznał, że zasada świeckości nie wiąże się z eliminowaniem religii z życia publicznego i zauważył, iż obecność krzyża nie miała na celu narzucania określonego wyznania kosztem innych religii i wierzeń – była po prostu odbiciem ponad dziewięćsetletniej historii rady miejskiej. Ponadto sąd zaznaczył, że sprawa ta nie jest porównywalna z obecnością symboli w szkołach państwowych, ponieważ nie wiąże się z ochroną nieletnich ani z prawami rodziców w zakresie edukacji ich dzieci. Podobne stanowisko zajęły dwa wyższe trybunały sprawiedliwości w orzeczeniach z 2011 r. w dwu różnych regionach¹¹.

Pierwsze orzeczenie odnosiło się do powództwa wniesionego przez proświeckie stowarzyszenie („Preeminencia del derecho”), którego celem było usunięcie posagu znanego jako „Chrystus z Monteagudo”, symbolu Najświętszego Serca Jezusa, ze starego muzułmańskiego zamku należącego do państwa. Wyższy Trybunał Sprawiedliwości w Madrycie¹² odrzucił to powództwo, stwierdzając, że zasady neutralności i bezstronności państwa nie oznaczają konieczności wyeliminowania religii ze sfery publicznej. W rzeczywistości powyższe zasady są możliwe do pogodzenia z obecnością symboli religijnych w miejscach publicznych, jeżeli symbole te stanowią wyraz hiszpańskiej historii i kultury.

¹⁰ *Juzgado de lo Contencioso-Administrativo* no 3 Zaragoza, Sentencia no 156/10, 30 abril 2010 (Sąd Administracyjny nr 3 z Saragossy, wyrok nr 156/10 z 30 kwietnia 2010 r.).

¹¹ Zob. Moreno Antón 2013, 48 i następne.

¹² STSJ Madryt 405/2011 (*Sala de lo Contencioso-Administrativo, Sección 7ª*), 20 mayo 2011 [Wyrok Sądu Najwyższego Madrytu 405/2011 (Izba Administracyjna, sekcja 7.) z 20 maja 2011 r.]. Komentarz do tego orzeczenia – zob. Escudero Rodríguez, Antonio. 2012. „Comentario a la STSJ de Madrid 405/2011 (Cristo de Monteagudo) y STC 34/2011 (Inmaculada Patrona del Colegio de Abogados de Sevilla)”. *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado* 28:831 i kolejne.

Również w 2011 r. to samo proświeckie stowarzyszenie – w ostatnich latach bardzo aktywne na tym polu – zażądało usunięcia olbrzymiego krzyża („Cruz de la Muela”), który od XVIII w. znajduje się na szczycie góry i był kilkakrotnie odbudowywany z inicjatywy społecznej. Wyższy Trybunał Sprawiedliwości w Walencji¹³ również odrzucił powoda, podając bardzo podobne uzasadnienie. Trybunał stwierdził między innymi, że:

w naszym kraju, podobnie jak w innych państwach o podobnej kulturowej i religijnej tradycji [...], w miejscach publicznych obecne są symbole religijne [...]; ich zachowywanie jest wyrazem szacunku dla tradycji, a nie narzucaniem innym określonych wierzeń religijnych, a zatem nie można ich obecności rozumieć jako wyrazu nietolerancji dla osób niewierzących¹⁴.

3. Znaczenie konstytucyjnej zasady neutralności państwa w prawie hiszpańskim

Zagadnienie obecności krzyża w przestrzeni publicznej jest w sposób oczywisty powiązane z rozumieniem jednej z konstytucyjnych zasad prawa hiszpańskiego w obszarze religii: zasady świeckości lub neutralności państwa. Rzeczywiście, powództwa w sprawach wspomnianych powyżej na ogół zawierają odwołania do neutralności państwa. Z tego powodu warto w tym miejscu przypomnieć kilka kluczowych aspektów tej zasady¹⁵, chociaż nie będę rozwiódł się szeroko nad jej znaczeniem.

Należy przede wszystkim podkreślić, że w Hiszpanii neutralności nie można rozumieć jako równoważnej ze ścisłym rozdziałem państwa od religii. Znaczenie neutralności okazuje się w pełni zrozumiałe w kontekście innej konstytucyjnej zasady: zasady współpracy państwa z religią. Współpraca z religią nie jest kwestią wyboru, tylko konstytucyjnym nakazem obowiązującym władze publiczne, które mogą podejmować decyzje w zakresie najbardziej odpowiednich kanałów tej współpracy, ale nie mogą zmienić Hiszpanii, ani *de iure*, ani *de facto*, w państwo separatystyczne.

¹³ STSJ Walencja 648/2011 (Sala de lo Contencioso-Administrativo, Sección 75^a), 6 septiembre 2011 [Wyrok Sądu Najwyższego Walencji 648/2011 (Izba Administracyjna, sekcja 75.) z 6 września 2011 r.].

¹⁴ Ibidem, podstawa prawna nr 9.

¹⁵ Bardziej szczegółowe wyjaśnienie idei wyrażonych w następnych akapitach – zob. Martínez-Torrón, Javier. 1999. *Religión, derecho y sociedad*, 177 i kolejne. Granada: Comares.

Dwa inne uzupełniające się elementy definiują znaczenie neutralności państwa. Jednym z nich jest bezstronność wobec religii czy przekonań, która wynika z kolejnej konstytucyjnej zasady – zasady równości. Bezstronność ma zastosowanie nie tylko w sytuacjach różnic lub sporów religijnych – jak to jest w przypadku Europejskiego Trybunału Praw Człowieka¹⁶, ale w odniesieniu do wielu zagadnień. Mając do czynienia z wielością idei i organizacji religijnych czy wyznaniowych, państwo nie może stawać po stronie którejs z nich. Zadaniem władz krajowych jest organizowanie pluralizmu religijnego w sposób, który zapewni, że wszyscy będą mogli praktykować swoją religię, że różnorodne grupy będą się nawzajem szanować i że zachowają, w największym możliwym stopniu, autonomię pozwalającą im na zajęcie się swoimi wewnętrznymi sprawami bez nieuzasadnionej ingerencji z zewnątrz.

Jednakże formalna bezstronność okazuje się niewystarczająca. Dogłębnie rozumiana bezstronność państwa musi opierać się na drugim elemencie: braku kompetencji państwa, żeby osądzać prawdziwość lub błędność doktryn religijnych i, w ogólniejszym znaczeniu, żeby wydawać sądy w kwestiach ściśle religijnych. Brak kompetencji państwa w sprawach religijnych należy pojmować *sensu stricto*, czyli uznawać, że sprawy ściśle religijne nie należą do jego kompetencji, a zatem wszelkie ingerowanie w takie kwestie będzie, *ipso facto* i *ipso iure*, bezzasadnym ograniczaniem wolności religijnej osób lub grup.

Prowadzi to do ostatecznego wniosku na temat neutralności, a mianowicie, że ma ona charakter instrumentalny. Niewłaściwym byłoby postrzeganie neutralności – lub świeckości – państwa jako celu samego w sobie, ponieważ stanowi ona jedynie instrument gwarantujący wolność religii lub przekonań. Innymi słowy, funkcją i celem neutralności państwa jest zapewnienie wszystkim osobom i grupom wysokiego poziomu wolności religii lub przekonań, na równych zasadach, niezależnie od tego, jaką postawę reprezentują, tj. tradycyjną czy nietradycyjną, typową bądź nietypową, popularną lub niepopu-

¹⁶ Zob. zwłaszcza wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 14 grudnia 1999 r. w sprawie Serif przeciwko Grecji, skarga nr 38178/97; wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 26 października 2000 r. w sprawie Hasan i Chaush przeciwko Bułgarii, 30985/96; wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 17 października 2002 r. w sprawie Agga przeciwko Grecji, skargi nr 50776/99 oraz 52912/99; wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 16 grudnia 2004 r. w sprawie Najwyższa Święta Rada Wspólnoty Muzułmańskiej przeciwko Bułgarii, skarga nr 39023/97 (dotycząca interwencji władz publicznych w spór między przywódcami wspólnot muzułmańskich) oraz wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 13 grudnia 2001 r. w sprawie Metropolitalny Kościół Besarabii przeciwko Mołdawii, skarga nr 45701/99; wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 14 września 2007 r. w sprawie Swiato-Michajliwska Parafija przeciwko Ukrainie, skarga nr 77703/01 (dotycząca odmowy zarejestrowania przez władze publiczne prawosławnych wspólnot religijnych powstałych po oddzieleniu się od Kościoła prawosławnego).

larną, teistyczną czy ateistyczną. Przyjmowanie takiego rozumienia pojęcia neutralności jest bardzo istotne podczas oceniania państwowych norm czy ustaw prezentowanych jako wyraz neutralności bądź świeckości, zwłaszcza jeżeli kolidują one z tradycyjnymi manifestacjami religijności. Jeżeli skutkiem takich norm lub ustaw staje się ograniczanie wolności religijnej obywateli, to ich zgodność z prawem należy uznać za wątpliwą.

4. Orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego i Sądu Najwyższego w zakresie innych kwestii dotyczących obecności symboli religijnych w przestrzeni publicznej

Orzecznictwo sądów hiszpańskich dotyczące obecności krzyża w miejscach publicznych jest spójne ze wspomnianą już ideą neutralności i z orzecznictwem Trybunału Konstytucyjnego w zakresie różnych zagadnień związanych z lokalnymi tradycjami religijnymi (a także tym orzecznictwem inspirowane). We wszystkich sprawach stanowisko Trybunału Konstytucyjnego cechowała otwartość na zachowanie tradycji religijnych w miejscach lub instytucjach publicznych, a przy tym stanowczość w deklarowaniu, że nikogo nie można zobowiązywać do czynnego uczestnictwa w tych tradycjach¹⁷.

Zgodnie z tym stanowiskiem Trybunał nie dostrzegł nic niezgodnego z Konstytucją w fakcie zorganizowania przez garnizon wojskowy uroczystej defilady w ramach lokalnego kultu Najświętszej Dziewicy¹⁸ czy też w fakcie, że oddział policji państwowej uczestniczył w procesji religijnej podczas obchodów Wielkiego Tygodnia. Trybunał stwierdzał, że uczestnictwo policji i wojska nie łamało zasady świeckości (*laicidad*) państwa, nawet jeżeli jego celem nie było zagwarantowanie bezpieczeństwa podczas tych wydarzeń, tylko uczestniczenie w nich w roli członków określonych bractw religijnych, przy czym oficerowie policji mieli na sobie mundury galowe¹⁹. Jednak Trybunał

¹⁷ Zob. Martínez-Torrón, Javier. 2001. „Freedom of Religion in the Case Law of the Spanish Constitutional Court”. *Brigham Young University Law Review* (2001):720 i następane; Cañamares Arribas, Santiago. 2009. „Religious Symbols in Spain: A Legal Perspective”. *Ecclesiastical Law Journal* 11:189–91.

¹⁸ Zob. Sentencia Tribunal Constitucional (STC 177/1996), de 11 de noviembre de 1996, BOE (Boletín Oficial del Estado) núm. 303 de 17 de diciembre de 1996 (Wyrok Trybunału Konstytucyjnego nr 177/1996 z dnia 11 listopada 1996 r., BOE nr 303 z dnia 17 grudnia 1996 r.).

¹⁹ Zob. Sentencia Tribunal Constitucional (STC 101/2004) de 2 de junio de 2004 (Wyrok Trybunału Konstytucyjnego nr 101/2004 z dnia 2 czerwca 2004 r.).

wyraźnie zazaczył, że żadnego oficera nie można zobowiązać do wzięcia udziału takich religijnych uroczystościach, jeżeli stoi to w sprzeczności z jego osobistymi przekonaniem, jako że wydarzenia publiczne odzwierciedlające tradycje religijne nie mogą naruszać zasady wolności sumienia.

W oparciu o powyższe orzecznictwo Sąd Najwyższy zajął takie samo stanowisko w niedawno wydanej decyzji²⁰ w odniesieniu do powództwa proświeckiego stowarzyszenia wojskowego, które podało w wątpliwość dwa przepisy rozporządzenia o odznaczeniach wojskowych z 2010 r. Jeden z tych przepisów przewiduje i dopuszcza uczestnictwo wojskowych w tradycyjnych uroczystościach religijnych, wyraźnie zaznaczając, że takie uczestnictwo jest dobrowolne, zgodnie z prawem do wolności religijnej²¹. Drugi przepis stanowi, że uroczystości żałobne mogą obejmować obrzędy katolickie lub obrzędy związane z inną religią, jeżeli taka była wola zmarłego lub jego krewnych, i w takim przypadku osobisty udział żołnierzy lub oficerów uważa się za akt ostatniej posługi i staje się on w związku z tym obowiązkowy²². Oba przepisy zostały uznane przez Sąd Najwyższy za zgodne z ustawami i Konstytucją. W tym ostatnim przypadku obowiązkowy udział personelu wojskowego uzasadniono faktem, że pogrzeby wojskowe stanowią czynność urzędową Sił Zbrojnych, nawet jeżeli na skutek wyraźnego żądania zmarłego lub jego rodziny obejmują elementy religijne.

Trybunał Konstytucyjny zastosował analogiczne podejście, godząc świeckość państwa z tradycją religijną, w dwóch sprawach odnoszących się do realnego lub moralnego zastosowania symboli religijnych przez publiczne instytucje.

W jednej z nich, z 1991 r., Trybunał stwierdził, że Uniwersytet w Walencji – uczelnia państwowa – może zgodnie z prawem zachować w swoim godle wizerunek Najświętszej Dziewicy, tradycyjnie tam obecny, o ile taka jest decyzja organów zarządzających uniwersytetem, jako że szacunek dla tradycji stanowi ważne i zasadne kryterium wyboru godła publicznej instytucji²³.

²⁰ Sentencia Tribunal Supremo (STS 4438/2012), 12 junio 2012, *Sala de lo Contencioso-Administrativo, Sección 4ª* [Wyrok Sądu Najwyższego (nr 4438/2012), z dnia 12 czerwca 2012 r., Izba Administracyjna, sekcja 4].

²¹ Zob. Real Decreto 684/2010, 20 mayo 2010, por el que se aprueba el Reglamento de Honores Militares (Dekret królewski 684/2010, 20 maja 2010 r., zatwierdzający regulamin oddawania honorów wojskowych, punkt 2d Dodatkowych postanowień 4).

²² Zob. Ibidem, punkt 1 Dodatkowych postanowień 4.

²³ Zob. Sentencia Tribunal Constitucional (STC 130/1991) de 6 de junio de 1991, BOE núm. 162 de 08 de julio de 1991 (Wyrok Trybunału Konstytucyjnego nr 130/1991 z dnia 6 czerwca 1991 r., BOE nr 162 z dnia 8 lipca 1991 r.). W tym przypadku najwyższe władze uczelni podjęły inną decyzję, tj. postanowiły usunąć wizerunek Dziewicy z godła uniwersytetu.

W bliższych nam latach Trybunał potwierdził zgodność z Konstytucją statutu Izby Adwokackiej z Sewilli, która zachowała, w ramach „świeckiej tradycji”, Niepokalane Poczęcie Najświętszej Marii Panny jako swojego patrona²⁴. Trybunał zauważył, iż zachowanie tej tradycji nie narusza ani neutralności publicznych instytucji, ani wolności religijnej niechrześcijan, jako że izba adwokacka sama w sobie pozostaje bezwyznaniowa. Trybunał dodał, że symbol ten odzwierciedla historię instytucji i że obecność wielu symboli o religijnych konotacjach, które reprezentują publiczne instytucje, należy uznać za naturalną w hiszpańskiej kulturze. Trybunał zauważył ponadto, że we współczesnym społeczeństwie pasywne symbole nie mają w zasadzie żadnego wpływu na przekonania ludzi, a w związku z tym wolność jednostek pozostaje niezagrażona, pod warunkiem, iż nikt nie jest zmuszany do udziału w rytuałach lub uroczystościach ku czci takich symboli. Wobec braku takiego przymusu – podsumował Trybunał – samo subiektywne odczucie obrazy nie wystarcza, żeby uznać, iż wolność przekonań czy religii została naruszona.

5. Uwagi podsumowujące

Analiza spraw sądowych dotyczących krzyża i podobnych kwestii prowadzi do dwóch pytań: o znaczenie religijnej neutralności państwa oraz o to, czy uczucie obrazy, którego niektórzy ludzie doświadczają, jak twierdzą, w obecności symboli religijnych, jest samo w sobie wystarczające, żeby skłonić sądy do uznania, że prawo tych ludzi do wolności religii zostało złamane – a, w przypadku symboli religijnych w szkołach państwowych, że zostało naruszone prawo rodziców do wpływania na edukację ich dzieci. Ostatecznie pytanie to można sformułować w następujący sposób: czy mniejszości religijne – lub poszczególne osoby – mają prawo do zmieniania sfery publicznej, kiedy czują się urażone obecnością symboli wyrażających przekonania, lub tylko tradycje, większości wyznaniowej, z którymi jako mniejszość głęboko się nie zgadzają.

Aby wystarczająco odpowiedzieć na to pytanie, należy uwzględnić kilka czynników. Po pierwsze, trzeba pamiętać, że w procesie demokratycznym sądy nie są *per se* miejscem kształtowania (przypuszczalnie) najważniejszej publicznej polityki. Należy to do kompetencji władzy ustawodawczej i rządów. Rola sądów ogranicza się do stosowania prawa krajowego, co zasadniczo

²⁴ Zob. Sentencia Tribunal Constitucional (STC 34/2011) de 28 de marzo de 2011, BOE núm. 101 de 28 de abril de 2011 (Wyrok Trybunału Konstytucyjnego nr 34/2011 z dnia 28 marca 2011 r., BOE nr 101 z dnia 28 kwietnia 2011 r.).

oznacza, w obszarze symboli religijnych, wydawanie orzeczeń odnośnie do praw podstawowych, tj. do decydowania, czy określone zasady lub praktyki dotyczące symboli religijnych naruszają wolność religii i przekonań lub inne prawa podstawowe obywateli. Co oczywiste, w kraju takim jak Hiszpania, sądy muszą również uwzględnić konstytucyjną zasadę religijnej neutralności państwa, nie zapominając jednak, że zasada ta, oraz jej *raison d'être*, służy zapewnieniu lepszej ochrony wolności religijnej wszystkich osób i grup – na równych warunkach. Prawa podstawowe, analizowane w kontekście okoliczności danej sprawy, a nie jako abstrakcyjne zasady, powinny stanowić punkt odniesienia dla decyzji sądu.

Taka ograniczona rola implikuje powściągliwość po stronie sądów. W konkretnej sprawie sędziowie mogą być przekonani, że dana polityka lub praktyka odnosząca się do symboli religijnych nie jest najwłaściwsza, ale pomimo to ich rola polega wyłącznie na określeniu, czy ta polityka lub praktyka jest akceptowalna w ramach prawnych, za które odpowiadają – zwłaszcza w ramach prawa konstytucyjnego. Sądu nie prosi się o określenie, czy zgadza się on czy też nie zgadza z wyborem, którego dokonał ustawodawca lub rząd. Sąd ma jedynie ustalić, czy ustawodawca bądź rząd działają w granicach wyznaczonych przez zasady konstytucyjne.

Po drugie, na ogół błędnie uznaje się za rzecz oczywistą, że obecność krzyża, lub innego tradycyjnego symbolu religijnego, może obiektywnie powodować „emocjonalny niepokój” u ludzi, którzy nie podzielają przekonań większości. W rzeczywistości każdy ma inne (i to zmienne) uczucia i reakcje wobec symboli religijnych. Ogromna większość ludzi będących ateistami lub agnostykami nie wyraża żadnego sprzeciwu względem symboli religijnych. Taki brak wyraźnego sprzeciwu prowadzi do przypuszczenia, że ich zwyczajową reakcją stanowi obojętność, czemu niekiedy może towarzyszyć szacunek do przekonań innych ludzi oraz świadomość, że często należą do mniejszości w miejscu, gdzie przekonania większości kształtują się odmienne (co nie jest samo w sobie niczym negatywnym, o ile władze publiczne zapewniają, że w praktyce mniejszości nie spotykają się z dyskryminacją). Ludzie rzadko wyrażają swój ateizm lub agnostycyzm jako nietolerowanie obecności przedmiotów symbolizujących idee religijne, których nienawidzą, którymi pogardzają lub które po prostu uważają za błędne.

Po trzecie, do zagadnienia krzyża powinniśmy stosować te same kryteria, które są stosowane w przypadkach, kiedy ludzie, korzystając z wolności słowa, wypowiadają się obraźliwie o religijnych uczuciach innych osób²⁵. Prawo nie

²⁵ Bardziej szczegółowe opracowanie tego zagadnienia – zob. Martínez-Torrón, Javier. 2007. „Freedom of Expression versus Freedom of Religion in the European Court of Human Rights”. W: *Censorial Sensitivities: Free Speech and Religion in a Fundamentalist World*, red. Andras Sajó, 233–69. The Netherlands: Eleven; Martínez-Torrón, Javier

chroni przed zwykłą obrazą. Prawo chroni wolności i prawa, a nie uczucia i emocje. Prawo musi opierać się na faktach i na obiektywnych kryteriach, a uczucia są, ze swojej natury, subiektywne i zmienne. A zatem, żeby określić, czy obecność symboli religijnych narusza wolność religijną tych, którzy sprzeciwiają się tej obecności, należałoby sprawdzić, czy w danej sytuacji istnieje przymus lub indoktrynacja (która stanowi formę przymusu), a nie opierać się na subiektywnym poczuciu obrazy osób o innych poglądach²⁶. Gdyby sąd mógł przyznawać przeciwnikom symbolu religijnego, wspieranego przez większość osób w danej społeczności, prawo do usunięcia tego symbolu, umożliwiałoby to tym ludziom narzucanie swojej woli, i swojego rozumienia zwyczajów publicznych czy edukacyjnych, większości.

Czy powyższe pociąga za sobą wniosek, iż – w świetle hiszpańskiej Konstytucji lub Europejskiej Konwencji Praw Człowieka – mniejszości bądź poszczególne jednostki mają obowiązek przestrzegania decyzji większości dotyczących obecności symboli religijnych w miejscach publicznych? Moja odpowiedź jest zdecydowanie twierdząca, o ile nie dochodzi do przymusu lub indoktrynacji w związku z taką obecnością symbolu (co miałyby miejsce, gdyby wymagano określonego aktu czci²⁷), o ile nie jest zagrożony świecki charakter państwa²⁸ i o ile nie wykorzystuje się tych symboli do propagowania nietolerancji lub dyskryminacji osób o odmiennych poglądach, czy to ateistów lub agnostyków, czy wyznawców innych religii.

i Santiago Cañamare Arribas, red. 2014. *Tensiones entre libertad de expresión y libertad religiosa*. Valencia: Tirant Lo Blanch.

²⁶ Jak wyraził to sędzia Power w *rotum separatum* w sprawie Lautsi z 2011 r.: „Sprawdzeniem naruszenia prawa w rozumieniu artykułu 9 jest nie ‘obraza’, a ‘przymus’. Artykuł ten nie ustanawia prawa do bycia nieobrażanym przez wyrażanie przekonań religijnych przez innych ludzi, nawet jeżeli państwo nadaje tym przekonaniom ‘dominującą widoczność’. Obecność symboli religijnych nie zmusza nikogo do zrobienia czegoś lub do powstrzymania się od zrobienia czegoś. Nie wiąże się z wymaganiami zaangażowania w jakieś działanie, chociaż może, ewentualnie, zapraszać do dyskusji i otwartej wymiany poglądów lub je stymulować. Nie uniemożliwia nikomu postępowania w zgodzie z własnym sumieniem ani nie powstrzymuje przed wyrażaniem własnych przekonań i poglądów religijnych”.

²⁷ Taka sytuacja miała miejsce w sprawie *Buscarini i inni przeciwko San Marino*, wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 18 lutego 1999 r., skarga nr 24645/94.

²⁸ Dla przykładu, nie jest tym samym obecność krzyża w szpitalu państwowym czy w szkole, co jego obecność na sali sądowej czy w zgromadzeniu ustawodawczym. Te ostatnie przypadki oznaczałyby posiadanie wyrazistego symbolu religijnego w miejscach stanowienia prawa i wymierzania sprawiedliwości, co mogłoby wywoływać mylne wrażenie, że władza państwowa ulega nadmiernym wpływom określonej religii czy Kościoła. Takie wrażenie byłoby nawet silniejsze w przypadku sali sądowej ze względu na znaczenie bezstronności (i zachowywania wrażenia bezstronności) sędziów.

Religia i jej symbole stanowią część kultury i powinny być w ten sposób traktowane – co nie jest równoznaczne z uznaniem krzyża za symbol kulturowy, jak postąpiła włoska Rada Państwa²⁹. Zasadniczo możliwe są w tej kwestii dwa podstawowe podejścia. Jedno opiera się na wykluczającym pojmowaniu neutralności państwa, prowadzącym do zakazu umieszczania symboli religijnych w przestrzeni publicznej i do eliminacji widoczności religii³⁰. Drugie opiera się na włączającym pojmowaniu neutralności i dopuszcza różnorodność symboli, instytucjonalnych i osobistych, które mogą współistnieć i stanowią część zwyczajnego krajobrazu przestrzeni publicznej³¹.

Chociaż oba te podejścia są zgodne z prawem w świetle hiszpańskiej Konstytucji i w świetle międzynarodowych standardów dotyczących wolności religijnej, ja z pewnością preferuję podejście oparte na włączającym rozumieniu neutralności, między innymi dlatego, że jest bardziej realistyczne niż tworzenie w szkołach sztucznej atmosfery charakteryzującej się nieobecnością religii. Ma to również zastosowanie do środowiska państwowych instytucji edukacyjnych. Kiedy ktoś (jakieś osoby lub kraje) nalega na usunięcie wszystkich widocznych symboli religijnych, zarówno instytucjonalnych, jak i osobistych, ze szkół państwowych, zapomina, że umożliwianie spontanicznego wyrażania pluralizmu religijnego jest bardziej zgodne z neutralną postawą państwa, i prawdopodob-

²⁹ Zob. Consiglio di Stato – Sez. VI. Sentenza nr 556/2006, 13 febbraio 2006 (włoska Rada Państwa – szósta sekcja, wyrok nr 556/2006).

³⁰ Skrajne podejście tego rodzaju reprezentuje Francja, której prawa wykluczają nawet noszenie strojów ujawniających wyznanie ucznia: Loi n.º 2004-228, du 15 mars 2004, encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics. To prawo i takie rozumienie neutralności państwa zostało ostatnio ratyfikowane przez Charte de la laïcité à l'École, wydaną przez francuskie Ministerstwo Edukacji i Szkolnictwa (circulaire n.º 2013-144 du 6-9-2013); tekst na stronie: http://www.education.gouv.fr/pid25535/bulletin_officiel.html?cid_bo=73659 (data dostępu: 26 października 2013 r.). Krytyczny komentarz do prawa francuskiego z 2004 r. – zob. Garay, Alain. 2012. „Secularism, Schools and Religious Affiliation: For a Demanding Account of Law no. 2004-228 of March 15, 2004”. W: *Islam and Political-Cultural Europe*, red. W. Cole Durham Jr., David M. Kirkham i Tore Lindholm, 117–45. Ashgate: Aldershot. Stosunki między państwem a religią we Francji w szerszym kontekście – zob. Chelini-Pont, Blandine i Jeremy Gunn. 2005. *Dieu en France et aux Etat-Unis. Quand les mythes font la loi*. Paris: Berg. W Hiszpanii – zob. Cañameres Arribas, Santiago. 2005. *Libertad religiosa, simbología y laicidad del Estado*, 70 i następane. Pamplona: Aranzadi. We Włoszech – zob. González-Varas Ibáñez, Alejandro. 2005. *Confessioni religiose, diritto e scuola pubblica in Italia. Insegnamento, culto e simbologia religiosa nelle scuole pubbliche*, 229 i kolejne. Bologna: CLUEB.

³¹ Takie podejście sugerują prawdopodobnie niedawno wydane *Wytyczne UE dotyczące propagowania i ochrony wolności religii lub przekonań*, przyjęte przez Radę Unii Europejskiej 24 czerwca 2013 r. (patrz zwłaszcza §§ 34, 37 i 46). Tekst na stronie: http://consilium.europa.eu/uedocs/cms_data/docs/pressdata/EN/foraff/137585.pdf (data dostępu: 26 listopada 2014 r.).

nie bardziej wychowawcze dla uczniów niż narzucanie fikcyjnej nieobecności religii. Jeżeli nie istnieje konkretne zagrożenie dla porządku publicznego czy pokoju społecznego i o ile obecność symboli religijnych nie wiąże się z wywieraniem presji na osoby, które się z tymi symbolami nie zgadzają, surowy zakaz umieszczania zewnętrznych oznak religii – instytucjonalnych lub osobistych, chrześcijańskich lub innych – nie jest konieczny ani dla zachowania neutralności państwa, ani dla ochrony wolności wyboru przekonań dla obywateli (oraz, w przypadku instytucji edukacyjnych, dla członków szkolnej społeczności).

BRIAN CONWAY

Obecność krzyża w przestrzeni publicznej: Irlandia

Wstęp

W ostatnich czasach socjologowie zaangażowani w kwestie religijne w coraz większym stopniu zwracają uwagę na obecność lub brak symboli religijnych w przestrzeni publicznej jako na zapowiedź – lub oznakę – procesów sekularyzacji i zmian religijnych w nowoczesnych społeczeństwach. Temat ten otwiera przestrzeń dla debat dotyczących relacji sfery religijnej i świeckiej, historycznych interakcji oraz wzajemnego wpływu między systemami kościelnymi i państwowymi, jak również dla uzgodnień w zakresie rosnącego pluralizmu i różnorodności religijnej. Wszystkie te zagadnienia są aktualne i ważne dla badaczy zajmujących się współczesną religią i społeczeństwem.

W niniejszym rozdziale analizie zostanie poddana obecność krzyża oraz szeroko pojmowana symbolika religijna w przestrzeni publicznej współczesnej Irlandii. Aby osiągnąć ten cel, należy zadać pytanie, czy w społeczeństwie irlandzkim, tak samo jak w innych, ma miejsce debata na temat krzyża¹. Obecnie zagadnienie to stało się przedmiotem dyskusji szczególnie w Europie Zachodniej, w następstwie niedawnego orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, a zwłaszcza głośnej sprawy Lautsi przeciwko Włochom², która związana była z obecnością krucyfiksu w klasach szkol-

¹ Dyskusja na temat obecności krzyża w Polsce – zob. Zubrzycki, Geneviève. 2006. *The Crosses of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*, Chicago: University of Chicago Press.

² Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 3 listopada 2009 r. w sprawie Lautsi przeciwko Włochom, skarga nr 30814/06 oraz wyrok Wielkiej Izby Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 18 marca 2011 r.

nych. Dokładniej rzecz biorąc, niniejsza analiza przypadku Irlandii opiera się na trzech podstawowych pytaniach: Czy obecność krzyża jest zasadniczo bezdyskusyjna i nie podlega kwestionowaniu? W jakiej mierze jest ona przedmiotem publicznej kontroli? Kto posiada prawo do rozstrzygania kwestii pluralizmu religijnego w społeczeństwie?

Należy zacząć od podania określonych szczegółów kontekstowych dotyczących przykładu irlandzkiego, koncentrując się na symbolice krzyża określonych dla danego narodu oraz ostatnich makrozmiarach w społeczeństwie. Te krótkie informacje wprowadzające pomogą zrozumieć obecną debatę w zakresie symboliki religijnej w społeczeństwie irlandzkim. Następnie, nakreślone zostają ramy koncepcyjne mające na celu interpretację zmieniającego się miejsca symboli religijnych w domenie publicznej. Trzecia część rozdziału poświęcona jest sytuacji w ostatnich latach w związku z obecnością symboli religijnych w pięciu kluczowych irlandzkich instytucjach społecznych, tj. w parlamencie na poziomie lokalnym i krajowym, sferze wielkiej polityki, służbie zdrowia, siłach obronnych i edukacji.

Dla każdej z tych instytucji, dokonano analizy „kluczowego wydarzenia”, które krystalizuje zmiany w znaczeniu i interpretacji symboliki religijnej, a także odpowiedź dominującej instytucji kościelnej na kwestionowanie jej tradycyjnej władzy w tym zakresie. Opisano tu także przebieg każdego wydarzenia, jak również jego następstwa w kontekście reakcji w przestrzeni publicznej. Końcowa część rozdziału zawiera podsumowanie wyników analizy, przedstawia ograniczenia obecnego badania oraz oferuje kilka refleksji na temat szerszych implikacji przypadku irlandzkiego dla religii i społeczeństwa w ogóle.

Ustalenie kontekstu

Irlandia jest krajem w większości katolickim. Historycznie, Kościół katolicki posiadał „monopol moralny” w społeczeństwie tego państwa³. Potwierdzały go bliskie powiązania na linii państwo–Kościół, nawet w kontekście formalnego rozdziału Kościoła od państwa, a także silna obecność katolicyzmu w instytucjach publicznych i świeckich organizacjach. Relacja ta została wzmocniona i ugruntowana poprzez fakt, że irlandzka tożsamość narodowa jest osadzona w kulturze katolickiej, lub inaczej mówiąc, istnieje silna historyczna zależność

³ Inglis, Tom. 1998. *Moral Monopoly. The Rise and Fall of the Catholic Church in Modern Ireland*, Dublin: University College Dublin Press.

między narodowością irlandzką a religią katolicką⁴. W tym sensie, między innymi, możemy uznać Kościół za kulturalny „podmiot wewnętrzny”⁵.

Nie dziwi więc fakt, że krzyż był tradycyjnie kojarzony z kulturą społeczeństwa, czego odzwierciedleniem było upowszechnienie „krzyża celtyckiego” jako symbolu irlandzkości. Jednak to powiązanie Irlandii z katolicyzmem nie jest już uznawane za stały element świadomości społecznej. Od 1960 roku w społeczeństwie irlandzkim, podobnie jak w innych rozwiniętych zachodnich społeczeństwach Europy, zaszły istotne zmiany społeczno-kulturowe, wynikające z upadku rolnictwa, wzrostu znaczenia kultury materialistycznej, rozprzestrzeniania się idei feministycznych i inne ważne przemiany społeczne⁶. Wszystkie te zmiany zaowocowały większymi możliwościami społeczno-gospodarczymi dla irlandzkich mężczyzn i kobiet, jak również dały początek ideom kulturowym odmiennym od tych głoszonych przez tradycyjne instytucje religijne.

W innych kontekstach, krzyż jest często stosowany do oznaczania grobów zmarłych oraz jako środek mnemoniczny mający na celu upamiętnienie przeszłości. Na przykład, białe krzyże są noszone przez krewnych ofiar „krwawej niedzieli”, która miała miejsce w Irlandii Północnej w 1972 roku, podczas corocznych marszów symbolicznie odtwarzających to tragiczne wydarzenie⁷. Krzyże bywają często wznoszone wzdłuż dróg jako spontaniczne, improwizowane groby ku czci ofiar wypadków samochodowych. Ten zwyczaj społeczny często spotkać można również w innych państwach. Na cmentarzach krzyż symbolizuje zbawienie duszy i zjednoczenie zmarłych z Bogiem w życiu wiecznym. Prawdopodobnie najbardziej znanym i największym krzyżem w przestrzeni publicznej jest krzyż papieski w Phoenix Park w Dublinie, który został wzniesiony w 1979 roku, aby upamiętnić wizytę papieża Jana Pawła II. W jeszcze innych kontekstach, krzyż pełni funkcję pewnego rodzaju przedmiotu estetycznego lub elementu mody, np. kiedy noszony jest jako naszyjnik. Znaczenie to może, rzecz jasna, pokrywać się z religijną interpretacją tego symbolu.

⁴ Conway, Brian. 2014. „Religious Institutions and Sexual Scandals: A Comparative Analysis of Catholicism in Ireland, South Africa, and the United States”. *International Journal of Comparative Sociology* 55(4):318–41.

⁵ Dillon, Michele. 1996. „Cultural Discourses in the Abortion Discourse of the Catholic Church: Evidence from Four Countries”. *Sociology of Religion* 57(1):25–36; Conway 2014. „Religious Institutions...”, op. cit.

⁶ Tanner, Marcus. 2003. *Ireland's Holy Wars: The Struggle for a Nation's Soul 1500–2000*. New Haven: Yale University Press.

⁷ Conway, Brian. 2010. *Commemoration and Bloody Sunday: Pathways of Memory*. Basingstoke – New York: Palgrave Macmillan.

Tak więc, podobnie jak w innych krajach, krzyż w kontekście irlandzkim może być traktowany jako semiotycznie „otwarty”⁸. Należy przez to rozumieć możliwość przypisania mu kilku dość odmiennych – a niekiedy także zbieżnych – znaczeń, od symbolu zbiorowej tożsamości etnicznej (interpretacja kulturowa), po ikonę cierpienia i obietnicę życia wiecznego (interpretacja religijna).

Istnieją przesłanki, by stwierdzić, że w ostatnim czasie irlandzki krajobraz religijny stał się coraz bardziej zróżnicowany i heterogeniczny, zwłaszcza w okresie dobrobytu gospodarczego tzw. „celtyckiego tygrysa”, głównie w wyniku imigracji grup społecznych, których nowe tradycje i systemy religijne spotkały się z dominującą kulturą katolicką⁹. Znajduje to odzwierciedlenie w obecności w społeczeństwie irlandzkim znaczących mniejszości religijnych, takich jak buddyści, zielonoświątkowcy i Żydzi. Zwiększa się również liczebność innych grup religijnych, takich jak Świadkowie Jehowy. Według spisu ludności z 2011 roku, trzy najszybciej rozwijające się grupy religijne w społeczeństwie Irlandii to: prawosławie, hinduizm i zielonoświątkowcy. Każda z nich osiągnęła wzrost o ponad 70% w porównaniu do poprzedniego spisu z 2006 roku¹⁰. To zwiększenie dywersyfikacji irlandzkiej przestrzeni religijnej doprowadziło z kolei do opracowania kodeksów i norm prawnych – takich jak przepisy dotyczące równości – które nadają równy status prawny wszystkim tradycjom religijnym¹¹.

Prawdą jest również, że sam Kościół przeszedł znaczące zmiany i przekształcenia. Począwszy od 1990 r., w irlandzkim Kościele miała miejsce duża liczba skandali związanych z wykorzystywaniem seksualnym dzieci przez duchownych, co przyczyniło się do podważenia reputacji tej instytucji oraz pogorszenia jej statusu i wizerunku publicznego. Na skandale te składały się dwa elementy: po pierwsze, wykorzystywanie dzieci przez pojedynczych kapłanów i zakonników, a po drugie – sposób, w jaki hierarchowie kościelni zajęli się tymi sprawami¹². Kościół w Irlandii jednocześnie zachowuje znaczące wpływy i władzę, zwłaszcza poprzez kontrolę systemu edukacyjnego.

Wszystkie te zmiany wewnętrzne i zewnętrzne stworzyły kontekst społeczny, w którym „właściwe” miejsce symboli religijnych w domenie publicznej

⁸ Zubrzycki 2006.

⁹ Tanner 2003.

¹⁰ All-Island Research Observatory (AIRO), PDR Tabela 35: Procent i zmiany ludności według płci, religii, daty spisu i statystyki, <http://airo.maynoothuniversity.ie/external-content/table-35-percentage-and-actual-change-population-sex-religion-and-statistic> (data dostępu: 18 listopada 2014).

¹¹ Borowik, Irena. 2007. „Religious Landscape of Central and Eastern Europe after Communism”. W: *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*, red. James A. Beckford i Nay J. Demerath, margines nr 654–69.

¹² Conway 2014. „Religious Institutions...”, op. cit.

– a zwłaszcza symboli odzwierciedlających aspekty tożsamości i kultury katolickiej – staje się coraz bardziej dyskusyjne, krytykowane i kwestionowane¹³. Dlatego też, w poniższym rozdziale podjęto próbę przedstawienia podstaw umożliwiających zrozumienie tej dynamiki na poziomie konceptualnym.

Ramy teoretyczne

Jak można rozumieć miejsce symboliki religijnej w domenie publicznej? Aby zapewnić ramy koncepcyjne dla niniejszej analizy, skorzystano z trzech rodzajów badań i teorii socjologicznych: teorii społeczeństwa światowego (*world polity theory*), teorii sekularyzacji (*secularisation theory*) i teorii organizacji religijnych (*religious organisational theory*).

Teoria społeczeństwa światowego

Według teorii społeczeństwa światowego, dzisiejszy świat charakteryzuje się coraz większym naciskiem na przestrzeganie ogólnoświatowych norm kulturowych („skryptów”) przez poszczególne państwa¹⁴. Oznacza to, że społeczeństwa na poziomie krajów coraz bardziej podporządkowują się działaniom i imperatywom międzynarodowych organizacji i podmiotów pozarządowych oraz potężnych państw narodowych w zakresie ich ustawodawstwa, organizacji politycznej i rozwiązań instytucjonalnych, pomimo dość znacznego różnicowania narodowego wśród społeczeństw.

Z tego punktu widzenia, naród jest „konformistą” (ang. *babbitt*), który stara się dostosować do globalnych norm kulturowych, co jest procesem wymagającym pewnego rodzaju autoprezentacji na poziomie kraju. Znajduje to odzwierciedlenie, na przykład, w podpisywaniu różnych aktów prawnych dotyczących ochrony praw człowieka przez coraz większą liczbę państw na-

¹³ Wielu przykładów dostarcza publikacja: Williams, Rhys. 2013. „Civil Religion and the Cultural Politics of National Identity in Obama’s America”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 52(2):239–57.

¹⁴ Bradley, Karen i Francisco O. Ramirez. 1996. „World Polity Promotion of Gender Parity: Women’s Share of Higher Education, 1965–1985”. *Research in Sociology of Education and Socialization* 11:63–91; Meyer, John. 2004. „The Nation as Babbitt: How Countries Conform”. *Contexts* 3:42–7; Gili, Drori S., John. W. Meyer, Francisco. O. Ramirez i Evan Schofer. 2002. *Science in the Modern World Polity: Institutionalization and Globalization*. Stanford: Stanford University Press.

rodowych, w celu przedstawiania ich tożsamości jako „miłej” i „eleganckiej” w oczach innych narodów, nawet jeśli w praktyce zobowiązanie do przestrzegania praw człowieka okazuje się często słabsze niż zakładano. Innym przykładem jest coraz bardziej powszechne rozwijanie infrastruktury naukowej w społeczeństwach narodowych – poprzez tworzenie dobrze finansowanych instytutów badawczych – traktowane jako warunek osiągnięcia dobrobytu gospodarczego¹⁵.

Stanowi to podstawę dla Twierdzenia 1: Dane społeczeństwo powinno wywierać wpływ na obecność symboli religijnych w przestrzeni publicznej w takim stopniu, w jakim samo poddaje się rozprzestrzeniającym się w swoim kraju normom i trendom globalnym.

Teoria sekularyzacji

Druga grupa badań – na temat teorii sekularyzacji – sugeruje, że wpływ religijności maleje wraz z postępującą modernizacją społeczeństw. Z tego punktu widzenia, istnieje pewnego rodzaju relacja pomiędzy religijnością a nowoczesnością. Tak więc, kiedy jeden z tych elementów rozwija się, drugi traci na znaczeniu¹⁶. Rzecz jasna, socjologowie religii zwracają również uwagę na badania mechanizmów, które pomagają wyjaśnić, w jaki sposób nowoczesność jest powiązana z sekularyzacją, izolując czynniki takie jak: upowszechnianie ideologii, spowodowane wpływem racjonalnych idei związanych z edukacją i nauką na ogół społeczeństwa; modernizacja gospodarki poprzez większą zdolność ludzi do zabezpieczenia swoich podstawowych potrzeb materialnych; jak również zmiana więzi społecznych, wiążąca się z rozerwaniem bliskich więzi społecznych w niewielkich, w pełni zintegrowanych społecznościach wiejskich i zastąpieniem ich „luźnymi powiązaniem” w ramach zurbanizowanego stylu życia¹⁷.

Ten proces sekularyzacji najłatwiej zrozumieć jako występujący na wielu „poziomach” społeczeństwa, od mikropoziomu jednostki, aż po makropoziom społeczny. Jak stwierdziła Geneviève Zubrzycki: „sekularyzacja obraca się na wielu osiach”¹⁸. Tak więc, na poziomie indywidualnym, sekularyzacja do-

¹⁵ Meyer 2004.

¹⁶ Casanova, Jose. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago; Dobbelaere, Karel. 2004. *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Oxford: Peter Lang; Ruiter, Stijn i Frank van Tubergen. 2009. „Religious Attendance in Cross-National perspective: A Multilevel Analysis of 60 Countries”. *American Journal of Sociology* 115(3):863–95.

¹⁷ Ruiter i van Tubergen 2009.

¹⁸ Zubrzycki 2006.

tyczy ograniczenia wpływu wiary i praktyk religijnych na życie pojedynczej osoby. Na poziomie organizacyjnym, sekularyzacja znajduje odzwierciedlenie w zmniejszeniu zaangażowania religijnego w instytucjach społecznych zajmujących się edukacją, ochroną zdrowia i usługami socjalnymi dla całości populacji, jak i mniejszej zdolności grup religijnych do przyciągania nowych osób. Natomiast na poziomie społecznym, sekularyzacja manifestuje się w widocznej likwidacji publicznej roli religii i jej rosnącej marginalizacji wyłącznie do sfery prywatnej (choć w odniesieniu do tego trendu toczy się gorąca debata¹⁹). Rosnący nacisk na usunięcie symboliki religijnej z przestrzeni publicznej w nowoczesnych, zeświecczonych społeczeństwach odzwierciedla postępującą „prywatyzację” religii, co jest ważnym elementem sekularyzacji, w następstwie ograniczającym jej „jawność”²⁰.

Stanowi to podstawę dla Twierdzenia 2: Na obecność symboli religijnych w społeczeństwie narodowym wpływ powinien wywierać stopień „prywatyzacji” religii w danym kraju.

Teoria organizacji religijnych

Grupy i tradycje religijne przybierają różnorakie formy, począwszy od „pionowych” podmiotów, w których władza przechodzi z góry na niższe poziomy, po bardziej „poziome”, charakteryzujące się rozproszonym modelem zarządzania. W instytucjach hierarchicznych – takich jak Kościół katolicki – decyzje podejmowane są przez urzędników kościelnych najwyższego szczebla, np. kardynałów, arcybiskupów i biskupów, którzy mają zwierzchnictwo nad laikatem i starają się dostosować Kościoły krajowe do globalnego nauczania Kościoła, zdefiniowanego i regulowanego w Rzymie²¹.

Literatura socjologiczna na temat organizacji religijnych wskazuje jednak, że systemy religijne nie działają w próżni, ale w różnym stopniu oddziałują na nie czynniki „z dołu”. Siła tego oddziaływania zależy od kontekstu sytuacyjnego w danym państwie. Wpływy te mogą oznaczać: finansowanie, zajmowanie stanowiska w kwestiach społecznych i moralnych przez wyznawców, a także

¹⁹ Casanova, Jose. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago.

²⁰ Casanova 1994; Dobbelaere 2004.

²¹ Conway, Brian. 2014. „Religious Public Discourses and Institutional Structures: A Cross-National Analysis of Catholicism in Chile, Ireland, and Nigeria”. *Sociological Perspectives* 57(2):149–66; Byrnes, Timothy A. 2001. „American Church or Church of America? The Politics of Catholic Bishops in Comparative Perspective”. W: *Christian Clergy in American Politics*, red. Sue E.S. Crawford i Laura R. Olson, margines nr 120–38. Baltimore: John Hopkins University Press.

zrozumienie związku między religijnością a narodowością wśród ogółu ludności²².

Rzecz jasna, stopień otwartości hierarchów kościelnych najwyższego szczebla na czynniki „z dołu” może się różnić w obrębie tej samej tradycji religijnej, o czym świadczy ich zaangażowanie w kwestie sprawiedliwości społecznej w wielu kościołach Ameryki Łacińskiej. Ogólnie rzecz biorąc, można jednak oczekiwać, że wpływ tego rodzaju czynników na mocno zhierarchizowane organizacje religijne, takie jak Kościół katolicki, będzie stosunkowo słaby w porównaniu do bardziej „poziomo” zorganizowanych grup religijnych. Nawet kościelne elity najwyższego szczebla nie są jednak całkowicie niezależne od wyznawców.

Istotnie, nacisk na tę instytucję, aby brała pod uwagę wkład i wpływ ludzi świeckich – a w następstwie erozja autorytetu przywódców kościelnych – w epoce po Soborze Watykańskim II²³, sprawił, że możemy oczekiwać co najmniej umiarkowanego uwzględnienia przez elity kościelne poglądów i zdania zwykłych osób świeckich, które coraz częściej postrzegane są jako ważne źródła opinii dla Kościoła²⁴. W dyskursie Soboru Watykańskiego II oznaczało to podkreślenie roli Kościoła jako „Ludu Bożego”, w przeciwieństwie do skupienia się na klerykalizmie. To z kolei doprowadziło do nowych form praktyki kościelnej (różniących się wprawdzie w zakresie instytucjonalizacji w poszczególnych krajach²⁵), w ramach których laikat pełnił funkcje wcześniej zarezerwowane dla duchowieństwa. Natomiast w mniej „pionowo” zorganizowanych grupach religijnych, gdzie duchowni mają mniej władzy i wpływów (np. w bahaizmie), można się spodziewać większej chęci współpracy, gdyż osoby świeckie pełnią tam na co dzień istotne role związane z przywództwem i zarządzaniem.

Stanowi to podstawę dla Twierdzenia 3: Wpływ na obecność różnorodnej symboliki religijnej w społeczeństwie narodowym powinien być wywierany w stopniu, w jakim dominująca instytucja religijna reaguje na naciski „z dołu” w danym kraju.

²² Crawford, Sue E.S. i Laura R. Olson, red. 2001. *Christian Clergy in American Politics*, op. cit.; Calfano, Brian P., Elizabeth A. Oldmixon i Mark Gray. 2014. „Strategically Prophetic Priests: An Analysis of Competing Principal Influence on Clergy Political Action”. *Review of Religious Research* 56:1–21; Conway 2014. „Religious Public Discourses...”, op. cit.

²³ Smith, Brian H. 1982. *The Church and Politics in Chile Challenges to Catholicism*. Princeton: Princeton University Press; Levine, Daniel. 2012. *Politics, Religion & Society in Latin America*. Boulder: Lynne Rienner Publishers.

²⁴ Conway 2014. „Religious Public Discourses...”, op. cit.; Idem 2014. „Religious Institutions...”, op. cit.

²⁵ Levine 2012.

Należy podkreślić, że te trzy perspektywy i podejścia do zrozumienia obecności religii w przestrzeni publicznej nie występują niezależnie od siebie, ale mogą być ze sobą silnie powiązane. Na przykład, impuls do usunięcia bezpośrednich odniesień do religii z instytucji państwowych, takich jak parlamenty, może odzwierciedlać zarówno szerzenie globalnych norm podkreślających neutralność instytucji państwowych, jak również coraz większą prywatyzację religii w sferze indywidualnej wiary i praktyki.

Konieczne jest tutaj ważne rozróżnienie analityczne – istotny jest kontekst, w którym eksponowany jest krzyż, ponieważ jego obecność w miejscach takich jak szpitale i szkoły nie musi być traktowana tak samo, jak jego obecność w ośrodkach władzy lokalnej lub krajowej. Te ostatnie można bowiem uznać za bezpośrednie miejsca sprawowania władzy państwowej²⁶. Tak więc, obecność krzyża w określonych miejscach może mieć inne niż w odmiennych kontekstach konsekwencje dla relacji państwo–Kościół, uzgadniania pluralizmu religijnego i skrzyżowania domeny świeckiej z religijną.

Znaczenie krzyża może także różnić się nie tylko w zależności od miejsca, ale – w miarę upływu czasu – również w reakcji na zmiany w otaczającym środowisku społecznym. Innymi słowy, znaczenie symboli nie jest stałe²⁷. Na przykład, w niektórych okresach, obecność krzyża mogła mieć niekwestionowaną, z perspektywy historycznej, wartość, ale w innych czasach, w odpowiedzi na zmiany w aspektach takich, jak zmieniająca się liczebność mniejszości religijnych lub środowisko polityczne²⁸, może być mniej lub bardziej kwestionowana.

W dalszej części rozdziału, omówione zostanie Twierdzenie 1 (w stosunku do lokalnego/ krajowego parlamentu i wielkiej polityki), Twierdzenie 2 (w odniesieniu do służby zdrowia i sił obronnych) i Twierdzenie 3 (w zakresie edukacji). W przypadku większości z tych instytucji publicznych (tak samo jak w innych społeczeństwach, w których przeważa katolicyzm²⁹), o dominację walczą dwa konkurujące ze sobą podejścia: tradycyjna perspektywa katolicka i świecko-liberalny punkt widzenia. Każda grupa ma na celu legalizację swojej korzystnej pozycji w społeczeństwie i dąży do uregulowania prawnego, takich kwestii jak: edukacja, rodziny i dzieci. To stanowi coraz większą presję na władzach państwa do uregulowania lub „zarządzania” w sposób instytucjonalny (lub nie) niektórymi wartościami kulturowymi³⁰.

²⁶ Teza zaprezentowana w niniejszym tomie, w rozdziale: Martínez-Torrón, Javier. „Pojęcie religijnej neutralności państwa w odniesieniu do obecności krzyża w przestrzeni publicznej w Hiszpanii”, przypis 28.

²⁷ Zubrzycki 2006.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Oldmixon, Elisabeth A. i Brian R. Calfano. 2007. „The Religious Dynamics of Decision Making on Gay Rights Issues in the U.S. House of Representatives, 1993-2002”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 46(1):55–70.

Wzorce i tendencje w obszarze obecności symboliki religijnej w kluczowych instytucjach społecznych

W tej części rozdziału przedstawiono wnioski dotyczące obecności krzyża w przestrzeni publicznej w ramach pięciu instytucji społecznych we współczesnej Irlandii. Niniejsza analiza obejmuje czas od 2000 roku do chwili obecnej. Okres ten został wybrany, ponieważ odzwierciedla stosunkowo niedawne ramy czasowe, jednocześnie umożliwiając uwzględnienie zmiennej dynamiki obecności krzyża w domenie publicznej w określonych instytucjach społecznych, w stosunkowo długim czasie. Analiza ta oparta jest na krajowych reportażach prasowych w gazetach *Irish Times* i *Irish Examiner*, a także na mediach online, takich jak *Irish Central*, stronach internetowych organizacji świeckich, takich jak *Atheist Ireland*³¹, stronach internetowych podmiotów religijnych, takich jak *Iona Institute* (niezależny, neokonserwatywny katolicki *think tank* prowadzony przez osoby świeckie)³² oraz Irlandzkiej Konferencji Biskupów Katolickich³³. Należy podkreślić, że poczynione analizy stanowiąc będą jedynie przyczynek do dalszych badań.

Parlament na poziomie lokalnym i krajowym

Administracja państwowa na poziomie lokalnym i krajowym jest ważnym miejscem, w którym dochodzi do zetknięcia porządku religijnego i świeckiego. W styczniu 2014 roku w hrabstwie Kerry miał miejsce spór dotyczący umieszczenia krzyża w odnowionych salach rady hrabstwa. Co ciekawe, debata ta nie dotyczyła usunięcia krzyża z miejsca, w którym obecny był on przez długi czas, ale umieszczenia krzyża ponownie w zmodernizowanym budynku

³¹ Aby uzyskać więcej szczegółów – zob. <http://atheist.ie/> (data dostępu: 24 listopada 2014).

³² Aby uzyskać więcej szczegółów – zob. <http://www.ionainstitute.ie/> (data dostępu: 24 listopada 2014). *Iona Institute* zajmuje się propagowaniem tradycyjnych wartości katolickich, szczególnie w odniesieniu do rodziny i edukacji. Skoncentrowanie się na tych dwóch obszarach nie jest zaskakujące, biorąc pod uwagę ich znaczenie w rozprzestrzenianiu wiary wśród przyszłych potencjalnych wyznawców. Mówiąc szerzej, instytut broni właściwego miejsca religii w społeczeństwie irlandzkim. Chociaż jest on „niezależny” od Kościoła, jest z nim połączony na dwa sposoby. Po pierwsze, duchowny katolicki pełni funkcję jednego z pięciu patronów instytutu. Po drugie, przywódcy katolicy często przemawiają podczas imprez sponsorowanych przez *Iona Institute*.

³³ Aby uzyskać więcej szczegółów – zob. <http://www.catholicbishops.ie/> (data dostępu: 24 listopada 2014).

publicznym. Nie wszyscy wybrani członkowie lokalnej administracji państwowej wyrazili zgodę na obecność tego symbolu. Przeciwnicy argumentowali, że krzyż stanowi symbol wykluczenia, niezgodny z przepisami dotyczącymi równości, zakazującymi uprzywilejowania jakiejkolwiek grupy religijnej, zaś zwolennicy pozostawienia krzyża w sali zwracali uwagę, że stanowi on identyfikację z wiarą chrześcijańską. Wspomniany spór rozstrzygnięto poprzez umieszczenie krzyża w pomieszczeniach rady³⁴.

Podobny przypadek miał miejsce w 2011 roku, kiedy poruszono kwestię odmawiania modlitw w Radzie Miejskiej Castlebar. Część spośród członków rady poparła inicjatywę, część zaś sprzeciwiała się jej, powołując się na neutralność i rozdział religii od instytucji państwa³⁵.

Debata w sprawie obecności symboli religijnych w administracji państwowej rozciąga się również na poziom krajowy. W październiku 2014 roku, niektórzy członkowie parlamentu krajowego – Dáil Éireann – zgłosili zastrzeżenia do odmawiania modlitwy z okazji otwarcia roku legislacyjnego, zarówno po angielsku, jak i w irlandzkim języku narodowym. Podobnie jak w przypadku wielu innych uroczystości rangi państwowej w sposób zwyczajowo przyjęty ceremonie te rozpoczyna wspólna modlitwa³⁶. Wcześniejszy spór dotyczący odmawiania tej modlitwy miał miejsce w 2011 r., kiedy Aodhán Ó Riordáin (Partia Pracy) wezwał do zaprzestania tego zwyczaju, w świetle napiętych relacji państwa i Kościoła ze względu na sposób, w jaki Kościół zajął się skandalami wykorzystania seksualnego dzieci przez duchownych³⁷.

W tym przypadku spór dotyczył wieloletniej obecności symbolu – od 1932 roku, kiedy modlitwa została wprowadzona do parlamentu – a nie ustanowienia nowego rytuału lub symbolu, którego nie było tam wcześniej. Na poziomie lokalnym, z podobnych przyczyn nastąpił podział pomiędzy świeckimi liberalnymi politykami, takimi jak Clare Daly (niezrzeszona) i Aodhán Ó Riordáin (Partia Pracy), którzy uznali modlitwę za naruszenie rozdziału Kościoła od państwa, manifestację wartości katolickich i wyraz nietolerancji względem niekatolików, a parlamentarzystami, takimi jak Mattie McGrath (niezrzeszony), postrzegającymi modlitwę jako element wolności religijnej obowiązującej w nowoczesnej Irlandii. W wyniku tej debaty Komisja ds. Procedur i Przywilejów (ang. *Oireachtas Committee on Procedures and Privileges*)

³⁴ Zob. <http://www.irishtimes.com/news/politics/crucifix-erected-in-kerry-county-council-meeting-chamber-1.1822912> (data dostępu: 5 maja 2016).

³⁵ Zob. <http://clericalwhispers.blogspot.ie/2011/06/castlebar-council-prayer-row.html> (data dostępu: 5 maja 2016).

³⁶ Fox, Jonathan. 2008. *A World Survey of Religion and the State*. Cambridge: Cambridge University Press.

³⁷ Conway 2014. „Religious Institutions...”, op. cit.

postanowiła zachować zwyczaj odmawiania modlitwy, z zastrzeżeniem głosowania parlamentarnego w tej sprawie w przyszłości³⁸.

Wielka polityka

Drugi kontekst rozpatrzony w niniejszym rozdziale dotyczy wielkiej polityki. Należy przez to rozumieć obecność lub brak symboliki religijnej w sytuacjach, w których państwo upamiętnia przeszłość kraju, lub podczas innych specjalnych uroczystości państwowych, takich jak wizyty zagranicznych przywódców państw, uroczystości zaprzysiężenia lub pogrzeby byłych Taoisigh (premierów) oraz, gdy urzędnicy państwowi zajmują zarezerwowane miejsca w trakcie uroczystości państwowych obok biskupów katolickich lub zostają oficjalnie powitani jako pierwsi rangą i są wymieniani podczas homilii³⁹. Inne przykłady obejmują zapraszanie duchownych, aby uczestniczyli w specjalnych posiedzeniach rady miejskiej. Takie wydarzenia państwowe charakteryzują się rytualnym podkreśleniem przeszłości lub przejścia z jednego okresu władzy politycznej do innego, a więc wiążą się z nimi ceremonie religijne na wysokim szczeblu, często z udziałem hierarchów kościelnych. Podczas niektórych uroczystości tego rodzaju można usłyszeć wezwania do uszanowania pluralizmu i różnorodności religijnej. Weźmy jako przykład pogrzeby państwowe byłych premierów (Taoisigh). Natomiast te „nieustalone” w ramach omawianej kwestii uroczystości⁴⁰ zwykle oznaczają uprzywilejowanie obrządku i symboli katolickich – tak jak podczas ostatnich pogrzebów Garreta Fitzgeralda i Alberta Reynoldsa – i stosunkowo marginalną pozycję innych tradycji religijnych. Pluralizm religijny wychodzi jednakże na pierwszy plan podczas większości innych uroczystości państwowych. Dobrym tego przykładem jest upamiętnianie obywateli Irlandii, którzy uczestniczyli w różnych wojnach. Podczas takich wydarzeń, wyraźnie zaznacza się obecność przedstawicieli różnych grup religijnych, w tym Kościoła Irlandii, Kościoła rzymskokatolickiego, metodystów i wiary islamskiej. Wszyscy oni uczestniczą w tych uroczystościach, wspólnie oddając hołd ofiarom wojny.

Jak można rozumieć impuls do ustanowienia formalnych procedur ograniczających eksponowanie symboli religijnych w parlamencie krajowym i do ogólnego propagowania różnorodności religijnej na uroczystości państwowych? Ważne w tym zakresie są spostrzeżenia teoretyków zajmujących się

³⁸ Zob. <http://www.irishexaminer.com/ireland/daacuteil-row-over-offensive-recital-of-lords-prayer-289922.html> (data dostępu: 5 maja 2016).

³⁹ Martin, David. 1978. *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell.

⁴⁰ Swidler, Ann. 2001. *Talk of Love: How Culture Matters*. Chicago: University of Chicago Press.

społeczeństwem światowym, takich jak John Meyer i John Boli. Jak wspomniano wcześniej, teoria społeczeństwa światowego zakłada, że państwa narodowe są podporządkowującymi się podmiotami, które dążą do dostosowania się do globalnych norm kulturowych. W oparciu o ten fakt, w niniejszym rozdziale przyjęto (Twierdzenie 1), że obecność symboli religijnych w przestrzeni publicznej powinna być związana z rozpowszechnieniem norm światowych w danym kraju.

Można więc stwierdzić, że teoria ta pomaga wyjaśnić, dlaczego parlamentarzyści na poziomie krajowym (i lokalnym) w Irlandii są coraz bardziej skłonni kwestionować „właściwe” miejsce krzyża – a także zwyczajów religijnych, takich jak modlitwy – w instytucjach państwowych. Globalne oczekiwania w stosunku do prawnych i racjonalnych form władzy (co znajduje odzwierciedlenie w różnych autorytatywnych dokumentach instytucji międzynarodowych, np. ONZ) mają wpływ na sposób, w jaki lokalne i krajowe elity polityczne przestrzegają i reagują na obecność religii w miejscach publicznych, takich jak parlamenty. Jednocześnie, istnieje ogólnoswiatowa atmosfera wsparcia dla przejawów różnorodności religijnej na ważnych uroczystościach państwowych upamiętniających wydarzenia lub osoby w aspekcie narodowym, gdyż stało się to normą pod tym względem.

Opieka zdrowotna

Historycznie, jednym z najbardziej widocznych przejawów zależności państwa i Kościoła w kontekście irlandzkim jest obecność przedstawicieli Kościoła jako personelu w szpitalach i innych placówkach opieki zdrowotnej. Choć ich liczba znacznie się zmniejszyła, duchowni i zakonnicy nadal odgrywają istotną rolę w prowadzeniu wielu tego typu instytucji w Irlandii. System szpitali katolickich stanowi około 40% spośród 71 irlandzkich szpitali przeznaczonych do krótkoterminowego pobytu, otrzymując w tym względzie fundusze państwowe. Nic dziwnego zatem, że ma to odzwierciedlenie w historycznym eksponowaniu symboli religijnych, takich jak krzyże, krucyfiksy i inne elementy chrześcijańskiej kultury materialnej, w placówkach opieki zdrowotnej, jak również zatrudnianie w nich kapelanów katolickich⁴¹. W ostatnich czasach, symbolika ta jest intensywniej kwestionowana, gdyż coraz więcej

⁴¹ Zob. Konferencja „Standards for Certification Catholic Healthcare Chaplains”, Council for Health Care Irish Catholic Bishops’ Conference, 2014, <http://www.catholicbishops.ie/wp-content/uploads/2014/01/Standards-for-Certification-in-Healthcare-Chaplaincy-1-January-2014.pdf> (data dostępu: 27 listopada 2014).

osób odchodzi od kultury katolickiej lub wyraża przynależność do społeczeństwa świeckiego, w którym symbole religijne są usuwane z domeny publicznej.

„Kluczowe wydarzenie”, stanowiące dobry przykład ilustrujący to zjawisko, miało miejsce w marcu 2010 roku w odniesieniu do symboli religijnych w dwóch szpitalach – Killarney Community Hospital i St. Columbanus Home – w Killarney, w hrabstwie Kerry. Miejskowy biskup wyraził dezaprobatę z powodu usunięcia posągów religijnych ze szpitala Kerry przez lokalny organ administracyjny (Zarząd Służby Zdrowia, ang. *Health Care Executive*), rzekomo z uwagi na zdrowie i bezpieczeństwo. Biskup argumentował swoje pretensje, przedstawiając krzyż jako symbol nadziei w obliczu cierpienia, co jest mocno religijną interpretacją⁴². Warto zauważyć, że w tym przypadku, spór dotyczył symboli, które obecne były w tym miejscu przez ponad 70 lat (od 1939 roku).

Miejskowy ksiądz katolicki, Kevin McNamara, poparł stanowisko biskupa, twierdząc, że niekatolikom i niewierzącym nie przeszkadzała obecność symboli kultury katolickiej w szpitalach. Argument ten zyskał także poparcie osób świeckich, takich jak lokalny polityk Brendan Cronin (niezrzeszony), który zażądał ponownego umieszczenia symboli w szpitalu i stwierdził, że mniejszości religijne nie doświadczały nietolerancji w tym zakresie⁴³. Co ciekawe, zastrzeżenia mające na celu obronę publicznej obecności symboli katolickich zostały wyrażone przez pojedynczego biskupa, a nie przez członków hierarchii kościelnej jako przedstawicieli zbiorowego podmiotu. Może to wynikać z faktu, że hierarchowie zdawali sobie sprawę, że mogli wyrzucić jedynie niewielki wpływ w przypadku tego typu sprawy. Niewykluczone również, iż brali pod uwagę ryzyko publicznej krytyki ze strony grup świeckich.

Siły obronne

Inną kluczową instytucją, gdzie Kościół wchodzi w relacje z państwem są Irish Defence Forces (Irlandzkie Siły Obronne), które obejmują wojska lądowe, marynarkę i lotnictwo. Objawia się to mianowaniem kapelanów wojskowych, szczególnie w ramach zagranicznych misji pokojowych w miejscach takich jak Liban. Ponadto, nowo mianowani oficerowie, przyrzekając podczas uroczystości otrzymania nominacji lojalność względem państwa, przysięgają na Biblię. Należy tu szczególnie zwrócić uwagę na funkcję kapelana wojskowego, zazwyczaj sprawowaną przez oficera armii. W 2014 roku, w Irlandzkich Siłach

⁴² Cassidy, Joseph. 2006. *These Might Help Too: Homilies for Cycle C*. Dublin: Veritas.

⁴³ Zob. <http://www.irishexaminer.com/ireland/bishop-saddened-by-hse-removal-of-religious-statues-114106.html> (data dostępu: 5 maja 2016).

Obronnych znajdowało się 17 kapelanów wojskowych pracujących na pełny etat, co stanowi mniej niż 1 procent wszystkich duchownych w kraju⁴⁴.

„Kluczowe wydarzenie”, które w sposób znamieny ilustruje stosunki między Kościołem a państwem w tym kontekście, dotyczyło sporu toczącego się w styczniu 2014 roku w związku z treścią przemówienia wigilijnego z okazji świąt Bożego Narodzenia, wygłoszonego przez Michaela D. Higginsa, prezydenta Irlandii i jednocześnie naczelnego dowódcę Irlandzkich Sił Obronnych. Mowa ta została skrytykowana przez kapelana wojskowego z powodu rzekomego pominięcia jakiegokolwiek odniesienia do Boga. Kapelan skrytykował także usunięcie żłóbka z siedziby Sił Obronnych. Krytyka wynikała więc z braku symbolu religijnego, który przez wiele lat był obecny w tym kontekście. Problem „rozwiązano” poprzez oficjalne przeprosiny i oświadczenie biura prasowego Sił Obronnych, które zwróciło uwagę, że komentarze kapelana armii zostały błędnie zinterpretowane i nie krytykowały bezpośrednio Prezydenta⁴⁵.

Od początku lat 2000 inne wydarzenia związane z zaprzestaniem udziału personelu Sił Obronnych w obrzędach religijnych – takich jak Kongres Eucharystyczny w 2012 roku, lokalne procesje Bożego Ciała, misje parafialne i niedzielna msza – wskazują na coraz większą presję na rozdzielenie Kościoła od państwa, szczególnie w kontekście wielowiekowego bliskiego powiązania państwa z tradycją katolicką. To kwestionowanie symboliki religijnej nie ogranicza się do sił obronnych, lecz dotyczy także Gardaí (irländzkiej policji). Jako przykład można przywołać sprawę z 2007 roku, kiedy to zakazano policjantowi noszenia turbanu, powołując się na neutralność państwa wobec religii⁴⁶.

Jak więc należy rozumieć kontestację dotyczącą obecności symboliki religijnej w szpitalach i siłach obronnych w Irlandii? Teoria sekularyzacji pomoże nam wyjaśnić tę dynamikę. Według niej, „jawność” religii we współczesnym świecie jest coraz bardziej kwestionowana – choć w różnych krajach istnieją też wyraźne przeciwne tendencje⁴⁷ – co w konsekwencji prowadzi do jej marginalizacji do sfery prywatnej.

W oparciu o ten fakt, Twierdzenie 2 zakłada, że obecność symboli religijnych w przestrzeni publicznej powinna być związana ze stopniem „prywatyzacji religii” w danym kraju. To sprawia, że państwowe instytucje publiczne napotykają znaczne trudności, jeśli próbują uzasadniać honorowanie bądź eksponowanie symboli religijnych związanych z jedną konkretną grupą religij-

⁴⁴ Aby uzyskać więcej szczegółów – zob. <http://militarychaplains.ie/chaplains/> (data dostępu: 27 listopada 2014).

⁴⁵ Zob. <http://www.irishtimes.com/news/politics/army-apologises-over-remarks-about-higgins-1.1644048> (data dostępu: 5 maja 2016).

⁴⁶ Lentin, Ronit i Elena Moreo red. 2012. *Migrant Activism and Integration from Below in Ireland*. London: Palgrave.

⁴⁷ Casanova 1994.

ną kosztem innych. Stąd też, coraz więcej instytucji państwowych przyjmuje stanowisko „neutralności” w odniesieniu do symboli religijnych, poprzez usuwanie ich ze sfery publicznej. Należy jednocześnie podkreślić, że nieobecność symboli religijnych może sygnalizować niechęć państwa do przestrzegania różnorodności religijnej i wolności sumienia i wyznania.

Edukacja

Oprócz placówek opieki zdrowotnej, duchowni i zakonnicy w Irlandii odgrywali historycznie ważną rolę w systemie edukacyjnym – jako nauczyciele i zarządzający szkołami wyznaniowymi inspirowanymi religią. Szkoły katolickie stanowią około 90% wszystkich szkół podstawowych w kraju⁴⁸. Są one szczególnie ważne dla przywódców religijnych jako miejsca kluczowe dla szerzenia wiary katolickiej wśród potencjalnych przyszłych wyznawców. Dlatego też, przywódcy katolicycy zwracają szczególną uwagę na ochronę interesów Kościoła w tym obszarze.

Jednocześnie, elity kościelne zaskakująco rzadko przyjmowały oficjalne stanowisko wobec rosnącej kontestacji – oraz interwencji państwa – w zakresie obecności symboli religijnych w szkołach. Zamiast tego *think tanki* prowadzone przez świeckich katolików, takie jak Iona Institute z siedzibą w Dublinie, często uczestniczą w tego typu debatach, broniąc wolności wyznania⁴⁹. Ponadto, w sądach irlandzkich dochodziło do sporów dotyczących kwestii takich jak finansowanie kapelanów w szkołach, bicia w dzwony na Anioł Pański w radiu państwowym oraz nauczanie religii⁵⁰. Według wiedzy autora, żaden z nich nie był jednak związany z symbolami religijnymi *per se*.

Podobnie jak w przypadku symboli religijnych w szpitalach, kwestia właściwego miejsca tychże symboli w szkołach wysunęła się w ostatnim czasie na pierwszy plan. Dobrym tego przykładem może być spór z 2008 roku w sprawie noszenia islamskich hidżabów w irlandzkich szkołach, który był wynikiem listu od dyrektora szkoły w Gorey. Urzędnik ten zwracał się do Departamentu Edukacji (ang. *Department of Education*) z wnioskiem o wytyczne dotyczące

⁴⁸ Darmody, Merike, Emer Smyth i Selina McCoy. 2012. School Sector Variation among Primary Schools in Ireland, Department of Children and Youth Affairs, https://www.esri.ie/__uuid/7c3b20b7-0671-43a1-8ca7-7d073b36e6d0/BKMNEXT221.pdf (data dostępu: 27 listopada 2014).

⁴⁹ Iona Institute. 2012. Iona Institute Briefing Notes: The rights of denominational schools in Irish and international Law, http://www.ionainstitute.ie/assets/files/denom.sch.law_WEB.pdf (data dostępu: 18 listopada 2014).

⁵⁰ Doe, Norman. 2011. *Religion and Law in Europe: A Comparative Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

tego typu symboli. Treść listu została ujawniona przez dziennikarzy na podstawie ustawy o wolnym dostępie do informacji (ang. *Freedom of Information*)⁵¹.

W sprawozdaniu Forum na temat Opieki i Pluralizmu w Sektorze Szkolnictwa Podstawowego (ang. *Forum on Patronage and Pluralism in the Primary Sector*), opracowanym w odpowiedzi na rosnącą liczbę mniejszości religijnych w szkołach irlandzkich, zalecono publiczne eksponowanie symboli religijnych, które odzwierciedlają pełną różnorodność grup religijnych w społeczeństwie irlandzkim, zamiast całkowitego ich usuwania. W sprawozdaniu tym zauważono, że symbole te dają wyraz wyznaniowemu charakterowi systemu szkolnego⁵².

Teoria organizacji religijnych może pomóc w zrozumieniu obecności symboliki religijnej w placówkach oświatowych, takich jak szkoły. Jak już wspomniano, zakłada ona, że grupy religijne, nawet te mocno zhierarchizowane, są wrażliwe na naciski „z dołu” w zakresie sposobu ich codziennego funkcjonowania. Twierdzenie 3 zakłada więc, że obecność symboliki religijnej w przestrzeni publicznej powinna być uzależniona od stopnia, w jakim elity religijne reagują na naciski „z dołu”. Teoria ta może zatem pomóc wyjaśnić, dlaczego przywódcy katoliccy zachowują stosunkową powściągliwość w wysuwaniu żądań co do obecności symboliki religijnej w szkołach. Istnieje prawdopodobieństwo, że fakt ten odzwierciedla wrażliwość na różnorodność wśród zwykłych osób świeckich – począwszy od tych niezwiązanych z Kościołem, po silnie zaangażowanych wyznawców – i coraz większą świadomość Kościoła, że era katolickiej dominacji w irlandzkim społeczeństwie to już przeszłość. Obecna rzeczywistość wymaga uznania różnych tradycji religijnych kulturowanych na Wyspie, natomiast dochodzenie praw wyłącznie w oparciu o funkcjonowanie jako wiodąca grupa religijna jest niestosowne w społeczeństwie, które nie definiuje już swojej przynależności narodowej wyłącznie w kategoriach katolicyzmu.

Znajduje to odzwierciedlenie w dobrze przyjętym przemówieniu Michaela Neary, katolickiego arcybiskupa Tuam, z listopada 2014 roku, w którym porównał on stosunek ogółu społeczeństwa do Kościoła katolickiego do tolerowania starszawego członka rodziny⁵³. Ponadto, można argumentować,

⁵¹ Zob. <http://www.herald.ie/news/hijab-row-in-schools-kicks-off-for-new-the-term-278-83914.html> (data dostępu: 5 maja 2016).

⁵² Department of Education and Skills, *Forum on Patronage and Pluralism in the Primary Sector Progress to Date and Future Directions*. 2014. <http://www.education.ie/en/Press-Events/Conferences/Patronage-and-Pluralism-in-the-Primary-Sector/Progress-to-Date-and-Future-Directions-Forum-on-Patronage-and-Pluralism-in-the-Primary-Sector.pdf> (data dostępu: 27 listopada 2014).

⁵³ Neary, Michael. 2014. Homilia Arcybiskupa Michaela Neary dla Association of Papal Orders in Ireland, McKee Barracks, Dublin, 7 listopada 2014. <http://www.tuamarchdiocese.org/2014/11/homily-of-archbishop-michael-for-association-of-papal-knights/> (data dostępu: 18 listopada 2014).

że powściągliwa reakcja Kościoła ma również związek z rosnącą organizacją i mobilizacją grup świeckich, takich jak członkowie Atheist Ireland (założone w 2006 r.), którzy opowiadają się za bezwyznaniowym państwem obywatelskim. W związku z tym, Kościół, który miałby na celu promowanie siebie jako wiodącej grupy religijnej poprzez domaganie się specjalnych praw do eksponowania wyłącznie własnej etniczno-religijnej symboliki w przestrzeni publicznej, naraża się na krytykę – w konflikcie o zasadność takich żądań – ze strony tego typu organizacji świeckich⁵⁴.

Wnioski

Celem niniejszego rozdziału była próba przeanalizowania niedawnych sporów (tj. „kluczowych wydarzeń”) toczących się w społeczeństwie irlandzkim – których teren stanowiły określone instytucje społeczne. Konflikty te niejako egzemplifikują generalne starcie pomiędzy współczesną przestrzenią publiczną a symboliką religijną. Autor starał się uzasadnić, że w ostatnich czasach irlandzkie społeczeństwo kładzie coraz większy nacisk na kwestionowanie lub podważanie przez grupy i organizacje świeckie wyłącznej symboliki religijnej – zazwyczaj związanej z kulturą katolicką – oraz formułuje żądania niekatolickich tradycji religijnych w walce o prawo do określenia „właściwego” miejsca symboliki religijnej w przestrzeni publicznej. Coraz częściej urzędnicy na szczeblu lokalnym i krajowym (oraz w pewnym stopniu elity polityczne) dokonują istotnych decyzji dotyczących „zarządzania” lub regulowania obecności religii w przestrzeni publicznej. Mówiąc prościej, przestrzeń wolności religijnej w Irlandii jest do „zagarnięcia”⁵⁵. Jednocześnie, reakcja przywódców kościelnych na ostatnie przypadki kwestionowania obecności symboliki katolickiej w różnych środowiskach była zaskakująco powściągliwa. Według wiedzy autora, hierarchowie nie opublikowali żadnych oświadczeń prasowych bezpośrednio odnoszących się do tej ważnej kwestii, choć pojedynczy biskupi publicznie bronili poszanowania katolickich symboli religijnych, w bardziej ogólnym kontekście. Może to odzwierciedlać fakt, że biskupi są świadomi rosnącego potencjału mobilizacyjnego grup i organizacji świeckich, sprzeciwiających się społecznościom religijnym, które pragną zachować tradycyjne

⁵⁴ Pragnę podziękować prof. Javierowi Martínez-Torrónowi (Uniwersytet Complutense w Madrycie, Hiszpania) za ten argument (kontakt osobisty, 13 listopada 2014).

⁵⁵ Richardson, James T. 2015. „Managing Religion and the Judicialization of Religious Freedom”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 54(1):1–19.

praktyki religijne, szczególnie te powiązane z instytucjami państwowymi. Istnieje również prawdopodobieństwo, że wynika to z uznania przez biskupów rosnącej „prywatyzacji” religii we współczesnym społeczeństwie i do ich niechęci, aby zrazić wobec siebie wyznawców i sympatyków zarówno wśród wierzących, jak i osób niewierzących⁵⁶.

Niniejsza analiza obecności krzyża (i szeroko pojmowanych symboli religijnych) w przypadku irlandzkim zawiera trzy ważne wskazówki dla osób zajmujących się kwestiami wyznaniowymi. Po pierwsze, pokazuje ona, że zasadność religijności, nawet w „utrwalonych” kontekstach⁵⁷, jest coraz częściej kwestionowana w odpowiedzi na szereg czynników działających „powyżej” (wpływy państwowe i ponadnarodowe) oraz „poniżej” (pluralizm religijny i mobilizacja grup świeckich) i „wewnątrz” (upadek autorytetu religijnego). Po drugie, dowodzi ona, że nawet w społeczeństwach charakteryzujących się w perspektywie historycznej, monopolem religijnym w homogenicznej populacji, rosnące zróżnicowanie religijne sprawia, że grupom religijnym coraz trudniej jest zachować na „własność” przestrzeń publiczną i tytuł wiodącej tradycji religijnej. Po trzecie, niniejszy rozdział pokazuje, że prawo do regulowania obecności symboli religijnych w przestrzeni publicznej nie jest precyzyjnie zdefiniowane, nie będąc wyłączną domeną ani państwa, ani Kościoła. Być może najlepszym sposobem jest negocjowanie warunków obecności symboli religijnych na lokalnym poziomie niewielkich wspólnot⁵⁸.

W niniejszym rozdziale podjęto próbę zbadania obecności symboli religijnych w przestrzeni publicznej w Irlandii, koncentrując się na pięciu kluczowych instytucjach społecznych, jednak dalsze badania powinny zostać rozszerzone o inne ważne państwowe instytucje publiczne, takie jak np. więzienia, a także poświęcone analizie podobieństw i różnic w zakresie obecności symboli religijnych w różnych środowiskach – więzieniach, szkołach, szpitalach i administracji cywilnej.

Przydatne dla przyszłych badań byłoby skupienie uwagi na bezpośrednich reakcjach elit religijnych na zmiany zachodzące w wiodącej grupie wyznaniowej w społeczeństwie, wynikające z negocjacji w sprawie obecności krzyża (i ogólnie symboli religijnych) w przestrzeni publicznej. Taka analiza wymagałaby przeprowadzenia rozmów z wysoko postawionymi hierarchami, aby zbadać ich poglądy i opinie w odniesieniu do tego, jak instytucje kościelne odpowiadają na próby propagowania zróżnicowanej symboliki religijnej lub usuwania tradycyjnych elementów religijnych podejmowanych przez państwo w celu integracji mniejszości religijnych.

⁵⁶ Conway 2014. „Religious Public Discourses...”, op. cit.

⁵⁷ Swidler 2001.

⁵⁸ Pragnę podziękować prof. Markowi Hillowi QC (Cardiff University, Walia) za ten argument (kontakt osobisty, 13 listopada 2014).

W niniejszym rozdziale podjęto próbę sprawdzenia, jak obecność symboliki religijnej jest negocjowana w przestrzeni publicznej, we współczesnym społeczeństwie irlandzkim, i jak należy rozumieć to zjawisko w świetle teorii i badań socjologicznych. Autor ma nadzieję, że w tym zakresie może ona służyć jako zaproszenie dla socjologów – oraz przedstawicieli innych nauk społecznych – zainteresowanych polityką dotyczącą symboli religijnych do zwrócenia większej uwagi na badanie obecności symboli religijnych w przestrzeni publicznej w Irlandii, jak i poza nią.

Publiczna obecność krzyża z perspektywy litewskiej

Wprowadzenie

Celem tego rozdziału jest analiza kontekstu prawnego w odniesieniu do zagadnienia obecności symboli religijnych w przestrzeni publicznej na Litwie. Chociaż umieszczanie takich symboli w instytucjach państwowych lub samorządowych nie jest powszechne i nie wywołuje politycznych lub prawnych batalii, Litwa wraz z dziewięcioma innymi państwami interweniowała w sprawie Lautsi przeciwko Włochom jako *amicus curiae* i przedstawiła Wielkiej Izbie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka (dalej: ETPC) pisemne spostrzeżenia, zachęcając ją do uchylenia pierwszego wyroku¹.

Wśród powodów, jakie skłoniły Litwę do takiego działania, była obawa, że logiczną konsekwencją decyzji Drugiej Sekcji Trybunału² (pierwszego wyroku w sprawie Lautsi) będzie całkowite usunięcie symboli religijnych z przestrzeni publicznej³. Z argumentu, którego użyła Druga Sekcja, że państwo powinno powstrzymać się od narzucania przekonań w instytucjach, w których przebywające osoby są od państwa zależne, logicznie wynika, iż taki obowiązek państwa powinien objąć wszystkie inne miejsca publicz-

¹ Pozostałe dziewięć krajów to: Armenia, Bułgaria, Cypr, Grecja, Malta, Monako, Rumunia, Federacja Rosyjska i San Marino.

² Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 3 listopada 2009 r. w sprawie Lautsi przeciwko Włochom, skarga nr 30814/06.

³ „Lietuva įsitrauks į Nukryžiuotojo bylą trečiosios šalies teisėmis”. *Lietuvos rytas*. 04.03.2010. <http://www.lrytas.lt/-12676957191267297652-lietuva-%C4%AFsitrauks-%C4%AF-nukry%C5%BEiuotojo-byl%C4%85-tre%C4%8Diosios-%C5%A1alies-teis%C4%97mis.htm> (data dostępu: 16 czerwca 2016).

ne. Ponadto rząd litewski porównał w swoich spostrzeżeniach sprawę Lautsi i antyreligijną politykę, jaka obowiązywała na Litwie w czasach komunizmu i przejawiała się, między innymi, zakazem obecności symboli religijnych w przestrzeni publicznej⁴. Stwierdził także, że krucyfiksy⁵ w przestrzeni publicznej w krajach katolickich odzwierciedlają europejską tradycję chrześcijańską i nie należy ich postrzegać jako ograniczania wolności religii. Pomimo spokojnego, jak się wydaje, podejścia społeczeństwa, zagadnienie obecności symboli religijnych w sferze publicznej nie jest całkiem nieistotne w debacie publicznej. Dla przykładu, kiedy Komisja Spraw Zagranicznych Parlamentu Litwy zaakceptowała stanowisko rządu odnośnie do interwencji w sprawie Lautsi⁶, osoby z tej Komisji tworzące mniejszość wydały *notum separatum*, zgodnie z którym litewska interwencja jest niezgodna z Konstytucją, a starania Włoch o znalezienie sojuszników wśród państw członkowskich UE zostały ocenione jako wywieranie nacisku na ETPC⁷. Inny przykład zdarzenia, które wywołało dyskusje w mediach, to akcja aktywistek z kontrowersyjnego ruchu Femen, które ścięły krzyż w centrum Kijowa w geście solidarności z członkiniami rosyjskiej feministycznej grupy performatywnej po ich wyrażającej nienawiść polityczną i religijną „punkowej modlitwie” w moskiewskiej katedrze⁸.

⁴ Puppinck Grégor. 2012. „The Case of Lautsi v. Italy: A Synthesis”. *Brigham Young University Law Review* 2012:873.

⁵ W niniejszym opracowaniu terminy „krzyż” i „krucyfiks” będą stosowane jako synonimy, mimo pewnej różnicy znaczeniowej między nimi: w przeciwieństwie do prostego krzyża, krucyfiks jest plastyczną reprezentacją Jezusa ukrzyżowanego.

⁶ Lietuvos Respublikos Seimas, *Užsienio reikalų komiteto pareiškimas Dėl Europos žmogaus teisių teismo sprendimo dėl nukryžiuotojo atvaizdo Italijos mokyklose* (2010 m. sausio 13 d.). http://www3.lrs.lt/pls/inter/w5_show?p_r=7116&p_k=1 (data dostępu: 16 czerwca 2016).

⁷ *Seimo Užsienio reikalų komiteto narių V. P. Andriukaičio, J. Karoso, A. Valinsko, R. Žilinsko, A. Šedžiaus atskiroji nuomonė dėl URK pareiškimo Dėl Europos žmogaus teisių teismo sprendimo dėl nukryžiuotojo atvaizdo Italijos mokyklose*, dostępny na stronie http://elta.lt/zinute_pr.php?inf_id=1139588. Co paradoksalne, głównym autorem opinii mniejszościowej jest Vytenis Povilas Andriukaitis, obecny Komisarz UE ds. zdrowia i polityki konsumenckiej, który przedstawia się publicznie jako praktykujący katolik.

⁸ W debacie ujawniły się krańcowo różne poglądy, zob. na przykład: Arlauskas, Saulius. 2012. „Kryžius, laisvė ir vergija”. *Delfi*, 9 września. <http://www.delfi.lt/news/ringas/lit/sarlauskas-kryzius-laisve-ir-vergija.d?id=59446657>, w którym autor zwraca uwagę, że Sowieci niszczyli kościoły i krzyże nie po to, żeby wyzwolić klasę robotniczą, ale wprost przeciwnie – żeby ujarzmić jej umysłową nową ideologią. Przeciwną opinię prezentuje artykuł: Vasiliauskaitė, Nida. 2012. „Nupjauti kryžių ar gyventi jo šešelyje”, *Delfi*, 20 sierpnia. <http://www.delfi.lt/news/ringas/lit/nvasiliauskaitenupjauti-kryziu-ar-gyventi-jo-seselyje.d?id=59345103> (data dostępu: 16 czerwca 2016), w którym autor twierdzi, że krzyż na katedrze symbolicznie obejmuje w posiadanie główną aleję stolicy prowadzącą do budynku Parlamentu i tym samym demonstrowuje wprost polityczną siłę Kościoła.

Pomimo widocznej obojętności wobec tego zagadnienia, warto jednak potwierdzić przyjęte założenia dotyczące zgodności z prawem umieszczania symboli religijnych w przestrzeni publicznej. Niniejsze opracowanie będzie stanowić pierwszą próbę przeanalizowania tej kwestii w litewskiej literaturze prawniczej. W tym celu muszą zostać przeanalizowane zasady konstytucyjne, które określają stosunki między państwem a Kościołem na Litwie. Kolejne ważne pytanie dotyczyć będzie tego, co stanowi treść takich zasad konstytucyjnych jak świeckość państwa lub rozdział państwa od Kościoła czy tradycyjnych religii, które to zasady z kolei budują określony system relacji między państwem a Kościołem i jednocześnie decydują o tym, czy obecność symboli religijnych w przestrzeni publicznej jest zgodna z prawem.

Wyrok Wielkiej Izby w sprawie Lautsi⁹ (drugi wyrok w sprawie Lautsi) służy pod tym względem za pouczający przykład: ETPC odmówił ingerencji w konstytucyjne zasady państw członkowskich dotyczące relacji państwo-Kościół, a w konsekwencji – zastąpienia tych zasad regulacjami z obszaru praw człowieka. Chociaż doktryny konstytucyjne państw demokratycznych mają wiele wspólnych reguł i idei, to jednak każda z nich jest inna ze względu na niepowtarzalny kontekst historyczny, polityczny, demograficzny, kulturowy i religijny. Fakt ten został uznany na poziomie ponadnarodowym, kiedy przyjęto Deklarację nr 11, dotyczącą statusu Kościołów i organizacji niewyznaniowych, do Traktatu Amsterdamskiego z 1997 r., następnie zmienioną i włączoną do Traktatu z Lizbony z 2007 r. Stanowi ona, że „Unia szanuje status przyznany na mocy prawa krajowego Kościołom i stowarzyszeniom lub wspólnotom religijnym w Państwach Członkowskich i nie narusza tego statusu”, a zatem nie pozwala instytucjom unijnym na ingerowanie w ustalenia dotyczące relacji państwo-Kościół.

Wolność religijna na Litwie – zarys historyczny

Zgodnie ze spisem ludności z 2011 r. na Litwie dominującą religią jest religia rzymskokatolicka – obejmuje około 77% ludności. Z żadną religią nie wiąże się 6% populacji, a 10% woli nie wskazywać swojej przynależności wyznaniowej¹⁰.

⁹ Wyrok Wielkiej Izby Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 18 marca 2011 r. w sprawie Lautsi i inni przeciwko Włochom (skarga nr 30814/06).

¹⁰ Wydział Statystyki. *Gyventojai pagal tautybę, gimtąją kalbą ir tikyba*, 15.03.2013. https://osp.stat.gov.lt/documents/10180/217110/Gyv_kalba_tikyba.pdf/1d9dac9a-3d45-4798-93-f5-941fed00503f (data dostępu: 16 czerwca 2016).

Pomimo obecnej względnej jednorodności wyznaniowej społeczeństwa wolność religijna ma długą historyczną tradycję na Litwie¹¹. Dla przykładu, I Statut Wielkiego Księstwa Litewskiego (1529 r.) zapewniał takie samo traktowanie prawne zarówno ludności wyznania katolickiego, jak i prawosławnego, a III Statut Wielkiego Księstwa Litewskiego (1588 r.) zawierał deklarację *Pax inter dissidentes de religione* tak zwanej Konfederacji Warszawskiej (28 stycznia 1573 r.), która ogłaszała tolerancję religijną dla wszystkich wyznań chrześcijańskich. Artykuł 1 Konstytucji Rzeczypospolitej Obojga Narodów z 3 maja 1791 r.¹² łączył tradycyjne uznanie uprzywilejowanej pozycji „świętej wiary rzymskokatolickiej” z tolerancją dla innych wyznań¹³.

Po rozbiórce Rzeczypospolitej Obojga Narodów w 1795 r. rosyjskie władze carskie prowadziły surową restrykcyjną politykę wobec Kościoła katolickiego, który miał na Litwie dominującą pozycję. Katolicy nie mogli, na przykład, samodzielnie mianować biskupów ani publikować literatury religijnej. W 1839 r. rozwiązano Kościół katolicki obrządku bizantyjskiego (unicki), jego majątek przekazano Kościołowi prawosławnemu, a parafie przekształcono w parafie prawosławne¹⁴. Po powstaniu z 1863 r. majątek Kościoła skonfiskowano, ograniczono swobodę poruszania się duchowieństwa katolickiego poza terenem swojej parafii, wymagając uzyskiwania specjalnego pozwolenia od władz, itp.¹⁵ W 1905 r. imperialny rząd Rosji wydał *ukaz* dotyczący tolerancji religijnej, który zwiększył swobodę religijną: osoby oficjalnie zarejestrowane jako prawosławne mogły zmienić wyznanie na inne (chrześcijańskie)¹⁶.

¹¹ Ruškytė, Ramutė. 2008. „Legal Aspects of Religious Freedom”. W: *Legal Aspects of Religious Freedom/Les aspects juridiques de la liberté confessionnelle. International Conference, 15-18 September 2008*, red. Drago Čepar, Blaž Ivanc, 149. Ljubljana: Office of the Government of the Republic of Slovenia for Religious Communities/Bureau du Gouvernement de la République de Slovénie des communautés religieuses.

¹² „Art. I. Religia panująca: Religią narodową panującą jest i będzie wiara święta rzymska katolicka ze wszystkimi jej prawami. Przejście od wiary panującej do jakiegokolwiek wyznania jest zabronione pod karami apostazji. Że zaś taż sama wiara święta przykazuje nam kochać bliźnich naszych, przeto wszystkim ludziom jakiegokolwiek bądź wyznania, pokój w wierze i opiekę rządową winniśmy i dlatego wszelkich obrządków i religii wolność w krajach polskich, podług ustaw krajowych warujemy”. *Konstytucja 3 maja 1791*, Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 2001.

¹³ Bardach, Juliusz. 2001. „The Third May Constitution and the Mutual Guarantee of Two Nations of 1791”. W: *Konstytucja 3 maja 1791 – 1791 gegužės 3-sios Konstitucija – The Constitution of May 3, 1791*, [red. Anna Gogut, Jerzy Kugler], 177–8. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.

¹⁴ La Rocca, Francesco. 2012. „At the Crossroads: The History of the Greek Catholic Church in Lithuania”. *Occasional on Religion in Eastern Europe* 31(1): artykuł 1.

¹⁵ Vaičekonis, Pranas. 1999. *Katalikų dvasininkijos juridinė padėtis XIX a. Lietuvoje*. Vilnius: Atkula.

¹⁶ Było to szczególnie ważne dla byłych unitów, których część przeszła na katolicyzm, zob. Būčys, Petras. 1936. „Rusai stačiatikiai ir sentikiai Lietuvoje”. *Athenaeum* 7:65–136.

Po odzyskaniu niepodległości w 1918 r. Litwa powróciła do swojej tradycji prawnej i jednocześnie wprowadziła nowoczesne gwarancje wolności religijnej. Konstytucja państwa litewskiego z 1922 r. stanowiła, że „Wszyscy obywatele Litwy, zarówno mężczyźni, jak i kobiety, są równi wobec prawa. Niedozwolone jest ustanawianie przywilejów lub ograniczanie praw człowieka ze względu na pochodzenie, wiarę czy narodowość” (art. 10).

Utrata państwowości w 1940 r. radykalnie wpłynęła na życie religijne¹⁷. Organizacje charytatywne, wyznaniowe i inne, zamknięto, za wyjątkiem organizacji wolnomysłnych i wolnomularskich – dla tych państwo sowieckie przewidziało ważną rolę w okresie przejściowym, przed oficjalnym wprowadzeniem ideologii ateistycznej w przyszłości¹⁸. Konstytucja stalinowska (1936 r.) stanowiła, że „wolność odprawiania religijnych kultów i wolność antyreligijnej propagandy przyznana jest wszystkim obywatelom” (art. 124), jednak w praktyce wolność religijna została w zasadzie zniesiona przez agresywną, popieraną przez państwo, propagandę ateistyczną oraz poprzez tajne zalecenia¹⁹, których celem było ograniczenie lub likwidacja zorganizowanego życia religijnego.

W 1990 r. Litwa przywróciła swoją prawną tradycję tolerancji religijnej. Wolność religijną reguluje w szerokim zakresie Konstytucja, co wyróżnia Litwę od innych państw nadbałtyckich, z którymi łączy ją wspólna historia nowożytna: od Estonii²⁰

¹⁷ Misiūnas, Romualdas J. i Reino Taagepera. 1991. *The Baltic States. Years of Dependence 1940–1991*. Berkeley: University of California Press.

¹⁸ Meilius, Kazimieras. 2010. „Švenčiant Lietuvos vardo paminėjimą: krikščioniškos, pagoniškos ir ateistinės pamokos”. W: *Regnum est. Liber Amicorum Vytautui Landsbergiui*, red. Gediminas Mesonis, 427–55. Vilnius: Mykolo Romerio universiteto Leidybos centras. Szczegółowe omówienie stosunków między organizacjami wolnomysłnymi a partią komunistyczną – zob. Daulius, Juozas. 1936. *Laisvamanybė Lietuvoje*. Kaunas: Spindulys.

¹⁹ Tajne instrukcje dla władz wykonawczych zebrano w osobnych tomach pt. *Zakodatel'stvo o religioznykh kul'takh: Sbornik materialov i dokumentov dlya sluzhebnoho pol'zovaniya* [Ustawodawstwo dotyczące kultów religijnych: Zbiór materiałów i dokumentów do użytku wewnętrznego], wyd. 2 popr., Moskwa: Yuridicheskaya literatura, 1971, reprint New York: Chalidze Publications, 1981. Szczegółowe przedstawienie tajnych instrukcji, które nie znalazły odbicia w oficjalnym ustawodawstwie – zob. Codevilla, Giovanni. 2008. „La rilevanza delle leggi non scritte e dei provvedimenti extragiudiziari nelle relazioni tra Stato e Chiesa in Unione Sovietica negli anni Venti e Trenta”. W: *Libertà di coscienza e diversità di appartenenza religiosa nell'Est Europa*, red. Giovanni Cimbalò i Federica Botti, 217–42. Bologna: Bononia University Press.

²⁰ Dla przykładu, art. 40 Konstytucji Estonii stanowi, że: „Każdy ma prawo do wolności sumienia, religii i myśli. Każdy może swobodnie przynależać do Kościołów lub stowarzyszeń religijnych. Nie istnieje Kościół państwowy. Każdy może swobodnie praktykować swoją religię, sam lub we wspólnocie z innymi, publicznie lub prywatnie, o ile nie stanowi to zagrożenia dla porządku publicznego, zdrowia lub moralności”. Artykuł ten wymienia wolności i ich ograniczenia, a zawarte w nim sformułowania są podobne do postanowień Europejskiej Konwencji Praw Człowieka czy Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych. Konstytucja Estonii to jedyna z konstytucji krajów

i Łotwy²¹. Pod tym względem aktualna Konstytucja Litwy²² idzie drogą wskazaną przez konstytucje przedwojenne z 1922, 1928 i 1938 r., z których każda zawierała całkiem szczegółowe uregulowania w odniesieniu do wolności religijnej²³. Dwa obszerne artykuły Konstytucji Republiki Litewskiej: art. 26 (Wolność myśli, sumienia i religii)²⁴ i art. 43 (Kościoły i organizacje religijne)²⁵

-
- nadbałtyckich, która uznaje zbiorowe prawa człowieka, tj. w art. 9 ust. 2 stanowi, że „prawa, wolności i obowiązki wymienione w Konstytucji dotyczą również osób prawnych, w zakresie, w jakim jest to zgodne z ogólnymi celami osoby prawnej oraz z naturą takich praw, wolności i obowiązków”. Zob. Juškevičius, Jonas. 2008. „Religious Freedom in the Baltic States”. W: *Libertà di coscienza e diversità di appartenenza religiosa nell'Est Europa*, red. Cimbalo Giovanni, Federica Botti, 181–2. Bologna: Bononia University Press.
- ²¹ Artykuł 99 Konstytucji Republiki Łotewskiej (*Satversme*) stanowi, że: „każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii. Kościół jest rozdzielony od państwa”. Ustawa konstytucyjna o prawach i obowiązkach osób i obywateli wyjaśnia treść praw człowieka ogłoszonych w *Satversme*. Między innymi, art. 35 Ustawy zawiera postanowienie, że „przyczyny religijne lub ideologiczne nie zwalniają nikogo z jego zobowiązań wobec państwa oraz z konieczności przestrzegania prawa”. Zob. *Ibidem*, 182–3.
- ²² Lietuvos Respublikos Konstitucija įsigaliojo 1992 m. lapkričio 2 d. Skelbta: Lietuvos Aidas, 1992, Nr. 220; Valstybės žinios [Dziennik Urzędowy] 1992, nr 33-1014. Polskie tłumaczenie: *Konstytucja Republiki Litewskiej*. Wyd. 2 zm. i uaktual., tłum. Henryk Wisner. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 2006.
- ²³ Ostateczne brzmienie Konstytucji z 1992 r. stanowi kompromis między trzema wersjami przygotowanymi przez byłą Partię Komunistyczną, centroprawicowy Sąjūdis oraz Partię Liberalną. Byli komuniści popierali rozdział państwa od Kościoła w stylu sowieckim, a Sąjūdis i liberałowie byli za przywróceniem wyjątkowego statusu konstytucyjnego Kościołowi rzymskokatolickiemu. Dla przykładu, liberałowie zawarli w swoim projekcie postanowienia z konstytucji z 1938 r. dotyczące relacji państwo-Kościół w niemal niezmiennym brzmieniu. Przyjęty tekst Konstytucji z 1992 r. opiera się na centroprawicowej koncepcji stosunków państwa z kościołem, i powtarza postanowienia konstytucji z 1938 r., z pewnymi modyfikacjami. Zob. Vaičaitis, Vaidotas. 2007. „The Republic of Lithuania”. W: *Constitutional Law of 10 New EU Members*, red. Constantijn J.A.M. Kortmann i in., 58–9, [Deventer]: Kluwer Law International.
- ²⁴ „Wolność myśli, religii i sumienia nie podlega ograniczeniom. Każdy człowiek ma prawo do swobodnego wyboru religii lub wiary i wyznawania ich samemu albo z innymi, prywatnie lub publicznie, poprzez modlitwę, odprawianie obrzędów, praktykowanie i nauczanie. Nikt nie może zmuszać ani być zmuszany do wybierania lub wyznawania jakiegokolwiek religii lub wiary. Wolność człowieka do wyznawania i szerzenia religii lub wiary nie może być ograniczona inaczej niż w drodze ustawy i tylko gdy jest to konieczne dla zagwarantowania bezpieczeństwa i porządku publicznego, zdrowia i moralności, a także podstawowych praw i wolności innych osób. Rodzice i opiekunowie bez przeszkód troszczą się o zgodne ze swymi przekonaniami religijne i etyczne wychowanie swych dzieci i podopiecznych”.
- ²⁵ „Państwo uznaje tradycyjne Kościoły i organizacje religijne Litwy, a inne zaś uznaje, jeżeli mają oparcie w społeczeństwie, a ich nauka i obrzędy nie są sprzeczne z ustawą i moralnością. Uznane przez państwo Kościoły i organizacje religijne mają osobowość prawną. Kościoły i organizacje religijne bez przeszkód głoszą swą naukę, odprawiają obrzędy, mają domy modlitwy, instytucje dobroczynne i szkoły przygotowujące duchownych. Kościoły i organizacje religijne bez przeszkód rządzą się swymi kanonami

są w całości, a art. 40 (Instytucje szkolne i wychowawcze)²⁶ w części, poświęcone wolności religijnej. Przepisy konstytucyjne zostały zebrane i rozwinięte w Ustawie o wspólnotach i stowarzyszeniach religijnych²⁷.

Zasada oddzielenia i zasada świeckości

Powyższe zasady konstytucyjne mają bardzo duże znaczenie, a ich analiza dostarczy ważnych spostrzeżeń, pomocnych w przypadku prawnego rozpatrzenia kwestii obecności symboli religijnych w przestrzeni publicznej.

Chociaż twórcy litewskiej Konstytucji postrzegali Litwę jako demokratyczne państwo świeckie, Konstytucja nie określa jej wprost jako państwa „świeckiego” ani nie przywołuje zasady rozdziału religii od państwa. Podobnie jak inne kraje postkomunistyczne, Litwa unikała w tekście swojej ustawy zasadniczej słownictwa separatystycznego. W zamian Konstytucja stanowi jedynie, że na Litwie nie istnieje religia państwowa oraz że Kościoły i organizacje religijne mają zapewnioną swobodę działania zgodnie ze swoimi kanonami i statutami (art. 43). Termin „świecki” pojawia się tylko w artykule 40, w postanowieniu, że „państwowe i samorządowe instytucje szkolne i wychowawcze są świeckie”²⁸.

Według orzeczenia Trybunału Konstytucyjnego z 2000 r.²⁹ z powyższych przepisów konstytucyjnych wynika zasada oddzielenia państwa i Kościoła, która z kolei stanowi „podstawę świeckości państwa litewskiego, jego instytucji i ich działalności”. Wyraźnie określona zasada oddzielenia, „wraz z zasadą wolności przekonań, myśli, sumienia i religii ustanowioną w Konstytucji oraz konstytucyjną zasadą równości wszystkich ludzi, a także wraz z innymi posta-

i statutami. Pozycję Kościołów i organizacji religijnych w państwie określa porozumienie lub ustawa. Nauka głoszona przez Kościoły i organizacje religijne, wszelka inna działalność wyznaniowa, także domy modlitwy nie mogą być wykorzystywane w celach sprzecznych z Konstytucją i ustawami. Na Litwie nie istnieje religia państwowa”.

²⁶ „Państwowe i samorządowe instytucje szkolne i wychowawcze są świeckie. Nauczanie religii wprowadza się w nich na życzenie rodziców. Niepaństwowe instytucje szkolne i wychowawcze mogą być tworzone w trybie określonym przez ustawę [...]”.

²⁷ Lietuvos Respublikos religinių bendruomenių ir bendrijų įstatymas 1995 m. spalio 4 d. Nr. I-1057, Valstybės žinios, 1995, nr 89-1985 (Ustawa o wspólnotach i stowarzyszeniach religijnych).

²⁸ Tymczasowa ustawa zasadnicza, która poprzedzała obecną Konstytucję, określała zakres świeckości bardziej ogólnie „Instytucje państwowe, w tym instytucje szkolne i wychowawcze, są świeckie” (art. 31).

²⁹ Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego Republiki Litewskiej z dnia 13 czerwca 2000 r. Valstybės žinios 2000, nr 49-1424.

nowieniami ustawy zasadniczej, wskazuje na neutralność państwa w sprawach światopoglądu i religii”. Stosując termin „oddzielenie”, Trybunał Konstytucyjny chciał podkreślić różnicę między aktualną regulacją konstytucyjną a tradycyjną laicką koncepcją rozdziału państwa od Kościoła³⁰.

Chociaż oddzielenie rozumiane jest jako nieingerowanie przez Kościoły i organizacje religijne w działalność państwa oraz jego instytucji, i *vice versa*, to konstytucyjny przepis stanowiący, że „pozycję Kościołów i organizacji religijnych w państwie określa porozumienie lub ustawa”, wraz z innymi postanowieniami sugeruje raczej oparcie relacji państwo–Kościół na zasadach współpracy³¹.

Argument na rzecz zasadności takiego wniosku może stanowić przykład Kościoła katolickiego, który podjął próbę określenia swojego statusu poprzez porozumienie: Litwa i Stolica Apostolska zawarły trzy umowy międzynarodowe w 2000 r. Umowa dotycząca prawnych aspektów relacji między Kościołem katolickim a państwem stanowi, że „kompetentne władze Republiki Litewskiej oraz kompetentne władze Kościoła Katolickiego będą współpracować w sposób akceptowalny dla obu Stron w obszarze edukacji, kultury, rodziny i kwestii społecznych, a szczególnie w zakresie ochrony moralności publicznej i godności ludzkiej” (art. 1 ust. 2).

Jak już wspomniano, Konstytucja wyraźnie ustanawia zasadę świeckości w kontekście państwowych i samorządowych instytucji edukacyjnych. Jednak z zasady tej nie wynika wprost zasada świeckości państwa, chociaż Trybunał niejednoznacznie przyrównał ją do zasady neutralności państwa³². Niestety Trybunał nie sprecyzował koncepcji świeckości. Na przykład w wyroku z 2007 r. Trybunał Konstytucyjny ograniczył się do krótkiego podsumowania swojego stanowiska przedstawionego w orzeczeniu z 2000 r., stwierdzając, że „świecki charakter państwa, potwierdzony w Konstytucji, zakłada nieingerowanie państwa w wewnętrzne sprawy Kościołów i organizacji religijnych”.

Oczywiste jest, że litewska doktryna konstytucyjna dotycząca zasady świeckości jest wciąż słabo rozwinięta, co można wyjaśnić ostrożnością osób przygotowujących wykładnię Konstytucji: z jednej strony, przed wyrokiem w sprawie Lautsi (z 2011 r.), dominująca doktryna w zakresie praw człowieka często bezkrytycznie łączyła świeckość z pluralizmem i demokracją, z drugiej zaś strony – nasze historyczne doświadczenie pokazuje, że świeckość reżimu sowieckiego nie miała nic wspólnego z tymi wartościami.

³⁰ Mesonis, Gediminas. 2008. „Kai kurie konstituciniai valstybės ir bažnyčios santykių aspektai”. *Konstitucinė jurisprudencija* 2(10):110–33, 115.

³¹ Podobny pogląd zob. Ruškytė 2008, 171.

³² W kolejnej frazie tego samego orzeczenia Trybunał, jak się wydaje, rozróżnia te dwa terminy, ostrzegając „że neutralność i świeckość państwa nie może stanowić podstawy do dyskryminowania osób wierzących, do ograniczania ich praw i wolności”.

Drugi wyrok w sprawie Lautsi miał pod tym względem potencjalnie wielkie znaczenie dla przyszłego rozwoju litewskiej doktryny konstytucyjnej, jako że sygnalizował on punkt zwrotny. Oto świeckość nie ma już wartości generalnej zasady w systemie praw człowieka Rady Europy³³, a ponadto zostaje „oficjalnie” zdegradowana do „poglądu” czy „filozoficznego przekonania”, które zasługują na szacunek w takim samym stopniu jak inne przekonania czy poglądy w rozumieniu artykułu 9 europejskiej Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności. Taka zmiana w doktrynie na pewno przyczyni się do nowego spojrzenia na ideę świeckości oraz na kwestię konieczności odróżnienia zagadnień konstytucyjnych od zagadnień związanych z prawami człowieka, tzn. należy odróżnić świeckość jako zasadę konstytucyjną od świeckości jako osobistego przekonania czy światopoglądu, który nie odwołuje się do tego, co intuicyjne czy duchowe jako do wartości wyższych od tego, co empiryczne i materialne.

To ostatnie zadanie jest jednak skomplikowane. Świeckość, jako koncepcja filozoficzna, wyrasta z relatywizmu poznawczego, tzn. ze sceptycyzmu wobec idei prawdy absolutnej. Natomiast jako teorię polityczną świeckość można postrzegać jako projekt oświeceniowy wyrastający z przekonania, że świeckie sumienie to nieodłączny element społecznej spójności³⁴. Innymi słowy, świeckość jako postawa indywidualna jest przeciwna światopoglądom religijnym, natomiast świeckość jako postawa społeczna stanowi próbę odpowiedzi na religijne rozdrobnienie społeczeństw pluralistycznych³⁵. Wpływowy liberalny filozof polityczny, John Rawls³⁶ twierdzi niezmiennie, że demokracja liberalna, panująca obecnie w większości państw zachodnich, musi zachowywać rozróżnienie pomiędzy forum publicznym, na którym dopuszczalne są jedynie świeckie, racjonalne argumenty, a sferą prywatną, w której można wyrażać wiarę religijną językiem niedopuszczalnym w sferze publicznej. Warunkiem

³³ Albo, jak utrzymuje Grégor Pupinck, że ta zasada jest „zasadą zewnętrzną w stosunku do systemu Konwencji” – zob. Puppinc 2012, 873.

³⁴ Sędzia Andras Sajó z Węgier, członek Trybunału, który orzekał w sprawie Lautsi przeciwko Włochom, jest przekonany, że w celu zapewnienia równości wszystkim swoim obywatelom państwo świeckie powinno wyraźnie oddzielić królestwo Wiary od królestwa Rozumu, opierając swoje decyzje i zasady na tym, co dyktuje Rozum i sprawiając w ten sposób, że będą one dostępne dla wszystkich, nie tylko dla wyznawców określonej religii (Sajó, Andras. 2008-2009. „Constitutionalism and Secularism: The Need for Public Reason”. *Cardozo Law Review* 30:2401–29). Zgodnie z tym rozumowaniem, zasada świeckości zostaje nieodłącznie związana z zasadą demokracji. Taki pogląd jest możliwy jako konstrukt filozoficzny, z założeniem, że demokrację będziemy postrzegać jako liberalną ze swej natury, co obecnie przyjmuje się w większości państw zachodnich – zob. Puppinc 2012, 873.

³⁵ Haarscher, Guy. 2008–2009. „Religious Revival and Pseudo-Secularism”. *Cardozo Law Review* 30:2799–800.

³⁶ Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

podstawowym pomyslnego funkcjonowania społeczeństwa demokratycznego jest przekład przekonań obywateli wyznających jakąś religię na język świecki. Konieczność przekładu przekonań, o której mówi Rawls, jest tezą o wiele łagodniejszą od leninowskiej tezy, zgodnie z którą osoba religijna jest zasadniczo niezdolna do wypracowania świeckiego, racjonalnego światopoglądu³⁷. Twierdzenie Rawlsa także może być jednak postrzegane jako dyskryminujące. Wymaga się, na przykład, od obywateli wyznających jakąś religię, żeby niejako podzielili swoją tożsamość na „ja” prywatne, motywowane czynnikami religijnymi, i „ja” publiczne, którego czyny opierają się głównie na przesłankach publicznych, jakkolwiek przesłanki publiczne mogą być sprzeczne z osobistym przekonaniem danej osoby o właściwym postępowaniu³⁸.

W tym ostatnim sensie preferowanie świeckości, nawet w jej współczesnej przekształconej formie, oznaczałoby w istocie poparcie określonego stanowiska politycznego, które nie jest neutralne, chociaż nie musi to być sprzeczne z wartościami demokratycznymi współczesnego państwa, nawet jeśli takie stanowisko polityczne przyjęto kosztem dominującego światopoglądu religijnego.

ETPC nigdy dotąd nie wyjaśnił idei świeckości, chociaż zaakceptował, na przykład, turecką koncepcję świeckości (z którą wiąże się wyeliminowanie symboli religijnych z całej sfery publicznej) jako zgodną z wartościami stanowiącymi podstawę Konwencji³⁹. Trybunał uznał świeckość za jedną z podstawowych zasad tureckiego państwa, pozostającą w „zgodzie z przepisami prawa i z poszanowaniem praw człowieka”. W konsekwencji nie można uznać, że świeckość zawiera w sobie ideę neutralności. ETPC nie mógłby jej zaakceptować jako domyślnego neutralnego stanowiska we współczesnym społeczeństwie pluralistycznym. W tym znaczeniu państwo świeckie nie jest bardziej neutralne niż państwo wyznaniowe. Poparcie dla takiego stanowiska stanowi również fakt, że kiedy powstawał projekt Konwencji, wiele z państw sygnatariuszy wskazało religię państwową lub odwołało się jedynie do religii

³⁷ Čertikovas, Aleksejus i Viktoras Komarovas. 1978. *Pokalbiai apie religiją ir ateizmą*. Kaunas: Šviesa.

³⁸ Szczegółowe omówienie krytyki liberalnej – zob. Kratochvil, Petr. 2009. „The Religion-Politics Nexus in East-Central Europe: Church in Public Sphere of Post-Secular Societies”. *Perspectives* 17(2):119–38.

³⁹ Zob. Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 13 lutego 2003 r. w sprawie Refah Partisi (Partia Dobrobytu) i inni przeciwko Turcji, skargi nr 41340/98-41342/98-41343/98-41344/98; Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 10 listopada 2005 r. w sprawie Leyla Şahin przeciwko Turcji, skarga nr 44774/98. Jakkolwiek stanowisko Trybunału w obu tureckich sprawach krytykowano (najbardziej znaczącą krytykę przedstawiła sędzia Françoise Tulkens w swoim zdaniu odrębnym w sprawie Şahin) za ogólne i abstrakcyjne odwołanie do świeckości, a ponadto wnoszono wątpliwości co do tego, czy zakaz noszenia chusty był proporcjonalny.

wyznawanej przez większość społeczeństwa⁴⁰. W pewnej mierze tak jest do dzisiaj i, jak stwierdził sędzia Bonello w swoim *votum separatum*, „w Europie świeckość jest opcjonalna, natomiast wolność religii – nie”⁴¹.

Jak już stwierdzono, ETPC nie stawiał świeckości na poziomie łączącej wszystko metanormatywnej zasady konstytucyjnej⁴². Mając do czynienia z wieloma porządkami konstytucyjnymi, nie można osiągnąć – co oczywiste – jednolitego rozumienia świeckości. Nawet najbardziej gorliwi rzecznicy świeckości konstytucyjnej niechętnie przyznają, że świeckość to „nieco nietrafny termin do zastosowania w teorii konstytucyjnej”, którego „nieprzekonujący charakter [...] można z łatwością wykazać przez odniesienie do niezliczonych ustępstw na rzecz religii i instytucji religijnych w wielu obszarach życia w większości państw”⁴³. Debaty toczone po sprawie Lautsi na temat świeckości konstytucyjnej cechuje pomieszanie konceptualne: co symptomatyczne, podnoszą się głosy za odnowieniem koncepcji świeckości, tak żeby oczyścić ją z ideologii, tzn. należy odróżnić „świeckość agresywną”, czy też interpretowaną ideologicznie *laïcité*, od „świeckości włączającej”, której celem jest traktowanie obywateli zarówno wyznających jakąś religię, jak i niewyznających żadnej religii w taki sposób, żeby czuli się częścią politycznego społeczeństwa⁴⁴. Taki kontekst doktrynalny sprawia, że trudno przewidzieć, w jaki sposób litewski Trybunał Konstytucyjny rozwinie konstytucyjną ideę świeckości. Niezależnie od tego, jakie doktryny będą dominować w Europie w przyszłości, istnieją uzasadnione podstawy, żeby zakładać (między innymi w oparciu o postanowienia Konstytucji), iż doktrynę orzeczniczą cechować będzie bardziej neutralne stanowisko.

⁴⁰ Puppinck 2012, 896.

⁴¹ Zob. punkt 2.5 (Bonello, *votum separatum*). Wyrok Wielkiej Izby Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 18 marca 2011 r. w sprawie Lautsi i inni przeciwko Włochom, skarga nr 30814/06.

⁴² McGoldrick, Dominic. 2011. „Religion in European Public Square and in European Public Life – Crucifixes in the Classroom?”. *Human Rights Law Review* 11(3):451–502, 482.

⁴³ Sajo, András. 2014. „Preliminaries to a Concept of Constitutional Secularism”. W: *Constitutional Secularism in the Age of Religious Revival*, red. Mancini Susanna i Rosenfeld Michel, 54–78 [na s. 56–7]. Oxford: Oxford University Press.

⁴⁴ Zucca, Lorenzo. 2012. *A Secular Europe. Law and Religion in the European Constitutional Landscape*. Oxford: Oxford University Press.

Idea religii tradycyjnych

Rola religii w kształtowaniu się litewskiego dziedzictwa jest niepodważalna. Zwłaszcza Kościół katolicki posiada ogromny autorytet moralny ze względu na swój wkład w historię i kulturę Litwy oraz wynikający z tego związek z najgłębszą tożsamością narodu. Ponadto Kościół katolicki odegrał szczególną rolę w czasach reżimu komunistycznego, wykorzystując swoją siłę moralną do sprzeciwiania się temu reżimowi. Nic zatem dziwnego, że litewska Konstytucja odróżnia w art. 43 „tradycyjne Kościoły i organizacje religijne” od „innych Kościołów i organizacji religijnych”. Zgodnie z oficjalną doktryną, przepis konstytucyjny stanowiący, że państwo uznaje tradycyjne Kościoły i organizacje religijne, zakłada, iż ustawodawca może w pewnych przypadkach wskazać określone organizacje religijne jako tradycyjne na Litwie. Konstytucyjne rozróżnienie religii lub organizacji religijnych nie jest niczym wyjątkowym we współczesnej doktrynie konstytucyjnej: niektóre państwa, jak na przykład Wielka Brytania, Dania czy Liechtenstein, ustanowiły Kościoły państwowe, a inne – na przykład Grecja czy Bułgaria – odnoszą się do religii większości (odpowiednio nazywanej „dominującą” i „tradycyjną”).

Ustawa o wspólnotach i stowarzyszeniach religijnych rozwija wspomniany przepis konstytucyjny i przewiduje trzypoziomowe rozróżnienie organizacji religijnych: tradycyjne organizacje religijne, uznane organizacje religijne i inne organizacje religijne⁴⁵. Ustawa określa dziewięć tradycyjnych wspólnot i stowarzyszeń religijnych⁴⁶ (w ustawie unika się stosowania pojęcia „Kościół”), „które stanowią część historycznego, duchowego i społecznego dziedzictwa Litwy”. Są to: katolicy, grekokatolicy, luteranie, ewangelicy reformowani, prawosławni, staroobrzędowcy, wyznawcy judaizmu, sunnici i karaimi.

Lista tradycyjnych religii powstała w oparciu przede wszystkim o kryteria historyczno-prawne i odzwierciedla wpływ tych religii na rozwój społeczeństwa litewskiego od czasów Wielkiego Księstwa Litewskiego, którego następcą

⁴⁵ Nie ma żadnych przeszkód prawnych, żeby przyznać „innej organizacji religijnej” status „uznanej organizacji religijnej”, jednak może to nastąpić najwcześniej po upływie 25 lat od dnia jej pierwszej rejestracji.

⁴⁶ Ustawa (art. 4) wyróżnia dwa rodzaje organizacji religijnych na Litwie ze względu na ich strukturę: wspólnoty religijne, które tworzy grupa osób dążących do realizacji celów tej samej religii (może też ona reprezentować lokalną jednostkę odpowiedniego stowarzyszenia religijnego), oraz stowarzyszenia religijne, które „są zrzeszeniem Kościoła i jednolitej organizacji religijnej, a mianowicie wspólnoty dążącej do realizacji celów tej samej religii” (stowarzyszenie obejmuje co najmniej dwie wspólnoty religijne, poddane wspólnemu przywództwu).

jest współczesne państwo litewskie⁴⁷. Taki wpływ wskazanych tradycyjnych wspólnot religijnych wiąże się z ich ciągłością prawną w znaczeniu utrzymywania praw nabytych oraz, w pewnym zakresie, przywilejów, które przetrwały znaczące polityczne zmiany w dziejach państwa. Jeżeli ich status lub prawa nabyte zostały ograniczone w czasach Rosji carskiej czy za rządów sowieckich, odrodzone państwo litewskie w obu przypadkach (tj. w 1918 i 1990 r.) wprowadzało uregulowania dotyczące przywrócenia statusu i odszkodowań⁴⁸.

Szczegółowe rozróżnienie organizacji religijnych, ustanowione na mocy wspomnianej ustawy, zostało utrzymane przez Trybunał Konstytucyjny w orzeczeniu z 2000 r. Trybunał wyjaśnił, że norma konstytucyjna dająca podstawy do uznania tradycyjnych Kościołów i organizacji religijnych na Litwie oznacza, „że tradycyjności danej religii nie należy identyfikować z jej przynależnością do systemu państwowego” i że należy ją odczytywać wraz z innym przepisem konstytucyjnym, który mówi, iż „na Litwie nie istnieje religia państwowa”.

W odniesieniu do praw Trybunał uznał, że odmienny status tradycyjnych Kościołów i organizacji oznacza, że można im przyznać dodatkowe prawa w drodze ustawy, jednak „bez ograniczania [konstytucyjnych] praw zagwarantowanych wszystkim Kościołom i organizacjom religijnym”. W tym samym orzeczeniu Trybunał próbował wprowadzić wyraźne rozróżnienie pomiędzy ustanowieniem a uznaniem tradycyjnych Kościołów i organizacji. Zasadniczym punktem argumentacji Trybunału jest stwierdzenie, że „tradycji nie tworzy się i nie znosi aktem woli ustawodawcy”. A co za tym idzie, określenie Kościołów i organizacji religijnych jako tradycyjnych „nie jest aktem ich ustanowienia jako organizacji tradycyjnych, ale aktem stwierdzenia zarówno ich tradycyjności, jak i stanu ich relacji ze społeczeństwem”. Jest to ponadto „szczególny sposób uznania przez państwo”. Kierując się tą samą logiką, należy uznać, że konsty-

⁴⁷ W przeciwieństwie do powierzchownych twierdzeń, że wykaz tradycyjnych religii opiera się wyłącznie na samych kryteriach historycznych, tzn. na religijnej kompozycji Wielkiego Księstwa (zob. Vaišvilaitė, Irena. 2001. „Tradicinių ir kitų religinių bendruomenių perskyra Lietuvoje”. W: *Religija ir teisė pilietinėje visuomenėje*, 127–8. Vilnius: Justicija), naszym zdaniem, wykaz tradycyjnych religii w ustawie o wspólnotach i stowarzyszeniach religijnych odzwierciedla przede wszystkim ciągłość prawną w znaczeniu nabytych praw i przywilejów.

⁴⁸ Dla przykładu, po odzyskaniu niepodległości w 1990 r. jednym z pierwszych aktów była ustawa o przywróceniu statusu Kościoła katolickiego (12 czerwca 1990). Później przyjęto ustawę o procedurze przywracania praw stowarzyszeń religijnych do istniejących nieruchomości (21 marca 1995) oraz ustawę o przywróceniu Tory żydowskim wspólnotom i stowarzyszeniom religijnym (3 października 2000). Szczegółowo o przywracaniu praw organizacjom religijnym – zob. Laukaitytė, Regina. 2009. „Bažnyčios padėties ir nuosavybės restitucija Lietuvoje po 1990”. *Katalikų Mokslų Akademijos metraštis* 32:135–46.

tuczyna zasada uznawania Kościołów i organizacji religijnych za tradycyjne „oznacza, że takie uznanie przez państwo jest nieodwołalne”.

Biorąc pod uwagę fakt, że Trybunał ostrożnie zinterpretował termin „tradycja”, nie dziwi dyskusja dotycząca kryteriów, które należy stosować w praktyce administracji publicznej. Debata skoncentrowała się na możliwym zastosowaniu dwóch kryteriów: kryterium sukcesji instytucjonalnej oraz kryterium „socjo-kulturowym”, co oznaczałoby, że wspólnoty odłączone mogłyby dobrać statusu wspólnoty tradycyjnej. Trybunał w postanowieniu z 2007 r.⁴⁹ nie opowiedział się za żadnym z tych kryteriów, podjął się natomiast szczegółowego wyjaśnienia koncepcji tradycji Kościołów i organizacji religijnych, która „nie powstaje w przeciągu kilku pokoleń, ale tworzy się w procesie trwającym nieprzerwanie przez stulecia, i którą należy łączyć z długotrwałym duchowym i kulturowym rozwojem społeczeństwa litewskiego, na który to rozwój ma ona znaczący wpływ”. Według Trybunału, „tylko te kościoły i organizacje religijne można zgodnie z prawem nazwać tradycyjnymi, których tradycja nie powoduje żadnych wątpliwości, jako że stanowią one część społecznego, kulturowego i duchowego dziedzictwa społeczeństwa ukształtowanego na Litwie w przeciągu stuleci”.

Obecnie wielu naukowców zajmujących się badaniem relacji państwo-Kościół zwykło uważać zróżnicowany status religii za przeciwny zasadom związanym z prawami człowieka, takim jak zasada równego traktowania i niedyskryminacji. Pod tym względem oficjalna doktryna konstytucyjna niejako odpowiada na powyższe zarzuty, rozgraniczając konstytucyjną dziedzinę relacji państwo-Kościół od konstytucyjnej doktryny dotyczącej praw człowieka. Według Trybunału: „ustanowienie takiej zróżnicowanej regulacji prawnej nie może być interpretowane jako samo w sobie przeczące konstytucyjnemu prawu człowieka do swobodnego wyboru religii lub wiary i wyznawania ich samemu albo z innymi, prywatnie lub publicznie, poprzez modlitwę, odprawianie obrzędów, praktykowanie i nauczanie; samo w sobie nie oznacza ono, że niektórzy wierzący są dyskryminowani, a inni otrzymują przywileje”.

⁴⁹ Postanowienie Trybunału Konstytucyjnego Republiki Litewskiej z dnia 6 grudnia 2007 r. Valstybės žinios, 2007, nr 129–5246.

Znaczenie krzyża jako uzasadnienie jego publicznej obecności

Nie można zaprzeczyć, że krzyż ma przede wszystkim znaczenie religijne. Zgodnie z chrześcijańską teologiczną interpretacją, krzyż symbolizuje śmierć Chrystusa, która doprowadziła do zbawienia, i z tego względu – jak pisze św. Paweł w Liście do Galatów⁵⁰ – reprezentuje „obraz odkupienia”. Czy publiczna obecność krzyża lub innych symboli religijnych pasuje do naszej świeckiej rzeczywistości?

Jak pokazuje historia, krzyż i inne symbole religijne mogą mieć złożone znaczenie wykraczające poza religię. Litwa nie jest pod tym względem wyjątkiem. Godło Litwy, na przykład, przedstawia rycerza na koniu, trzymającego miecz i tarczę z podwójnym złotym krzyżem⁵¹. Godło narodowe z podwójnym złotym krzyżem widnieje na państwowej (historycznej) fladze przeznaczonej do użytku publicznego wraz z trójkolorową flagą narodową⁵².

Innym przykładem jest ludowa tradycja rzeźbienia krzyży, stawiania przydrożnych kapliczek i ołtarzy, stanowiąca ważną część litewskiej kultury. Stylizowane, zazwyczaj drewniane krzyże i kapliczki (każdy krzyż rzeźbiony na ogół we wzory kwiatowe lub geometryczne, przyozdobiony statuetką Chrystusa lub świętych) umieszczane są nie tylko na cmentarzach, ale też przy domach, wzdłuż dróg. Te niewielkie pomniki były i są nadal charakterystyczną cechą litewskiego krajobrazu. Szacowano, na przykład, że przed II wojną światową na Żmudzi (zachodnia część Litwy) na każdy kilometr kwadratowy przypadało 1,3 przydrożnej kapliczki⁵³. Litewska sztuka rzeźbienia krzyży

⁵⁰ List do Galatów 6:14: „Co do mnie, nie daj Boże, bym się miał chlubić z czego innego, jak tylko z krzyża Pana naszego Jezusa Chrystusa, dzięki któremu świat stał się ukrzyżowany dla mnie, a ja dla świata”.

⁵¹ Podwójny złoty krzyż z równymi ramionami, znany w Polsce jako krzyż jagielloński, wprowadzony został przez Wielkiego Księcia Litewskiego i króla Polski, Władysława II Jagiełłę, po jego konwersji na chrześcijaństwo w 1386 r.

⁵² Flaga państwowa, zwana flagą historyczną w ustawie o litewskiej fladze państwowej, wprowadzona w 2004 r. Flagi tej używano już podczas bitwy pod Grunwaldem w 1410 r. i była jedną z flag branych pod uwagę jako [przyszła] flaga narodowa podczas walki narodowowyzwoleńczej.

⁵³ Przed wojną podniszczone drewniane obiekty regularnie naprawiano lub zastępowano nowymi, tak że ich ogólna liczba pozostawała w przybliżeniu taka sama na obszarze Litwy. Tworząc nowe krzyże lub budując kapliczki, ludowi mistrzowie starali się zachowywać tradycyjne formy artystyczne. Po wojnie ta naturalna ciągłość została przerwana, ponieważ władze sowieckie zabroniły naprawy zniszczonych krzyży i budowania nowych. Po odrodzeniu się państwowości litewskiej tradycja rzeźbienia krzyży odrodziła się, ale w mniejszym zakresie – zob. Šešelgis, Kazys. 1990. *Lietuvių liaudies menas. Mažoji architektūra*, 23–30. Vilnius: Vaga.

(*Kryždirbystė*), jako rzadka umiejętność o historycznej, artystycznej, socjologicznej i etnologicznej wartości, została wpisana na Listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego UNESCO w 2008 r. Bogato zdobiony krzyż, który w okresie międzywojennym na Litwie stał się symbolem tożsamości narodowej, utrzymał swój status jednej z form manifestowania swojej narodowości⁵⁴ w litewskiej diasporze za granicą. Taka manifestacja pomagała także pamiętać o kataklizmach w historii kraju rodzinnego i wspierała aspiracje związane z odzyskaniem wolności.

Szczególnym przykładem złożonego znaczenia omawianego symbolu jest słynna Góra Krzyży⁵⁵, na której znajduje się około stu tysięcy drewnianych krzyży. Miejsce zyskało szczególne znaczenie w latach 1944–1990, kiedy stało się symbolem komunistycznego ucisku skierowanego przeciw religii i tożsamości narodowej. Pielgrzymując na Górę Krzyży i pozostawiając tam dary i wota, Litwini demonstrowali wierność swojej pierwotnej tożsamości, religii i dziedzictwu, mimo że Sowieci bardzo się starali, żeby krzyże usunąć⁵⁶.

Poza znaczeniem religijnym i kulturowym krzyż posiada także znaczenie polityczne. Badanie prowadzone w 2006 r. wykazało, że dla Litwinów nadal bardzo ważne są tradycyjne wizerunki-symbole Litwy, w tym Góra Krzyży, historyczne zamki w Wilnie i Trokach, bursztyn czy litewska trójkolorowa flaga⁵⁷.

W mniejszym stopniu niż tradycyjne rzeźbienie krzyży Chrystus Frasobliwy (lit. *Rūpintojėlis*) jest kolejnym z litewskich bohaterów narodowych, nie mówiąc o tym, że należy do najpopularniejszych przedstawień sztuk pięknych i sztuki ludowej. Wizerunki *Rūpintojėlisa* można znaleźć w domach, na rozstajach dróg i w innych miejscach publicznych. Figury i figurki Chrystusa Frasobliwego są popularnym podarunkami, nawet na poziomie stosunków dyplomatycznych.

Jak wykazuje litewski przykład, krzyż – poza ściśle religijnym znaczeniem – może pozwalać na szersze interpretacje w określonym kontekście narodowym. Tym tropem podążył włoski rząd w sprawie Lautsi, kiedy to wprost powołał się na taki argument przed Wielką Izbą, stwierdzając, że krucyfiks

⁵⁴ Urbonienė, Skaidrė. 2013. „Lietuviškas kryžius išėivijoje JAV: memorialinis paminklas, interjero atributas, dekoro elementas”. *Menotyra* 20(1):50–66.

⁵⁵ Początki sławy Góry Krzyży wiążą się ściśle z nieudanymi powstaniem z roku 1830 i 1863: ponieważ rodziny nie mogły odnaleźć ciał zaginionych powstańców, zaczęto stawiać symboliczne krzyże w miejscu dawnego grodziska.

⁵⁶ Miejsce niszczone buldożerami i wielokrotnie podpalano. 7 września 1993 r. papież Jan Paweł II odwiedził Górę Krzyży, nazywając ją miejscem nadziei, pokoju, miłości i poświęcenia – zob. Rimkus, Vytautas. 2008. „Kryžių kalnas: tradiciją ir naujovių sankirtos”. W: *Kryždirbystės fenomenas liaudies kultūroje*, red. Alė Počiulpaitė, 124–32. Vilnius: LLKC.

⁵⁷ Akstinavičiūtė, Ieva i Daiva Petraitytė. 2007. „Lietuvių tautinės tapatybės simbolinių komponentų konfigūracijos”. *Filosofija. Sociologija* 18:14–31.

„można postrzegać nie tylko jako symbol religijny, lecz także jako symbol kulturowy i związany z tożsamością, symbol zasad i wartości, które tworzą podstawy demokracji i cywilizacji zachodniej”⁵⁸.

Z prawnego punktu widzenia taka idea nie jest nowa, co uwidocznili się w wyroku niemieckiego Federalnego Trybunału Konstytucyjnego z 1975 r. dotyczącego obowiązującego w Bawarii wymogu umieszczania krzyża w każdej szkole państwowej. Według niemieckiego sądu, obecność krzyża w salach lekcyjnych należy oceniać w kontekście, a zatem traktować jako czynnik kulturowy i edukacyjny, jako przekaz „chrześcijańskich i zachodnich wartości oraz norm etycznych”⁵⁹. Jednak różne sądy narodowe w Stanach Zjednoczonych, Włoszech, Szwajcarii, Austrii, a nawet w Niemczech stopniowo porzucają taką szeroką interpretację: sądy zaakceptowały interpretację krzyża jako symbolu o ściśle religijnym znaczeniu, który według wnioskodawców sprawia, że czują oni, iż zostaje naruszona wolność religijna ich samych oraz ich dzieci, zwłaszcza w szkołach państwowych, gdzie osoby o innych przekonaniach muszą znosić obecność tego symbolu⁶⁰. Z drugiej strony, większość w amerykańskim Sądzie Najwyższym w sprawie *Salazar p. Buono* uznała, że znaczenie krzyża może być złożone i nie musi on stanowić jedynie wyrazu poglądów religijnych⁶¹.

Dla Litwy, jako dla interwenienta ubocznego w sprawie *Lautsi*, tego rodzaju strategia zapewniania miejsca dla symboli religijnych w sferze publicznej poprzez nadawanie im także znaczenia świeckiego wydawała się oczywista⁶². W rzeczywistości taka opinia staje się poparciem idei demokracji liberalnej zbudowanej na zasadach oświeceniowych, zgodnie z którą umieszczanie sym-

⁵⁸ Zob. punkt 36. Wyrok Wielkiej Izby Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 18 marca 2011 r. w sprawie *Lautsi i inni przeciwko Włochom* (skarga nr 30814/06).

⁵⁹ Por. Wyrok Federalnego Trybunału Konstytucyjnego z dnia 17 grudnia 1975 r. (sygn. akt 1 BvR 428/69), BVerfGE 41, 65 (84).

⁶⁰ Blanke, Hermann-Josef 2012. „I simboli religiosi nello spazio pubblico”. W: *Diritto e religione. Tra storia e politica*, red. Francesco D’Agostino i Agata C. Amato Mangiameli, 157–95. Roma: Aracne.

⁶¹ Wyrok Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych Ameryki z dnia 28 kwietnia 2010 r. w sprawie *Salazar przeciwko Buono*, *Salazar v. Buono*, 559 U.S. 700 (2010).

⁶² Komisja Spraw Zagranicznych litewskiego Sejmu (Seimas) w dniu 13 stycznia 2010 r. wydała oświadczenie dotyczące wyroku w sprawie *Lautsi przeciwko Włochom*, w którym zauważyła, że: „używanie symbolu krzyża nie zmusza nikogo do praktykowania określonej religii, a raczej stanowi nieodłączny element całej europejskiej chrześcijańsko-humanistycznej tradycji, która sama w sobie nie szkodzi osobom niewierzącym czy niechrześcijanom oraz nie ogranicza dzieciom i ich rodzicom wolności wyboru religii czy wyznania, a także ich praktykowania”. Zob. Komunikat prasowy, sejmowa Komisja Spraw Zagranicznych, Oświadczenie dotyczące wyroku Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w sprawie obecności krucyfiksu w salach lekcyjnych we Włoszech (13 stycznia 2010). http://www3.lrs.lt/pls/inter/w5_show?p_r=7071&p_d=94098&p_k=1 (data dostępu: 16 czerwca 2016).

boli religijnych w przestrzeni publicznej trudno uzasadnić, nie osłabiając lub nie neutralizując ich religijnego znaczenia⁶³. Jednak interweniujące państwa odrzuciły przed Wielką Izbą takie podejście, ponieważ – jak podkreślił Joseph Weiller – nawet w przypadku zwycięstwa takiego argumentu, byłoby to zwycięstwo pyrrusowe: sugerowałyby, że jeżeli dany symbol zachowuje swoje religijne znaczenie, to nie ma dla niego miejsca w przestrzeni publicznej⁶⁴. Jako strategia byłoby to, ostatecznie, destrukcyjne dla religii⁶⁵.

Porzucenie tej strategii okazało się słuszną decyzją. Takie podejście okazuje się racjonalnie uzasadnione także w szerszym kontekście, tzn. w odniesieniu do ochrony symboli religijnych przed nieodpowiednim użyciem. Kompromitujące zastosowanie symboli religijnych stało się już gorącym zagadnieniem politycznym; weźmy pod uwagę smutne konsekwencje publikacji karykatur Mahometa w duńskiej gazecie *Jylland-Posten* we wrześniu 2005 r. czy serii silnie antyreligijnych i obscenicznych rysunków w gazecie francuskiej *Charlie Hebdo*⁶⁶.

Oczywiste jest, że poszukiwanie równowagi między wolnością myśli, sumienia i religii a wolnością wypowiedzi powinno stać się najważniejszym zadaniem dla twórców doktryny praw człowieka. Nieodpowiednie użycie symboli religijnych dla celów komercyjnych to kolejne wymagające rozważenia zagadnienie. Zasady dotyczące wykorzystywania symboli religijnych w znakach towarowych różnią się w poszczególnych krajach. Orzecznictwo amerykańskie dopuszcza stosowanie symboli religijnych w znakach towarowych, o ile znak nie zawiera treści, które mogą dyskredytować, wyrażać pogardę

⁶³ Mancini, Susanna. 2010. „The Crucifix Rage: Supranational Constitutionalism and Counter-Majoritarian Difficulty”. *European Constitutional Law Review* 6:6–27, na s. 13.

⁶⁴ Weiler, Joseph. 2010. „Editorial: Lautsi: Crucifix in the Classroom Redux”. *European Journal of International Law* 21:1–6.

⁶⁵ McGoldrick 2011, 480.

⁶⁶ Światowe badanie przeprowadzone przez Instytut Gallupa w 2011 r. przyniosło alarmujące wyniki. Ludność reprezentująca większość w krajach, gdzie dominuje religia muzułmańska, wyraziła, jak ważne jest dla niej okazywanie szacunku dla społeczności muzułmańskich przez społeczeństwa zachodnie. Około 8 na 10 osób stwierdziło, że byłoby to dla nich osobiście bardzo ważne, żeby społeczeństwa zachodnie powstrzymały się od profanowania Koranu i innych muzułmańskich symboli religijnych. Około 6 na 10 osób stwierdziło, że byłoby to dla nich bardzo ważne, żeby ludzie Zachodu traktowali muzułmanów sprawiedliwie w uregulowaniach, które ich dotyczą, chronili prawa mniejszości muzułmańskich, odpowiednio przedstawiali muzułmanów w mediach zachodnich oraz współpracowali ze społecznościami muzułmańskimi jak z równymi sobie partnerami we wspólnych sprawach. Szczegółowe informacje – zob. *Islamophobia: Understanding Anti-Muslim Sentiment in the West*, <http://www.gallup.com/poll/157082/islamophobia-understanding-anti-muslim-sentiment-west.aspx> (data dostępu: 21 stycznia 2015).

lub kompromitować osoby, instytucje, wyznania bądź symbole narodowe⁶⁷. W przeciwieństwie do tego, litewska Ustawa o znakach towarowych (2000 r.)⁶⁸ stanowi, że znak nie zostanie uznany za znak towarowy i odmówi się jego rejestracji lub też rejestracja znaku uznana zostanie za nieważną, jeżeli „będzie to znak o dużej wartości symbolicznej, a zwłaszcza symbol religijny” (art. 6 pkt 10).

Inny przykład dotyczy stosowania symboli religijnych w reklamie, gdy należy wykazywać się wrażliwością i delikatnością, zwłaszcza w sytuacji, gdy zachodzi wątpliwość właściwego wykorzystywania religii do promowania sprzedaży. Ostatnie zmiany w litewskiej Ustawie o reklamie (2013 r.)⁶⁹ mają na celu uregulowanie tego typu działań i jednoznacznie wskazują, że reklama będzie zabroniona, jeżeli „wyraża pogardę dla symboli religijnych stosowanych przez wspólnoty zarejestrowane na Litwie”⁷⁰. Jednocześnie ustawodawca wykorzystał okazję, żeby zamieścić we wspomnianej ustawie definicję symbolu religijnego jako „obrazu, przedmiotu, znaku graficznego lub pisanego, który jest traktowany z szacunkiem przez wspólnotę religijną jako odniesienie do bóstwa lub świętości”.

⁶⁷ Jednak w USA różne wyznania często prowadzą boje w sądach dotyczące wykorzystywania znaków towarowych zawierających symbole religijne. Istotą tych sporów jest nie zdobycie tradycyjnych praw do znaku towarowego, ale raczej walka o ochronę tożsamości religijnej, ponieważ nie istnieją inne mające szansę powodzenia dostępne środki prawne. Szczegółowe informacje – zob. Simon, A. David. 2009. „Register Trademarks and Keep the Faith: Trademarks, Religion, and Identity”. *IDEA: The Intellectual Property Law Review* 49(2):233–312.

⁶⁸ Ustawa o znakach towarowych (ze zmianami z dnia 19 lutego 2004 r., nr IX-2033). *Valstybės žinios*, 2000, nr 92-2844.

⁶⁹ Ustawa o reklamie (ze zmianami z dnia 16 maja 2013 r., nr XII-315). *Valstybės žinios*, 2000, nr 64-1937.

⁷⁰ Do wprowadzenia powyższych zmian przyczyniły się w znacznym stopniu kontrowersje wokół decyzji państwowego Urzędu Ochrony Praw Konsumentów. Właściwy Urząd nałożył karę na projektanta Roberta Kalinkina i na jego firmę za naruszenie zasad publicznych i moralnych w reklamie dżinsów przedstawiającej człowieka w dżinsach przypominającego Jezusa i św. Maryję. Dnia 25 kwietnia 2014 r. Naczelny Sąd Administracyjny Litwy podtrzymał decyzję Urzędu. Ostatnio pełnomocnicy projektanta ogłosili, że złożył on skargę do ETPC – zob. „Dizaineris Kalinkinas dėl savo kolekcijos reklamos kreipėsis į Strasburą”. *Alfa*, 27.10.2014. <http://www.alfa.lt/straspsnis/1060403/dizaineris-kalinkinas-del-savo-kolekcijos-reklamos-kreipis-i-strasbura> (data dostępu: 21 stycznia 2015).

Umieszczanie krzyża w przestrzeni publicznej w kontekście sprzecznych praw

Jak już to omówiono wcześniej, nadmierne poleganie na kulturowym znaczeniu symboli religijnych w celu zapewnienia ich obecności w sferze publicznej może mieć niekorzystne skutki dla religii. Na szczęście świeckość nie stała się jedną z zasad w obszarze praw człowieka: znalazła się natomiast wśród kluczowych idei przywoływanych w wyroku w sprawie Lautsi przeciwko Włochom. Jednak sytuacja umieszczania symboli religijnych w przestrzeni publicznej wiąże się ze sprzecznymi prawami człowieka i należy przeanalizować ją z tej perspektywy.

Artykuł 9 EKPC odróżnia wolność posiadania i zmiany religii lub wyznania od wolności jej manifestowania, a także przypisuje tym wolnościom różny stopień ochrony. Wolność manifestowania swojej religii (*forum externum*) jest prawem kwalifikowanym, jako że podlega ograniczeniom wymienionym w drugim ustępie artykułu 9⁷¹, natomiast wolność wyznawania lub niewyznawania religii (*forum internum*) jest prawem absolutnym, ponieważ wiary nie można osądzać według ludzkich standardów. Ta różnica może okazać się szczególnie istotna w przypadku konfliktu praw. Dla przykładu, większość religijna ma „pozytywne” prawo do manifestowania swojej religii, a osoby o innych poglądach mają „negatywne” prawo do tego, żeby nie być konfrontowanym z religijnymi przekonaniem innych. W takim przypadku demokratycznie wybrany ustawodawca musi wyważyć oba prawa w kontekście i wydaje się, że powinno tu zdecydować zastosowanie zasad zgody, proporcjonalności i zdrowego rozsądku.

Jednak trudno jest określić, w którym momencie działania podejmowane przez większość czy też „przekaz aktywny” stają się tak natarczywe, że naruszają *forum internum* osób o odmiennych poglądach, które jest prawem absolutnym. ETPC stwierdził na przykład, że dotyczący osób wybranych do parlamentu obowiązek składania przysięgi na Ewangelię, iż będą należycie pełniły swoją funkcję, jest sprzeczny z negatywną wolnością religii⁷². Z drugiej strony, można argumentować, że w przypadku braku udowodnionego stosowania przymusu czy indoktrynacji („efekt nawracania”) prawdziwy konflikt praw nie istnieje.

⁷¹ „Wolność manifestowania swojej religii lub przekonań podlega jedynie ograniczeniom nakazanym prawem i koniecznym w demokratycznym społeczeństwie dla bezpieczeństwa publicznego, dla ochrony porządku, zdrowia i moralności publicznej bądź dla ochrony praw i wolności innych osób”.

⁷² Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 18 lutego 1999 r. w sprawie *Buscarini i inni przeciwko San Marino*, skarga nr 24645/95.

Pomimo wszystko można jednak myśleć, że nawet rozpowszechnione formy symboliki religijnej stosowane w innych obszarach (np. na flagach lub w godłach) niosą ryzyko indoktrynacji⁷³ albo że państwo wystosowuje aktywny przekaz, sankcjonując obecność krucyfików⁷⁴, albo też, iż w kontekście edukacji publicznej taka obecność jest z konieczności postrzegana jako nieodłączny element środowiska szkolnego, poprzez który państwo sygnalizuje swoje poparcie dla chrześcijaństwa, wykluczając wszystkie inne (nie-) religijne przekonania⁷⁵.

ETPC preferował ten ostatni sposób rozumowania w sprawie *Lautsi* przeciwko Włochom (pierwszy wyrok z 2009 r.) i uznał obecność krucyfiku na ścianie sali lekcyjnej za „silny zewnętrzny symbol”, który może stać się „emocjonalnie niepokojący” dla uczniów niebędących wyznawcami [wiary chrześcijańskiej], a zatem że „ogranicza on prawo rodziców do kształcenia dzieci w zgodzie ze swoimi przekonaniem oraz prawo uczniów do wyznawania lub niewyznawania wiary”⁷⁶. Wielka Izba, w przeciwieństwie do Drugiej Sekcji, nie uznała za swoje zadanie rozstrzygnięcia w sprawie decyzji państw członkowskich dotyczących miejsca religii w instytucjach edukacyjnych⁷⁷, na-

⁷³ Temperman, Jeoren. 2012. „Religious Symbols in Public School Classroom”. W: *The Lautsi Papers: Multidisciplinary Reflections on Religious Symbols in the Public School Classroom*, red. Jeoren Temperman, 167. Lejda: Martinus Nyjhoff Publishers.

⁷⁴ Smet, Stijn. 2012. „Freedom of Religion v. Freedom from Religion: Putting Religious Dictates of Conscience (Back) on the Map”. W: *The Lautsi Papers...*, op. cit., 138. Autor utrzymuje dalej, że „można uznać, iż, postępując w ten sposób, państwo wykorzystuje swoje uprawnienia, żeby skutecznie wykluczyć ateistów i wyznawców religii innych niż chrześcijaństwo, jednocześnie domyślnie popierając dyskryminujące podejście władz chrześcijańskich do, między innymi, homoseksualizmu”.

⁷⁵ Temperman, Jeoren. 2010. „State Neutrality in Public School Education: An Analysis of the Interplay Between the Neutrality Principle, the Right to Adequate Education, Children’s Right to Freedom of Religion or Belief, Parental Liberties, and the Position of Teachers”. *Human Rights Quarterly* 32:882.

⁷⁶ Zob. pkt. 54–55, 57. Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 3 listopada 2009 r. w sprawie *Lautsi* przeciwko Włochom, skarga nr 30814/06.

⁷⁷ Zob. punkt 69. Wyrok Wielkiej Izby Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 18 marca 2011 r. w sprawie *Lautsi* przeciwko Włochom. Ten wniosek został niechętnie przyjęty przez niektórych autorów, między innymi przez J. Tempermana – zob. Temperman 2012, 174. Autor oskarża Wielką Izbę o oszustwo ze względu na „nie-wielki zakres przedstawionej w wyroku Wielkiej Izby porównywalnej praktyki w państwach europejskich”, ponieważ jego zdaniem w rzeczywistości „praktyka państw nie jest tak podzielona, jak rząd włoski, interwencji uboczni i sama Wielka Izba chce, żebyśmy wierzyli”. Takie twierdzenie wydaje się nieco zaskakujące w literaturze naukowej z logicznego punktu widzenia: dziesięć państw interweniowało jako *amici curiae*, a kolejnych jedenaście (Albania, Austria, Chorwacja, Węgry, Macedonia (FYRM), Mołdawia, Norwegia, Polska, Serbia, Słowacja i Ukraina) publicznie zakwestionowało pierwszy wyrok Trybunału oraz zażądało, żeby ich tożsamość i tradycje narodowe i religijne były szanowane. Czy niemal połowa państw członkowskich Rady

kładając jedyne wyraźne ograniczenie na margines swobody oceny państw członkowskich, polegające na tym, że takie decyzje nie mogą prowadzić do żadnej formy indoktrynacji⁷⁸. Wielka Izba uznała, że „zalecając obecność krucyfików w salach lekcyjnych szkół państwowych [...] regulacje prawne nadają religii większości dominującą widoczność w środowisku szkolnym”⁷⁹. Uznano to jednak za niewystarczające, żeby „wskazywać na proces indoktrynacji po stronie państwa pozwanego”⁸⁰. Ponadto Wielka Izba opisała krucyfik jako „zasadniczo pasywny symbol”, co do którego „nie można przyjąć, że ma on wpływ na uczniów porównywalny do wpływu uczącej wypowiedzi lub uczestnictwa w czynnościach religijnych”⁸¹.

Ekspozycja symboli religijnych w litewskich instytucjach państwowych, w tym w placówkach oświatowych, nie podlega żadnym określonym uregulowaniom, co oznacza, że umieszczanie takich symboli w instytucjach publicznych nie jest ani obowiązkowe, ani zabronione. Pewne, omówione powyżej względy, które okazały się przeważające w uzasadnieniu wyroku w sprawie Lautsi przeciwko Włochom i zostały uchylone przez Wielką Izbę, nie mają raczej znaczących skutków praktycznych. Niemniej jednak mało prawdopodobne jest, że obecność symboli religijnych w instytucjach publicznych na Litwie stanie się zjawiskiem powszechnym. Przyczyny mogą obejmować przerwana – w okresie ateistycznym – tradycję takiej obecności⁸² czy świecki charakter państwa w rozumieniu przedstawionym przez Trybunał Konstytucyjny. Z drugiej zaś strony, zasada świeckości państwa jest wciąż otwarta na dalszy rozwój i jak dotąd łączy się z bardzo pozytywnym i ustępliwym podejściem do religii, więc wydaje się, że upłynie jakiś czas zanim dowiemy się czegoś pewnego pod tym względem. Orzecznictwo sądów powszechnych dotyczące

Europy, które przeprowadziły niespotykane dotychczas posunięcie i nie zgodziły się z wyrokiem w sprawie Lautsi przeciwko Włochom (Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 3 listopada 2009 r.), nie stanowi wystarczającej liczby, żeby dojść do wniosku, że nie ma zgody między państwami członkowskimi?

⁷⁸ Zob. punkt 71. Wyrok Wielkiej Izby Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 18 marca 2011 r. w sprawie Lautsi przeciwko Włochom.

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ Zob. punkt 72. Wyrok Wielkiej Izby Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 18 marca 2011 r. w sprawie Lautsi przeciwko Włochom.

⁸² W okresie sowieckim umieszczanie symboli religijnych w instytucjach publicznych było zakazane na mocy zalecenia Komisariatu Sprawiedliwości (30 sierpnia 1918) dotyczącego realizacji dekretu o rozdzieleniu państwa i kościoła oraz szkoły od kościoła (punkt 29b). Zob.: *Zakonodatel'stvo o religioznykh kul'takh: Sbornik materialov i dokumentov dlya sluzhebnoho pol'zovaniya* [Ustawodawstwo dotyczące kultów religijnych: zbiór materiałów i dokumentów do użytku wewnętrznego], wydanie 2 poprawione, Moskwa: Yuridicheskaya literatura.

publicznej obecności symboli religijnych w zasadzie nie istnieje i ciągle jeszcze jest niejasne, jaki sposób argumentowania zostałby w nim przyjęty⁸³.

Świeckość stanowi natomiast wyraźną zasadę rządzącą systemem szkolnym finansowanym przez państwo i samorządy, jako że artykuł 40(1) Konstytucji stanowi, iż państwowe i samorządowe instytucje szkolne i wychowawcze są świeckie oraz że nauczanie religii wprowadza się w nich na życzenie rodziców. Według Trybunału Konstytucyjnego, świecka edukacja oznacza, że państwowe i samorządowe placówki oświatowe pozostają tolerancyjne, otwarte i dostępne dla ludzi wszystkich wyznań, jak również dla osób niewierzących, a także że treści światopoglądowe zawarte w programach nauczania są świeckie. Jak dotąd obecność symboli religijnych w publicznych placówkach edukacyjnych ogranicza się do sal, w których realizuje się konstytucyjne prawo rodziców gwarantujące ich dzieciom dostęp do nauki religii lub ewentualnie do kaplic/pokojów modlitw (częściej w instytucjach szkolnictwa wyższego). Czy umieszczenie krzyża w szkołach państwowych na Litwie naruszałoby konstytucyjną zasadę świeckości edukacji publicznej? Jasne jest, że Trybunał Konstytucyjny ustanawia pozytywne prawo do „świeckiego szkolnego programu nauczania” w ramach państwowego i samorządowego systemu szkolnego. Jednak z krótkiego fragmentu orzeczenia nie wynika, że takie prawo mogłoby objąć całe środowisko szkolne. Wielka Izba w wyroku w sprawie Lautsi przeciwko Włochom potwierdziła, że artykuł 2 Protokołu dodatkowego do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka⁸⁴ jest zasadniczo nakierowany na ochronę przed „indoktrynacją” ze strony państwa lub nauczycieli. ETPC w swoich wcześniej-

⁸³ Wydaje się jednak, że litewskie sądy będą preferowały skupienie się na aspektach proceduralnych zamiast rozważania spraw w tak delikatnej dziedzinie pod względem merytorycznym. Pouczającym przykładem jest niedawno wydane orzeczenie wileńskiego apelacyjnego sądu okręgowego z dnia 7 stycznia 2015 r. Strona odwołująca się podała w wątpliwość postanowienie Prokuratury Generalnej, żeby nie wszczynać dochodzenia w sprawie legalności aktów przyjętych przez rady samorządowe rejonu wileńskiego i sołectniczego dotyczących intronizacji Chrystusa Króla na ich obszarach. Sąd apelacyjny podtrzymał orzeczenie sądu rejonowego, który przyjął, że prokuratura działała w ramach swoich kompetencji, chroniąc interes publiczny, kiedy podjęła decyzję, iż zakwestionowane akty nie wpływają ani na prawa osób, ani na interes publiczny – zob. *Vilniaus apygardos teismo Civilinių bylų skyriaus nutartis civilinėje byloje* Nr 2A-197-798/2015 (S). Akty intronizacyjne wspomnianych rad samorządowych spotkały się z ostrą krytyką jako sprzeczne z konstytucyjną zasadą świeckości ze strony E. Kūrisa, byłego przewodniczącego litewskiego Trybunału Konstytucyjnego, a obecnie sędziego ETPC – zob. Kūris, Egidijus. 2009. „Rekst & Co: Konstitucijos negerbimo tradicija”. *Veidas* 26 (7 lipca).

⁸⁴ „Nikt nie może być pozbawiony prawa do nauki. Wykonując swoje funkcje w dziedzinie wychowania i nauczania, Państwo uznaje prawo rodziców do zapewnienia wychowania i nauczania zgodnie z ich własnymi przekonaniem religijnymi i filozoficznymi”.

szych wyrokach w sprawie Folgero⁸⁵ i Zengin⁸⁶ uznał, że zapewnianie „dominującej widoczności” religii większości mieści się w marginesie swobody oceny danego państwa i nie stanowi samo w sobie indoktrynacji. W konsekwencji, możliwe umieszczenie krucyfików nie wiązałoby się z obowiązkowym nauczaniem na temat chrześcijaństwa ani nie byłoby wystarczające, żeby potwierdzić indoktrynację.

Wnioski

Kwestia umieszczania symboli religijnych w sferze publicznej ma – jak się wydaje – niewielkie znaczenie w ramach obecnych debat prawnych na Litwie. Można to w dużym stopniu wyjaśnić doświadczeniem historycznym – reżim totalitarny zniósł „dominującą widoczność” religii w życiu publicznym. Przerwana tradycja obecności krzyża nie odrodziła się: inicjowana przez państwo ateistyczna propaganda trwająca niemal 50 lat przyczyniła się w znacznej mierze do silnego zeświecczenia litewskiego społeczeństwa. I pomimo że upadek reżimu totalitarnego ożywił uczucia religijne ludności, w niedługim czasie ideologiczną pustkę w dyskursie publicznym zapełniły modne koncepcje zachodniej demokracji liberalnej. Dominująca idea wyeliminowania religii z obszaru politycznego na rzecz sfery prywatnej prawdopodobnie determinuje w społeczeństwie brak potrzeby obecności sacrum w przestrzeni publicznej. Chociaż kwestii umieszczania symboli religijnych w instytucjach państwowych nie reguluje żaden określony przepis konstytucyjny, prawa powszechnego lub administracyjny, można stwierdzić, że istnieje w społeczeństwie niepisana umowa o unikaniu debaty dotyczącej tego zagadnienia.

⁸⁵ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 29 czerwca 2007 r. w sprawie Folgero i inni przeciwko Norwegii, skarga nr 15472/02, punkt 89.

⁸⁶ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 9 października 2007 r. w sprawie Hasan i Eylem Zengin przeciwko Turcji, skarga nr 1448/04, punkt 63.

STEPHAN BERNHARD HAERING

Obecność krzyża w przestrzeni publicznej. Aktualna sytuacja w Niemczech

Wstęp

W maju 2014 r. pochodzący z Niemiec europejski polityk i jednocześnie Przewodniczący Parlamentu Europejskiego, Martin Schulz w trakcie telewizyjnej dyskusji wystąpił z żądaniem, aby przestrzeń publiczna była wolna od symboli religijnych. To stwierdzenie wywołało debatę, w szczególności na temat znaczenia i statusu publicznej obecności krzyża. Martin Schulz spotkał się w Niemczech z wyraźną krytyką płynącą z różnych środowisk, w tym ze strony przedstawicieli jego własnej partii – Socjaldemokratycznej Partii Niemiec (SPD). Socjaldemokrata z Bawarii powiedział, że może sobie tylko wyobrazić wierzchołek bawarskiej góry wypełnionej krzyżami.

U podstaw uwagi poczynionej przez Schulza jako Przewodniczącego Parlamentu Europejskiego z jednej strony leży pogląd, jaki utrzymują przynajmniej niektóre ugrupowania polityczne – że religia jest sprawą prywatną. Jednakże z drugiej strony, wielość poglądów religijnych i ideologicznych, które na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci znacznie rozwinęły się w Niemczech, również odegrała istotną rolę w tym względzie. Aż do lat osiemdziesiątych (przed ponownym zjednoczeniem) dawna Republika Federalna Niemiec (Niemcy Zachodnie) była, przynajmniej statystycznie, krajem w przeważającym stopniu chrześcijańskim, z bardzo dużą liczbą obywateli powiązanych z Kościołem. Procentowy stosunek członków Kościoła do całości populacji z pewnością zmniejszał się na przestrzeni lat, lecz nie był to znaczący odsetek. Zmieniło się to szczególnie w ostatnich dwudziestu pięciu latach. Na skutek masowego procesu sekularyzacji oraz przyłączenia w 1990 r. do Republiki Federalnej Niemiec dużej liczby obywateli z krajów związkowych z dawnej

Niemieckiej Republiki Demokratycznej, którzy nie byli wyznawcami żadnej religii, obecnie ponad jedna trzecia Niemców deklaruje bezwyznaniowość. Na skutek migracji w Niemczech obecne są, oprócz dwóch głównych Kościołów – Kościoła katolickiego i Kościoła ewangelicko-augsburskiego – również inne wyznania chrześcijańskie oraz religie niechrześcijańskie. W Niemczech żyje obecnie około czterech milionów muzułmanów, którzy mają swoje własne tradycje i symbole religijne. Ówczesny niemiecki prezydent, Christian Wulff, w swoim wystąpieniu z okazji 20. rocznicy zjednoczenia Niemiec, 3 października 2010 r. powiedział, że islam ma swoje stałe miejsce w Niemczech¹.

Rozważając przedstawioną powyżej złożoną sytuację religijną i polityczną, można by w sposób z pozoru oczywisty zgodzić się z Martinem Schulzem, że należy wykluczyć znaki i symbole religijne, jak również wszystko to, co dotyczy religii, z miejsc publicznych, aby w ten sposób uniknąć *a priori* wszelkich możliwych konfliktów pomiędzy różnymi grupami religijnymi i ideologiami.

Takie działanie nie byłoby jednak zgodne z aktualnymi uregulowaniami obowiązującymi w Niemczech w odniesieniu do relacji pomiędzy państwem a poszczególnymi religiami i ideologiami. W niniejszym rozdziale zostaną przedstawione – po pierwsze – ogólne podstawy niemieckiego systemu prawnego względem religii oraz wspólnot religijnych lub ideologicznych (1). Po drugie – zostanie przeanalizowana w sposób szczególny kwestia obecności krzyża w miejscach publicznych w Niemczech. Omawiając to zagadnienie, uwaga zostanie skupiona na ważnym postanowieniu Federalnego Trybunału Konstytucyjnego z 1995 roku (2). Następnie zostaną zaprezentowane spostrzeżenia na temat prywatnego wystawiania krzyża na widok publiczny (3). Zakończenie tego rozdziału stanowią podsumowanie i określenie perspektywy prawodawstwa dotyczącego omawianych zagadnień (4).

1. Wolność religijna oraz podstawy relacji pomiędzy państwem a religiami w Niemczech

Republika Federalna Niemiec jest jednym z tych państw, które są przywiązane do wolności religijnej oraz do neutralności państwa wobec Kościołów oraz innych religii lub poglądów ideologicznych². Główne postanowienia Kon-

¹ http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Christian-Wulff/Reden/2010/10/20101003_Rede.html (data dostępu: 15 marca 2015).

² Niemiecki porządek konstytucyjny dotyczący prawa wyznaniowego oraz relacji pomiędzy państwem a wspólnotami religijnymi – zob.: Listl, Joseph i Dietrich Pirson,

stytucji (1949, „Grundgesetz”³) znajdują się w sekcji dotyczącej podstawowych praw. W artykule 4 stwierdza się wyraźnie:

(1) Wolność wyznania, sumienia i wolnego wyboru przekonania religijnego i światopoglądowego jest nienaruszalna.

[oraz]

(2) Zapewnia się wolność wykonywania praktyk religijnych.

Te przepisy, dotyczące wolności wyznania, sumienia, przekonań religijnych i ideologicznych, jak również wolności wykonywania praktyk religijnych, stanowią kamienie węgielne relacji pomiędzy państwem a religiami i poglądami ideologicznymi. Nie tylko zapewniają one każdej jednostce możliwość wyznawania i aktywnego praktykowania swojej wiary, ale również stanowią najważniejszą, fundamentalną podstawę prawną dla istnienia wspólnot religijnych i ich działania. Ponadto, w art. 19 ust. 3 niemieckiej Konstytucji stwierdza się, że podstawowe prawa obowiązują również w przypadku osób prawnych – w takim stopniu, w jakim można je do nich zastosować. W każdym razie dotyczy to wolności przekonań oraz wolności wykonywania praktyk religijnych, które można wykonywać zbiorowo.

Dodatkowo należy wskazać, że niemiecka Konstytucja przewiduje edukację religijną w szkołach państwowych jako obowiązkowy przedmiot, na

red. 1994/1995. *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, t. 2, 2 wydanie, Berlin: Duncker&Humblot; Listl, Joseph i Alexander Hollerbach. 1999. „Das Verhältnis von Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland”. W: *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, red. Joseph Listl i Heribert Schmitz, 2 wydanie, 1268–93. Regensburg: F. Pustet; Jeand’Heur, Bernd i Stefan Koriath. 2000. *Grundzüge des Staatskirchenrechts*. Stuttgart: Boomerang; von Campenhausen, Axel Freiherr i Heinrich de Wall. 2006. *Staatskirchenrecht. Eine systematische Darstellung des Religionsverfassungsrechts in Deutschland und Europa*, 4 wydanie. München: C.H. Beck; Mückl, Stefan. 2007. „Trennung und Kooperation – das gegenwärtige Staat-Kirche-Verhältnis in der Bundesrepublik Deutschland”. W: *Die Trennung von Staat und Kirche. Modelle und Wirklichkeit in Europa*, red. Burkhard Kämper i Hans-Werner Thönnies, 41–83. Münster: Aschendorff (= Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 40); Idem. 2009. „Grundlagen des Staatskirchenrechts”. W: *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, 3 wydanie, t. 7: Freiheitsrechte. Red. Isensee Josef i Kirchhof Paul, 711–89. Heidelberg: C.F. Müller; Germann, Michael. 2009. „Religion und Staat in der Bundesrepublik Deutschland: rechtliche Maßgaben”. W: *Religion im öffentlichen Raum. Deutsche und französische Perspektiven* (= Frankreich-Forum 8). Red. Schröder Bernd i Kraus Wolfgang, 47–66. Bielefeld: Transcript; de Wall, Heinrich i Stefan Muckel. 2014. *Kirchenrecht. Ein Studienbuch*. 4 wydanie, 60–94, München: C.H. Beck.

³ Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland vom 23. Mai 1949 (BGBl. s. 1). Ustawa Zasadnicza Republiki Federalnej Niemiec z 23 maja 1949 r. (BGBl. s. 1). Zob. Hufen, Friedhelm. 2002. „Art. Grundgesetz”. W: *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht 2. Auflage*. 180–1 (bibl.). Paderborn: Schöningh.

którego treść, jak i na kościelną aprobatę grona pedagogicznego, ma w dużej mierze wpływ wspólnota religijna (art. 7 ust. 3 Konstytucji).

Istnieją ponadto kolejne uregulowania konstytucyjne, na przykład, tak zwane artykuły kościelne zawarte w Konstytucji Weimarskiej (1919 r., „Weimarer Reichsverfassung”⁴; artykuły 136–139, 141 WRV), które przyjęto do porządku konstytucyjnego Republiki Federalnej Niemiec na mocy art. 140 aktualnej niemieckiej Konstytucji. W art. 136 sformułowano zasady dotyczące indywidualnej wolności religijnej; na przykład, stwierdza się tam, że nie należy dyskryminować nikogo z powodu korzystania z wolności religijnej, a przekonania religijne nie mogą być ujawniane, z wyjątkiem sytuacji, gdy w ściśle ograniczonych warunkach można pozwolić państwu na pytanie o informacje dotyczące przynależności religijnej danej osoby. W art. 137 zawarto kilka postanowień w zakresie wolności Kościołów oraz zdolności wspólnot religijnych i ideologicznych do działania jako prawnie uznanych osób prawnych prawa publicznego z odpowiadającymi im przywilejami. Przepis art. 138 zezwala na usunięcie świadczeń państwowych na rzecz Kościołów i gwarantuje własność Kościoła. W art. 139 określono katalog świąt i dni ustawowo wolnych od pracy, zaś w art. 141 zapewniono możliwość świadczenia posługi duszpasterskiej w wojsku oraz opieki duszpasterskiej w instytucjach takich jak szpitale lub więzienia.

W oparciu o te konstytucyjne postanowienia zaistniały bardzo korzystne warunki dla rozwoju wolności religijnej – tak jednostek, jak i stowarzyszeń. Wprawdzie funkcjonuje w Niemczech zasada rozdziału pomiędzy Kościołem a państwem, lecz istnieje również możliwość współpracy pomiędzy tymi dwoma podmiotami i korzystają z niej przynajmniej główne Kościoły.

Do pewnego stopnia nadal zachowują aktualność pewne elementy relacji państwo–Kościół ukształtowane w przeszłości, nawet jeżeli sądzono, że zostały one dawno przezwyciężone. Nie ma to nic wspólnego z kwestiami o szczególnie praktycznym znaczeniu; w dużej mierze obie strony radzą sobie z nimi bez większego problemu. Dobrym przykładem są wymagania państwa dotyczące wykształcenia i obywatelstwa osób zajmujących niektóre stanowiska kościelne⁵

⁴ Die Verfassung des Deutschen Reichs. Vom 11. August 1919, Deutsches Reichsgesetzblatt Band 1919, Nr. 152, Seite 1383–1418 (Konstytucja Rzeszy Niemieckiej, zwana Konstytucją Weimarską z dnia 11 sierpnia 1919 r., Dz. Urz. z 1919 r. Nr 152, poz. 1383–1418). Zob. Hammer, Felix. 2004. „Art. Weimarer Reichsverfassung”. W: *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht*, t. 3, 873–4 (bibl.). Paderborn: Schöningh.

⁵ Por. Link, Ludwig. 1942. *Die Besetzung der kirchlichen Ämter in den Konkordaten Papst Pius’ XI.* (= *Kanonistische Studien und Texte* 18-19), 65–162. Bonn: Ludwig Röhrscheid Verlag; Hermes, Christian. 2009. *Konkordate im vereinigten Deutschland*, 375–87. Ostfildern: Grünewald.

czy też przysięga wierności katolickich biskupów względem państwa⁶. Odpowiadające temu uregulowania pochodzą z wcześniejszych porozumień i dziś stosuje się je tylko w kilku niemieckich krajach związkowych. Dzięki tym porozumieniom pomiędzy Kościołem katolickim a niemieckimi landami, które zawarto w ostatnich dwóch dziesięcioleciach⁷, zniesiono – na przykład – przysięgę wierności wobec państwa, którą wcześniej musieli składać wszyscy bez wyjątku biskupi. Obecnie wymaga się przysięgi tylko od biskupów z zachodnio- i południowoniemieckich diecezji. Ponadto, uwierzytelnianie osób, które zajmują stanowiska kościelne, mimo że nie spełniają wszystkich warunków określonych w porozumieniu, jest akceptowane ze strony państwa.

Życie religijne może doskonale funkcjonować w oparciu o nakreślone relacje prawne pomiędzy Republiką Federalną Niemiec a Kościołami oraz wspólnotami religijnymi i ideologicznymi. Ten model stosunków można również określić jako „zycziwy rozdział”. Państwo szanuje religijność i przekonania swoich obywateli i przyznaje stowarzyszeniom i osobom prawnym powstałym na fundamencie religijnych i światopoglądowych zapatrywań ich członków miejsce w przestrzeni publicznej. W interesie swoich obywateli, którzy są powiązani ze sobą religijnie lub ideologicznie, państwo jest gotowe do sprzyjania działalności i rozwojowi Kościołów i wspólnot religijnych na zasadach słuszności. Zatem publiczne działanie tych wspólnot w Niemczech nie jest traktowane z podejrzliwością, lecz spogląda się na nie przychylnym okiem i wspiera się je.

Przedstawianie oraz szerzenie swoich wierzeń stanowi część publicznej aktywności Kościołów i wspólnot religijnych. Pomocą w tym służą również znaki – takie jak krzyż jako główny symbol chrześcijaństwa. W państwie, w którym szanuje się i chroni wolność religijną i kult, takie symbole zajmują szczególne miejsce w sferze publicznej.

⁶ Por. Dahl-Keller, Ulrike Marga. 1994. *Der Treueid der Bischöfe gegenüber dem Staat. Geschichtliche Entwicklung und gegenwärtige staatskirchenrechtliche Bedeutung* (= *Staatskirchenrechtliche Abhandlungen* 23). Berlin: Duncker & Humblot.

⁷ Por. Haering, Stephan. 1999. „Die Verträge zwischen dem Heiligen Stuhl und den neuen Bundesländern aus den Jahren 1994 bis 1998”. W: *Dem Staate, was des Staates – der Kirche, was der Kirche ist. Festschrift für Joseph Listl zum 70. Geburtstag* (= *Staatskirchenrechtliche Abhandlungen* 33), red. Josef Isensee, Wilhelm Rees i Wolfgang Rübner, 761–94. Berlin: Duncker & Humblot; Idem. 2009. „Neuere Entwicklungen im deutschen Konkordatsrecht”. W: *Kirche und Staat im Horizont einer globalisierten Welt* (= *Wissenschaft und Religion* 21), red. Hans Paarhammer i Gerlinde Katzinger, 149–73. Frankfurt am Main: Peter Lang; Hermes 2009, 177–270.

2. Postanowienie niemieckiego Federalnego Trybunału Konstytucyjnego w sprawie krucyfiksu (1995)

Nieco ponad dwa dziesięciolecia upłynęły od kontrowersyjnej sprawy dotyczącej krzyża w przestrzeni publicznej. Chodziło o debatę na temat wieszania krzyża w salach lekcyjnych. Częściowo kwestia ta obudziła również skojarzenia historyczne, ponieważ w epoce nazistowskiej w Niemczech usunięto krzyże i symbole religijne z sal lekcyjnych na polecenie władz państwowych. Spowodowało to wtedy wzburzenie społeczeństwa i opór ludności, co zmusiło reżim nazistowski do częściowego odwołania swej decyzji.

Kontekst polityczny kontrowersji w latach dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku był całkiem inny. Już nie chodziło o totalitarny i nielegalny ustrój, który był wrogi Kościołowi i daleki od praworządności i tolerancji. W obecnym kontekście chodziło o państwo, którego działalność jest podporządkowana ochronie praw człowieka i jest neutralna wobec religii.

Początki debaty na temat krzyża w salach lekcyjnych w szkołach państwowych w kraju związkowym Bawaria sięgają czasu uregulowania tej kwestii w bawarskich przepisach dla państwowych szkół podstawowych, które przewiduje wieszanie krzyży w salach lekcyjnych. Rodzice jednej uczennicy, powołując się na negatywną wolność religijną, zażądali od władz szkolnych usunięcia krucyfiksu z sali lekcyjnej, w której uczyła się ich córka. Jednym z argumentów podnoszonych przez przeciwników obecności krucyfiksów w szkołach była rzekoma brutalność wizerunku ukrzyżowanego Jezusa. Początkowo próbowano rozwiązać konflikt, zastępując krucyfiks prostym krzyżem, który zawieszono na bocznej ścianie.

Wspomniani rodzice zdecydowali się jednakże na dalsze działania i wnieśli pozew do Sądu Administracyjnego przeciwko Wolnemu Krajowi Bawaria, twierdząc, że włączył on do swoich uregulowań dla szkół państwowych stosowne postanowienie w sposób bezprawny. Wnieśli oni o usunięcie krzyża. Sąd Administracyjny oddalił sprawę w pierwszej instancji. Apelacja została oddalona przez Bawarski Sąd Administracyjny. W swoich orzeczeniach sądy argumentowały, że powieszenie krzyża w sali lekcyjnej ma bardzo mały wpływ na uczniów oraz że nie żąda się od uczniów, aby utożsamiali się w sposób aktywny z wiarą chrześcijańską. Obecność krzyży w salach lekcyjnych jedynie nieznacznie osłabia negatywną wolność religijną. Ponadto, wolność państwa do organizowania swoich szkół oraz pozytywna wolność religijna tych rodziców, którzy chcą krzyża w sali lekcyjnej, przeważają nad argumentami przytoczonymi przez stronę pozywającą. Zdaniem sądów, nie dochodzi zatem do naruszenia neutralności państwa.

Następnie powód wniósł skargę do Federalnego Trybunału Konstytucyjnego w Karlsruhe („Bundesverfassungsgericht”) i tu osiągnął zamierzony cel. W orzeczeniu z dnia 16 maja 1995 r. Trybunał Konstytucyjny stwierdził, że postanowienia bawarskich przepisów dla szkół państwowych dotyczące wieszania krzyży w salach lekcyjnych tracą moc⁸. Orzeczenie uzasadniono argumentem, że postanowienie nie jest zgodne z podstawowym prawem wolności religijnej i kultu według art. 4 ust. 1, oraz prawem rodziców do wychowywania swoich dzieci zgodnie z art. 6 ust. 2 Konstytucji.

Federalny Trybunał Konstytucyjny był zdania, że wolność decydowania o tym, który symbol religijny każda jednostka chce uznać, również zawiera się w negatywnej wolności kultu. Nie chodzi tylko o wolność do tego, aby nie uczestniczyć w religijnej aktywności danej wspólnoty. Krzyż ma znaczny potencjał oddziaływania na osoby konfrontowane z jego przesłaniem – i to w sposób, który sugeruje uległość. Kiedy państwo nakazuje wieszanie krzyża, wkracza na obszar chroniony przez podstawowe prawo negatywnej wolności religijnej i kultu. Porządkując swoje przepisy dotyczące szkół, państwo może również wziąć pod uwagę pozytywną wolność religijną i swobodę kultu – będące prawem tych rodziców, którzy chcą chrześcijańskiej edukacji swoich dzieci i którzy cenią sobie obecność chrześcijańskiego symbolu, takiego jak krzyż, w sali lekcyjnej. W sytuacji konfliktowej dotyczącej wieszania krzyża należy znaleźć realne rozwiązanie, które uwzględni wszystkie wysuwane żądania. Należy sprzyjać pokojowemu współistnieniu różnych stanowisk⁹.

Interesujący jest także fakt, że Federalny Trybunał Konstytucyjny klasyfikuje krzyż wyraźnie jako symbol wiary, a nie tylko jako symbol oznaczający chrześcijańską tradycję kulturową.

Zwrócić należy uwagę, że trzech z ośmiu sędziów składu orzekającego nie zgodziło się z sentencją postanowienia Federalnego Trybunału Konstytucyjnego uznającego wspomniany przepis bawarskich uregulowań dla szkół państwowych za niekonstytucyjny. Argumentację podali w zdaniu odrębnym¹⁰,

⁸ *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 164(1995):187–203.

⁹ Por. Badura, Peter, „Das Kreuz im Schulzimmer. Inhalt und rechtliche Tragweite des Beschlusses des Bundesverfassungsgerichts vom 16. Mai 1995 (1 BvR 1087/91)”. *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 164(1995):17–53; Muckel, Stefan. 1996. „Überkreuz mit dem Kreuz. Bemerkungen zum »Kruzifix-Beschluß« des BVerfG”. *Kirche & Recht* 2(1996):65–80 [= 110, ss. 21–36]; Kästner, Karl H. 1996. „Lernen unter dem Kreuz? Zur Zulässigkeit religiöser Symbole in staatlichen Schulen nach der Entscheidung des BVerfG vom 16. Mai 1995”. *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 41(1996):241–72; Jestaedt, Matthias. 1997. „Karlsruhe im Kreuz-Feuer. Inhalt, Analyse und Kritik des Kruzifix-Beschlusses”. *Die Neue Ordnung* 51(1997):26–39; Brugger, Winfried. 1998. *Der Streit um das Kreuz in der Schule. Zur religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates*. Baden-Baden: Nomos.

¹⁰ *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 164(1995):203–11.

lecz nie będzie ona przedmiotem dalszych rozważań. Praktyczne wprowadzenie w życie omawianego postanowienia trybunału doprowadziło do usunięcia krzyży z tych sal lekcyjnych, w których wspomniane dziecko miało często zajęcia.

Kontrowersje wokół krzyża w szkole nie zakończyły się z chwilą ogłoszenia postanowienia Federalnego Sądu Konstytucyjnego. Treść postanowienia wywoływała zaciętą dyskusję. Poddawano je także publicznej krytyce. Historyczne doświadczenia epoki nazistowskiej odgrywały w tym wielką rolę, na co wskazywali również niektórzy uczestnicy dyskusji.

W odpowiedzi bawarski ustawodawca przygotował art. 7 ust. 3 (obecnie: ustęp 4) ustawy o systemie edukacji i nauczania. Przepis ten z jednej strony miał utrzymać praktykę wieszania krzyży w salach lekcyjnych. Z drugiej zaś strony – uwzględnić zastrzeżenia i spostrzeżenia zawarte w orzeczeniu Federalnego Trybunału Konstytucyjnego. Uregulowaniu nadano następujące brzmienie:

Zważywszy na historyczny i kulturowy charakter Bawarii, krzyż należy wieszac w każdej sali lekcyjnej. Przy tym zamiarem jest osiągnięcie najwyższego celu edukacji zawartego w konstytucji w oparciu o wartości chrześcijańskie i zachodnie przy jednoczesnym przestrzeganiu wolności wyznania. Jeżeli z poważnych i zrozumiałych przyczyn na granicy wiary i ideologii, rodzice lub opiekunowie prawni ucznia wnoszą sprzeciw wobec wieszania krzyża, dyrektor szkoły powinien dążyć do polubownego porozumienia. Jeżeli nie można osiągnąć porozumienia, dyrektor, po należytych konsultacjach z władzami oświatowymi, powinien móc podjąć doraźną decyzję, która powinna uwzględniać wolność kultu stron przeciwnych i równocześnie wносить sprawiedliwą równowagę wśród religijnych i ideologicznych przekonań wszystkich zaangażowanych osób z danej klasy, biorąc tym samym pod uwagę wolę większości na tyle, na ile to możliwe¹¹.

¹¹ Bayerisches Gesetz über das Erziehungs- und Unterrichtswesen (BayEUG) in der Fassung der Bekanntmachung vom 31. Mai 2000. *Bayerisches Gesetz- und Verordnungsblatt* 2000, 414–51 (419: „Angesichts der geschichtlichen und kulturellen Prägung Bayerns wird in jedem Klassenraum ein Kreuz angebracht. Damit kommt der Wille zum Ausdruck, die obersten Bildungsziele der Verfassung auf der Grundlage christlicher und abendländischer Werte unter Wahrung der Glaubensfreiheit zu verwirklichen. Wird der Anbringung des Kreuzes aus ernsthaften und einsehbaren Gründen des Glaubens oder der Weltanschauung durch die Erziehungsberechtigten widersprochen, versucht die Schulleiterin bzw. der Schulleiter eine gütliche Einigung. Gelingt eine Einigung nicht, hat sie bzw. er nach Unterrichtung des Schulamts für den Einzelfall eine Regelung zu treffen, welche die Glaubensfreiheit des Widersprechenden achtet und die religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen aller in der Klasse Betroffenen zu einem gerechten Ausgleich bringt; dabei ist auch der Wille der Mehrheit, soweit möglich, zu berücksichtigen“).

To ustawowe uregulowanie było następnie powodem kolejnych sporów sądowych, tym razem jednak nieskutkujących usunięciem krzyża z sal lekcyjnych¹².

W uzasadnieniu tego uregulowania zauważalna jest próba powiązania krzyża z przynależnością kulturową Bawarii do chrześcijaństwa, a tym samym – nadania autentycznie religijnego znaczenia chrześcijańskim wierzeniom i krzyżowi pozostającym do tej pory w tle. Bawarski ustawodawca wybrał ten sposób, aby pozostawić krzyż w sali lekcyjnej. Ustawodawca kierował się przekonaniem, że jeżeli uzna się krzyż przede wszystkim za element kultury, wówczas państwo, które jest oddane idei neutralności religijnej, może również nakazywać i przewidywać wieszanie krzyża w sali lekcyjnej.

3. Krzyż jako „prywatny” symbol religijny w miejscu publicznym

Wolność religijna – indywidualna i zbiorowa – umożliwia jednostce wyrażanie swojego wyznania i przekonań religijnych także poprzez symbole i znaki. Może się to dokonywać na różne sposoby. Krzyż znajdujemy w budynkach religijnych, takich jak kościoły, ale również osoby prywatne mogą go wieszać na swoich domach. Co do procedur, w prawie budowlanym mogą istnieć postanowienia, do których należy się stosować. To samo dotyczy krzyża jako pomnika na otwartych na widok publiczny polach lub gruntach, który może postawić właściciel na własnej nieruchomości, przestrzegając istniejących w tym zakresie regulacji dotyczących umieszczania takich symboli. W niektórych regionach Niemiec istnieje tradycyjnie wiele takich krzyży przydrożnych.

Jak jednak zastosować te zasady w sytuacjach prywatnego użycia znaków religijnych w budynkach państwowych, na przykład w salach lekcyjnych lub w salach sądowych? Czy tam można powiesić lub nosić krzyż? Nie jest tak,

¹² Beschluß des Bayerischen Verfassungsgerichtshofs vom 26. November 1996 (3 CE 96.1926) zur Entfernung von Kreuzen aus Unterrichtsräumen. *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 165(1996):588–91; Entscheidung des Bayerischen Verfassungsgerichtshofes vom 1. August 1997 (Vf. 6-VII-96, Vf. 17-VII-96 u. Vf. 1-VII-97) zur Frage der Anbringung von Kreuzen in bayerischen Volksschulen. *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 166(1997):581–97; Urteil des Bundesverwaltungsgerichts vom 21. April 1999 (6 C 18/98) zur Entfernung von Kreuzen aus Unterrichtsräumen. *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 168(1999):243–56. Por. Häußler, Ulf. 1998. „Schulkreuze« im säkularen Staat. Zum Verhältnis von Grundrechtsschutz und Neutralitätsprinzip”. *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 43:461–92 (475–82).

że tego rodzaju miejsca publiczne w Niemczech muszą być ściśle wolne od symboli religijnych. Przebywające w nich osoby mają zasadniczo prawo wyznawać swoją wiarę również w tych miejscach, a wyrażanie przekonań religijnych może również obejmować wykorzystywanie symboli takich jak krzyż.

W większości niemieckich krajów związkowych nie ma żadnego przepisu mówiącego, że krzyż musi być powieszony w sali lekcyjnej. Niemniej jednak również w takich krajach związkowych możliwe byłoby powieszenie krzyża w sali lekcyjnej, gdyby osoby korzystające z tej sali poprosiły o to lub zaaprobowały to. Każdy wierny ma pełną swobodę wyrażania swojej wiary w dowolny sposób, na przykład poprzez osobiste noszenie krzyżyka na szyi. Odwołanie się do fundamentalnego prawa negatywnej wolności religijnej i zasady neutralności państwa, nie daje wystarczających podstaw, by twierdzić w sposób bezwarunkowy, że nikogo nie można konfrontować w miejscach publicznych z symbolami religijnymi, takimi jak krzyż¹³.

Mogą jednak istnieć pewne ograniczenia w tej dziedzinie. Możliwe jest zatem zakazanie nauczycielowi noszenia bardzo rzucających się w oczy symboli religijnych w sali lekcyjnej. Co prawda ogranicza to jego pozytywną wolność religijną, lecz można to uzasadnić tym, że w trakcie wykonywania obowiązków służbowych nauczyciel jest postrzegany jako przedstawiciel państwa, które promuje ideę religijnej neutralności¹⁴.

4. Wnioski i perspektywy

Heiner Bielefeldt, profesor praw człowieka i polityki praw człowieka na Uniwersytecie w Erlangen w Niemczech, a od 2010 roku specjalny sprawozdawca ONZ ds. wolności religijnej i ideologii, zauważył niedawno, że w Niemczech i w innych krajach zachodnioeuropejskich panuje alarmujący poziom pogardy religijnej. Twierdzi on, że ta pogarda może zamienić się w nienawiść. W jego ocenie bardzo wysoki stopień pogardy religijnej można było zaobserwować w 2012 roku w trakcie debaty na temat obrzezania chłopców ze wzglę-

¹³ Por. Heinig, Hans Michael. 2013. „Gerichtliche Auseinandersetzungen um Kreuz und Kopftuch im öffentlichen Raum. Thesen und Beobachtungen”. W: *Religion im öffentlichen Raum* (= Religion – Staat – Gesellschaft 1), red. Karlies Abmeier, Michael Borchard i Matthias Riemenschneider, 79–88. Paderborn: Schöningh.

¹⁴ Por. Jestaedt, Matthias. 2009. „Schule und außerschulische Erziehung”. W: *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, wyd. 3, t. 7: *Freiheitsrechte*, red. Josef Isensee i Paul Kirchhof, 521–96 (590–2). Heidelberg: C.F. Müller.

dów religijnych¹⁵. Bielefeldt wyraża swoje wielkie zaniepokojenie w licznych publikacjach i komentarzach na ten temat. Według niego, istnieje agresywny brak zrozumienia względem kwestii dotyczących wspólnot religijnych w szczególności oraz religii w ogóle. W ocenie tego politologa, w społeczeństwie zachodnioeuropejskim rośnie odsetek ludzi, którzy mają mało zrozumienia dla faktu, że religia stanowi dla wielu osób kwestię egzystencjalną. Kiedy czyta się listy do redaktorów wielu niemieckich gazet, a tym bardziej, kiedy obserwuje się na pewnych stronach internetowych anonimowe komentarze na temat rzeczywistych lub rzekomych skandalicznych przypadków nienawiści religijnej, można dosyć łatwo zrozumieć, co profesor z Erlangen ma na myśli.

Tego rodzaju atmosfera, co najmniej pogardy religijnej, w wielu kręgach społeczeństwa może prowadzić w coraz większym stopniu do preferowania negatywnej wolności religijnej jako podstawowego prawa¹⁶. Przejawy zachowań religijnych lub kultowych – poszczególnych obywateli lub nawet wspólnot religijnych – mogą być w coraz większym stopniu eliminowane z przestrzeni publicznej i przenoszone do przestrzeni prywatnej. W ten sposób podstawowe prawo do wolności religijnej zostałyby ostatecznie podważone i na koniec zanegowane¹⁷.

Z racji obowiązujących postanowień konstytucyjnych taki scenariusz nie stanowi w Niemczech zagrożenia dla Kościołów i wspólnot religijnych. W niemieckiej Konstytucji i w konstytucjach poszczególnych krajów związkowych uznano publiczny status i publiczne znaczenie wspólnot religijnych. Ponadto w Niemczech nie ma obecnie większości politycznej, która wyrażałaby chęć zmiany tego stanu prawnego.

Należy jednak mieć na uwadze, aby naciski opinii publicznej nie doprowadziły w dalszej perspektywie do ograniczenia pozytywnej wolności religijnej. W mojej ocenie – nie tylko zapowiadałoby to zagrożenie dla wspólnot religijnych i ideologicznych, lecz ostatecznie zagroziłoby to prawom podstawowym w ogóle. Ośmielam się przyjąć teorię, że poszanowanie dla wolności religijnej stanowi kryterium decydujące o tym, czy można uznać, że prawa człowieka faktycznie są w danym kraju respektowane.

¹⁵ Por. Bielefeldt, Heiner. 2012. „Der Kampf um die Beschneidung. Das Kölner Urteil und die Religionsfreiheit”. *Blätter für Deutsche und Internationale Politik* 57(9): 63–71; Idem. *Nordwest-Zeitung* (18.10.2013).

¹⁶ Por. Schneider, Heinrich. 2007. „Religionsfreiheit, Kulturkampf oder was sonst?”. W: *Religion im öffentlichen Raum. Religiöse Freiheit im neuen Europa* (= *Iustitia et Pax. Dokumentation* 5), red. Friedrich Gleißner, Hanspeter Ruedl, Heinrich Schneider i Ludwig Schwarz, 11–40. Wien – Köln – Weimar: Böhlau.

¹⁷ Por. Wittreck, Fabian. 2013. „Perspektiven der Religionsfreiheit in Deutschland”. W: *Neuere Entwicklungen im Religionsrecht europäischer Staaten* (= *Kanonistische Studien und Texte* 61), red. Wilhelm Rees, María Roca i Balázs Schanda, 825–57. Berlin: Duncker&Humblot.

W tym kontekście należy zwrócić uwagę na zadanie Kościoła, który będzie musiał wykorzystywać każdą okazję do głoszenia Ewangelii i zbawienia w Chrystusie, a także pozostawać wiernym swojej misji i realizować ją odważnie, nawet w coraz trudniejszych warunkach¹⁸. Krzyż pozostanie obecny w przestrzeni publicznej w Niemczech. Jednocześnie nadal będą dawały się zauważyć różnice w zakresie natężenia tej obecności publicznej w zależności od przynależności wyznaniowej ludności w poszczególnych regionach Niemiec.

Kościół ponosić będzie także odpowiedzialność, aby symbolom innych religii przyznawano należne im miejsce w przestrzeni publicznej, a także – by wolność religijna innych wspólnot spotykała się z równym poszanowaniem¹⁹.

Wreszcie, zadaniem Kościoła będzie również to, aby nie pozwolić na sprowadzenie krzyża do zaledwie elementu tradycji kulturowej o charakterze nominalnie chrześcijańskim. Chodzi o to, że krzyż to znacznie więcej niż znak konkretnej tradycji kulturowej. Dla chrześcijan stanowi on w szczególności sposób znak zbawienia – wybawienia od grzechu i śmierci. Jest on symbolem nadziei i należy dawać o nim takie świadectwo wobec świata. To zadanie chrześcijan i misja Kościoła, ponieważ: *Stat crux dum volvitur orbis*.

¹⁸ Por. Koch, Kurt. 2009. „Brauchen wir ein öffentliches Christentum?”. W: *Religion und Öffentlichkeit. Probleme und Perspektiven* (= Religionsforum 4), red. Mariano Delgado, Ansgar Jödicke i Guido Vergauwen, 99–118. Stuttgart: Kohlhammer.

¹⁹ Por. również Müller-Funk, Wolfgang. 2007. „Säkularisierung – Kirche, Religion und Staat – Toleranz und Anerkennung. Stichworte zu einer fälligen Diskussion”. W: *Religion im öffentlichen...*, op. cit., 173–85.

PIOTR STANISZ

Obecność krzyża w przestrzeni publicznej w kontekście wolności myśli, sumienia i religii. Perspektywa polska

Wprowadzenie

Przy ocenie zasadności rozwiązań dotyczących obecności krzyża i innych symboli religijnych w przestrzeni publicznej szczególnie istotnym – choć oczywiście nie jedynym – punktem odniesienia jest należna każdemu wolność myśli, sumienia i religii. Jej poszanowanie można dziś uznać za nieodzowną cechę demokratycznych państw prawnych. Przepisów zapewniających jej respektowanie nie brakuje również w polskim porządku prawnym.

Rozważania zawarte w niniejszym tekście zmierzać będą do odpowiedzi na dwa powiązane ze sobą pytania. Pierwsze z nich dotyczy zakresu prawa poszczególnych ludzi i tworzonych przez nich grup i wspólnot do manifestowania religii z użyciem znaków i symboli, w tym przede wszystkim z wykorzystaniem krzyża. Natomiast drugie wiąże się z wypowiedaną niekiedy wątpliwością, czy obecność krzyża w przestrzeni publicznej nie narusza „negatywnej wolności religijnej” osób, które nie podzielają wiary w Chrystusa – Zbawiciela. Próbę udzielenia odpowiedzi na te pytania poprzedzi ukazanie kontekstu i przebiegu współczesnych sporów o obecność tego podstawowego symbolu chrześcijaństwa w przestrzeni publicznej w Polsce oraz omówienie przepisów gwarantujących wolność myśli, sumienia i religii w polskim porządku prawnym.

1. Kontekst i przebieg współczesnych sporów o obecność krzyża w przestrzeni publicznej w Polsce

Podjmując zagadnienie obecności krzyża w przestrzeni publicznej i jej zgodności z zasadą wolności myśli, sumienia i religii, należy zwrócić uwagę na szerszy kontekst prowadzonych na ten temat dyskusji. Przede wszystkim trzeba zauważyć, że spór o krzyże w przestrzeni publicznej nie jest w Polsce sprawą nową. Nie sięgając głębiej w historię, wystarczy przypomnieć, że w okresie tzw. Polski Ludowej (1945-1989) spór ten prowadzono w związku z dążeniem władz partyjno-państwowych do eliminacji z życia publicznego wszelkich pierwiastków religijnych. Wbrew ugruntowanej w Polsce tradycji, krzyże usuwano wówczas w szczególności ze szkół, a proces ten postępował równoległe z eliminowaniem nauczania w nich religii¹. W ministerialnym okólniku z 4 sierpnia 1958 r. w sprawie przestrzegania świeckości szkoły zdecydowano, że „izby lekcyjne i inne pomieszczenia szkolne nie powinny być dekorowane emblematami religijnymi”². Spora część polskiego społeczeństwa nie akceptowała jednak stanowiska przyjętego przez władze, czego znakiem były chociażby głośne protesty, do jakich doszło w pierwszej połowie lat 80. XX wieku w Miętnej i Włoszczowie³. Obrona obecności krzyży w szkołach w okresie tzw. Polski Ludowej bez wątpienia pozostawała w ścisłym związku z brakiem społecznej akceptacji dla urzędowo narzucanej ideologii oraz promowanych zwyczajów i wzorców. W konsekwencji, przemianom demokratycznym, podjętym na przełomie lat 80. i 90. XX wieku, towarzyszył powrót krzyży do szkół, co uznać można nawet za jeden z symboli tych przemian⁴. W przepisach, które przyjęto po 1989 r., obecność krzyży w szkołach została wyraźnie dopuszczona. W instrukcji z 3 sierpnia 1990 r. dotyczącej powrotu nauczania religii do szkoły w roku szkolnym 1990/1991 znalazły się następujące sformułowania: „W klasach, w których większość dzieci uczestniczy w lekcjach religii katolickiej może wisieć krzyż, można także wprowadzić modlitwę przed i po zajęciach szkolnych. Wymaga to jednak zwrócenia szczególnej uwagi na odczu-

¹ Na temat procesu usuwania nauczania religii ze szkół po II wojnie światowej pisze: Mezglewski, Artur. 2009. *Polski model edukacji religijnej w szkołach publicznych. Aspekty prawne*, 37–51. Lublin: Wydawnictwo KUL.

² Dziennik Urzędowy Ministerstwa Oświaty z 1958 r. Nr 9, poz. 123.

³ Na temat konfliktów w Miętnej i Włoszczowie piszą: Dudek, Antoni i Ryszard Gryz. 2003. *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*, 405–10. Kraków: Zak; Żaryn, Jan. 2003. *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1989)*, 535–7. Warszawa: Neriton.

⁴ Ożóg, Krzysztof. 2010. „Krzyżu, bądź pozdrowiony. Krzyż w przestrzeni publicznej i społecznej w dziejach Polski”. W: *Krzyż polski*, red. Adam Bujak, Krzysztof Ożóg i Leszek Sosnowski, t. 1: *Przybytek Pański*, 55. Kraków: Biały Kruk.

cia osób innych wyznań oraz niewierzących” (pkt 11)⁵. Podobne treści zawarto w pkt. 12 instrukcji z 24 sierpnia 1990 r. dotyczącej powrotu nauczania religii do szkoły w roku szkolnym 1990/1991, określającej zasady współdziałania z kościołami i związkami wyznaniowymi poza Kościołem Rzymskokatolickim⁶. Niczego w omawianej kwestii nie zmieniło wejście w życie rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach (które zastąpiło przywołane wyżej instrukcje). Zgodnie z jego § 12 (który do dziś obowiązuje w niezmienionym kształcie) „w pomieszczeniach szkolnych może być umieszczony krzyż”⁷.

Warto przypomnieć jednak, że również powrót krzyży do polskich szkół publicznych nie dokonał się bez kontrowersji. Ówczesna Rzecznik Praw Obywatelskich wystąpiła do Trybunału Konstytucyjnego z wnioskiem o zbadanie zgodności z Konstytucją i ustawami najpierw instrukcji z 1990 r., a następnie szeregu przepisów rozporządzenia z 1992 r. W odniesieniu do § 12 ostatniego z powoływanych aktów normatywnych rzecznik wyrażała przekonanie, że przepis ten „w sposób ekscesywny dopuszcza umieszczanie symbolu kultu [...] poza miejscami i czasem udostępnionym na cele nauki religii”, a sama obecność w szkole symboli religijnych jest równoznaczna z publicznym sprawowaniem kultu, a więc pozostaje w kolizji z przepisami ustawowymi, w których zakazuje się zmuszania obywateli do brania udziału w czynnościach lub obrzędach religijnych⁸. W orzeczeniach z 30 stycznia 1991 r. (K 11/90)⁹ oraz z 20 kwietnia 1993 r. (U 12/92)¹⁰ Trybunał nie podzielił jednak tych zarzutów. Lektura pierwszego z powołanych judykatów nie pozostawia przy tym żadnych wątpliwości, że zarówno Rzecznik Praw Obywatelskich, jak i Trybunał Konstytucyjny, doskonale zdawali sobie sprawę z tego, że w analizowanej sprawie chodzi nie tylko o możliwość umieszczania krzyża w pomieszczeniach szkolnych czy obecność nauczania religii w szkołach, ale również (a może nawet przede wszystkim) o koncepcję stosunku państwa do faktu religijności

⁵ Instrukcja dotycząca powrotu nauczania religii do szkoły w roku szkolnym 1990/91 (mps).

⁶ Instrukcja dotycząca powrotu nauczania religii do szkoły w roku szkolnym 1990/91, określająca zasady współdziałania z Kościołami i Związkami Wyznaniowymi poza Kościołem Katolickim (mps).

⁷ Dz. U. z 1992 r. Nr 36, poz. 155 ze zm.

⁸ Zob. art. 6 ust. 2 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, Dz. U. z 2005 r. Nr 231, poz. 1965 ze zm.

⁹ Orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego 1986–1995, t. 3 (1991–1992), poz. 5.

¹⁰ Orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego 1986–1995, t. 4 (1993), poz. 17.

jego obywateli w nowych realiach krzepnącego dopiero w Polsce demokratycznego systemu prawnego¹¹.

Na fali przemian demokratycznych i w konsekwencji decyzji podejmowanych spontanicznie przez różne osoby i grupy, krzyż wracał zarówno do szkół, jak i do innych miejsc publicznych, z których został usunięty po 1945 r. w związku z narzuceniem Polsce ustroju opartego na wzorcach radzieckich. Można się zgodzić z twierdzeniem, że ponowne umieszczanie krzyży w takich miejscach stanowiło nie tylko wyraz przywiązania do religii katolickiej i polskich tradycji, ale i „akt odreagowania na koncepcję państwa bezwyznaniowego lansowanego w sposób bardzo aktywny przez władze Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej”¹². Krzyże wieszano w szczególności w pomieszczeniach wykorzystywanych przez władze samorządowe. W 1997 r. krzyż został zawieszony również na ścianie Sali Posiedzeń Plenarnych Sejmu. Wyrazem podobnej tendencji były też przepisy zarządzenia Ministra Edukacji Narodowej z dnia 3 lipca 1992 r. w sprawie warunków zapewniania prawa wykonywania praktyk religijnych dzieciom i młodzieży przebywającym w zakładach wychowawczych i opiekuńczych oraz na obozach i koloniach. W odnoszącym się do omawianej kwestii § 4 tego aktu postanowiono, że „w placówce mogą być umieszczone krzyże oraz inne symbole religijne, uwzględniające uczucia wychowanków poszczególnych religii i wyznań”¹³.

W konsekwencji opisanych wyżej procesów krzyże na nowo stały się dość powszechnie obecnym elementem polskiej przestrzeni publicznej, chociaż nie wymagają tego żadne przepisy¹⁴. Głośniejsze protesty wobec tego stanu rzeczy w pierwszym okresie należały do rzadkości, chociaż się zdarzały. W konsekwencji jednej z tego rodzaju inicjatyw, stanowisko w sprawie obecności krzyża w sali obrad rady miejskiej zajął Sąd Apelacyjny w Łodzi. Rozpatrując sprawę z powództwa jednego z mieszkańców tego miasta o ochronę swobody sumienia jako jednego z dóbr osobistych, w wyroku z dnia 28 października 1998 r. (I ACa 612/98) sąd ten stwierdził jednak, że „sam fakt zawieszenia

¹¹ Zob. Łączkowski, Wojciech. 1991. „Stanowisko Trybunału Konstytucyjnego w sprawie legalności instrukcji MEN dotyczących powrotu nauczania religii do szkoły w roku szkolnym 1990/91”. W: *Nauczanie religii w szkole w państwie demokratycznym*, 70–1, red. Józef Krukowski. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

¹² Zob. Uzasadnienie wyroku Sądu Apelacyjnego w Szczecinie z 25 listopada 2010 r., I ACa 363/10, 2012. *Przegląd Prawa Wyznaniowego* 4:195–218 (cytat ze s. 201).

¹³ Monitor Polski z 1992 r. Nr 25, poz. 181.

¹⁴ Nie można przyznać racji Europejskiemu Trybunałowi Praw Człowieka, który w wyroku Wielkiej Izby z dnia 18 marca 2011 r. w sprawie Lautsi v. Włochy zalicza Polskę do grupy państw, w których eksponowanie krzyża w szkołach jest wprost nakazane (§ 27). Jak to już wyjaśniano wyżej, przepisy dotyczące krzyży w polskich szkołach dopuszczają ich obecność, ale jej nie wymagają. Zob. Stanisław, Piotr. 2014. „Symbole religijne w szkole publicznej”. W: *Religia i etyka w edukacji publicznej*, red. Józef Krukowski, Paweł Sobczyk i Michał Poniatowski, 151–2. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.

symbolu religijnego w budynku władzy publicznej nie jest wystarczający do przyjęcia naruszenia swobody sumienia¹⁵. O temperaturze dyskusji, która została wywołana przez to orzeczenie, wymownie świadczy zestawienie dwóch glos, opublikowanych obok siebie na łamach jednego z wiodących czasopism prawniczych. Jeden z glosatorów, konkludując swoje uwagi, pogratulował sędziom wydającym w tej sprawie wyroki w obu instancjach „wyjątkowo trafnego orzeczenia [...], a także doskonałej znajomości nowej Konstytucji RP oraz europejskiej Konwencji¹⁶, natomiast drugi zarzucił im rażącą nieznamość przepisów ustawy zasadniczej i błędną ich interpretację, a także „brak obiektywizmu i zaangażowanie emocjonalne po stronie określonej opcji religijnej¹⁷”.

Dyskusje na temat obecności krzyża w przestrzeni publicznej nabrały impetu po wydaniu przez Europejski Trybunał Praw Człowieka wyroku z dnia 3 listopada 2009 r. w sprawie Lautsi przeciwko Włochom (skarga nr 30814/06)¹⁸. Przypomnijmy, że w orzeczeniu tym stwierdzono, że obowiązkowa ekspozycja krycyfiksów na ścianach włoskich sal szkolnych stanowi naruszenie art. 2 Protokołu nr 1 w związku z art. 9 Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności.

Wyrok wydany przez Europejski Trybunał Praw Człowieka doczekał się w Polsce dość licznych i niejednorodnych w wymowie komentarzy prawniczych¹⁹. Zwracając uwagę na najbardziej charakterystyczne z nich, należy wskazać z jednej strony, że niektórzy uznawali go za „prosty wyrok w łatwej sprawie” i deklarowali, że zgadzają się zarówno z rozstrzygnięciem, jak i z prowadzącą do niego argumentacją²⁰. Inni autorzy, formułując głosę aprobującą, wypowiadali opinię, że jest to wyrok „adekwatny do sytuacji we współczesnej Europie” i z uznaniem przyjmowali fakt, że „Trybunał pochylił się nad jednostką, nad jej przeżyciami, uczuciami i obawami”, a jego podejście „znamionuje empatia wobec dzieci należących do mniejszości wyznaniowych²¹”. Wśród glosatorów nie

¹⁵ *Wokanda* 11(1999):47. Zob. Stanisław, Piotr. 2013. „Relations between the State and Religious Organizations in Contemporary Poland from the Legal Perspective”. W: *Neuere Entwicklungen im Religionsrecht europäischer Staaten*, red. Wilhelm Rees, Maria Roca i Balázs Schanda, 697–8. Berlin: Duncker & Humblot.

¹⁶ Wiśniewski, Leszek. 2000. „Glosa 1 do wyroku Sądu Apelacyjnego w Łodzi z dnia 28 października 1998 r. (sygn. akt ACa 612/98)”. *Przegląd Sejmowy* 3:105–8.

¹⁷ Pietrzak, Michał. 2000. „Glosa 2 do wyroku Sądu Apelacyjnego w Łodzi z dnia 28 października 1998 r. (sygn. akt ACa 612/98)”. *Przegląd Sejmowy* 3:108–13.

¹⁸ Polskie tłumaczenie wyroku: 2010. *Przegląd Prawa Wyznaniowego* 2:203–18.

¹⁹ Zob. Misztal, Henryk i Piotr Stanisław. 2010. „Wolność wyznania a symbole religijne w życiu publicznym »państwa świeckiego«”. *Annales Canonici* 6:41–2.

²⁰ Kamiński, Ireneusz. 2010. „Nakaz obecności krzyża we włoskiej szkole – glosa do wyroku ETPCz z 3.11.2009 r. w sprawie Lautsi przeciwko Włochom”. *Europejski Przegląd Sądowy* 3:43–4.

²¹ Borecki, Paweł i Dorota Pudzianowska. 2010. „Glosa do wyroku z 3 XI 2009 w sprawie Lautsi v. Włochy, skarga nr 30814/06”. *Państwo i Prawo* 4:124–9.

brakowało jednak również surowych krytyków orzeczenia wydanego w 2009 r. Zastrzeżenia dotyczyły m.in. nieuzasadnionego przyjęcia przez Trybunał nadzbyt szerokiego rozumienia negatywnej wolności religijnej i przyznania jej pierwszeństwa przed wolnością religijną w aspekcie pozytywnym²². Wśród motywów krytycznych ocen ważne miejsce zajmowało spostrzeżenie, że Trybunał zupełnie nie odniósł się do rozwiązań przyjętych w innych państwach członkowskich Rady Europy, co pozwoliłoby na dostrzeżenie braku istnienia europejskiego konsensusu w sprawie eksponowania symboli religijnych w szkołach publicznych²³. Wytykano też niedostateczne uzasadnienie wydanego rozstrzygnięcia, a nawet jego arbitralność²⁴. W związku z tym posuwano się nawet do twierdzenia, że jego wydanie może oznaczać nie tyle koniec praktyki wieszania krzyży w klasach szkolnych, ile raczej koniec autorytetu Trybunału²⁵.

Zanim orzeczenie wydane w dniu 3 listopada 2009 r. zostało skorygowane przez Wielką Izbę (która w wyroku z dnia 18 marca 2011 r. stwierdziła, „że nie nastąpiło naruszenie art. 2 Protokołu nr 1 i że z art. 9 Konwencji nie wynika jakakolwiek odrębna kwestia”)²⁶, w toczonych w Polsce debatach publicznych przywoływano je jako argument za eliminacją krzyża z przestrzeni publicznej. Spory rozgłos nadano petycji, jaka już w grudniu 2009 r. została skierowana przez kilku uczniów jednego z liceów ogólnokształcących we Wrocławiu do dyrektora tej placówki. Wnioskodawcy domagali się usunięcia z terenu ich szkoły symboli światopoglądowych. Inicjatywa ta nie znalazła jednak szerszego poparcia. Nie doprowadziła też do usunięcia krzyża z terenu szkoły²⁷. Na dotyczącą tej sprawy interpelację poselską, w imieniu Ministra Edukacji Narodowej odpowiedziano, że „obecność symboli religijnych w miejscach publicznych wynika z zagwarantowanej przepisami art. 53 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej wolności religii i sumienia”, a decyzja w sprawie obec-

²² Zob. Piechowiak, Marek. 2011. „Negatywna wolność religijna i przekonania sekularystyczne w świetle sprawy Lautsi przeciwko Włochom”. *Przegląd Sejmowy* 5:51–6.

²³ Kowalski, Michał. 2010. „Kolejny strasburski kamień milowy? – komentarz do wyroku ETPCz w sprawie Lautsi v. Włochom”. *Europejski Przegląd Sądowy* 3:48–51.

²⁴ Zob. Derlatka, Marek. 2010. „Krzyż w szkole a prawo do wolności myśli, sumienia i religii”. *Palestra* 5–6:113–6.

²⁵ Bała, Paweł i Adam Wielomski. 2010. „Głosa do wyroku Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu w sprawie Lautsi v. Italy (apl. nr 30814/06)”. *Pro Fide, Rege et Lege* 1:28–42.

²⁶ Tekst wyroku w tłumaczeniu na język polski: 2011. *Przegląd Prawa Wyznaniowego* 3:157–210.

²⁷ Zob. Tryczyk, Mirosław i Tomasz Chabinka. 2012. „»Szczeniacki bunt młodzieży« w XIV Liceum Ogólnokształcącym we Wrocławiu, czyli problem obecności religii w systemie oświaty polskiej z perspektywy ucznia i nauczyciela widziany”. W: *Obecność religii w publicznym systemie oświaty w aspekcie prawnym*, 127–37, red. Tadeusz J. Zieliński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ChAT.

ności krzyża w pomieszczeniach szkolnych „powinna być podjęta przez całą społeczność szkolną i stanowić wyraz jej dojrzałości społecznej i umiejętności korzystania z wolności religijnej”. Jak podkreślono, rolą dyrektora szkoły jest przy tym zadbanie o to, „aby została ona podjęta w sposób odpowiedzialny, bez powodowania napięć i konfliktów na terenie szkoły”²⁸.

Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z 3 listopada 2009 r. był także komentowany i dyskutowany w polskim parlamencie. W uchwale Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z 3 grudnia 2009 r. wyrażono „zaniepokojenie decyzjami, które godzą w wolność wyznania, lekceważą prawa i uczucia ludzi wierzących oraz burzą pokój społeczny”. Sformułowano też wyraźnie krytyczną ocenę wyroku wydanego przez Trybunał strasburski. Podkreślono, że „znak krzyża jest nie tylko symbolem religijnym i znakiem miłości Boga do ludzi, ale w sferze publicznej przypomina o gotowości do poświęcenia dla drugiego człowieka, wyraża wartości budujące szacunek dla godności każdego człowieka i jego praw”²⁹. W podobnym duchu wypowiedział się Senat Rzeczypospolitej Polskiej. W uchwale z 4 lutego 2010 r. podkreślił on bogatą wymowę tego znaku (który określono jako symbol „powszechnie akceptowanych wartości uniwersalnych, a także dążenia do prawdy, sprawiedliwości i wolności naszej Ojczyzny”) i stwierdzono, że „wszelkie próby zakazania umieszczania Krzyża w szkołach, szpitalach, urzędach i przestrzeni publicznej w Polsce muszą być poczytane za godzące w naszą tradycję, pamięć i dumę narodową”³⁰.

Stanowisko zajęte w 2009 r. przez Europejski Trybunał Praw Człowieka stało się ponadto bodźcem dla jednego z polskich obywateli, który – podobnie jak przed ponad 10 laty mieszkaniec Łodzi – w oparciu o przepisy o ochronie dóbr osobistych wystąpił do sądu z powództwem o usunięcie krzyża z pomieszczeń Urzędu Miejskiego w Świnoujściu. Rozpatrujący tę sprawę w drugiej instancji Sąd Apelacyjny w Szczecinie nie miał jednak wątpliwości, że powództwo nie zasługuje na uwzględnienie³¹.

W 2011 r. grupa posłów należących do Ruchu Palikota zakwestionowała obecność krzyża w Sali Posiedzeń Plenarnych Sejmu. W piśmie z 9 listopada 2011 r. wystąpili oni o „wydanie zarządzenia nakazującego usunięcie krzyża łacińskiego, znajdującego się w sali posiedzeń Sejmu RP”. Postulowana decyzja nie została jednak wydana. Przed rozstrzygnięciem sprawy ówczesna Marszałek

²⁸ Odpowiedź sekretarza stanu w Ministerstwie Edukacji Narodowej – z upoważnienia ministra – na interpelację nr 13598 w sprawie wiążącej interpretacji przepisów dotyczących obecności symboli religijnych w miejscach publicznych, w szczególności krzyży w szkołach, www.sejm.gov.pl.

²⁹ Monitor Polski z 2009 r. Nr 78, poz. 962.

³⁰ Monitor Polski z 2010 r. Nr 7, poz. 57.

³¹ Zob. powołany wyżej (przypis 12) wyrok Sądu Apelacyjnego w Szczecinie z dnia 25 listopada 2010 r. (sygn. I ACa 363/10). Aprobującą głosę do tego orzeczenia napisał Michał Zawisłak. Zob. Zawisłak, Michał. 2013. *Przegląd Prawa Wyznaniowego* 5:209–16.

Sejmu zleciła sporządzenie czterech opinii prawnych, których autorzy reprezentowali różne ośrodki akademickie³². We wszystkich przygotowanych opiniach – chociaż przy zwróceniu uwagi na różne aspekty omawianej problematyki – jednolicie stwierdzono, że obecność krzyża w Sali Posiedzeń Plenarnych Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej nie jest sprzeczna z obowiązującymi w Polsce przepisami, a w szczególności nie kłóci się z unormowaniami Konstytucji³³.

Kolejną inicjatywą zmierzającą do usunięcia krzyża z sali sejmowej, podjętą przez kilkoro posłów z wymienionego wyżej ugrupowania politycznego, było powództwo o ochronę ich dóbr osobistych, rzekomo naruszonych przez obecność krzyża w tym pomieszczeniu. W kończącym sprawę wyroku Sądu Apelacyjnego w Warszawie z 9 grudnia 2013 r. – podobnie jak i w analogicznych sprawach rozpatrywanych w poprzednich latach przez sądy apelacyjne w Łodzi i w Szczecinie – uznano jednak, że zarzut naruszenia dóbr osobistych nie ma uzasadnienia³⁴.

Wydanie przez Sąd Apelacyjny w Warszawie omówionego wyżej wyroku można uznać za zakończenie współczesnego etapu sporu prawnego na temat obecności krzyża w przestrzeni publicznej w Polsce. Kontestatorzy rozwiązań ukształtowanych po 1989 r. (i nawiązujących do przedwojennych polskich tradycji) czerpali motywację i inspirację z pierwszego orzeczenia Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w sprawie Lautsi przeciwko Włochom. Nie może więc dziwić, że wydanie przez Wielką Izbę tegoż trybunału radykalnie odmiennego rozstrzygnięcia znacząco osłabiło zarówno ich impet, jak i społeczną wymowę stosowanych przez nich argumentów³⁵. Istotne znaczenie miało również stanowisko polskich władz publicznych, które konsekwentnie odrzucały roszczenia o usunięcie krzyża z przestrzeni publicznej. Wobec kategoryczności wysuwanych wcześniej zarzutów o niezgodności tej obecności z zasadą wolności myśli, sumienia i religii należy jednak rozważyć argumenty wysuwane w tej sprawie przez obie strony sporu, rozpoczynając od analizy obowiązujących w Polsce przepisów, które tę wolność gwarantują.

³² Byli to: Roman Wieruszewski (Polska Akademia Nauk), Ryszard Piotrowski (Uniwersytet Warszawski), Lech Morawski (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu) oraz Dariusz Dudek i Piotr Stanisław (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II).

³³ Zob. 2011. *Zeszyty Prawnicze Biura Analiz Sejmowych* 4:55–112.

³⁴ *Lex* 1428254. Głosa aprobująca: Stanisław, Piotr. 2014. „Głosa do wyroku Sądu Apelacyjnego w Warszawie z dnia 9 grudnia 2013 r. (sygn. akt I ACa 608/13)”. *Przegląd Sejmowy* 5:152–8.

³⁵ Nie znaczy to jednak, że wobec tego rozstrzygnięcia nie formułowano w doktrynie żadnych zarzutów. Krytyczną do niego głosem napisał Wojciech Brzozowski. Brzozowski, Wojciech. 2011. „Głosa do wyroku Wielkiej Izby z 18 III 2011 w sprawie Lautsi v. Włochy, nr skargi 30814/06”. *Państwo i Prawo* 11:121–6. Natomiast głosem aprobującą sporządził Marek Derlatka. Derlatka, Marek. 2011. „Głosa do wyroku Wielkiej Izby ETPCz w Strasburgu z 18 marca 2011 r. w sprawie Lautsi v. Italy”, *Palestra* 7–8:119–22.

2. Przepisy gwarantujące wolność myśli, sumienia i religii w Rzeczypospolitej Polskiej

Pierwszorzędną rolę wśród polskich przepisów dotyczących wolności w sprawach światopoglądowych odgrywa w Polsce Konstytucja z 2 kwietnia 1997 r.³⁶ Gwarantując w niej każdemu „wolność sumienia i religii” (art. 53), za źródło wszelkich wolności i praw człowieka i obywatela uznano wyraźnie „przyrodzoną i niezbywalną godność człowieka” (art. 30). Zerwano w ten sposób ze stosowanym na gruncie Konstytucji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej z 22 lipca 1952 r.³⁷ ujmowaniem omawianej wolności w kategoriach praw obywatelskich, których treść, a nawet samo istnienie, zależą od decyzji władz państwowych. Za wzorzec przyjęto natomiast koncepcje stojące u podstaw rozwiązań przyjętych w umowach międzynarodowych poświęconych ochronie praw człowieka, w których wolność myśli, sumienia i religii jest określana jako prawo „każdego”³⁸. Umowy te zresztą, o ile podlegały ratyfikacji i zostały przez Polskę ratyfikowane (jak w szczególności Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych³⁹ czy Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności⁴⁰), są nie tylko punktem odniesienia dla ustawodawcy zwykłego, który zobowiązany jest do dostosowania pochodzących od niego przepisów do standardów międzynarodowych, ale i same stanowią część krajowego porządku prawnego i stosuje się je bezpośrednio, chyba że ich stosowanie jest uzależnione od uchwalenia ustawy. Co więcej, zgodnie z przyjętą w Polsce hierarchią źródeł prawa, tego rodzaju umowy, jako ratyfikowane za uprzednią zgodą wyrażoną w ustawie, mają nawet pierwszeństwo przed ustawami, jeśli unormowań ustawowych nie da się pogodzić z ich postanowieniami (art. 91 ust. 1-2 Konstytucji RP).

Istotne znaczenie dla ochrony wolności religijnej w Polsce posiada ponadto ustawa z 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania⁴¹, a także ustawy, których przedmiotem są stosunki między Rzeczpospolitą

³⁶ Dz. U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483 ze zm.

³⁷ Dz. U. z 1976 r. Nr 7, poz. 36 ze zm.

³⁸ Zieliński, Tadeusz J. 1997. „Klauzule prawnowyznaniowe jednolitego projektu konstytucji RP (Uwagi *de lege fundamentale ferenda*)”. *Państwo i Prawo* 2:83-4.

³⁹ Dz. U. z 1977 r. Nr 38, poz. 167.

⁴⁰ Dz. U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284.

⁴¹ Zob. Zieliński, Tadeusz J. 2009. „Ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania z 1989 r. jako »magna carta« swobód światopoglądowych w Polsce”. W: *Prawo wyznaniowe w Polsce (1989-2009). Analizy – dyskusje – postulaty*, red. Dariusz Walencik, 53-65. Katowice – Bielsko-Biała: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Bankowości i Finansów w Bielsku Białej.

Polską oraz poszczególnymi kościołami i innymi związkami wyznaniowymi⁴² (a w przypadku Kościoła Katolickiego również Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, który podpisano w dniu 28 lipca 1993 r.⁴³). Oprócz tego, omawiana wolność chroniona jest w szczególności przepisami z zakresu prawa karnego, na gruncie którego do przestępstw przeciwko wolności sumienia i wyznania zaliczono dyskryminację religijną, złośliwe przeszkadzanie publicznemu wykonywaniu aktu religijnego (a nadto złośliwe przeszkadzanie pogrzebowi, uroczystościom lub obrzędowi żałobnym) oraz obrazę uczuć religijnych (zob. rozdział XXIV ustawy z 6 czerwca 1997 r. – Kodeks karny⁴⁴). Swoboda sumienia, traktowana jako dobro osobiste, podlega ponadto ochronie cywilnoprawnej (zob. art. 23-24 ustawy z 23 kwietnia 1964 r. – Kodeks cywilny⁴⁵).

Zakres przedmiotowy omawianej wolności powinien być wyjaśniany z odwołaniem się do składających się na nią wolności sumienia i wolności religii. Należy ponadto zauważyć, że formuła użyta w art. 53 polskiej Konstytucji („wolność sumienia i religii”) jest węższa od tej, którą w podobnych kontekstach stosuje się w umowach międzynarodowych („wolność myśli, sumienia i religii”). Uznając to za mankament polskich unormowań konstytucyjnych i podzielając opinie o terminologicznym bałaganie panującym na gruncie konstytucyjnych przepisów odnoszących się do omawianej wolności, trudno jednak zgodzić się z twierdzeniem, że „w konsekwencji konstytucyjne ujęcie wolności sumienia i wyznania zostało ograniczone do wolności wyboru i praktykowania religii”, co będzie musiało skutkować upośledzeniem sytuacji prawnej niewierzących⁴⁶. Przeciwno takim twierdzeniom przemawia chociażby powszechnie przyjmowane, szerokie rozumienie „wolności sumienia” (o czym

⁴² Zgodnie ze stanem na dzień 30 listopada 2015 r. w tym trybie określone są stosunki między Rzeczpospolitą Polską i 15 związkami wyznaniowymi, do których – poza Kościołem Katolickim – należą: Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, Kościół Ewangelicko-Augsburski, Kościół Ewangelicko-Reformowany, Kościół Ewangelicko-Methodystyczny, Kościół Chrześcijan Baptystów, Kościół Adwentystów Dnia Siódmego, Kościół Polskokatolicki, gminy wyznaniowe żydowskie, Kościół Katolicki Mariawitów, Kościół Starokatolicki Mariawitów, Kościół Zielonoświątkowy (w przypadku których obowiązujące ustawy uchwalono po 1989 r.) oraz Wschodni Kościół Staroobrzędowy nieposiadający hierarchii duchownej, Muzułmański Związek Religijny i Karański Związek Religijny (które nadal opierają swą działalność na regulacjach przedwojennych). Rynkowski, Michał. 2007. „Państwo i kościół w Polsce”. W: *Państwo i kościół w krajach Unii Europejskiej*, red. Gerhard Robbers, tłum. Joanna Łopatowska-Rynkowska i Michał Rynkowski, 294. Wrocław: Kolonia Limited.

⁴³ Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318.

⁴⁴ Dz. U. z 1997 r. Nr 88, poz. 553 ze zm.

⁴⁵ Dz. U. z 2014 r., poz. 121 ze zm.

⁴⁶ Tak: Pietrzak, Michał. 1997. „Stosunki państwo–kościół w nowej Konstytucji”. *Państwo i Prawo* 11-12:182; szerzej: Szymanek, Jarosław. 2006. „Wolność sumienia i wyznania w Konstytucji RP”. *Przegląd Sejmowy* 2:49–53.

dalej) oraz analiza prac Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego nad przepisami dotyczącymi wolności w sprawach religijnych⁴⁷. Uwadze nie może ujsć również fakt, że ostatecznie wolność głoszenia przekonań niereligijnych jest niewątpliwie objęta gwarancjami wolności wyrażania poglądów, o której mowa w art. 54 polskiej ustawy zasadniczej⁴⁸.

Gwarantując „wolność sumienia”, Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej jej nie definiuje. W polskiej literaturze przedmiotu przyjmuje się często, że oznacza ona wolność w zakresie wewnętrznym, która obejmuje zarówno swobodę wyboru światopoglądu (religijnego bądź areligijnego, przyjętego w ramach jakiejś istniejącej już wspólnoty religijnej lub indywidualnego), jak i wolność dokonywania wyborów i ocen moralnych⁴⁹. W konsekwencji rozwoju naukowej refleksji nad znaczeniem omawianych norm konstytucyjnych przedstawione ujęcie „wolności sumienia” należy jednak rozszerzyć o wolność postępowania zgodnie z regułami przyjętymi w sumieniu (bez względu na ich rodzaj)⁵⁰. Należy się bowiem zgodzić z poglądem Trybunału Konstytucyjnego, że „wolność sumienia nie oznacza jedynie prawa do reprezentowania określonego światopoglądu, ale przede wszystkim prawo do postępowania zgodnie z własnym sumieniem, do wolności od przymusu postępowania wbrew własnemu sumieniu”⁵¹.

„Wolność religii” została potraktowana przez ustrojodawcę z większą uwagą, poświęcony jej bowiem został obszerny fragment art. 53 obowiązującej Konstytucji. W jego ust. 2 przyjęto, że wolność ta obejmuje przede wszystkim „wolność wyznawania lub przyjmowania religii według własnego wyboru oraz uzewnętrzniania indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swojej religii przez uprawianie kultu, modlitwę, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie”, a ponadto również „posiadanie świątyń i innych miejsc kultu w zależności od potrzeb ludzi wierzących oraz prawo osób do korzystania z pomocy religijnej tam, gdzie się znajdują”. Z wolności sumienia i religii, zgodnie z unormowaniami konstytucyjnymi, wynika także

⁴⁷ Sobczyk, Paweł. 2001. „Wolność sumienia i religii w art. 53 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.” *Prawo Kanoniczne* 3–4:212

⁴⁸ Misztal, Henryk. 2011. „Konstytucyjne gwarancje wolności sumienia i religii”. W: Artur Mezglewski, Henryk Misztal i Piotr Stanisław, *Prawo wyznaniowe*, 70. Warszawa: C.H. Beck.

⁴⁹ Zob. Krukowski, Józef. 2005. *Polskie prawo wyznaniowe*, 73. Warszawa: LexisNexis; Banaszak, Bogusław. 2009. *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, 271. Warszawa: C.H. Beck.

⁵⁰ Zob. Szymanek, Jarosław. 2007. „Konstytucjonalizacja prawa do wolności myśli, sumienia, religii i przekonań”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 10:110.

⁵¹ Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 15 stycznia 1991 r. (U 8/90), Orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego 1986-1995, t. 3 (1991-1992), poz. 2; wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 7 października 2015 r. (K 12/14), Orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego. Zbiór Urzędowy 2015 – A, nr 9, poz. 143.

prawo rodziców do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami (art. 48) oraz prawo do nauczania w szkołach religii kościoła lub innego związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej (art. 53 ust. 4)⁵².

Jak łatwo dostrzec, polskie unormowania konstytucyjne dotyczące wolności religii w jej aspekcie pozytywnym są bardziej szczegółowe od odpowiadających im unormowań prawa międzynarodowego (jak np. art. 9 ust. 1 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka). Poza dodaniem „modlitwy” do katalogu sposobów uzewnętrzniania religii, w polskiej ustawie zasadniczej wymieniono ponadto takie przejawy wolności religii, jak prawo do posiadania świątyń i innych miejsc kultu oraz prawo do pomocy religijnej bez względu na miejsce przebywania. To wyjątkowe rozbudowanie przepisu dotyczącego zakresu wolności religii powinno być odczytywane przez pryzmat doświadczeń okresu tzw. Polski Ludowej, w którym prawa te nie były należycie respektowane. Podobne uzasadnienie posiada również rozbudowany (choć jedynie przykładowy) katalog uprawnień wynikających z omawianej wolności, który zawarto w ustawie z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (art. 2). Wśród kilkunastu szczegółowych uprawnień znalazły się nie tylko takie, które są nieco bardziej rozwiniętym powtórzeniem unormowań zawartych w przepisach konstytucyjnych oraz postanowieniach umów międzynarodowych dotyczących praw człowieka (jak np. prawo do uczestniczenia w czynnościach i obrzędach religijnych, prawo do wypełniania obowiązków religijnych i obchodzenia świąt religijnych zgodnie z zasadami swego wyznania czy też prawo do głoszenia swej religii lub przekonań), ale również takie, które są z tych unormowań wyprowadzane (jak np. prawo do tworzenia związków wyznaniowych oraz prawo przyłączania się do nich lub pozostawania poza ich strukturami, prawo do zachowania milczenia w sprawach swojej religii lub przekonań, prawo do wyboru stanu duchownego lub zakonnego oraz prawo do otrzymania pochówku zgodnego z wyznawanymi zasadami religijnymi lub przekonaniami w sprawach religii). W art. 4 ustawy podkreślono ponadto, że prawo do uczestniczenia w czynnościach i obrzędach religijnych oraz wypełniania obowiązków religijnych i obchodzenia świąt religijnych, a także prawo do posiadania i korzystania z przedmiotów potrzebnych do uprawiania kultu i praktyk religijnych przysługuje również osobom pełniącym służbę wojskową, przebywającym w zakładach opieki zdrowotnej oraz osadzonym w placówkach penitencjarnych⁵³.

Obok omówionych wyżej unormowań dotyczących wolności religii w jej aspekcie pozytywnym w art. 53 polskiej ustawy zasadniczej odnajdujemy

⁵² Zob. Winczorek, Piotr. 2015. „Wolność wyznaniowa”. *Państwo i Prawo* 4:6–7.

⁵³ Zob. Misztal, Henryk. 1993. „Kościelne pojęcie wolności religijnej a ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania z 1989 r.” *Kościół i Prawo* 11:110–11.

również unormowania odnoszące się do wolności religii w jej aspekcie negatywnym (a więc do wolności od przymusu w sprawach religii lub przekonań). Zgodnie z ustępem 6 tego artykułu „nikt nie może być zmuszany do uczestniczenia ani do nieuczestniczenia w praktykach religijnych”. Z kolei w ustępie 7 zakazano organom władzy publicznej zobowiązywania kogokolwiek do ujawniania światopoglądu, przekonań religijnych lub wyznania. Natomiast w art. 53 ust. 4, stanowiąc o możliwości nauczania religii w szkołach, wyraźnie przyjęto, że realizacja tego prawa nie może prowadzić do naruszenia wolności sumienia i religii innych osób⁵⁴.

Wskazując na obowiązujące w Polsce przepisy dotyczące wolności od przymusu w sprawach religii lub przekonań nie można ponadto pominąć art. 18 ust. 2 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych (który stanowi, iż „nikt nie może podlegać przymusowi, który stanowiłby zamach na jego wolność posiadania lub przyjmowania wyznania albo przekonań według własnego wyboru”) oraz art. 6 ust. 2 ustawy z 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (w którym uznano za nielegalne zarówno przymuszanie kogokolwiek do udziału w czynnościach lub obrzędach religijnych, jak i zakazywanie uczestniczenia w tego rodzaju czynnościach bądź obrzędach).

Wolność uzewnętrzniania religii nie ma oczywiście charakteru absolutnego i może być ograniczana. Tego rodzaju ograniczenia muszą jednak spełniać warunki wyraźnie określone w art. 53 ust. 5 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej oraz odpowiednich postanowieniach prawa międzynarodowego (jak w szczególności art. 9 ust. 2 Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności)⁵⁵. Za dopuszczalne mogą być więc uznane tylko wówczas, gdy zostaną wprowadzone na podstawie ustawy, a ich uzasadnieniem będzie konieczność ochrony bezpieczeństwa państwa, porządku publicznego, zdrowia, moralności lub wolności i praw innych osób. Zgodnie z art. 233 polskiej ustawy zasadniczej, wprowadzenia dalej idących ograniczeń nie usprawiedliwia nawet zarządzenie któregoś ze stanów nadzwyczajnych (tj. stanu wojennego, stanu wyjątkowego czy stanu klęski żywiołowej).

Należy zwrócić uwagę, że określając w polskiej Konstytucji warunki dopuszczalności ograniczeń wolności uzewnętrzniania religii nie odesłano do jej art. 31 ust. 3, który odnosi się do ograniczeń „w zakresie korzystania z konstytucyjnych wolności i praw” *in genere* (a więc również do ograniczeń doty-

⁵⁴ Zob. Winczorek 2015, 7.

⁵⁵ Na temat dopuszczalnych ograniczeń wolności uzewnętrzniania religii zgodnie z przepisami powołanymi w tekście głównym piszą m.in.: Hucal, Michał. 2012. *Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka*, 25–32. Warszawa: C.H. Beck; Banaszak, Bogusław. 2009. *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, 275–6. Warszawa: C.H. Beck.

czących korzystania z wolności sumienia), lecz zdecydowano się na odrębną regulację. Porównanie rozważanych tu unormowań prowadzi do wniosku, że wolność uzewnętrzniania religii została potraktowana w sposób priorytetowy. Katalog wartości, których ochrona uzasadnia wprowadzenie ograniczeń, jest w przypadku wolności uzewnętrzniania religii węższy od tego, który odnosi się do innych konstytucyjnych wolności i praw. W art. 53 ust. 5 nie wymieniono bowiem ochrony środowiska, uwzględnionej w art. 31 ust. 3 Konstytucji. Katalog zawarty w art. 53 ust. 5 Konstytucji RP pokrywa się natomiast – co do zasady – z analogicznymi wyliczeniami, które odnajdujemy w umowach międzynarodowych poświęconych ochronie praw człowieka. Jedyna wątpliwość dotyczy zasadności uwzględnienia w art. 53 ust. 5 polskiej ustawy zasadniczej „bezpieczeństwa państwa”. W umowach międzynarodowych w podobnym kontekście mówi się bowiem o „bezpieczeństwie publicznym”, co należy uznać za właściwsze⁵⁶.

Ograniczenia wolności uzewnętrzniania religii zgodnie z Konstytucją Rzeczypospolitej Polskiej nie mogą wreszcie również naruszać samej istoty wolności religii. Wniosek ten nie wynika wyraźnie z art. 53 ust. 5, lecz należy go wyprowadzić z art. 31 ust. 3 (*in fine*) polskiej ustawy zasadniczej. Jak trafnie bowiem wskazał Trybunał Konstytucyjny, pierwszy z tych przepisów „nie wyłącza zastosowania zasady proporcjonalności wyrażonej w art. 31 ust. 3 Konstytucji, w tym przynajmniej zakresie, w jakim treści normatywne obu tych przepisów nie pokrywają się; dotyczy to przede wszystkim zasadniczego dla kwestii określenia granic dopuszczalnych ograniczeń, kryterium odwołującego się do istoty wolności i praw”⁵⁷.

⁵⁶ Misztal 2011, 72; Winiarczyk-Kossakowska, Małgorzata. 2001. „Wolność sumienia i religii”. *Studia Prawnicze* 1:37–8.

⁵⁷ Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 16 lutego 1999 r. (SK 11/98), Orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego. Zbiór Urzędowy 1999, nr 2, poz. 22.

3. Obecność krzyża w przestrzeni publicznej a wolność uzewnętrzniania religii

Biorąc pod uwagę brzmienie przedstawionych wyżej przepisów, trudno byłoby mieć wątpliwości, że prawo do uzewnętrzniania religii obejmuje również prawo do czynienia tego z wykorzystaniem znaków i symboli, które stanowią wyraz religijnej przynależności i osobistego przyłgnięcia do określonego zespołu przekonań. Taką rolę w przypadku katolików pełnią zwłaszcza krzyżyki (bądź szkaplerze lub medaliki z wizerunkiem Matki Bożej oraz świętych) noszone na łańcuszkach zawieszonych na szyi. Zachowanie to bez wątpienia należy uznać za formę realizacji prawa do uzewnętrzniania religii. Choćbowiem nie stanowi ono wypełnienia formalnego obowiązku wynikającego z nakazów religijnych, to jednak jego ścisły związek z wyznawaniem religii katolickiej (czy szerzej: chrześcijaństwa) nie może budzić żadnych wątpliwości. Dla chrześcijan, a w szczególności dla katolików, krzyż (przybierający różne formy) jest bowiem podstawowym symbolem wyznawanej przez nich wiary, znakiem odkupienia i zbawienia dokonanego przez Chrystusa oraz symbolem Bożej miłości i miłosierdzia, z czym wiąże się głębokość różnych nurtów teologii krzyża oraz różnorodność form jego kultu⁵⁸. Zwyczaj noszenia krzyżyka (albo szkaplerza lub medalika z wizerunkiem Matki Bożej bądź świętych) jest w Polsce (i nie tylko) dodatkowo uświęcony przez ugruntowaną i dość starannie kultywowaną tradycję. Również Europejski Trybunał Praw Człowieka w wyroku z 15 stycznia 2013 r. w sprawie Eweida i inni przeciwko Zjednoczonemu Królestwu (skargi nr 48420/10, 59842/10, 51671/10 i 36516/10) potwierdził, że zachowanie polegające na noszeniu widocznego krzyżyka stanowi formę uzewnętrzniania przekonań religijnych (zob. §§ 89 i 97)⁵⁹.

Prawo do uzewnętrzniania religii nie odnosi się jednak wyłącznie do zachowań indywidualnych, ale obejmuje także działania podejmowane „wspólnie z innymi”. Ochrona obejmuje więc również zachowania grupowe, które mogą być uznane za „uprawianie kultu, modlitwę, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie” (art. 53 ust. 2 Konstytucji RP). W Polsce, podobnie jak i w wielu innych państwach europejskich, cały szereg takich zachowań związanych jest z eksponowaniem krzyża. Należy do nich m.in. noszenie krzyża

⁵⁸ Zob. wieloautorskie hasło „Krzyż”. W: *Encyklopedia katolicka*, t. X, red. Eugeniusz Ziemann, kol. 11-55. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2004.

⁵⁹ Zob. Abramowicz, Aneta M. 2015. „Uzewnętrznianie symboli religijnych w miejscu pracy w świetle orzeczenia Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 15 stycznia 2013 r. w sprawie Eweida i inni v. Zjednoczone Królestwo”. W: *Aktualne problemy wolności myśli, sumienia i religii*, red. Piotr Stanisz, Aneta M. Abramowicz, Michał Czelný, Marta Ordon i Michał Zawiaślak, 11-9. Lublin: Wydawnictwo KUL.

(a zwłaszcza krucyfiksu) na czele procesji lub konduktów pogrzebowych, błogosławienie nim oraz stawianie lub wieszanie go nie tylko w obiektach sakralnych bądź na ich szczycie lub w ich pobliżu, ale też w mieszkaniach i innych miejscach przebywania, pracy lub nauki, a także, na przykład, przy skrzyżowaniach szlaków komunikacyjnych⁶⁰. Należy przy tym podkreślić, że umieszczanie krzyża poza kontekstami *stricte* sakralnymi, a zwłaszcza w miejscach szczególnie ważnych dla polskiego narodu bądź mniejszych wspólnot lub nawet poszczególnych ludzi, jest od wieków bardzo mocno ugruntowane w polskiej kulturze⁶¹.

W dotychczasowej dyskusji na temat obecności krzyża w polskiej przestrzeni publicznej zwracano już uwagę na kulturowy wymiar analizowanej problematyki. Podkreślano, że obecność krzyża w przestrzeni publicznej nie powinna być rozpatrywana wyłącznie przez pryzmat przepisów odnoszących się bezpośrednio do zagadnień świątopoglądowych (a tym bardziej do kształtu relacji państwo–Kościół), ponieważ obecność symboli religijnych w tej przestrzeni „jest przede wszystkim funkcją kultury politycznej”. Wskazywano przy tym, że znaczenie poszczególnych symboli religijnych może ewoluować i że funkcjonując w kontekstach pozasakralnych, mają one szczególną zdolność nabierania nowych znaczeń, stając się również znakami przynależności do określonych grup społecznych bądź akceptowania określonych poglądów. W konsekwencji spora część ze znanych dziś symboli (w tym krzyż), pomimo swego pierwotnie i pierwszorzędnie religijnego charakteru, funkcjonuje w odbiorze społecznym również jako symbole określonego kręgu kultury czy stylu życia, a to legitymizuje ich obecność nawet w przestrzeni publicznej państw definiujących się jako świeckie⁶².

Przekonanie o posiadaniu przez krzyż wymowy, która nie mieści się w sferze *stricte* religijnej i ma związek z polską tożsamością, zostało wyrażone m.in. przez polski parlament. W cytowanej wyżej uchwale stanowiącej reakcję na wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 3 listopada 2009 r. w sprawie Lautsi przeciwko Włochom Sejm Rzeczypospolitej Polskiej pod-

⁶⁰ Szczególnym świadectwem ugruntowania tej praktyki w Polsce stały się słowa wypowiedziane przez Jana Pawła II na Wawelu w dniu 10 czerwca 1987 r., podczas jego trzeciej pielgrzymki do ojczyzny. Wołał on wówczas: „Bądź pozdrowiony, Krzyżu, gdziekolwiek się znajdujesz, w polach, przy drogach, na miejscach, gdzie ludzie cierpią i konają... na miejscach, gdzie pracują, kształcą się i tworzą... Na każdym miejscu, na piersi każdego człowieka [...]”. „Do końca ich umiłował”. *Jan Paweł II. Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce 8-14 czerwca 1987 roku*, 103. Watykan: Libreria Editrice Vaticana 1987.

⁶¹ Zob. Ożóg 2010, 9–56.

⁶² Zob. Szymanek, Jarosław. 2012. „Obecność symboli religijnych w przestrzeni publicznej”. W: *Prawne granice wolności sumienia i wyznania*, red. Roman Wieruszewski, Mirosław Wyrzykowski i Lena Kondratiewa-Bryzik, 33–46. Warszawa: Wolters Kluwer.

kreślił, że „znak krzyża jest nie tylko symbolem religijnym [...], ale w sferze publicznej przypomina o gotowości do poświęcenia dla drugiego człowieka, wyraża wartości budujące szacunek dla godności każdego człowieka i jego praw”. Przyjmując to samo założenie (a w szczególności zwracając uwagę, że „w czasach trudnych, podczas rozbiorów i okupacji [...] Krzyż stawał się symbolem nie tylko chrześcijaństwa i jego wartości, ale też tęsknoty za Ojczyzną”), Senat Rzeczypospolitej Polskiej w uchwale z 4 lutego 2010 r. stwierdził, że „wszelkie próby zakazania umieszczenia krzyża w szkołach, szpitalach, urzędach i przestrzeni publicznej w Polsce muszą być poczytane za godzące w naszą tradycję”.

Szerokie (to jest – nie tylko ściśle religijne) rozumienie wymowy krzyża było również przyjmowane przez polskie sądy w cytowanych wyżej wyrokach dotyczących jego obecności w sali obrad i innych pomieszczeniach rady miasta. Sąd Apelacyjny w Łodzi, w wyroku z dnia 28 października 1998 r., zauważył, że „polskie drogi do wolności znaczone i mierzone były krzyżami, mimo że źródła tych dróg nie zawsze były tożsame”, a w związku z tym „w zachowaniach zbiorowych pozareligijnych to (...) znaczenie symboliki krzyża jako wyrazu czci i łączności z wyzwolicielami Ojczyzny ma nawet pierwszoplanowe znaczenie”. W podobnym duchu wypowiedział się Sąd Apelacyjny w Szczecinie w wyroku z dnia 25 listopada 2010 r., stwierdzając, że „krzyż w społeczeństwie polskim odbierany jest nie tylko jako symbol religii katolickiej, ale też uosabia wartości uniwersalne, wywodzące się z tradycji chrześcijańskiej, będącej równocześnie częścią polskiej kultury materialnej i duchowej”. Ponieważ posiada taką wymowę, wynikającą ze związku polskiej kultury z chrześcijaństwem, krzyż ma prawo obecności nie tylko w salach lekcyjnych szkół prowadzonych przez podmioty publiczne, ale i w innych pomieszczeniach wykorzystywanych przez władze publiczne⁶³.

Nie podważając trafności przedstawionych wyżej ustaleń⁶⁴, trzeba jednak zauważyć, że w dotychczasowej dyskusji na temat obecności krzyża w polskiej przestrzeni publicznej zbyt mało uwagi zwraca się na inny ważny aspekt omawianego zagadnienia. Chodzi mianowicie o konsekwencje naturalnego prawa grup narodowych i etnicznych (a w konsekwencji również poszczególnych ich członków) do kultywowania ukształtowanych w ich ramach tradycji

⁶³ W ten sposób w odniesieniu do sali posiedzeń Sejmu wypowiedzieli się: Roman Piotrowski, Dariusz Dudek i Piotr Stanisław oraz Lech Morawski (zob. powoływane wyżej opinie prawne, s. 58–67, 99–104 oraz 108).

⁶⁴ Były one zresztą wyraźnie przyjmowane przez autora w kilku wcześniejszych publikacjach. Zob. Misztal i Stanisław 2010, 53–4; Dudek, Dariusz i Piotr Stanisław. 2011. „Opinia prawna w sprawie wniosku grupy posłów o usunięcie krzyża z Sali posiedzeń plenarnych Sejmu RP”. *Zeszyty Prawnicze Biura Analiz Sejmowych* 4:99–103; Stanisław 2014. „Symbole religijne...”, op. cit., 164–6.

i zachowań⁶⁵. Tymczasem w polskiej Konstytucji wyraźnie sformułowano obowiązek „strzeżenia dziedzictwa narodowego” (art. 5), dostrzegając w polskiej kulturze „źródło tożsamości narodu polskiego, jego trwania i rozwoju” (art. 6 ust. 1). Obowiązek ten odnosi się niewątpliwie do pochodzącej z poprzednich wieków spuścizny materialnej i duchowej, do której należą również tradycje i zwyczaje. Taki sposób rozumienia omawianego dziedzictwa znajduje pośrednie potwierdzenie w art. 35 Konstytucji. Odnosząc się w nim *implicito* do dziedzictwa mniejszości narodowych i etnicznych zapewniono należąca do nich obywatelom polskim „wolność zachowania i rozwoju własnego języka, zachowania obyczajów i tradycji oraz rozwoju własnej kultury”. Nie ma podstaw do innego rozumienia konsekwencji obowiązku poszanowania dziedzictwa większości społeczeństwa, podobnie jak brakuje uzasadnienia dla wyłączenia z zakresu omawianej wolności prawa do kultywowania obyczajów bądź tradycji mających konotację religijną czy też zakładających posługiwanie się religijnym słownictwem lub odwoływanie się do religijnej symboliki. Z tego zaś wynika, że z ustanowionym w art. 5 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej obowiązkiem strzeżenia dziedzictwa narodowego wiąże się *in concreto* nakaz poszanowania zwyczajów i tradycji ugruntowanych na polskiej ziemi od wieków, a do nich właśnie należy zwyczaj wieszania krzyża, rozumianego jako znak religijny, m.in. w miejscach zamieszkania, nauki i pracy ludzi wierzących.

Należy jednak przypomnieć, że przepisy prawa polskiego w odniesieniu do żadnych miejsc nie wymagają obecności krzyża. Pozostawiając w tym miejscu na boku odrębną kwestię obiektów objętych ochroną na podstawie przepisów o ochronie zabytków, należy więc stwierdzić, że wyekspozowanie krzyża (podobnie jak i innych symboli religijnych) powinno posiadać uzasadnienie w woli uprawnionych podmiotów. W analizowanym tu zakresie sprawa nie budzi poważniejszych wątpliwości w odniesieniu do noszenia krzyżyka przez jednostki, wieszania go na ścianach mieszkań lub umieszczania na posesjach prywatnych. Dużo bardziej złożona jest niewątpliwie kwestia sposobu podejmowania decyzji o stałej obecności tego znaku w przestrzeni, o której specyfice decyduje wykorzystywanie jej przez władze lub inne instytucje publiczne (co nie zmienia faktu, że są to również miejsca pracy). Jasne wydaje się przy tym, że odwoływanie się w tym zakresie do instrumentów prawnych jawi się jako wyraz braku umiejętności dochodzenia do dojrzałych kompromisów, w ramach których nikt nie musi rezygnować z własnej tożsamości, choć powinien umieć uznać otaczające go realia.

⁶⁵ Na konieczność uwzględniania przyjętej obyczajowości przy analizowaniu kwestii związanych z obecnością krzyża w przestrzeni publicznej zwraca uwagę: Winczorek 2015, 9–10.

Powracając do rozważań odnoszących się do prawa, raz jeszcze trzeba podkreślić, że krzyże powróciły do szkół, szpitali i niektórych urzędów w konsekwencji oddolnych inicjatyw posiadających w okresie przemian demokratycznych szerokie poparcie społeczne. Zgodnie z regułami ogólnymi uzasadnienia nie wymaga dzisiaj utrzymywanie tego stanu, ale raczej dążenie do jego zmiany. Natomiast w odniesieniu do miejsc i pomieszczeń, które są dopiero urządzane, wybór dotyczący obecności krzyża trzeba pozostawić roztropnej i dojrzałej decyzji osób mających z nich korzystać. Można się przy tym zgodzić z twierdzeniem, że nikt nie ma prawa do zawłaszczania przestrzeni publicznej. Jednak definiując owo zawłaszczanie, nie można abstrahować od ugruntowanych tradycji i zwyczajów. Uwzględnienie ich prowadzi zaś do wniosku, że znamiona takiego zawłaszczania posiadałoby nie tylko eksponowanie symbolu religijnego bez liczenia się ze zdaniem innych w sposób przekraczający ramy wyznaczone przez zwyczaj, ale również całkowite wykluczenie możliwości umieszczenia krzyża w miejscu pracy w sposób zwyczajowo przyjęty. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na wyrok z dnia 6 września 1990 r. (I PRN 38/90), w którym Sąd Najwyższy stwierdził, że żadnych obowiązków pracowniczych nie naruszyła pracownica administracyjna przychodni służby zdrowia, która odmówiła zdjęcia (wcześniej przez nią powieszono) krzyża ze ściany biura, w którym pracowała. W związku z tym zastosowana przez pracodawcę sankcja w postaci rozwiązania stosunku pracy została przez tenże sąd uznana za niezgodną z zasadami współżycia społecznego⁶⁶.

Nie można również przyznać racji twierdzeniu, że obecność symboli religijnych w pomieszczeniach wykorzystywanych przez władze publiczne jest *ex definitione* sprzeczna z wyrażoną w Konstytucji zasadą bezstronności światopoglądowej takich władz (art. 25 ust. 2 Konstytucji RP), co uzasadniałoby ograniczenie wolności uzewnętrzniania religii ze względu na konieczność zachowania porządku publicznego. Nie wchodząc w tym miejscu w zagadnienia szeroko traktowane w ramach niniejszej publikacji przez innego Autora, zwróćmy uwagę, że powołany przepis konstytucyjny nie ogranicza się do ustanowienia obowiązku zachowania bezstronności światopoglądowej przez władze publiczne, ale też wyraźnie zobowiązuje do zapewnienia swobody wyrażania przekonań w życiu publicznym. Trzeba też zwrócić uwagę na fakt, że sam ustrojodawca, stanowiący przecież władzę publiczną *par excellence*, chociaż nie uczynił z katolicyzmu religii państwowej i nie podporządkował mu obowiązującego prawa, to jednak nie widział przeszkód, aby w sposób symboliczny podkreślić religijne źródło wartości stojących u podstaw polskiej kultury i wyraźnie zaznaczył, że jest ona zakorzeniona m. in. w „chrześcijańskim dziedzictwie Narodu” (zob. preambułę Konstytucji RP). Ustanowiony w ten

⁶⁶ Orzecznictwo Sądu Najwyższego. Izba Cywilna i Pracy 1991, nr 10–12, poz. 126.

sposób wzorcowego stosowania zasady bezstronności bez wątpienia obejmuje zakaz kierowania się religijnymi sympatiami czy antypatiami przy podejmowaniu rozstrzygnięć władczych. Nie zobowiązuje jednak osób pełniących funkcje publiczne do religijnej amnezji, nie zakazuje im szukania religijnej motywacji do właściwego wykonywania podjętych obowiązków, ani też nie nakazuje im „sterylizowania” wypowiedzi z jakichkolwiek religijnych odniesień (choć oczywiście przy powstrzymaniu się od urzędowego promowania określonego światopoglądu)⁶⁷. O ile więc generalnie można się zgodzić z twierdzeniem, że „status prawny jednostki ulega modyfikacji w razie wykonywania przez nią funkcji publicznych” (choć bez automatycznego przyznawania pierwszeństwa wolności religijnej w aspekcie negatywnym i przy założeniu, że w praktyce bardzo trudne jest precyzyjne wyznaczenie zakresu wynikających stąd ograniczeń), to jednak za dyskusyjne należy uznać twierdzenie, że „w razie wątpliwości sporne zachowanie należałoby przypisać państwu” (co stanowi uzasadnienie dla ograniczeń), ponieważ „neutralność światopoglądowa władz publicznych i jej gwarancyjny wymiar są [...] wartościami ustrojowymi o większej wadze niż możliwość uzewnętrzniania przekonań religijno-swiatopoglądowych”⁶⁸. Wbrew sformułowanej w doktrynie krytyce (i pomimo uznania dla naukowej pozycji Autora tej krytyki) uważam, że w państwie stojącym na gruncie poszanowania wolności i praw człowieka, znajdujących źródło w przyrodzonej i niezbywalnej godności człowieka (zob. art. 30 Konstytucji RP), uzasadnione jest w tym kontekście odwoływanie się raczej do maksymy *in dubio pro libertate*⁶⁹. Zgodnie z konstrukcjami, które w świecie demokratycznym znajdują powszechne uznanie, uzasadnienia nie domaga się bowiem możliwość korzystania z gwarantowanej prawnie wolności, ale jej ograniczenie. Jest ono możliwe, ale powinno spełniać wyraźnie określone wymogi. Zgodnie

⁶⁷ Jak pisze Piotr Winczorek, „Konstytucja nie zmusza osób pełniących funkcje w organach władzy publicznej do wyrzeczenia się lub ukrywania swych przekonań religijnych, światopoglądowych lub filozoficznych. Osoby te, jak wszyscy, mają prawo do ich wyznawania i głoszenia (por. art. 53 ust. 1-2, 5-7, art. 54 ust. 1, art. 73). Podejmując jednak określone decyzje (ustawodawcze, administracyjne, orzecznicze i tym podobne), organy władzy publicznej winny kierować się nie takimi lub innymi przekonaniami religijnymi, światopoglądowymi lub filozoficznymi swoich funkcjonariuszy, a obowiązującym prawem, względem na dobro wspólne i interes publiczny. W swoich wystąpieniach publicznych, wypowiadając się w imieniu Rzeczypospolitej, osoby pełniące funkcje urzędowe powinny unikać propagowania jakichkolwiek przekonań tego rodzaju”. Winczorek, Piotr. 2008. *Komentarz do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku*, 67. Warszawa: Liber.

⁶⁸ Por. Brzozowski, Wojciech. 2011. *Bezstronność światopoglądowa władz publicznych w Konstytucji RP*, 199–209. Warszawa: Wolters Kluwer.

⁶⁹ Por. Brzozowski, Wojciech. 2012. *Uzewnętrznianie przynależności religijnej. Zagadnienia systemowe*. W: *Prawne granice wolności sumienia i wyznania*, red. Roman Wieruszewski, Mirosław Wyrzykowski i Lena Kondratiewa-Bryzik, 274–5. Warszawa: Wolters Kluwer.

z polską ustawą zasadniczą, ograniczenie możliwości korzystania z gwarantowanych w niej wolności i praw powinno w szczególności posiadać czytelną podstawę w przepisach zawartych w niej samej lub w ustawach. Sam przepis konstytucyjny zobowiązujący władze publiczne do zachowania bezstronności światopoglądowej, wobec jednoczesnego zobowiązania do zapewnienia swobody wyrażania przekonań w życiu publicznym (art. 25 ust. 2) oraz dostrzeżenia faktu zakorzenienia polskiej kultury w chrześcijańskim dziedzictwie narodu (preambuła) powiązanego z obowiązkiem strzeżenia dziedzictwa narodowego (art. 5), w żaden sposób nie może być uznany za czytelny wyraz woli ustrojodawcy, aby ograniczyć prawo osób pełniących funkcje publiczne do symbolicznego uzewnętrzniania przekonań religijnych, zwłaszcza jeśli czynią to w sposób ugruntowany w tradycji.

Odnosząc się jeszcze do dopuszczalności ograniczeń uzewnętrzniania religii, o których mowa w art. 53 ust. 5 Konstytucji RP czy w art. 9 ust. 2 Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności, należy zwrócić uwagę, że używanie symboli religijnych przez jednostki może zagrażać takim wartościom, jak bezpieczeństwo i porządek publiczny czy też zdrowie i moralność publiczna tylko w sytuacjach wyjątkowych. W realiach polskich kwestia ta – poza aspektami poruszonymi wyżej – nie wiąże się z poważniejszymi kontrowersjami praktycznymi. W związku z tym w literaturze przedmiotu nie poświęca się temu zagadnieniu zbyt wiele uwagi, jedynie wzmiankując o wyjątkowej dopuszczalności ograniczeń dotyczących, na przykład, uzewnętrzniania religii z wykorzystaniem symboli religijnych w miejscu pracy ze względu na wymogi bezpieczeństwa i higieny pracy⁷⁰. Na większą uwagę zasługuje natomiast kwestia możliwości wprowadzenia takiego ograniczenia ze względu na prawa i wolności innych osób, a w szczególności z uwagi na należne każdemu prawo do wolności religijnej w aspekcie negatywnym.

4. Obecność krzyża w przestrzeni publicznej a wolność od przymusu w sprawach religijnych

Pytanie o relację pomiędzy obecnością krzyża w przestrzeni publicznej a tzw. negatywną wolnością religijną osób przebywających w tej przestrzeni przybiera w Polsce przede wszystkim postać kontrowersji, które dotyczą zarzutów naruszenia w ten sposób swobody sumienia rozumianej jako dobro

⁷⁰ Zob. Mielczarek, Marcin. 2013. *Realizacja wolności religijnej w zatrudnieniu pracowniczym*, 186–8. Warszawa: Difin.

osobiste. Dzieje się tak zapewne ze względu na generalną efektywność cywilnoprawnej ochrony dóbr osobistych. Istotne znaczenie posiada przy tym fakt, że na gruncie przepisów odnoszących się do tej ochrony, swoboda sumienia rozumiana jest szeroko, z uwzględnieniem całego zakresu wolności w sprawach światopoglądowych, gwarantowanej każdemu zgodnie z Konstytucją Rzeczypospolitej Polskiej oraz postanowieniami umów międzynarodowych.

Za utrwalone można uznać przekonanie, zgodnie z którym swoboda sumienia postrzegana jako dobro osobiste oznacza coś więcej niż tylko swobodę przyjęcia wybranego światopoglądu (religijnego lub niereligijnego). W przypadku osób wyznających określoną religię prawo to obejmuje również wolność „wyrażania swoich przekonań religijnych oraz wykonywania praktyk religijnych”⁷¹. Uwzględniając ponadto dokonane wcześniej ustalenia⁷², należy przyjąć, że w jej ramach znajduje się także wolność postępowania zgodnie z regułami przyjętymi w sumieniu i ściśle z nią związana wolność od przymusu postępowania wbrew tym regułom (w tym wolność od bycia zmuszonym do przyjęcia określonego światopoglądu i do uczestniczenia w praktykach religijnych). O naruszeniu wolności religijnej w aspekcie negatywnym można więc mówić w razie narzucania określonego światopoglądu (nie tylko z odwołaniem się do fizycznego lub moralnego przymusu, lecz również z wykorzystaniem czyjejś naiwności lub braku doświadczenia) oraz przymuszania do podejmowania praktyk religijnych lub działań sprzecznych z sumieniem. Nie ma jednak podstaw do twierdzenia, że wolność religijna w aspekcie negatywnym obejmuje również prawo do funkcjonowania w środowisku wolnym od zachowań motywowanych religijnie i „oczyszczonych” z jakichkolwiek odniesień do sfery *sacrum*, nawet jeśli ich obecność subiektywnie postrzegana jest przez niektórych jako rodzaj religijnej presji. Jedną z konsekwencji poszanowania pluralizmu stanowi bowiem konieczność zaakceptowania jednoczesnej obecności w życiu publicznym konkurujących ze sobą koncepcji światopoglądowych i wiążących się z nimi wypowiedzi, zachowań i symboli. „Osoba, która deklaruje się jako niewierząca, nie może [...] oczekiwać, że nie będzie miała kontaktu z osobami wierzącymi, ich praktykami i symbolami religijnymi”⁷³. Odmienne postrzeganie wolności od przymusu w sprawach religijnych prowadziłyby zresztą do destrukcji ochrony wolności religijnej w znaczeniu pozytywnym, która w przepisach odnoszących się do tych kwestii jest wyraźnie i nieprzypadko-

⁷¹ Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 12 czerwca 2002 r. (III CKN 618/00), Orzecznictwo Sądu Najwyższego. Izba Cywilna 2003, nr 6, poz. 84. Podobnie: wyrok Sądu Najwyższego z 20 września 2013 r. (II CSK 1/13), LEX nr 1388592 (w którym stwierdzono m.in., że „w granicach dobra osobistego nazwanego swobodą sumienia pozostaje także swoboda wyznania”).

⁷² Zob. część 2 niniejszego rozdziału.

⁷³ Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 20 września 2013 r. (II CSK 1/13).

wo wyeksponowana⁷⁴. Nie jest więc przypadkiem, że w żadnej ze (znanych) spraw rozpatrywanych przez polskie sądy, powodom nie udało się przekonać sędziów, że obecność krzyża w pomieszczeniach wykorzystywanych przez władze publiczne (a zwłaszcza w salach posiedzeń Sejmu lub rad miejskich) stanowi naruszenie ich swobody sumienia rozumianej jako dobro osobiste⁷⁵.

Warto wreszcie zwrócić uwagę, że ewentualne przyjęcie, iż niezgodna z wolą zainteresowanego obecność krzyża w określonym pomieszczeniu czy przestrzeni stanowi naruszenie przysługującej mu wolności myśli, sumienia i religii, stałoby w jaskrawej sprzeczności z wyrokiem Wielkiej Izby Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 18 marca 2011 r. w sprawie Lautsi przeciwko Włochom. Uzasadniając rozstrzygnięcie, zgodnie z którym „nie nastąpiło naruszenie art. 2 Protokołu nr 1”, a „z art. 9 Konwencji nie wynika jakakolwiek odrębna kwestia” (§ 81) stwierdzono, „że krucyfiks umieszczony na ścianie jest, co do zasady, pasywnym symbolem” (*an essentially passive symbol*; § 72). Wyraźnie odcięto się w ten sposób od wydanego w tej samej sprawie poprzedniego wyroku z 3 listopada 2009 r., w którym przyjęto m.in., że krucyfiks wiszący na ścianie sali lekcyjnej może być uznany za „mocny znak zewnętrzny” (*the powerful external symbol*; § 54 wyroku z 2009 r.)⁷⁶. Wielka Izba zasadnie stwierdziła przy tym, że „nie można uznać, iż wiszący na ścianie krucyfiks oddziałuje na uczniów w takim samym stopniu, jak nauczanie o moralności czy uczestniczenie w praktykach religijnych” (§ 72 wyroku z 2011 r.). Skoro więc obecność krucyfiksu nie narusza negatywnej wolności religijnej ludzi młodych, których przekonania nie są jeszcze w pełni ukształtowane, to tym bardziej nieuzasadnione byłoby przyjęcie, że narusza taką wolność ludzi dojrzałych i światopoglądowo ukształtowanych.

⁷⁴ Zob. Piechowiak, Marek. 2011. „Negatywna wolność religijna i przekonania sekularystyczne w świetle sprawy Lautsi przeciwko Włochom”. *Przegląd Sejmowy* 5:47–56.

⁷⁵ Zob. Stanisław 2014. „Głosa...”, op. cit., 152–8.

⁷⁶ Zgadzając się z konkluzjami, do jakich doszła Wielka Izba, należy jednak zgłosić zastrzeżenia do zasadności opierania rozumowania na rozróżnieniu pomiędzy „symbolem pasywnym” i „mocnym znakiem zewnętrznym”. Odwoływanie się do tych (efektownych skądinąd) sformułowań może być bowiem wykorzystywane do maskowania braków uzasadnienia przyjmowanych rozstrzygnięć. Zob. Ciravegna, Monia. 2012. „La nozione di »segno esteriore forte« tra problemi di definizione e presunzione di lesività: la sentenza »Dahlab c. Svizzera«”. W: *Diritto e religione in Europa. Rapporto sulla giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo in materia di libertà religiosa*, red. Roberto Mazzola, 141–5. Bologna: Il Mulino; Kowalski, Michał. 2012. „Symbole religijne w przestrzeni publicznej – w poszukiwaniu standardów europejskich”. W: *Prawne granice wolności sumienia i wyznania*, red. Roman Wieruszewski, Mirosław Wyrzykowski i Lena Kondratiewa-Bryzik, 63. Warszawa: Wolters Kluwer.

Podsumowanie

Nie należy się dziwić, że po doświadczeniach okresu tzw. Polski Ludowej, pojawiające się w ostatnich latach próby ograniczenia obecności krzyża w przestrzeni publicznej w oparciu o mało przekonujące argumenty prawne, zostały przez sporą część polskiego społeczeństwa przyjęte jako dążenia do zacieśnienia przestrzeni należnej mu wolności. Trzeba raczej stwierdzić, że te intuicje nie są pozbawione podstaw. Możliwość manifestowania religii jest jedną z podstawowych konsekwencji wolności myśli, sumienia i religii, której poszanowanie – zgodnie z postanowieniami umów międzynarodowych i unormowaniami konstytucyjnymi – stanowi wspólną cechę państw demokratycznych, a wśród nich Rzeczypospolitej Polskiej. Właściwego uzasadnienia nie posiadają natomiast zgłaszane niekiedy postulaty limitowania możliwości uzewnętrzniania wiary w Chrystusa z wykorzystaniem znaku krzyża. Nie spełniają one bowiem (tak samo powszechnie akceptowanych) wymogów dopuszczalności ograniczeń swobody uzewnętrzniania religii. Nie znajdują w szczególności uzasadnienia w potrzebie ochrony tzw. negatywnej wolności religijnej osób niepodzielających tej wiary, ponieważ prawnicza koncepcja takiej wolności nie obejmuje generalnego prawa do funkcjonowania w środowisku wolnym od nieakceptowanych zachowań, treści czy znaków. Trzeba przy tym podkreślić, że pomimo obecności krzyża w przestrzeni publicznej, polskie prawo gwarantuje każdemu wolność od przymusu przyjmowania jakiegokolwiek konkretnego światopoglądu czy też udziału w określonych obrzędach czy aktach kultu. Dyskusja na temat obecności krzyża w przestrzeni publicznej w Polsce nie może wreszcie ignorować również tego, że umieszczanie krzyża w miejscach zamieszkania, pracy czy cierpienia, jest mocno ugruntowane w polskiej obyczajowości. Trudno znaleźć uzasadnienie dla zwalczania tego rodzaju obyczajów, chyba że za ideał uznamy społeczeństwo, „w którym dozwolone jest wszystko poza publicznym deklarowaniem wierności zasadom porządku naturalnego i chrześcijańskiego”⁷⁷.

⁷⁷ De Mattei, Roberto. 2009. *Dyktatura relatywizmu*, 44. Warszawa: Wydawnictwo Prohibita.

DARIUSZ DUDEK

Obecność krzyża w przestrzeni publicznej a zasada bezstronności władz publicznych w Rzeczypospolitej Polskiej

Uwagi wprowadzające

Zasada bezstronności władz publicznych w sprawach przekonań człowieka ma w Polsce rangę konstytucyjną. Art. 25 ust. 2. Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.¹ stanowi: „Władze publiczne w Rzeczypospolitej Polskiej zachowują bezstronność w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, zapewniając swobodę ich wyrażania w życiu publicznym”.

Dla rozwiązania tytułowego problemu konieczna jest analiza kilku zagadnień i udzielenie odpowiedzi na następujące pytania:

- a) W jakim państwie oraz kontekście historycznym i kulturowym obowiązuje wskazany przepis Konstytucji?
- b) Jaki jest jego walor normatywny?
- c) Do kogo jest adresowany oraz jakie prawa i obowiązki zawiera?
- d) Jakie konsekwencje prawne niesie dla kwestii obecności krzyża w przestrzeni publicznej?

¹ Dz. U. Nr 78 poz. 483 ze zm.

W jakim państwie oraz kontekście historycznym i kulturowym obowiązuje wskazany przepis Konstytucji?

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 r. nie jest konstytucją nowo powstałego państwa, ale bytu państwowego o ponad 1000-letniej historii, skomplikowanej przeszłości obejmującej różne formy ustrojowe, a nawet okresy braku lub ograniczonej suwerenności państwowej. Początek państwa polskiego datowany jest na rok 966, czyli datę przyjęcia chrztu przez pierwszego, historycznego (nie legendarnego) monarchę, Mieszka I. Od tej pory przez całe dzieje Polski religia chrześcijańska oraz instytucja Kościoła katolickiego coraz mocniej i trwale łączyła się z historią narodu polskiego, jego tożsamością, językiem, kulturą a nawet rozwojem cywilizacyjnym. Do naszej tradycji nie należały wojny religijne, krucjaty oraz inne formy dominacji religijnej. Przeciwnie: do dorobku naszej myśli publicznoprawnej oraz dziejów stosunków międzyludzkich należy od bardzo dawna tolerancja religijna, szacunek dla odmienności przekonań i poglądów, nawet w bardzo zróżnicowanym narodowościowo, politycznie i religijnie społeczeństwie. W miejsce religii państwowej i zwierzchnictwa monarchy nad Kościołem (Anglia XVI w.), bratobójczych i krwawych wojen religijnych, prowadzących do zupełnej nietolerancji, a następnie laicyzacji (Francja XVI-XVIII w.) albo przyjęcia reguły *cuius regio, eius religio* (Niemcy, 1555), mieliśmy już w XIV wieku pierwsze akty uznania praw tzw. innowierców (przywileje króla Kazimierza Wielkiego z 1341 i 1356). Zaś w XVI wieku wypracowane zostały instytucjonalne podstawy tolerancji wyznaniowej, czyli gwarancje niezależnego od wyznania religijnego równouprawnienia w sferze publicznej i prywatnej, zapewnione szlachcie, mieszczanom królewskim i innym ludziom stanu wolnego². Reguł tych nie naruszała Konstytucja 3 maja 1791 r. – jedna z najwcześniejszych w świecie – wprawdzie przyjmująca tzw. religię narodową panującą („wiera święta rzymska katolicka ze wszystkimi jej prawami”) i karalną apostazję, ale połączoną z prawdziwą tolerancją³.

W przeszło stuletnim okresie braku niepodległej państwowości polskiej (1795-1918) Kościół katolicki i chrześcijanie byli aktywnymi depozytariuszami

² Uchwała sejmu konwokacyjnego z 28 stycznia 1573 r., tzw. Akt Konfederacji Warszawskiej, zapewniający bezwarunkowy i wieczny pokój między wszystkimi różniącymi się w wierze; w 2003 r. wpisany przez UNESCO do *Memory of the World International Register*.

³ „Że zaś taż sama wiara święta przykazuje nam kochać bliźnich naszych, przeto wszystkim ludziom jakiegokolwiek bądź wyznania pokój w wierze i opiekę rządową winniśmy. I dlatego wszelkich obrządków i religii wolność w krajach polskich podług ustaw krajowych warujemy” – artykuł I.

polskości, dążeń do przewrócenia niepodległości państwowej i nieprzedawnionego pragnienia wolności osobistej człowieka. W okresie *Poloniae Restitutae* 1918-1939, na miarę ówczesnej, skomplikowanej sytuacji społecznej (wielonarodowościowe i wielowyznaniowe społeczeństwo) i prawnej (odbudowa struktur państwowych, polonizacja i unifikacja prawa), starano się wypracować rozwiązania kompromisowe. Jednym z nich było przyjęte w Konstytucji marcowej z 1921 r.⁴ zapewnienie przez Rzeczpospolitą na swoim obszarze zupełnej ochrony życia, wolności i mienia wszystkim bez różnicy pochodzenia, narodowości, języka, rasy lub religii (art. 95), poręczenie wolności sumienia i wyznania oraz jej atrybutów⁵ (art. 111), z określeniem pewnych jej granic⁶ (art. 112), niezależności wszystkich związków religijnych uznanych przez państwo i działających z poszanowaniem ustaw (art. 113) i związana z tym reguła, iż wyznanie rzymskokatolickie, będące religią przeważającej większości narodu, zajmuje w państwie „naczelne stanowisko wśród równouprawnionych wyznań” (art. 114). W Konstytucji tej znalazło się ponadto określenie form reglamentacji prawnej relacji państwa do Kościoła oraz mniejszości religijnych oraz innych prawnie uznanych związków religijnych i nowych wyznań (art. 114-116).

O barbarzyństwie II wojny światowej, w tym ataku obu sprzymierzonych, totalitarnych agresorów na Polskę w 1939 r., nikomu nie trzeba przypominać. Oba totalitaryzmy, głęboko sprzeczne z tradycją i kulturą chrześcijańskiej Europy, były w istocie bezbożne i ateistyczne, niezależnie od różnic haseł ideologicznych, tj. fałszywego *Gott mit uns* czy jego werbalnego przeciwieństwa – *Boga niet*.

Od 1944 r. przez kolejne 55 lat w Polsce panował ustrój oparty na programowym ateizmie, bezpardonowej lub zawołowanej walce z Kościołem instytucjonalnym, represjonowaniu i dyskryminowaniu wyznań religijnych oraz promowaniu i uprzywilejowaniu ludzi deklarujących (często kłamliwie) światopogląd ateistyczny, zwany wówczas „naukowym”, wbrew prymitywnym podstawom i metodom oraz niehumanitarnym celom. Rzecz jasna, skala oraz intensywność tych działań represyjnych były różne. W momentach apogeum obejmowały one nawet morderstwa bądź pozbawienie wolności osób duchownych, także hierarchów Kościoła, grabież majątku i likwidację instytucji kościelnych, m.in. oświatowych i charytatywnych. W momentach „odwilży”, np.

⁴ Ustawa z dnia 17 marca 1921 r. – Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. Nr 44, poz. 267 ze zm.

⁵ Prawo wolnego wyznawania zarówno publicznie, jak prywatnie swej wiary i wykonywania przepisów swej religii lub obrządku, o ile to nie sprzeciwia się porządkowi publicznemu ani obyczajności publicznej.

⁶ Wolności wyznania nie wolno używać w sposób przeciwny ustawom; nikt nie może uchylać się od spełnienia obowiązków publicznych z powodu swoich wierzeń religijnych.

po 1956 i 1980 r., dopuszczano do ograniczonej obecności osób wierzących i symboli religijnych w przestrzeni publicznej.

Konstytucja RP z 1997 r. powstała w okresie transformacji ustrojowej, gruntownych przeobrażeń w sferze politycznej, w tym geopolitycznej, gospodarczej, ekonomicznej, ale też kulturowej, mających m.in. wpływ na zmiany w pojmowaniu sensu władzy publicznej oraz stan poszanowania praw człowieka. Jeden z istotnych aspektów tych przemian dotyczył odrzucenia ideologii komunistycznej i jej wpływu na sferę religijną i światopoglądową, zarówno w obszarze władzy publicznej, jak i indywidualnych osób. Nie miejsce tu na analizę skomplikowanych uwarunkowań tych procesów i ich uczestników, choć z pewnym uproszczeniem możemy przyjąć, iż przemiany te były wypadkową presji i żądań społeczeństwa oraz ustępstw i kompromisów ze strony dotychczasowego establishmentu komunistycznego. Uchwalona w niewątpliwie demokratycznej procedurze Konstytucja z 1997 r., na której treść przemożny wpływ mieli politycy o orientacji lewicowej, była jednym z efektów tego kompromisu.

Analizując treść konkretnych rozwiązań polskiej Konstytucji, trzeba uwzględnić te uwarunkowania.

Stawiam zatem tezę, że unormowanie art. 25 Konstytucji RP, stanowiące radykalne zerwanie z praktyką poprzedniej, komunistycznej formacji ustrojowej, ma charakter gwarancyjny i ochronny, a ukierunkowane jest na indywidualnego człowieka i zbiorowości religijne (takie jak Kościoły i związki wyznaniowe). Beneficjentem, jeśli można tak powiedzieć, tego unormowania jest nie tyle państwo, jako polityczna organizacja społeczeństwa, co członkowie wspólnoty państwowej. Zważywszy jednak, że państwo nasze, Rzeczpospolita, stanowi dobro wspólne wszystkich obywateli – przeciwstawienie to traci ostrość i sensowne uzasadnienie. Polska i jej władze publiczne nie są dla Polaków „obce”, ale „własne”.

Walor normatywny

Walor normatywny art. 25 ust. 2 Konstytucji wynika z 3 okoliczności: po pierwsze, z konstytucyjnej rangi regulacji; po drugie, z systematyki, czyli umieszczenia w rozdziale I (zatytułowanym „Rzeczpospolita”) i jego bezpośredniego kontekstu; po trzecie, z treści przepisu.

Analizowany przepis ustanawia doniosłą regułę prawną w akcie o najwyższej mocy prawnej w systemie prawa polskiego, nadrzędnym w stosunku do

pozostałych źródeł prawa krajowego, a także prawa międzynarodowego oraz praw Unii Europejskiej⁷. Ta pozycja hierarchiczna konstytucji wynika z samej jej istoty (ustawa zasadnicza) i jest potwierdzona wyraźnie w jej treści. Mianowicie, preambuła tego aktu określa Konstytucję jako „prawa podstawowe dla państwa”, zaś w części normatywnej stanowi, iż Konstytucja jest najwyższym prawem Rzeczypospolitej Polskiej, a jej przepisy stosuje się bezpośrednio, chyba że Konstytucja stanowi inaczej (art. 8 ust. 1 i 2). W odniesieniu do analizowanego przepisu Konstytucja nie wyłącza swojego prymatu, ani nawet nie przewiduje (jak to ma miejsce w rozlicznych innych regulacjach konstytucyjnych) jego ustawowej precyzacji czy rozwinięcia. Zatem zawiera normę zupełną i wystarczającą, nadającą się do stosowania i realizacji.

Nie bez znaczenia jest fakt umieszczenia art. 25 w I rozdziale Konstytucji, który zawiera szereg doniosłych zasad ustrojowych: dobra wspólnego, państwa prawa, zwierzchnictwa narodu, podziału i równowagi władz i in. (art. 1, 2, 4, 10), normujących najważniejsze zadania i cele państwa (art. 5, 6, 11, 12, 14, 18, 19, 21) czy zasady działalności władz i organów – jak zasada legalizmu (art. 7). Taka lokalizacja art. 25 potwierdza zatem jego pryncypialny charakter.

Właściwa rekonstrukcja zawartości normatywnej tego przepisu uwzględniać też powinna szerszy kontekst konstytucyjny, w tym zdania preambuły (niezawierającej tradycyjnego *invocatio Dei*) o „ponad tysiącletnim dorobku oraz kulturze zakorzenionej w chrześcijańskim dziedzictwie Narodu i ogólnoludzkich wartościach”. Następnie podkreślona została wartość tej kultury jako „źródła tożsamości narodu polskiego, jego trwania i rozwoju” (art. 6 ust. 1). Istotny kontekst stanowią także unormowania wolności sumienia i religii oraz atrybutów tejże wolności (art. 53), z uwzględnieniem zasady wolności człowieka (art. 31 ust. 1 i 2) oraz generalnej klauzuli dotyczącej limitowania swobód i praw człowieka i obywatela (art. 31 ust. 3).

Nie wymaga dowodu, że choć przepis art. 25 ust. 2 zredagowany jest w trybie orzekającym czasu teraźniejszego – nie stanowi on prostego opisu rzeczywistości czy praktyki instytucjonalnej, tj. sposobu zachowania czy postępowania władz publicznych, ale zawiera skierowaną *pro futuro* normę, która określa powinności adresatów i skorelowane z nimi uprawnienia innych podmiotów.

⁷ To ostatnie stwierdzenie może budzić wątpliwości, z uwagi na znany problem relacji prawa europejskiego do prawa państw członkowskich UE; por. wnikliwe uwagi: Dobrowolski, Marek. 2014. *Zasada suwerenności narodu w warunkach integracji Polski z Unią Europejską*, 178 i następn. Lublin: Wydawnictwo KUL.

Do kogo jest adresowany oraz jakie prawa i obowiązki zawiera?

Podmiotem względnie wyraźnie wskazanym w art. 25 ust. 2 są „władze publiczne”. Ustalenie desygnatu tego pojęcia, czyli kręgu podmiotów spełniających kryteria identyfikacji, nie nasuwa problemów. Identycznego bądź zbliżonego określenia Konstytucja używa wielokrotnie, np. w sformułowaniu zasady legalizmu („Organy władzy publicznej działają na podstawie i w granicach prawa”; art. 7), zasady podziału i równowagi władz (art. 10), a także w szeregu tzw. norm programowych, określających pewne pryncypia polityczne stanowiące zadania władz publicznych w sferze społecznej, jak: promocja i ochrona zatrudnienia (art. 65 ust. 5), ochrona zdrowia (art. 68 ust. 3-5), osób niepełnosprawnych (art. 69), dostęp do wykształcenia (art. 70 ust. 4), ochrona praw dziecka (art. 72 ust. 1), bezpieczeństwa ekologicznego (art. 74), potrzeb mieszkaniowych (art. 75), czy ochrona konsumentów, użytkowników i najemców (art. 76).

Zważywszy, iż system organów władzy publicznej obejmuje organy państwowe oraz organy samorządu terytorialnego, wobec braku ograniczeń podmiotowych w art. 25 ust. 2, należy przyjąć, że jest on adresowany do wszystkich władz, tj. organów i osób nimi zarządzających, a także funkcjonariuszy państwowych i samorządowych. Analizowany przepis dotyczy bowiem władz publicznych „w Rzeczypospolitej Polskiej”, a nie władz Rzeczypospolitej Polskiej. A zatem – parlament: Sejm i Senat; władza wykonawcza: Prezydent, Rada Ministrów i administracja rządowa; sądy i trybunały; organy kontroli państwowej i ochrony prawa, a także wszystkie organy jednostek samorządu terytorialnego – podlegają regule ustanowionej w art. 25 ust. 2 Konstytucji RP.

Co więcej, reguła ta odnosi się nie tylko do organów władzy wyraźnie (nominalnie) wskazanych w Konstytucji, ale też do organów określonych rodzajowo (administracja rządowa, sądy powszechne i administracyjne), a nawet organów niemających rangi konstytucyjnej, lecz wyłącznie ustawową⁸.

Konstytucyjną powinność tych podmiotów stanowi *zachowanie bezstronności* w sprawach określonych przekonania ludzi oraz zapewnienie swobody ich wyrażania w życiu publicznym. Analizując znaczenie tych obowiązków, trzeba zaznaczyć, że Konstytucja nie definiuje ich, gdyż nie stanowią one nowych, oryginalnych i nieznanych prawu zjawisk. Przeciwnie: są one zrozumiałe i na gruncie języka prawnego i potocznego, co nie oznacza, że nie rodzą żadnych

⁸ Np. Generalny Inspektor Ochrony Danych Osobowych, Generalny Inspektor Informacji Finansowej, jednostki prokuratury.

wątpliwości interpretacyjnych, także dotyczących ustalenia konkretnych konsekwencji prawnych⁹.

Centralnego pojęcia *bezstronności* Konstytucja używa jeszcze (oprócz art. 25 ust. 2) w dwojakim kontekście: 1) w art. 45 ust. 1 normującym bezstronność jako fundamentalny atrybut prawa człowieka do sądu i rzetelnego procesu, a zarazem konstytucyjny wyznacznik ustroju władzy sądowniczej i statusu personalnego urzędu sędziego; 2) w art. 153 ust. 1 przewidującym działanie w urzędach administracji rządowej korpusu służby cywilnej, powołanej w celu zapewnienia profesjonalnego, rzetelnego, bezstronnego i politycznie neutralnego wykonywania zadań państwa.

Cóż zatem oznacza bezstronność? Najprościej rzecz ujmując, podejście zobiektywizowane, nieuprzedzone, działanie z równą miarą, szanujące regułę egalitaryzmu i obiektywnej sprawiedliwości, bez faworyzowania i dyskryminacji. Przeciwnieństwem bezstronności nie jest jakiegokolwiek zróżnicowanie, ale takie, które wynika ze stronniczości, czyli przyjmowanych *a priori* preferencji bądź uprzedzeń.

Brak zachowania bezstronności może wynikać z przesłanek całkowicie subiektywnych, leżących po stronie podmiotu zobowiązanego do jej respektowania, jak i z intencjonalnych działań podmiotów zewnętrznych, przyjmujących postać prośby, perswazji, groźby czy korupcji. Dobrze ilustruje to problem niezawisłości i bezstronności sędziego, które stanowią wymogi i wartości wzajemnie powiązane, ale nie tożsame. O ile niezawisłość to absolutna, niepodlegająca stopniowaniu wolność i niezależność od jakichkolwiek czynników zewnętrznych, poza obowiązującym prawem, wnioskami i dowodami przedstawionymi sądowi w procesie, o tyle bezstronność jest kwestią wewnętrznej postawy sędziego, jako nieuprzedzonego arbitra, niebędącego rzecznikiem którejkolwiek strony i nieuczestniczącego w sporze, ale rozstrzygającego ten spór, najczęściej kategorycznie i w sposób, który okazuje się niesatysfakcjonujący dla którejś ze stron, a czasem – dla obydwu.

⁹ Por. na ten temat m.in.: Brzozowski, Wojciech. 2011. *Bezstronność światopoglądowa władz publicznych w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*. Warszawa: Wolters Kluwer; Krukowski, Józef. 1997. „Państwo światopoglądowo neutralne?”. W: *Problemy współczesnego Kościoła*, 29–34. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL; Łączkowski, Wojciech. 2006. „Bezstronność władz publicznych”. *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny* 2:209–19; Stanisław, Piotr. 2008. „Naczelne zasady instytucjonalnych relacji państwo – kościół”. W: Artur Megleński, Henryk Misztal i Piotr Stanisław, *Prawo wyznaniowe*, 74–88. Warszawa: C.H. Beck; Szymanek, Jarosław. 2004. „Bezstronność czy neutralność światopoglądowa państwa (Uwagi na tle art. 25 ust. 2 Konstytucji RP)”. *Państwo i Prawo* 5:32–48; Nowicka-Włodarczyk, Ewa, red. 1998. *Neutralność światopoglądowa państwa*. Kraków: Fundacja „Międzynarodowe Centrum Rozwoju Demokracji”; Zieliński, Tadeusz J., red. 2009. *Bezstronność religijna, światopoglądowa i filozoficzna władz Rzeczypospolitej Polskiej*. Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna.

Sprzeniewierzenie się przez sędziego zasadzie niezawisłości zawsze pociąga za sobą naruszenie wymogu bezstronności, ale nie odwrotnie. Wszak źródłem „uprzedzeń” sędziego mogą być nie tylko powiązania ze stroną, czy uprzednio pełnione role procesowe, ale też czynniki wewnętrzne, np. osobiste doświadczenia sędziego, choćby uprzednio pokrzywdzonego jakimś czynem, gdy analogiczny podlega następnie jego osądowi.

Odnosząc te ustalenia do naszego tematu, należy stwierdzić, że sprawy przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych osób podlegających kompetencjom (kognicji) władz publicznych nie powinny być kryterium podejmowanych decyzji władczych. Skoro osobiste przekonania, poglądy i postawy uwarunkowane takimi przekonaniami, nie mogą stanowić samoistnej i wystarczającej przesłanki dla działań władczych, to ustawodawca nie może dokonywać ewaluacji oraz gradacji praw podmiotowych osób z uwagi na kryteria konkretnych przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych. Organy administracji nie mogą na tych wyłącznie kryteriach opierać swoich decyzji, a sądy wyroków. Żaden organ władzy nie może przyjmować, że określone przekonania są jedynymi prawdziwymi i zasługującymi na aprobatę, dlatego iż są one zgodne z osobistymi poglądami osoby pełniącej daną funkcję publiczną. Podobnie, dany organ nie może uznawać określonych poglądów za zasługujące na dezaprobatę dlatego, że nie są one zgodne z osobistymi przekonaniami osoby wydającej decyzje lub wyroki. Przykładowo, sędzia może być prywatnie osobą głęboko wierzącą i religijną, co jednak z chwilą założenia togi sędziowskiej nie może mieć żadnego wpływu na sposób i treść rozstrzygnięcia o odpowiedzialności prawnej zadeklarowanego ateisty.

Rodzą się jednak istotne pytania: czy stanowione prawo oraz działania władzy publicznej muszą pozostawać całkowicie obojętne wobec kwestii religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, które są zazwyczaj integralnie powiązane ze sobą oraz – co ważne – z konkretnym towarzyszącym im systemem etycznym oraz wartościowaniem postępowania człowieka w kategoriach dobra i zła?

Otóż nie, fałszywe i błędne byłoby takie rozumienie wymogu bezstronności, które po pierwsze, prowadziłoby do relatywizmu i nihilizmu aksjologicznego państwa, po drugie zaś, wykluczałoby całkowicie np. sprawy religijne ze sfery władztwa decyzyjnego czy jurysdykcji. Przeciwnie, jest wszak oczywiste, że normy – i konstytucyjne, i ustawowe (w tym kodeksowe) mają wyraźną podstawę etyczną (m.in. znana definicja prawa karnego jako „minimum moralności”). Po wtóre, nawet w samej Konstytucji, jak już powiedziano, zawarte są uregulowania wolności sumienia i wyznania (art. 53) czy związane z tym prawo rodziców do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami, z uwzględnieniem stopnia dojrzałości dziecka, a także wolności jego sumienia i wyznania oraz jego przekonania (art. 48 ust. 1).

Toteż, przykładowo, kodeks karny penalizuje przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania¹⁰ i dlatego fakt, że oskarżony o obrazę uczuć religijnych innych osób, polegającą na publicznym znieważaniu przedmiotu czci religijnej lub miejsca przeznaczonego do publicznego wykonywania obrzędów religijnych, powołuje się na swój światopogląd ateistyczny – ani nie może go ekskulpować, ani, z drugiej strony, mieć wpływu na zaostrzenie jego odpowiedzialności karnej. Odmienne podejście sędziego stanowiłoby ewidentne naruszenie zasady bezstronności.

Rzecz w tym, że przekonania religijne, światopoglądowe i filozoficzne nie mogą być reglamentowane w tym sensie, iż organ władzy publicznej z własnej inicjatywy ustala owe przekonania indywidualnej osoby bądź grup osób, a następnie z tych okoliczności wyprowadza jakieś konsekwencje prawne w sferze władczej: prawodawczej, decyzyjnej czy jurysdykcyjnej.

Jednak nie wyklucza to zależności odwrotnej, czyli takiej sytuacji, gdy dana osoba żąda jakiegoś rozstrzygnięcia ze względu na fakt (czy też przy uwzględnieniu) określonych jej przekonań. Dlatego np. Konstytucja przewiduje prawo obywatela, któremu przekonania religijne lub wyznawane zasady moralne nie pozwalają na odbywanie służby wojskowej, do odmowy jej pełnienia i podjęcia służby zastępczej na zasadach określonych w ustawie (art. 85 ust. 3 Konstytucji), czy prawo rodziców do zapewnienia dzieciom wychowania i nauczania moralnego i religijnego zgodnie ze swoimi przekonaniami (art. 53 ust. 3 w zw. z art. 48 ust. 1), a także regułę, iż religia Kościoła lub innego związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej może być przedmiotem nauczania w szkole, przy czym nie może być naruszona wolność sumienia i religii innych osób (ust. 4). Dlatego również respektowane jest prawo do sprawowania kultu i uczestniczenia w praktykach religijnych nawet w przypadku uwięzienia, przymusowej hospitalizacji czy zorganizowanego wycieczki wakacyjnego dzieci. Inny, znany i częsty w praktyce przykład stanowią tzw. małżeństwo konkordatowe, czyli zawierane w formie sakramentalnej na podstawie prawa kanonicznego, z wywołaniem skutku cywilnoprawnego, według prawa państwowego.

Z powyższym wiąże się drugi aspekt zasady bezstronności: swoboda wyrażania przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych w życiu publicznym (art. 25 ust. 2 zd. 2 Konstytucji). I tu rodzi się pytanie o podmiot owej swobody, nieokreślony przecież wprost w analizowanym przepisie. Podmiotem tym, podobnie jak w przypadku wszystkich wolności i praw człowieka, jest osoba ludzka oraz rozmaite zbiorowości osób, wynikające z wolności asocjacji.

¹⁰ Por. Rozdział XXIV, art. 194–196 Kodeksu karnego z 6 czerwca 1997 r., Dz. U. Nr 88, poz. 553 ze zm.

Od strony przedmiotowej Konstytucja precyzuje wolność religii, wskazując w sposób otwarty, iż obejmuje ona szereg atrybutów i przejawów, jak wolność wyznawania lub przyjmowania religii według własnego wyboru oraz uzewnętrzniania indywidualnie lub z innymi, publicznie lub prywatnie, swojej religii przez uprawianie kultu, modlitwę, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie (art. 53 ust. 2).

Wolność uzewnętrzniania religii stanowi zarazem przejaw swobody wyrażania przekonań, o której mowa w art. 25 ust. 2, nieograniczonej jednak do tych tylko przekonań.

O ile zrozumiałym jest, że ludzie w sposób naturalny mogą prezentować swoje przekonania w przestrzeni publicznej, nie tylko w debacie publicznej na jakiś temat, ale i poprzez codzienne noszenie symboli religijnych w miejscach publicznych (co pociąga znane problemy w praktyce państw zachodnich i w orzecznictwie strasburskim), rodzi się pytanie, czy w taki sam sposób i w takim samym stopniu zachowywać się mogą osoby pełniące funkcje publiczne?

Nie poszerzając tych rozważań (wykraczających poza zakres niniejszego rozdziału), wskaźmy, iż Konstytucja przewiduje swoisty łącznik obu wymiarów religii, prywatnego i publicznego, m.in. w rocie ślubowania parlamentarzystów, posłów i senatorów, które może być złożone z dodaniem zdania „Tak mi dopomóż Bóg” (art. 104 ust. 2), podobnie jak w przypadku przysięgi Prezydenta Rzeczypospolitej (art. 130) czy przysięgi członków Rady Ministrów (art. 151), pomijając już inne funkcje publiczne, których rota przysięgi (ślubowania) jest unormowana na poziomie ustawowym. Konstytucja nie zawiera innych, alternatywnych formuł dla aktów ślubowania bądź przysięgi, odwołujących się do określenia (imienia) Boga występującego w innych religiach, co jednak nie rodzi zarzutów dotyczących uprzywilejowania wyznawców jednych bądź dyskryminacji innych religii.

Stąd już tylko krok do zasadniczego pytania, jakie konsekwencje prawne Konstytucja polska wyznacza dla kwestii obecności krzyża w przestrzeni publicznej?

Konsekwencje prawne dla kwestii obecności krzyża w przestrzeni publicznej

W świetle wcześniejszych rozważań uprawnione jest stwierdzenie, że sedno powinności bezstronności, spoczywającej na wszystkich władzach publicznych, polega na zachowaniu równego dystansu i jednakowego odnie-

sienia do wszystkich przekonań szanujących podstawy porządku prawnego Rzeczypospolitej Polskiej. Konstytucyjna formuła bezstronności nie polega jednak na „neutralności zamkniętej”, wykluczającej uzewnętrznianie przekonań religijnych i innych w życiu publicznym, czyli na „prywatyzacji religii” i bezwzględnej laicyzacji, w szczególności eliminującej symbole religijne z przestrzeni publicznej.

Co więcej, konstytucyjną zasadę bezstronności należy interpretować w świetle unormowań odnoszących się do kształtowania stosunków między państwem a Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi na zasadzie ich współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego oraz konsensualnego regulowania ich wzajemnych stosunków czy organizowania nauki religii w szkołach publicznych. Nasza Konstytucja zakłada zatem „neutralność aktywną” państwa, nastawioną na promocję i traktowanie z jednakową uwagą, a nie obojętnością, różnorodnych wartości przyjmowanych w sumieniu przez obywateli, chociaż bez identyfikowania się z jakimkolwiek konkretnym światopoglądem. Dlatego art. 25 ust. 2 Konstytucji RP „dopuszcza pozytywne zaangażowanie na rzecz zapewnienia możliwie najszerzej wolności sumienia i religii wszystkim osobom w warunkach demokratycznego i pluralistycznego społeczeństwa”¹¹.

W naszej rzeczywistości zaistniał niedawno fundamentalny spór dotyczący tego problemu, wywołany skierowanym do Marszałka Sejmu RP wnioskiem grupy posłów, z dnia 9 listopada 2011 r., domagających się usunięcia krzyża z sali posiedzeń plenarnych Sejmu, z powołaniem na przepisy Konstytucji RP, Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności¹², Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską¹³ oraz ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania¹⁴.

Ponieważ miałem zaszczyt przygotować wspólnie z Ks. Prof. P. Staniszem, na zlecenie Biura Analiz Sejmowych, opinię prawną w tej sprawie¹⁵, niech mi wolno będzie odwołać się do jej konkluzji, pomijając szczegółową argumentację. Prezentowaliśmy wówczas i nadal pogląd, że:

- 1) Krzyż (łaciński) stanowi symbol religii chrześcijańskich, a zarazem symbolizuje fundamentalne i tradycyjne wartości kultury, demokracji i cywilizacji europejskiej, w tym polskiej, potwierdzone w naszym systemie

¹¹ Tak Trybunał Konstytucyjny w wyroku z dnia 14 grudnia 2009 r., sygn. akt K 55/07, Orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego. Zbiór Urzędowy 2009 – A, nr 11, poz. 167.

¹² Dz. U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284.

¹³ Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318.

¹⁴ Dz. U. z 2005 r. Nr 231, poz. 1965, ze zm.

¹⁵ Zob. Dudek, Dariusz i Piotr Stanisz. 2011. „Opinia prawna w sprawie wniosku grupy posłów o usunięcie krzyża z Sali posiedzeń plenarnych Sejmu RP”. *Zeszyty Prawnicze Biura Analiz Sejmowych* 4(32):88–104.

- prawnym i orzecznictwie, związane z godnością osoby ludzkiej, jej wolnościami i prawami, traktowanymi w duchu solidarności, równości i nie-dyskryminacji, tolerancji i wzajemnego szacunku każdego człowieka.
- 2) Obecność krzyża łacińskiego w sali posiedzeń plenarnych Sejmu nie stanowi przejawu prozelityzmu czy dyskryminacji i nie jest niezgodna z żadnymi przepisami prawnymi, wskazanymi przez wnioskodawców, zwłaszcza z aksjologią, zasadami i szczegółowymi normami Konstytucji, Konkordatu, Konwencji Europejskiej oraz ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania.
 - 3) Ugruntowany, długotrwały kompromis i konwenans prawny posłów kilku kadencji, polegający na akceptacji obecności krzyża w sali posiedzeń plenarnych Sejmu od 1997 r., stanowi postać urzeczywistnienia wartości i zasad konstytucyjnych w polskiej praktyce parlamentarnej.
 - 4) Uchwała Sejmu RP z 3 grudnia 2009 r. potwierdziła akceptację obecności krzyża w przestrzeni publicznej, w tym w sali posiedzeń Sejmu, w oparciu o wartości i normy przyjęte w Konstytucji, z pełnym poszanowaniem konstytucyjnych zasad relacji pomiędzy państwem a Kościołami i związkami wyznaniowymi.
 - 5) Zawarte w opiniowanym wniosku żądanie wydania przez Marszałka Sejmu RP zarządzenia nakazującego usunięcie krzyża łacińskiego z sali posiedzeń plenarnych Sejmu albo zrealizowania tego skutku „w inny sposób” nie ma podstaw prawnych, zarówno formalnych, jak i merytorycznych, toteż nie zasługuje na uwzględnienie.

Dodajmy, iż jakkolwiek przytoczony wniosek nie został uwzględniony w Sejmie, sprawa ta znalazła swój epilog dopiero w 2013 r., w postępowaniu sądowym z powództwa grupy posłów przeciwko Sejmowi (właściwie: Skarbowi Państwa). Posłowie ci domagali się usunięcia z sali obrad Sejmu krzyża jako symbolu godzącego w ich dobra osobiste, tj. wolność religijną. Najpierw Sąd Okręgowy w Warszawie oddalił powództwo¹⁶, a następnie Sąd Apelacyjny w Warszawie oddalił apelację w tej sprawie¹⁷, uznając, że ekspozycja krzyża mieści się w zakresie prawa do publicznego demonstrowania wyznania religijnego. Umieszczenie symbolu religijnego w przestrzeni publicznej nie powoduje żadnej „szkody”, nie stanowi też wywierania presji przez przekazywanie treści religijnej w formie, jakiej odbiorca mógłby sobie nie życzyć. Sąd, ferując wyrok, podkreślił, iż w sprawie nie można było kierować się tylko subiek-

¹⁶ Wyrok Sądu Okręgowego w Warszawie z dnia 14 stycznia 2013 r., sygn. akt I C. 716/12 – niepublikowany.

¹⁷ Wyrok Sądu Apelacyjnego w Warszawie z dnia 9 grudnia 2013 r., sygn. akt I ACa 608/13 – niepublikowany. Stanisław, Piotr. 2014. „Glosa do wyroku Sądu Apelacyjnego w Warszawie z dnia 9 grudnia 2013 r. (sygn. akt I ACa 608/13)”. *Przegląd Sejmowy* 5:152–8.

tywnymi odczuciami powodów, ale należało zobiektywizować ustalenia m.in. przez uwzględnienie zwyczajów, tradycji, kultury i doświadczeń historycznych zbiorowości. Krzyż traktuje się w Polsce jako symbol religijny, ale nie można pomijać jego znaczenia jako symbolu kultury i tożsamości narodowej.

Wyroki te wpisywały się we wcześniejszą, wyraźną linię orzecniczą sądów polskich, w tym Sądu Najwyższego i sądów powszechnych. Sąd Najwyższy stwierdził, na przykład, że „nie bez znaczenia jest także powszechnie zrozumiała, pozytywna dla kultury nie tylko chrześcijańskiej, lecz wręcz ogólnoludzkiej, symbolika krzyża”¹⁸. Z kolei Sąd Apelacyjny w Łodzi wyraził pogląd, iż „sam fakt zawieszenia symbolu religijnego w budynku władzy publicznej nie jest wystarczający do przyjęcia naruszenia swobody sumienia”, a „symbol krzyża w sali obrad Rady Miasta, jako jednostki samorządu terytorialnego, nie ogranicza swobody myśli, ich wyrażania i dialogu światopoglądowego między jednostkami bądź zbiorowościami”¹⁹. Sąd Apelacyjny w Szczecinie stwierdził zaś, że „oprócz *stricte* religijnego znaczenia krzyż chrześcijański symbolizuje ponad tysiącletni dorobek cywilizacyjny nie tylko Polski, lecz całego świata zachodniego”, ponadto, „krzyż w społeczeństwie polskim odbierany jest nie tylko jako symbol religii katolickiej, ale też uosabia wartości uniwersalne wywodzące się z tradycji chrześcijańskiej, będącej równocześnie częścią polskiej kultury materialnej i duchowej”²⁰.

W zakończeniu należy podkreślić jeszcze jeden, ważny argument. Uzasadnienie dla obecności krzyża (i innych symboli religijnych) w przestrzeni publicznej może być oparte nie tylko na analizie jurystycznej. Dla osób wierzących jest to zresztą wtórny problem; bynajmniej nie dlatego domagają się obecności i szacunku dla symboli swojej religii, że prawo stanowione na poziomie krajowym czy innym oraz sądy państwowe i trybunały międzynarodowe na to pozwalają, czy choćby to tolerują.

Zachowując zatem możliwie najwyższy stopień bezstronności naukowej i niezależnie od powyższych rozważań prawnych, warto przypomnieć – w kapitalny sposób wiążące się z tym tematem – słowa, wypowiedziane przez Jana Pawła II, gdzie symbol krzyża nie jest oderwany od właściwego źródła, czyli Kościoła jako wspólnoty wierzących, oraz nie zastępuje właściwego Imienia Boga:

¹⁸ Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 6 września 1990 r., sygn. akt I PRN 38/90, Orzecznictwo Sądu Najwyższego – Izba Cywilna/Pracy 1991, nr 10–12, s. 126.

¹⁹ Wyrok Sądu Apelacyjnego w Łodzi z dnia 28 października 1998 r., sygn. I ACa 612/98; *Wokanda* 11(1999):47.

²⁰ Wyrok Sądu Apelacyjnego w Szczecinie z dnia 25 listopada 2010 roku, I ACa 363/10. 2012. *Przegląd Prawa Wyznaniowego* 4:195–218.

Kościół przyniósł Polsce Chrystusa – to znaczy klucz do rozumienia tej wielkiej i podstawowej rzeczywistości, jaką jest człowiek. Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. [...] Nie można też bez Chrystusa zrozumieć dziejów Polski [...]. Dziejże narodu zasługują na właściwą ocenę wedle tego, co wniósł on w rozwój człowieka i człowieczeństwa, w jego świadomość, serce, sumienie. To jest najgłębszy nurt kultury. To jej najmocniejszy zrąb. To jej rdzeń i siła. Otóż tego, co naród polski wniósł w rozwój człowieka i człowieczeństwa, co w ten rozwój również dzisiaj wnosi, nie sposób zrozumieć i ocenić bez Chrystusa. [...] nie sposób zrozumieć dziejów narodu polskiego – tej wielkiej tysiącletniej wspólnoty, która tak głęboko stanowi o mnie, o każdym z nas – bez Chrystusa. [...] Chrystus nie przestaje być wciąż otwartą księgą nauki o człowieku, o jego godności i jego prawach. A zarazem nauki o godności i prawach narodu²¹.

²¹ Homilia Papieża Jana Pawła II wygłoszona w dniu 2 czerwca 1979 r. podczas Mszy Św. na Placu Zwycięstwa w Warszawie.

Obecność krzyża w polskiej przestrzeni publicznej a prawo rodziców do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem

1. Zagadnienia wprowadzające

Obecność krzyża w przestrzeni publicznej demokratycznych państw prawa uzasadnia się najczęściej międzynarodowymi i konstytucyjnymi gwarancjami dotyczącymi wolności sumienia i religii oraz zasadami relacji między państwem a związkami wyznaniowymi¹. Zdecydowanie rzadziej, a praktycznie wcale, nie zwraca się w tym kontekście uwagi na prawo rodziców do wychowania dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniem². Jeżeli zaś problematyka ta jest przedmiotem analiz, to najczęściej jako element

¹ Tak np. w opiniach prawnych dotyczących wniosku grupy posłów o usunięcie krzyża z sali obrad Sejmu. Zob. Piotrowski, Ryszard. 2011. „Opinia na temat wniosku dotyczącego »wydania zarządzenia nakazującego usunięcie krzyża łacińskiego, znajdującego się w sali posiedzeń Sejmu RP«”. *Zeszyty Prawnicze Biura Analiz Sejmowych* 4(32):55–77; Wieruszewski, Roman. 2011. „Opinia na temat wniosku Klubu Poselskiego Ruch Palikota o wydanie zarządzenia nakazującego usunięcie krzyża łacińskiego, znajdującego się w Sali posiedzeń Sejmu RP”, loc. cit., 78–87; Dudek, Dariusz i Piotr Stanisław. 2011. „Opinia prawna w sprawie wniosku grupy posłów o usunięcie krzyża z Sali posiedzeń plenarnych Sejmu RP”, loc. cit., 88–104; Morawski, Lech. 2011. „Opinia w sprawie wniosku grupy posłów o wydanie zarządzenia nakazującego usunięcie krzyża łacińskiego znajdującego się w sali posiedzeń Sejmu RP”, loc. cit., 105–12. Podobnie: Stanisław, Piotr. 2014. „Symbole religijne w szkole publicznej”. W: *Religia i etyka w edukacji publicznej*, red. Józef Krukowski, Paweł Sobczyk i Michał Poniatowski, 143–67. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.

² W ujęciu encyklopedycznym, *wychowanie* to w szerokim znaczeniu „wszelkie zjawiska związane z oddziaływaniem środowiska społecznego i przyrodniczego na człowieka, kształtujące jego tożsamość, osobowość, postawy. Wychowanie w węższym znaczeniu to oddziaływanie organizowane celowo, mające prowadzić do pożądanych zmian w funkcjonowaniu jednostek i grup”. „Wychowanie”. W: *Encyklopedia*

wolności sumienia i religii. Stąd, już na wstępie należy zaznaczyć, że próba odpowiedzi na podstawowe pytania dotyczące tytułowej diady: obecności krzyża w przestrzeni publicznej oraz prawa rodziców do wychowania dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniem, nie jest łatwa, nie tylko z powodu braku tzw. literatury przedmiotu³. W Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r. prawo do wychowania zostało sformułowane w dwóch niezbyt spójnych artykułach (art. 48 i art. 53 ust. 3), co dodatkowo komplikuje dekodowanie spożytywizowanej treści tego prawa naturalnego⁴. Ponadto, ustrojodawca nie zdefiniował i nie dookreślił wychowania, jak to uczynił w odniesieniu do nauczania, poprzez wskazanie w art. 53 ust. 3, iż rodzice mają prawo do zapewnienia dzieciom „nauczania moralnego i religijnego”. W ustawie zasadniczej nie znajdziemy także bezpośrednich odniesień do zależności między prawem rodziców do wychowania dzieci a obecnością krzyża w przestrzeni publicznej.

Przyjmujemy, iż w zakresie realizacji uprawnień rodzicielskich wynikających z prawa do wychowania dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniem, z rodzicami zrównani są opiekunowie, którzy zastępują rodziców niezdolnych do wychowania swoich dzieci⁵. Zobowiązanie Rzeczypospolitej Polskiej do przestrzegania obowiązującego ją prawa międzynarodowego, o którym mowa w art. 8 Konstytucji RP oraz poprawność metodologiczna, nakazywałyby uwzględnienie obowiązujących Polskę uniwersalnych i regionalnych aktów prawa międzynarodowego oraz orzecznictwa z zakresu praw człowieka. Ma-

PWN. <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/wychowanie;3998683.html> (data dostępu: 11 listopada 2014).

³ Nie oznacza to, że problematyka prawa rodziców do wychowania dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniem oraz wolności sumienia i religii nie jest przedmiotem refleksji naukowej w Polsce. Niemniej jednak, autorzy nie wiążą tytułowego prawa z obecnością krzyża w przestrzeni publicznej. Zob. Miształ, Henryk. 2009. „Prawo rodziców do wychowania dzieci według własnych przekonań”. *Teka Komisji Prawniczej / Polska Akademia Nauk. Oddział w Lublinie* 2:64–75 oraz Stanisław 2014, 158–62.

⁴ Prawnonaturalny charakter prawa rodziców do wychowywania dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniem został potwierdzony m.in. przez Kartę Praw Rodziny Stołicy Apostolskiej z 1980 r. W art. 5 znalazły się następujące gwarancje: „Rodzice, ponieważ dali życie dzieciom, mają pierwotne niezbywalne prawo i pierwszeństwo w wychowaniu potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwotnych i głównych wychowawców. Rodzice mają prawo do wychowania dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniem moralnymi i religijnymi. Rodzice mają prawo do swobodnego wyboru szkół”. Europejski Trybunał Praw Człowieka w Strasburgu stwierdził natomiast w wyroku z 27 listopada 1996 r. w sprawie *Efstathiou przeciwko Grecji*, skarga nr 24095/94, że rolą rodziców jest „oświecanie i doradzanie swoim dzieciom, wykonywanie wobec nich tej naturalnej rodzicielskiej funkcji edukacyjnej, jaką jest prowadzenie dzieci po drodze odpowiadającej religijnym i filozoficznym przekonaniom rodziców” (wyrok par. 32).

⁵ Por. Krukowski, Józef. 2000. *Kościół i Państwo. Podstawy relacji prawnych*, 95–6. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.

jąc jednak na uwadze inne opracowania dotyczące tej problematyki i zobowiązanie do prezentacji polskiej perspektywy, ten niezwykle istotny wątek świadomie pomijam⁶.

Nie odniosę się bezpośrednio do ograniczeń w zakresie korzystania przez rodziców z prawa do wychowania dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniem. Należy zaznaczyć, iż w tym zakresie stosuje się ogólne zasady wynikające przede wszystkim z art. 31 Konstytucji RP oraz postanowienia art. 48 Konstytucji RP dotyczące konieczności uwzględnienia stopnia dojrzałości dziecka, a także jego wolności sumienia i wyznania (ust. 1) oraz ograniczenia i pozbawienia praw rodzicielskich (ust. 2).

Poczynione powyżej uwagi, uzasadniają i zobowiązują do systemowego podejścia do przepisów polskiej ustawy zasadniczej.

2. Godność człowieka źródłem prawa rodziców do wychowania dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniem

Za kluczowy dla tytułowej analizy uważam fragment art. 30 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej – niestety często pomijany w orzecznictwie i analizach naukowych – zgodnie z którym: „Przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela”⁷. Tak rozumiana godność człowieka, która jest źródłem m.in. prawa rodziców do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem, potwierdza i wzmacnia podmiotowy charakter wolności i praw jednostki⁸. Sformułowanie (w art. 48 i art. 53 ust. 3) analizowanego prawa jest wyrazem pozytywnizacji praw człowieka, która polega na zapisywaniu w międzynarodowych aktach prawnych i w ustawach zasadniczych wielu współczesnych państw gwarancji dotyczą-

⁶ Na ten temat pisali m.in. Misztal, Henryk. 2000. „Gwarancje prawa międzynarodowego i polskiego w zakresie uprawnień rodziców do religijnego wychowania dzieci”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 1:5–20 oraz Warchałowski, Krzysztof. 2007. „Gwarancje prawa do wychowania religijno-moralnego w umowach międzynarodowych”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 10:201–8.

⁷ Polski ustrojodawca nie zdefiniował godności człowieka. Wskazał jedynie na jej podstawowe cechy: „przyrodzona, niezbywalna, nienaruszalna, źródło wolności i praw”. O znaczeniu godności człowieka w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego pisał niedawno m.in. Granat, Mirosław. 2014. „Godność człowieka z art. 30 Konstytucji RP jako wartość i norma prawna”. *Państwo i Prawo* 8:3–22.

⁸ Jabłoński, Mariusz. 2002. „Rozważania na temat godności człowieka w polskim porządku konstytucyjnym”. W: *Prawa i wolności obywatelskie w Konstytucji RP*, red. Bogusław Banaszak i Artur Preisner, 94. Warszawa: C.H. Beck.

cych poszanowania wolności i uprawnień, których źródłem jest godność osoby ludzkiej. Ustrojodawca nie nadaje zatem określonych wolności i praw, a jedynie potwierdza ich istnienie i gwarantuje ich ochronę. Określenie godności jako źródła wolności i praw posiada kapitalne znaczenie dla analizy tytułowej diady, co najmniej z trzech powodów.

Po pierwsze, godność jako źródło wolności i praw świadczy o tym, że godność jest pierwotna względem wolności i praw. Godność stanowi płaszczyznę odniesienia dla systemu wartości, wokół którego zbudowano ustawę zasadniczą oraz fundament całego porządku prawnego. Konsekwencją takiego rozstrzygnięcia jest konieczność uwzględniania przez władze publiczne pewnej sfery autonomii, w której człowiek może się w pełni realizować – w omawianym przypadku dotyczy ona wychowania dzieci zgodnego z przekonaniami rodziców, z drugiej natomiast strony działania władz publicznych nie mogą prowadzić do tworzenia sytuacji prawnych lub faktycznych odbierających jednostce poczucie godności⁹.

Po drugie, „Będąc źródłem praw i wolności jednostki, pojęcie godności determinuje sposób ich rozumienia i urzeczywistniania”¹⁰. Przez pryzmat godności rodziców i ich dzieci należy zatem patrzeć na ich prawo do wychowania i bycia wychowanym.

Z określenia godności jako źródła wynika także jednoznacznie, iż wolności i prawa pozostają odrębne od godności, mają swój własny status, co oznacza, że ich naruszenie nie niszczy fundamentu, jakim jest godność. W tym znaczeniu godność należy uznać za nienaruszalną¹¹.

3. Konstytucyjne gwarancje prawa rodziców do wychowania dzieci

Tytułowe „prawo rodziców do wychowania dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniem” zostało w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej określone w art. 48

⁹ Por. Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 4 kwietnia 2001 r., sygn. akt K 11/00, Orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego. Zbiór Urzędowy 2001, nr 3, poz. 54. Por. także Banaszak, Bogusław. 2009. *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, 169–74. Warszawa: C.H. Beck.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Jak potwierdził Trybunał Konstytucyjny w przywoływanym powyżej uzasadnieniu wyroku: „Zakaz naruszania godności ma charakter bezwzględny i dotyczy wszystkich”. K 11/00, Orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego. Zbiór Urzędowy 2001, nr 3, poz. 54.

ust. 1 jako „prawo do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem”, natomiast w art. 53 ust. 3 jako „prawo do zapewnienia dzieciom wychowania i nauczania moralnego i religijnego zgodnie ze swoimi przekonaniem”¹². Czy mamy zatem do czynienia z dwoma prawami, skoro o wychowaniu dzieci i dotyczącym go prawie mowa jest w dwóch artykułach Konstytucji i to w różny sposób?

Szczegółowa analiza przeprowadzona w oparciu o zasady techniki prawodawczej, którą ze względu na tematykę opracowania pomijam, pozwala na konkluzję, iż konstytucyjne prawo do wychowania stanowi prawo podmiotowe, którego szczególnym aspektem jest wychowanie i nauczanie moralne i religijne jako realizacja wolności sumienia i religii.

Prawo do wychowania, o którym mowa, należy rozumieć jako „zaszczepianie i umacnianie w dzieciach określonego światopoglądu, przekonań, systemu wartości, zasad obyczajowych, moralnych i etycznych”¹³. Tak rozumiane wychowanie obejmuje także troskę rodziców o prawidłowy duchowy i fizyczny rozwój dziecka¹⁴.

Istotne znaczenie posiada rozróżnienie wychowania w aspekcie wewnętrznym i zewnętrznym. Aspekt wewnętrzny wychowania obejmuje różnorodne działania rodziców podejmowane w rodzinie, zgodne z ich przekonaniem, mające na celu ukształtowanie dziecka pod względem duchowym, estetycznym, intelektualnym, moralnym, światopoglądowym itp.¹⁵ Aspekt wewnętrzny

¹² Nieostre sformułowanie zawarte w art. 48 ust. 1, do którego odsyła ustrojodawca w zdaniu drugim art. 53 ust. 3, nasuwa wiele trudności interpretacyjnych, jak również przyczynia się do osłabienia władzy rodzicielskiej. Art. 48 ust. 1 w brzmieniu: „Rodzice mają prawo do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem. Wychowanie to powinno uwzględniać stopień dojrzałości dziecka, a także wolność jego sumienia i wyznania oraz jego przekonania” nie rozstrzyga kolizji przekonań rodziców i dziecka. Uznać należy zatem, iż zdaniem ustrojodawcy, konflikt między rodzicami i dziećmi dotyczący wolności sumienia i religii, powinien zostać rozstrzygnięty „w domu”. W przypadku braku takiego porozumienia o wolności religijnej dziecka i jej granicach rozstrzyga sąd. Por. Pietrzak, Michał. 2010. *Prawo wyznaniowe*, 37. Warszawa: LexisNexis. Ponadto oba artykuły zawierają różne określenia wolności religijnej. W art. 53 ust. 1 mowa jest o „wolności sumienia i religii” (podkreślenie P.S.), a w art. 48 ust. 1 o „wolności sumienia i wyznania” (podkreślenie P.S.). Przepisy te, w ostatniej fazie prac konstytucyjnych, wywołały najwięcej dyskusji, a propozycje zmian nie zostały zaakceptowane.

¹³ Sarnecki, Paweł. 2003. „Artykuł 48. Komentarz”. W: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, t. 3, 1. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.

¹⁴ Zgodnie ze stanowiskiem doktryny, wychowanie duchowe to utrwalanie reguł moralności, wyrabianie w dziecku poczucia osobistej godności oraz poszanowania dla siebie i innych. Wychowanie fizyczne natomiast to dbanie o życie i zdrowie dziecka i jego sprawność fizyczną. Por. Winiarz, Jan. 1996. *Prawo rodzinne*, 228–9. Warszawa: PWN. Inaczej na ten temat: Sarnecki 2003, 2.

¹⁵ Por. Banaszak 2009, 250.

obejmuje zatem wszelkie relacje między rodzicami i dziećmi, ale także pomiędzy dziadkami i wnukami oraz między rodzeństwem.

W wychowaniu dzieci zgodnie z przekonaniem rodziców szczególną – ale zawsze drugoplanową – rolę odgrywają różne instytucje życia publicznego. Wśród nich na pierwszym miejscu należy wymienić przedszkole i szkołę¹⁶, nie zapominając przy tym o istotnej roli związków wyznaniowych oraz innych instytucji. Ich zaangażowanie w wychowanie dzieci powinno odbywać się w zakresie prawa rodziców i z poszanowaniem zasady subsydiarności, „umacniającej uprawnienia obywateli i ich wspólnot”¹⁷. W tym znaczeniu należy wskazać na aspekt zewnętrzny wychowania.

Chociaż niektórzy autorzy zwracają uwagę na odrębność, ze względu na zakotwiczenie konstytucyjnej regulacji w zakresie prawa do nauki w art. 70-72 Konstytucji RP, w mojej ocenie zagwarantowane rodzicom prawo wyboru szkół innych niż publiczne oraz możliwość zakładania przez nich szkół niepublicznych pozostaje w ścisłym związku z prawem do wychowania¹⁸. W związku z wolnością wyboru szkół nie można nakładać na rodziców bezpośrednio i pośrednio żadnych niesprawiedliwych ciężarów. Przejawem poszanowania prawa rodziców do wychowania dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniem jest powstrzymanie się władzy publicznej przed zmuszaniem dzieci do uczęszczania na zajęcia szkolne, które nie odpowiadają przekonaniom rodziców. Do działań niezgodnych z ideą poszanowania praw rodziców i ich dzieci należy zaliczyć sytuację, gdy rodzinie i rodzicom narzuca się jeden model wychowania, wykluczający całkowicie formację religijną lub narzucający określony model wychowania seksualnego¹⁹.

Z punktu widzenia problematyki obecności krzyża w przestrzeni publicznej wydaje się, że kluczowe znaczenie posiada aspekt zewnętrzny, skoro mówimy o „przestrzeni publicznej”. Niemniej jednak stoję na stanowisku, iż

¹⁶ Jak wynika z art. 1 pkt 2 ustawy o systemie oświaty szkoła wspomaga wychowawczą rolę rodziny. Trudno zatem zgodzić się z opinią Rzecznika Praw Obywatelskich, iż art. 70 ust. 1 Konstytucji ogranicza prawa rodziców, pozwalając na wychowanie dzieci zgodnie z ich przekonaniem jedynie po szkole i w weekendy. Podobnie niezrozumiałe jest stanowisko RPO, z którego wynika, iż art. 70 ust. 1 Konstytucji stanowił normę nadrzędną (ograniczającą) prawa rodziców do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem przyznane im w art. 53 ust. 3 Konstytucji w zw. z art. 48 ust. 1 Konstytucji. Por. Wystąpienie Rzecznika Praw Obywatelskich do Ministra Edukacji Narodowej w sprawie edukacji antydyskryminacyjnej w przedszkolach, I.800.1.2014. AM, 24 kwietnia 2014 r., http://rpo.gov.pl/sites/default/files/Do_MEN_ws_educacji_antydyskryminacyjnej_w_przedszkolach.pdf (data dostępu: 11 listopada 2014).

¹⁷ Tak w Preambule do Konstytucji RP.

¹⁸ Art. 70 ust. 3 Konstytucji RP.

¹⁹ Por. [Sobór Watykański II]. 2002. „Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*”, [art.] 5. W: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje, Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, [red. Maria Przybył], 410–21. Poznań: Pallotinum.

oba aspekty należy traktować łącznie. Celem integralnie rozumianego wychowania – obejmującego aspekt wewnętrzny i zewnętrzny – jest bowiem ukształtowanie młodego człowieka oraz przygotowanie go do samodzielnego życia w społeczeństwie. Jakakolwiek dychotomia, trudna do uniknięcia w obywatelskim społeczeństwie pluralistycznym, nie może naruszać naturalnego prawa rodziców i ich dzieci.

Skoro rodzicom przysługuje naturalne prawo do wychowania dzieci, dzieciom przysługuje prawo do otrzymania wychowania (bycia wychowanym), które powinno być w pierwszej kolejności zapewnione przez rodziców²⁰. Praktycznie nikt tego prawa obecnie nie kwestionuje, chociaż bywa ono interpretowane w różny sposób i niejednakowo określane są jego granice²¹. Problemy i rozbieżności pojawiają się także w związku z koniecznością uwzględnienia stopnia dojrzałości dziecka, a także jego wolności sumienia i wyznania²². Z analizowanych przepisów konstytucyjnych wynika, że rodzice w wychowaniu swoich dzieci powinni uwzględniać ich stopień dojrzałości, w tym możliwość zrozumienia przekazywanych wartości i zasad. Dojrzałość dziecka, o której mowa w art. 48 ust. 2, jest pojęciem ocennym, składa się na nie wiele czynników, które rodzice, realizując swoje prawo do wychowania, powinni wziąć pod uwagę²³. Jest to obszar potencjalnych konfliktów, o których ustrojodawca milczy. Mogą one dotyczyć m.in. spraw światopoglądowych i wyznaniowych, w tym związanych z obecnością krzyża w domu czy w miejscach publicznych.

Podsumowując tę część wyводу, należy stwierdzić, iż prawo rodziców do wychowania dzieci występuje w Konstytucji RP w dwóch znaczeniach: samodzielnego prawa osobistego rodziców i ich dzieci oraz *lex specialis* wol-

²⁰ Por. Krukowski 2000, 94–6.

²¹ M. Balcerek definiuje prawo do wychowania w rodzinie jako, „uprawnienie każdego dziecka do posiadania rodziny, która organizuje mu odpowiednie środowisko opiekuńczo-wychowawcze, zapewnia najlepsze warunki rozwoju psychofizycznego i wychowania społeczno-moralnego. Balcerek, Marian. 1986. *Prawa dziecka*, 405. Warszawa: PWN.

²² Por. Pietrzak 2010, 37. Współczesne regulacje konstytucyjne demokratycznych państw prawa przenoszą uprawnienia do korzystania z tego prawa na rodziców lub opiekunów albo przyznają osobom małoletnim w wieku od 10 do 18 roku życia uprawnienia do samodzielnego korzystania z wolności sumienia i religii. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej ogranicza prawo rodziców w zakresie wychowania religijnego i moralnego swoich dzieci w wymiarze wewnętrznym (np. rodzina) oraz zewnętrznym (np. szkoła) na rzecz małoletnich. Czyni to jednak w sposób nieostry, który może być źródłem wielu nieporozumień i konfliktów, przede wszystkim w przypadku różnicy poglądów pomiędzy rodzicami lub opiekunami a dziećmi.

²³ Por. Grzejdziak, Agnieszka. 2002. „Prawo do wychowania w rodzinie”. W: *Prawa i wolności obywatelskie w Konstytucji RP*, red. Bogusław Banaszak i Artur Preisner, 468–9. Warszawa: C.H. Beck.

ności sumienia i religii²⁴. Polski ustrojodawca nie wspomina wprost o wynikającym z prawa rodziców do wychowania dzieci uprawnieniu do decydowania o obecności krzyża w przestrzeni publicznej. Nie oznacza to jednak zakazu eksponowania krzyża. Należy bowiem mieć na uwadze ogólną zasadę sformułowaną w art. 31 Konstytucji, z której wynika, że wolność oznacza swobodę czynienia wszystkiego, co nie jest przez prawo zakazane.

4. Gwarancje szczegółowe

Konstytucyjnie gwarantowane prawo rodziców do wychowania zostało uszczegółowione w szeregu aktów prawnych, z których podstawowe znaczenie posiadają ustawa z dnia 25 lutego 1964 r. – Kodeks rodzinny i opiekuńczy²⁵, ustawa z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty²⁶, tzw. ustawy wyznaniowe oraz rozporządzenia wydawane przez ministra właściwego w sprawach oświaty i wychowania.

Z art. 95 § 1 Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego wynika, iż: „Władza rodzicielska obejmuje w szczególności obowiązek i prawo rodziców do wykonywania pieczy nad osobą i majątkiem dziecka oraz do wychowania dziecka, z poszanowaniem jego godności”²⁷. Zgodnie z art. 96 § 1 natomiast: „Rodzice wychowują dziecko pozostające pod ich władzą rodzicielską i kierują nim. Obowiązani są troszczyć się o fizyczny i duchowy rozwój dziecka i przygotować je należycie do pracy dla dobra społeczeństwa odpowiednio do jego uzdolnień”²⁸.

Za istotne z punktu widzenia prowadzonych rozważań należy uznać postanowienia ustawy o systemie oświaty, dotyczące problematyki nauczania religii. Z art. 12 wynika, że: „1. Publiczne przedszkola, szkoły podstawowe i gimnazja organizują naukę religii na życzenie rodziców, publiczne szkoły

²⁴ Podobne gwarancje znajdują się w I Protokole dodatkowym z 20 marca 1953 r. do europejskiej Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności (Dz. U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284) oraz Międzynarodowych Faktach Praw z 16 grudnia 1966 r. (Dz. U. z 1977 r. Nr 38, poz. 167 i 168).

²⁵ Tekst jednolity Dz. U. z 2012 r., poz. 788 ze zm.

²⁶ Tekst jednolity Dz. U. z 2004 r. Nr 256, poz. 2572 ze zm.

²⁷ Z uchwały Sądu Najwyższego wynika, że władza rodzicielska – na gruncie Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego – to przede wszystkim zespół obowiązków rodziców względem dziecka. Uprawnienia mają charakter wtórny i są składnikiem tej władzy. Uchwała Sądu Najwyższego z 9 czerwca 1976 r., IIICZP 46/75.

²⁸ Przywołane przepisy wchodzi w skład działu Ia „Rodzice i dzieci”, rozdziału II zatytułowanego „Stosunki między rodzicami i dziećmi”.

ponadgimnazjalne na życzenie bądź rodziców, bądź samych uczniów; po osiągnięciu pełnoletniości o pobieraniu nauki religii decydują uczniowie. 2. Minister właściwy do spraw oświaty i wychowania w porozumieniu z władzami Kościoła Katolickiego i Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego oraz innych Kościołów i związków wyznaniowych określa, w drodze rozporządzenia, warunki i sposób wykonywania przez szkoły zadań, o których mowa w ust. 1". Ponadto w art. 13 ust. 1 ustawodawca zagwarantował: „Szkoła i placówka publiczna umożliwi uczniom podtrzymywanie poczucia tożsamości narodowej, etnicznej i religijnej, a w szczególności naukę języka oraz własnej historii i kultury”. Przy czym nauka, o której mowa powyżej, może być prowadzona na wniosek rodziców w osobnych grupach, oddziałach lub szkołach (ustawodawca przewiduje także wariant z dodatkową nauką języka oraz własnej historii i kultury) oraz w międzyszkolnych zespołach nauczania. Oba przywołane artykuły – odpowiednio art. 12 ust. 2 i art. 13 ust. 3 – zawierają delegację do określenia w drodze rozporządzenia warunków i sposobu wykonywania przez szkoły zadań przewidzianych w ustawie. Ponadto w odniesieniu do nauczania religii ustawodawca zobowiązał ministra właściwego do spraw oświaty i wychowania, do działania w porozumieniu z władzami Kościołów i innych związków wyznaniowych przy wydawaniu rozporządzenia, które określi warunki i sposób wykonywania przez szkoły zadań wynikających z organizacji nauki religii.

Najważniejsze znaczenie dla analizy tytułowej diady ma § 12 Rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 kwietnia 1992 roku w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w szkołach publicznych²⁹, który dopuszcza umieszczanie krzyża i odmawianie modlitwy przed i po zajęciach. Prawodawca wskazał jednocześnie, iż: „Odmawianie modlitwy w szkole powinno być wyrazem wspólnego dążenia uczniów oraz taktu i delikatności ze strony nauczycieli i wychowawców”. Jest to jedyny przepis prawa powszechnie obowiązującego, w którym zapisano gwarancje bezpośrednio dotyczące ekspozycji krzyża w miejscu publicznym. Trybunał Konstytucyjny w orzeczeniu z 20 kwietnia 1993 roku stwierdził, iż § 12 rozporządzenia „wskazuje jedynie na możliwość, a nie na obowiązek umieszczenia krzyża i odmawiania modlitwy”³⁰. Ponadto Trybunał wyjaśnił, iż umieszczenie w rozporządzeniu przepisu „znajduje swoje uzasadnienie w kontekście preambuły ustawy o systemie oświaty, a także w art. 13 nakładającym na szkołę obowiązek umożliwienia uczniom m.in. podtrzymywania tożsamości religijnej. Ustęp 3 tego artykułu nakłada na Ministra Edukacji Narodowej obowiązek uregulowania, w drodze

²⁹ Dz. U. Nr 36, poz. 155 ze zm.

³⁰ Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego z 20 kwietnia 1993 r. sygn. akt U 12/92, Orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego. Zbiór Urzędowy 1993, poz. 9.

rozporządzenia, warunków i sposobu wykonywania przez szkoły powyższego zadania”³¹. Pomimo orzeczenia Trybunału Konstytucyjnego kwestia umieszczenia symboli religijnych budzi w Polsce nadal liczne wątpliwości, odnoszące się m.in. do kwestii umieszczania symboli innych niż krzyż³².

Analiza obowiązujących w Polsce przepisów oświatowych, może – na pierwszy rzut oka – prowadzić do stwierdzenia, że władze publiczne dostrzegają potrzebę współpracy rodziców i szkoły w tworzeniu i realizowaniu tzw. „szkolnego programu wychowawczego”. Zgodnie z art. 53 ust. 1 ustawy z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty, rady rodziców są obecnie organami szkoły tworzonymi obligatoryjnie. Rada rodziców może występować do organu prowadzącego szkołę, organu sprawującego nadzór pedagogiczny, dyrektora, rady pedagogicznej oraz rady szkoły z wnioskami i opiniami dotyczącymi wszystkich spraw szkoły”. Wystąpienie przez radę następuje z własnej inicjatywy i bez konieczności uzyskiwania aprobaty innych organów szkoły³³. Kompetencje rady rodziców w sposób ogólny określa art. 54 ust. 2 ustawy, szczegółowo zaś statut szkoły. Rada może zatem wystąpić także w sprawie obecności krzyża w przestrzeni szkoły publicznej.

Jak wynika z rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z dnia 21 maja 2001 r. w sprawie ramowych statutów publicznego przedszkola oraz publicznych szkół³⁴, szkolny program wychowawczy musi uwzględniać potrzeby rodziców w zakresie wychowania ich dzieci. Rodzice powinni być włączani w budowanie programu wychowawczego, powinni także mieć okazję do zaopiniowania proponowanego przez szkołę planu, wypowiedzenia się na temat, które treści akceptują lub co chcieliby włączyć do realizacji. Istnienie rady rodziców wydaje się niezwykle ważne i pożądane. Poprzez takie rady rodzice mogą bowiem uczestniczyć w bieżącym i perspektywicznym programowaniu pracy szkoły, pomagać w doskonaleniu organizacji i warunków, współuczestniczyć w realizacji programów nauczania i wychowania oraz zadań opiekuńczych szkoły poprzez organizowanie działalności mającej na

³¹ Ibidem.

³² P. Borecki za zasadną i możliwą uważa kolejną analizę konstytucyjności niektórych postanowień rozporządzenia ze względu na nowe wzorce kontroli, jakimi są normy Konstytucji RP z dnia 2 kwietnia 1997 r. i Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z dnia 28 lipca 1993 r. Wskazuje on na konieczność kontroli § 1 ust. 2, § 2 ust. 1-2, § 3 ust. 2 w związku z § 2, § 6, § 10 ust. 1 oraz § 12 zd. 1 rozporządzenia. Borecki, Paweł. 2008. „Konstytucyjność regulacji szkolnej nauki religii (głos w dyskusji)”. *Studia Prawnicze* 2(176):31–40.

³³ Por. Pilich, Mateusz. 2009. *Ustawa o systemie oświaty. Komentarz*. 541–7, Warszawa: Wolters Kluwer.

³⁴ Dz. U. z 2001 r. Nr 61, poz. 624.

celu podnoszenie kultury pedagogicznej w rodzinie, szkole i środowisku lokalnym³⁵.

Do gwarancji służących realizacji prawa rodziców do wychowania dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniem – poza omówionymi powyżej – można zaliczyć następujące uprawnienia szczegółowe: prawo edukowania dziecka w domu, prawo do zwolnienia dziecka z lekcji wychowania do życia w rodzinie, jeśli rodzice uznają, że nie odpowiada im program proponowany przez szkołę i wolą sami wziąć odpowiedzialność za tę część edukacji swojego dziecka, prawo do uczenia się języka mniejszości narodowej lub języka regionalnego.

Ponadto, gwarancje związane z wychowaniem i nauczaniem zostały zawarte w tzw. ustawach wyznaniowych. W art. 2 ust. 2 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania³⁶ ustawodawca potwierdził, iż „obywatele mogą wychowywać dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniem w sprawach religii”, natomiast w art. 18 ust. 1 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej³⁷ podobne gwarancje zostały odniesione do rodziców i opiekunów prawnych, a następnie powtórzone w innych tzw. indywidualnych ustawach wyznaniowych.

Na podstawie przywołanych powyżej ustaw i rozporządzeń można by odnieść wrażenie, że prawo rodziców do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem, w kontekście obecności krzyża w przestrzeni publicznej, sprowadza się do nauczania w szkole. Niewątpliwie, z prawnego punktu widzenia tak jest, co można tłumaczyć rangą problematyki oraz przestrzenią ewentualnych konfliktów o model wychowania i obecność krzyża i innych symboli religijnych. Niemniej jednak, ujmując wychowanie komplementarnie i integralnie w dwóch jego aspektach, z prawem rodziców do wychowania dzieci można wiązać obecność krzyża w innych miejscach publicznych, takich jak urzędy publiczne, szpitale, skrzyżowania ulic itp.

³⁵ Por. Król, Ireneusz i Józef Pielachowski. 1992. *Organizacja i kierowanie szkołą*, 65. Warszawa–Poznań: Ławica; Krzywkowska, Justyna i Monika Krzywkowska. 2013. „Prawo rodziców do religijnego wychowania dzieci”. W: *Wychowanie: czy może „obejść się” bez duchowości?*, red. Jakub Bartoszewski, Joanna Swędrak i Elżbieta Struzik, 228–41. Kraków–Sieradz: Wydawnictwo WSHE w Sieradzu.

³⁶ Dz. U. z 2005 r. Nr 231, poz. 1965 ze zm.

³⁷ Dz. U. Nr 29, poz. 154 ze zm.

5. Podsumowanie

Analiza tytułowej problematyki dotyczącej diady: prawa rodziców do wychowania dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniem oraz obecności krzyża w przestrzeni publicznej, pozwala na sformułowanie kilku zdań podsumowania.

Naturalne, spożytywizowane prawo rodziców do wychowania dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniem nie ogranicza się do stosunków rodzinnych i przestrzeni domowej, czyli aspektu wewnętrznego. Wyraża się także w prawie kształtowania przez rodziców przestrzeni publicznej, w której w przypadku wychowania – jak dowiodły analizy – dominującą rolę odgrywa przedszkole i szkoła.

Z art. 18 Konstytucji RP wynika jednoznacznie, że rodzina, macierzyństwo i rodzicielstwo znajdują się pod ochroną i opieką Rzeczypospolitej. Trudno wyobrazić sobie lepszą gwarancję ustrojową dla realizacji przez rodziców ich prawa do wychowania dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniem.

Podobnie trudno, z konstytucyjnego punktu widzenia, przecenić znaczenie dla omawianej problematyki artykułu 30 Konstytucji RP, w którym zostało potwierdzone, że źródłem wolności i praw jest przyrodzona, niezbywalna i nienaruszalna godność człowieka, której poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych.

Spora część wywodu została zdominowana przez problematykę nauczania w publicznych szkołach i przedszkolach, pomimo – a właściwie dlatego – że część doktryny zwraca uwagę na konstytucyjną odrębność prawa do wychowania i prawa do nauki, a Rzecznik Praw Obywatelskich, jak się zdaje, nawet deprecjonuje prawo do wychowania, akcentując wagę prawa do nauki, co uważam za nieuzasadnione.

Z obowiązujących w Polsce przepisów, odnoszących się bezpośrednio do prawa rodziców do wychowania dzieci oraz wolności sumienia i religii, jedynie w § 12 rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w szkołach publicznych zagwarantowano wprost możliwość umieszczenia krzyża w przestrzeni publicznej: „W pomieszczeniach szkolnych może być umieszczony krzyż”.

Przedmiotem szczegółowego opracowania, zwłaszcza w kontekście wielokrotnie głosowanego wyroku Lautsi przeciwko Włochom, powinny być ograniczenia w korzystaniu przez rodziców z ich prawa do wychowania dzieci³⁸.

³⁸ Warto przypomnieć, że po rozpoznaniu sprawy przez Wielką Izbę Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu, 17-osobowy skład orzekł, iż wiszący w sali lekcyjnej krzyż żadną miarą nie może być oceniony jako naruszający art. 2 Protokołu dodatkowego

Mając na uwadze, iż obecność krzyża w przestrzeni publicznej jest jednym ze sposobów realizacji podmiotowego prawa rodziców do wychowania, zdecydowanie opowiadam się za realizacją pozytywnego aspektu tego prawa, polegającego na uzewnętrznianiu symboli religijnych.

Należy spodziewać się, iż brak szczegółowych rozstrzygnięć prawodawcy w zakresie obecności krzyża w przestrzeni publicznej, nie tylko w kontekście analizowanego prawa, będzie sprzyjał intensyfikacji działań i zjawisk zmierzających do usuwania tego symbolu z miejsc publicznych. Stąd potrzebna jest mobilizacja katolickich środowisk politycznych i naukowych, które zaowocują dobrym prawem i dobrą praktyką jego stosowania...

nr 1 do EKPC. Trybunał stwierdził ponadto, że nie nastąpiło jakiegokolwiek naruszenie żadnego ze wskazanych artykułów Konwencji. Wielka Izba uznała, że wiszący krzyż jest jedynie pasywnym znakiem religijnym, którego oddziaływania nie można porównywać do przymusowego nauczania religii czy wykonywania praktyk religijnych. Równocześnie Trybunał uznał, że pozostawianie symboli religijnych w przestrzeni publicznej jest związane z tradycjami i wartościami, co do których poszczególnym państwom Konwencja pozostawia duży margines swobody w zakresie ich eksponowania.

LAURENTIU D. TĂNASE

Krzyż w przestrzeni publicznej. Przypadek Rumunii

Wprowadzenie

Przedmiotem rozważań niniejszego rozdziału jest obecność krzyża w przestrzeni publicznej z perspektywy rumuńskiej, z uwzględnieniem kultury i duchowości narodu rumuńskiego, dla którego krzyż jest niezwykle ważny.

Krzyż stanowi część oficjalnego symbolu narodowego. Można znaleźć go w godle kraju, jak również w tekście hymnu państwowego „Przebudź się, Rumunie”, napisanego w roku 1848 i przyjętego jako państwowy hymn Rumunii po antykomunistycznej rewolucji z grudnia 1989 r.: „Księża, prowadźcie nas krucyfikсами, ta armia jest chrześcijańska; jej mottem jest Wolność i to jest nasz święty Cell”¹.

Krzyż jest często przywoływany w rumuńskiej literaturze i spotyka się w naszych czasach z ogromnym poszanowaniem. Podobnie zresztą czczono go w przeszłości. Warto wspomnieć, że w okresie komunizmu aktem odwagi chrześcijanina było uczynienie, podczas odmawiania osobistej modlitwy lub gdy mijało się kościół, znaku krzyża językiem przy zamkniętych ustach. Tym praktycznie niezauważalnym gestem wyrażano publiczny opór i podziemną walkę z totalitarnym reżimem komunistycznym i ateistycznym. Rodzice polecali dzieciom czynić ten gest, gdy wychodziły rano z domu, a także gdy mijały kościół lub znajdowały się na rozdrożu. Przyznaję, że ten mały gest z dzieciństwa stał się odruchem, który jest manifestowany obecnie z tą samą

¹ Hymn państwowy „Przebudź się, Rumunie”. Słowa napisał w 1848 r. Andrei Muresanu (1816–1863) do popularnej melodii – por. Nicolăiasa, Victor, Anca Nicolescu i Anca Oprea. 2008. *Imnurile terrei – Uniunea Europeană*, 94–8. Bucuresti: Stefan.

intensywnością. W dzisiejszych czasach, kiedy nikt nie rzuca ideologicznych oskarżeń za użycie znaku krzyża na ulicy (jak miało to miejsce w komunistycznej przeszłości), można ujrzeć, przechodząc przed kościołem, zarówno studentów, jak i osoby starsze, które czynią ten gest.

Badając obecność krzyża w przestrzeni publicznej w Rumunii, należy postawić sobie szereg pytań, które doprowadziły do uporządkowania poniższego rozdziału:

- Dlaczego krzyż jest tak ważny dla duchowości i kultury narodu rumuńskiego?
- Czy, we współzawodnictwie pomiędzy religiami (chrześcijaństwem) i charakterystyczną dla współczesności sekularyzacją, krzyż jako symbol chrześcijański traci na intensywności czy też nie?
- Czy można rozważać zmienną obecność krzyża w przestrzeni publicznej jako znak religijnej żywotności?
- Jaki jest stosunek świeckich instytucji państwa do tego symbolu definiującego rumuńską prawosławną tożsamość etniczną?
- Czy publicznie wyrażano sprzeciw wobec obecności krzyża w przestrzeni publicznej?

W niniejszej analizie uwzględniono perspektywę prawną oraz społeczno-historyczną. Podstawą metodologiczną uczyniono autorską typologię obecności krzyża we współczesnej rumuńskiej przestrzeni publicznej, tworząc stosowne kategorie merytoryczne. Przeprowadzono również kwerendę materiałów bibliograficznych w zakresie literatury teologicznej, historycznej, prawnej i socjologicznej oraz przeprowadzono analizę komentarzy medialnych na temat określonych zdarzeń publicznych związanych z obecnością krzyża. Ponadto przeprowadzono analizę dotyczącą obecności krzyża w różnych miejscach publicznych (np. w szkole, w parlamencie, w szpitalach, na ulicach), a także wyprowadzono wnioski na podstawie rozmów z ludźmi, którzy mogli udzielić dodatkowych informacji w przedmiotowej kwestii.

1. Typologia użycia krzyża w Rumunii (cele użycia):

- a) Krzyż jako obiekt liturgiczny i atrybut tożsamości chrześcijańskiej (**wymiar kościelno-duszpasterski**),
- b) Krzyż jako wyraz hołdu dla przodków i historycznej przeszłości (**symboliczny wymiar tożsamości historycznej krzyża**),

- c) Krzyż w instytucjach publicznych (**wymiar instytucjonalny**),
- d) Krzyż w sferze osobistej; krzyż jako powszechny symbol wiary (**wymiar powszechny**).

Ad a) Krzyż jako obiekt liturgiczny i duszpasterski

W pierwszej kategorii omawiany symbol występuje w następujących miejscach i kontekstach:

- umieszczony na kościelnych wieżach,
- wygrawerowany na naczyniach liturgicznych,
- wyszyty lub nadrukowany na szatach księży, na książkach religijnych,
- zastosowany w architekturze kościołów (kościół prawosławne są w większości budowane na planie krzyża),
- jako odrębny przedmiot liturgiczny,
- jako znak i rytuał błogosławieństwa we wszystkich nabożeństwach kościelnych,
- kamienny krzyż użyty w Dobrudży przez Św. Andrzeja – jako symbol wprowadzenia chrześcijaństwa.

Ad b) Krzyż rozumiany jako wyraz hołdu dla przodków i historycznej przeszłości

Symboliczny wymiar tożsamości historycznej krzyża występuje w następujących kontekstach i obszarach:

- wspomniany w tekście hymnu państwowego,
- w herbie Rumunii,
- upamiętniający rumuńskich żołnierzy walczących w pierwszej i drugiej wojnie światowej – pomnik w Marasesti,
- wykonane przeważnie z kamienia lub marmuru, lecz również drewniane, krzyże-pomniki dla lokalnych bohaterów zmarłych w czasie wojen – stawiane w miastach i wioskach, zwykle w pobliżu kościoła lub siedziby miejscowych władz,
- na flagach okręgów (np. Konstancy).

Ad c) Krzyż w instytucjach publicznych

W trzeciej z wyodrębnionych przez nas kategorii, w sferze instytucjonalnej, krzyż obecny jest w następujących miejscach:

- w rumuńskim parlamencie i w instytucjach rządowych, w szkołach państwowych, w stacjonarnych lub czasowych jednostkach wojskowych w strefach konfliktu (Kosowo, Afganistan, Irak), w więzieniach,
- w szpitalach i instytucjach opieki społecznej.

Ad d) Krzyż w wymiarze osobistym i jako powszechny symbol wiary

W czwartym z wyodrębnionych wymiarów krzyż występuje w następujących kontekstach:

- jako ozdoba – zarówno u kobiet, jak i u mężczyzn, lecz w szczególności u dzieci,
- jako przedmiot rytuałów czarnej magii, używany zwłaszcza przez wiedźmy (w Rumunii mężczyźni rzadko praktykują czarną magię), w pogańskich rytuałach służących egzorcyzmowaniu duchów i zjaw (praktyki o genezie przedchrześcijańskiej, lecz zawierające pewne rytuały zapożyczone z chrześcijaństwa; występują na południu Rumunii, w Oltenii),
- jako znak błogosławieństwa i ochrony:
 - a. na rozpoczęcie budowy domu – na najwyższym drewnianym szkielecie umieszcza się krzyż i ksiądz prawosławny błogosławi początek budowy,
 - b. w stajni, a w szczególności w oborze,
 - c. w domu, zwykle w sypialni blisko ikon i świec, na wschodniej ścianie,
- krzyż na poboczu – sposób upamiętnienia osób, które zginęły w danym miejscu w wypadku samochodowym, lub na znak błogosławieństwa dla podróżnych.

2. Użycie krzyża i intensywność życia religijnego we współczesnej Rumunii

W obliczu tak bogatych i zróżnicowanych sposobów dotyczących użycia i obecności krzyża w Rumunii, zarówno w przestrzeni publicznej, jak i prywatnej – abstrahując nawet od jego użycia w obszarze prawosławnego życia religijnego – zastanawiamy się naturalnie: jak można wyjaśnić tę różnorodność? Gdy weźmie się pod uwagę kulturalną i religijną strukturę narodu rumuńskiego, na który wpływ wywarły apostołskie początki chrześcijaństwa poprzez misjonarską działalność Św. Andrzeja w Dobrudży (dawnej rzymskiej prowincji nazywanej Scyтіą Mniejszą), zrozumiałe staje się ogromne znaczenie chrześcijaństwa, a tym samym krzyża, dla współczesnej historii i życia religijnego tego kraju.

Chociaż we współczesnej przestrzeni zachodnioeuropejskiej wyraźnie zaznaczają się tendencje sekularyzacyjne (przy czym zeświecczenie Europy wyraża się przede wszystkim w malejącej liczbie chrześcijan, którzy chodzą do kościoła), jednak w Rumunii widać prawdziwą religijną żywotność Rumuńskiego Kościoła Prawosławnego we wszystkich obszarach egzystencji społeczeństwa. Regularne uczęszczanie do kościoła i deklaracja przynależności

do Kościoła prawosławnego stanowią interesujące wskaźniki pozwalające na określenie niskiego poziomu sekularyzacji we współczesnym społeczeństwie rumuńskim.

Analiza danych statystycznych wskazuje, że w ciągu 25 lat, które upłynęły od zniesienia totalitarnego reżimu komunistycznego, Kościół prawosławny i wojsko rumuńskie były instytucjami, które trwale lokowały się na pierwszym miejscu w rankingu zaufania Rumunów. Rumuni mają największe zaufanie do Kościoła i do wojska, zaś zaufanie do administracyjnych instytucji państwa i do polityków plasuje się na ostatnich miejscach w rankingu.

3. Budowa kościołów – wskaźnik żywotności religijnej w Rumunii

Interesującym wskaźnikiem żywotności religijnej w Rumunii jest budowa nowych kościołów po upadku komunizmu. Kiedy mówimy o nowych kościołach, uwzględniamy obiekty sakralne prawosławne, katolickie i protestanckie, ale również neoprotestanckie domy kultu i muzułmańskie meczety. Chociaż liczba ludności wzrosła w ciągu 50 lat komunizmu i zaplanowano oraz zbudowano wiele osiedli robotniczych, w czasach komunistycznych nie budowano kościołów dla zaspokojenia duchowych potrzeb obywateli, jako że ideologicznie reżim komunistyczny miał charakter ateistyczny.

Ponadto totalitarny reżim dążył do burzenia kościołów, argumentując to przede wszystkim względami organizacji i urbanistyki. Z tych przyczyn zburzono w Bukareszcie dziesiątki historycznych kościołów i zabytkowych domów².

Według informacji sięgających 1987 roku w populacji liczącej 17 985 000 osób istniało 17 881 miejsc kultu³. Z tego w latach 1975-1986 zbudowano zaledwie 420 kościołów, stanowiących 2% wszystkich istniejących kościołów, czyli średnio budowano 40 nowych obiektów tego typu rocznie. Podział przedstawiono w poniższej tabeli:

² W następstwie prac nad urbanistycznym uporządkowaniem miasta w latach 1980-1989 na rozkaz N. Ceausescu zburzono 20 kościołów prawosławnych, a 7 innych przeniesiono z miejsc, w których je zbudowano w dawnych czasach. Kościoły zburzono głównie w centrum Bukaresztu. Stoica, Lucian i inni. 1999. *Atlas-Ghid. Istoria și arhitectura lăcașurilor de cult din București din cele mai vechi timpuri până astăzi*, 18. Bukareszt: Ergonom 79.

³ *Viata religioasa in Romania, prezentare sintetica*. 1987. Rada ds. Religijnych Socjalistycznej Republiki Rumunii, Bukareszt, s. 48.

T1. Statystyka dotycząca liczby kościołów i domów modlitwy wybudowanych lub wyremontowanych w latach 1975–1986

Nazwa kościoła/kultu	Liczba kościołów/ meczetów
Rumuński Kościół Prawosławny	308
Kościół Rzymskokatolicki	19
Kościół protestanckie (Kościół Ewangelicko-Reformowany, Zjednoczony Kościół Ewangelicki)	34
Starobrzędowy Kościół Prawosławny (Rosjanie, Ukraińcy)	4
Kościół neoprotestanckie (adwentyści, baptyści, zielonoświątkowcy)	52
Kult muzułmański	3
Razem	420

Źródło: *Viata religioasa in Romania, prezentare sintetica*. 1987. Rada ds. Religijnych Socjalistycznej Republiki Rumunii, Bukareszt, s. 48.

Po upadku w 1989 roku reżimu komunistycznego, w latach 1990-2004 zbudowano 3418 kościołów i domów modlitwy, co oznacza wzrost o 19,29% łącznej liczby kościołów i meczetów w Rumunii⁴.

Te dane statystyczne ukazują wzrost praktyk życia religijnego w Rumunii po 1989 roku, czyli po 50 latach ateistycznego reżimu totalitarnego. Analiza budowy nowych kościołów w Rumunii doprowadziła do wyprowadzenia bardzo istotnych faktów, niezbędnych dla dalszych rozważań na temat obecności krzyża w przestrzeni publicznej. Po przeanalizowaniu obchodów uroczystości świętych patronów kościołów prawosławnych wybudowanych po 1990 roku warto odnotować pewien bardzo interesujący szczegół. W tradycji prawosławnej każdy kościół obchodzi uroczystość religijną na cześć świętego, który staje się patronem danego kościoła. Na podstawie danych z 1679 kościołów prawosławnych wybudowanych we wspomnianym okresie, powstał następujący ranking najważniejszych świętych patronów:

T2. Nazwa centralnych świąt kościołów prawosławnych w latach 1990–2003

Nr	Święty patron	Ranking
1	Święci Konstantyn i Helena	I
2	Wniebowstąpienie Jezusa Chrystusa	II
3	Św. Jan Chrzyciel	III
4	Trójca Święta	IV
5	Święci Piotr i Paweł	V

Źródło: Ana UNCU architect, *Baza danych 1990–2003 – CALC*, Secretariatul de Stat pentru Culte, Bukareszt 2004.

⁴ Tănase, Laurentiu. 2008. *Pluralisation religieuse et societe en Roumanie*, 238. Bern: Peter Lang.

To, że uroczystość świętych Konstantyna i Heleny, obchodzona co roku 21 maja, znalazła się na pierwszym miejscu, prowadzi nas do wniosku, że zwycięskie przesłanie tych dwojga – cesarza bizantyńskiego i jego matki, cesarzowej – jest bardzo ważne w Rumunii i okazuje mu się szczególne uznanie. Żyjący w czwartym wieku Konstantyn i Helena zasłynęli tym, że odnaleźli krzyż, na którym ukrzyżowano Jezusa. Od tego momentu Krzyż Święty stał się liturgicznym obiektem otoczonym powszechną czcią. Lecz Konstantyn znany jest również jako symbol wojskowego zwycięstwa (*In hoc signo vinces*), odniesionego w roku 312 nad Maksencjuszem przy Moście Mulwijskim, gdzie cesarz użył krzyża jako zachęty oraz znaku otuchy i chrześcijańskiego zwycięstwa nad pogańskimi przeciwnikami militarnymi⁵.

Od tego czasu aż do dziś krzyż jako wzór zwycięstwa i otuchy jest otoczony wielkim szacunkiem w Kościele prawosławnym w Rumunii. Być może, taka interpretacja powszechnego oddania doprowadziła do wyboru uroczystości świętych Konstantyna i Heleny – którzy odnaleźli krzyż – jako najważniejsze święta patronów dla kościołów wybudowanych w Rumunii po 1989 roku.

Podczas dalszej analizy zależności pomiędzy tą znaczną i zróżnicowaną obecnością krzyża w miejscach publicznych a koncepcją sekularyzacji w Rumunii wykorzystaliśmy statystyki dotyczące tożsamości religijnej zadeklarowanej przez obywateli rumuńskich w czasie ostatnich trzech spisów ludności – w latach 1992, 2002 i 2011.

4. Struktura kontekstu religijnego, trójbiegunowość religijna

Korzystając z porównanych ze sobą danych ze spisów ludności przeprowadzonych w latach 1992, 2002 i 2011, można zobaczyć konfigurację życia religijnego w obecnych czasach oraz jego dynamikę, jak również proporcje pomiędzy większością religią prawosławną a innymi wyznaniem chrześcijańskimi i pozostałymi mniejszościami religijnymi.

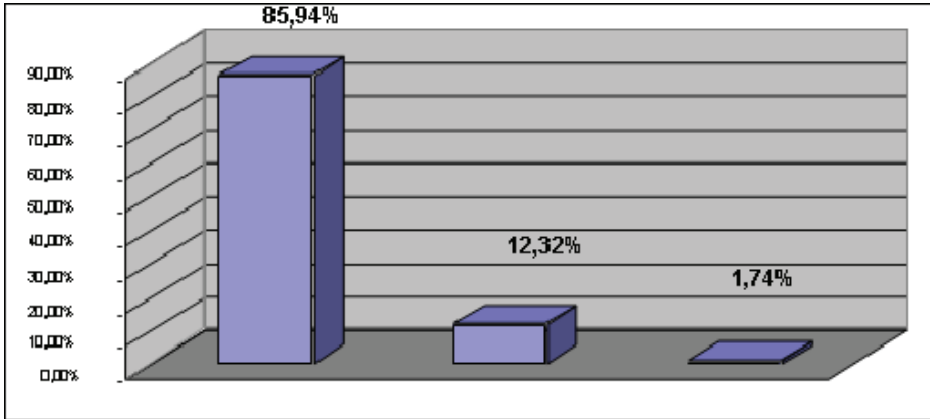
Jak widać w powyższej tabeli, tradycyjne Kościoły (prawosławny, katolicki, grekokatolicki czy protestancki) odnotowały spadek liczby wiernych na przestrzeni 21 lat. Konfigurację rumuńskiego życia religijnego w 2014 roku, dla populacji liczącej 19 043 767 osób, przedstawiono poniżej w postaci grafiki:

⁵ Forlín Patrucco, Marcela. 1990. „Constantin I-er, Empereur”. W: *Dictionnaire encyclopedique du christianisme ancien*, red. Angelo Di Berardino, t. 1, 546. Paris: Les Editions du Cerf.

T3. Zmiany afiliacji religijnej w Rumunii w latach 1990–2012. Porównawcza tabela statystyczna opracowana na podstawie spisów ludności z lat 1992, 2002 i 2011

Religia	1992	Odsetek % 1992	2002	Odsetek % 2002	Różnice: 2002/1992 i wzrost/spadek procentowy % 2002/1992	2011	Odsetek % 2011	Różnice: 2011/2002 i Wzrost/spadek procentowy % 2011/2002	Różnice: 2011/1992 i Wzrost/spadek procentowy % 2011/1992
Razem	22810035	100,00%	21 680 974	100,00%	- 1 129 061 = - 4,94%	19 043 767	100,00%	- 2 637 207 = - 12,16%	- 3 766 268 = - 16,51%
Pravosławie	19802389	86,8%	18 817 975	86,79%	- 984 414 = - 4,97%	16 367 267	85,94%	- 2 450 708 = - 13,02%	- 3 435 122 = - 17,35%
Katolicy wraz z grekokatolikami	1 385 269	6,1%	1 217 985	5,61%	- 167 284 = - 12,07%	1 029 521	5,4%	- 188 464 = - 5,47%	- 355 748 = - 25,68%
Inne tożsamości religijne, wyznania neo-protestanckie, islam i brak deklaracji	1 845 704	7,1%	1 645 014	7,6%	- 200 690 = - 10,87%	1 646 979	8,66%	+ 1 965 = + 0,11%	- 198 725 = - 10,76

Źródło: Opracowanie własne autora na podstawie oficjalnych danych z ogólnokrajowego spisu ludności z 1992 r. (I.N.S., Bukareszt 1995, s. 296), ogólnokrajowego spisu ludności z 2002 r. (I.N.S., tom I, Bukareszt 2003, s. 802–803) oraz danych z ogólnokrajowego spisu ludności z października 2011 r. – <http://www.recensamantromania.ro> (03.09.2012).



W1. Struktura wyznaniowa w Rumunii

*Rumuński Kościół
Prawosławny*

85,94%

*Kościóły etniczne, katolicki,
grekokatolicki, muzułmanie,
protestanci i uznane wyznania
neoprotestanckie*

12,32%

*Ateiści, osoby bezwyznaniowe,
nowe ruchy religijne i osoby
niezdeklarowane*

1,74%

Źródło: Ogólnokrajowy spis ludności Rumunii – 2011 (Recensământului național România oct. 2011 – <http://www.recensamantromania.ro>), I.N.S., Bukareszt 2011.

Jak widać na podstawie powyższego wykresu, większością religijną w Rumunii jest prawosławie, którego wyznawanie zadeklarowało w ostatnim spisie ludności z 2011 roku 85,94% mieszkańców tego kraju. W większości wyznawcy prawosławia mają rumuńską tożsamość etniczną.

Wszystkie pozostałe religie mniejszościowe są w rzeczywistości wyrazami tożsamości etnicznej. Na przykład Węgrzy wyznają luteranizm, katolicyzm lub w mniejszym procencie unitarianizm, Niemcy – katolicyzm, społeczność żydowska ma tożsamość religijną mojżeszową, a społeczność turecko-tatarska to wyznawcy islamu.

5. Kwestie prawne i sytuacje konfliktowe dotyczące obecności krzyża w miejscach publicznych

Bardzo istotny w kontekście badań nad obecnością krzyża w przestrzeni publicznej Rumunii jest fakt, że kwestii tej nie uregulowano prawnie, chociaż krzyż i inne symbole religijne, np. ikony, są obecne w szkołach, w instytucjach

administracji publicznej, w parlamencie, w jednostkach wojskowych, w szpitalach czy też w ośrodkach służby zdrowia i pomocy społecznej.

Jedynie sądy mają jasną procedurę dotyczącą użycia krzyża. Konkretnie, świadek wezwany do sądu składa przed złożeniem wyjaśnień przysięgę, trzymając dłoń na krzyżu lub Biblii⁶. Świadkowie będący ateistami lub wyznający religię inną niż chrześcijaństwo nie muszą poddawać się opisanemu powyżej uregulowaniu⁷.

Studium przypadku: sprawa Emila Moise przeciwko Ministerstwu Edukacji

Odnosnie do sytuacji konfliktowych dotyczących obecności krzyża w miejscach publicznych warte zaprezentowania jest żądanie usunięcia krzyża ze szkoły publicznej w 2005 roku. Ten protest przeciwko obecności krzyża jest znany jako sprawa Emila Moise przeciwko Ministerstwu Edukacji.

W 2005 roku Emil Moise, nauczyciel filozofii w liceum w Buzau (120 kilometrów od Bukaresztu), zgłosił żądanie do Consiliului National pentru Combaterea Discriminării (Krajowej Rady ds. Zwalczania Dyskryminacji) przeciwko władzom szkoły podstawowej (Liceul de Arta „Margareta Sterian”)⁸, do której uczęszczała jego córka. Swoje żądanie opierał na dwóch podstawach.

⁶ Art. 319 (składanie przysięgi) w: *Codul de procedură civilă al României*, Monitorul Oficial 10 aprilie 2015 nr 247/2015 (Kodeks postępowania cywilnego, Dziennik Urzędowy z 10 kwietnia 2015 r. Nr 247/2015):

„Składanie przysięgi

- (1) Przed przesłuchaniem świadek składa następującą przysięgę: «Przysięgam mówić prawdę i nie będę ukrywać niczego, co wiem. Tak mi dopomóż Bóg!»
- (2) Składając przysięgę świadek trzyma dłoń na krzyżu lub Biblii.
- (3) Odniesienie do bóstwa w przysiędze zmienia się w zależności od wyznania świadka.
- (4) Świadek mający inne wyznanie nie stosuje się do postanowień punktu (2).

Świadek niemający wyznania składa następującą przysięgę: «Przysięgam na honor i sumienie, że będę mówić prawdę i nie będę ukrywać niczego, co wiem».

⁷ Ibidem.

⁸ Emil Moise zwrócił się do Consiliului National pentru Combaterea Discriminării (Krajowej Rady ds. Zwalczania Dyskryminacji) z dwoma żądaniami: usunięcia symboli religijnych ze ścian gabinetu władz, korytarzy i pomieszczeń szkoły publicznej Liceum Artystycznego „Margaret Sterian”, oraz usunięcia symboli religijnych z budynków placówek oświatowych w Rumunii. Krajowa Rada ds. Zwalczania Dyskryminacji wydała decyzję w dniu 24 listopada 2006 r., wstrzymując się z merytorycznym rozstrzygnięciem pierwszego żądania, uznając w tym względzie zaistnienie powagi rzeczy osądzonej z uwagi na wydane wcześniej dwa wyroki w tej sprawie (Zob. Sentinta nr. 157 din 27 martie 2005 a Tribunalul Buzau; Decizia nr. 1917 din 20 iulie 2006 a Curtii de Apel Ploiesti).

Pierwszą stanowiło niezadowolenie z obecności rumuńskich ikon prawosławnych w szkole publicznej, w której uczyła się jego córka. Drugim zarzutem było zakwestionowanie obecności symboli religijnych w publicznych placówkach oświatowych, gdyż stanowić ona miała naruszenie gwarantowanej w Konstytucji Rumunii⁹ wolności sumienia (art. 29)¹⁰.

Tribunalul Buzau (Sąd Okręgowy w Buzau)¹¹ oddalił powództwo, wyrażając przekonanie, że:

Obecność symboli religijnych na ścianach kancelarii, korytarzy i sal lekcyjnych w szkole nie narusza podstawowych praw wolności wyznania, myśli i przekonań religijnych w odniesieniu do równych praw uczniów i nie jest to sytuacja dyskryminacji córki powoda, uczennicy Liceum Artystycznego »Margareta Sterian« w Buzau, która uczęszcza na prowadzone zajęcia religii. Zauważa się, że w tej szkole panuje wyjątkowa sytuacja w porównaniu do innych szkół w Buzau, gdyż większość ikon wystawionych na pokaz w tej instytucji stanowią prace wykonane przez uczniów liceum pod kierunkiem wyspecjalizowanych nauczycieli i uznane za dzieła sztuki¹².

⁹ Konstytucja Rumunii z dnia 21 listopada 1991 r. Monitorul Oficial z dnia 31 października 2003 r. cz. I, nr 767. Tekst uwzględnia zmiany i uzupełnienia wprowadzone Ustawą nr 429/2003 o zmianie Konstytucji Rumunii (Dziennik Urzędowy z dnia 29 października 2003 r. cz. I, nr 758), tłum. Andrzej Cosma. W: *Konstytucje państw Unii Europejskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 2011.

¹⁰ Zob. art. 29: Wolność sumienia

- (1) Wolność myśli oraz poglądów, jak też wolność wiary religijnej nie mogą być ograniczone w żaden sposób. Nikt nie może być zmuszany do przyjęcia poglądu lub wiary religijnej, sprzecznych z jego przekonaniami.
- (2) Gwarantuje się wolność sumienia; powinna ona przejawiać się w duchu tolerancji i wzajemnego poszanowania.
- (3) Wyznania religijne są wolne i organizują się zgodnie z ich statutami, na warunkach określonych ustawą.
- (4) W stosunkach między wyznaniem zakazane są wszelkie formy, środki, akty lub działania pobudzające wrogość religijną.
- (5) Wyznania religijne są niezależne od państwa i korzystają z jego pomocy, włącznie z ułatwianiem wsparcia religijnego w wojsku, w szpitalach, w zakładach karnych, w domach starców i w sierocińcach.
- (6) Rodzice lub opiekunowie mają prawo zapewnić, zgodnie z własnymi przekonaniami, wychowywanie nieletnich dzieci, za które ponoszą odpowiedzialność.

¹¹ Zob. Sentinta nr. 157 din 27 martie 2005 a Tribunalul Buzau (Wyrok 157/2005 Sądu Okręgowego w Buzau z dnia 27 marca 2005 r.). W: Cioroabă, Marinela i Claudiu Dragusin. 2011. *Simbolurile religioase in scoli – discriminare sau normalitate? Lautsi vs. Italia si Emil Moise vs. Romania*, 5 kwietnia. <http://www.juridice.ro/141592/simbolurile-religioase-in-scoli-discriminare-sau-normalitate-lautsi-vs-italia-si-emil-moise-vs-romania.html>.

¹² Tekst w języku rumuńskim: „prin existenta simbolurilor religioase pe peretii cancelarii-ilor, holurilor si salilor de clasa din invatamant nu sunt incalcate drepturile fundamentale la libertatea de constiinta, gandire si libertatea credintelor religioase, respectiv al egalitatii in drepturi ale elevilor si nu reprezinta o situatie discriminatorie pentru fiica

Zatem sąd okręgowy opowiedział się za zachowaniem symboli religijnych w Liceum Artystycznym w Buzau i domyślnie w innych szkołach. Taki proces publiczny miał miejsce po raz pierwszy od upadku komunizmu. Opinia publiczna oskarżała nauczyciela o to, że jego przygotowanie filozoficzne pozostawało pod znacznym wpływem ideologii marksistowsko-leninowskiej. Emil Moise skorzystał ze swojego prawa do rozpoznania sprawy przez sąd wyższej instancji i złożył apelację do Curtea de Apel Ploiesti (Sądu Apelacyjnego w Ploeszti), który utrzymał w mocy wyrok Sądu Okręgowego w Buzau oddalając powództwo¹³.

Emil Moise również w 2006 roku zaskarżył decyzję Colegiul Director al Consiliului National pentru Combaterea Discriminării (Zarządu Krajowej Rady ds. Zwalczenia Dyskryminacji)¹⁴ – dowodząc dyskryminacji ze względu na kryterium religijne i domagając się usunięcia symboli religijnych ze wszystkich rumuńskich publicznych instytucji oświatowych. W uzasadnieniu swojego żądania stwierdził, że obecność symboli religijnych na ścianach publicznych instytucji oświatowych „stanowi dyskryminację wobec ateistów, agnostyków, osób obojętnych lub mających inne wyznanie niż to, do którego przynależą te symbole religijne”¹⁵. Jego stanowisko poparły na piśmie liczne organizacje pozarządowe¹⁶.

reclamantului, eleva la Liceul de Arta "Margareta Sterian" din Buzau, care frecventeaza orele de religie predate. Se retine ca in cazul acestei unitati de invatamant exista o situatie speciala in raport de celelalte scoli pendinte I.S.J. Buzau, intrucat majoritatea icoanelor expuse in aceasta institutie sunt lucrari elaborate de elevii liceului sub indrumarea profesorilor de specialitate, fiind considerate obiecte de arta”.

¹³ Decizia nr. 1917 din 20 iulie 2006 a Curtii de Apel Ploiesti (Postanowienie nr 1917 Sądu Apelacyjnego w Ploeszti z dnia 20 lipca 2006 r.). W: Cioroabă, Marinela i Claudiu Dragusin. 2011. *Simbolurile religioase in scoli – discriminare sau normalitate? Lautsi vs. Italia si Emil Moise vs. Romania*, 5 kwietnia. <http://www.juridice.ro/141592/simbolurile-religioase-in-scoli-discriminare-sau-normalitate-lautsi-vs-italia-si-emil-moise-vs-romania.html>.

¹⁴ W dniu 21 listopada 2006 roku, Zarząd Krajowej Rady ds. Zwalczenia Dyskryminacji zalecił Ministerstwu Edukacji opracowanie i wdrożenie w rozsądnym czasie, przepisów, które określą obecność symboli religijnych w publicznych placówkach oświatowych. Emil Moise zaskarżył wspomnianą decyzję w trybie art. 7 ust. 1 Lege Nr. 554 din 2 decembrie 2004 a contenciosului administrativ, Monitorul Oficial Nr 1154 din 7 decembrie 2004 (Kodeks postępowania administracyjnego, Dziennik Urzędowy z dnia 7 grudnia 2004 r. Nr 1154).

¹⁵ Tapalaga, Dan. 2008. „Războiul crucifixului: compromisul german pe tema interzicerii simbolurilor religioase in scoli”. <http://www.hotnews.ro/stiri-esential-2474187-razboiul-crucifixului-compromisul-german-tema-interzicerii-simbolurilor-religioase-scoli.htm> (data dostępu: 29 lutego 2015).

¹⁶ Asociația Pro Democratia, Societatea Culturala Noesis, Centrul Educatia 2000 +, Centrul pentru Studii Internationale, ACCEPT, Agentia de Monitorizare a Presei, Liga Pro Europa, Centrul de Resurse Juridice, Centrul pentru Jurnalism Independent si Solidaritatea pentru libertatea de constiinta precum si analistul politic Cristian

W tym samym roku Zarząd Krajowej Rady ds. Zwalczenia Dyskryminacji uznał za zasadne żądanie profesora Moise i zalecił, aby Ministerstwo Edukacji opracowało i przekazało szkolnym instytucjom oświatowym wewnętrzny regulamin dotyczący kwestii obecności symboli religijnych w szkołach państwowych¹⁷. W zaleceniach stwierdza się, że:

Ministerstwo Edukacji powinno opracować i wdrożyć w rozsądnym czasie wewnętrzny regulamin, który będzie regulował obecność symboli religijnych w szkołach państwowych. Ten wewnętrzny regulamin musi opierać się na następujących zasadach:

- Musi gwarantować prawo do wykształcenia oraz dostęp do kultury w oparciu o zasadę równości.
- Musi szanować prawo rodziców do kształcenia ich dzieci w oparciu o ich przekonania religijne i filozoficzne.
- Musi szanować świecki charakter państwa oraz autonomię religii.
- Musi gwarantować wolność sumienia i wyznania i przekonań wszystkim dzieciom zgodnie z zasadą równości.
- Symbole religijne można pokazywać podczas zajęć z religii i w miejscach przeznaczonych wyłącznie do nauczania religijnego¹⁸.

Ministerstwo Edukacji odmówiło realizacji decyzji Zarządu Krajowej Rady ds. Zwalczenia Dyskryminacji, argumentując, że było to jedynie zalecenie bez mocy prawnie wiążącej¹⁹.

Patriarchat Rumuńskiego Kościoła Prawosławnego skrytykował decyzję Krajowej Rady ds. Zwalczenia Dyskryminacji, którą uznał za atak na „wolność wyznania”. W komunikacie Kościoła wskazano, że: „obecność symboli religijnych w szkołach nie jest skutkiem zobowiązania, lecz wynika z pragnienia

Părvulescu, si activista pentru drepturile omului Renate Weber. Zob. BBC – romanian.com. 2006. „Școala – cu sau fără simboluri religioase?”. http://www.bbc.co.uk/romanian/news/story/2006/11/061122_simboluri_religioase_romania.shtml (data dostępu: 1 lipca 2015).

¹⁷ Komunikat prasowy Biserica Ortodoxă Română (Rumuńskiego Kościoła Prawosławnego). „Icoanele in scoli”. *Lumina* [Bukareszt], 23 listopada 2006.

¹⁸ Decyzja Zarządu Krajowej Rady ds. Zwalczenia Dyskryminacji z dnia 21 listopada 2006 r. Zob. także informacje prasowe BBC – Rumunia. „Școala – cu sau fără simboluri religioase?” *BBC – romanian.com news*, 22 listopada 2006. http://www.bbc.co.uk/romanian/news/story/2006/11/061122_simboluri_religioase_romania.shtml (data dostępu: 16 czerwca 2016).

¹⁹ Decyzja Zarządu Krajowej Rady ds. Zwalczenia Dyskryminacji została zaskarżona do Sądu Apelacyjnego, który oddalił odwołanie w oparciu o argumentację, że zalecenie Krajowej Rady ds. Zwalczenia Dyskryminacji nie jest prawnie wiążące i nie wywołuje skutków prawnych dla organów administracji publicznej. Ministerstwo Edukacji do dnia dzisiejszego nie opracowało żadnych przepisów regulujących obecność ikon w szkołach.

oraz porozumienia i przyzwolenia rodziców, nauczycieli i uczniów, zgodnie z ich wspólnymi wartościami religijnymi i kulturowymi²⁰. Tę samą postawę reprezentują inne Kościoły i wyznania: rzymskokatolicka Archidiecezja Bukaresztu (decyzja jest „niesprawiedliwa i dyskryminująca”); Ormiański Kościół Prawosławny w Rumunii, Yusuf Murat – Wielki Mufti islamskiej społeczności w Rumunii, społeczność żydowska w Rumunii, parlamentarzyści, intelektualiści, członkowie Akademii Rumuńskiej oraz wielu innych.

Ministerstwo Edukacji i Badań Naukowych doprowadziło do stwierdzenia nieważności zalecenia Zarządu Krajowej Rady ds. Zwalczenia Dyskryminacji. Înalta Curte de Casație și Justiție (Wysoki Trybunał Kasacyjny i Sprawiedliwości) wydał w latach 2008 oraz 2009 dwa postanowienia. Pierwsze zostało wydane w dniu 11 czerwca 2008 r. – Decizia nr. 2393/2008, dosar nr 1327/2/2007 (Postanowienie Wysokiego Trybunału Kasacyjnego i Sprawiedliwości nr 2393/2008, sygn. akt 1327/2/2007) – Stowarzyszenie „PRO VITA” występowało w tej sprawie jako interwenient uboczny na rzecz Ministerstwa Edukacji. Drugie postanowienie zostało wydane w dniu 22 maja 2009 r. – Decizia nr 2794/2009 (Postanowienie Wysokiego Trybunału Kasacyjnego i Sprawiedliwości nr 2794/2009) – Stowarzyszenie „PRO VITA” występowało w charakterze strony powodowej. Obydwa orzeczenia potwierdzają unieważnienie zalecenia Krajowej Rady ds. Zwalczenia Dyskryminacji, aby wyeliminować wszystkie symbole religijne ze szkół państwowych.

Wnioski

Obecność krzyży i ikon w przestrzeni publicznej, zwłaszcza w instytucjach publicznych, uzasadniona jest często tym, że obiekty te posiadają istotną rolę w kulturze i duchowości narodu rumuńskiego i często mają nie tylko znaczenie religijne – prawosławne – lecz również niosą ważne przesłanie artystyczne, kulturowe i narodowe. Stanowią one część narodowo-religijnej tożsamości rumuńskiej. Oferuje się je często w prezencie jako rękodzieło przyozdobione trójkolorową szarfą w kolorach rumuńskiej flagi: czerwonym, żółtym i niebieskim.

Takie podejście tożsamościowe, prawosławno-rumuńskie, wykorzystał w 2014 r. jeden z kandydatów na prezydenta Rumunii, Victor Ponta. Reprezentował on Partię Socjaldemokratyczną i wyraźnie wykorzystywał w swojej

²⁰ Komunikat prasowy Biserica Ortodoxă Română (Rumuńskiego Kościoła Prawosławnego). „Icoanele in scoli”. *Lumina* [Bukareszt], 23 listopada 2006.

kampanii wyborczej dwa motywy silnie nawiązujące do tożsamości narodowej: bycie Rumunem i wyznawcą prawosławia. W ramach przygotowań do swojej kampanii wyborczej uczestniczył on w licznych uroczystościach religijnych o charakterze publicznym, takich jak święta kościelne lub odbywająca się w październiku prawosławna pielgrzymka w Jassach z okazji dnia św. Paraskewy. Na swoich transparentach także odwoływał się do wspomnianych koncepcji tożsamościowych: wykorzystał popularny artystyczny wzór narodowy z narodowymi barwami – czerwoną, żółtą i niebieską – i z równoramiennym krzyżem pośrodku każdej barwy, co podkreślało prawosławną tożsamość kandydata.

Po raz pierwszy od upadku komunizmu tożsamość łącząca motywy narodowe i religijne została tak wyraźnie zaprezentowana przez politycznego kandydata na prezydenta. Społeczeństwo rumuńskie, zwłaszcza na wiejskich obszarach wschodniej i południowo-wschodniej Rumunii, bardzo pozytywnie oceniło kampanię wyborczą Victora Ponty. Ponadto, podczas zgromadzeń wyborczych odbywających się w celu wsparcia kampanii rozdawano różne ulotki przedstawiające ikony z wizerunkami ważnych i darzonych czcią świętych. W innych kampaniach wyborczych np. do parlamentu, w ciągu ostatnich 25 lat, wykorzystywano motywy religijne, lecz nigdy ani z taką siłą ani tak długo. Przeciwnikiem Ponty, popieranym przez koalicję sił prawicowych o nazwie Sojusz Liberalno-Chrześcijański, był wyznający luteranizm Niemiec, Klaus Johannis. Wyznaczenie go na kandydata w wyborach prezydenckich wynikało z faktu, że w ciągu ostatnich 10 lat prezydent Rumunii był wybierany z prawego skrzydła sił politycznych, a w polityce europejskiej pozycję dominującą zdobyła Partia Ludowa. Ponadto oficjalnego wsparcia dla Klausa Johannisa udzieliła również Kanclerz Niemiec – Angela Merkel.

Chociaż strategia oparta na kulturowo-religijnej mentalności prawosławnej większości była ponad miarę wykorzystywana w ostatniej kampanii wyborczej, wynik wyborów okazał się korzystny dla kandydata liberalnego Sojuszu – Klausa Johannisa. Wynik ten pozwala uznać, że elementy religijne są ważnym składnikiem tożsamości kulturowej, lecz nie można ich tak łatwo wykorzystać jako hasła w wyborach politycznych, a społeczeństwo odróżnia doraźne interesy polityczne od kulturowo-historycznych wartości religijnych. Jednocześnie uznać należy, że wynik wyborów wskazuje także na przyśpieszoną ewolucję stopnia religijnego zeświecczenia w społeczeństwie rumuńskim – etap charakterystyczny dla społeczeństwa europejskiego jako całości. Rumuńskie społeczeństwo, będąc członkiem Unii Europejskiej, ulega wpływowi laicyzacji oraz współczesnej europejskiej świeckiej mentalności, spychającej religię na margines historycznego bytu. Abstrahując nawet od tego, jak ważna jest tożsamość etniczno-religijna w sferze politycznej, warto podkreślić, że obecność krzyża w różnych miejscach publicznych ukazuje nie tylko wysoki poziom

poszanowania wartości religijnych i moralnych, ale również znaczny dynamizm życia religijnego w Rumunii. Kościół Prawosławny pozostaje bardzo ważnym i szanowanym podmiotem we współczesnym społeczeństwie.

Charakter życia religijnego, wyrażany przez bardzo dużą przynależność do prawosławia, wynoszącą ponad 85% całości populacji, uwydatnia nadal niewielki stopień laicyzacji rumuńskiego społeczeństwa. Tak niewielki zasięg zeświecczenia w Rumunii może się wydawać paradoksalny w kontekście rosnącej sekularyzacji Europy Zachodniej. Należy jednak zadać sobie pytanie, czy nie jest to jedynie powierzchowna forma religijności, która może osłabnąć wraz z rozprzestrzenianiem się rzeczywistych wpływów Zachodu, zwłaszcza wpływów ekonomicznych, na Europę Wschodnią?

Krzyż w przestrzeni publicznej. Sytuacja prawna w Szwajcarii¹

1. Wstęp

Tak jak wiele innych krajów w Europie Zachodniej, Szwajcaria jest krainą pełną kościołów. Kościoły katolickie łatwo rozpoznać dzięki znajdującemu się na szczycie ich dachów krzyżowi. A spostrzegawczy gość odwiedzający Berno, stolicę Szwajcarii, może również odkryć, że tamtejszy Kapitol² ma swój własny krzyż na kopule. Turyści zaś znajdują krzyże nawet na szczytach wielu gór w tym kraju.

Należy wyjaśnić, że w Szwajcarii część kantonów jest tradycyjnie katolicka, a część – tradycyjnie protestancka. W niektórych tradycyjnie katolickich kantonach krzyże znajdują się w budynkach państwowych, na przykład w parlamencie kantonu lub lokalnym sądzie, w szkołach państwowych, w szpitalach lub domach opieki dla osób starszych. Na Uniwersytecie we Fryburgu, który został założony 125 lat temu dla żyjących w tym kraju katolików, krucyfiksy można znaleźć w różnych miejscach.

W dzisiejszych czasach obecność krzyża lub krucyfiksu w miejscu publicznym bywa bardzo kontrowersyjna. Ogólnie rzecz biorąc, można zauważyć, że symbole religijne niejednokrotnie w ostatnich latach stanowiły w Szwajcarii przyczynek do publicznych dyskusji. Kontrowersje budziły jednak przede wszystkim symbole przynależne do religii, które są „egzotycz-

¹ Niniejszy rozdział to przetłumaczone i zmienione wydanie artykułu: de Mortanges, René Pahud i Raimund Süess. 2012. „Religiöse Symbole in der Schule”. W: *Zwischen Kruzifix und Kreuz. Religion im Fokus der Öffentlichkeit*, red. Christian Danz i André Ritter, 75–94. Münster: Waxmann.

² „Bundeshaus”, Federalny Pałac Szwajcarii, jest siedzibą Parlamentu Federalnego oraz Rady Federalnej.

ne” w oczach rodowitej ludności. Dobrze to widać na przykładzie wyników głosowania powszechnego dotyczącego zakorzenionego już teraz w Konstytucji zakazu budowy minaretów.

Obecnie toczy się gorąca dyskusja nad pytaniem, czy wolno muzułmańskim uczniom w szkołach państwowych nosić na głowach tradycyjne chusty. Ponadto pojawiają się dyskusje na temat tego, czy potrzebny jest zakaz noszenia burki w miejscu publicznym.

Również tradycyjne symbole chrześcijańskie są coraz częściej kwestionowane, głównie ze strony kręgów świeckich. Przedstawicielom wolnomyślicielstwa przeszkadzają krzyże i inne symbole chrześcijaństwa, które jest jednak tradycyjnym wyznaniem i kulturą w Szwajcarii.

Dyskusje te zostały wywołane dwoma zjawiskami społecznymi, które wystąpiły jednocześnie, ale były mocno sprzeczne. Owe zjawiska to z jednej strony pluralizacja religijna, a z drugiej – narastająca sekularyzacja. Konflikt wokół symboli religijnych to konflikt dotyczący widoczności wyznania, który może również prowadzić do pytań o to, co ma być „wiodącą kulturą” w szwajcarskim społeczeństwie.

Media gorliwie podchwytyją i wykorzystują lokalne konflikty. W konsekwencji temat ten nabiera szczególnego dramatyizmu, co komplikuje możliwe rozwiązanie problemu. Wiele konfliktów można rozwiązać w duchu zgody i kompromisu. W przypadku innych jednakże to sądowi przypada zadanie rozstrzygnięcia sporu.

W niniejszym rozdziale przedstawione zostaną niedawne dyskusje dotyczące krzyża oraz ich socjologiczne i historyczne uwarunkowania (podrozdziały 2 i 3). Następnie omówione zostaną stosowne źródła prawa, jak również istotne orzeczenia szwajcarskiego Sądu Najwyższego (podrozdziały 4 i 5). Na koniec zaś przedstawione zostaną konsekwencje wyroku Europejskiego Trybunału Praw Człowieka (dalej: ETPC) w sprawie krucyfiksu (podrozdział 6).

2. Dyskusja na temat krucyfiksu jesienią 2010 r.

Jesienią 2010 r. toczyła się poważna debata dotycząca obecności krucyfiksu w miejscach publicznych. Wywołały ją dwie równoczesne i podobne do siebie pod względem stanu faktycznego sprawy. W obu przypadkach chodziło o krucyfiks, który wisiał w sali lekcyjnej i który przeszkadzał pewnym ludziom blisko powiązanim z nurtem wolnomyślicielskim.

2.1. Sprawa z kantonu Valais³

Nauczyciel ze szkoły państwowej znajdującej się w małej wiosce o nazwie Standen w kantonie Valais otrzymał zwolnienie ze skutkiem natychmiastowym na początku października 2010 r. Zgodnie z oficjalnym oświadczeniem, powód takiego działania zasadzał się na upadku relacji wzajemnego zaufania. Już półtora roku wcześniej nauczyciel zdecydował się zdjąć krucyfiks ze ściany sali lekcyjnej. Na początku nie było reakcji na jego działanie. Administracja szkoły nie podjęła żadnych kroków, dopóki nauczyciel ten nie został prezesem towarzystwa wolnomyślicieli. Pełniąc tę funkcję, zażądał, aby administracja szkolna poinformowała wszystkie szkoły w kantonie o ich rzekomym obowiązku zdjęcia krucyfiksu, jeżeli zechcieliby sobie tego rodzice. Uzasadnił swoje żądanie postanowieniem szwajcarskiego Sądu Najwyższego z roku 1990 (zob. poniżej, w podrozdziale 5). Ponadto, skrytykował on zbyt duży wpływ, jaki miał – jego zdaniem – Kościół katolicki na przedmioty szkolne, takie jak rękodzieło, muzyka (śpiew) oraz język niemiecki. Należy w tym momencie zauważyć, że górna część kantonu Valais nadal pozostaje pod bardzo silnym wpływem Kościoła katolickiego. Żądania nauczyciela zasadzały się na konsekwentnym poszanowaniu zasady laickiego systemu szkolnictwa. Jednakże jego inicjatywa była nie do zaakceptowania dla gminy Stalden: otrzymał zwolnienie ze skutkiem natychmiastowym.

2.2. Sprawa z kantonu Lucerna

Latem 2010 r. w wiosce Triengen w kantonie Lucerna ojciec dwóch córek zażądał, aby ich szkoła zdjęła krucyfiksy wiszące w salach lekcyjnych, w których się uczyły. Jednak dyrektor szkoły nie zastosował się do jego życzenia i wyjaśnił swoją decyzję chrześcijańsko-zachodnimi tradycjami Szwajcarii. Kantonalna administracja szkolna zaleciła jednak gminie Triengen zastosowanie się do życzenia ojca. Gminna administracja odpowiedziała w następujący sposób: zdjęto krucyfiksy, a w ich miejsce powieszono zwykłe krzyże.

Ta sprawa nie trafiła do sądu, ponieważ rodzina, która pochodziła pierwotnie z Niemiec, przeniosła się nagle z powrotem do Niemiec w trakcie procesu, po otrzymaniu groźby śmierci.

³ Szwajcaria dzieli się na 26 kantonów. Jednym z nich jest kanton Wallis (po niemiecku lub Valais (po francusku). Kanton to państwo członkowskie państwa federacyjnego, jakim jest Szwajcaria. Kanton jest zasadniczo suwerenny i posiada własną konstytucję, która jednakże wymaga akceptacji państwa federacyjnego, aby mogła obowiązywać. Dalsze informacje w podrozdziale 3.

2.3. Inicjatywy prawno-polityczne

Bezpośrednią odpowiedzią na wydarzenia mające miejsce w górnej części kantonu Valais oraz w kantonie Lucerna było uruchomienie petycji nazwanej przez niektórych umiarkowanych polityków prawicowych – „Krucyfiksy pozostają”. Działanie to miało na celu ocalenie krucyfiksu w miejscach publicznych. Już po kilku miesiącach petycję przedłożono rządowi kantonu Lucerna.

Podobne kroki podejmowano również na poziomie federalnym. Inicjatywa wniesiona w szwajcarskim Parlamencie miała na celu wprowadzenie następującego ustępu do szwajcarskiej Konstytucji: „Symbole kultury chrześcijańsko-zachodniej są dozwolone w miejscach publicznych”⁴. Jednak właściwa komisja parlamentarna podjęła decyzję, że nie będzie realizowała tego projektu.

Opisane przypadki pokazują, że temat ten wywołał duże zamieszanie, lecz ostatecznie niewiele się zmieniło.

3. Podstawowe informacje na temat Szwajcarii

3.1. Fakty społeczne

Jeżeli chodzi o ochronę krucyfiksów przez polityków i naród, musimy zadać jedno pytanie: Na ile „chrześcijańska” jest dzisiejsza ludność Szwajcarii?

Według federalnego spisu ludności z roku 2010 przynależność religijna mieszkańców Szwajcarii przedstawia się następująco: 38,6% Kościół Rzymskokatolicki; 28% Szwajcarski Kościół Protestancki; 5,5% inne Kościoły chrześcijańskie; około 0,2% Żydzi; 4,5% wspólnoty islamskie oraz 1,1% wierzenia inne niż zachodnie (hinduiści, buddyści). Do żadnego wyznania religijnego nie przynależy 20,1% ludności. Przynależność religijna lub wyznaniowa pozostałych 2% populacji nie jest znana. Liczby dotyczące religii i wyznań przez długi czas pozostawały stosunkowo niezmiennie. Dopiero w dziesięcioleciach, które nastąpiły po II wojnie światowej krajobraz religijny ewoluował. Z powodu migracji robotników z tradycyjnie katolickich krajów, jak Włochy i Hiszpania, liczba katolików wśród populacji znacznie wzrastała aż do 1970 roku. Od połowy lat siedemdziesiątych dwudziestego wieku w coraz większym stopniu rekrutowano zagranicznych robotników z tradycyjnie prawosławnych i muzułmańskich obszarów południowej Europy. W czasie bałkańskich wojen

⁴ Odpowiednio po niemiecku: „Symbole der christlich-abendländischen Kultur sind im öffentlichen Raum zugelassen”.

w latach dziewięćdziesiątych Szwajcaria przyjęła wielu uchodźców z byłej Jugosławii. Liczba muzułmanów powiększyła się piętnastokrotnie od roku 1970 i obecnie stanowią oni czwartą pod względem wielkości społeczność religijną w Szwajcarii.

Równocześnie z rosnącym zróżnicowaniem religijnym zwiększył się odsetek osób bez wyznania religijnego – od 1,5% w 1970 r. do 20,1% w 2010 r. W szczególności w ośrodkach miejskich Szwajcarii, na przykład w Zurychu, Bazylei i Genewie, spada znaczenie Kościołów w społeczeństwie. Zwłaszcza w kantonach Bazylea-Miasto i Genewa Kościół Rzymskokatolicki i Kościół protestancki doświadczają dramatycznej utraty członków. Na obszarach wiejskich spadek jest mniejszy, lecz nawet tam więź pomiędzy członkami a ich Kościołami staje się w coraz większym stopniu formalnością, zaś usług kościelnych szuka się coraz częściej tylko w przypadku chrztów, pogrzebów i ślubów. Z drugiej strony godny uwagi jest fakt, że większość Szwajcarów pozostaje członkami swoich Kościołów pomimo znacznych podatków kościelnych. Uważają oni, że ich Kościół czyni coś użytecznego, nawet jeżeli oni sami tego nie potrzebują.

3.2. Tło historyczne i konstytucyjne

Jak wyjaśniono we wstępie, w Szwajcarii istnieją kantony tradycyjnie katolickie i tradycyjnie protestanckie. Debata na temat krucyfiksów w miejscach publicznych to tylko – jeżeli w ogóle – debata niektórych kantonów katolickich. Te różnice kantonalne zostaną objaśnione pokrótce poniżej.

Na początku XVI wieku Konfederacja Szwajcarska stanowiła konglomerat autonomicznych państw (*Stände*), które łączyła siatka przymierzy. W zależności od ich pozycji państwa te były albo pełnoprawnymi członkami Konfederacji albo były z nią stowarzyszone. Inne części dzisiejszej Szwajcarii były terytoriami podległymi jednemu lub kilku z tych państw. Ponieważ katolicyzm był jedynym wyznaniem aż do końca średniowiecza, chrześcijaństwo w tych państwach w sposób naturalny utożsamiali się z Kościołem Rzymskokatolickim. Rozłam przekonań religijnych w następstwie Reformacji był ważnym testem dla systemu sojuszy w Konfederacji. Niektóre państwa zwróciły się ku Reformacji, zaś inne pozostały przy starych przekonaniach. W całkowicie autonomicznych państwach wyłączność wyznaniowa panowała do końca starej Konfederacji, czyli do roku 1798. Każdy, kto nie chciał przynależeć do oficjalnego wyznania, mógł wyjechać, lecz musiał pozostawić swój dobytek. Tylko kilka państw protestanckich miłosiernie udzielało *ius emigrandi*.

Po tym, jak państwa utrzymały suwerenność kościelną w czasach *Ancien Régime*, twórcy federacyjnego państwa z 1848 roku powstrzymali się od określenia kompetencji federalnych na tym obszarze. Zgodnie z obowiązującą Konstytucją Federalną (zwana dalej „Konstytucją”)⁵, która weszła w życie w 2000 roku, obowiązuje następujące postanowienie: „Kantony są właściwe do regulowania stosunków między Kościołem a państwem” (art. 72 ustęp 1)⁶.

Samo państwo federacyjne nie ma przynależności religijnej i nie faworyzuje żadnej religii. Na tym poziomie państwo i religia są z zasady rozdzielone. Jednak preambuła Konstytucji rozpoczyna się inwokacją do Boga („W imię Boga Wszchemogącego!”)⁷. Ma to służyć wskazaniu istnienia wyższej władzy niż naród i państwo. Wzywany Bóg nie może być rozumiany tylko w znaczeniu chrześcijańskim; nie oznacza to też ustanowienia chrześcijańskiego państwa. Rozdział państwa i religii nie jest wyraźnie ustanowiony w Konstytucji, lecz wywodzi się z wolności sumienia i wyznania (art. 15), której ochrona jest zapewniona bezpośrednio na poziomie Konstytucji wraz z innymi prawami podstawowymi (zob. poniżej, w podrozdziale 4).

W Szwajcarii, poza wolnością sumienia i wyznania, większość państwowego prawa wyznaniowego stanowi prawo kantonalne. Dlatego też z istnieniem 26 kantonów wiąże się funkcjonowanie 26 różnych systemów państwowego prawa wyznaniowego. W tej kwestii politycy i społeczeństwo stosują się do suwerenności kantonowej, co znajduje swoje uzasadnienie w niewielkich obszarach oraz znacznych różnicach językowych i kulturowych pomiędzy kantonami.

⁵ Konstytucja Federalna Konfederacji Szwajcarskiej uchwalona przez obie Izby Zgromadzenia Federalnego Konfederacji Szwajcarskiej w dniu 18 grudnia 1998 r. Weszła w życie z dniem 1 stycznia 2000 r. na mocy uchwały Zgromadzenia Federalnego z dnia 28 września 1999 r., „Bundesblatt der Schweizerischen Eidgenossenschaft” – Federalny Dziennik Ustaw BB1 1999 7948. Tekst polski: Konstytucja Federalna Konfederacji Szwajcarskiej, tłum. Zdzisław Czeszejko-Sochacki, Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 2000. Wszystkie cytaty z Konstytucji zawarte w niniejszym rozdziale pochodzą z przywołanej edycji polskiej.

⁶ Zaś art. 72 ust. 2 „Federacja i kantony mogą w ramach swoich kompetencji podejmować działania dla zachowania pokoju publicznego między członkami różnych wspólnot religijnych”. Z kolei art. 72 ust. 3: „Biskupstwa mogą być zakładane tylko za zezwoleniem Federacji”.

⁷ „W imię Boga Wszchemogącego! Szwajcarski naród i kantony, w poczuciu odpowiedzialności wobec Dzieła Stworzenia, w dążeniu do odnowienia Federacji, przez wzmocnienie wolności i demokracji, niezawisłości i pokoju, w duchu solidarności i otwartości wobec świata, zdecydowani żyć w jedności, we wzajemnej życzliwości i poszanowaniu ich różnorodności, świadomi wspólnych osiągnięć i odpowiedzialności wobec przyszłych pokoleń, pewni, że wolny jest tylko ten, kto korzysta ze swej wolności i że siłę narodu mierzy się dobrem słabych, ustanawiają niniejszą Konstytucję”.

4. Dalsze istotne zasady szwajcarskiej Konstytucji

4.1. Wolność sumienia i wyznania (art. 15)⁸

W pierwszym ustępie art. 15 szwajcarskiej Konstytucji stwierdza się, co następuje: „Gwarantuje się wolność sumienia i wyznania”. Następnie w drugim ustępie wyjaśnia się, że „Każdy ma prawo swobodnie wybierać swoją religię i swoje przekonania światopoglądowe i wyznawać je indywidualnie lub wspólnie z innymi”.

Kolejne regulacje prawne przepisu art. 15 zawarte w ustępie 3 i 4 określają aspekt pozytywny i negatywny wolności wyznania⁹. Ogólnie rzecz biorąc, można powiedzieć, że każde użycie symbolu religijnego, a zatem również powieszenie krzyża lub krucyfiksu lub noszenie chusty, uwzględniono w cytowanym artykule szwajcarskiej Konstytucji¹⁰.

4.2. Właściwość kantonów w sprawach szkolnictwa (art. 62)

Zgodnie z przepisem art. 62 szwajcarskiej Konstytucji właściwość w kwestiach szkolnictwa przyznaje się kantonom (ust. 1). Dlatego kantony mają obowiązek zapewniania nauczania podstawowego, które jest dostateczne i dostępne dla wszystkich. Ponadto muszą one ustanawiać odnośne wytyczne i niezbędny nadzór nad nauczaniem podstawowym (ust. 2)¹¹. Wiąże się z tym również obowiązek gwarantowania przez kantony neutralności religijnej tych szkół. Każda szkoła musi zapewniać edukację każdemu dziecku niezależnie od

⁸ Oficjalne tłumaczenie angielskie Konstytucji Federalnej Konfederacji Szwajcarskiej: <http://www.admin.ch/ch/e/rs/c101.html> (data dostępu: 10 sierpnia 2016).

⁹ Art. 15 ustęp 3: „Każdy ma prawo wstępowania lub należenia do wspólnoty wyznaniowej i pobierania nauczania religijnego”. Art. 15 ustęp 4: „Nikt nie może być zmuszany do wstąpienia lub należenia do wspólnoty wyznaniowej, do wykonywania praktyk religijnych i pobierania nauczania religijnego”.

¹⁰ Cavelti, Urs Josef i Andreas Kley. 2014. „Art. 15, n. 10”. W: *Die schweizerische Bundesverfassung, St. Galler Kommentar*, 3. wyd., red. Bernhard Ehrenzeller, Benjamin Schindler, Rainer J. Schweizer i Klaus A. Vallender, 354. Zürich – St. Gallen: Dike/Schulthess.

¹¹ Art. 62 ust. 1: „W sprawach szkolnictwa właściwe są kantony”. Art. 62. ust. 2: „Troszczyć się one o należyte nauczanie podstawowe, dostępne dla wszystkich dzieci. Nauczanie podstawowe jest obowiązkowe i pozostaje pod państwowym kierownictwem lub nadzorem. W szkołach publicznych jest ono bezpłatne. Rok szkolny rozpoczyna się między połową sierpnia i połową września”.

przynależności religijnej¹². W kolejnym rozdziale przyjrzymy się bliżej kwestii neutralności religijnej.

4.3. Zasada neutralności religijnej

Zasada neutralności religijnej nie pozwala na to, aby państwo utożsamiało się z określoną społecznością religijną lub pewną ideologią lub faworyzowało taką społeczność lub ideologię¹³. Zasada ta ma wartość konstytucjonalną i stanowi element wolności religijnej określonej w art. 15 szwajcarskiej Konstytucji, pomimo że nie jest *expressis verbis* określona w ustawie zasadniczej¹⁴. Jednakże zasada neutralności państwa nie jest absolutna. Szwajcarski Sąd Federalny wyjaśnił, że neutralności nie powinno się postrzegać jako równoznacznej z bezwyznaniową świeckością. Religijnym aspektom życia społecznego należy przyznać należne im miejsce w sferze publicznej. Jest to po prostu zasada „konflikt-rozwiązanie” służąca uniknięciu sytuacji, w której ludzie spotykają się z brakiem poszanowania ich własnego wyznania lub światopoglądu.

Ideologiczna zasada neutralności ma szczególną wartość w odniesieniu do systemu publicznej edukacji szkolnej¹⁵. Jest to bardzo wrażliwy element życia społecznego, ponieważ szkoła państwowa to punkt styczności wielu różnych ideologii i wyznań. Dlatego też, niemożliwe wydaje się zdefiniowanie ideologicznej zasady neutralności w tym kontekście. W momencie podejmowania decyzji konieczne jest uszanowanie różnych żądań i interesów wszystkich uczestników¹⁶. I dlatego na pytanie, czy wiszący krucyfik (lub chusta na głowie jako element ubioru) w szkole państwowej stanowi naruszenie zasady neutralności, nie można odpowiedzieć abstrakcyjnie – należy to rozstrzygnąć, opierając się na konkretnych elementach danej sytuacji¹⁷.

¹² Ehrenzeller, Bernhard i Markus Schott. 2008. „Art. 62, n. 19”. W: *Die schweizerische Bundesverfassung: St. Galler Kommentar*, 2. wyd., red. Philippe Mastronardi, Klaus A. Vallender, Rainer J. Schweizer i Bernhard Ehrenzeller, 1143. Zürich – St. Gallen: Dike/Schulthess; Häfelin, Ulrich, Walter Haller i Helen Keller. 2012. *Schweizerisches Bundesstaatsrecht*. 8. wyd., 129. Zürich: Schulthess.

¹³ Winzeler, Christoph. 2009. *Einführung in das Religionsverfassungsrecht der Schweiz*, 2. wyd., 59. Zürich – Basel – Genf: Schulthess.

¹⁴ Ibidem, 60.

¹⁵ Odnośnie do neutralności religijnej w szkołach – zob. de Mortanges, René Pahud 2015. „Art. 15, n. 44–53”. W: *Basler Kommentar zur Bundesverfassung*, red. Bernhard Waldmann, Eva Maria Belsler i Astrid Epiney, 339–40. Basel: Helbing Lichtenhahn.

¹⁶ Zob. Tappenbeck, Christian R. i René Pahud de Mortanges. 2008. „Religionsfreiheit und religiöse Neutralität in der Schule”. W: *Religiöse Neutralität, ein Rechtsprinzip in der multireligiösen Gesellschaft*, red. René Pahud de Mortanges, 118. Zürich – Basel – Genf: Schulthess.

¹⁷ Szerzej na ten temat w podrozdziale 5.

4.4. Ograniczenia praw podstawowych (art. 36)¹⁸

Zasadniczo możliwe jest ograniczenie praw człowieka zgodnie z art. 36 szwajcarskiej Konstytucji, jeżeli zostaną zachowane trzy następujące warunki: podstawa prawna wyraźnie przewidziana ustawą, interes publiczny oraz proporcjonalność względem realizowanych celów. Ponadto, istota prawa podstawowego musi pozostać nienaruszalna. W odniesieniu do wolności wyznania szwajcarski Sąd Federalny określił tę istotę w tak zwanym *forum internum*, innymi słowy: wolność do tego, by wierzyć lub by nie wierzyć i do tego, aby mieć możliwość zmiany własnego zdania w każdym możliwym momencie¹⁹.

5. Sprawa krucyfiksów z 1990 roku²⁰

5.1. Różnorodność uzasadnienia wyroku

Już w roku 1990 szwajcarski Sąd Federalny musiał rozstrzygnąć sprawę bardzo podobną do spraw z roku 2010 (zob. podrozdział 2.1). Nauczyciel i trzech mieszkańcy miejscowości Cadro w kantonie Ticino sprzeciwili się decyzji rady miasta (*Gemeinderat*) o udekorowaniu sal lekcyjnych w nowej szkole podstawowej krucyfiksami.

Szwajcarski Sąd Federalny, jako ostateczna instancja prawna w Szwajcarii, stwierdził, że powieszenie krucyfiksów w salach lekcyjnych szkoły podstawowej narusza neutralność religijną państwa, którą gwarantuje Konstytucja. Państwo, jako gwarant neutralności wyznaniowej szkół państwowych, nie może pokazywać tego, że utożsamia się z danym wyznaniem w tak silny sposób. Konieczne jest poszanowanie wolności wyznania tych ludzi, którzy mogą czuć się zastraszeni lub obrażeni obecnością krucyfiksów. Umieszczone w widocznym miejscu symbole religijne mogą wpływać na rozwój duchowy uczniów i na ich przekonania religijne²¹.

¹⁸ De Mortanges, René Pahud. 2015. „Art. 15 n. 78”. W: *Basler Kommentar zur Bundesverfassung*, op. cit., 346–56.

¹⁹ Cavelti, Urs Josef i Andreas Kley. 2014. „Art. 15, n. 32”. W: *Die schweizerische Bundesverfassung...*, op. cit., 362.

²⁰ Wyrok Sądu Federalnego z dnia 26 września 1990 r. w sprawie miasta Cadro przeciwko Guido Bernasconi i sądowi administracyjnemu kantonu Ticino, Bundesgericht (BGE) 116 Ia 252.

²¹ Zob. punkt 6a i 7b uzasadnienia wyroku Sądu Federalnego z dnia 16 września 1990 r., BGE 116 Ia 252.

W tym samym wyroku jednakże Sąd Federalny zaznaczył, że wpływ na treść tego wyroku miała analiza tej konkretnej sytuacji i tylko do niej się odnosi, a konkretnie do sal lekcyjnych w szkole podstawowej. Następnie Sąd wyraźnie stwierdził, że krucyfiksy umieszczone w holu wejściowym, na korytarzu lub stołówce mogą być zgodne z neutralnością religijną szkoły²².

5.2. Ocena wyroku przez doktrynę

Wyrok szwajcarskiego Sądu Federalnego w sprawie krucyfiksów z roku 1990 spotkał się z negatywnym przyjęciem części doktryny. Argumentowano, że Sąd Federalny nie uwzględnił wszystkich istotnych faktów. Owszem, Sąd przyjął teoretyczną „ingerencję” krucyfiksów w prawa osób trzecich, lecz nie wziął jednocześnie pod uwagę konkretnego stylu życia uczniów i ich rodziców w kantonie Ticino i innych tradycyjnie chrześcijańskich kantonach Szwajcarii²³. Ponadto krytykowano sprzeczną argumentację zawartą w wyroku Sądu Federalnego: z jednej strony Sąd stwierdza, że neutralności wyznaniowej nie można rozumieć w sposób absolutny, a z drugiej strony – przyjął tezy uzasadnienia wyroku w oparciu o zasadę świeckości państwa²⁴, która nie obowiązuje w Szwajcarii. Jednakże wskazać można w doktrynie również reakcje pozytywne²⁵.

²² Zob. Ibidem, punkt 7a i 7c.

²³ Gut, Walter. 1997. *Kreuz und Kruzifixe in öffentlichen Räumen, Eine Auseinandersetzung mit Gerichtsentscheiden über Kreuze und Kruzifixe in kommunalen Schulzimmern*, 44. Zürich: NZN-Buchverlag.

²⁴ Zob. Punkt 5e uzasadnienia wyroku Sądu Federalnego z dnia 16 września 1990 r., BGE 116 Ia 252.

²⁵ Häfelin, Haller i Keller 2012, 129; Kraus, Dieter. 1993. „Schweizerisches Staatskirchenrecht: Hauptlinien des Verhältnisses von Staat und Kirche auf eidgenössischer und kantonaler Ebene”. W: *Jus ecclesiasticum*, 351. Tübingen: Mohr; Winzeler, Christoph. 2010. „Die öffentliche Schule als Werkstatt der Integration (am Beispiel der Rechtsprechung zur Religionsfreiheit)”. W: *Religion und Integration aus der Sicht des Rechts, Grundlagen – Problemfelder – Perspektiven*, red. René Pahud de Mortanges, 154. Zürich: Schulthess; Plotke, Herbert. 2003. *Schweizerisches Schulrecht*, 202. Zürich: Haupt; Schwarzenberger, Scarlett. 2011. *Die Glaubens- und Gewissensfreiheit im Kontext der öffentlichen Schule. Rechtliche Leitplanken zu religiöser und weltanschaulicher Identität, Toleranz und Neutralität*, 55. Zürich: Schulthess.

6. Znaczenie wyroku Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w sprawie Lautsi dla Szwajcarii

6.1. Zagadnienia ogólne

W roku 2011 Wielka Izba Europejskiego Trybunału Praw Człowieka poparła stanowisko włoskiego rządu. Ten ostatni nalegał, aby krucyfiksy były dozwolone w szkołach państwowych we Włoszech. Bez wątpienia, Europejski Trybunał chciał stworzyć precedens. Zjawisko neutralności religijnej będzie mieściło się w marginesie uznania państwa zawsze, gdy tylko to możliwe. Trybunał Europejski ma obowiązek działać tylko w jasnych przypadkach indoktrynacji religijnej przez państwo. Jednakże w przypadku Włoch Wielka Izba zdecydowała, że nie ma takiego obowiązku, ponieważ szkoły państwowe we Włoszech są bardzo tolerancyjne w stosunku do wspólnot religijnych (niechrześcijańskich)²⁶.

6.2. Brak bezpośredniego wpływu na Szwajcarię

Wyrok Wielkiej Izby nie ma bezpośrednich konsekwencji prawnych dla Szwajcarii jako państwa-sygnatariusza europejskiej Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności. Orzeczenie szwajcarskiego Sądu Federalnego w sprawie krucyfiksów z 1990 roku nie traci tym samym ważności.

W ocenie szwajcarskiego prawnika, Giusepa Naya szwajcarski Sąd Federalny powinien ponownie ocenić swój wyrok z 1990 roku i zastosować się do wyroku Wielkiej Izby²⁷. Należy pamiętać, że wyrok Sądu Federalnego w sprawie krucyfiksów stanowił odpowiedź na konkretny stan faktyczny i nawet w świetle wyroku Europejskiego Trybunału Praw Człowieka szwajcarski Sąd Federalny może dojść do innej odpowiedzi na kanwie okoliczności sprawy szwajcarskiej. I tak samo, jak nie było powszechnego ani federalnego nakazu usunięcia wszystkich krucyfiksów z każdej sali lekcyjnej, nie ma obecnie swo-

²⁶ Wyrok Wielkiej Izby Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 18 marca 2011 r. w sprawie Lautsi i inni przeciwko Włochom; komunikat prasowy kancelarza w j. angielskim: <[http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-95589#\[„itemid”:\[„001-95589”\]\]>](http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-95589#[„itemid”:[„001-95589”]]>) (data dostępu: 10 sierpnia 2016).

²⁷ Zob. Nay, Giusep. 2011. „Kruzifixe in staatlichen Schulen. Keine Verletzung der Europäischen Menschenrechtskonvention”. *Schweizerische Kirchenzeitung* 22:377.

bodnego zezwolenia na ich umieszczanie. To jest nadal decyzja, która musi uwzględniać wszystkie czynniki, takie jak środowisko religijne oraz wrażliwość poszczególnych osób zamieszkujących kantony. Tam, gdzie nikomu nie przeszkadza obecność krzyżofixu, z pewnością nie ma potrzeby zdejmowania go. Jednak tam, gdzie są osoby, którym to przeszkadza, należy dążyć do rozwiązania tej kwestii w sposób kompromisowy.

6.3. Delikatne uznanie w konkretnej sprawie

Jeżeli chodzi o rozstrzygnięcie dotyczące możliwej ingerencji w prawo podstawowe, sędziowie znajdują się w niezręcznej sytuacji. Za konieczne trzeba uznać w każdej sprawie sądowej podjęcie decyzji, czy interesom publicznym należy przyznać prymat nad prawem podstawowym danej osoby. Bez wątplenia takie ważenie interesów okazuje się szczególnie trudne w odniesieniu do systemu edukacji publicznej, w której występuje konieczność poszanowania wielorakich interesów – takich jak interesy państwa, interesy nauczycieli, interesy rodziców i ich dzieci, zwłaszcza jeżeli dochodzi do dyskusji na temat wolności religijnej. Dlatego każda decyzja będzie podjęta w konkretnej sytuacji²⁸. Prawie niemożliwe wydaje się zachowanie neutralności religijnej poprzez zastosowanie przez państwo abstrakcyjnej zasady²⁹. Indywidualnym rozstrzygnięciom brakować będzie sądowego bezpieczeństwa do czasu ostatecznej prawomocności³⁰.

²⁸ Epiney, Astrid, Robert Mosters i Dominique Gross. 2002. „Islamisches Kopftuch und religiöse Neutralität an der öffentlichen Schule” [dotyczy chust muzułmańskich]. W: *Muslimen und schweizerische Rechtsordnung*, red. René Pahud de Mortanges i Erwin Tanner, 129 i 139. Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag; Karlen, Peter. 1989. „Religiöse Symbole in öffentlichen Räumen. Zum Kreuzifix-Entscheid des Bundesrates vom 29. Juni 1988”. *Schweizerisches Zentralblatt für Staats- und Verwaltungsrecht (ZBI)* 92(2):12; Müller, Jörg Paul i Markus Schefer. 2008. *Grundrechte in der Schweiz. Im Rahmen der Bundesverfassung, der EMRK und der UNO-Pakte*, 275. Bern: Stämpfli [dotyczy sprawy tradycyjnych chust]; Tappenbeck i de Mortanges 2008, 112; Wyttenbach, Judith i Walter Kälin. 2005. „Schulischer Bildungsauftrag und Grund- und Menschenrechte von Angehörigen religiös-kultureller Minderheiten”. *Aktuelle juristische Praxis* 14:315.

²⁹ Tappenbeck i de Mortanges 2008, 120.

³⁰ Podobnie: Winzeler 2010, 154.

GIORGIO FELICIANI

Obecność krzyża w przestrzeni publicznej: Włochy

1. Uregulowania prawne

Włoskie uregulowania prawne dotyczące obecności krzyża w miejscach publicznych są co najmniej fragmentaryczne i niepełne. Wynika to w dużej mierze z braku jasno określonych, na poziomie krajowym, przepisów ogólnych dotyczących miejsc publicznych¹. W tej sytuacji najważniejszymi tekstami prawnymi, skądinąd nieaktualnymi, gdyż sięgają one lat dwudziestych ubiegłego wieku, są te, które dotyczą szkół. Chodzi przede wszystkim o dekret królewski nr 965 z dnia 30 kwietnia 1924 roku dotyczący Regulaminu wewnętrznego szkół średnich Królestwa, którego art. 118 stanowi, że: „W każdej placówce powinna znajdować się flaga narodowa, w każdej sali lekcyjnej – wizerunek krzyża i portret króla”. Dekret królewski nr 1297 z dnia 26 kwietnia 1928 roku objął tymi przepisami inne szkoły. Art. 119 Regulaminu ogólnego placówek nauczania elementarnego zalicza krzyż do „niezbędnego wyposażenia klas lekcyjnych”².

Ministerstwo Edukacji w okólniku nr 367 z dnia 19 października 1967 roku wezwało do przestrzegania tych norm. Natomiast w dyrektywie nr 2666

¹ Doktryna i orzecznictwo stale powołują się na dekret ministerialny nr 250 z dnia 11 listopada 1923 roku dotyczący obecności krzyża w miejscach publicznych, lecz cytowany tekst nie został odnaleziony. W związku z tym „może chodzić o błąd w cytacie, ponieważ żadne okólniki z tamtej epoki nie zostały opublikowane”. Randazzo, Barbara. 2008. *Diverse e eguali: le confessioni religiose davanti alla legge*, 351 (uwaga 163). Milan: Giuffrè. Zob. też: Ibidem, 59 (uwaga 3).

² Wszystkie źródła cytowane w niniejszym opracowaniu są dostępne na stronie internetowej: Osservatorio delle Libertà ed Istituzioni Religiose (Obserwatorium Wolności i Instytucji Religijnych), www.olir.it, chyba, że podano inaczej.

z dnia 3 października 2002 roku zapowiedziano wydanie m.in. „stosownych rozporządzeń, które nałożą na dyrektorów szkół obowiązek umieszczania krzyża w salach lekcyjnych”³. W każdym razie, jak zobaczymy później, ważność omawianych przepisów została szeroko, choć nie w sposób jednoznaczny potwierdzona w orzecznictwie.

Krzyż jest nie tylko obecny w szkołach, ale także w innych miejscach publicznych, szczególnie w sądach. Jednak jedynym wartym przytoczenia odniesieniem o charakterze normatywnym w tej materii jest okólnik Ministerstwa Łaski i Sprawiedliwości Wydziału III z 29 maja 1926 roku (nr 2134/1867). W przeciwieństwie do innych norm podaje on *ratio legis* przepisów. Stanowi on, że:

w sali rozpraw, nad stołem sędziowskim, obok wizerunku Jego Królewskiej Mości, ma być umieszczony Krzyż, zgodnie z naszą wielowiekową tradycją. Tak, aby ten czczony symbol stanowił uroczyste zaproszenie do prawdy i sprawiedliwości. Szefowie biur sądowych w uzgodnieniu z Administracją miejską [...] niech realizują te przepisy z troską i godnością należną piastowaniu bardzo wysokiej funkcji w wymiarze sprawiedliwości.

Aktualnie żadne źródło prawa nie reguluje obecności krzyża w salach szpitalnych, koszarach i więzieniach. Istnieje jedynie powszechna, choć nie zawsze przestrzegana, ujednolicona praktyka zwyczajowa.

Aby w wyczerpujący sposób omówić wszystkie aspekty tego zagadnienia, należy pamiętać o tym, że obecność krzyża jest również regulowana przepisami o charakterze lokalnym. Na szczególną uwagę zasługuje wśród nich prawo Regionu Lombardii nr 18 z dnia 21 listopada 2011 roku:

Region Lombardii w związku z uznaniem wartości kulturowo-historycznych i społecznych judeochrześcijańskich korzeni, nakazuje umieszczanie krzyża w placówkach instytucjonalnych u wejścia do budynków regionalnych i budynków używanych przez administrację regionalną (art. 1–2).

Celem niniejszego rozdziału nie jest omawianie wyroków Europejskiego Trybunału Praw Człowieka dotyczących sprawy Lautsi przeciwko Włochom⁴. Nie możemy jednak uniknąć analizy wyroków Trybunału, który krytykuje włoskie przepisy prawne. Wyroki odnoszą się głównie do szkoły, ale na podstawie przyjętej argumentacji mogą rozciągać się także na inne miejsca publiczne.

W orzeczeniu z 2009 r. uznaje się, że narzucanie obecności krzyża w salach szkolnych znajduje umocowanie w przywołanym wyżej prawodawstwie,

³ Zob. notatka Ministerstwa Edukacji nr 2667 z tego samego dnia.

⁴ Wyrok ETPC z dnia 3 listopada 2009 r. (skarga nr 30814/06) oraz wyrok Wielkiej Izby ETPC z dnia 18 marca 2011 r.

gdyż zastosowano zasadę wyrażoną w art. 1 Statutu Królestwa Sardynii z dnia 4 marca 1848 roku, który w dniu 17 marca 1861 roku stał się Statutem Królestwa Włoch. Ta fundamentalna Karta pozostawała w mocy aż do czasu uchwalenia Konstytucji republikańskiej z dnia 27 grudnia 1947 roku⁵. Zgodnie ze Statutem „Apostolska Religia Rzymskokatolicka jest jedyną religią Państwa. Inne istniejące wyznania są tolerowane zgodnie z obowiązującym prawem”.

Obecność krzyża w szkołach byłaby zatem jedynie jedną z wielu możliwych manifestacji państwa wyznaniowego. Teza ta jest całkowicie błędna, ponieważ zasada ustanowiona przez wyżej wymieniony artykuł została zakwestionowana za sprawą szeregu ustaw, które od czerwca 1848 roku doprowadziły do pewnej formy rozdziału, niepozbawionego wrogości wobec Kościoła. Wystarczy wspomnieć o zniesieniu przywilejów, likwidacji zgromadzeń zakonnych wraz z konfiskatą ich mienia, ustanowieniu instytucji małżeństwa cywilnego jako jedynej formy małżeństwa uznanego przez państwo, które to decyzje doprowadziły do ekskomuniki ich autorów.

Jak wynika z przytoczonych faktów, obecność krzyża w salach szkolnych nie jest konsekwencją zasady ustanowionej w artykule 1 Statutu, ale „autonomicznym wyborem państwa, które choć agnostyczne i indyferentne, nie omieszczało uznać [...] swojej tradycji ludowej, religijnej i kulturowej”, a więc uważało się za zobowiązane „do zachowania w szkołach symbolu stanowiącego integralną część tożsamości włoskiej”⁶.

2. Orzecznictwo

W ostatnich dziesięcioleciach kwestia ta zrodziła wiele wątpliwości i kontrowersji, a w konsekwencji wiele decyzji regionalnych sądów administracyjnych, Rady Stanu, sądów cywilnych i karnych, a także Sądu Najwyższego i nawet, choć marginalnie, Sądu Konstytucyjnego⁷. Rzecz jasna nie sposób przedstawić szczegółowego i wyczerpującego ich podsumowania. Jednakże, aby w pełni zrozumieć włoską sytuację, należy przeanalizować te najbardziej istotne.

⁵ Konstytucja Republiki Włoskiej z 22 grudnia 1947 r. *Gazzetta Ufficiale* nr 298 z dnia 27 grudnia 1947 r. Tekst polski: *Konstytucja Republiki Włoskiej*, tłum. Zbigniew Witkowski. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 2004.

⁶ Cardia, Carlo. 2010. *Identità religiosa e culturale europea: La questione del crocifisso*, 53–4. Turin: Umberto Allemandi.

⁷ W postanowieniu z dnia 13 grudnia 2004 roku, nr 389, Sąd orzekł zdecydowanie o niedopuszczalności podnoszonej kwestii, jako że jej przedmiotem były przepisy prawne pozbawione mocy ustawy, które z tego powodu nie były objęte jego jurysdykcją.

W pierwszej kolejności przedstawione zostaną sprawy według kontekstu eksponowania krzyża, tzn. sal szkolnych, lokali wyborczych i sal sądowych⁸, następnie zostanie dokonana ich całościowa ocena w celu uwydatnienia zasad, na których się opierają, a na koniec zaprezentowane zostaną wnioski o charakterze doktrynalnym i funkcjonalnym.

a) Obecność krzyża w salach szkolnych

Krótką prezentację orzecznictwa dotyczącego umieszczania krzyża w salach szkolnych należy zacząć od opinii Rady Stanu nr 63 z dnia 27 kwietnia 1988 roku (posiedzenie Sekcji Drugiej), która na podstawie wymogów proceduralnych i formalnych uznaje jako „wciąż obowiązujące” dekrety królewskie z lat dwudziestych. Zgodnie z tymi dekretami: „pomijając znaczenie krzyża dla wierzących, jest on symbolem cywilizacji i kultury chrześcijańskiej, uniwersalnej wartości niezwiązanej z żadnym konkretnym wyznaniem”. Co za tym idzie, umieszczanie go w miejscach publicznych, zwłaszcza w klasach, nie stanowi ograniczenia wolności religijnej zapewnionej w Konstytucji, która – co więcej – eksponowania krzyża nie zakazuje.

Postanowienie Sądu w Akwilei z dnia 23 października 2003 roku prezentuje zupełnie inny kierunek. Później zostało ono uchylone z powodów związanych z kompetencją organu wydającego⁹, ale zasługuje na uwagę z racji zawartych w nim tez oraz zakresu przywołanych przepisów opierających się na licznych odniesieniach do doktryny.

Według Sądu, „ochrona pluralizmu religijnego i kulturowego” gwarantowana w Konstytucji, „może być realizowana tylko wówczas, gdy edukacja szkolna pozostaje bezstronna wobec przejawów religii”. Jest to warunek, który nie tylko sprzeciwia się obecności krzyża, ale także ewentualnej „obecności wielu innych” symboli religijnych, „dokładnie nieograniczonych, co zawsze byłoby ze szkodą dla negatywnej wolności religijnej osób niewierzących”.

Ten radykalny pogląd stoi w wyraźnej sprzeczności z następnym orzeczeniem. Sąd Administracyjny Regionu Wenecja Euganejska w wyroku nr 1110 z dnia 17 marca 2005 roku starał się w szczególny sposób wykazać całkowitą zasadność obecności krzyża w salach szkolnych. Oryginalność jego obszernych i szczegółowych ustaleń zasługuje na przywołanie co najmniej w zasadniczych punktach.

⁸ W odniesieniu do szpitali, można jedynie przywołać skazanie za obrazę religii katolickiej osoby, która w 2003 roku odwiedzając hospitalizowanego krewnego, wyrzuciła krzyż przez okno.

⁹ Zob. postanowienie tego samego Sądu z dnia 19 listopada 2004 r.

Sąd, powołując się na w pełni obowiązujące dekrety z lat dwudziestych, uznał przede wszystkim, że „krucyfiks jest symbolem historii i kultury, [...] tożsamości naszego narodu”, co przejawia się w tym, że „reprezentuje on w pewien sposób charakter rozwoju historycznego i kulturowego naszego kraju, i ogólnie całej Europy, stanowiąc dobry wyraz syntezy tego rozwoju”. Do tego krzyż posiada nie tylko tę wartość, lecz „jest bez wątpienia symbolem religijnym” chrześcijaństwa. W celu zbadania adekwatności umieszczania symboli chrześcijańskich w szkole publicznej Sąd uznał za niezbędne sprawdzenie tego, jak chrześcijaństwo odnosi się do wartości zapewnianych w Konstytucji. W wyniku tego stwierdził, że „w istocie zawiera w sobie te idee tolerancji, równości i wolności, które stanowią podstawę każdego współczesnego państwa świeckiego, a państwa włoskiego w szczególności” i stanowi jeden z „wielu rdzeni” konstytucyjnych zasad wolności. Sąd dodał, iż: „Tym samym byłoby czymś w rodzaju paradoksu wykluczenie chrześcijańskiego znaku z instytucji publicznej w imię sekularyzmu, skoro jednym z tych odległych źródeł jest właśnie religia chrześcijańska”. Na tej podstawie Sąd uznał, że krzyż „może być legalnie umieszczany zgodnie z prawem w salach szkoły publicznej, ponieważ nie tylko nie sprzeciwia się, ale nawet potwierdza i umacnia zasadę świeckości Państwa Republikańskiego”.

W orzeczeniu Szóstej Sekcji nr 556 z dnia 13 lutego 2006 roku oraz w opinii Drugiej Sekcji z dnia 15 lutego 2007 roku Rada Stanu potwierdza (czasem dosłownie) wyżej wymienione argumenty. Wystarczy przypomnieć, że w swym orzeczeniu Rada Stanu zdecydowanie odrzuca „żądanie, aby Państwo powstrzymało się od ekspozowania i obrony krzyża w placówkach oświatowych bowiem reprezentuje on oczywiste wartości świeckie (choć o korzeniach religijnych) przenikające włoskie społeczeństwo i kojarzące się z jego Konstytucją”. Drugi tekst utrzymuje, że:

w obecnej rzeczywistości społecznej krucyfiks należy rozpatrywać nie tylko jako symbol rozwoju historycznego i kulturowego, a więc tożsamości naszego narodu, ale także jako symbol systemu wartości, wolności, równości, godności ludzkiej i tolerancji religijnej, a więc również wartości, które określają świeckość Państwa i widnieją w naszej Karcie Konstytucyjnej.

Wyrok Sądu Administracyjnego Regionu Lombardia, Sekcji w mieście Brescia, z dnia 22 maja 2006 roku (nr 603), oferuje nowe i oryginalne – choć nie do końca spójne – podejście do kontrowersyjnej kwestii. W orzeczeniu sąd przyjął, że ponad tekstami z lat dwudziestych jest przede wszystkim konkordat z 1984 roku¹⁰, który z jednej strony uznał za nieobowiązującą zasadę

¹⁰ Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Republiką Włoską podpisany 18 lutego 1984 r. Ustawa ratyfikująca konkordat uchwalona 25 marca 1985 r., *Gazzetta Ufficiale* nr 85 z dnia 10 kwietnia 1985 r.

religii katolickiej jako jedynej religii państwa włoskiego, a z drugiej przyznał każdemu prawo wyboru nauczania religii katolickiej w szkołach publicznych, przy jednoczesnym poszanowaniu wolności sumienia i odpowiedzialności wychowawczej rodziców. W związku z tym stwierdzono, że „instytucje publiczne, a zwłaszcza instytucje szkolne, nie mogą [...] określać swojej tożsamości za pomocą symboli religijnych, nawet wtedy, gdy dają wyraz uniwersalnym przesłaniom, ponieważ te wciąż należą do sfery sumienia i wolnych indywidualnych wyborów”. To stwierdzenie wydaje się w omawianym orzeczeniu najistotniejsze.

Jednakże uzasadniając swoje stanowisko w ten właśnie sposób, Sąd przypomina, że ten sam konkordat tłumaczy nauczanie religii w szkołach publicznych „historyczną wartością religii większości w kraju”. Jej uznanie „może stać się ważne przy regulowaniu sytuacji, gdy obecność symboli religijnych w budynkach szkolnych (i publicznych w ogóle) stanowi przejaw zakorzenionych przyzwyczajzeń”, którym można nadać znaczenie, o ile są one „wspólne” dla użytkowników tych budynków. Ponadto, biorąc pod uwagę autonomię różnych instytucji edukacyjnych, uważa się, że rozwiązania problemu należy szukać w każdym przypadku indywidualnie na szczeblu odpowiednich organów kolegialnych, nauczycieli, rodziców i uczniów¹¹.

b) Obecność krucyfiksów w salach szkolnych pełniących funkcję lokali wyborczych

Wyjątkowo delikatną kwestię stanowi obecność krzyża w lokalach wyborczych, albowiem są to zwykle sale lekcyjne. Ze względu na różne, zdecydowanie sprzeczne stanowiska, sędziowie często zajmują się rozstrzygnięciem tej właśnie kwestii.

W celu zwięzłego przedstawienia różnych stanowisk należy rozpocząć od wyroku Sądu Kasacyjnego IV Sekcji Karnej z dnia 1 marca 2000 roku, nr 439, w którym uznaje się za „uzasadnioną” odmowę wykonywania obowiązków męża zaufania w lokalu wyborczym z uwagi na eksponowanie tam krzyża lub innych wizerunków religijnych, które wywoływały „konflikt pomiędzy osobistym uznaniem najwyższej zasady świeckości państwa a wykonywaniem obowiązku” z powodu obecności w sali krzyża lub innych wizerunków religijnych.

¹¹ Sąd Administracyjny Regionu Wenecja w cytowanym wyroku z dnia 17 marca 2005 r. uważa, że: „przepisy nie pozwalają na pozostawianie wyboru każdej szkole, jednak przyzwalanie, by większość podejmowała decyzje w sprawach dotyczących wolności jednostki, budzi wątpliwości”.

Jednak już w dwa lata później wyrok Sądu Administracyjnego Regionu Lacjo, Sekcja Pierwsza, z dnia 22 maja 2002 roku (nr 4558) uznał za niedopuszczalne żądanie Unii Ateistów i Agnostyków Racionalistów, by zakazano eksponowania krzyża w lokalach wyborczych, uzasadniając, że „zgodnie z zasadami zawartymi w Konstytucji, w zakresie wolności religijnej [...] generalnie nie przewidziano ani obowiązku, ani zakazu eksponowania krzyża w urzędach publicznych”.

Analogicznie w 2005 roku sądy cywilne Bolonii, Neapolu i Akwilei¹² jednomyślnie odrzuciły wnioski o usunięcie krzyża z lokali wyborczych przy użyciu innej argumentacji. Stwierdziły one mianowicie, że z jednej strony krzyż ma charakter kulturowy, gdyż jest wyrazem dziedzictwa historycznego kraju, z drugiej zaś – większość obywateli włoskich identyfikuje się duchowo z tym symbolem. Obecność krzyża nie narusza ani zasady laickości państwa, ani prawa do wolności religijnej, o ile nie wiąże się z tym żadna z form członkostwa ani akt kultu. Ponadto nie jest on w stanie skutecznie wpływać na orientację polityczną i na głosowanie wyborców.

Odmienne stanowisko przyjął Prezes Sądu Apelacyjnego w Perugii w postanowieniu z dnia 10 kwietnia 2006 roku w obliczu okoliczności, które zasługują na przytoczenie. Prefekt Terni przedstawił zażalenie dotyczące „[...] możliwości cofnięcia nominacji na przewodniczącego” komisji wyborczej z powodu „usunięcia krzyża z lokalu wyborczego i zaniechania wykonania nakazu burmistrza [...] odnośnie do jego ponownego umieszczenia. Zaistniała sytuacja stała się przyczyną znacznych napięć w lokalu wyborczym”. Prezes Sądu oddalił skargę, odnotowując wcześniej, że sala lokalu wyborczego powinna być traktowana „jako zwykła przestrzeń fizyczna zarówno w czasie szkolnej działalności dydaktycznej, jak i pełnienia przez nią innych funkcji”. W postanowieniu zaznacza się, że „wśród obowiązkowego wyposażenia lokali wyborczych nie wymieniono ani nie uwzględniono krzyża, którego niekwestionowana wartość nie będzie tu dyskutowana”. Sędzia „zwrócił uwagę na to, że sale przeznaczone na lokale wyborcze stanowią przestrzeń absolutnie neutralną, a więc pozbawioną symboli mogących w ten czy inny sposób, nawet pośrednio czy niezamierzenie, coś sugerować lub wpływać na wyborcę”.

O ile z pewnością podzielamy dwa pierwsze stwierdzenia, że sale należy traktować jako zwykłą przestrzeń oraz że brakuje przepisów dotyczących umieszczania krzyża w lokalach wyborczych, o tyle stwierdzenie, iż obecność krzyża, który często pozostaje niezauważony, może wpłynąć na wyborcę, jest mało prawdopodobne.

¹² Sąd cywilny w Bolonii, pierwsza sekcja cywilna, postanowienie z dnia 24 marca 2005 r.; Sąd w Neapolu, druga sekcja cywilna, postanowienie z dnia 26 marca 2005 r.; Sąd cywilny w Akwilei, postanowienia z dnia 31 marca i 26 maja 2005 r.

To krótkie sprawozdanie pokazuje wyraźnie ogromną rozbieżność orzecznictwa sądów. Poczynając od tych, które uważają obecność krzyża w lokalach wyborczych za co najmniej niewłaściwą, poprzez te, które uwzględniają przekonania religijne, a kończąc na tych, które wręcz uważają, że obecność krzyża nie sprzeciwia się żadnym wartościom określonym w Konstytucji. W istocie stosowne byłoby zmierzenie się z wyżej wymienioną kwestią nie poprzez jawły sprzeciw wobec rozbieżnych zasad, lecz przez poszukiwanie w każdym przypadku z osobna zrównoważonego i rozsądnego rozwiązania. Należałoby koniecznie wykluczyć powszechne usuwanie krzyży, co zresztą stworzyłoby realne problemy organizacyjne, i kierować się wrażliwością wyborcy lub członka komisji wyborczej.

c) Obecność krucyfiksu w salach sądowych

Orzeczenia dotyczące obecności krzyża w salach sądowych odnoszą się niemal wyłącznie do odmowy orzekania przez sędziego z powodu wiszącego w sali krzyża. A zatem są one nieliczne i również mniej dla nas istotne, gdyż w dużym stopniu dotyczą kwestii dyscyplinarnych i administracyjnych.

Jednak na szczególną uwagę zasługuje postanowienie Sekcji dyscyplinarnej Najwyższej Rady Sądowniczej z dnia 23 listopada 2006 roku, które zawiera gruntowną analizę interesującej nas kwestii. Zwraca uwagę na to, że tezy bronione przez sędziego, przeciwko któremu wszczęto postępowanie karne „wpisują się w znacznie szerszą i bardzo delikatną problematykę eksponowania symboli religijnych w miejscach publicznych, mocno dyskutowaną nie tylko we Włoszech, ale także w innych krajach Unii Europejskiej”. Postanowienie to starannie przedstawia różne rozwiązania przyjęte w przepisach tych krajów, a także szczegółowy opis stanowiska orzecznictwa włoskiego. „Na tej właśnie podstawie sąd uznał za zasadny wniosek o usunięcie krzyża z sal sądowych, zwłaszcza w świetle okólnika z 1926 roku [ponieważ] sprzeciwia się zasadzie laickości Państwa oraz gwarancji wolności sumienia i wyznania”¹³.

Natomiast w sentencji nr 28482 z dnia 10 lipca 2009 roku Sąd Kasacyjny Szóstej Izby Karnej wskazuje, że „na obecnym etapie nie przewidziano odpowiedniego, właściwie wypracowanego rozwiązania problemu dotyczącego istotnych kwestii”. W szczególności zwraca uwagę na to, że okólnik z 1926 roku, „z racji epoki, do której się odnosi, wydaje się aktem pozbawionym fundamentów legislacyjnych, sprzecznym z konstytucyjnym principium laickości państwa i konstytucyjną gwarancją wolności sumienia i religii”. Co więcej, Sąd

¹³ Sędzia, przeciwko któremu wszczęto postępowanie, został następnie ukarany za odmowę wykonywania swoich obowiązków.

informuje, że zajmuje się powyższą problematyką o tyle, o ile jest ona istotna dla wydania postanowienia w przedłożonej mu sprawie.

Decydującym argumentem, na którym opiera się powyższe orzecznictwo, jest nieważność aktu administracyjnego, tzn. okólnika z 1926 roku, nakładającego obowiązek eksponowania symboli religijnych w salach rozpraw. Trudno się z tym nie zgodzić.

W niedawno wydanym orzeczeniu nr 5924 z dnia 14 marca 2011 roku Sąd Kasacyjny (Połączone Izby) porusza ciekawą kwestię możliwości wspólnego eksponowania symboli różnych religii w przestrzeni publicznej. Sąd uznał, że „teoretycznie zasada laickości jest zgodna z modelem [...], który każdemu umożliwia eksponowanie własnych symboli religijnych w miejscach publicznych”, lecz do tego „potrzeba wyboru uznaniowego ustawodawcy, który obecnie nie istnieje”. Wybór ten zakładałby „ocenę szeregu aspektów, poczynając od konkretnej praktyki i równowagi między wolnością religijną użytkowników miejsca publicznego, a taką samą negatywną wolnością religijną ateisty i osoby niewierzącej, a kończąc na równowadze między zapewnieniem pluralizmu i ewentualnymi konfliktami między wielością niekompatybilnych tożsamości religijnych”. Rozważania te wydają się wyważone i zadowalające.

d) Analiza krytyczna

Tak rozbieżne orzecznictwo wymaga kompleksowej analizy krytycznej, co najmniej w najważniejszych aspektach. Po pierwsze – należy rozważyć kwestię ważności przepisów wykonawczych, a więc niemających rangi ustawowej, na mocy których w latach dwudziestych ustanowiono obowiązek ekspozycji krzyża. W wielu orzeczeniach uważa się je za przestarzałe i niezgodne z zasadami Konstytucji, zwłaszcza z zasadą laickości państwa, którą Trybunał Konstytucyjny uznał za „zasadę nadrzędną” i „jedną z właściwości formy państwa określonej w Konstytucji”¹⁴. Jednakże zwolennicy tego poglądu nie są jednomyślni, jeśli chodzi o płynące z tego konsekwencje. Jedni uważają, że ta niezgodność sprawia, że obecność krzyża i innych symboli religijnych w budynkach jest całkowicie niedopuszczalna, inni utrzymują, że przy braku sprzeciwu stron zainteresowanych może być tolerowana.

Większość orzeczeń uznaje dekrety królewskie z lat dwudziestych za nadal obowiązujące i utrzymuje, że obecność krzyża jest zgodna z zasadą laickości państwa. Na potrzeby tej tezy, dokonuje się pewnego rodzaju „desakralizacji” krzyża, uznając, że nie jest on jedynie symbolem katolicyzmu, ale wszystkich wyznań chrześcijańskich, a w istocie – przesłania ewangelicznego i nauczania

¹⁴ Wyrok nr 203 z dnia 12 kwietnia 1989 r.

o godności ludzkiej, równości, sprawiedliwości i wolności. To na tej właśnie podstawie krzyż staje się symbolem powszechnie uznanych wartości, które wpłynęły, choć nie na zasadzie wyłączności, na kształtowanie się zasad leżących u fundamentów nowoczesnych państw, a zatem również zasady świeckości. Ponadto przypomina się, że konkordat z 1984 roku uznaje w art. 9 ustęp 2, że „zasady katolicyzmu są częścią historycznego dziedzictwa narodu włoskiego”. Natomiast w zgodzie ze zmieniającym się orzecznictwem Trybunału Konstytucyjnego w tej kwestii¹⁵, sędziowie starają się nie używać tradycyjnej argumentacji, według której religia katolicka dotyczy większości obywateli.

W przytoczonym już wcześniej orzeczeniu z dnia 22 maja 2006 roku Sąd Administracyjny Regionu Lombardia przyjął oryginalne spojrzenie na tę kwestię. Stwierdzając nieważność przepisów z lat dwudziestych, utrzymuje, że obecność krzyża nie sprzeciwia się zasadzie laickości, pod warunkiem, że mowa jest o głęboko zakorzenionym przyzwyczajeniu wszystkich zainteresowanych. Natomiast w przypadku sal lekcyjnych pozostawia autonomiczną decyzję różnym instytucjom. Jest to dość ciekawe i oryginalne rozstrzygnięcie, choć wewnętrznie sprzeczne. Z jednej strony utrzymuje ono, że dana kwestia leży w „sferze świadomości i wolnego indywidualnego wyboru”, z drugiej zaś przekazuje ją organom kolegialnym różnych instytucji.

Należałoby odnotować, że generalnie rzecz ujmując, rozbieżności stanowią większy problem niż sama kwestia krzyża. Jeśli spojrzeć uważniej, są one źródłem różnych, żeby nie powiedzieć sprzecznych, interpretacji zasady laickości. Warto się więc zastanowić, czy nie byłoby wskazane określenie jej w sposób bardziej precyzyjny przez ustawodawcę lub Trybunał Konstytucyjny.

3. Reakcja Włochów na wyrok z dnia 3 listopada 2009 roku stwierdzający bezprawność ekspozycji krzyża w salach lekcyjnych

Krytyczny przegląd wyroków Trybunału w Strasburgu w sprawie Lautsi przeciwko Włochom nie stanowi celu niniejszego rozdziału. Mimo to warto przyrzeć się reakcjom, jakie wzbudził we Włoszech wyrok z dnia 3 listopada 2009 roku uznający, że krzyże wiszące we włoskich szkołach publicznych są sprzeczne z prawem. W tym celu prześledzimy artykuły z najbardziej popu-

¹⁵ Uwagi na ten temat – zob. Feliciani, Giorgio. 2004. „La laïcité dans la jurisprudence constitutionnelle italienne”. *Revue d'éthique et de Théologie morale. 'Le Supplément'* 228(March):53–60.

larnych włoskich gazet, a mianowicie *Corriere della Sera*, *La Repubblica* i *La Stampa*. Wszystkie trzy zgodnie mówią o powszechnym sprzeciwie, który w wielu przypadkach przerodził się w gwałtowne protesty. W szczególności *Corriere* zaznacza, że nie mniej niż 84% Włochów opowiada się za obecnością krzyża w szkołach¹⁶. Według *La Stampa*, reakcje na wyrok mogą zostać uznane za „wyraz ludowej rewolucji, która prawdopodobnie zmieni krajobraz: więcej krzyży niż anten”¹⁷. Objawem panujących nastrojów może być również, opublikowany w jednym z numerów *Corriere della Sera* rysunek zgiętego pod ciężarem krzyża Jezusa, który wychodząc ze szkoły stwierdza, że: „ponownie głosowali na Barabasza”.

Znani przedstawiciele różnych instytucji stali się natychmiast interpretatorami rozprzestrzeniającej się opozycji. Podczas gdy Przewodniczący Izby Deputowanych ostrzegał przed „negacją, właściwą najbardziej zdegradowanej laickości, roli chrześcijaństwa dla społeczeństwa i tożsamości włoskiej”, Przewodniczący Senatu mówił o „wielkiej goryczy”, a Prezes Rady Ministrów lider najważniejszej partii centro-prawicowej, nazwał wyrok, który „poddaje w wątpliwość zdrowy rozsądek Europy”, „niedopuszczalnym”. Minister Spraw Wewnętrznych uznał go za „głupią decyzję”, zaś Minister ds. reformy instytucjonalnej (lider Ligi Północnej) określił go takim mianem, którego tu nie przytoczę. Minister Spraw Zagranicznych stwierdził, że Trybunał „zadał śmiertelny cios Europie wartości i praworządności”, Minister Edukacji oznajmił, że „nikt, nawet zideologizowany Trybunał Europejski, nie może wymazać naszej tożsamości”, a Minister Obrony zapewniał, że krzyż pozostanie „we wszystkich salach publicznych”.

Nie należy jednak sądzić, że sprzeciw wobec wyroku ze Strasburga jest domeną centroprawicowych partii w rządzie. W rzeczywistości, pogląd ten podzielają przedstawiciele innych części sceny politycznej. Wystarczy przypomnieć, że sekretarz Partii Demokratycznej, największej partii lewicy, wyraziła przekonanie, że „starożytna kultura, jaką wyraża krzyż, nie może nikogo obrażać” i mówiła o „zdrowym rozsądku, który padł ofiarą prawa”. A lider partii Włochy Wartości (*Italia dei Valori*) utrzymywał, że krzyż jest „ważnym znakiem pokoju zarówno dla praktykujących wszystkich religii, jak i dla ateistów”¹⁸.

Jeżeli chodzi o liczne i jednoznaczne deklaracje stanowiska władz kościelnych, wystarczy podkreślić, że wymieniane gazety nie ograniczały się tylko

¹⁶ Mannheimer, Renato. 2009. „Crocifisso nelle aule: l'84% è favorevole”. *Corriere della Sera*, 8 listopada 2009, 8.

¹⁷ Brambilla, Michele. 2009. „In viaggio tra i crocifissi d'Italia”. *La Stampa*, 13 listopada 2009, 10.

¹⁸ Dla wszystkich tych cytatów, zobacz wymienione gazety z dnia 4 listopada i dni następujących.

do udzielenia o nich informacji, lecz przypisywały im duże znaczenie. Można to zauważyć na przykładzie miejsca udzielonego wypowiedziom kardynała Sekretarza Stanu¹⁹, prefekta Kongregacji ds. Biskupów²⁰ i przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan²¹.

Wśród stanowisk innych wyznań religijnych należy zwrócić szczególną uwagę na rozważania naczelnego rabina Rzymu. Zgodnie z jego wypowiedzią budynki użyteczności publicznej „nie powinny eksponować symboli tylko jednej szczególnej religii, ale też nie można obrażać wrażliwości i zakorzenionej historii, jeśli chce się uniknąć wojen religijnych”²². Przewodniczący Unii Wspólnot Muzułmańskich we Włoszech stwierdził dobitnie, że „usunięcie krzyża nie jest oznaką szacunku wobec nas, gdy jest ono zniewagą wobec włoskiej tradycji”²³.

Opinie instytucji politycznych i społecznych przychylnych orzeczeniu Trybunału są odosobnione i lakoniczne. Dla przykładu przytoczmy reakcję sekretarza partii Odrodzenia Komunistycznego, który poparł Trybunał za ten „znak świeckości”²⁴ oraz komitetu „Szkoła i konstytucja”, który wystąpił z żądaniem „sporządzenia spisu wszystkich sal lekcyjnych posiadających nadal eksponowany krzyż”²⁵. Przedstawiciel największego lewicowego związku uważa, że nie tyle chodzi o krzyż, ile wyznaniową przychylność szkoły publicznej²⁶. Stanowisko Laickiej Sieci z Bolonii wydaje się dość szczególne. W tonie polemiki żąda „ekspozycji na ścianach w miejscach publicznych najbardziej reprezentatywnych symboli kultury włoskiej, czyli brązów z Riace”²⁷.

Stanowiska tych, którzy aprobują orzeczenie, ujawniają się w pełni podczas gorących debat ekspertów i osób kształtujących opinię publiczną poprzez łamy trzech dzienników. Konstytucjonalista Michele Ainis przypomina, że żadna ustawa nie przewiduje obecności krzyża w miejscach publicznych²⁸. Prawnik Stefano Rodotà uważa, że wyrok umacnia „warunki wspólnego życia ludzi, gdzie [...] prawo rodziców do wychowania i nauczania jest w pełni re-

¹⁹ Vecchi, Gian G. 2009. „Via i crocifissi? L'Europa ci lascia solo Halloween. Bertone: giusto il ricorso del governo”. *Corriere della sera*, 5 listopada 2009, 28.

²⁰ La Rocca, Orazio. 2009. „La condanna del cardinal Re. »Sentenza che lascia sgomenti«”. *La Repubblica*, 4 listopada 2009, 4.

²¹ Vecchi, Gian G. 2009. „Il cardinale Kasper ai credenti: »Non dormite, alzate la voce«”. *Corriere della sera*, 4 listopada 2009, 3.

²² Galeazzi, Giacomo. 2009. „Togliete i crocifissi dalle aule scolastiche”. *La Stampa*, 4 listopada 2009, 2.

²³ Griseri, Paolo. 2009. „Torna l'Italia di guelfi e ghibellini”. *La Repubblica*, 4 listopada 2009, 3.

²⁴ Galeazzi 2009.

²⁵ Griseri 2009.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ainis, Michele. 2009. „Nessuna legge lo prevede”. *La Stampa*, 4 listopada 2009, 1.

spektowane²⁹. Gian Enrico Rusconi, politolog, wzywa do „nielekceważenia problemu”, rozmawiając o nim „w sposób odpowiedzialny i zadowalający w gronie nauczycieli, rodziców i samych uczniów”³⁰. Piero Bellini, ekspert w dziedzinie prawa kanonicznego i wyznaniowego, wychodzi z propozycją mediacji: w nowych strukturach trzeba wykluczyć symbole religijne, lecz w obecnie istniejących powinno się podejmować decyzje w sposób indywidualny, biorąc pod uwagę wymagania użytkowników³¹.

Dość oryginalne stanowisko reprezentuje filozof Massimo Cacciari, który z jednej strony uważa, że symbol krzyża jest „znakiem niezwyklej gościnności i niezwyklego daru z siebie”, a zatem „symbolem świeckim”, a z drugiej kładzie nacisk na konieczność, „usunięcia krzyża ze szkoły z powodu zredukowania go obecnie do całkowicie niezrozumiałej ozdoby”³².

Wypowiedzi krytykujące wyrok Trybunału są liczniejsze i pochodzą również od wpływowych osób. Teolog Vito Mancuso, znany z nonkonformistycznej postawy, ostrzega, że „prawo nie może ugruntowywać się, abstrakcyjnie ignorując konteksty i tradycje narodów”³³. Podobnie uważa historyk Alberto Melloni i podkreśla, że „usuwanie krzyża z miejsc, w których trwał przez dziesiątki lat bez szkody dla nikogo” i – jak mu się wydaje – również „bez widocznych owoców, jest czymś odrażającym”³⁴. Redaktor *Corriere della Sera*, Piero Ostellini uważa, że „usunięcie krzyża z miejsc publicznych nie obraża religii [...] lecz zdrowy rozsądek”³⁵. Z innej perspektywy, ale w ten sam sposób rzecz postrzega germanista i publicysta Claudio Magris, według którego orzeczenie jest „krokiem wstecz w tej toczącej się walce o świeckość, walce istotnej, ale nieskutecznej [...], jeśli przekroczy się granice zdrowego rozsądku”³⁶.

Opinia socjologa Francesco Alberoni jest szczególnie surowa ze względu na swój ogólnoeuropejski zasięg. Zapowiada narodziny „totalitaryzmu eu-

²⁹ Rodotà, Stefano. 2009. „La battaglia su un simbolo”. *La Repubblica*, 4 November 2009, 1, zobacz także tekst tego samego autora : „La guerra identitaria del crocifisso”. *Ivi*, 17 listopada 2009, 32.

³⁰ Rusconi, Gian E. 2009. „Crocifisso braccio di ferro inutile”. *La Stampa*, 5 listopada 2009, 33.

³¹ Bellini, Piero. 2009. „Togliamolo ma solo negli istituti nuovi”. *La Repubblica*, 4 listopada 2009, 2.

³² Brambilla, Carlo. 2009. „Rappresenta la laicità di Gesù. L'intervista.” *La Repubblica*, 5 listopada 2009, 1.

³³ Mancuso, Vito. 2009. „Quanto vale quel simbolo”. *La Repubblica*, 5 listopada 2009, 1.

³⁴ Melloni, Alberto. 2009. „Il Crocifisso e la Caccia ai Simboli che provoca soltanto Danni”. *Corriere della sera*, 4 listopada 2009, 1.

³⁵ Ostellini, Piero. 2009. „Quando si offende il senso commune.” *Corriere della sera*, 7 listopada 2009, 57.

³⁶ Magris, Claudio. 2009. „Crocifisso, simbolo di sofferenza che non può offendere nessuno”. *Corriere della sera*, 7 listopada 2009, 10.

rokratycznego”, który „szafując utopijnymi obietnicami, zniszczy instytucje przeszłości i narzuci swoją władzę”³⁷.

Można zauważyć, że przez tę szczególną niespójność celów wyrok Trybunału w Strasburgu z dnia 3 listopada 2009 roku wzbudził zainteresowanie tematem, który nawet uwidaczniając kontrasty, doprowadził do wyeksponowania, jak nigdy wcześniej, argumentów przemawiających na korzyść obecności krzyża w miejscach publicznych. Późniejszy wyrok Wielkiej Izby z dnia 18 marca 2011 roku umocnił podstawę prawną jego obecności.

³⁷ Alberoni, Francesco. 2009. „La storia, i simboli e i divieti. Se l’utopia cancella la libertà”. *Corriere della sera*, 9 listopada 2009, 1.

Noty o autorach

CONWAY BRIAN – socjolog, wykładowca na Maynooth University w Irlandii. Uzyskał doktorat na Uniwersytecie Notre Dame. Był wykładowcą w School of Applied Social Studies na Uniwersytecie Roberta Gordona w Szkocji. W trakcie prowadzenia badań naukowych, obejmował stanowiska badawcze na uniwersytetach: Cambridge, Essex i Oxford. Był profesorem wizytującym w Instytucie Socjologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. Do jego głównych zainteresowań badawczych należy socjologia religii, w szczególności katolickiej. Jest redaktorem *Irish Journal of Sociology*, a także autorem *Commemoration and Bloody Sunday: Pathways of Memory* (Palgrave Macmillan, 2010) oraz współautorem *Sociology of Ireland* (Gill & Macmillan, 2012).

DUDEK DARIUSZ – prof. zw. dr hab. na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, kierownik Katedry Prawa Konstytucyjnego. Jest autorem: *Trybunał Konstytucyjny w Polsce – tło historyczne i porównawcze, analiza instytucji, uwarunkowania i przeobrażenia systemowe* (Lublin 1988); *Konstytucyjna wolność człowieka a tymczasowe aresztowanie* (Lublin 2000); *Autorytet Prezydenta a Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej* (Lublin 2013). Ponadto jest redaktorem następujących publikacji: *Organy ochrony prawnej* (Lublin 1996); *Trybunał Konstytucyjny jako organ władzy sądowniczej (uwagi o nowym uregulowaniu pozycji i kompetencji Trybunału)* (Warszawa 1998); *Zasady ustroju III Rzeczypospolitej Polskiej* (Warszawa 2009).

FELICIANI GIORGIO – profesor prawa, obecnie wykładowca na Wydziale Prawa Kanonicznego Świętego Piusa X w Wenecji. Poprzednio prowadził wykłady na uniwersytetach w Sassari, Parmie i Pawii, gdzie pełnił również funkcję Dziekana Wydziału Prawa. W latach 1987–2013 prowadził wykłady na Katolickim Uniwersytecie Najświętszego Serca w Mediolanie. Był profesorem wizytującym na Uniwersytecie w Stras-

burgu i Paryżu (XI). Jest członkiem rady zarządzającej CESEN (*Centro Studi sugli Enti Ecclesiastici*), organizacji, którą założył i prowadził przez ponad 20 lat. Jest członkiem rady naukowej wielu czasopism: *Apollinaris* (Città del Vaticano), *Ephemerides iuris canonici* (Venezia), *Daimon* (Bologna), *Folia Theologica et Canonica* (Budapest), *Studia z Prawa Wyznaniowego* (Lublin). Uczestniczył w pracach Haut Conseil de l'Agence Internationale Diplomatie et Opinion Publique (AIDOP, Paris). Jest także honorowym członkiem rady zarządzającej międzynarodowego stowarzyszenia kanoistów „Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo”, którego był przewodniczącym od 1995 do 2001 roku. Jest ekspertem Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych oraz Kongregacji ds. Świeckich i ds. Duchowieństwa. Był ekspertem Stolicy Apostolskiej do opracowania nowych przepisów dotyczących dóbr kościelnych (ustawa 222/1985). Był także członkiem, w imieniu Stolicy Apostolskiej i włoskiej Konferencji Episkopatu, wielu komisji w sprawie wprowadzenia w życie przepisów umów pomiędzy państwem włoskim i Stolicą Apostolską (1984). Jest autorem wielu publikacji: *Le conferenze episcopali* (Il Mulino, 1974), *Il Popolo di Dio* (Il Mulino, 2005), *Le basi del diritto canonico* (Il Mulino, 2011), *Le pietre, il ponte, l'arco. Scritti scelti* (Vita e Pensiero, 2012).

HAERING STEPHAN BERNHARD (OSB) – profesor prawa kanonicznego na Uniwersytecie Ludwika Maksymiliana w Monachium. Jest sędzią Konsystorza Biskupiego oraz Trybunału Metropolitalnego w Monachium, a także doradcą Komisji do spraw Ekumenizmu Konferencji Episkopatu Niemiec. Opublikował wiele artykułów i książek. Do jego najważniejszych publikacji należą: *Die Bayerische Benediktinerkongregation 1684–1803. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung der Verfassung eines benediktinischen Klösterverbandes unter Berücksichtigung rechtlicher Vorformen und rechtssprachlicher Grundbegriffe* (St. Ottilien: EOS, 1989); *Rezeption weltlichen Rechts im kanonischen Recht. Studien zur kanonischen Rezeption, Anerkennung und Berücksichtigung des weltlichen Rechts im kirchlichen Rechtsbereich aufgrund des Codex Iuris Canonici von 1983* (St. Ottilien: EOS, 1998); *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*. 3 wydanie (Regensburg: Pustet, 2015).

HILL MARK QC – profesor prawa, Queen's Counsel (doradca królewski), barrister (radca prawny) specjalizujący się w prawie wyznaniowym i wolności religijnej. Jest profesorem honorowym prawa na Uniwersytecie Cardiff, profesorem nadzwyczajnym na Uniwersytecie w Pretorii i profesorem wizytującym w Dickson Poon School of Law w King's College w Londynie. Jest byłym przewodniczącym europejskiego Consortium for Church and State Research. Do jego głównych publikacji należą: *Magna Carta*,

Religion and the Rule of Law (2015), *Religion and Law in the United Kingdom* (2014), *Religion and Discrimination Law in the European Union* (2012), *Ecclesiastical Law* (2007), *Religious Liberty and Human Rights* (2002), and *English Canon Law* (1998). Jest członkiem rady wydawniczej *Ecclesiastical Law Journal* oraz członkiem redakcji *Oxford Journal of Law and Religion*. Jest sędzią w niepełnym wymiarze w sprawach cywilnych, karnych i rodzinnych a także kanclerzem anglikańskiej Diecezji Chichester, Leeds i Europy.

JUŠKEVIČIUS JONAS – profesor na Wydziale Prawa Uniwersytetu Mykolas Romeris w Wilnie oraz na Wydziale Prawa Uniwersytetu w Rydze. Członek litewskiej narodowej komisji bioetycznej. Do jego zainteresowań badawczych należą: prawo medyczne, prawa człowieka, relacje państwo–Kościół.

MARTÍNEZ-TORRÓN JAVIER – profesor prawa, kierownik Katedry Prawa Wyznaniowego na Uniwersytecie Complutense. Jest także wiceprezesem sekcji prawa kanonicznego i relacji państwo–Kościół na hiszpańskiej Królewskiej Akademii Orzecznictwa i Prawodawstwa oraz honorowym zagranicznym członkiem Narodowej Akademii Prawa i Nauk Społecznych w Kordobie (Argentyna), członkiem Latynoamerykańskiego Konsorcjum do spraw Wolności Religijnej. Był członkiem (jako niezależny ekspert) Biura Instytucji Demokratycznych i Praw Człowieka (2005–2013), a także hiszpańskiej komisji do spraw wolności religijnej przy Ministrze Sprawiedliwości (2002–2014). Był profesorem wizytującym oraz prowadził badania naukowe na wielu uniwersytetach w Hiszpanii, Europie, Ameryce Północnej i Ameryce Łacińskiej (m.in. Cambridge, Chicago, Columbia, Berkeley, Harvard, Stanford, Saint-Louis, Ottawa, Freiburg im Breisgau, Turyn, Mesyna, UNAM [Meksyk]) i Uniwersytet Katolicki w Chile). Jest redaktorem pierwszego hiszpańskiego czasopisma z zakresu prawa wyznaniowego wydawanego w wersji elektronicznej – *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado* (od 2003). Jest także członkiem komitetu redakcyjnego *Ecclesiastical Law Journal*, wydawanego przez Cambridge University Press (od 2006), oraz *Oxford Journal of Law and Religion*, wydawanego przez Oxford University Press (od 2012). Do jego najnowszych publikacji należą: *Religion and Law in Spain* (The Netherlands: Wolters-Kluwer, 2014); *Religion and the Secular State – La religion et l'Etat laïque* (współautor: W. Cole Durham, Jr.; Madrid: Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, 2015); *Tensiones entre libertad de expresión y libertad religiosa* (współautor: Santiago Cañamares; Valencia: Tirant Lo Blanch, 2014); *Conflictos entre conciencia*

y ley. *Las objeciones de conciencia* (współautor: Rafael Navarro-Valls; Iustel: Madrid, 2011; Iustel i Porrúa: Mexico, 2012).

MEILIUS KAZIMIERAS – profesor na Wydziale Prawa Uniwersytetu Mykolas Romeris w Wilnie; wiceoficjał wileńskiego Trybunału Archidiecezjalnego; członek–założyciel litewskiej komisji World Psychiatric Association. Jego zainteresowania badawcze dotyczą: prawa kanonicznego, relacji państwo–Kościół, etyki.

DE MORTANGES RENÉ PAHUD – od 1992 roku profesor na Wydziale Prawa Uniwersytetu we Fryburgu (Szwajcaria), gdzie wykłada historię prawa, relacje państwo–Kościół, prawo wyznaniowe i konstytucyjne. Pełni także funkcję dyrektora Instytutu Prawa i Religii we Fryburgu. Był (2007–2011) członkiem komitetu organizacyjnego Narodowego Programu Badań, a także pełnił funkcję doradcy władz państwowych oraz kościelnych. W swoich licznych publikacjach porusza wiele zagadnień z zakresu historii relacji państwo–Kościół w Szwajcarii i Europie oraz z zakresu prawa kanonicznego i prawa wewnętrznego Kościołów protestanckich. Jest redaktorem zbiorów: *Freiburger Veröffentlichungen zum Religionsrecht* oraz *Europäische Rechts- und Regionalgeschichte*. Do jego ostatnich publikacji należą: *Religiöse Neutralität. Ein Rechtsprinzip in der multireligiösen Gesellschaft* (2008), *Religionsrecht: Eine Einführung in das Jüdische, Christliche und Islamische Recht* (współautorzy: Petra Bleisch, David Bollag, Christian Tappenbeck, 2010); *Eglise Catholique et Etat en Suisse* (współautor: Libero Gerosa, 2010); *Religion und Integration aus der Sicht des Rechts* (2010), *Die Kirchensteuern juristischer Personen in der Schweiz* (współautorzy: Raimund Süess, Christian R. Tappenbeck, 2012) oraz *Mitgestaltungsmöglichkeiten für Laien in der katholischen Kirche. Rechtslage und pastorale Perspektiven* (2013).

NELIDOFF PHILIPPE – profesor historii prawa na Uniwersytecie w Tuluzie (1 Capitole) od 2001 roku. Jest dyrektorem Instytutu Historii Prawa na Uniwersytecie w Tuluzie (1 Capitole) od 2009 roku. Jest członkiem Narodowej Rady Uniwersytetów i członkiem europejskiej Grupy Prawa Publicznego z siedzibą w Atenach. Do jego głównych zainteresowań badawczych należą: historia instytucji religijnych, historia prawa wyznaniowego, historia relacji między państwem a Kościołem. Jego aktualne prace badawcze dotyczą Archidiecezji Albi i zostaną opublikowane w książce *Les archevêques d'Albi depuis la création de l'archevêché (1678) jusqu'à nos jours*. Opublikował wiele artykułów z prawa wyznaniowego.

PAPASTATHIS KONSTANTINOS – obecnie pracownik naukowy na Uniwersytecie w Luksemburgu (IPSE Research Unit). Pracował na Uniwersytecie w Jerozolimie (2011–2013 – School of Social Sciences), a także jako adiunkt na Uniwersytecie Arystotelesa w Tesalonikach (2008–2013 – Wydział Nauk Politycznych). Do jego głównych zainteresowań badawczych należą wzajemne zależności między polityką i religią, analiza dyskursu politycznego, a także polityka środkowoeuropejska. Opublikował wyniki swoich badań w wielu czasopismach np. *Middle Eastern Studies; Politics Religion & Ideology; Religion, State & Society*.

RYNKOWSKI MICHAŁ – dr hab. (Uniwersytet Wrocławski). Były asystent w Katedrze Prawa Międzynarodowego i Europejskiego na Uniwersytecie Wrocławskim, specjalizujący się w prawie wyznaniowym i relacjach państwo–Kościół w Polsce i wielu krajach członkowskich UE. Ukończył studia podyplomowe na kierunku Integracja europejska w Europa – Institut w Saarbrücken (2000). W okresie 2004–2014 uczestniczył w pracach europejskiego Consortium for the Study of State and Church Relations. Od 2005 członek Cardiff Center of Law and Religion. Autor wielu publikacji dotyczących prawa wyznaniowego. Opublikował dwie książki z zakresu prawa wyznaniowego: *Sądy wyznaniowe we współczesnym europejskim porządku prawnym* (Wrocław 2013) oraz *Status prawny kościołów i związków wyznaniowych w Unii Europejskiej* (Wrocław 2004). Od 2006 roku urzędnik Komisji Europejskiej.

Oświadczenie: Wyrażone w niniejszej publikacji opinie są poglądami jej Autora. Treści prezentowane w niniejszej publikacji nie są tożsame z oficjalnym stanowiskiem Komisji Europejskiej.

SOBCZYK PAWEŁ – dr hab., profesor nadzwyczajny na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Opolskiego, kierownik Zakładu Prawa Konstytucyjnego i Wyznaniowego. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się na prawie konstytucyjnym oraz prawie wyznaniowym, relacjach państwo–Kościół. Jest prezesem Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego i zastępcą redaktora naczelnego *Przeglądu Prawa Wyznaniowego*. Do jego najważniejszych publikacji należą: *Konstytucyjna zasada konsensualnego określania stosunków między Rzeczpospolitą Polską a Kościołem katolickim* (Warszawa 2013); *Kościół a wspólnoty polityczne* (Warszawa 2005). Jest redaktorem wielu książek: *Finansowanie kościołów i innych związków wyznaniowych* (Warszawa 2013); *Polskie prawo wyznaniowe. Wybór źródeł* (Lublin 2012); *Akty normatywne i administracyjne* (Warszawa 2009), a także autorem wielu artykułów z prawa wyznaniowego.

STANISZ PIOTR – ksiądz katolicki, dr hab., profesor nadzwyczajny, kierownik Katedry Prawa Wyznaniowego (od 2008), Dziekan Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II (2012–2016). Jest członkiem wielu towarzystw naukowych, m.in. International Consortium for Law and Religion Studies i Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo, a także wiceprezesem Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego. Jest autorem publikacji z prawa wyznaniowego dotyczących w szczególności Polski, Włoch oraz prawa Unii Europejskiej. Do jego zainteresowań badawczych należą umowy zawierane pomiędzy państwem a Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi, finansowanie Kościołów, obecność symboli religijnych w przestrzeni publicznej, autonomia organizacji religijnych, sprzeciw sumienia i status prawny osób duchownych.

TĂNASE LAURENTIU D. – wykładowca socjologii religii na Wydziale Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Bukareszcie. Uzyskał tytuł doktora na Uniwersytecie w Strasburgu. Był Sekretarzem Stanu do spraw Wyznaniowych w latach 2001–2004. Obecnie jest członkiem komisji parlamentarnej do spraw badania okresu komunistycznego w Rumunii – CNSAS. Jest członkiem International Society for the Sociology of Religion i French Association of Religious Sociology. Jest członkiem–założycielem oraz dyrektorem Centrum Badań „Społeczeństwo, Prawo i Religia” w Bukareszcie. Autor wielu artykułów dotyczących sekularyzacji, pluralizmu, globalizacji, nowych ruchów religijnych i islamu. Autor książki *Pluralisation religieuse et société en Roumanie* (Bern: Peter Lang, 2008).

TORFS RIK – profesor prawa, obecnie rektor Katolickiego Uniwersytetu w Leuven (Belgia). Był senatorem Partii Chrześcijańskiej. Jest profesorem wizytującym na Uniwersytecie w Stellenbosch, Uniwersytecie w Paryżu, Uniwersytecie w Nijmegen oraz na Uniwersytecie w Strasburgu. Od 2005 roku jest członkiem Komisji do spraw Dialogu Międzykulturowego. Jest autorem ponad 300 publikacji naukowych.