

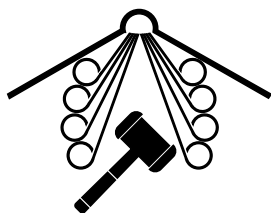
70 LAT

POWSZECHNEJ DEKLARACJI PRAW CZŁOWIEKA

Redakcja naukowa
Monika Florczak-Wątor
Michał Kowalski



70 LAT
POWSZECHNEJ DEKLARACJI
PRAW CZŁOWIEKA



PRAWO
KONSTYTUCJA
ARGUMENTACJA

SERIA POD REDAKCJĄ
TOMASZA GIZBERT-STUDNICKIEGO
I PIOTRA TULEI

70 LAT
POWSZECHNEJ DEKLARACJI
PRAW CZŁOWIEKA

redakcja naukowa
Monika Florczak-Wątor
Michał Kowalski



Kraków 2019

© Copyright by Individual Authors, 2019

Recenzja

dr hab. Michał Balcerzak, prof. UMK

Redakcja

Patrycjusz Pilawski

Projekt okładki

Marta Jaszcuk

Publikacja dofinansowana przez Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego

ISBN 978-83-8138-132-1 (druk)

ISBN 978-83-8138-195-6 (on-line, pdf)

KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków

tel./faks: 12 431 27 43, 12 421 13 87

e-mail: akademicka@akademicka.pl

Księgarnia internetowa:

<https://akademicka.pl>

Spis treści

WSTĘP.....	7
CZĘŚĆ I	9
JERZY ZAJADŁO, <i>Uniwersalizm Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka: krótka historia pewnego trudnego kompromisu</i>	11
ROMAN WIERUSZEWSKI, <i>Współczesne znaczenie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka w międzynarodowym systemie ochrony praw człowieka</i>	31
BRYGIDA KUŹNIAK, <i>Powszechna Deklaracja Praw Człowieka jako akt prawny w obszarze prawa międzynarodowego</i>	41
CZĘŚĆ II	57
KRZYSZTOF DRZEWICKI, <i>Powszechna Deklaracja Praw Człowieka – niespełniona nadzieja mniejszości narodowych</i>	59
MICHAŁ KOWALSKI, <i>Znaczenie art. 14 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka dla międzynarodowego prawa uchodźczego</i>	79
MAGDALENA ABU GHOLEH, <i>Prawo do kultury i jego współczesne zagrożenia</i>	91
KINGA DREWNIOWSKA, <i>Prawo do sądu jako prawo człowieka – rozważania na tle Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, Europejskiej Konwencji Praw Człowieka oraz Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej</i>	107
MICHAŁ GÓRSKI, <i>Czy tylko narodzeni mają prawo do życia? Twórcy Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka a prawa nasciturusa</i>	121
PRZEMYSŁAW KOMOROWSKI, <i>Redakcja artykułu 18 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i jej wpływ na kształt standardu wolności religijnej na przykładzie systemu Europejskiej Konwencji Praw Człowieka</i>	135

CZĘŚĆ III.....	155
IRENEUSZ C. KAMIŃSKI, <i>Powszechna Deklaracja Praw Człowieka jako akt prawny w obszarze prawa krajowego – uwagi o różnych zobowiązaniach międzynarodowych państwa</i>	157
HANNA KNYSIAK-SUDYKA, <i>Wpływ Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka na wykładnię i stosowanie prawa przez organy administrujące i sądy administracyjne</i>	177
MAREK BIELSKI, <i>Wpływ Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka na wykładnię i stosowanie prawa przez sądy karne</i>	195
DOMINIKA KUŹNICKA-BŁASZKOWSKA, <i>Rekomendacje w zakresie prawa do prywatności wydane przez Komitet Praw Człowieka i ich realizacja w Polsce</i>	209
AUTORZY	225
SUMMARY	229
INDEKS OSOBOWY	231

Redakcja artykułu 18 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i jej wpływ na kształt standardu wolności religijnej na przykładzie systemu Europejskiej Konwencji Praw Człowieka¹

1. Wprowadzenie

Uderzające podobieństwo w konstrukcji przepisów dotyczących wolności religijnej we wszystkich kluczowych powojennych dokumentach międzynarodowych dotyczących praw człowieka może sprawiać wrażenie, że „wolność myśli, sumienia i religii” – w tym kształcie i w tej kolejności – jest oczywistym rozwinięciem standardu wolności religijnej. Jednak to dopiero Powszechna Deklaracja Praw Człowieka (dalej: PDPCz lub Deklaracja) wprowadziła wskazany zwrot do przestrzeni prawnomiędzynarodowej – razem z całkowitym przeorientowaniem sposobu postrzegania i regulowania kwestii związanych z religią. Od pokoju augsburskiego z 1555 r., zgodnie z zasadą *cuius regio, eius religio*, religia panującego była narzucana odgórnie wszystkim mieszkańcom, którzy mieli jednak możliwość emigracji do kraju swojego wyznania². Koncepcja ta została potwierdzona w traktacie westfalskim z 1648 r., który jednak – wraz z następującymi po nim umowami międzynarodowymi – wprowadził dalej idące rozwiązania z zakresu tolerancji religijnej, co wynikało jednak bardziej z przyczyn praktycznych niż ideowych. W niezwykle dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości europejskiej zie-

¹ Artykuł zawiera fragmenty rozprawy doktorskiej autora pt. *Ochrona wolności religijnej w systemie Europejskiej Konwencji Praw Człowieka. Analiza krytyczna*, dostępnej w Bibliotece Głównej Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

² K. Warchałowski, *Prawo do wolności myśli, sumienia i religii w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, Lublin 2004, s. 31.

mie – wraz z poddanymi – przechodziły z rąk do rąk władców katolickich, luterańskich czy kalwińskich. Zatem kolejne europejskie traktaty z XVII i XVIII w. gwarantowały „przejętym” poddanym innego wyznania swobodę praktyk religijnych (do pewnego stopnia) w ramach dotychczasowego wyznania³. Po I wojnie światowej nastąpiła próba stworzenia systemu efektywnej kontroli zobowiązań nakładanych na państwa w drodze prawa międzynarodowego⁴, czego wyrazem były przede wszystkim traktaty dotyczące mniejszości narodowych. Co jednak kluczowe, ochroną w obszarze wolności religijnej obejmowane były mniejszości jako takie, nie zaś indywidualne osoby ludzkie⁵. W ramach tychże traktatów, ale także m.in. Amerykańskiej deklaracji praw i obowiązków człowieka z 1948 r. czy paryskich traktatów pokojowych z 1947 r. wolność religijna była ujmowana jako prawo do swobodnego praktykowania (*free exercise*) czy wolność uprawiania kultu (*worship*)⁶. To zatem dopiero wraz z art. 18 Deklaracji nastąpiła z jednej strony zmiana akcentów w kierunku powszechnych praw podmiotowych, z drugiej zaś w ramach wolności religijnej pojawił się aspekt wewnętrznego życia duchowego, wolności myślenia, wyznawania wiary i posiadania poglądów oraz ich swobodnej zmiany.

Wciąż aktualne pozostaje jednak pytanie o warstwę językową, jaka została nadana wolności religijnej. Już w trakcie prac nad Deklaracją przedstawiciel Boliwii stwierdził, że sposób sformułowania tego artykułu czyni z niego bardziej „sofizmat niż proklamację zasad”. Komentując tę wypowiedź, Malcolm Evans uznał, że jest całkowicie niejasne, co tak naprawdę oznacza treść art. 18, a dyskusje prowadzone podczas jego tworzenia nie przynoszą żadnego objaśnienia⁷. Jako że sama Deklaracja nie miała być źródłem zobowiązań, wydaje się, że dla większości delegatów taka sytuacja nie stanowiła problemu, gdyż użyty zwrot mógł stanowić w przyszłości podstawę do dalszego rozwijania i doprecyzowania. Rzeczywistość okazała się inna i treść art. 18 została praktycznie wprost przeniesiona do najważniejszych traktatów, tworzących już wprost zobowiązania międzynarodowe – Europejskiej Konwencji Praw Człowieka (art. 9) czy Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych (art. 18).

Celem niniejszego artykułu jest zatem próba ustalenia zakresu znaczeniowego wolności religijnej wynikającego z samej warstwy językowej art. 18 Deklaracji, czemu zostanie poświęcona pierwsza część wywodu. Następnie na przykładzie wybranych orzeczeń organów konwencyjnych Europejskiej Konwencji Praw Człowieka (dalej: EKPCz) zo-

³ M. Evans, *Religious Liberty and International Law in Europe*, Cambridge 1997, s. 52-56.

⁴ *Ibidem*, s. 82.

⁵ K. Warchałowski, *op. cit.*, s. 37.

⁶ L. Lindkvist, *Religious Freedom and the Universal Declaration of Human Rights*, Cambridge 2017, s. 22-23.

⁷ M. Evans, *op. cit.*, s. 189.

staną przedstawione problemy i wyzwania interpretacyjne wynikające z przeniesienia „wolności myśli, sumienia i religii” na grunt Europejskiej Konwencji⁸.

2. Historia i sposób redakcji art. 18 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka

Doniosłość prawna Powszechnej Deklaracji jest wciąż – mimo upływu ponad 70 lat od jej proklamowania – przedmiotem kontrowersji. Choć mamy do czynienia z dokumentem, który w chwili powstania nie był prawnie wiążący, miał stanowić „wspólny standard do osiągnięcia”, na przestrzeni lat uzyskał status prawa wiążącego, czy to poprzez włączenie do międzynarodowego prawa zwyczajowego, czy też włączenia do zasad ogólnych prawa uznanych przez narody cywilizowane⁹. Nie ma natomiast żadnych kontrowersji w kwestii znaczenia Deklaracji dla rozwoju praw człowieka. Zasadniczo przed II wojną światową kwestia praw obywateli stanowiła wewnętrzną sprawę każdego państwa. Dopiero okrucieństwa nazistowskich Niemiec doprowadziły społeczność międzynarodową do uznania konieczności międzynarodowej ochrony godności każdego człowieka¹⁰. PDPCz przyniosła ze sobą całkowicie nową gałąź prawa międzynarodowego praw człowieka, stanowiąc inspirację dla niezliczonej liczby konstytucji poszczególnych państw¹¹. Reorientacja z praw grupowych mniejszości w kierunku praw indywidualnych ma z pewnością swoje uzasadnienie historyczne. Jak wskazuje Johannes Morsink, twórcy Deklaracji byli świadomi nadużyć, jakich dopuszczał się Adolf Hitler, powołując się na traktaty mniejszościowe. Także nierówny podział państw w systemie Ligi Narodów na te, które były zobowiązane do ochrony mniejszości na swoim terytorium, i te, które takiego zobowiązania nie miały, powodował poczucie niesprawiedliwości i swoiste resentymenty¹². Jednakże nie tylko – jak się wydaje – kwestie historyczne zaważyły na takim, a nie innym kształcie systemu. Musiał on mieć wszakże ugruntowanie w istotnych w tamtym czasie ideologiach czy prądach intelektualnych. I choć Deklaracja unikała odwołań filo-

⁸ Jako punkt odniesienia przyjęto Europejską Konwencję, nie zaś np. PPOiP, z uwagi na bliskość czasową powstawania Powszechnej Deklaracji i EKPCz, jak i z powodu istnienia zdecydowanie bogatszego materiału orzeczniczego do analiz w ramach systemu Europejskiej Konwencji.

⁹ L. Chen, *An Introduction to Contemporary International Law*, Oxford 2015, s. 434; T. Jasudowicz, *Ewolucja interpretacji międzynarodowo chronionych praw człowieka. W pięćdziesięciolecie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL Lublin” 1999, nr 1/2 (45/46), s. 216; A. Wyrozumka, W. Czapliński, *Prawo międzynarodowe publiczne. Zagadnienia systemowe*, Warszawa 2014, s. 550.

¹⁰ M. G. Johnson, J. Symonides, *The Universal Declaration on Human Rights: A History of Its Creation and Implementation 1948-1998*, Paris 1998, s. 27.

¹¹ J. Morsink, *The Universal Declaration of Human Rights and the Challenge of Religion*, Columbia 2017, s. 4.

¹² *Ibidem*, s. 56-57.

zoficznych, jak to ujął John Humphrey, autor pierwszego projektu Deklaracji, „przyjęty projekt nie opierał się na żadnej szczególnej filozofii; obejmował prawa uznane w wielu konstytucjach, jak i licznych sugestjach uczestników”¹³, większość badaczy widzi w niej ewidentne nawiązanie do koncepcji praw naturalnych Locke’a, osadzonych w zachodniej tradycji liberalnej¹⁴. Deklaracja zakładała zatem odłożenie sporów filozoficznych na bok, skupiając się na poszukiwaniu porozumienia na poziomie norm prawnych¹⁵ – a ideologia liberalna świetnie się do tego nadawała. Z pewnością ten „ideowy unik” nadał Deklaracji wyjątkową cechę, mianowicie jej powszechność, dzięki której mogła ona wywrzeć wpływ na wszystkie następne dokumenty międzynarodowe z zakresu praw człowieka, jak i na niezliczoną liczbę konstytucji poszczególnych państw. Cytowany już wcześniej John Humphrey dodał, że Deklaracja była „projektem podejmującym próbę połączenia humanitarnego liberalizmu ze społeczną demokracją”¹⁶, co podkreśla także rys socjaldemokratyczny omawianej koncepcji. Z punktu widzenia refleksji na temat wolności religijnej interesujące wydają się jednak badania wskazujące na istotny wpływ idei personalizmu i chrześcijańskiej demokracji na kształt praw człowieka po II wojnie światowej¹⁷. Jeden z głównych aktorów procesu tworzenia Deklaracji – Charles Malik – uznał za kluczowe, aby na potrzeby Deklaracji posiadacz praw określony był jako „osoba ludzka” (*human person*) nie zaś „jednostka” (*individual*), co będzie miało istotne znaczenie dla rozumienia człowieka w ONZ-owskim systemie praw człowieka: „[...] the Commission would also acknowledge that man was not just a species-being, but a creature with a unique and God-given capacity to acquire knowledge of «the truth» and to choose between different ends of life”¹⁸.

Jak wskazuje Linde Lindkvist, w duchu personalizmu „rozum” i „sumienie” stały się podstawowymi pojęciami kształtującymi ludzką tożsamość: „The freedom of thought and conscience were close to the heart of all these personalist theories of human rights. What distinguished the «human person» from the «individual» was precisely the capacity to transcend the finitude of this world by the right use of mind and conscience.

¹³ Cyt. za: P. Daranowski, *Przyszłość praw człowieka?*, [w:] *Z problemów bezpieczeństwa. Prawa człowieka*, T. Jasudowicz, J. Gierszewski, P. Zientkowski (red. nauk.), Chojnice 2012, s. 14.

¹⁴ M. Freeman, *Prawa człowieka*, przeł. M. Fronia, Warszawa 2007, s. 46; M. W. Mutua, *The Ideology of Human Rights*, „Virginia Journal of International Law” 1995-1996, vol. 36, s. 605; M. Goodhart, *Origins and Universality in the Human Rights Debates: Cultural Essentialism and the Challenge of Globalization*, „Human Rights Quarterly” 2003, vol. 25, nr 4, s. 938.

¹⁵ M. Freeman, *op. cit.*, s. 46.

¹⁶ *Ibidem*, s. 14.

¹⁷ Choć jak wskazuje S. Moyn, nurty te są istotnie pomijane przez badaczy praw człowieka, co – jego zdaniem – wynika z faktu, że „chrześcijańskie umocowanie” praw człowieka stałoby w sprzeczności z współczesnymi wizjami i oczekiwaniami w stosunku do praw człowieka, L. Lindkvist, *Religious Freedom...*, s. 32-33.

¹⁸ *Ibidem*, s. 25.

The rights of the individual were only rights that aspired to man's liberation from the constraints of temporal powers. By contrast, to declare that man had rights as a person was to affirm that this liberty originated in the intrinsic purpose of human existence"¹⁹.

Poczyniwszy te wstępne uwagi, należy przejść do redakcji samego art. 18 Deklaracji, który brzmi: „Każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii; prawo to obejmuje wolność zmiany religii lub przekonań, jak również wolność manifestowania swej religii lub przekonań, indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, poprzez nauczanie, praktyki religijne, sprawowanie kultu i rytuałów”²⁰. Jak pokazuje historia prac nad redakcją Deklaracji, wiele przeciwstawnych wizji standardu wolności religijnej ścierało się w trakcie jego powstawania. Ostatecznie wolność religijna przyjęła nazwę prawa do wolności myśli, sumienia i religii²¹, choć rozumienie zakresu tego prawa budziło kontrowersje. Różnorodne było bowiem rozumienie pojęć „wolność religii”, „wolność myśli” i „wolność sumienia”, a także ich wzajemnych relacji. Jak przytacza Malcolm Evans, przedstawiciele ZSRR i Wenezueli uznawali, że „wolność myśli” dotyczy myśli o charakterze naukowym, filozoficznym i religijnym; Eduardo Jiménez de Aréchaga z Urugwaju przekonywał zaś, że trzeba rozbudować „wolność myśli”, aby zawierała w sobie naukę i politykę; przedstawiciel Chin uważał, że „wolność przekonań” jest zawarta w „wolności myśli i sumienia”. René Cassin, reprezentujący Francję, uznawał zaś wolność przekonań za znacznie szerszą koncepcję, która daje możliwość manifestowania „wolności myśli”; był skłonny także zakładać, że „wolność religii” mieści się w „wolności sumienia”²². Niektórzy członkowie Komisji uważali, że „wolność przekonań” zawiera w sobie możliwość zmiany religii, gdy np. przedstawiciel Holandii wywodził taką możliwość z „wolności sumienia”²³.

Dwa elementy omawianego standardu budziły kluczowe kontrowersje – prawo do zmiany religii bądź przekonań oraz zakres limitacji korzystania z tego prawa. Pierwszy był przedmiotem wątpliwości państw islamskich, w których zmiana religii była zabroniona. Poprawka zaproponowana przez Arabię Saudyjską zakładała usunięcie całego drugiego zdania artykułu, które wskazywało na możliwość zmiany religii. Poprawka została odrzucona nieznaczną przewagą przy zdecydowanym sprzeciwie państw islamskich, co wskazywało na potencjalne problemy z tym elementem wolności religijnej w krajach muzułmańskich.

¹⁹ *Ibidem*, s. 42.

²⁰ Tekst dostępny na stronie: www.unesco.pl – 14.10.2019.

²¹ W literaturze pojawiają się odmienne tłumaczenia słowa *religion*: raz jako „religia”, innym razem jako „wyznanie”. Wydaje się, że pierwsza wersja jest bardziej poprawna. Szerzej na temat wątpliwości terminologicznych zob. W. Sobczak, *Wolność myśli, sumienia i religii – poszukiwanie standardu europejskiego*, Toruń 2013, s. 191-198.

²² L. Lindkvist, *Religious Freedom...*, s. 28.

²³ M. Evans, *op. cit.*, s. 190.

Druga istotna debata dotyczyła propozycji Związku Radzieckiego i Szwecji, które dążyły do wprowadzenia do art. 18 możliwości ograniczania korzystania z tego prawa z uwagi na moralność publiczną (ZSRR) i prawa innych osób (Szwecja)²⁴. Rzecz jasna, pobudki obu państw były zupełnie inne – Związek Radziecki szukał możliwości ingerowania w wolność religijną i ograniczania swobody manifestowania religii i przekonań. Szwecja zaś obawiała się prozelityzmu i fanatyzmu, które uderzałyby w wolność jednostek. Takie podejście znalazło wsparcie także innych państw, m.in. Grecji.

Choć oba wnioski przepadły w toku głosowań i ostateczne brzmienie artykułu zostało przyjęte zdecydowaną większością głosów, było jasne, że nie istnieje zgoda odnośnie do interpretacji poszczególnych elementów standardu²⁵. Być może to swobodne i mało precyzyjne podejście państw do redakcji art. 18 wynikało ze świadomości, iż Deklaracja nie miała tworzyć zobowiązań o charakterze międzynarodowym, pozostawiając tym samym miejsce na doprecyzowanie standardu na późniejszym etapie.

W tekście samej Deklaracji próżno szukać definicji legalnej religii czy przekonań, a jak pokazały debaty na etapie prac przygotowawczych, nie są to pojęcia jednoznaczne. Część autorów uznaje wręcz, iż nie ma sensu analizować poszczególnych elementów zwrotu „wolność myśli, sumienia i religii” z osobna²⁶. Wydaje się jednak, że dla właściwego zdefiniowania zakresu ochrony omawianego prawa będzie to sprawa kluczowa. Do wskazanych wcześniej trzech członów definicji należy także bez wątpienia dodać „przekonania”, które w dalszej części omawianego artykułu znajdują się w kontekście „uzewnętrzniania swej religii i przekonań”.

Wolność myśli oraz wolność sumienia dotyczą *forum internum* człowieka, a więc wewnętrznej sfery aktywności umysłowej z jednej strony i przeczucie natury moralnej z drugiej. Wprowadzenie jednak obu pojęć do zakresu wolności religijnej może budzić pewne kontrowersje. Wolność myśli, rozumianych jako pewna „czynność umysłu”²⁷, jest bowiem niewątpliwie chroniona art. 19 Deklaracji, dotyczącym wolności opinii i ekspresji, której nieodzownym elementem jest przecież właśnie prawo do posiadania własnych poglądów i idei, poddawanych procesom umysłowym. Jeśli zaś twórcom Deklaracji zależało na podkreśleniu myśli o charakterze religijnym bądź światopoglądowym, wydaje się oczywiste, że mieszczą się one po prostu w pojęciach odpowiednio wolności religii i przekonań, które przecież oprócz *fides* wymagają także aktywności *ratio*. Co interesujące, nieformalna grupa pracująca nad tekstem Deklaracji, składająca się z przedstawicieli Francji, Urugwaju, Libanu i Zjednoczonego Królestwa, zarekomendowała ONZ-owskiej Komisji Praw Człowieka wymianę słowa „myśli” w artykule dotyczącym wolności ekspresji na „opinie”. Jak uważa L. Lindkvist, miało to na celu podkreślenie

²⁴ *Ibidem*, s. 185-187.

²⁵ *Ibidem*, s. 191.

²⁶ K. Warchałowski, *op. cit.*, s. 77-78.

²⁷ *Ibidem*, s. 81.

wyjątkowego znaczenia wolności religijnej²⁸. Wydaje się jednak, że wobec rysujące się tożsamości pojęciowej obu artykułów było to raczej działanie służące rozróżnieniu zakresów tych standardów. Niestety wprowadzenie synonimicznego pojęcia do tekstu późniejszego art. 19 Deklaracji nie uzasadniło wystarczająco obecności „wolności myśli” w zakresie wolności religijnej²⁹.

Podobnie, o ile kategoria sumienia czy wolności sumienia ma swój zakres, jej wyodrębnianie z wolności religijnej czy wolności przekonań wydaje się bezzasadne, a być może nawet szkodliwe. Może to bowiem prowadzić do odrywania sfery moralności od religii czy przekonań. Biorąc pod uwagę fakt, że art. 18 Deklaracji wprost mówi o uzewewnętrznianiu jedynie religii i przekonań, pomijając myśli i sumienie, należy założyć, że twórcy PDPCz w sposób celowy chcieli pozostawić wolność sumienia jedynie w sferze *forum internum*.

W związku z powyższymi niejasnościami wprowadzenie w treść wolności religijnej zwrotu „wolność myśli i sumienia” wydaje się wynikać jedynie z indywidualnej determinacji kluczowych aktorów procesu tworzenia Deklaracji. W tym konkretnym przypadku na pierwszy plan wysuwa się aktywność reprezentanta Libanu, Charlesa Malika, który zaproponował ten zwrot dla podkreślenia personalistycznej idei stojącej za forsowaną przez niego koncepcją praw człowieka. Wszak zbliżony zwrot znajduje się przede wszystkim w art. 1 Deklaracji, który brzmi: „Wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi pod względem swej godności i swych praw. Są oni obdarzeni rozumem i sumieniem i powinni postępować wobec innych w duchu braterstwa”. Zwrot „rozum i sumienie” został uznany przez przedstawiciela ZSRR za „pompatyczny i niepoważny”, a przedstawiciele Zjednoczonego Królestwa, Chin i Indii złożyli wniosek o jego usunięcie, który odpadł większością 6 do 5, przy 6 głosach wstrzymujących się³⁰. Jak przytacza L. Lindkvist, Malik tak wspominał prace nad Deklaracją 20 lat później: „In no text did I take as much anxious interest as in this text on freedom of thought, conscience and religion. What constitutes humanity more than anything else is this inward freedom which should therefore be absolutely inviolable. Hence, though I cared for every word in the Declaration, I felt that, if we should lose on this Article on freedom of conscience and religion, namely, if man's absolute freedom were to be derogated from, in any way, even by the subtlest indirection, my interest in the remainder of the Declaration would considerably flag [...] Without the full and unimpaired right to think and believe freely,

²⁸ L. Lindkvist, *Religious Freedom...*, s. 29.

²⁹ Jak pokazuje przykład choćby Amerykańskiej konwencji praw człowieka, rozdzielenie wskazanych elementów na dwa odrębne prawa jest możliwe, art. 12 mówi bowiem, że „każdy ma prawo do wolności sumienia i wyznania”, art. 13 zaś, że „każda osoba ma prawo do wolności myśli i wyrażania opinii”.

³⁰ L. Lindkvist, *Religious Freedom...*, s. 30. Lindkvist przytacza także opinię Morsinka, który uważa, że zwrot ten nie przespał w głosowaniu tylko z uwagi na szacunek większości przedstawicieli państw do Malika.

the value of these other rights pales into relative insignificance. One enjoys these other rights precisely in order to be free, and being free means nothing if it does not mean freedom to think and believe and change in your belief from the good to the better and better as the truth progressively reveals itself to you. The right to be free inwardly is the end and justification of all other rights [...] The very essence of freedom is the right to become, not the right to be”³¹.

Jednak Malik nie byłby w stanie przeforsować tak istotnych kwestii samodzielnie. Znalazł wsparcie we wpływowym przedstawicielu Francji. René Cassin w taki sposób bronił konieczności uwzględnienia „wolności myśli” w tekście art. 18 Deklaracji: „It might be thought, why freedom of inner thought should have to be protected even before it was expressed? The opposite of inner freedom of thought was the outward obligation to profess a belief which was not held. Freedom of thought thus required to be formally protected in view of the fact that it was possible to attack it indirectly”³².

W cytowanym fragmencie wypowiedzi Malika podkreślany był wielokrotnie wewnętrzny charakter wolności myśli i sumienia. Może to stanowić pewien trop związany z pragmatycznym w pewnym sensie uzasadnieniem zwrotu „wolność myśli, sumienia i religii”. Wszak także po raz pierwszy wolność religijna została „podzielona” na *forum internum* i *forum externum* właśnie w art. 18 Deklaracji. Wskazanie z nazwy elementów kojarzonych ze sferą wewnętrznego życia człowieka, następnie pominięcie tych aspektów w kontekście możliwości uzewnętrzniania religii bądź przekonań niewątpliwie służy takiemu podziałowi. Po raz kolejny takie ujęcie wolności religijnej znajduje swoje uzasadnienie w personalizmie chrześcijańskim. Jeden z kluczowych przedstawicieli personalizmu, Jacques Maritain, wskazywał wprost, że choć wolność sumienia jest nienaruszalna, działania związane z manifestowaniem religii mogą naruszać m.in. bezpieczeństwo państwowe. W takiej sytuacji państwo ma możliwość ingerencji w takie działania, lecz nie będzie miało nigdy władzy nad domeną sumienia³³.

Powyższe próby uzasadniania omawianego sformułowania wolności religijnej nie wydają się jednak wystarczające w kontekście wskazanych problemów z zachodzącymi na siebie zakresami pojęć czy dublowaniem się zakresów praw chronionych.

³¹ Idem, *The Politics of Article 18: Religious Liberty in the Universal Declaration on Human Rights*, „Humanity” 2013, vol. 4, nr 3, <http://humanityjournal.org/issue4-3/the-politics-of-article-18-religious-liberty-in-the-universal-declaration-of-human-rights/> – 7.03.2019.

³² J. Morsink, *op. cit.*, s. 63-64.

³³ L. Lindkvist, *The Politics...*

3. Konsekwencje redakcji art. 18 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka dla wolności religijnej w ramach systemu Europejskiej Konwencji Praw Człowieka

Dalsza refleksja na temat wolności religijnej zostanie poprowadzona już na gruncie Europejskiej Konwencji, pozostałe elementy składowe art. 18 Deklaracji nie budziły bowiem już takich kontrowersji na etapie tworzenia PDPCz. Choć sam etap prac nad art. 9 EKPCz nie stanowi niestety tak bogatego materiału do badań (zwłaszcza jeśli chodzi o jego ustęp pierwszy) jak w przypadku Deklaracji, to jego stosowanie i wykładnia dokonywane przez organy konwencyjne pozwalają już wyciągać wnioski odnośnie do zakresu ochrony wolności religijnej. Warto jeszcze raz przypomnieć, że art. 9 Konwencji jest w gruncie rzeczy wierną kopią art. 18 PDPCz³⁴.

Przechodząc do trzeciego i czwartego członu zwrotu użytego zarówno w art. 18 Deklaracji, jak i art. 9 EKPCz – „religii i przekonań” – należy stwierdzić, że z pewnością pod tymi pojęciami kryją się wszystkie wielkie religie oraz prądy filozoficzne i intelektualne. Zasadniczo organy konwencyjne unikały decydowania, co jest religią lub przekonaniem, a co nie, stosując raczej szeroką wykładnię (poza głównymi religiami Komisja i Trybunał przyznawały ochronę „wyznawcom” pacyfizmu czy ateizmu, a także druidyzmu, Kościoła scjentologicznego czy świadkom Jehowy)³⁵. Co więcej, Trybunał jasno podkreślił, że państwo nie powinno być władne do wydawania decyzji o tym, co jest, a co nie jest religią³⁶. Organ konwencyjny ograniczyły jednak tę dowolność. W decyzji *X przeciwko Zjednoczonemu Królestwu*³⁷ Komisja stwierdziła, że religia musi być przynajmniej identyfikowalna, żeby przynależność do niej wiązała się z konkretnymi prawami. Dana religia czy przekonanie musi stanowić także spójny pogląd na kwestie fundamentalne – do uzyskania ochrony z art. 9 nie wystarczy bowiem opinia na temat wycinka rzeczywistości ludzkiego życia³⁸. Jak to uściślił Trybunał w sprawie *Campbell*

³⁴ Zresztą na jednym z etapów prac nad Konwencją artykuł dotyczący wolności religijnej miał wprost odnosić się do Deklaracji: „Wolność myśli, sumienia i religii, w zgodzie z art. 18 Powszechnej Deklaracji”, zob. M. Evans, *op. cit.*, s. 266.

³⁵ W. A. Schabas, *The European Convention on Human Rights. A Commentary*, Oxford 2015, s. 425.

³⁶ Wyrok ETPCz w sprawie *Manoussakis i inni przeciwko Grecji* z dnia 26 września 1996 r., numer sprawy 18748/91.

³⁷ Decyzja w sprawie *X przeciwko Zjednoczonemu Królestwu* z dnia 4 października 1977 r., numer sprawy 7291/75.

³⁸ Decyzja w sprawie *X przeciwko Niemcom* z dnia 10 marca 1981 r., numer sprawy 8741/79.

i *Cosans przeciwko Zjednoczonemu Królestwu*³⁹, przekonanie⁴⁰ powinno „uzyskać pewien poziom wiarygodności, powagi, spójności i istotności”⁴¹.

Powyższe wytyczne w praktyce okazują się zasadniczo mocno restrykcyjne dla nowych ruchów religijnych, a także religii i przekonań zindywidualizowanych. Przede wszystkim organy konwencyjne oczekują od skarżących dowiedzenia istnienia danej religii w sytuacji, gdy nie jest ona powszechnie znana. W sprawie *X przeciwko Zjednoczonemu Królestwu*⁴², dotyczącej zarzucanego ograniczenia praw do wyznawania religii wicca przez jednego z więźniów, Komisja stwierdziła wprost: „In the present case the applicant has not mentioned any facts making it possible to establish the existence of the Wicca religion”⁴³. Podobnej argumentacji, przerzucającej ciężar dowodowy na skarżących, Komisja użyła w sprawie więźnia odmawiającego noszenia więziennych ubrań z powodu przekonań politycznych. Komisja uznała bowiem, że skarżący nie udowodnił, iż jego poglądy wymagają powstrzymania się od noszenia ubrań więziennych⁴⁴.

Biorąc pod uwagę powyższe, mogłoby się wydawać, że wyrażone w różnych orzeczeniach i decyzjach stanowiska organów konwencyjnych pozwolą zrekonstruować zakres pojęć „religia” i „przekonanie” w rozumieniu Konwencji. W praktyce orzeczniczej okazało się jednak, że wspomniane elementy definicyjne wcale nie dają jasnych wytycznych. Jak pokazuje choćby sprawa *X przeciwko Niemcom*, wola skarżącego, aby jego prochy po śmierci zostały rozsypane w jego ogrodzie, została co prawda uznana przez Komisję za „silną, osobistą motywację”, jednakże nie doszukała się ona w tym zachowaniu „manifestacji przekonania, które byłoby spójnym poglądem na fundamentalne kwestie”⁴⁵. Z drugiej strony, w sprawie *Campbell i Cosans przeciwko Zjednoczonemu Królestwu*, Trybunał uznał niezgodę skarżących na stosowanie kar cielesnych w szkole za przekonanie filozoficzne, objęte ochroną z art. 9 EKPCz. We wspomnianej sprawie Trybunał stwierdził, że w jego opinii za przekonania filozoficzne można uznać takie przekonania, które są warte szacunku (uznania) w społeczeństwie demokratycznym oraz nie są przeciwne godności człowieka⁴⁶. Jak trafnie zauważa Malcolm Evans, wprowadza to wyjątkowo subiektywny test Trybunału, oparty na uznaniu przez Trybunał prze-

³⁹ Wyrok ETPCz w sprawie *Campbell i Cosans przeciwko Zjednoczonemu Królestwu* z 25 lutego 1982 r., numer sprawy 7511/76.

⁴⁰ W tym wypadku chodziło o *conviction* z art. 2 Protokołu 1 do Konwencji, lecz Trybunał jasno stwierdził, że należy *conviction* rozumieć jako *belief* z art. 9 Konwencji.

⁴¹ *Campbell i Cosans*, par. 16.

⁴² Decyzja Komisji w sprawie *X przeciwko Zjednoczonemu Królestwu* z dnia 4 września 1977 r., numer sprawy 7291/75.

⁴³ Ibidem, par. 56.

⁴⁴ Decyzja Komisji w sprawie *X przeciwko Zjednoczonemu Królestwu* z dnia 6 marca 1982 r., numer sprawy 8231/78, s. 27.

⁴⁵ *X przeciwko Niemcom*, par. 138.

⁴⁶ *Campbell i Cosans*, par. 36.

konań za wartość bądź niewartość szacunku (*respect*)⁴⁷. Najwyraźniej za takowe Trybunał nie uznał choćby przekonań dotyczących samobójstwa asystowanego, gdyż w sprawie *Pretty przeciwko Zjednoczonemu Królestwu*⁴⁸ nie przyznał skarżącej ochrony z art. 9 Konwencji. Dodatkowo ETPCz zasugerował, że przekonanie bądź religia muszą być możliwe do manifestowania: „The Court does not doubt the firmness of the applicant’s views concerning assisted suicide but would observe that not all opinions or convictions constitute beliefs in the sense protected by Article 9 § 1 of the Convention. Her claims do not involve a form of manifestation of a religion or belief, through worship, teaching, practice or observance as described in the second sentence of the first paragraph. As found by the Commission, the term «practice» as employed in Article 9 § 1 does not cover each act which is motivated or influenced by a religion or belief”⁴⁹.

Tym samym, jak się wydaje, Trybunał znacząco ograniczył zakres ochrony przekonań o charakterze niereligijnym, które ze swej natury mogą być trudne do praktykowania⁵⁰.

Przytoczone rozstrzygnięcia pokazują, że organy konwencyjne z dużą dowolnością podchodzą do własnych wytycznych w ocenie religii i przekonań, co tym bardziej obrazuje, z jak trudną materią w obszarze definicyjnym przychodzi im się mierzyć.

W dalszej części omawianego przepisu Konwencja wskazuje, że wolność uzewnętrzniania religii bądź przekonań obejmuje „uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i czynności rytualne”⁵¹. Wskazany zwrot – podobnie jak sama „wolność myśli, sumienia i religii” – tworzy poważne problemy interpretacyjne. W pierwszej kolejności już definicja poszczególnych elementów nastręcza trudności, a same organy strasburskie ich nie definiują. Szczegółową analizę językową i znaczeniową tych elementów przeprowadził Witold Sobczak, dochodząc do wniosku, że wspomniane pojęcia pokrywają się w znacznej mierze⁵². Dość powiedzieć, że praktykowaniem będzie w gruncie rzeczy każde postępowanie motywowane religijnie. Wydaje się zatem, że jeden z elementów konsumuje pozostałe, co stoi w jaskrawej sprzeczności z podstawowymi założeniami wykładni prawa czy też racjonalnego prawodawcy, który nie powinien czynić zbędnymi żadnych terminów użytych w przepisie⁵³. Niestety w żaden sposób pomocna w tym zakresie nie jest wykładnia dokonywana przez organy konwencyjne, które wręcz same

⁴⁷ M. Evans, *op. cit.*, s. 352.

⁴⁸ Wyrok ETPCz w sprawie *Pretty przeciwko Zjednoczonemu Królestwu* z dnia 29 kwietnia 2002 r., numer sprawy 2346/02.

⁴⁹ *Ibidem*, par. 82.

⁵⁰ R. Uitz, *Freedom of Religion in European Constitutional and International Case Law*, Strasbourg 2007, s. 28; por. wyrok w sprawie *Arrowsmith przeciwko Zjednoczonemu Królestwu* (7050/75), w którym Trybunał uznaje pacyfizm za przekonanie objęte ochroną z art. 9 EKPCz, jednakże rozdawanie ulotek w tym duchu nie może być uznane za „praktykowanie”.

⁵¹ „[...] freedom [...] to manifest religion or belief, in worship, teaching, practice and observance”.

⁵² W. Sobczak, *op. cit.*, s. 369-396.

⁵³ *Ibidem*, s. 371.

wielokrotnie utożsamiają wspomniane terminy: „The Commission recalls that Article 9 of the Convention primarily protects the sphere of personal beliefs and religious creeds, i.e. the area which is sometimes called the *forum internum*. In addition, it protects acts which are intimately linked to these attitudes, such as acts of worship or devotion which are aspects of the practice of a religion or belief [podkr. moje – P. K.] in a generally recognised form”⁵⁴.

Problem ten dotyczy nie tylko pojemnego terminu „praktykowanie” – Komisja, a także ETPCz zwykły też bez właściwej interpretacji łączyć terminy „uprawianie kultu” oraz „czynności rytualne”: „The applicants’ conviction by the Heraklion Criminal Court sitting on appeal for having used the premises in question without the prior authorisation required under Law no. 1363/1938 was therefore an interference with the exercise of their «freedom [...], to manifest [their] religion [...], in worship [...] and observance»”⁵⁵, czy „czynności rytualne” i „praktykowanie”: „The Commission, therefore, considers that in refusing to hand over the letter of repudiation establishing the religious divorce to his ex-wife, the applicant was not manifesting his religion in observance or practice, within the meaning of Article 9, para. I of the Convention”⁵⁶.

Biorąc pod uwagę powyższe, bezzasadna wydaje się próba precyzyjnego przyporządkowania konkretnych stanów faktycznych do poszczególnych sposobów manifestowania religii. Z czterech omawianych elementów jedynie „nauczanie” daje się logicznie wyodrębnić od pozostałych.

Pojęcie nauczania zostało poddane analizie przez Trybunał w sprawie *Kokkinakis przeciwko Grecji*. ETPCz uznał, że w ramach tego pojęcia mieści się z pewnością próba przekonania innych ludzi do swojej wiary, tj. prozelityzm⁵⁷. Choć we wspomnianym wyroku nie zostało to wprost powiedziane, wnioskuje się *a maiori ad minus*, nauczanie obejmuje też przekazywanie i rozwijanie wiary pośród członków jednego wyznania bądź przekonania⁵⁸.

Jak zostało wspomniane, wolność religijna zgodnie z kształtem nadanym jej w art. 18 Deklaracji obejmuje swoim zakresem zarówno aspekt wewnętrzny (*forum internum*), jak i zewnętrzny (*forum externum*). Konstrukcja standardu sprawia, że jedynie wolność wyznania i przekonań mają swój aktywny aspekt, tj. prawo do uzewnętrzniania. Wolność myśli i sumienia pozostają zaś jedynie w sferze prywatnych przeżyć. Jeśli to podejście interpretować bardzo ściśle, zachowania naruszające właśnie wolność myśli czy wolność

⁵⁴ Decyzja Komisji z dnia 5 lipca 1984 r., *V przeciwko Holandii*, skarga nr 10678/83; zob. też Decyzja Komisji z dnia 3 grudnia 1996 r., *Konttinen przeciwko Finlandii*, skarga nr 24949/94; Decyzja Komisji z dnia 6 września 1996 r., *Logan przeciwko Zjednoczonemu Królestwu*, skarga nr 24875/94.

⁵⁵ Wyrok ETPCz z dnia 26 września 1996 r., *Manoussakis i inni przeciwko Grecji*, skarga nr 18748/91, par. 36.

⁵⁶ Decyzja Komisji z dnia 6 grudnia 1983 r., *D przeciwko Francji*, skarga nr 10180/82.

⁵⁷ *Kokkinakis*, par. 31.

⁵⁸ K. Warchałowski, *op. cit.*, s. 115.

sumienia można by sprowadzić jedynie do działań o charakterze psychomanipulacji, nakierowanych na wymuszenie zmiany wewnętrznych, najgłębszych zapatrywań⁵⁹. Organy konwencyjne uznały jednak, że pewne działania po stronie państwa (ale też i podmiotów prywatnych), zmierzające do wymuszenia na jednostce zachowań sprzecznych z jego/jej poglądami, także będą naruszały normę chronioną w pierwszym zdaniu art. 9.

Istotne pozostaje jednak pytanie, czy pomimo pominięcia wolności myśli i sumienia w drugim zdaniu art. 9 EKPCz istnieje prawo do działania w zgodzie z sumieniem. Jak się wydaje, Komisja i Trybunał wykluczyły taką możliwość. O ile kwestie ekspresji myśli są chronione art. 10 Konwencji, o tyle możliwość działania w zgodzie z sumieniem pozostaje poza zakresem zainteresowania Konwencji⁶⁰ – chyba że takie działanie jest jednocześnie zgodne z jakąś religią bądź przekonaniem i wpisuje się w możliwe formy ich uzewnętrzniania. Takie podejście, choć wygodne z pragmatycznego punktu widzenia praktyki orzeczniczej, budzi poważne zastrzeżenia. Prowadzi bowiem do całkowicie sztucznego rozdzielenia wiary bądź przekonań od postępowania zgodnie z płynącymi z nich naukami w życiu codziennym, w sytuacjach wyjętych spoza obszaru *sacrum*. Sztucznego, gdyż nieadekwatnego do założeń kluczowych religii światowych. Nie istnieje bowiem proste przełożenie, iż wszystkie nakazy wewnętrznego sumienia zostają uzewnętrznione w postaci manifestowania religii bądź przekonań. Dla ortodoksyjnie wierzących chrześcijan, muzułmanów czy żydów religia jest kompleksową drogą życia, systemem normatywnym obejmującym swoim zakresem niemalże każdy element rzeczywistości, włącznie z moralnością. Co ciekawe, organy konwencyjne wydają się rozumieć ten fenomen, na co mogą wskazywać liczne passusy w orzeczeniach, jak choćby w aktualnej sprawie *Dogan i inni przeciwko Turcji*: „Religious and philosophical beliefs concern individuals’ attitudes towards religion [...], an area in which even subjective perceptions may be important in view of the fact that religions form a very broad dogmatic and moral entity which has or may have answers to every question of a philosophical, cosmological or moral nature [...]”⁶¹.

Pomimo to konsekwentnie rezygnują z rozważenia możliwości poszerzenia zakresu standardu wolności religijnej właśnie o działania zgodne z sumieniem, które jednocześnie nie stanowią manifestowania religii bądź przekonań w rozumieniu art. 9 Konwencji.

Warto jeszcze raz podkreślić, że wolność sumienia niesie ze sobą niezwykle istotne gwarancje ochronne dla każdego człowieka. Jak zauważa K. Warchałowski, „wolność sumienia jest prawem do posiadania i głoszenia wybranych zasad i życia zgodnie z nimi [podkr. moje – P. K.]. [...] Charakterystyczny dla wyboru sumienia w porównaniu z innymi procesami wewnętrznymi, jak poglądy, przekonania, przeświadczenia,

⁵⁹ M. Evans, *op. cit.*, s. 294.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 298.

⁶¹ Wyrok ETPCz w sprawie *Izzettin Dogan i inni przeciwko Turcji* z dnia 26 kwietnia 2016 r., skarga nr 62649/2010, par. 107.

jest głęboki wymiar zobowiązań dla danej osoby. [...] Nakazy sumienia są odczuwalne jako bezwarunkowa powinność i w ten sposób odróżniają się od zwykłych poglądów na temat słusznego lub poprawnego zachowania”⁶².

W sprawie *Dungen przeciwko Holandii*⁶³ skarżący, chrześcijanin, kilkakrotnie każdego miesiąca stawiał się w okolicach jednej z klinik aborcyjnych. Następnie na parkingu oraz przed wejściem do kliniki wręczał udającym się tam kobietom zdjęcia szczątków abortowanych, nienarodzonych dzieci wraz z wizerunkiem Jezusa Chrystusa, co – zdaniem kliniki – prowadziło do rozstroju nerwowego kobiet, czasami też skutkowało przełożeniem terminu aborcji. Na wniosek kliniki skarżący otrzymał zakaz zbliżania się do kliniki na odległość 250 m. Rozpatrując wstępnie sprawę, Komisja uznała, że takie zachowanie skarżącego nie jest objęte ochroną wynikającą z art. 9 Konwencji, gdyż: „in protecting this personal sphere, Article 9 of the Convention does not always guarantee the right to behave in the public sphere in a way which is dictated by such a belief. The Commission has constantly held that the term «practice» in Article 9 para. 1 (Art. 9-1) does not cover each act which is motivated or influenced by a religion or belief”⁶⁴.

Komisja badała wspomnianą sprawę przez pryzmat manifestowania religii, co w duchu standardowej interpretacji art. 9 nie mogło skończyć się inaczej niż odrzuceniem skargi. Podobnie rzecz miała się w przypadku głośnej sprawy *Arrowsmith przeciwko Zjednoczonemu Królestwu*⁶⁵, która dotyczyła rozdawania ulotek o charakterze pacyfistycznym żołnierzom angielskim skierowanym do Irlandii Północnej. Choć w tym przypadku Komisja poświęciła więcej miejsca na uzasadnienie swojego stanowiska, jak i pogłębioną analizę stanu faktycznego, doszła do podobnej konkluzji, uznając, że takie działania skarżącej nie mogą być uznane za manifestowanie przekonań pacyfistycznych, gdyż – zdaniem Komisji – ich charakter wskazywał bardziej na polityczne pobudki skarżącej⁶⁶.

Wprowadzenie w zakres wolności religijnej podziału na *forum internum* i *forum externum* na gruncie art. 18 Deklaracji (i rzecz jasna jego późniejsze przełożenie na Europejską Konwencję) doprowadziło do dalszych, negatywnych konsekwencji na etapie stosowania prawa. Jak dotychczas organy konwencyjne niezwykle rzadko decydowały się stwierdzić naruszenia przez państwo wolności myśli, sumienia czy wyznania (w aspekcie wewnętrznym), mimo że – jak się wydaje – w wielu sprawach istniały ku temu powody. Zamiast tego organy strasburskie najczęściej „podciągały” sprawy, w których dochodziło do ingerencji w ten objęty ochroną absolutną obszar, pod uzewnętrznianie religii bądź przekonań. Ma to niebagatelne znaczenie dla poziomu ochrony zapewnianego jednost-

⁶² K. Warchałowski, *op. cit.*, s. 83-84.

⁶³ Decyzja Komisji z 22 lutego 1995 r., *Hermanus Joannes van den Dungen przeciwko Holandii*, numer skargi 22838/93.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Decyzja Komisji z dnia 12 czerwca 1979 r., *Arrowsmith przeciwko Zjednoczonemu Królestwu*, skarga nr 7050/75.

⁶⁶ *Ibidem*, par. 72.

kom przez Konwencję w ramach art. 9, gdyż ust. 2 art. 9 EKPCz pozwala ograniczać wolność religijną jedynie w zakresie uzewnętrzniania religii bądź przekonań. Wolność myśli i wolność sumienia, prawo do zmiany religii czy przekonań mają natomiast charakter bezwzględny i żadna ingerencja państwa w te obszary nie może być uprawniona⁶⁷. Dotychczasowa praktyka orzecznicza organów strasburskich w tego typu sytuacjach może zatem budzić poważne wątpliwości.

Niestety zarówno Komisja, jak i Trybunał zasadniczo unikają uzasadniania stosowanej wykładni w orzeczeniach dotyczących *forum internum*, bądź uzasadnienia te można odczytywać jako sprzeczne, co zdecydowanie utrudnia analizę tych przypadków, jak i polemikę z nimi.

W pierwszej kolejności należy wskazać, że Trybunał odnajdywał naruszenia w obszarze *forum internum* przez państwo, uznając bezwzględny charakter wolności religijnej w tym zakresie. W sprawie *Ivanova przeciwko Bułgarii* ETPCz z pełną stanowczością stwierdził: „The fundamental nature of the rights guaranteed in Article 9 § 1 of the Convention is also reflected in the wording of the paragraph providing for limitations on them. Unlike the second paragraphs of Articles 8, 10 and 11 of the Convention, which cover all the rights mentioned in the first paragraphs of those Articles, that of Article 9 of the Convention refers only to «freedom to manifest one's religion or belief». In so doing, it recognises that in democratic societies, in which several religions coexist within one and the same population, it may be necessary to place restrictions on this freedom in order to reconcile the interests of the various groups and ensure that everyone's beliefs are respected [...]. At the same time, it emphasises the primary importance of the right to freedom of thought, conscience and religion and the fact that a State cannot dictate what a person believes or take coercive steps to make him change his beliefs”⁶⁸. Bazując na wskazanym rozgraniczeniu, Trybunał orzekł, że usunięcie skarżącej z pracy z powodu jej przekonań religijnych jest jaskrawym naruszeniem samego prawa do posiadania przekonań, zgodnie z brzmieniem art. 9 Konwencji.

W sprawie *Sinan Isik przeciwko Turcji*, dotyczącej obowiązkowego umieszczania informacji o przynależności wyznaniowej w dowodzie osobistym, Trybunał był także skłonny uznać, że: „[...] what is at stake is the right not to disclose one's religion or beliefs, which falls within the *forum internum* of each individual. This right is inherent in the notion of freedom of religion and conscience. To construe Article 9 as permitting every kind of compulsion with a view to the disclosure of religion or belief would strike at the very substance of the freedom it is designed to guarantee”⁶⁹. Jednocześnie dodając: „That situation is undoubtedly at odds with the principle of freedom not to manifest one's

⁶⁷ K. Warchałowski, *op. cit.*, s. 144; *Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności*, t. 1: *Komentarz do artykułów 1-18*, L. Garlicki (red.), Warszawa 2010, s. 552.

⁶⁸ Wyrok ETPCz z dnia 12 kwietnia 2007 r., *Ivanova przeciwko Bułgarii*, skarga nr 52435/99, par. 79.

⁶⁹ Wyrok ETPCz z dnia 2 lutego 2010 r., *Sinan Isik przeciwko Turcji*, skarga nr 21924/05, par. 42.

religion or belief”⁷⁰. Ostatecznie Trybunał orzekł naruszenie art. 9 EKPCz, jednak bez uzasadnienia, czy nastąpiło to na podstawie prawa do wolności wyznania czy też prawa do jego manifestowania. Biorąc pod uwagę fakt, że ETPCz nie przeprowadził badania zasadności ograniczenia uzewnętrzniania religii bądź przekonań zgodnie z ust. 2 art. 9 Konwencji, można zakładać, że wyrok w omawianej sprawie zapadł jednak na podstawie naruszenia prawa absolutnego.

Niestety w kontekście innych wyroków, dotyczących niezwykle bliskich zakresowo spraw, Trybunał wypracował inną koncepcję, tzw. negatywnego prawa do manifestowania religii bądź przekonań, zatem trudno stwierdzić, czy podejście ETPCz w sprawie *Sinan Isik* świadczy o odmiennej wykładni czy jedynie o braku konsekwencji organów strasburskich. Także w doktrynie pojawiły się próby uzasadnienia takiego podejścia, np. poprzez konstrukcję „pasywnego prawa do manifestowania religii bądź przekonań”⁷¹.

W sprawie *Grzelak przeciwko Polsce* sam Trybunał wyłożył wskazaną koncepcję: „The Court reiterates that freedom to manifest one’s religious beliefs comprises also a negative aspect, namely the right of individuals not to be required to reveal their faith or religious beliefs and not to be compelled to assume a stance from which it may be inferred whether or not they have such beliefs”⁷². Wspomniana koncepcja stosowana przez Komisję i Trybunał wydaje się jednak niewłaściwa z kilku powodów. Po pierwsze, kłóci się ona z podstawowymi zasadami prawodawstwa, gdyż czyniłaby zbędnym rozróżnienie na *forum internum* i *forum externum* dokonane w Konwencji. Skoro zaś twórcy Konwencji zdecydowali się oddzielić wolność sumienia i wolność religii, rozumiane jako prawo do wewnętrznego posiadania systemu wartości, wiary bądź przekonań, od manifestowania religii i przekonań, nie należy tych pojęć mieszać. Jak to trafnie ujął Sąd Najwyższy USA, z jednej strony mamy *right to believe*, z drugiej zaś *right to act*⁷³. Po drugie, znaczenie słów „uzewnętrzniać” bądź „manifestować” wskazuje zasadniczo na aktywny charakter danego aktu.

Różnicę pomiędzy omawianymi dwiema sferami widać bardzo wyraźnie choćby w sprawie *Buscarini i inni przeciwko San Marino*⁷⁴, gdzie kwestia przymuszenia parlamentarzystów do przysięgi na Biblię została potraktowana właśnie jako uzewnętrznianie religii. Trybunał, w duchu przyjętej praktyki, badał zatem, czy przysięga na Biblię była konieczna w demokratycznym społeczeństwie, zgodnie z wymogami ust. 2 art. 9 EKPCz. Takie podejście wydaje się całkowicie mijać z istotą sprawy. Wszak skarżący nie chcieli w żaden sposób uzewnętrzniać swojej religii bądź przekonań – zostali do tego

⁷⁰ *Ibidem*, par. 52.

⁷¹ Zob. K. Warchałowski, *op. cit.*, s. 107.

⁷² Wyrok ETPCz z dnia 15 czerwca 2010 r., *Grzelak przeciwko Polsce*, skarga nr 7710/02, par. 92.

⁷³ A. Krishnaswami, *Study of Discrimination in the Matter of Religious Rights and Practices*, New York 1960, s. 17.

⁷⁴ Wyrok ETPCz z dnia 18 lutego 1999 r., *Buscarini i inni przeciwko San Marino*, skarga nr 24645/94.

przymuszeni poprzez działanie państwa, ingerujące w ich wolność sumienia. Zatem ich manifestacja przekonań w postaci odmowy złożenia przysięgi była wtórna w stosunku do pierwotnego naruszenia ich absolutnego prawa przez państwo.

Wobec przeważającej, dotychczasowej praktyki orzeczniczej organów konwencyjnych, jak i potencjalnie trudnych do zaakceptowania skutków dla państw-stron Konwencji, zmiana kwalifikacji prawnej omawianych sytuacji wydaje się trudna do wyobrażenia. Potrzeba ta jest jednak dostrzegana także przez sędziów Trybunału, jak i organizacje pozarządowe zajmujące się prawami człowieka. W sprawie *Eweida i inni przeciwko Zjednoczonemu Królestwu* sędziowie Vucinic i De Gaetano w swojej częściowo odrębnej opinii wskazują bowiem, że w przypadku skarżącej, która odmawiała udzielania ślubów cywilnych parom homoseksualnym z uwagi na sprzeciw sumienia trudno mówić o wolności religii (wraz z jej potencjalną manifestacją), a raczej należy spojrzeć na problem przez pryzmat wolności sumienia: „The third applicant’s case is not so much one of freedom of religious belief as one of freedom of conscience – that is, that no one should be forced to act against one’s conscience or be penalised for refusing to act against one’s conscience. Although freedom of religion and freedom of conscience are dealt with under the same Article of the Convention, there is a fundamental difference between the two which, in our view, has not been adequately made out in §§ 79 to 88 of the judgment. Even Article 9 hints at this fundamental difference: whereas the word «conscience» features in 9 § 1, it is conspicuously absent in 9 § 2”⁷⁵. Wszak konsekwencją ustalenia konfliktu z wolnością sumienia jest uznanie jej absolutnego charakteru i zakwestionowanie możliwości jej ograniczania w duchu ust. 2. art. 9 Konwencji.

4. Podsumowanie

Jeszcze w trakcie II wojny światowej przedstawiciele państw alianckich widzieli potrzebę stworzenie swoistego nowego ładu moralnego, zabezpieczającego podstawowe wartości wspólne dla narodów cywilizowanych. Pierwszym sygnałem zmian, wskazującym jednocześnie kluczową rolę wolności religijnej, było słynne przemówienie prezydenta Roosevelta do Kongresu z 1941 r., w którym pośród czterech głównych wolności przysługujących każdemu człowiekowi wymienił on wolność religii⁷⁶. Następnie w Deklaracji Narodów Zjednoczonych z 1942 r. znajduje się stwierdzenie, iż „zupełne zwycięstwo nad wrogami jest rzeczą zasadniczą dla ochrony życia, wolności, niepodległości i swobody religijnej oraz dla zachowania praw człowieka i sprawiedliwości”⁷⁷. Jak zwrócił uwagę Malcolm Evans, na tym etapie wolność religijna była jeszcze zaliczana do najbardziej

⁷⁵ Wyrok ETPCz z dnia 15 stycznia 2013 r., *Eweida i inni przeciwko Zjednoczonemu Królestwu*, skargi nr 48420/10, 59842/10, 51671/10 oraz 36516/10.

⁷⁶ *Podstawy wolności amerykańskiej – mowy i dokumenty*, Washington 1944, s. 74.

⁷⁷ Tekst dostępny na stronie: www.ibiblio.org – 14.10.2019.

podstawowych potrzeb ludzkich i traktowana oddzielnie od praw człowieka⁷⁸. Pomimo niewątpliwego wyróżnienia wolności religijnej na poziomie słownych deklaracji nie było jasne, jaki zakres ochrony prawnej będzie stał za tym zwrotem. Artykuł 18 PDPCz przyniósł konkretną propozycję, która nie jest jednak jedynym możliwym wyrażeniem wolności religijnej. Nie jest także efektem szerokiego konsensusu, popartego głębokim rozeznanie i rozważeniem poszczególnych elementów składowych zwrotu. Wydaje się raczej rezultatem uporu jednostki chcącej wdrożyć koncepcję opartą na personalistycznej wizji człowieka, która jednocześnie nie kłóciła się z wiodącymi założeniami doktryny liberalnej (m.in. prawo jednostki do wyboru jej koncepcji „dobrego życia”, zasada neutralności światopoglądowej państwa). Ostateczny kształt art. 18 Deklaracji jest jednak obciążony wieloma istotnymi mankamentami, o czym była mowa w niniejszym artykule. O ile jednak – traktując PDPCz jako „standard do osiągnięcia” – można zaakceptować jego niedoskonałości, o tyle przeniesienie takiej konstrukcji standardu wolności religijnej do wiążących dokumentów międzynarodowych, takich jak Europejska Konwencja, musi budzić obawy o stosowanie prawa na jego podstawie. Pomijając nieścisłości i tautologie w pojęciach myśli, sumienia, religii, przekonań, praktykowania, uprawianie kultu czy czynności rytualnych, kluczowym problemem wydaje się dokonany podział na *forum internum* i *forum externum*, z którego wynika szereg konsekwencji natury praktycznej.

Po pierwsze, należy wskazać, że dotychczasowe podejście organów strasburskich do spraw dotyczących *forum internum* tylko w nielicznych przypadkach faktycznie prowadziło do konsekwencji związanych z taką kwalifikacją prawną. W przeważającej liczbie wydawanych orzeczeń organy te bądź to w milczący sposób uznawały roszczenie skarżącego za manifestację religii czy przekonań, bądź to stosowały wypracowaną przez siebie koncepcję negatywnej manifestacji. Jak się wydaje, takie podejście wynikało z braku gotowości organów konwencyjnych do uznania absolutnego charakteru wolności sumienia, a tym samym niemożności skorzystania z klauzul limitacyjnych przewidzianych w ust. 2 art. 9 Konwencji.

Po drugie, istnieje istotna luka w gwarancjach ochronnych dotyczących możliwości działania w zgodzie z własnym sumieniem. Autorzy Konwencji w sposób wyraźny przyznali prawo do uzewnętrzniania jedynie religii i przekonań, świadomie pomijając sumienie i myśli. Choć część autorów uważa, że wewnętrzna wolność sumienia jest właśnie artykułowana na zewnątrz w postaci religii⁷⁹, to takie podejście nie wydaje się jednak oddawać wszystkich możliwych ekspresji sumienia. A jak pokazała praktyka orzecznicza Komisji i Trybunału, właśnie kwestie aksjologiczne znalazły się zupełnie poza katalogiem możliwych manifestacji religii. Organy konwencyjne zwykły kończyć wszelkie sprawy dotyczące działań w zgodzie z sumieniem stwierdzeniem, iż art. 9 nie chroni wszystkich zachowań inspirowanych bądź motywowanych względami wy-

⁷⁸ M. C. Evans, *op. cit.*, s. 174.

⁷⁹ L. Garlicki, *op. cit.*, s. 565.

znania czy przekonań. Takie podejście Komisji, jak i Trybunału do delikatnej materii, jaką jest religia bądź przekonania, może budzić kontrowersje, gdyż sprowadza się do subiektywnego oceniania przez organy konwencyjne powinności jednostek względem wyznawanych przez nie religii czy posiadanych przekonań.

Bibliografia

- Chen L., *An Introduction to Contemporary International Law*, Oxford 2015.
- Daranowski P., *Przyszłość praw człowieka?*, [w:] *Z problemów bezpieczeństwa. Prawa człowieka*, T. Jasudowicz, J. Gierszewski, P. Zientkowski (red. nauk.), Chojnice 2012.
- Evans M., *Religious Liberty and International Law in Europe*, Cambridge 1997.
- Freeman M., *Prawa człowieka*, przeł. M. Fronia, Warszawa 2007.
- Goodhart M., *Origins and Universality in the Human Rights Debates: Cultural Essentialism and the Challenge of Globalization*, „Human Rights Quarterly” 2003, vol. 25, nr 4, <https://doi.org/10.1353/hrq.2003.0043>.
- Jasudowicz T., *Ewolucja interpretacji międzynarodowo chronionych praw człowieka. W pięćdziesięciolecie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL Lublin” 1999, nr 1/2 (45/46).
- Johnson M. G., Symonides J., *The Universal Declaration on Human Rights: A History of Its Creation and Implementation 1948-1998*, Paris 1998.
- Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności, t. 1: *Komentarz do artykułów 1-18*, L. Garlicki (red.), Warszawa 2010.
- Krishnaswami A., *Study of Discrimination in the Matter of Religious Rights and Practices*, New York 1960.
- Lindkvist L., *Religious Freedom and the Universal Declaration of Human Rights*, Cambridge 2017, <https://doi.org/10.1017/9781316671542>.
- Lindkvist L., *The Politics of Article 18: Religious Liberty in the Universal Declaration on Human Rights*, „Humanity” 2013, vol. 4, nr 3.
- Morsink J., *The Universal Declaration of Human Rights and the Challenge of Religion*, Columbia 2017.
- Mutua M. W., *The Ideology of Human Rights*, „Virginia Journal of International Law” 1995-1996, vol. 36.
- Podstawy wolności amerykańskiej – mowy i dokumenty*, Washington 1944.
- Schabas W. A., *The European Convention on Human Rights. A Commentary*, Oxford 2015.
- Sobczak W., *Wolność myśli, sumienia i religii – poszukiwanie standardu europejskiego*, Toruń 2013.
- Uitz R., *Freedom of Religion in European Constitutional and International Case Law*, Strasbourg 2007.
- Warchałowski K., *Prawo do wolności myśli, sumienia i religii w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, Lublin 2004.
- Wyrozumska A., Czapliński W., *Prawo międzynarodowe publiczne. Zagadnienia systemowe*, Warszawa 2014.

Publikację tę należy uznać za oryginalne i w pełni kompetentne opracowanie na temat filozoficznych, historycznych i prawnych aspektów Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka w 70. rocznicę jej uchwalenia przez Zgromadzenie Ogólne ONZ. Wykorzystanie tego jubileuszu dla zebrania i przedstawienia pogłębionych studiów nad Deklaracją należy ocenić ze wszech miar pozytywnie. Książka stanowi kontynuację zainteresowań polskiej doktryny prawa międzynarodowego (oraz innych dyscyplin) jednym z najważniejszych – a wręcz symbolicznym – dokumentem w rozwoju koncepcji uniwersalnych praw człowieka.

dr hab. Michał Balcerzak, prof. UMK



<https://akademicka.pl>

ISBN 978-83-8138-132-1



9 788381 381321