

20

STUDIA
Z PRAWA
WYZNANIOWEGO

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI

JANA PAWŁA II

Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji

RADA NAUKOWA / SCIENTIFIC COUNCIL

Oleksandr Bilash (Użhorodzki Uniwersytet Narodowy, Ukraina)

Louis-Léon Christians (Katolicki Uniwersytet w Louvain /Louvain-la-Neuve/, Belgia)

Gaetano Dammacco (Uniwersytet w Bari, Włochy)

Antoni Dębiński (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)

Giorgio Feliciani (Wydział Prawa Kanonicznego Św. Piusa X w Wenecji, Włochy)

Wojciech Góralski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)

Ignác Antonín Hrdina (Uniwersytet Karola w Pradze, Czechy)

Józef Krukowski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)

Henryk Misztal (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)

Damián Němec (Uniwersytet Palackiego w Ołomuńcu, Czechy)

Balázs Schanda (Katolicki Uniwersytet Pétera Pázmány'a w Budapeszcie, Węgry)

Wacław Uruszczak (Uniwersytet Jagielloński w Krakowie)

Vytautas Vaičiūnas (Uniwersytet Witolda Wielkiego w Kownie, Litwa)

Krzysztof Warchałowski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)

ZESPÓŁ REDAKCYJNY/ EDITORIAL BOARD

Piotr Stanisz - Redaktor naczelny (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)

Artur Mezglewski - Redaktor tematyczny (Uniwersytet Opolski)

Aneta M. Abramowicz - Członek redakcji (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)

Marta Ordon - Sekretarz redakcji (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)

WSPÓLRĘDAKTORZY TOMU/ CO-EDITORS OF THE ISSUE

Philippe Poirier (Uniwersytet Luksemburski)

Konstantinos Papastathis (Uniwersytet Luksemburski)

REDAKTORZY JĘZYKOWI/ LANGUAGE EDITORS

Daria Bębeniec (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej)

Jadwiga Potrzezsch (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)

Delaine R. Swenson (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)

Czasopismo recenzowane. Lista recenzentów współpracujących z redakcją
podana jest na stronie internetowej czasopisma: www.kul.pl/spw





STUDIA
Z PRAWA
WYZNANIOWEGO

Wydawnictwo KUL
Lublin 2017

OPRACOWANIE REDAKCYJNE

Marta Ordon

OPRACOWANIE KOMPUTEROWE

Teresa Myśliwiec

OPRACOWANIE TECHNICZNE OKŁADKI

Agnieszka Gawryszuk

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2017

ISSN 2081-8882

eISSN 2544-3003

Nakład 150 egz.

Wersją pierwotną (referencyjną) czasopisma
jest wersja drukowana

ADRES REDAKCJI:

Katedra Prawa Wyznaniowego

Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL

Al. Raclawickie 14/701

20-950 Lublin

tel. (48) 81 445-37-01

e-mail: wyznanie@kul.pl

strona internetowa czasopisma: www.kul.pl/spw

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

INTRODUCTION TO THE THEMATIC SECTION

The present issue of *Studia z Prawa Wyznaniowego* (*Studies in Law on Religion*) contains a selection of articles presented at the conference of the international scientific network EUREL (<http://www.eurel.info/?lang=en>) hosted by the Faculty of Language and Literature, Humanities, Arts and Educations of the University of Luxembourg (September 29-30, 2016) on the topic of Governance and Religion. In particular, the articles are related to two major sub-fields of interest: a) Religion, Party Discourse, and Policy-Making; and b) Religion in Legislation and Law Enforcement.

As regards the first sub-field, the focus is on the partial deconstruction of the traditional party system in contemporary times and the subsequent alteration of the systemic interaction between the political actors and religious institutions. Taking into consideration that the religious communities have the potential to mobilise their members in politically influential ways and to ally themselves with political parties, which may advocate their agenda not solely on the basis of ideology, but also with regard to expected electoral effects, the articles aim: a) at identifying the representation of religious issues within the ideological structure of the various political actors; and b) at examining the influence of the religious organizations on policy making both at the national and the European level, putting special emphasis on the rise

of populist movements and their religious agendas. To this end, the articles elaborate on the impact of the parties' religious discourse, as well as how religion influences party politics as a factor for reformulating the parties' cultural and moral agenda.

In particular, Niki Papageorgiou examines the new political landscape in Greece after the election of the leftist Syriza party (January 2015), core ideological feature of which has been the separation between Church and State. Chara Karagiannopoulou presents how the Greek Press narrates the (un)veiling debate that takes place in France and Turkey and questions whether the ideological orientation of the newspapers under discussion affects the presentation of the pro and (or) contra argumentation that it provides. Guillaume Silhol focuses on the redefinition of Catholic Religious Education in Italian State schools from compulsory religious instruction into a non-compulsory discipline of "religious culture," analysing how the issue was framed and negotiated by political, religious and educational actors between 1974 and 1984. Last, Mihai Murariu explores the discourse of the populist movement known as "Patriotic Europeans against the Islamisation of the Occident" (PEGIDA), arguing that the group's emergence is symptomatic of the accelerated disintegration of the political establishment, and might be considered as a manifestation of a deepening commitment by European nativist factions, as well as a result of an increasing political polarisation.

The second sub-field under discussion in this issue (Religion in Legislation and Law Enforcement) aims at tracing the religious as well as the anti-religious arguments in both legislative acts and case law. In particular, the articles explore: a) the interaction of religious communities pursuing their interests in regard to legislation regulating their own position; b) the official involvement of religious communities in the enforcement of law; and c) the limitations of religious freedom. Within this framework, Tania Pagotto analyses the latest ECHR jurisprudence related to the «living together» issue, and investigates its significance in the light of the need of religious pluralism in the European States. Fabienne Bretscher elaborates on the field of public education in Switzerland, examining how decisions on Muslims' complaints alleging an unjustified restriction of their religious practices are influ-

enced by the political environment. Last but not least, Claire Aguilon elaborates on the concept of religious freedom and its direct impact on regulating the operation of the religious sphere.

The EUREL Conference held in the University of Luxembourg within the context of the Internal Research Project 2015, entitled *Party Politics and Religion in the European Union*, and the financial support of the Government of Luxembourg (Ministère d'Etat), brought new evidence in relation to the analysis of the influence of religion within the social space, both in terms of law as well as of politics. We are grateful to all the participants, the conference committee and Luxembourg University, as well as the journal editors for accepting the articles for publication.

Prof. Philippe Poirier (University of Luxembourg)

Dr. Konstantinos Papastathis (University of Luxembourg)

TANIA PAGOTTO*

THE “LIVING TOGETHER” ARGUMENT
IN THE EUROPEAN COURT
OF HUMAN RIGHTS CASE-LAW1. THE QUESTION OF RELIGIOUS MINORITY RIGHTS
IN EUROPE

The number of decisions upholding legislative measures restricting the right to wear religious symbols is mushrooming in Europe. In 2017, the Court of Justice of the European Union ruled on the case of *Achbita v. G4S Secure Solutions*.¹ It held that the internal rule of a private company prohibiting the visible wearing of any political, philosophical or religious sign in the workplace, specifically the Islamic headscarf, did not constitute *direct* discrimination based on religion or belief according to EU antidiscrimination law.² It was found, however, that it could constitute a form of *indirect* discrimination, which may only be objectively justified by the legitimate aim of the neutrality of the

* PhD Candidate in Law, Market and Person, Ca' Foscari University of Venice, Dorsoduro 3246, 30123 Venezia (Italy); Doctoral Fellow (2018), Department of Ethics, Law and Politics, Max Planck Institute for the Study of Religious and Ethnic Diversity, Hermann-Föge-Weg 11, 37073 Göttingen (Germany), e-mail: tania.pagotto@unive.it

¹ *Samira Achbita, Centrum voor gelijkheid van kansen en voor racismebestrijding v. G4S Secure Solutions NV*, No. C-157/15 (EUCJ, 2017); *Asma Bougnaoui, Association de défense des droits de l'homme (ADDH) v. Micropole SA*, No. C-188/15 (EUCJ, 2017).

² Council Directive 2000/78/EC of 27 November 2000.

business, provided that the means of achieving that aim are appropriate and necessary.³ On the other hand, the European Court of Human Rights (ECtHR) has reverted to the question of religious symbols covering the face in public spaces (*burqa* and *niqab*), adjudicating two cases involving the Belgian ban: it upheld the national legislative measures, appealing for the second time in its jurisprudence to the contested argument of “living together.”⁴

This article focuses on the latter issue. It starts by recounting the history of the drafting process of legislation banning the full-face veil in Belgium and France and the pivotal notion of “living together” [Section 2]. Secondly, it summarizes the facts of the three relevant cases adjudicated by the Court of Strasbourg: *SAS v. France* (2014), *Belcacemi and Oussar v. Belgium*, and *Dakir v. Belgium* (2017) [Section 3]. Afterwards, the paper recalls the general principles protecting religious freedom under the European Convention of Human Rights (ECHR) [Section 4]. Thus, it explains the decisions of these cases paying attention to the way the Court used “living together” as a legal justification for the prohibition of the full-face veil [Section 5]. Finally, on the basis of the aforementioned material, it argues two points: 1. the ECtHR did not offer in its decisions a robust legal analysis to legitimize this new argument and these cases represent a culmination of the tendency towards legal decisions based on abstract ideas [Section 6]; 2. an engaged Court should adopt a more fact-oriented approach, in view of the fact that the proportionality principle is expressly incorporated in the Convention [Section 7].

³ Eva Brems et al., “Head-Covering Bans in Belgian Courtrooms and Beyond: Headscarf Persecution and the Complicity of Supranational Courts,” *Human Rights Quarterly* 39, no. 4 (2017): 882-909; Lucy Vickers, “Achbita and Bougnaoui: One Step Forward and Two Steps Back for Religious Diversity in the Workplace,” *European Labour Law Journal* 8, no. 3 (2017): 232-57.

⁴ *SAS v. France*, No. 43835/11 (ECtHR, Grand Chamber 2014); *Belcacemi and Oussar v. Belgium*, No. 37798/13 (ECtHR 2017); *Dakir v. Belgium*, No. 4619/12 (ECtHR 2017).

2. THE DEBATE SURROUNDING THE NOTION OF “LIVING TOGETHER”: ITS ESSENCE AND CHARACTERISTICS

In this Section, the article describes the drafting process of the legislation banning the full-face veil in Belgium and France and briefly outlines the constitutional background surrounding it as well as the way the “living together” argument has emerged. Afterwards, it offers an analysis of its features and meaning.

2.1. THE LEGAL DISCUSSION: THE DRAFTING PROCESS OF THE LAWS AND THE CONSTITUTIONAL BACKGROUND

The topic of the full-face veil ban has been subject to a particularly high level of attention from commentators and constitutional lawyers. On the one hand, this issue relates to some of the fundamental pillars of the Belgian and French legal orders and raises questions on the compatibility of the full-face veil with the principles of *laïcité*, fraternity and dignity of women.⁵ On the other hand, there is discordance between the apparently neutral nature of the bans, which forbid the concealment of the face in public, and the people’s specific preoccupation with the Islamic veil shown by the *travaux préparatoires*, which provide a record of the discussion that took place during the drafting of the legislation.⁶ This calls into question some doubts relating to the supposedly neutral nature of the ban and merits an enquiry into the possibility that it is discriminative on religious grounds.⁷

⁵ Constantin Languille, *La Possibilité du Cosmopolitisme. Burqa, Droits de l’homme et Vivre-Ensemble* (Paris: Gallimard, 2015), 9.

⁶ Eva Brems, Jogchum Vrielink, and Saïla Ouald Chaib, “Uncovering French and Belgian Face Covering Bans,” *Journal of Law, Religion and State* 2, no. 1 (2013): 74.

⁷ Myriam Hunter-Henin, “Why the French Don’t Like the Burqa: Laïcité, National Identity and Religious Freedom,” *International & Comparative Law Quarterly* 61, no. 03 (July 2012): 613-639.

2.1.1 BELGIUM

In Belgium, the drafting process of the full-face ban has been one of the flagship policies of the right-wing *Vlaams Blok* party.⁸ The first proposal dates back to 2004 and other attempts occurred between 2007 and 2010.⁹ Soon after the 2010 elections, the bill was approved by an overwhelming majority¹⁰ and was subject to an extremely fast legislative process, involving only one of the two parliamentary Chambers.¹¹ Questions concerning human rights and individual fundamental freedoms were not addressed in depth – it has been noted that the debate carried out amounted to no more than a “pure formality done out of respect for the required democratic debate.”¹²

2.1.2 FRANCE

The French reflection on the meaning of the *vivre ensemble* concept, and more generally the ideal of *République à visage découvert*, represented, as expressed by Constantin Languille, an “ideal scene where all the arguments relating to the place of Islam in French society were expressed and opposed against each other.”¹³ In France, as in Belgium, the proposal for a ban was first put forward by a right-wing party;¹⁴ though here it did go through a more sophisticated drafting process, involving experts, *ad hoc* commissions and decisions delivered by the

⁸ Eva Brems, Saila Ouald-Chaib, and Jogchum Vrieling, “The Belgian «Burqa Ban»: Legal Aspects of Local and General Prohibitions on Covering and Concealing One’s Face in Belgium,” in *The Burqa Affair across Europe: Between Public and Private Space*, eds. Alessandro Ferrari and Sabrina Pastorelli (Farnham, Surrey: Routledge, 2016), 157.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ 129 ayes, 1 nay and 2 abstentions. Ghent University Human Rights Centre, “Written Submission by the Human Rights Centre of Ghent University in the Case of SAS v. France,” 2014, 4, <http://www.hrc.ugent.be>.

¹¹ The *Chambre des Représentants* and the *Sénat*. *Ibid.*

¹² Xavier Delgrange, “La loi «anti-burqa» comme symptôme,” *Politique - Revue de débats*, no. 74 (2012), 42-50. Translation mine.

¹³ Languille, *La Possibilité Du Cosmopolitisme. Burqa, Droits de l’homme et Vivre-Ensemble*, 8.

¹⁴ Jacques Myard an MP for the Centre-Right UMP. See *Proposition de loi visant à lutter contre les atteintes à la dignité de la femme résultant de certaines pratiques religieuses*, Parliamentary documents no. 3056, 4 October 2006.

highest judicial institutions.¹⁵ In 2010, the report of the *Gerin* Commission was published,¹⁶ stating that the full veil infringed three constitutive principles of the French Republic – liberty, equality and brotherhood, since it represented a rejection of the common will to live together.¹⁷ Shortly after, the Council of State expressed an opinion that a general ban had no certain legal basis and the idea of “living together” had no solid doctrinal background. Despite this, in 2010 the general ban was enacted by a great majority,¹⁸ and was followed by a decision of the *Conseil Constitutionnel*,¹⁹ acknowledging its constitutionality.²⁰

2.2. FIRST MEANING OF THE CONCEPT OF “LIVING TOGETHER”:

A PRE-CONDITION FOR COMMUNICATION AMONG INDIVIDUALS

In both Belgian and French social, legal and political scenarios, the idea of “living together” comprises two aspects: one relates to communication, the other relates to the need to build a mutual trust necessary for the enjoyment of rights and liberties by all the members of society.

The first meaning of “living together” deals with the proposed benefits of people being able to communicate face to face, which is argued to be an essential aspect of verbal and non-verbal exchanges.²¹ As far as this argument is related to the wearing of the Islamic veil, this

¹⁵ Human Rights Centre of Ghent University, “Written Submission by the Human Rights Centre of Ghent University in the Case of Dakir v. Belgium,” 2016, 2-3, <http://www.hrc.ugent.be>.

¹⁶ A. Gérin, “Rapport d’information fait en application de l’article 145 du règlement au nom de la mission d’information sur la pratique du port du voile intégral sur le territoire national,” 26 January 2010, www.assemblee-nationale.fr, in particular pages, 71 ff.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ 335 ayes, only 1 nay, and 221 abstentions and, in the Senate 246 ayes, 1 nay, and 100 abstentions: Eva Brems, ed., *The Experiences of Face Veil Wearers in Europe and the Law* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2014), 7.

¹⁹ *Conseil Constitutionnel*, 7 October 2010, no. 2010-613613 DC.

²⁰ The *Conseil Constitutionnel* made only minor reservations on places of worship, which had not to be covered by the ban. *Ibid.*, at para. 5.

²¹ Armin Steinbach, “Burqas and Bans: The Wearing of Religious Symbols under the European Convention of Human Rights,” *Cambridge Journal of International and Comparative Law* 4 (2015): 46.

argument is not exclusive to the French and Belgian contexts, but it has been addressed and explored also by judges of different jurisdictions, such as in England and the Netherlands.²²

While the argument of interaction in society and the need to establish a proper environment for the best communication of individuals has been deployed particularly in the educational context, the second aspect of the “living together” concept has a wider significance and has been developed in relation to society as a whole.

2.3. THE SECOND MEANING OF “LIVING TOGETHER”: A PRE-CONDITION TO ENTER SOCIETY

The second meaning of *vivre ensemble* originated in the writing on human sociology by the French Jewish philosopher Emmanuel Lévinas (1906–1995).²³ Afterwards, it inspired the Belgian Guy Haarscher (1946), who applied it specifically to the wearing of the full-face veil.²⁴ In their view, the ability to see people’s faces prevents the creation of a disruptive asymmetry between those who show themselves and those who do not. Most of all, the *rapport de face à face* is a minimal precondition for building mutual trust, for a peaceful cohabitation in society and is an essential ingredient of ethical behaviour.²⁵ This idea was also cited during the French and Belgian political debate as a rationale in support of what is known as the *burqa* ban.

²² *Azmi v. Kirklees Metropolitan Borough Council*, No. UKEAT 0009/07/3003 (Employment Appeal Tribunal 2007); *R (on the application of X) v. Headteachers of Y School and another* (Queen’s Bench 2007); Commissie Gelijke Behandeling (*Netherlands Commission for Gender Equality*), Judgment no. 40 of 2003). See Anastasia Vakulenko, *Islamic Veiling in Legal Discourse* (New York: Routledge, 2012), 39.

²³ Bettina Bergo, “Emmanuel Levinas,” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, 2015, <http://plato.stanford.edu>.

²⁴ Hugues Dumont and Xavier Delgrange, “Le Principe de Pluralisme Face à la Question du Voile Islamique en Belgique,” *Droit et société*, no. 68 (2008): 75-108. See also Guy Haarscher, “Secularism, the Veil and Reasonable Interlocutors: Why France Is Not That Wrong,” *Penn State International Law Review* 28, no. 3 (2010-2009): 367-82.

²⁵ François-Xavier Millet, “When the European Court of Human Rights Encounters the Face,” *European Constitutional Law Review* 11, no. 02 (2015): 408-424.

Indeed, the French drafters of the 2010 law considered that the regular wearing of the veil corresponds to a systematic betrayal of the fundamental values of democracy and a threat to national cohesion.²⁶ Also in Belgium, the legislature primarily pursued the creation of a proper space for social interaction between individuals, relying on the idea of *reconnaître pour connaître*.²⁷ For example, the 2011 *Report to Chambre Des Représentants de Belgique* states that wearing the full-face veil constitutes a contravention of fundamental principles of civilisation and represents a systematic rejection of human interaction.²⁸

3. THE FACTS OF THE THREE CASES INVOLVING THE “LIVING TOGETHER” ARGUMENT: *SAS*, *BELCACEMI AND OUSSAR*, AND *DAKIR*

Although designed in neutral terms, as a matter of fact, the *burqa* and *niqab* bans impact primarily Muslim women who may have decided, independently, voluntarily and free from any pressure, to wear a full-face veil for religious reasons.²⁹ It is not by chance that the cases involving the “living together” concept stemmed from situations related to practising Muslim women. The following section summarizes the relevant facts of *Belcacemi and Oussar v. Belgium*, *Dakir v. Belgium* and *SAS v. France*.

²⁶ Hana van Ooijen, *Religious Symbols in Public Functions: Unveiling State Neutrality*, School of Human Rights Research Series (Cambridge: Intersentia, 2012).

²⁷ *Proposition de Loi*, Doc 52 2289/001, 1 December 2009, <http://www.lachambre.be; Proposition de Loi, Doc 53 0219/004, http://www.dekamer.be>.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ For example, the French law, on the one hand, sanctions with a fine and/or a course of citizenship education (Art. 3) those who violate the law concealing their face; in addition, it punishes with one year of imprisonment and a large fine, anyone who forces another person, in various way, to cover the face (Art. 4). The Belgian law establishes a penalty of 15 until 25 euros and 1 to 7 days of imprisonment those who appear in public with their face covered or unrecognizable (Art. 2) but, notably, makes no provision for those ones forcing other to wear the veil.

3.1. THE FRENCH CASE: *SAS* (2014)

The case of *SAS*³⁰ involved a French devout Muslim girl of Pakistani origin, who claimed that the 2010 French ban on the concealment of the face in public spaces³¹ constituted a violation of some of her fundamental freedoms under the European Convention. The applicant emphasised that neither her husband nor any member of her family put pressure on her to dress in such a way. Sometimes she wore the *burqa* or the *niqab* “not to annoy others but to feel at inner peace with herself.”³² After the French ban had come into force, she filed an application before the ECtHR claiming that it was a violation of her rights to private life (Art. 8) and to freedom of religion (Art. 9) separately and in conjunction with Art. 14 (prohibition of discrimination).³³

3.2. THE BELGIAN CASES: *BELCACEMI AND OUSSAR* AND *DAKIR* (2017)

Ms Belcacemi and Ms Oussar had an experience similar to that of the applicant of *SAS*: they were two Muslim women accustomed to wearing the *niqab* in public spaces, on their own initiative and for religious reasons. When the Law of 1 June 2011 was enacted,³⁴ Ms Belcacemi decided at first to continue to wear the *niqab*; subsequently, feeling under pressure, she decided to avoid doing so.³⁵ She declared that she had no other choice due to her fear of facing public, social stigma. Differently from the first applicant, Ms Oussar decided to stay at home, with the resulting restriction of her social interaction, private and community life.³⁶

³⁰ *SAS v. France*, No. 43835/11 (ECtHR, Grand Chamber 2014).

³¹ Law 2010-1192 of 11 October 2010, JORF n°0237 du 12 octobre 2010 page 18344 texte n° 1 (France).

³² *SAS v. France*, para. 12.

³³ The claimant complained also under Art. 3, 11 and 10 but the Court declared the application respectively inadmissible (paras. 69-71), manifestly ill-founded (paras. 72-73) and stated that no issue arises under Article 10 (para. 163).

³⁴ Law of 1 June 2011, Moniteur Belge F. 2011—1778 C-2011/00424 (Belgium).

³⁵ See para. 9 of the judgment.

³⁶ See para. 10 of the judgment.

In the second case, Ms Dakir did not challenge the 2011 law, rather a by-law with a similar content, adopted in 2008 by three municipalities prior to the national ban.³⁷ She had been wearing the full-face veil since the age of 16, a decision accepted by her husband and her family. She applied to the *Conseil d'État*³⁸ for the annulment of the ban³⁹ but her application was dismissed for the failure to satisfy a strict admissibility requirement.

The women filed an application before the Court of Strasbourg, claiming a violation of many of the Convention's rights: among the others, Art. 8 (right to respect for private and family life), Art. 9 (freedom of thought, conscience and religion) and Art. 10 (freedom of expression), separately and in conjunction with Art. 14 (prohibition of discrimination).⁴⁰

4. RELIGIOUS FREEDOM UNDER THE ECHR SYSTEM:

ART. 9 OF THE CONVENTION, THE PRINCIPLE OF PROPORTIONALITY AND THE MARGIN OF APPRECIATION

Before analysing the decisions, it is important to describe briefly how the Convention's system guarantees religious freedom in Art. 9 ECHR (freedom of thought, conscience and religion).⁴¹ The first paragraph protects the absolute aspect of the rights enshrined in the provision and requires the State to respect the inner sphere of an individual.⁴² The second paragraph of Art. 9 protects the qualified rights relating to the

³⁷ The cities of Pepinster, Dison, Verviers: para. 9 of the judgment.

³⁸ Conseil d'État, No. 213.849, A. 189.481/XI-16.517, du 15 juin 2011.

³⁹ In particular she impugned Art. 113ter of the relevant by-law (para. 10 of the judgement).

⁴⁰ Ms Belcacemi and Oussar complained also a breach of Art. 3 (prohibition of inhuman or degrading treatment), Art. 11 (freedom of assembly and association), Art. 2, Prot. 4 (freedom of movement); Ms Dakir claimed in addition a violation of Art. 6, para. 1 (right of access to a court) and Art. 13 (right to an effective remedy).

⁴¹ Carolyn M. Evans, *Freedom of Religion Under the European Convention on Human Rights* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

⁴² Nicolas Bratza, “The «Precious Asset»: Freedom of Religion Under the European Convention on Human Rights,” *Ecclesiastical Law Journal* 14, no. 2 (2012): 256-71.

forum externum, which involves the manifestation of a religion or a belief. The Convention specifies the circumstances in which worship, teaching, practice and observance may be limited by national authorities.⁴³ To be legitimate, the restriction must be prescribed by law and be necessary in a democratic society; the limitation must be proportionate to its aim, namely public safety and order, protection of health, morals or the rights and freedoms of others.⁴⁴ The Court scrutinizes a potentially impinging measure and checks its compliance with the Convention against these criteria. This is the essence of the proportionality test.⁴⁵

In addition to that, other instruments assist the Court and play an important role in the conventionality control. With particular regard to Art. 9, the fact that generally the relations between a state and religious groups are to a great extent shaped by national history and traditions,⁴⁶ led the Court of Strasbourg to elaborate and use the concept of the margin of appreciation, in relation to religious matters.⁴⁷ The Court grants the Member States of the Council of Europe some room to manoeuvre and combine in various ways both the Convention's standards and the national experiences.⁴⁸

The margin of appreciation is neither pre-determined nor without any limits.⁴⁹ Indeed its breadth is dependent on a number of factors, above all the presence of a consensus on a given subject among the Contract-

⁴³ Peter W. Edge, *Legal Responses to Religious Difference* (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 2002), 39-60.

⁴⁴ Samantha Knights, *Freedom of Religion, Minorities, and the Law* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 49-53.

⁴⁵ George Letsas, "Two Concepts of the Margin of Appreciation," *Oxford Journal of Legal Studies* 26, no. 4 (21 December 2006): 705-32.

⁴⁶ See, for an overview: Norman Doe, *Law and Religion in Europe: A Comparative Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

⁴⁷ Eyal Benvenisti, "Margin of Appreciation, Consensus, and Universal Standards," *International Law and Politics* 31, no. 4 (1998): 843-54.

⁴⁸ Cf. *Protocol No. 15 Amending the Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms*.

⁴⁹ Steven Greer, *The Margin of Appreciation: Interpretation and Discretion under the European Convention on Human Rights* (Strasbourg: Council of Europe, 2000); Dean Spielmann, "Allowing the Right Margin: The European Court of Human Rights and the National Margin of Appreciation Doctrine: Waiver or Subsidiarity of European Review?," 2013, <http://www.echr.coe.int>.

ing Parties of the Convention. When the States of the Council of Europe regulate a certain matter in a similar fashion, the Court acknowledges the existence of a consensus and narrows down the margin of appreciation left to the respondent Government. When the practice of the European legal orders is different and there is no shared opinion, the Court recognizes the absence of the consensus on the matter at stake and exercises a degree of judicial restraint, granting a wider margin.

5. THE DECISIONS OF THE COURT OF STRASBOURG

5.1. THE SAS CASE AND THE FIRST APPEARANCE OF THE “LIVING TOGETHER” CONCEPT

In the 2014 French case, the Grand Chamber recognized the existence of an interference with the applicant’s rights but rejected the applicant’s complaints. However, the Court did positively⁵⁰ reject three of the four arguments advanced by the French Government to justify the ban: public safety,⁵¹ respect for women’s dignity,⁵² and gender equali-

⁵⁰ As noted by Lucy Vickers, in rejecting these three rationales justifying the ban, the Court took some steps towards a positive evolution of its jurisprudence on the veil debate. In particular, it correctly specified that limiting the right to manifest one’s religion based on the public safety ground requires a concrete basis. Lucy Vickers, “Conform or Be Confined: S.A.S. v. France,” *OxHRH Blog*, 2014, www.ohrh.law.ox.ac.uk.

⁵¹ A general ban “can be regarded as proportionate *only* in a context where there is a *general* threat to public safety.” *SAS v. France*, para. 139. See also Eva Brems, “Face Veil Bans in the European Court of Human Rights: The Importance of Empirical Findings,” *Journal of Law and Policy* 22 (2013): 542-43. See also *Vojnity v. Hungary*, No. 29617/07 (ECtHR 2013). Cfr. *Ahmet Arslan et al. v. Turquie*, No. 41135/98 (ECtHR, Grand Chamber 2010).

⁵² The Court took the view that although respect for human dignity is paramount, it cannot justify an unlimited blanket ban. At para. 120; Teresa Sanader, “Religious Symbols and Garments in Public Places – A Theory for the Understanding of S.A.S. v. France,” *Vienna Journal on International Constitutional Law / ICL Journal* 9 (2015): 37. See also Stephanie Berry, “SAS v. France: Does Anything Remain of the Right to Manifest Religion?,” *EJIL: Talk!*, 2 July 2014, <http://www.ejiltalk.org>.

ty.⁵³ At the same time, the Court justified the French ban by appealing to the “living together” concept, formulated at paragraph 121 of the decision.⁵⁴

The face plays an important role in *social interaction*. It (The Court) can understand the view that individuals who are present in places open to all, may not wish to see practices or attitudes developing there which would fundamentally call into question the possibility of *open interpersonal relationships*, which, by virtue of an established consensus, forms an indispensable element of community life within the society in question. The Court is therefore able to accept that the barrier raised against others by a veil concealing the face is perceived by the respondent State as breaching the right of others to *live in a space of socialisation which makes living together easier*.⁵⁵

The case of *SAS* raised the concerns of the legal doctrine for the risk of impairing the soul of the Convention.⁵⁶ Two dissenting judges sharply questioned the concept of “living together” as “far-fetched and vague”⁵⁷ and the separate opinions delivered in the Belgian cases echoed the same criticism.⁵⁸

⁵³ The Court rejected the Government’s argument stressing that “a State Party cannot invoke gender equality in order to ban a practice that is defended by women”. At para. 119. June Edmunds, “The Limits of Post-National Citizenship: European Muslims, Human Rights and the Hijab,” *Ethnic and Racial Studies* 35, no. 7 (July 2012): 1192. Zachary R. Calo, “Islamic Headscarves, Religious Pluralism, and Secular Human Rights,” International Consortium for Law and Religion Studies Conference, Santiago, Chile, September 2011 (SSRN, 28 August 2011): 2, <http://ssrn.com>.

⁵⁴ This argument is not expressly mentioned by the Convention as permissible ground for limiting fundamental freedoms but was accepted by the Court as a legitimate aim, falling within the need to protect rights and freedom of others. It was mentioned in some documents published by the Council of Europe but has never been engaged by the Court to justify a restriction upon fundamental rights before *SAS*. See Yasha Lange, *Living Together* (Strasbourg: Council of Europe, 2009).

⁵⁵ At para. 121. Italics added.

⁵⁶ *SAS* has been considered one of the worst rulings of 2014: see the poll by the *Strasbourg Observers* blog at <https://strasbourgobservers.com>.

⁵⁷ See the joint partly dissenting opinion of judges Nussberger and Jäderblom in the case of *SAS*.

⁵⁸ See the separate opinion of judges Spano and Karakaş in *Dakir*.

5.2. THE BELGIAN CASES OF *BELCACEMI AND OUSSAR*,
AND *DAKIR*: THE ENDORSEMENT OF *SAS*

In the 2017 judgements, the Court recalled and applied the principle established in *SAS* since the Belgian ban was expressed in legal terms similar to the French 2011 prohibition.⁵⁹

The ECtHR confirmed the absence of a clear consensus at a European level and allowed a wide margin of discretion to the respondent State as to the necessity of a restriction on the right to manifest a religion or a belief.⁶⁰ In both cases, ultimately, it stated that there had been no violation of Art. 9 and 8, the threshold of the minimal level of seriousness of ill-treatment had not been met in application of Art. 3, and the complaints under other provisions had been declared as manifestly ill-founded. The Court did find a violation of Art. 6, para. 1, in *Dakir*; however, this added nothing new to the debate on religious freedom.⁶¹

These judgements confirmed that the Court accepts *vivre ensemble* as one of the legitimate aims relevant for Art. 9, para. 2: the following Section describes the notion of “living together” and afterwards the main issues related to its incorporation into the Convention’s system.

6. *FIRST OBSERVATION*: A TENDENCY TOWARDS ABSTRACT IDEAS.
FROM BEHAVIOURS THROUGH SYMBOLS TO MODELS OF INTEGRATION

What seems the most problematic point of the French and Belgian decisions is that the Court accepted the “living together” rationale, while adopting a highly abstract justification and assuing a deferential attitude towards the member States. This Section argues that the ECtHR demonstrated a capacity to evaluate concrete circumstances and stick to

⁵⁹ *Belcacemi and Oussar v. Belgium* para. 49 and 53ff; *Dakir v. Belgium* para. 51 and 55ff.

⁶⁰ *Belcacemi and Oussar v. Belgium* para. 51; *Dakir v. Belgium* para. 54.

⁶¹ Frank Cranmer, “Strasbourg Upholds Belgian Niqab Ban: Belcacemi and Dakir,” Law & Religion UK, <http://www.lawandreligionuk.com>.

the facts in some of its early decisions, in contrast to the current development of its jurisprudence on the Islamic veil.

On the one hand, the full-face veil has been defined as one of the “dilemma cases” discussed in the Strasbourg’s courtrooms in recent years⁶² and the great caution of the Court may be partly understandable. However, the Convention does not mention the idea of the minimal requirements of life in a society, nor does it make express reference to face-to-face communication. Moreover, the “breath-taking”⁶³ width of the margin of appreciation allowed by the Court in its interpretation of Convention compliance leads us to further reflections involving the abstract nature of the motivation given in the judgments.

6.1. THE COURT HAS THE CAPACITY TO STICK TO THE FACTS:
RE-READING EARLY DECISIONS ON RELIGIOUS FREEDOM RELATING
TO BEHAVIORS AND RELIGIOUS FREEDOM

It has been suggested that in the most recent case-law related to the Islamic headscarf,⁶⁴ the Court makes assumptions about female religious practices without proper investigation of the nature of women’s preferences.⁶⁵ Contrary to this trend, reading two earlier cases, related to the area of the *forum internum* and proselytism,⁶⁶ reveals that the Court is actually equipped with the sophisticated capacity to combine the abstract nature of the law with nuanced factual considerations.⁶⁷

⁶² Gerards Janneke, “Procedural Review by the ECtHR: A Typology,” in *Procedural Review in European Fundamental Rights Cases*, eds. Eva Brems and Gerards Janneke (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2017), 147.

⁶³ Mark Movsesian, “European Human Rights Court to France: Do Whatever You Want,” *CENTER FOR LAW AND RELIGION FORUM*, 3 July 2014, <https://clrforum.org>.

⁶⁴ See the case-law quoted at fn. 74-80.

⁶⁵ Jill Marshall, “S.A.S. v. France: Burqa Bans and the Control or Empowerment of Identities,” *Human Rights Law Review* 15, no. 2 (6 January 2015): 377-89.

⁶⁶ Paul Bickley, *The Problem of Proselytism* (Theos, 2015), <http://www.theosthinktank.co.uk>.

⁶⁷ Jim Murdoch, *Protecting the Right to Freedom of Thought, Conscience and Religion under the European Convention on Human Rights* (Strasbourg: Council of Europe, 2012), 46-49, <http://www.coe.int>.

6.1.1 *KOKKINAKIS V. GREECE* (1993)

For example, in its first case on religious freedom, the matter of proselytism was brought to Strasbourg: in *Kokkinakis v. Greece*,⁶⁸ the Court balanced the right to freedom of religion of Mr Kokkinakis, a Jehovah’s witness convicted of proselytism, against the need to safeguard the rights and liberties of the proselytized.⁶⁹ What is remarkable is the attempt to mark the difference between ordinary degrees of psychological influence among people (“proper proselytism”) and dangerous and immoral behaviours (“improper proselytism”).⁷⁰ This required isolating and giving prominence to certain human actions at the risk of being coercive. Thus, the Court drew a line between what is legal and what is not, putting an “inevitable ingredient of its interpretative practice” in the arena of the legal reasoning.⁷¹

6.1.2 *LARISSIS V. GREECE* (1998)

In a subsequent decision, the ECtHR returned to the issue of evangelization. In *Larissis v. Greece*,⁷² it reflected on the psychological pressure exercised by the applicants, three senior officers of the Greek air force, convicted of proselytising airmen and civilians. Here the Court emphasised that the army may actually alter the perception of a conversation and switch it from “an innocuous exchange of ideas” to “a form of harassment or the application of undue pressure in abuse of power.”⁷³

⁶⁸ *Kokkinakis v. Greece*, No. 14307/88 (ECtHR 1993).

⁶⁹ See Section 2 of the Greek law, no. 1672/1939.

⁷⁰ *Kokkinakis v. Greece* at para. 48. In particular, it defined the improper proselytism as the use of improper pressure on people in distress or in need, entailing the use of violence or brainwashing. See T. Jeremy Gunn, “Adjudicating Rights of Conscience Under the European Convention on Human Rights,” in *Religious Human Rights in Global Perspective: Legal Perspectives*, eds. John Witte Jr and Johan D. van der Vyver, vol. 2 (The Hague: Kluwer Law International, 1996), 305-30.

⁷¹ Mark Hill and Katherine Barnes, “Limitations on Freedom of Religion and Belief in the Jurisprudence of the European Court of Human Rights in the Quarter Century since Its Judgment in *Kokkinakis v. Greece*,” *Religion & Human Rights* 12, no. 2-3 (7 October 2017): 174-97.

⁷² *Larissis et al. v. Greece*, No. 140/1996/759/958–960 (ECtHR 1998).

⁷³ *Ibid.*, 50-51.

6.2 ON RELIGIOUS GARMENTS, THE COURT TOOK A MORE ABSTRACT
APPROACH: THE ISLAMIC VEIL

6.2.1 *DAHLAB V. SWITZERLAND* (2001)

By contrast, in *Dahlab* the Court started to blur the proximity to facts. The Court dismissed, as manifestly ill-founded, the application of a Swiss primary school teacher, sacked because of her refusal to remove the *hijab* during her working hours. Even though the ECtHR admitted that it was very difficult to assess the impact that the wearing of a headscarf may have on the freedom of conscience and religion of very young children, finally it was persuaded by the need to safeguard pupils' conscience from the "impact that a powerful external symbol such as the wearing of a headscarf" could have.⁷⁴

6.2.2 FOLLOWING CASE-LAW ON THE ISLAMIC VEIL⁷⁵

The abstract tendency can also be identified in the case-law on the Islamic veil, relating to individuals performing different tasks, such as university professors,⁷⁶ university students,⁷⁷ secondary school pupils,⁷⁸ or relating to different circumstances, such as sport classes⁷⁹ or the hospital environment⁸⁰. A note of caution should be sounded when it comes to the importance of ensuring an appropriate learning environment to young pupils and children; nevertheless, it is hard to disagree when the evidence adduced is described as too weak⁸¹ in respect of the

⁷⁴ *Dahab v. Switzerland* para. 1. The reasoning culminated expressing the difficulty to "reconcile the wearing of an Islamic headscarf with the message of tolerance, respect for others and, above all, equality and non-discrimination."

⁷⁵ See the Special Issue of the Journal *Religion, State and Society*, "The European Court of Human Rights and minority religions", no. 45 (2017).

⁷⁶ *Kurtulmus v. Turkey*, No. 65500/01 (ECtHR 2006).

⁷⁷ *Leyla Sahin v. Turkey*, No. 44774/98 (ECtHR 2005).

⁷⁸ *Köse and others 93 v. Turkey*, No. 26625/02 (ECtHR 2006).

⁷⁹ *Dogru v. France*, No. 27058/05 (ECtHR 2008).

⁸⁰ *Ebrahimian v. France*, No. 64846/11 (ECtHR 2015).

⁸¹ Carolyn Evans, "The «Islamic Scarf» in the European Court of Human Rights," *Melbourne Journal of International Law* 4, no. 7 (2006): 52.

overall legal reasoning and the parameters used by the Court to determine the breadth of the margin of appreciation.⁸²

6.3 FINALLY, THE “LIVING TOGETHER” CONCEPT: AN ABSTRACT EVALUATION OF THE INTEGRATION MODEL

In the three cases on the “living together” concept as related to the full-face veil, what was at stake was not the obligation to dress in a neutral way, both in respect of the neutrality principle or safety considerations. Rather, the Court was called to take a position on the way a member state integrates minorities.⁸³

In respect to the latter, many attitudes could be identified at the moment as a state’s responses to different religious, cultural and ethnical demands, such as integration, assimilation, accommodation, or other forms of shared governance and the discussion is still open for debate.⁸⁴ Nevertheless, the jurisprudence of Strasbourg is consistent in its conception of the states as neutral, impartial organizers and promoters of a peaceful coexistence of different religious faiths.⁸⁵

Despite this, the Court in the “living together” cases considered only briefly the risk of consolidating the stereotypes affecting the Muslim community and limited the exercise of the conventionality control due to the democratic decision-making process lying behind the adoption of the ban at the national level.⁸⁶ Furthermore, it neither engaged in a concrete evaluation of that process nor did it question the pragmatic

⁸² Effie Fokas, “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*, no. 4 (2015): 58.

⁸³ The issue was channelled to Strasbourg through what has been described as an identity marker: Ayelet Shachar, “Freedom of the Dress. Religion and Women’s Rights in Secular States,” *Harvard International Law Review* 32, no. 2 (2010), 53-59. In this respect, it is noteworthy that the French penalties for the concealment of the face are a fine or a “citizenship training sessions”.

⁸⁴ Nicholas Aroney and Rex Ahdar, “The Topography of Shari’a in the Western Political Landscape,” in: *Id.*, *Shari’a in the West* (Oxford, UK: Oxford University Press, 2010), 23-25.

⁸⁵ Among many, *Dogru v. France*, para. 62.

⁸⁶ *Belcacemi and Oussar v. Belgium*, paras. 52-54.

application of the full-face veil ban, ultimately respecting the “choice of a society” *per se*.⁸⁷

The premises of this reasoning are uncertain: on the one hand, the Court does not have the authority to impose uniform social behavioural norms;⁸⁸ on the other hand, it seems to be an argument which is challenged by empirical evidence.⁸⁹ Grounding the decision on questionable factual elements should have required a more exhaustive and meticulous motivation in the judgment, whatever the final outcome of the decision might have been. To do so, the Court could have exploited the opportunity to fully engage and commit itself to a more substance-oriented approach, as we will see in the following Section.

7. SECOND OBSERVATION: PROPORTIONALITY AS EXPRESSLY REQUIRED BY THE CONVENTION, THE NEED FOR AN ENGAGED COURT, THE “LIVING TOGETHER” CONCEPT READ IN CONJUNCTION WITH OTHER CONVENTION PRINCIPLES

A full engagement of the Court in evaluating concrete circumstances and a more substance-oriented judgement involving all the knowledge it gathers together could be beneficial for two reasons: establishing a favourable setting for a stricter Convention compliance check and, therefore, adopting decisions which are potentially less challenging for the Court’s authority.

7.1 A PROPORTIONALITY TEST IS EXPLICITLY REQUIRED BY ART. 9, PARAGRAPH 2, OF THE CONVENTION

The most suitable tool to facilitate this engagement is the proportionality test which, in the case of Art. 8-11, is incorporated in the

⁸⁷ *Belcacemi and Oussar v. Belgium* paras. 53. Stéphanie Hennette Vauche, “Is French laïcité Still Liberal? The Republican Project under Pressure (2004–15),” *Human Rights Law Review* 17 no. 2 (2017): 285-312.

⁸⁸ Esther Erlings, “The Government Did Not Refer to It’: SAS v. France and Ordre Public at the European Court of Human Rights,” *Melbourne Journal of International Law* 16 (2015): 10, 21.

⁸⁹ See Brems, *The Experiences of Face Veil Wearers in Europe and the Law*.

second paragraph of the provision and therefore it is textually required by the Convention.⁹⁰ In fact, assessing whether a specific measure promotes effectively the purpose it is supposed to pursue and examining its necessity in a given situation is a process informed by empirical evidence⁹¹ and depends on the factual circumstances of each case.⁹² Moreover, proportionality has been largely recognized as an essential tool to adjudicate hard cases such as those at stake: “the more serious a limitation of rights is, the more evidence the court will require that the factual basis of the limitation has been correctly established.”⁹³

7.2 THE NEED FOR AN ENGAGED COURT: THE ENHANCEMENT OF AMICUS CURIAE BRIEFS

A judicial attitude strongly based on reality could also be facilitated by ensuring more opportunity for the submission of third party representations and subsequently taking position on the briefs submitted.

In the three cases we are commenting on, *Amicus Curiae* briefs were filed mostly by NGOs and Human Rights Centres. These organizations tried to widen the Court’s knowledge by adding empirical material typical of sociological investigation to the debate.⁹⁴ surveys, in-depth interviews, qualitative analyses and speeches involving women who actually wear different types of veil.⁹⁵ In addition, they described in great detail the different legislative processes that took place in Belgium and France, explaining their specific features using a collection of expert

⁹⁰ Art. 8-11 ECHR.

⁹¹ Niels Petersen, “Avoiding the Common-Wisdom Fallacy: The Role of Social Sciences in Constitutional Adjudication,” *International Journal of Constitutional Law* 11, no. 2 (2013): 302.

⁹² Olivier De Schutter and Françoise Tulkens, “The European Court of Human Rights as a Pragmatic Institution,” in *Conflicts Between Fundamental Rights*, ed. Eva Brems, 169-216. Antwerp-Oxford-Portland: Intersentia, 2008.

⁹³ Julian Rivers, “Proportionality and Variable Intensity of Review,” *The Cambridge Law Journal* 65, no. 1 (March 2006), 193.

⁹⁴ Ineke Stoop and Eric Harrison, “Classification of Surveys,” in *Handbook of Survey Methodology for the Social Sciences*, ed. Lior Gideon, 7-21. New York: Springer Science & Business Media, 2012.

⁹⁵ *SAS v. France*, at paras. 89-105.

opinions, the advice of the Council of State and making reference to the length and quality of the discussion in the parliamentary Chambers.⁹⁶

Their attempt was threefold: firstly, drawing the attention of the Court to the evaluation of concrete circumstances at hand. Secondly, demonstrating that interaction between individuals is actually possible even while wearing a full-face veil. Thirdly, showing the erroneous assumption behind the French and Belgian bans insofar as the veil does not amount to a withdrawal from social interaction.⁹⁷

The Court did not address this empirical material in the decisions and referred to it by means of a mere summary of the arguments presented. It expressed strong concerns relating to the risk of increasing intolerance and prejudice against Muslims⁹⁸ but it eventually declared, without a robust motivation, that permitting or prohibiting the full-face veil in public “constitutes a choice of society,”⁹⁹ referring to the democratic process lying behind the adoption of the laws.¹⁰⁰

Being more sensitive to the third parties’ interventions could have been an interesting opportunity to reach an interesting balance and it could be beneficial as a response to the direct criticism relating to the Court’s authority and legitimacy.¹⁰¹

8. CONCLUSIONS

As it is quite recent in its jurisprudential elaboration, the contours of the “living together” argument remain still uncertain; the need to revisit

⁹⁶ Human Rights Centre of Ghent University, “Written Submission by the Human Rights Centre of Ghent University in the Case of *Dakir v. Belgium*,” 4.

⁹⁷ In addition, they marked some Islamophobic attitudes emerged in the preparatory works of the 2010. See Open Society Justice Initiative, “Written Comments of the Open Society Justice Initiative in the Case of *SAS v. France*,” 2014 and *Id.*, “After the Ban: The Experiences of 35 Women of the Full-Face Veil in France,” 2013, <https://www.opensocietyfoundations.org>.

⁹⁸ *Belcacemi and Oussar v. Belgium*, para. 52; *Dakir v. Belgium*, para. 55.

⁹⁹ *SAS v. France*, para. 153.

¹⁰⁰ *SAS v. France*, at paras. 153-155; *Dakir v. Belgium*, para. 55.

¹⁰¹ Allan R.S. Trevor, “Democracy, Legality, and Proportionality,” in *Proportionality and the Rule of Law*, eds. Grant Huscroft, Bradley W. Miller and Gregoire Webber (New York: Cambridge University Press, 2014), 211.

its meaning and implications is strongly encouraged by many scholars, especially if future case-law will refer to it as one of the Strasbourg Court’s principles on religious freedom, together with pluralism, diversity, tolerance, and reasonable accommodation.¹⁰²

A stricter application of the proportionality test and a greater consideration of factual circumstances, giving prominence, for example, to the third parties’ interventions, could help to prevent *vivre ensemble*¹⁰³ from a potential misuse and ensure that religious freedom will not be “beautiful and unattainable.”¹⁰⁴

REFERENCES

- Aroney, Nicholas, and Rex Ahdar. *Shari’a in the West*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Benvenisti, Eyal. “Margin of Appreciation, Consensus, and Universal Standards.” *International Law and Politics* 31, no. 4 (1998): 843-54.
- Bergo, Bettina. “Emmanuel Levinas.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, 2015; <http://plato.stanford.edu>.
- Berry, Stephanie. “SAS v. France: Does Anything Remain of the Right to Manifest Religion?” *EJIL: Talk!*, 2 July 2014, <http://www.ejiltalk.org>.
- Bickley, Paul. *The Problem of Proselytism* (Theos, 2015), <http://www.theosthinktank.co.uk>.
- Bratza, Nicolas, “The «Precious Asset»: Freedom of Religion Under the European Convention on Human Rights.” *Ecclesiastical Law Journal* 14, no. 2 (2012): 256-71.

¹⁰² Christos Tsevas, “Human Rights and Religions: «Living Together» or Dying Apart? A Critical Assessment of the Dissenting Opinion in S.A.S. v. France and the Notion of «Living Together»,” *Religion, State and Society* 45, no. 3-4 (2 October 2017): 203-15 (see in particular page 211).

¹⁰³ *Belcacemi and Oussar v. Belgium* para. 52: *l’essence du principe du «vivre ensemble» est tellement malléable et floue qu’il peut potentiellement servir d’outil rhétorique.*

¹⁰⁴ Silvio Ferrari, “Who Needs Freedom of Religion?,” in *The Confluence of Law and Religion: Interdisciplinary Reflections on the Work of Norman Doe*, eds. Frank Cranmer, Mark Hill, Celia Kenny, and Russell Sandberg, 117-90 (Cambridge: Cambridge University Press, 2016).

- Brems, Eva. "Face Veil Bans in the European Court of Human Rights: The Importance of Empirical Findings," *Journal of Law and Policy* 22 (2013): 517-551.
- Brems, Eva, ed. *The Experiences of Face Veil Wearers in Europe and the Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Brems, Eva, et al. "Head-Covering Bans in Belgian Courtrooms and Beyond: Headscarf Persecution and the Complicity of Supranational Courts." *Human Rights Quarterly* 39, no. 4 (2017): 882-909.
- Brems, Eva, Jogchum Vrielink, and Saïla Ouald Chaïb. "Uncovering French and Belgian Face Covering Bans." *Journal of Law, Religion and State* 2, no. 1 (2013): 69-99.
- Brems, Eva, Saïla Ouald-Chaïb, and Jogchum Vrielink, "The Belgian «Burqa Ban»: Legal Aspects of Local and General Prohibitions on Covering and Concealing One's Face in Belgium." In *The Burqa Affair across Europe: Between Public and Private Space*, edited by Alessandro Ferrari and Sabrina Pastorelli. Farnham, Surrey: Routledge, 2016.
- Calo, Zachary R. "Islamic Headscarves, Religious Pluralism, and Secular Human Rights," International Consortium for Law and Religion Studies Conference, Santiago, Chile, September 2011 (SSRN, 28 August 2011): 2, <http://ssrn.com>.
- Cranmer, Frank. "Strasbourg Upholds Belgian Niqab Ban: Belcacemi and Dakir." Law & Religion UK, <http://www.lawandreligionuk.com>.
- Delgrange, Xavier. "La loi «anti-burqa» comme symptôme." *Politique – Revue de débats*, no. 74 (2012), 42-50.
- De Schutter, Olivier, and Françoise Tulkens. "The European Court of Human Rights as a Pragmatic Institution." In *Conflicts Between Fundamental Rights*, edited by Eva Brems, 169-216. Antwerp-Oxford-Portland: Intersentia, 2008.
- Doe, Norman. *Law and Religion in Europe: A Comparative Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Dumont, Hugues, and Xavier Delgrange. "Le Principe de Pluralisme Face à la Question du Voile Islamique en Belgique." *Droit et société*, no. 68 (2008): 75-108.
- Edge, Peter W. *Legal Responses to Religious Difference*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 2002.
- Edmunds, June. "The Limits of Post-National Citizenship: European Muslims, Human Rights and the Hijab." *Ethnic and Racial Studies* 35, no. 7 (July 2012): 1181-1199.

- Erlings, Esther. “The Government Did Not Refer to It’: SAS v. France and Ordre Public at the European Court of Human Rights.” *Melbourne Journal of International Law* 16 (2015): 587-608.
- Evans, Carolyn M. *Freedom of Religion Under the European Convention on Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Evans, Carolyn. “The «Islamic Scarf» in the European Court of Human Rights.” *Melbourne Journal of International Law* 4, no. 7 (2006): 52-73.
- Ferrari, Silvio. “Who Needs Freedom of Religion?” In *The Confluence of Law and Religion: Interdisciplinary Reflections on the Work of Norman Doe*, edited by Frank Cranmer, Mark Hill, Celia Kenny, and Russell Sandberg, 117-90. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Fokas, Effie. “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*, no. 4 (2015): 54-74.
- Greer, Steven. *The Margin of Appreciation: Interpretation and Discretion under the European Convention on Human Rights*. Strasbourg: Council of Europe, 2000.
- Gunn, T. Jeremy. “Adjudicating Rights of Conscience Under the European Convention on Human Rights.” In *Religious Human Rights in Global Perspective: Legal Perspectives*, edited by John Witte Jr and Johan D. van der Vyver, vol. 2, 305-30. The Hague: Kluwer Law International, 1996.
- Haarscher, Guy. “Secularism, the Veil and Reasonable Interlocutors: Why France Is Not That Wrong.” *Penn State International Law Review* 28, no. 3 (2010-2009): 367-82.
- Hill, Mark, and Katherine Barnes. “Limitations on Freedom of Religion and Belief in the Jurisprudence of the European Court of Human Rights in the Quarter Century since Its Judgment in Kokkinakis v. Greece.” *Religion & Human Rights* 12, no. 2-3 (7 October 2017): 174-97.
- Hunter-Henin, Myriam. “Why the French Don’t Like the Burqa: Laïcité, National Identity and Religious Freedom.” *International & Comparative Law Quarterly* 61, no. 03 (July 2012): 613-639.
- Janneke, Gerards. “Procedural Review by the ECtHR: A Typology.” In *Procedural Review in European Fundamental Rights Cases*, edited by Eva Brems and Gerards Janneke. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Knights, Samantha. *Freedom of Religion, Minorities, and the Law*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Lange, Yasha. *Living Together*. Strasbourg: Council of Europe, 2009.

- Languille, Constantin. *La Possibilité Du Cosmopolitisme. Burqa, Droits de l'homme et Vivre-Ensemble*. Paris: Gallimard, 2015.
- Letsas, George. "Two Concepts of the Margin of Appreciation." *Oxford Journal of Legal Studies* 26, no. 4 (21 December 2006): 705-32.
- Marshall, Jill. "S.A.S. v. France: Burqa Bans and the Control or Empowerment of Identities." *Human Rights Law Review* 15, no. 2 (6 January 2015): 377-89.
- Millet, François-Xavier. "When the European Court of Human Rights Encounters the Face." *European Constitutional Law Review* 11, no. 02 (2015): 408-424.
- Movsesian, Mark. "European Human Rights Court to France: Do Whatever You Want." *CENTER FOR LAW AND RELIGION FORUM*, 3 July 2014, <https://clrforum.org>.
- Murdoch, Jim. *Protecting the Right to Freedom of Thought, Conscience and Religion under the European Convention on Human Rights*. Strasbourg: Council of Europe, 2012.
- Petersen, Niels. "Avoiding the Common-Wisdom Fallacy: The Role of Social Sciences in Constitutional Adjudication." *International Journal of Constitutional Law* 11, no. 2 (2013): 294-318.
- Rivers, Julian. "Proportionality and Variable Intensity of Review." *The Cambridge Law Journal* 65, no. 1 (March 2006): 174-207.
- Sanader, Teresa. "Religious Symbols and Garments in Public Places – A Theory for the Understanding of S.A.S. v. France," *Vienna Journal on International Constitutional Law / ICL Journal* 9 (2015): 186-212.
- Shachar, Ayelet. "Freedom of the Dress. Religion and Women's Rights in Secular States." *Harvard International Law Review* 32, no. 2 (2010), 53-59.
- Spielmann, Dean. "Allowing the Right Margin: The European Court of Human Rights and the National Margin of Appreciation Doctrine: Waiver or Subsidiarity of European Review?" 2013, <http://www.echr.coe.int>.
- Steinbach, Armin. "Burqas and Bans: The Wearing of Religious Symbols under the European Convention of Human Rights." *Cambridge Journal of International and Comparative Law* 4 (2015): 29-52.
- Stoop, Ineke, and Eric Harrison. "Classification of Surveys." In *Handbook of Survey Methodology for the Social Sciences*, edited by Lior Gideon, 7-21. New York: Springer Science & Business Media, 2012.
- Trevor, Allan R.S. "Democracy, Legality, and Proportionality." In *Proportionality and the Rule of Law*, edited by Grant Huscroft, Bradley W. Miller and Gregoire Webber. New York: Cambridge University Press, 2014.

- Tsevas, Christos. “Human Rights and Religions: «Living Together» or Dying Apart? A Critical Assessment of the Dissenting Opinion in *S.A.S. v. France* and the Notion of «Living Together».” *Religion, State and Society* 45, no. 3-4 (2 October 2017): 203-15.
- Vakulenko, Anastasia. *Islamic Veiling in Legal Discourse*. New York: Routledge, 2012.
- Van Ooijen, Hana. *Religious Symbols in Public Functions: Unveiling State Neutrality*. School of Human Rights Research Series. Cambridge: Intersentia, 2012.
- Vauche, Stéphanie Henneute. “Is French laïcité Still Liberal? The Republican Project under Pressure (2004–15).” *Human Rights Law Review*, 17 no. 2 (2017): 285-312.
- Vickers, Lucy. “Achbita and Bougnaoui: One Step Forward and Two Steps Back for Religious Diversity in the Workplace.” *European Labour Law Journal* 8, no. 3 (2017): 232-57.
- Vickers, Lucy. “Conform or Be Confined: *S.A.S. v. France*,” *OxHRH Blog*, 2014, www.ohrh.law.ox.ac.uk.

ARGUMENT ODWOŁUJĄCY SIĘ DO ŻYCIA RAZEM (LIVING TOGETHER)
W ORZECZNICTWIE EUROPEJSKIEGO TRYBUNAŁU
PRAW CZŁOWIEKA

Streszczenie

Artykuł analizuje trzy sprawy, w których Europejski Trybunał Praw Człowieka użył argumentu odwołującego się do życia razem (*living together*), akceptując go jako uzasadnienie dla zakazu zasłaniania twarzy (*burqa* i *niqab*): *SAS v. France* (2014), *Belcacemi and Oussar v. Belgium* (2017) oraz *Dakir v. Belgium* (2017). Analizie poddane jest samo pojęcie „życia razem” w celu wyjaśnienia jego znaczenia i rozwoju we francuskim i belgijskim kontekście. Zdaniem Autorki brakuje pogłębionych analiz prawnych, które wystarczająco uzasadniałyby stosowanie tego nowego argumentu. Artykuł zamyka postulat bardziej skrupulatnego uwzględniania okoliczności faktycznych przy podejmowaniu decyzji. Podkreśla się przy tym, że Trybunał powinien w pełniejszym zakresie brać pod uwagę całość posiadanych informacji, włączając w to materiał empiryczny dostarczany przez podmioty interweniujące na

zasadzie strony trzeciej. Byłoby to korzystne z dwóch powodów: ułatwiłoby zastosowanie testu proporcjonalności oraz chroniłoby Trybunał przed niebezpiecznym podważaniem jego autorytetu.

Słowa kluczowe: Europejski Trybunał Praw Człowieka; *burqa* i *niqab*; *living together*; muzułmańskie nakrycie głowy; wolność religijna; proporcjonalność

Key words: European Court of Human Rights; *burqa* and *niqab*; *living together*; Muslim veil; religious freedom; proportionality

Tłumaczenie: Daria Bębeniec

FABIENNE BRETSCHER*

BETWEEN LAW AND POLITICS:
MUSLIM RELIGIOUS PRACTICES
IN SWISS PUBLIC SCHOOLS

Historically, Switzerland has been known for its humanitarian tradition as well as its progressive approach towards civil liberties, especially the freedom of religion. Currently, the country is confronted with a strong political movement that aims at restricting these civil rights of certain minority groups, in particular Muslims. This has led to several limitations to their religious practices, some of them even approved by popular vote. From a legal point of view, the question arises which role this shift in politics plays in the Federal Supreme Court's interpretation of the fundamental right to freedom of religion granted by the Swiss Constitution in cases regarding Muslims. By means of a case study of the field of public education, this paper examines how the political environment influences the relevant case law. After presenting the theoretical foundations underlying the relationship between law, politics and the Swiss judiciary, this paper elaborates on the evolution of the jurisprudence regarding limitations of Muslims' religious customs in public schools and identifies the underlying tendencies as well as political influence.¹

* Master of Law (University of Basel); PhD Student in Law at the University of Zurich, Rämistrasse 74, 8001 Zürich, Switzerland, e-mail: fabienne.bretscher@rwi.uzh.ch

¹ It should be noted that there are of course other factors which can impact the Federal Supreme Court's jurisprudence, but they are not analysed in this paper.

1. THE SWISS JUDICIARY BETWEEN LAW AND POLITICS

In order to understand the role of the Swiss judiciary and how it is positioned in the political landscape, this section first presents a short typology of Swiss democracy. Subsequently, the main features of the Federal Supreme Court (FSC), Switzerland's highest court, are introduced.

1.1. A SHORT ACCOUNT OF SWISS DEMOCRACY

Switzerland is based on a democratic system mostly known for its strong direct democratic instruments.² This emphasis on direct democracy influences the interpretation of the principle of separation of powers in Switzerland. Differently from other democracies, the power is not only divided among the legislative, executive and judicial branches of the government, but a significant share lies also with the people.³ This is expressed in the Swiss Constitution, which states that “subject to the right of the People and the Cantons, the Federal Assembly [i.e. the Parliament] is the supreme authority of the Confederation.”⁴ Due to this emphasis on popular sovereignty, it is thus not surprising that the legislative power, which disposes of direct democratic legitimacy based on the election of its members by the people, enjoys a predominant position compared to the other two branches of the government:⁵ it is primarily the Federal Assembly which disposes of instruments to

² For the historical origins, see Wolf Linder, *Swiss Democracy: Possible Solutions to Conflict in Multicultural Societies* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 3rd ed., 2010), 95 ff.

³ Giovanni Biaggini, “§17: Gewaltenteilung im Verfassungsstaat,” in *Staatsrecht*, eds. Giovanni Biaggini, Thomas Gächter, and Regina Kiener (Zürich: Dike, 2nd ed., 2015), 193 ff., 204.

⁴ Art. 148(1) of the Swiss Constitution (SCst) of 18 April 1999, available online: <<https://www.admin.ch/opc/en/classified-compilation/19995395/index.html>> [accessed: 29.06.2017].

⁵ Regina Kiener, “§18: Die Bundesversammlung als Parlament des Bundes,” in *Staatsrecht*, eds. Giovanni Biaggini, Thomas Gächter, and Regina Kiener (Zürich: Dike, 2nd ed., 2015) 206 ff.; see also Art. 169 SCst, according to which the parliament exercises oversight over the Federal Council (*Bundesrat*) and the federal courts.

control the other two branches of the government, while control over the legislative power is seen as being mostly exercised by the people.⁶

1.2 THE FEDERAL SUPREME COURT

The FSC is the “supreme judicial authority of the Confederation.”⁷ Differently from other countries, Switzerland does not have a specific constitutional court, instead the FSC decides on a range of different matters within the ambit of international, federal and cantonal law.⁸ Although having original competences, it acts as an appeal body in disputes in civil, criminal and public law.⁹ Yet, many issues, which are seen as political, are excluded from the jurisdiction of the FSC, for example decisions in the area of public security.¹⁰ Grounds of appeal are not limited to violations of the Swiss Constitution, but can also include violations of federal law, international law and certain areas of cantonal law.¹¹

Despite this ample jurisdiction, the FSC, influenced by the strong emphasis on popular sovereignty and democratic legitimacy in the Swiss political system, finds itself in a significantly weaker position than the Federal Assembly. The latter has a weighty influence on the FSC, in particular by means of the power to elect its judges for only a limited period of six years.¹² On the one hand, this provides them with a high democratic legitimacy.¹³ At the same time, this politicises

⁶ Pierre Tschannen, “Wem gehört die Verfassung? Neuer Streit um die Gewaltenteilung,” *Zeitschrift des bernischen Juristenvereins* 143 (2007): 793 ff., 796.

⁷ Art. 188(1) SCSt.

⁸ Art. 189(1) SCSt.

⁹ Art. 72 ff. of the Swiss Federal Supreme Court Act (SFSCA) of 17 June 2005, available online: <<https://www.admin.ch/opc/de/classified-compilation/20010204/index.html>> [accessed: 29.06.2017].

¹⁰ See for example the list in Art. 83 SFSCA.

¹¹ See Art. 95 ff. SFSCA.

¹² Art. 168 and 157(1) SCSt; for the term of office, see Art. 145 SCSt. It is important to emphasise that there are no restrictions on re-elections.

¹³ See Regina Kiener, “§21: Das Bundesgericht und weitere richterliche Behörden,” in *Staatsrecht*, eds. Giovanni Biaggini, Thomas Gächter, and Regina Kiener (Zürich: Dike, 2nd ed., 2015), 269 ff., 277.

the selection process, in particular because the Federal Assembly deliberately respects the proportional representation of the main political parties on the basis of their suggestions. As a consequence, judges at the FSC are *de facto* required to be members of a political party or at least have close ties to one. Often, the qualifications of a candidate are of lesser importance than her or his political affiliation.¹⁴ Although this election procedure is a result of Switzerland's democratic tradition, it can be strongly criticised for interfering with the principle of the rule of law.¹⁵ In particular, the independence and impartiality of the judiciary seems to be in danger of being negatively influenced by such politicisation of the election process.¹⁶

2. THE FEDERAL SUPREME COURT AND MUSLIM RELIGIOUS PRACTICES IN PUBLIC SCHOOLS: BETWEEN POLITICS AND THE PROTECTION OF FUNDAMENTAL RIGHTS

After setting the political and institutional context in which the FSC operates, this part aims at taking a closer look at the decisions adopted in a today extremely sensitive area: Muslim religious practices. The Muslim population in Switzerland has increased from zero in 1960 to approximately 350,000 people in 2015, which amounts to 5.1% of the resident population.¹⁷ Although today about one third of Muslims living in Switzerland possess Swiss citizenship,¹⁸ Muslims as a group are gener-

¹⁴ See Daniela Wüthrich, "Bedeutung der Parteizugehörigkeit bei den Bundesrichtervahlen," *Justice – Justiz – Giustizia* 2 (2015).

¹⁵ For further details, see Pascal Mahon, and Roxane Aurélie Schaller, "L'élection des juges entre tradition démocratique et exigences de l'Etat de droit," *Parlement – Parlement - Parlamento* 2 (2013): 5 ff.

¹⁶ For details, see Regina Kiener, *Richterliche Unabhängigkeit* (Bern: Stämpfli 2001), 270 ff.

¹⁷ See Federal Statistical Office, "Ständige Wohnbevölkerung ab 15 Jahren nach Religionszugehörigkeit," available online: <<https://www.bfs.admin.ch/bfsstatic/dam/assets/1822034/master>> [accessed: 25.10.2017].

¹⁸ *Ibid.*

ally associated with immigration and foreign identity,¹⁹ and Islamophobia is increasing,²⁰ which is even reflected in the Swiss Constitution. In 2009, the people approved a popular initiative launched by the Swiss People's Party (SVP) which prohibits the construction of minarets in Switzerland.²¹ Additionally, a popular initiative prohibiting the wearing of the *burqa* has been approved in 2013 in one canton, the Ticino. Now, a popular initiative on the issue has been launched on the federal level.²² In a similar spirit, in recent years the public discussion surrounding immigration departed from grouping immigrants according to their countries of origin and constructed a Muslim minority in Switzerland, which is perceived as a problem and a threat.²³

In the area of public education, this has led to a decreasing willingness to accommodate Muslim religious practices and to heated debates on the extent to which those practices can be limited.²⁴ A recent example is the controversy surrounding the question whether the refusal of two Muslim students to shake their female teacher's hand should be accommodated or not.²⁵ It appears thus interesting to take a closer look at

¹⁹ See Anaïd Lindemann, and Jörg Stolz, "Use of Islam in the Definition of Foreign Otherness in Switzerland: A Comparative Analysis of Media Discourses Between 1970–2004," *Islamophobia Studies Journal* 2/1 (2014): 44 ff. For further information regarding the situation of Muslims in Switzerland, see Marco Giugni, Matteo Gianni, and Noémi Michel, "Entre demandes de reconnaissance et politique d'accommodation: les orientations culturelles, sociales et politiques des musulmans en Suisse," available online: <http://www.nfp58.ch/files/downloads/Schlussbericht_Giugni.pdf> [accessed: 25.10.2017].

²⁰ See for example Urs Dahinden, Carmen Koch, Vinzenz Wyss, and Guido Kehl, "Representation of Islam and Christianity in the Swiss Media," *Journal of Empirical Theology* 24 (2011): 197 ff.

²¹ See Art. 72(3) SCSt.

²² For an overview, see Humanrights.ch, "Debatte zum Burkaverbot in der Schweiz," available online: <<http://www.humanrights.ch/de/menschenrechte-schweiz/inneres/gruppen/religioese/burkaverbot-schweiz>> [accessed: 29.06.2017].

²³ See Patrik Ettinger, and Kurt Imhof, "Ethnisierung des Politischen und Problematisierung religiöser Differenz," available online: <http://www.nfp58.ch/files/news/114_nfp58_schlussbericht_imhof.pdf> [accessed: 29.06.2017].

²⁴ See also Johannes Reich, "Switzerland: Freedom of creed and conscience, immigration, and public schools in the postsecular state – compulsory coeducational swimming instruction revisited," *International Journal of Constitutional Law* 7/4 (2009): 754 ff.

²⁵ Dina Sambar, and Joël Hoffmann, "Therwiler Schüler verweigern Handschlag offenbar weiter," *Tagesanzeiger* 27.5.2016, available online: <<http://www.tagesanzeiger.ch/schweiz/>>

how this situation might have influenced the FSC's jurisprudence on this matter. Focusing on students, this section aims at presenting the relevant jurisprudence of the FSC and how decisions were influenced by the political situation in Switzerland. In the relevant jurisprudence on Muslim religious practices in public schools, three different phases can be identified: the first decision on dispensations from swimming classes in 1993, the second decision on the same issue in 2008, which reversed the standing case law, and two decisions in 2013 and 2015 on students who were prohibited from wearing the headscarf.²⁶

2.1. DISPENSATION FROM SWIMMING CLASSES: A FIRST DECISION

The FSC was first confronted with a case concerning Muslim religious practices in the school environment in 1993.²⁷ A father of a Muslim girl, who then attended the second grade, requested that the school exempts his daughter from mixed-sex swimming classes. He argued that Islam prohibits her from swimming with boys. While the school and the cantonal instances did not grant his request, the FSC found that the refusal of exemption violated the child's right to freedom of religion.

The FSC stated that according to its standing case law on religiously motivated exemptions from school, the accommodation of religious practices finds its limits in the efficient organization of the school as well as in the religious freedom of other students. By balancing the different interests in question, the FSC arrived at the conclusion that only when the education of the child was restricted in such a way that it would inhibit the equality of chances could the best interest of the child require denying a dispensation. This was, in the FSC's view, not the case as swimming classes did not represent an indispensable part of the school curriculum. The FSC took a clear position in stating that

standard/Therwiler-Schueler-verweigern-Handsschlag-offenbar-weiter/story/14283666> [accessed: 29.06.2017].

²⁶ Unless stated otherwise, all translations in this section are the author's.

²⁷ Decision of the FSC, 18 June 1993, BGE 119 Ia 178.

there is no legal obligation for religious minorities to assimilate to local customs and ways of life.²⁸

This decision was met with such strong opposition that one scholar stated that “[h]ardly any other decision [...] regarding the role of religion was met with such persistent and harsh criticism, mainly in the public arena and the mass media.”²⁹ The FSC was reprimanded for not sufficiently taking into account the aspect of gender equality, namely the allegedly paternalistic approach of the Islamic rule in question.³⁰ Furthermore, it was claimed that the FSC avoided touching on the political dimension of the issue, i.e. the integration of foreign nationals.³¹ One commentator stated for example that it is “difficult to understand [...] when small and smallest minorities can always and solely demand *tolerance* from the majority supporting the state.”³²

2.2. A RECONSIDERATION OF THE JURISPRUDENCE ON EXEMPTIONS FROM SWIMMING CLASSES

Fifteen years later, in 2008, the FSC appears to have abided by the criticism, taking a very much different perspective on the issue: this time the father of two boys, attending the fourth and fifth grade, requested a dispensation from mixed-sex swimming classes. Although the dispensation of Muslim girls and boys was generally granted by schools after the above-discussed judgment of 1993, the canton Schaffhausen, which like all Swiss cantons disposes of autonomy in educational matters, decided to reverse this practice, basing its decision on a socio-cultural change.³³ The FSC followed this approach emphasizing

²⁸ BGE 119 Ia 178, 196.

²⁹ Reich, “Switzerland: Freedom of creed,” 759.

³⁰ Paul Zweifel, “Religiöse Symbole und Kleidervorschriften im Zwielficht: zu BGE 116 Ia 252 und 119 Ia 178,” *Zeitschrift des bernischen Juristenvereins* 132 (1995): 591 ff., 596.

³¹ Hans Peter Moser, “Bemerkungen zum Urteil,” *Schweizerisches Zentralblatt für Staats- und Verwaltungsrecht* (1994): 24 ff., 39.

³² Zweifel, *Religiöse Symbole*, 597 (emphasis in the original), translation by the author.

³³ Decision of the FSC, 24 October 2008, BGE 135 I 79, 82.

that the situation since the last leading decision in 1993 had changed regarding two main issues.

First, swimming could not be seen as a dispensable school subject anymore. This was in particular motivated by the ratification and entering into force of the United Nations Convention on the Rights of the Child for Switzerland in 1997,³⁴ which requires making the best interest of the child paramount for all measures considering children.³⁵ According to the FSC, mixed-sex swimming and sports classes fulfil an important socialising function. Exemption from such classes would make children of Muslim faith “outsiders already at school.”³⁶ Interestingly, the exact same wording can be found in a commentary on the 1993 judgment,³⁷ which exemplifies the influence of the criticism on the change of approach. By following this line of reasoning, the FSC showed that it was influenced by the general shift in public discourse: Muslims are no longer seen as just another religious group in Switzerland whose needs should be accommodated if possible, but as a separate group.³⁸ Consequently, based on the FSC’s analysis, the problem seems not to lie with the lack of tolerance for difference by the school authorities or fellow students, but with the Muslim students.³⁹

Intrinsically linked to this change of perspective is the second issue, on which the FSC based its change of jurisprudence: the growing concerns about the integration of immigrants and their descendants. What was an ancillary argument in 1993 became central for the decision of 2008.⁴⁰ The FSC motivated the heightened attention given to the topic in particular with legislative changes, namely the inclusion of concerns

³⁴ It is worth noting that the said Convention already entered into force in 1990, thus before the first decision on swimming classes, however, it was not considered relevant by the FSC, as Switzerland had not ratified it yet.

³⁵ BGE 135 I 79, 87.

³⁶ *Ibid.*, translation by the author.

³⁷ Zweifel, *Religiöse Symbole*, 595.

³⁸ See Ettinger and Imhof, *Ethnisierung*.

³⁹ See also Sylvie Guichard, “De la liberté de croyance à l’obligation de s’intégrer: les arrêts du Tribunal fédéral sur les dispenses de cours de natation pour des élèves musulmans,” *Aktuelle Juristische Praxis* (2014): 983 ff., 988.

⁴⁰ See also Guichard, “De la liberté,” 985 f.

about integration in the Foreign Nationals Act,⁴¹ which had entered into force in January 2008. Article 4 of the said act in the version in force at that time defined “the co-existence of the resident Swiss and foreign population on the basis of the values of the Federal Constitution and mutual respect and tolerance” as the aim of integration. Furthermore, it stated that “foreign nationals are required to familiarise themselves with the social conditions and way of life in Switzerland.” This, according to the FSC’s interpretation, contrasts with its earlier statement declaring that there is no legal obligation for religious minorities to assimilate to local customs and ways of life.

Linked to this change of legislation, the FSC’s focus thus shifted from treating the request for exemption from swimming classes just as any other religiously motivated exemption to seeing Muslims as a group mostly formed by foreign nationals, who need to integrate.⁴² Along these lines, the FSC stated that in recent years, concerns on integration have especially grown for Muslims in Switzerland, which, based on an article entitled “Switzerland on the way to becoming a Muslim state” published by a Jewish news service, were said to amount to 400,000 at the time, most of them foreigners.⁴³ This “multicultural school environment,” according to the FSC, required increased measures in order to familiarise children from other cultures with the social conditions prevailing in Switzerland.⁴⁴

Based on official documents issued by the Federal Administration in the context of the adoption of the then new Foreign Nationals Act, the FSC determined that it is “the duty of the state to ensure a minimum degree of inner cohesion of state and society, which is necessary for a harmonic cohabitation characterised by respect and tolerance.”⁴⁵ It went on to specify that

it can and must be expected by foreign nationals to be ready to live together with the native population and to accept the Swiss legal order

⁴¹ Federal Act on Foreign Nationals of 16 December 2005, the version in force at the time of the decision is available online: <<https://www.admin.ch/opc/de/official-compilation/2007/5437.pdf>> [accessed: 29.06.2017].

⁴² See also Guichard, “De la liberté,” 986 f.

⁴³ BGE 135 I 79, 88, translation by the author.

⁴⁴ *Ibid.*, translation by the author.

⁴⁵ *Ibid.*, translation by the author.

with its democratic and constitutional principles – which the state must preserve also against culturally motivated diverging claims – as well as the local social and societal realities.⁴⁶

This perspective, however, ignores the fact that “the conflict between religious and legal obligations provoked by topics taught at public schools is generally independent of the citizenship of the individual in question.”⁴⁷ Already in the 1993 decision, the FSC had recognised this fact and compared the case to its previous jurisprudence, for example on exemptions of members of the World Wide Church of God.⁴⁸

Centred on the two discussed issues as well as the important role of public school in the process of social inclusion,⁴⁹ the FSC then changed its approach and, with a very narrow majority of three to two, did not see an unjustified restriction of the students’ right to freedom of religion.

2.3. PROHIBITION OF THE WEARING OF THE HEADSCARF: CHANGING THE APPROACH TO MUSLIMS AGAIN?

A slightly different and less restrictive approach, at least from Muslim students’ point of view, can be observed in the jurisprudence concerning prohibitions of the wearing of the Muslim headscarf in public schools, where the FSC found a violation of the students’ right to freedom of religion in two cases from 2013 and 2015. The cases are similar to the “swimming cases” in the sense that an exemption from a rule applying to all students is requested: the schools had generally prohibited the covering of the head during school time in a school regulation. This was, in the schools’ opinion, necessary for a respectful interaction among students and teachers.⁵⁰ Requests for exceptions based on religious grounds brought forward by Muslim girls were

⁴⁶ *Ibid.*, translation by the author.

⁴⁷ Reich, “Switzerland: Freedom of creed,” 763.

⁴⁸ Decision of the FSC, 19 February 1988, BGE 114 Ia 133.

⁴⁹ See also Reich, “Switzerland: Freedom of creed,” 758 f.

⁵⁰ Decision of the FSC, 11 July 2013, BGE 139 I 280.

not granted and they were excluded from school. Compared to the “swimming case” of 2008 presented above, the “headscarf cases” show a very different approach: The emphasis on integration in the sense of assimilation, which can be found in the “swimming case” of 2008 seems to have been replaced by a focus on integration in the sense of inclusion and accommodation.⁵¹

This can be observed in the first case decided in 2013, where the FSC focused on the requirement of a sufficiently high-ranked legal basis, i.e. a law approved by the legislative branch of the communal government. The restriction of the student’s right to freedom of religion was seen as severe since a prohibition of the headscarf in school would confront the student with the decision to either contravene a state or a religious rule. Such tensions can be against the best interest of the child.⁵² This reasoning stands in a stark contrast to the elaborations made in the “swimming case” in 2008: The tensions between following state or religious (and family) rules, on which the FSC based its argumentation, are also present in the “swimming case.” Contrary to the decision in 2013, the FSC did not, however, mention the conflict the students found themselves in in 2008. Interestingly, the students concerned, confronted in the end with the decision to follow the FSC’s decision or the religiously imposed rule not to participate in the swimming lessons, chose the latter. Yet, despite controversies, they were, not excluded from school.⁵³

In December 2015, the FSC took the chance to address the fundamental question whether such restriction was necessary and proportionate.⁵⁴ It clearly showed that its focus was on religion, and not as in the “swimming case” of 2008, on immigration and integration. This can be seen already in the extensive elaborations on the meaning and function of religious freedom and tolerance, starting with the Edict of Milan in

⁵¹ For an overview of the different uses of the term integration see Kristin Henrad, “Tracing Visions on Integration and/of Minorities: An Analysis of the Supervisory Practice of the FCNM,” *International Community Law Review* 13 (2011): 333ff.

⁵² *Ibid.*, 285.

⁵³ Guichard, “De la liberté,” 988.

⁵⁴ Decision of the FSC, 11 December 2015, BGE 142 I 49.

IV century.⁵⁵ For the proportionality exam, the FSC stated, against the standing case law of the European Court of Human Rights (ECtHR),⁵⁶ that the principle of neutrality of public schools did not give sufficient reasons for a prohibition of headscarves for students.⁵⁷ With regard to the public interest to protect the rights of others, the FSC stated that a prohibition of the wearing of religious symbols might be suitable for protecting the negative religious freedom of fellow students, i.e. their right not to be exposed to pressure to follow a certain religious practice.⁵⁸ Nevertheless, in the absence of attempts to proselytise, the wearing of religious symbols by others must be tolerated, since the school should represent an open environment for different religious and non-religious beliefs.⁵⁹

The FSC did even not shy away from touching upon the controversial topic of gender equality and headscarves. The FSC had stated in a decision on the wearing of the headscarf by a teacher in 1997 that it was “difficult to reconcile the wearing of the headscarf with the principle of gender equality.”⁶⁰ In the present decision, the FSC seems to have changed this approach and decided that it is not up to a court to answer the question why a woman wears the headscarf, specifying that the motivation of Muslim women for wearing the headscarf was very diverse and ranged from compulsion to choice.⁶¹ According to this changed

⁵⁵ BGE 142 I 49, 52; for a critical account see Johannes Reich, “Urteilsbesprechung Bundesgericht, II. öffentlich-rechtliche Abteilung, 11. Dezember 2015, 2C_121/2015,” *Schweizerisches Zentralblatt für Staats- und Verwaltungsrecht* 117 (2016): 369 ff., 383 f.

⁵⁶ See for example ECtHR *Aktas v. France* (no. 43563/08; 30 June 2009).

⁵⁷ BGE 142 I 49, 70; for the different approach taken with regard to teachers see ECtHR, *Dahlab v. Switzerland* (no. 42393/98; 15 February 2001); decision of the FSC, 12 November 1997, BGE 123 I 296. The case concerned a Muslim primary school teacher who was prohibited from wearing the headscarf during work because of the strict separation between religion and state (secularism/*laïcité*) in the canton in question (Geneva). Neither the FSC nor the ECtHR found a violation of the teacher’s right to freedom of religion in this case.

⁵⁸ BGE 142 I 49, 67.

⁵⁹ BGE 142 I 49, 71 f.

⁶⁰ BGE 123 I 296, para. 4.b.cc, translation by the author.

⁶¹ See also Mirina Grosz, “Schweizerisches Bundesgericht, II. öffentlich-rechtliche Abteilung, Urteil vom 11. Dezember 2015, 2C_121/2015 i.S. *Schulgemeinde St. Margrethen* gegen A. und B.D., Tragen des islamischen Kopftuchs im Schulunterricht,” *Aktuelle Juristische Praxis* (2016): 958 ff., 969.

approach, the wearing of the headscarf as such did thus not contradict the constitutional guarantee of gender equality.⁶² As in the concrete case there was no indication that the student was forced to wear the headscarf, the FSC qualified the exclusion from school as disproportionate. Rather, the participation in school also of religious students was seen as necessary in order to achieve equality of chances and integration.⁶³

It is especially this part where it becomes obvious that the FSC's "headscarf cases" do not attribute the same meaning to the word integration as the "swimming case" of 2008: while the latter speaks of integration in the sense of assimilation of foreign nationals to Swiss customs, the former use the word in the sense of inclusion.⁶⁴ Moreover, differently from the "swimming case," the FSC does not explicitly make the link between Islam and foreign nationals in the "headscarf cases." Rather, the FSC based its reasoning on the right to freedom of religion and the idea of tolerance, which lies at the heart of this human rights guarantee. In this sense, the right to freedom of religion shall, according to the FSC, fulfil an integrating function, which prevents the exclusion of religious minorities and facilitates their integration in a religiously pluralistic society.⁶⁵

3. THE FEDERAL SUPREME COURT AS A DEFENDER OF MUSLIMS' RIGHT TO FREEDOM OF RELIGION AGAINST POLITICAL POLARISATION?

From this presentation of the FSC's decisions on Muslim religious practices in public schools, the question arises whether the political environment influenced the various changes in jurisprudence. For the 2008 "swimming case," the coinciding political developments are mentioned by the FSC itself in the decision, namely the inclusion of concerns about integration in the Foreign Nationals Act, which had

⁶² For a critical account, see Reich, "Urteilsbesprechung," 386.

⁶³ BGE 142 I 49, 75 f.

⁶⁴ See Henrard, "Tracing Visions," 335ff.

⁶⁵ BGE 142 I 49, 52; see also Grosz, "Schweizerisches Bundesgericht," 971.

entered into force in January 2008. This act specified that “foreign nationals need to confront the social circumstances and living conditions in Switzerland.”⁶⁶ For the FSC, this new legislation, together with the strong criticism of its earlier decision, served as a trigger to reverse its standing case law, which had seemingly entered in contradiction with the Foreign Nationals Act. This concerned in particular the statement declaring that there is no legal obligation for religious minorities to assimilate to local customs and ways of life.⁶⁷

Yet, in the elaborations of the “headscarf decisions” the focus seems to have returned from Muslims as immigrants, who need to familiarise themselves with the social conditions prevailing in Switzerland,⁶⁸ to Muslims as a religious minority, in need of protection against exclusion.⁶⁹ Looking at the political landscape in Switzerland, the situation has not, however, changed significantly since 2008. Rather, Switzerland has undergone further political polarisation during the last years.⁷⁰ The right-wing party, the SVP, has more than doubled its electorate⁷¹ as it has taken over old xenophobe parties and moved further to the right.⁷² The SVP today advances its nationalist-conservative political programme in a populist style, which guarantees a lot of media attention and helps it to further increase its electorate.⁷³ This involves a strong focus on foreigners in general and Muslims in particular.⁷⁴

The question thus arises whether the FSC, whose members are elected by the Federal Assembly, where the SVP is in the majority,

⁶⁶ Art. 4 of the Foreign Nationals Act.

⁶⁷ BGE 119 Ia 178, 196.

⁶⁸ BGE 135 I 79, 88.

⁶⁹ BGE 142 I 49, 52.

⁷⁰ See also Linder, *Swiss Democracy*, 146 f.

⁷¹ This becomes obvious when looking at the development of the number of seats in the Swiss *Nationalrat*, the parliamentary chamber representing the population. Over the course of the last twenty years, the SVP went from 29 to 65 seats. Just in the elections of 2015, the SVP has won 11 seats.

⁷² Linder, *Swiss Democracy*, 146.

⁷³ See already Oscar Mazzoleni, *Nationalisme et Populisme en Suisse – La Radicalisation de la ‘Nouvelle’ UDC* (Lausanne: Presses Polytechniques et Universitaires 2003).

⁷⁴ Regarding the tendency to link Islam to foreign identity in Switzerland, see Lindemann and Stolz, *Islam*.

can withstand this political influence, in particular in cases regarding controversial topics. Until now, the Federal Assembly has never refused the re-election of a federal judge. Yet, in several instances the Federal Assembly warned judges who were involved in debated decisions with an intentionally low approval rate.⁷⁵ This happened for example in the elections subsequent to the “crucifix case,”⁷⁶ where the FSC decided that a crucifix on the wall of a public school violated the principle of religious neutrality.⁷⁷ Furthermore, also the members of the division, which took a controversial decision in the area of immigration, have been specifically deleted from the election list by some members of the Federal Assembly.⁷⁸

Given that the “headscarf decisions” were taken against the tendencies observable in the political environment, they could be seen as a defence of Muslims’ right to freedom of religion, counterbalancing the political polarisation. This can be noted when considering that the increasing power of the SVP has also reflected on the definition of integration in Swiss legislation. Although the definition of integration in the Foreign Nationals Act mentioned by the FSC in its 2008 decision has not changed, one can find more restrictive definitions in other official documents. In 2014, for example, the Federal Assembly has approved a complete revision of the Swiss Citizenship Act.⁷⁹ The criteria for integration, which is a requirement for obtaining Swiss citizenship, specified in this Act and the relevant regulations are significantly more restrictive than in 2008.

Differently from its 2008 decision on the “swimming case,” the FSC did not, however, mention these coinciding political developments in the “headscarf decisions.” Instead, it showed the limits set to politi-

⁷⁵ Kiener, “§21: Das Bundesgericht,” 282.

⁷⁶ Decision of the FSC, 26 September 1990, BGE 116 Ia 252.

⁷⁷ See *Federal Gazette* 1990 N 2520 f.

⁷⁸ See *Federal Gazette* 2014 N 1879; Gerold Steinmann, “Denk-würdige Wiederwahl der Bundesrichterrinnen und Bundesrichter,” *Schweizerisches Zentralblatt für Staats- und Verwaltungsrecht* 116 (2015): 1 f.

⁷⁹ Federal Act on the Acquisition and Loss of Swiss Citizenship of 29 September 1952. The revised version entered into force on 1 January 2018 and is available online: <<https://www.admin.ch/opc/de/official-compilation/2016/2561.pdf>> [accessed: 29. 06. 2017].

cal actors, following from fundamental rights, in particular the right to freedom of religion. Taking into account that the trend of restricting Muslims' religious practices seems far from over,⁸⁰ it remains to be seen which approach the FSC will choose in future decisions. Considering the criticism the court has received recently, in particular for taking "political" decisions,⁸¹ the FSC will have to prove that differently from the "swimming case" in 2008, it will take its decisions independently and impartially, despite the strong politicisation of its election process.

REFERENCES

- Biaggini, Giovanni. "§17: Gewaltenteilung im Verfassungsstaat." In *Staatsrecht*, edited by Giovanni Biaggini, Thomas Gächter, and Regina Kiener. Zürich: Dike, 2nd ed., 2015.
- Dahinden, Urs, Carmen Koch, Vinzenz Wyss, and Guido Kehl. "Representation of Islam and Christianity in the Swiss Media." *Journal of Empirical Theology* 24 (2011).
- Ettinger, Patrik, and Kurt Imhof. "Ethnisierung des Politischen und Problematisierung religiöser Differenz." available online: <http://www.nfp58.ch/files/news/114_nfp58_schlussbericht_imhof.pdf>.
- Giugni, Marco, Matteo Gianni, and Noémi Michel. "Entre demandes de reconnaissance et politique d'accommodation: les orientations culturelles, sociales et politiques des musulmans en Suisse." available online: <http://www.nfp58.ch/files/downloads/Schlussbericht_Giugni.pdf>.

⁸⁰ See for example the two complaints pending before the FSC concerning the prohibition of the *burqa* in one Swiss canton ("Rekurse vor Bundesgericht: «Anti-Burka»-Gesetz im Tessin kann in Kraft treten," *Neue Zürcher Zeitung* 15 June 2016, available online: <<http://www.nzz.ch/schweiz/rekurse-vor-bundesgericht-anti-burka-gesetz-im-tessin-kann-in-kraft-treten-ld.89165>> [accessed: 29. 06. 2017]) or the popular initiative in one Swiss canton demanding a prohibition of headscarves in schools ("Walliser SVP fordert Kopftuchverbot an Schulen," *Neue Zürcher Zeitung* 22 February 2016, available online: <<http://www.nzz.ch/schweiz/walliser-svp-fordert-kopftuchverbot-an-schulen-1.18699499>> [accessed: 29. 06. 2017]).

⁸¹ See for example Rudolf Strahm, "Richter, lasst die Politik," *Tagesanzeiger* 23 August 2016, available online: <<http://www.tagesanzeiger.ch/schweiz/standard/richter-lasst-die-politik/story/30089053>> [accessed: 29. 06. 2017].

- Grosz, Mirina. "Schweizerisches Bundesgericht, II. öffentlich-rechtliche Abteilung, Urteil vom 11. Dezember 2015, 2C_121/2015 i.S. *Schulgemeinde St. Margrethen* gegen A. und B.D., Tragen des islamischen Kopftuchs im Schulunterricht." *Aktuelle Juristische Praxis* (2016).
- Guichard, Sylvie. "De la liberté de croyance à l'obligation de s'intégrer: les arrêts du Tribunal fédéral sur les dispenses de cours de natation pour des élèves musulmans." *Aktuelle Juristische Praxis* (2014).
- Henrard, Kristin. "Tracing Visions on Integration and/of Minorities: An Analysis of the Supervisory Practice of the FCNM." *International Community Law Review* 13 (2011).
- Kiener, Regina. "§18: Die Bundesversammlung als Parlament des Bundes." In *Staatsrecht*, edited by Giovanni Biaggini, Thomas Gächter, and Regina Kiener. Zürich: Dike, 2nd ed., 2015.
- Kiener, Regina. "§21: Das Bundesgericht und weitere richterliche Behörden." In *Staatsrecht*, edited by Giovanni Biaggini, Thomas Gächter, and Regina Kiener. Zürich: Dike, 2nd ed., 2015.
- Kiener, Regina. *Richterliche Unabhängigkeit*. Bern: Stämpfli 2001.
- Lindemann, Anaïd, and Jörg Stolz, "Use of Islam in the Definition of Foreign Otherness in Switzerland: A Comparative Analysis of Media Discourses Between 1970-2004." *Islamophobia Studies Journal* 2/1 (2014).
- Linder, Wolf. *Swiss Democracy: Possible Solutions to Conflict in Multicultural Societies*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 3rd ed., 2010.
- Mahon, Pascal, and Roxane Aurélie Schaller. "L'élection des juges entre tradition démocratique et exigences de l'Etat de droit." *Parlament – Parlement – Parlamento* 2 (2013).
- Mazzoleni, Oscar, *Nationalisme et Populisme en Suisse – La Radicalisation de la 'Nouvelle' UDC*. Lausanne: Presses Polytechniques et Universitaires 2003.
- Moser, Hans Peter. "Bemerkungen zum Urteil." *Schweizerisches Zentralblatt für Staats- und Verwaltungsrecht* (1994).
- Reich, Johannes. "Urteilsbesprechung Bundesgericht, II. öffentlich-rechtliche Abteilung, 11. Dezember 2015, 2C_121/2015." *Schweizerisches Zentralblatt für Staats- und Verwaltungsrecht* 117 (2016).
- Reich, Johannes. "Switzerland: Freedom of creed and conscience, immigration, and public schools in the postsecular state – compulsory coeducational swimming instruction revisited." *International Journal of Constitutional Law* 7/4 (2009).
- Sambar, Dina, and Joël Hoffmann. "Therwiler Schüler verweigern Handschlag offenbar weiter." *Tagesanzeiger* 27.5.2016, available online:

- <<http://www.tagesanzeiger.ch/schweiz/standard/Therwiler-Schueler-verweigen-Handschlag-offenbar-weiter/story/14283666>>.
- Tschannen, Pierre. "Wem gehört die Verfassung? Neuer Streit um die Gewaltenteilung." *Zeitschrift des bernischen Juristenvereins* 143 (2007).
- Wüthrich, Daniela. "Bedeutung der Parteizugehörigkeit bei den Bundesrichterverwahlen." *Justice – Justiz – Giustizia* 2 (2015).
- Zweifel, Paul. "Religiöse Symbole und Kleidervorschriften im Zwielficht: zu BGE 116 Ia 252 und 119 Ia 178." *Zeitschrift des bernischen Juristenvereins* 132 (1995).

POMIĘDZY PRAWEM A POLITYKĄ:
MUZULMAŃSKIE PRAKTYKI RELIGIJNE
W SZWAJCARSKICH SZKOŁACH PUBLICZNYCH

Streszczenie

Szwajcaria stoi obecnie w obliczu silnego ruchu politycznego, którego celem jest ograniczenie praw obywatelskich niektórych grup mniejszościowych, w szczególności muzułmanów. Doprowadziło to do różnych ograniczeń ich praktyk religijnych. Niektóre z tych ograniczeń zostały nawet zaakceptowane w głosowaniu powszechnym. Z prawnego punktu widzenia powstaje pytanie o rolę, jaką ta zmiana w polityce odgrywa w przyjmowanej przez Federalny Sąd Najwyższy interpretacji podstawowego prawa do wolności religii zagwarantowanego w szwajcarskiej Konstytucji w sprawach dotyczących muzułmanów. Artykuł analizuje wpływ środowiska politycznego na orzecznictwo odnosząc się do spraw z zakresu edukacji publicznej. W konkluzji stwierdza się, że chociaż Sąd początkowo wpisywał się w polityczny trend ograniczania podstawowych praw muzułmanów, to jednak w ostatnich decyzjach zajmuje mocniejsze stanowisko przeciwko takim tendencjom.

Słowa kluczowe: wolność religijna; Islam; edukacja publiczna; sądownictwo; Szwajcaria

Key words: religious freedom; Islam; public education; judiciary; Switzerland

Tłumaczenie: Daria Bębeniec

MIHAI MURARIU*

“WE ARE FORTRESS EUROPE!”¹
NATIVISM AND RELIGION IN THE IDEOLOGY OF *PEGIDA*
IN THE CONTEXT OF THE EUROPEAN CRISIS

INTRODUCTION: THE IMPORTANCE OF NATIVISM

This article deals with the movement known as “Patriotic Europeans Against the Islamisation of the Occident,” typically known by its acronym, *Pegida*. The article points, first and foremost, to the significance of the nativist dimension found in *Pegida*’s ideology and its role in confronting a perceived Islamisation of Europe. It also makes the case that this resurgent nativist perspective may function either in a more narrow, German context, or perhaps even in that of a greater, Pan-European identity – with Christianity shaping a distinctive image of Europe and the West as a whole. This is contrasted with the three major threats that *Pegida* identifies on a political level, on a cultural level, and on a spiritual level, at times involving a combination of factors. These can range from internal moral collapse, population replacement especially via third world migration, and the growth of Islam and of Islam-friendly policies within Western states, which, *Pegida* asserts, constitutes a step in an unprecedentedly dangerous process of Islamisation.

* Dr., Faculty of Political Science, Philosophy and Communication Sciences, West University of Timisoara, Blvd. v. Parvan 4, Timisoara 300223. Timis, (Romania), e-mail: mihai_murariu85@yahoo.com.

¹ This is a phrase spoken by the signatories of the “Prague Declaration.”

Whereas the debate on the existence of pre-modern nationalism has long been a complex and arduous one,² the concept of nativism itself is comparatively not faced with such issues. While the term “nativism” is typically associated with xenophobia and with an opposition to immigration, it may also be encountered in colonial contexts. Moreover, some of its most successful displays have often tended to be found in rural revolts against foreign domination or foreign presence.³ Such revolts often acquired a religious or even eschatological dimension, and it was this combination with a doctrinal core based on totalistic ideas that could occasionally lead to their transformations into full-fledged ideocratic polities. Smith has mainly used the term “ethnicism” in describing renovative movements, namely, movements focused on territorial restoration, genealogical restoration, and cultural renewal.⁴ One must also add here that enmity towards foreign presence and domination need not be a total rejection of its culture, even as it strives to degrade or destroy it politically.⁵

As the rise of European nativist movements has been fuelled by Europe’s own struggle with immigration and the wider effects of globalization, concepts such as “culture” and “homeland” are thus fundamental in importance for nativists, that is, individuals who claim to fight, first and foremost, for the primacy and the rights of the populations considered the autochthonous inhabitants of a certain territory. As a political position, it can be roughly understood as a way through which the interests of such populations are represented in comparison to immigrant groups, or in cases when confronted with foreign presence and influence. Moreover, a nativist perspective may be associated with renovative ultimate aims, that is, the goal of restoring an idealised version of a past state of affairs which is associated with ethnic and cultural

² See Anthony D. Smith, *The Cultural Foundations of Nations. Hierarchy, Covenant and Republic* (Malden: Blackwell, 2008), 1-11.

³ Such revolts varied in size, as well as in scope and ideological consistency, but, at times, they had the strength to overturn empires. See Patricia Crone, *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran. Rural Revolt and Local Zoroastrianism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 167.

⁴ See Anthony D. Smith, *Ethnic Origins of Nations* (Malden: Blackwell, 1988), 51-57.

⁵ See Crone, *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran*, 168.

realities, as understood by the members of the nativist movement in question. Lastly, by making use of both essentialist and constructivist arguments, Best persuasively shows that the creation of mass identity is not an arbitrary process, but dominated by historical experiences, since history constrains the broad design of such constructed identities.⁶

With its intense focus on the “cultural replacement”⁷ allegedly planned by the political establishment in the West, *Pegida* may arguably be seen primarily as a nativist reaction to the changes taking place within German society. On the one hand, it is a reaction to the newfound visibility of Islam in Germany and Europe through immigration, yet also a reaction to social and cultural changes, determined, in *Pegida*’s view, by an assortment of actors which have “betrayed” their own people. Perhaps most importantly, it must be mentioned here that *Pegida* sees itself as part of a wider network of what it calls “citizen movements.” Writing after the war, Hannah Arendt was one of the first scholars to draw attention to the possibility of an ascendant Pan-European nationalism, yet mainly as a reaction to American dominance.⁸ Moreover, in the current context of conflict between globalism and nativism, the future development of a loose formation of Pan-European nativist movements should not necessarily be dismissed out of hand, even as Eurosceptic views have tended to be far more influential in the last decades.

Although its discourse does make repeated use of the “Christian-Jewish heritage” of the West,⁹ *Pegida*’s nativist perspective can often take centre stage. Indeed, such a focus is unsurprising in the context of the general decline in Western European religiosity over the second half of the 20th century. At the same time, the movement’s ideology may present current political events in a manner similar to that of totalist

⁶ Heinrich Best, “History Matters: Dimensions and Determinants of National Identities among European Populations and Elites,” *Europe-Asia Studies*, 61/6 (2009): 921-922.

⁷ Particularly in the wake of the migrant crisis of 2015, the phrase “cultural replacement” can be understood as an essential part of European anti-globalist and nativist discourse.

⁸ See Hannah Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954. Formation, Exile, and Totalitarianism* (New York: Schocken Books, 1994), 416.

⁹ In this respect, *Pegida*’s use of the term “West” (*Abendland*) seems to have been influenced by the German postwar movement known as the *Abendländische Bewegung*, suggesting, on the one hand the commitment to a certain vision of Christian values in Europe and resistance to what is seen as their diminishment. See Coury, “A Clash of Civilizations?,” 55.

movements – that is, depicting a conflict pitting internal and external enemies against a virtuous heterodoxy, whose action serves as a model to emulate at a time of great historical change. This does not mean that *Pegida* itself should be considered a veritable totalitarian movement, only that its doctrinal core may exhibit certain traits typically associated with such movements.¹⁰

POLITICAL TRANSFORMATIONS AND NEW CIVIL SOCIETIES

A distinctive process of political transformation can be identified throughout Western Europe, and not only. Whereas the post-war political establishment has suffered setbacks due to this process, it has brought about a series of changes in favour of political parties or groups which are normally defined as extreme. Indeed, it can be argued that *Pegida*'s own emergence, expansion, and resilience are symptomatic of the acceleration of this process. At the same time, the primary ideological features of the movement represent, alongside other developments, a potentially paradigmatic change in the European political spectrum, with possible effects in this respect including the long-term strengthening of nativist movements in the West and the potential closing of Eastern Europe to the Western liberal democratic model. At least to an extent, *Pegida* can thus be considered a manifestation of a deepening commitment by European nativist factions, and of an increasing political polarisation. Appointing itself the defender of Western Civilization¹¹ and of its Christian legacy from what it sees as the perils of Islamisation, *Pegida* makes use of nativist, as well as religious arguments in a confrontation which, in the long term, may end up leading to a dramatic change of the current European political configuration. This being said, while research into the movement can

¹⁰ Other notable differences involve the lack of a strong charismatic leader and the movement's overall willingness to work within the existing German democratic system.

¹¹ *Pegida* has also been seen as being born from an essentially Huntingtonian perspective of civilizational clash. See David N. Coury, "A Clash of Civilizations? Pegida and the Rise of Cultural Nationalism," *German Politics and Society*, 34/4 (2016): 54-67.

be considered still in early stages, it has nevertheless made an impact in specialist literature.¹²

Since its beginning in 2014, the *Pegida* movement has shown itself to be resilient, despite external threats posed by political rivals, or internal turmoil. Rejuvenated by the migrant crisis and Islamist attacks which dominated European media and agendas throughout 2015, after having already established somewhat of a presence in several European countries, *Pegida* was also able to reach out to other like-minded groups. One of its most important gestures in its quest for far-reaching political changes can be linked to the “Prague Declaration,” which was signed on 23rd January 2016 by *Pegida*, together with offshoots and allies from other European countries. Motivating its existence through what the signatories understand as a potentially imminent Islamisation, the declaration exhorts resistance and opposition against “political Islam, extreme Islamic regimes and their European collaborators.”¹³ The major implication of this document can be found in the aim of networking the various groups of what it calls “European patriots.”

On 11th October 2014, a Facebook group called *Peaceful Europeans Against the Islamisation of the Occident*, was formed. The group, which was made up exclusively of Dresdeners and others from nearby areas, was not open to the public. According to Lutz Bachmann, the founder of the group, the catalyst for its creation was a protest involving PKK-affiliated Kurds, as well as clashes between Muslim Chechens and Yazidi Iraqis.¹⁴ The “evening strolls” of the group grew from 350 participants to over 25,000 in January 2015. Ultimately, the name of the group was quickly changed – the “peaceful” Europeans had become “patriotic.” This minor change represents an important transformation, namely, from an apparently fringe element in political discourse, which would need to approach the public under certain conditions – the defen-

¹² For a most recent analysis of the movement see Tino Heim, ed., *Pegida als Spiegel und Projektionsfläche. Wechselwirkungen und Abgrenzungen zwischen Pegida, Politik, Medien, Zivilgesellschaft und Sozialwissenschaften* (Wiesbaden: Springer VS, 2016).

¹³ The “Prague Declaration”: <http://pi-news.net/wp/uploads/2016/01/pegida1.jpg> [accessed: 12.08.2016].

¹⁴ *Pegida*’s appeal to “no religious wars on German soil” can also be linked to this aspect.

sive, altogether passive idea of peace – to a more assertive, self-assured message, promoting the idea of patriotism without the need for any justifications. In a way, the change can be considered symbolic for the overall increase in visibility and effectiveness of movements and political parties which have a stake in countering the post-war political order and the liberal-democratic status quo.

As the European Union and NATO expanded their presence in Eastern European states, a distinct type of political factions have emerged as important or even dominant actors. Typically setting themselves against what they identify as a globalist, internationalist agenda which mixes to varying degrees free market reforms, cultural-religious pluralism and democratization, such movements and governments have been given various names, from “populism,” to “illiberal democracy,” or “authoritarianism.” In turn, such factions define themselves as part of a “conservative” trend that apparently derives its strength from the political and cultural traditions of their homelands, traditions which they claim to protect from the effects of globalisation.

Several reasons have been cited for the emergence and expansion of such political factions, such as elite-focussed democratization reforms,¹⁵ or even the way in which democracies can deteriorate due to a so-called “hollow core,” whereby political parties suffer from collapsing membership and an isolation from grassroots support or the overall civil society.¹⁶ Furthermore, the origins and implication of such political transformations have been associated with populist backlashes against an internationalising form of capitalism as well as against the greater integration project of a European Union which revolves primarily around a liberal, technocratic model.

It can be all too easy to associate the rise of nativist movements with the reduced influence, or even the collapse of a liberal-democratic civil society. Yet reality is more complex, in the sense that civil society itself

¹⁵ James Dawson and Seán Hanley, “What’s wrong with East-Central Europe? The Fading Mirage of the «Liberal Consensus»,” *Journal of Democracy*, 27/1 (2016): 20-34.

¹⁶ Bela Greskovits points to the combination of hollowing and backsliding which affected several postsocialist states. See Bela Greskovits, “The Hollowing and Backsliding of Democracy in Eastern Europe,” *Global Policy*, 6/1 (2015): 28-37.

may come to work to the benefit of nationalist groups.¹⁷ Indeed, the great totalist¹⁸ movements and ideocratic experiments of 20th century Europe were aided in their expansion by the existence of a relatively strong civic engagement by proponents and sympathizers to their cause.

For instance, as it has been shown in the case in parts of Central and Eastern Europe after the early 2000s, such civic associations can be “at the forefront of reinventing the symbolic vocabulary of nationalism, re-enchanting cultural membership by re-anchoring it in mythical (often premodern) traditions, and seeking social arrangements that are governed by a charismatic type of legitimacy. In other words, they emphasise particularistic and autochthonous values as a counterpoint to economic globalisation and European integration that are seen as root causes of diminishing economic and political sovereignty and the loss of cultural identity.”¹⁹ Thus, the very idea of civil society should not be seen as an automatic endorsement of liberal democratic principles and all that comes with it. Indeed, *Pegida* itself may potentially be seen as a stage in the creation of a new type of civil society which, while at the very least paying lip-service to the democratic process, is a rival to the current dominant ones, particular in their leftist or liberal variants.

To this, one may also add the importance played by several principles, which one may arguably encounter in the self-description of all “extremist” movements, whether on the left or right of the political spectrum, namely, totality and its twin pillars – truth and purity. This is essential if one is to understand the “radical,” totalistic potential of *Pegida* and of other openly ultra-nativist groups in confronting an unprecedented multiethnic and multiconfessional European context. At the same time, one cannot afford to ignore other factors in this endeavour.

In an ideal case, the aim of any militant totalist movement is the implementation of its soteriological-simplifying principles in the host

¹⁷ See Virág Molnár, “Civil society, radicalism and the rediscovery of mythic nationalism,” *Nations and Nationalism*, 22/1 (2016): 165-185.

¹⁸ On “totalism,” which one must distinguish from its more famous conceptual cousin, “totalitarianism,” see Mihai Murariu, *Totality, Charisma, Authority. The Origins and Transformations of Totalist Movements* (Wiesbaden: Springer VS, 2016), 13.

¹⁹ Molnár, “Civil society, radicalism and the rediscovery of mythic nationalism,” 180-181.

society, also including the re-writing of existing laws. Indeed, a common feature encountered in the totalist doctrinal core is the argument of superseding existing social norms and laws, by virtue of its claim to offer solutions to fundamental human problems and questions. This aspect gains considerable importance the more the movement manages to separate itself from its heterodox status and enter the mainstream as a mass phenomenon. The status of the existing laws is then also associated with the necessary institutionalisation of the totalist ultimate aims. Whereas this process has arguably always been part of the transformation from heterodoxy to ideocracy, the primacy of constitutionalism is, by comparison, a more recent development. With regards to non-democratic cases, Ran Hirschl has written on the expansion of the so-called “constitutional theocracy” as a counterpoint to the West.²⁰ The totalist vision through which such ideocratic projects would be implemented typically revolves around a set of soteriological-simplifying principles which may be either utopian or renovative in direction – with hybrid forms also being a possibility.²¹

While at present *Pegida* does not openly subscribe to a clear revolutionary path, preferring to integrate within the existing democratic system, its potential for totalizing socio-political undertakings will likely increase due to the increasing deterioration of the overall security environment, along with the apparent intensifying of tensions which are framed in ethnic and religious terms. Especially given the circumstances of its formation and expansion, it is perhaps no surprise that the fundamentals of precisely such a worldview – namely the mission of a group of elect to act as a vanguard safeguarding a present standing on the precipice – can be found in the self-portrayal of *Pegida* itself.

Perhaps most importantly in the context of falling political participation and general overall apathy for the current state of the democratic experiment within the EU, this feature has previously been essential for the development of movements outside of the democratic tradition, such as the major ideocratic experiments pursued in Central and

²⁰ See Ran Hirschl, *Constitutional Theocracy* (Cambridge: Harvard University Press, 2010).

²¹ See Murariu, *Totality, Charisma, Authority*, 93-94.

Eastern Europe during the 20th century. If, on the one hand, such groups tend to be dominated by a charismatic structure, they are also difficult to integrate institutionally. While *Pegida* seems to have so far resisted the temptations of its more “radical” branches, it nevertheless holds the potential – should the overall situation in Europe appear to continue its downward spiral – to evolve into an openly totalist movement.

The spread of social-media and of alternative news sources has, in some ways, profoundly changed the rules of the political game, since it enables small groups to consistently and directly reach out to sympathizers, as well as to the wider populace.²² For instance, its impact has been noticed during the convulsions of the Arab state system, where revolutionary and counterrevolutionary forces clashed as extensively in online narratives as they did on the ground.²³ In this respect, despite its adversarial relationship with the German mainstream media and an overall hostile political environment, the ability to organise and propagate its ideas online has proven a boon to *Pegida*’s survivability. Moreover, the movement’s resilience has been aided by its ability to combine its online presence with a moderately effective ability to maintain a presence in public spaces. Indeed, *Pegida* has marked its continued existence through the celebration of 1000 days of “street struggles,” which have seen, it is then argued, a significant influencing of the political landscape through the movement’s *Position Paper* and *Dresden Theses*.²⁴

HOMELAND AND FOREIGNNESS

Two opposing forces stand at the centre of *Pegida*’s worldview, attachment to the homeland on the one hand, and the peril represented

²² For a typology of social movement communication see Laura Stein, “Social movement web use in theory and practice: a content analysis of social movement websites,” *New Media Society* 11 (2009): 752-756.

²³ See, for instance, Magdalena Karolak, “Social Media and the Arab Spring in Bahrain: From Mobilization to Confrontation,” in *The Arab Spring. Civil Society, and Innovative Activism*, ed. Cenap Çakmak (New York: Palgrave Macmillan, 2017).

²⁴ <http://www.pegida.de/news/1000-tage-kampf-auf-der-strasse-pegida-dresden-zeigt-wies-geht.html> [accessed: 22.09.2017].

by foreignness on the other. These aspects are considered fundamental to the fate of Western civilization as a whole, as seen in *Pegida's* description of the Syrian family reunification policy. Thus, the fact that 390,000 individuals are eligible to bring their families to Germany in 2018 is turned into a matter of great significance, since, *Pegida* calculates, this will potentially lead to an influx of millions of newcomers.²⁵ It is argued that most of the new arrivals will be illiterate, untrained for the job market (especially in the case of women), and unwilling to work or integrate themselves.²⁶ The religious issue is also considered here, since, as *Pegida* states, bringing millions of strict Muslims in a land dominated by Christian-Jewish values is “an absolute madness and will destroy the Germany we know and love.”²⁷ For this reason, the elections on September 24th are seen as fundamental in confronting such an existential peril. The election is described as “the last change to protect the future of your children, to save our values and culture and to defend the Western world from a mediaeval, anti-woman, anti-gay, and violent ideology!” Thus, *Pegida* describes this as a struggle to protect hard won liberties such as women’s rights, sexual self-determination and even clothing choice.²⁸

It has already been noted that *Pegida* typically attracts men rather than women – and then from among those who are both educated and part of the German middle class, rather than having any particular appeal among the working class.²⁹ Moreover, as Thran and Boehnke point out, *Pegida* is not a local phenomenon born of those left behind by the post-communist order. In contrast to approaches which understand *Pegida* as a xenophobic movement born out of a sense of rootlessness – the authors believe that “*Pegida* is not a product of homelessness,

²⁵ <http://www.pegida.de/news/390000-syrer-holen-ihre-grossfamilien-nach---das-ender-westlichen-kultur.html> [accessed: 22.09.2010].

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ See Hans Vorländer, Maik Herold and Steven Schäller, “Wer geht zu PEGIDA und warum? Eine empirische Untersuchung von PEGIDA-Demonstranten in Dresden,” in *Schriften zur Verfassungs- und Demokratieforschung*. Zentrum für Verfassungs- und Demokratieforschung (Dresden: TU Dresden, 2015).

but rather of a nationalist construction that establishes a homeland Germany which is threatened by a constructed «Islamisation», asylum seekers, and by foreigners in general.”³⁰ In any case, *Pegida* considers an asylum application as illegitimate from a moral standpoint if the application itself does not entail a number of important factors, such as the impossibility for the individual in question to remain inside the country of origin. As the authors conclude:

Every single foreigner has a “natural” identity that is determined by the national group of which he/she is a part. This “natural” identity determines a foreigner to live in their ‘own’ community; an essentialist division of people into national categories is presupposed in the imaginations of *Pegida* and functions as a basis of their demands regarding all national questions of asylum and migration.³¹

In itself such a position is not revolutionary, if anything it arguably represents an echo of 19th and 20th century organicism, a point of view which understands the national community – and by extension, its citizens – as an intertwining of ethnicity and culture, rather than an abstract, legalistic construction. Yet this does not mean that *Pegida* and other like-minded groups are merely copies or echoes of such traditions. However, in light of the current situation throughout Europe, *Pegida* is a group that – like many others before it – views the struggle in absolute, existential terms, a total cultural war that, ultimately, must necessarily engulf the entirety of Europe and involve all individuals, regardless of affiliation. One’s own indigenous culture is ultimately associated with an ideal of purity which overlaps with a political dimension.

A *Position Paper* released by *Pegida* describes in some detail its take on Islamism and Islamisation. Thus, *Pegida* sets itself against a form of Islam that leads to the practice of alternative values on German territories, namely “parallel societies/parallel jurisdictions,” such as “Sharia-courts, Sharia-police, peace-judges.”³² It is interesting to note that

³⁰ Malte Thran and Lukas Boehnk, “The value-based Nationalism of *Pegida*,” *Journal for Deradicalization*, 15/3 (2015): 182.

³¹ *Ibid.*, 188.

³² *Pegida Positionspapier* 16, <http://www.i-finger.de/pegida-positionspapier.pdf>.

Pegida – at least initially – described itself as a non-ideological political movement which is focussed on finding solutions to the problems plaguing contemporary society as its *Dresden Theses* proclaim.³³ The problems identified here are, firstly, political and religious fanaticism, Islamisation, the German gender politics and “premature sexual education in schools.” Perhaps most importantly, *Pegida* argues for the “promotion of a strong and sustainable family policy (...) in order to achieve a stop and even reverse the effects of demographic changes.”³⁴ In keeping with its openly non-revolutionary stance, *Pegida* also argues for a strengthening of direct democracy through referendums on a federal level, based on the Swiss model.

Moreover, *Pegida* claims to represent a widespread anger and distrust towards elites, and experts such as politicians, opinion formers and academics – who are seen as bought and sold to globalist interests rather than taking a stand for their own, native culture. This is manifested through its oft-repeated claim: “We are the people!” (*Wir sind das Volk!*). According to an important former leader of *Pegida*, Tatjana Festerling, Germany is seen as facing “catastrophic circumstances” and “disintegration,” with a deeply split society and a social system “on the brink of collapse,” perils which are not only ignored, but encouraged by “the spin cartel in politics, media and among the profiteers of Merkel’s asylum policy,” which, she believes, are introducing “totalitarian structures in the country.”³⁵ Faced with what is seen as an overwhelming situation, *Pegida* can thus promote itself as the spearhead of resistance towards the globalist ideals in Germany today, fighting – alongside allies in other countries – for the entirety of Europe, for its values and for its freedom.

This brings one to the “Prague Declaration,” a text which was signed by participants from a number of countries in Western and Eastern Europe and which aims to represent a strengthened coalition of nativ-

³³ See *Pegida* and *Legida*, *Dresden Theses – Gemeinsam für Deutschland* (2015), https://legida.eu/images/legida/Dresdner_Thesen_15_02.pdf [accessed: 14.08.2016].

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Tatjana Festerling’s speech: <https://www.youtube.com/watch?v=zcobKq-kqeo> [accessed: 14.08.2016].

ist factions across the continent. Its content aptly summarizes *Pegida*'s overall view, including that of a number of allied movements – and, as such, it deserves to be looked at in some detail. The declaration begins with a clear depiction of Europe as the centre of a thousand-year-old Western civilization which is in deadly peril due to external threats – the expanding political presence of Islam – and internal ones – the political elites which have betrayed their own people.³⁶ Thus, Europe is portrayed as beset on all sides by “enemies,” including “political Islam,” “extreme Islamic regimes” and “European collaborators.”³⁷ Unsurprisingly, the members of *Pegida* and their allies in other countries are described as not only willing to risk life, limb, and liberty in pursuit of their ideals, but also as carrying the torch of previous generations in a battle against “the Central European government” and against global elites which “have brought only poverty, unemployment, corruption, chaos and moral collapse.”³⁸ The call to action can thus only be seen as a natural consequence:

It is about time to end this. We fully respect the sovereignty of European nations and the right of the people of every European country to govern their matters as they see fit. We esteem the right of the citizens of every European country to protect the borders of their country and their right to decide which immigrants to accept and which not to accept into their country. We refer to our common European roots, traditions and values as well as the historic alliances of our nations. We are determined to protect Europe, the freedom of speech and other civic freedoms as well as our way of life together.³⁹

As a result, a number of essential themes are distinguishable from the declaration, reinforcing their importance in *Pegida*'s ideological outlook and that of many other allied or sympathetic movements in Europe. The very idea of Western Civilization – a clearly definable

³⁶ The “Prague Declaration”: <http://www.pi-news.org/2016/01/europe-fortress-text-of-the-prague-declaration/> [accessed: 12.08.2016].

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

whole, separate from non-Western cultures and values – is faced by a double threat, namely by the political, economic and cultural elites which have “betrayed” their own heritage on the one hand, and by the increased presence of Islamic populations and Islamic culture in Europe, on the other. Moreover, in a manner similar to other totalistic projects of social reconstruction, the movement perceives an accelerated degeneration in its host society – a degeneration which is akin to a spiritual and moral sickness.

CONCLUSION

It remains to be seen if *Pegida* will find its way to greater political influence as the liberal consensus of the post-war era seems to continue its decline across the continent. Yet its true importance lies less in its fortunes as a movement, but in the symbol it represents for the wider cause of European ultra-nativism as a whole. As the traditional parties throughout Europe are either splintering or facing dwindling grassroots support, renewed challenges to this consensus arise both from the right and the left. Moreover, as the more experienced populist factions move – to an extent – towards the mainstream, it opens new opportunities for ever more radical factions.⁴⁰ Such challenges will ultimately contribute to the increasing legitimacy deficit which marks the painful, but increasingly uncertain development of the European Union from an economic union to a political one.

REFERENCES

Arendt, Hannah. *Essays in Understanding 1930-1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*. New York: Schocken Books, 1994.

⁴⁰ This is seen, for instance, in the case of the Hungary, where a newly formed movement, “Force and Determination” stands poised to ideologically overtake Jobbik as the most radical nativist faction on the local political spectrum.

- Best, Heinrich. “History Matters: Dimensions and Determinants of National Identities among European Populations and Elites.” *Europe-Asia Studies*, 61/6 (2009): 921-941.
- Coury, David N. “A Clash of Civilizations? Pegida and the Rise of Cultural Nationalism.” *German Politics and Society*, 34/ 4 (2016): 54-67.
- Crone, Patricia. *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran. Rural Revolt and Local Zoroastrianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Dawson, James, and Hanley Seán. “What’s wrong with East-Central Europe? The Fading Mirage of the «Liberal Consensus».” *Journal of Democracy*, 27/1 (2016): 20-34.
- Greskovits, Bela. “The Hollowing and Backsliding of Democracy in Eastern Europe.” *Global Policy*, 6/1 (2015): 28-37.
- Heim, Tino, ed. *Pegida als Spiegel und Projektionsfläche. Wechselwirkungen und Abgrenzungen zwischen Pegida, Politik, Medien, Zivilgesellschaft und Sozialwissenschaften*. Wiesbaden: Springer VS, 2017.
- Hirschl, Ran. *Constitutional Theocracy*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.
- Karolak, Magdalena. “Social Media and the Arab Spring in Bahrain: From Mobilization to Confrontation.” In *The Arab Spring. Civil Society, and Innovative Activism*, edited by Cenap Çakmak. New York: Palgrave Macmillan, 2017.
- Molnár, Virág. “Civil society, radicalism and the rediscovery of mythic nationalism.” *Nations and Nationalism*, 22/1 (2016): 165-185.
- Murariu, Mihai. *Totality, Charisma, Authority. The Origins and Transformations of Totalist Movements*. Wiesbaden: Springer VS, 2016.
- Smith, Anthony D. *The Cultural Foundations of Nations. Hierarchy, Covenant and Republic*. Malden: Blackwell, 2008.
- Smith, Anthony D. *The Ethnic Origins of Nations*. Malden: Blackwell, 1988.
- Stein, Laura. “Social movement web use in theory and practice: a content analysis of social movement websites.” *New Media Society* 11 (2009): 749-771.
- Thran, Malte, and Lukas Boehnk. “The value-based Nationalism of Pegida.” *Journal for Deradicalization*, 15/3 (2015): 178-209.
- Vorländer, Hans, Maik Herold, and Steven Schäller. “Wer geht zu PEGIDA und warum? Eine empirische Untersuchung von PEGIDA-Demonstranten in Dresden.” In *Schriften zur Verfassungs- und Demokratieforschung. Zentrum für Verfassungs- und Demokratieforschung*. Dresden: TU Dresden, 2015.

“JESTEŚMY FORTECĄ, EUROPO!”
NATYWIZM I RELIGIA W IDEOLOGII *PEGIDA*
W KONTEKŚCIE EUROPEJSKIEGO KRYZYSU

Streszczenie

Przedmiotem artykułu jest ruch znany jako “Patriotic Europeans against the Islamisation of the Occident” (*Patriotyczni Europejczycy Przeciwno Islamizacji Zachodu*) lub *Pegida*, przy czym akcent położony jest na kwestie związane z natywizmem, które często zajmują centralne miejsce w dyskursie ideologicznym. *Pegida* definiuje się jako obrońca zachodniej cywilizacji i jej chrześcijańskiego dziedzictwa przed tym, co jest przez nią określane jako niebezpieczeństwo islamizacji z jednej strony, oraz zagrożenie ze strony globalistycznych elit politycznych z drugiej. W kontekście dokonujących się zmian politycznych i tworzenia alternatywnych wizji społeczeństwa obywatelskiego, zwłaszcza w Europie Środkowej i Wschodniej, *Pegida* może być postrzegana jako przedstawiciel rosnącej europejskiej fali natywistycznej. Na koniec artykuł odnosi się do tzw. Deklaracji Praskiej (*Prague Declaration*), która została przyjęta w 2016 r. przez *Pegidę* i kilka powiązanych z nią ruchów spoza Niemiec.

Słowa kluczowe: *Pegida*; natywizm; religia; kryzys; ideologia; wolność religijna

Key words: *Pegida*; nativism; religion; crisis; ideology; religious freedom

Tłumaczenie: Daria Bębeniec

CHARA KARAGIANNOPOULOU*

UNVEILING THE “VEIL DEBATE” IN THE GREEK PRESS

1. INTRODUCTION

The postmodern contemporary societies are very often called to cope with complex issues where religion and politics intersect. Therefore, inevitably, they are confronted with challenges concerning the validity of their previous certainties which are based on Westphalian values. This paper presents the results of research on how the Greek newspapers *Kathimerini* and *Avgi* narrate the (un)veiling debate (an “old” issue in the light of postmodernity) that takes place in France and Turkey. It poses and discusses the following questions. Firstly, does the political ideological orientation of each of the newspapers that constitute the research body affect the narration of the debate and how? Secondly, do the choices of the aspects of the discussion that are communicated through the papers obey the liberal, conservative or socialist schema or go beyond? And finally, does the French and the Turkish context interrelate with the narrative that each of the two newspapers provide?

* Dr, Department of International, European and Area Studies, Panteion University of Social and Political Studies, 136, Syngrou Av. 176 71 Athens, Greece, e-mail: charakara@panteion.gr

Contemporary Europe has to deal with the mass-challenges of the refugee/migrant crisis and terrorism. Compared to these, the “veil debate” seems to be a minor issue that has provoked bitter controversies in the near past (especially in France) and that garners publicity every time a European state wishes to regulate what Muslim women should (or should not) wear. A recent example is Chancellor Angela Merkel’s remarks about the veil when she announced her candidacy for the office in the 29th Christian Democratic Union (CDU) Conference in December 2016.¹ A monocausal approach based on Huntington’s thesis of civilizational clash would argue that the aforementioned are attributed to Islam.² But any essentialist interpretation pales when one recalls the period in history “when Europe loved Islam.”³ At that time (early 20th century till the 1960s) Europe was building mosques (the Wilmersdorf mosque in Berlin, the Shah Jahan Mosque in London, the Grande Mosquée de Paris, etc.), many Europeans embraced Islam and changed their names, and many Muslims lost their lives on European battlefields. Even if we accept that by doing so Europe was exercising soft power propaganda, we have to admit, first, that Europe and Islam can coexist (they have done it in the past), and second, that in the aftermath of 9/11 the relation between Europe and Islam has entered a tentative phase, facets of which are performed through acts of terror, closed borders and a ban on covering.

My decision to deal with the issue of covering (and not the refugee crisis or terrorism which attract much more attention) is the result of personal interest, curiosity and the realization that the current “refugee crisis” will soon force Greece to take a position toward veiling. Greece is experiencing the arrival of a great number of refugees/migrants coming

¹ “The full veil is not appropriate here, it should be forbidden wherever that is legally possible. It does not belong to us,” said Chancellor Angela Merkel. See Sheena McKenzie, “Angela Merkel calls for full-face veil ban in Germany” (December 6, 2016), <http://edition.cnn.com/2016/12/06/europe/angela-merkel-full-veil-ban-germany/index.html> [accessed: 18.08.2016]

² Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the New World* (New York: Touchstone, 1996).

³ Marya Hannun and Sophie Spaan, “When Europe loved Islam,” *Foreign Policy*, May 5, 2016.

from war-torn countries and poverty-stricken areas, many of whom are Muslims carrying the most visible sign of Muslim difference, that of the veil, and who are possibly going to stay in Greece for a long period of time. Thus, sooner or later, Greece, a nation-state with a (more or less) homogeneous society bound with religious and cultural ties (unlike USA, Canada or Australia which experience multiculturalism) will be forced to deal with the “covering issue.” This paper, though focusing on the covering controversies that took place elsewhere, actually tries to present the public discussion streams followed in Greece, regarding the veil. Does the argumentation mediated to the Greek public construct a pro or contra stance towards covering?

Before I proceed, I must present various limitations: first I will confine my study to the press and not to other media; second, even though the “veil debate” has been discussed by almost all Greek newspapers, I have chosen to focus on two “old”⁴ national daily newspapers, the liberal, center-rightist *Kathimerini* and the leftist *Avgi*.⁵ *Kathimerini* is a representative sample of its political ideological affiliation with a very high circulation⁶ (the highest circulation among the “liberal” press) that has dedicated more articles on the covering issue than the rest of the “liberal” newspapers. *Avgi* is politically affiliated to the political party of SYRIZA (it is the official party’s newspaper); third, I will concentrate on the “veil debate” in France and Turkey mainly because these two countries hold the leading cases of the “covering controversy” and because their similarities (both states declare to be modern, secular republics) and their differences (historical, religious, political) allow comparisons.

⁴ *Kathimerini*’s first edition was published in 1919 and *Avgi*’s in 1952.

⁵ Even though the weaknesses of the linear and the horse-shoe spectrum are known, and notwithstanding a growing body of literature advocates abandoning the left-right divide altogether, see Andrew Heywood, *Political Ideologies: An Introduction* (Palgrave Macmillan, 2012). I use the terms “center-right” and “left” because they give an idea of where these two newspapers are positioned in the ideological spectrum. After all, the purpose of this paper is not to get deeper in the discussion of how to describe political ideas and beliefs.

⁶ There is no data on *Kathimerini*’s daily edition circulation, since the newspaper has prohibited press agencies to release such data. Its Sunday edition had a circulation of 95,007 in January. According to *SimilarWeb* *Kathimerini* attracts over 3 million visitors per month.

2. THE FACTS

The “veil debate” took place in the republics of France and Turkey. In France two public confrontations were performed in 1989 when three covered girls were expelled from their school in Greil, and in 1996 when twenty-three girls were also expelled from their school upon the decision of the Conseil d’Etat. More recently, however, a third round of debate took place in France in 2003 when the Stasi Commission was appointed by President Chirac to review the working of the legislation recommended by the code of *laïcité* to outlaw the wearing of headscarves in state schools. The *de jure* final act was enacted on 15th March 2004 when the French National Assembly voted by an overwhelming majority to ban the wearing of all religious symbols at public schools.

In Turkey’s past the ban of the veil is closely connected with Ataturk’s aspiration to modernize Turkish society by distancing it from religion’s public representations. The headscarf has been an apple of discord throughout the modern political history of Turkey following the schema of intolerance and ban (by hardline secularist, anti-religious Kemalist parties) versus acceptance and promotion (by traditional Islamist parties (with some vacillation phases in between)).⁷ With regard to the recent past (2000 onwards) during Sezer’s Kemalist Presidency (2000-2007), the AKP (an Islam-inclined) governing party systematically avoided the Kemalist military. Thus Turkey supported the view that the abolition of the headscarf would indicate a modern secular society. In 2007, however, the Islamists came in power via the presidency of Abdullah Gul and Prime Minister Erdogan, allowing for the reopening of the headscarf debate. Therefore, in 2008 a constitutional amendment took place lifting the ban in universities, however, a few months later this was annulled as being against official secularism. Erdogan never ceased his efforts to re-implement the amendment, despite the High Court’s decision. Thus, since 2013, female civil servants are allowed to wear headscarves. The ban remained, however, in places of work of judges, police and military personnel. In 2014 Turkey lifted the heads-

⁷ Merve I. Kavakci, *Headscarf Politics in Turkey, A postcolonial reading* (Palgrave Macmillan, 2010).

carf ban in state high schools and allowed girls as young as 10 to cover their head. This amended previous laws that prohibited the wearing of headscarves by students.

Greece, as mentioned above, has not directly confronted the issue of covering – there is no regulation, no passionate public controversy has taken place (yet), and of course no social or political division has emerged. So far Greece remains an observant that registers and comments on the argumentation that is formed elsewhere and the political practice that is adopted by other states (European and non-European).

3. THE LITERATURE

There is a rich literature on the “veil debate” in France and Turkey which emanates from different disciplines and reveals different perspectives.⁸ As far as Turkey is concerned, the case of Merve Kavacki (a young parliamentarian who was elected in 1999 and was not allowed to take the parliamentarian oath because she wore a *hijab* and in the aftermath was stripped of her Turkish citizenship) generated some excellent studies in recent years. Merve Kavacki herself offers a “postcolonial reading” of the “Headscarf Politics in Turkey” by following the traces of the political history of Turkey and the genealogy of the ban.⁹ Her study is an example of situated knowledge produced by

⁸ To name but a few publications: Amélie Barras, *Refashioning Secularisms in France and Turkey* (London – New York: Routledge, 2014); Sabine Berghagn, Gül Çorbacıoğlu, Petra Rostock and Maria Eleonora Sanna, “In the name of Laïcité and Neutrality: Prohibitive Regulations of the Veil in France, Germany and Turkey,” in *Politics, Religion and Gender: Framing and regulating the veil*, eds. Sieglinde Rosenberger and Birgit Sauer (London, New York: Routledge, 2012), 150-168; Claire Hancock, “Spatialities of the Secular: Geographies of the Veil in France and Turkey,” *European Journal of Women’s Studies*, 15/3 (2008): 165-179; Banu Gökarıksel and Katharyne Mitchell, “Veiling, Secularism, and the Neoliberal Subject: National Narratives and Supranational Desires in Turkey and France,” *Global Networks* 5/2 (2005): 147-165; Sieglinde Rosenberger and Birgit Sauer, *Politics, Religion and Gender: Framing and regulating the veil* (London – New York: Routledge, 2012); Seyla Benhabib, *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens* (Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2004).

⁹ See Kavacki, *Headscarf Politics*.

a scholar who happens to be a pious-Muslim-Turkish parliamentarian and a covered woman. From her perspective the “veil debate” in Turkey is closely connected on the one hand to the modernization process of the Turkish state and its wish to become a role-model as a modern Muslim state, and on the other to political opportunism. “Covering” became a religious symbol in Turkey (she argues) and an instrument for gaining political power. Peres Richard also draws a clear framework around the issue by showing the deep-seated conflict between seculars and practicing Muslims in Turkey.¹⁰

With regard to the French case, the feminist scholar Joan Scott discusses “The politics of veil” looking at French republicanism (especially expressed as the binary religion/*laïcité* opposition) and gender-sexuality, through a culturally sensitive prism.¹¹ Christian Joppke compares the French, British and German responses to covering, approaching the topic from the perspective of the political ideologies and political regimes of the European states.¹² Linda Woodhead, drawing from cognitive science, linguistics and moral philosophy, offers a cultural analysis of the “veil debate” focused on values.¹³ She differs from Scott mainly because she considers the debate not as a “clash of discourses” (*laïcité*/covering, Islam/West) but as a “clash of values” within the “European narrative of secular progress.”

The way Greece responds to the “veil” has not become a subject of inquiry so far because, as mentioned, the “veil” issue has not demanded immediate political action until now and the discourse about covering is less intense in Greece than elsewhere. But there are many newspaper articles dedicated to the topic, making the Greek public aware of the problem and shaping public opinion.

This article differs from other studies in focusing on Greece’s response to the “Muslim veil controversy” taking into consideration the

¹⁰ See Richard Peres, *The Day Turkey Stood Still: Merve Kavakci’s walk into the Turkish Parliament* (Ithaca Press, 2012).

¹¹ See Joan W. Scott, *The Politics of the Veil* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2007).

¹² See Christian Joppke, *Veil: Mirror of Identity* (Cambridge: Polity Press, 2009).

¹³ See Linda Woodhead, “The Muslim Veil Controversy and European Values,” *Swedish Missiological Themes* 97/1 (2009): 89-105.

state’s peculiarities (Greece discusses publicly “the veil” without being directly involved in the debate; Greek society is more or less homogeneous and it certainly is perceived as such by most Greeks; religion is tightly interwoven with Greek national identity; modern Greece coexists with the public presence of religion). I adopt Woodhead’s viewpoint that the “veil debate” is a clash of values. I value the results of her cultural analysis of the debate, while I feel strongly attracted by Gray’s provocative analysis of the failure of traditional liberalism to keep up with the complex political realities of today’s increasingly divided world as well.¹⁴ Gray explores “the two faces of liberalism,” the face that looks towards the realization of the liberal project of a universal civilization through consensus and the other that looks for a *modus vivendi* in order to reconcile different ways of life with the aim of peaceful coexistence. Even looking from different perspectives, the empirical findings of the first author and the philosophical contemplation of the second researcher provide rich soil for advancing my research (at least regarding the discourse in *Kathimerini*).

I also align with Joppke in seeing the “Islamic headscarf as a challenge to liberalism”¹⁵ and I agree with him that French republicanism delivers a “liberal response” to the issue of covering one’s head. “French liberalism” turns its face away from the existing diversity of ways of life, it does not bother to find a *modus vivendi* and there are times that the French response to covering leaves a taste of “liberal fundamentalism.” “Turkish liberalism” imitates “French liberalism” by embracing *laiklik* (“the only foreign word to the Turkish culture”)¹⁶ by ostracizing religion from the public sphere. The difference between the French and the Turkish case is that in France the headscarf is a religious symbol creating mainly a deep social cleavage between citizens who are pro and contra head-covering (regardless of their political orientation – with the exception of the extreme right), while in Turkey, apart from a religious symbol, the veil is also a powerful political symbol leading to polarizing political divisions (Kemalists vs. Islamists). The similar-

¹⁴ See John Gray, *The two faces of Liberalism* (Polity Press, 2000).

¹⁵ Joppke, *Veil*, X.

¹⁶ Kavakci, *Headscarf Politics*, 59.

ity between the two states is that both (France and Turkey) experience a religion-like secularism and a “kind” of liberalism.

4. DATA AND TERMS

This paper is an effort to scrutinize the argumentation that is presented from the 1990s onwards on the issue of the “veil debate” by the center-right *Kathimerini* and the leftist *Avgi* via policy discourse analysis¹⁷ and considering the papers’ political ideological alignment.¹⁸

Kathimerini has dedicated seventy-three articles in total to the “veil debate” from 1994 to 2015. About two-thirds of them focus on France (23 articles) and Turkey (23 articles). The remainder refer to other European countries or report veil incidents in Muslim countries. Muslim Feminism is also introduced in two articles. *Avgi* published twenty-four articles in total with reference to “the veil.” Fourteen discuss the case of France and three are devoted to the case of Turkey. The rest also refer to other European countries and Muslim feminism.

As the word “veil” often substitutes the words *hijab* (headscarf) and *niqab* (face-covering) in the newspaper articles, while sometimes it is referred to as *burqa* (full covering), I would like to note that in this paper I look at how the Greek press narrates controversies mainly about the *hijab* and the *niqab*.

5. POLICY DISCOURSE ANALYSIS

Vivien Schmidt’s policy discourse analysis¹⁹ seems to be the most appropriate methodological instrument for “unveiling” the Greek stance toward covering.

¹⁷ See Vivien Schmidt, *The Futures of European Capitalism* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

¹⁸ For the sake of making all information accessible to the reader, the original Greek titles of articles published in *Kathimerini* and *Avgi* have been translated into English.

¹⁹ Schmidt, *The Futures*.

Schmidt argues that as new modern pressures emerge and demand change of policies and practices, the role of discourse is crucial. It serves to generate ideas, to articulate them and also to legitimize them.²⁰ Policy discourse has a dual dimension; the ideational and the interactive. In its ideational dimension, discourse performs both a cognitive and a normative function. The first addresses logic and tries to “prove” the necessity of a policy program. The second exposes the appropriateness of the policy program by calling upon national values and norms. One of the parameters of the success of policy discourse is the existence or absence of ideology. In the first case, ideology provides coherence to the proposed policy while serving the legitimization of the proposed norms and values. In the second case, policy discourse, even though it appears more obscure, being unconnected to any specific ideology, is free to levy any policy concept, norm, instrument and method that can be effective.²¹ In this study the ideological basis is given from the very beginning. It comes with the choice of the newspapers that will be discussed. I also argue that when one approaches the “veil debate” from a newspaper-narrative perspective, it is inevitable to ignore the parameter of political ideology (since newspapers usually are politically affiliated to an ideology).

Discourse is an interactive process that involves the construction of ideas as well as their communication to the public.²² So in its interactive dimension, discourse performs a coordinative and a communicative function. Through the coordinative phase, the political actors are looking for a consensus (an “agreement” between each other based on a common language and ideational framework).²³ During the phase of communication, political actors’ concern is to gain the needed legitimization in order to proceed to the implementation of a policy. The public should be persuaded through discussion which will proceed along cognitive and normative lines.²⁴

Even though there is no “veil debate” in Greece, the existing public discussion as part of the communicative procedure provides arguments

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, 228.

²² *Ibid.*, 230-239.

²³ *Ibid.*, 230.

²⁴ See *Ibid.*

to the newspaper readers so that they can further support their viewpoints (in a probable more dynamic discussion in the future).

The institutional context of policy discourse matters a lot too, as it tends to frame the interactive dimension of policy discourse.²⁵ Schmidt argues that countries where power is concentrated in the executive (such as Greece) are more likely to be privileged by the communicative discourse to the public than the coordinative discourse, while in countries where power and authority is more dispersed the communicative discourse is quite thin and the coordinative discourse is privileged.²⁶ Building on this fact one can argue that the press in Greece is given the power to construct opinions and convince the public. *Ergo*, even though the dynamic phase of the discussion around the Muslim veil has not started in Greece yet, by studying the way the press deals with it we can acquire a foretaste of the Greek version of the “veil discourse” that, sooner or later, may occur.

6. THE FINDINGS: THE IDEATIONAL DIMENSION OF THE GREEK DISCOURSE ABOUT THE “VEIL DEBATE”

6.1. KATHIMERINI

The place to start with is the examination of the main reasons invoked by the center-right *Kathimerini* against head-covering. There is argumentation with regard to both cases – that of the French and Turkish – which will be examined by taking into consideration its cognitive (and) or normative function.²⁷ Needless to say, the vast majority of the newspaper articles are written by non-Muslims.

6.1.1. KATHIMERINI: THE ARGUMENTATION AGAINST COVERING

Kathimerini delivers very few normative arguments against head-covering regarding France and many concerning Turkey. The vast majority

²⁵ *Ibid.*, 239.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ See *Ibid.*

of the arguments revolve mainly around the axis of the values of secularism and freedom (especially women's freedom and women's liberation).

Concerning secularism, the headscarf is a symbol of Islam and as such runs counter to official secularism.²⁸ In France the principle of *laïcité* (secularism) is considered to be respected by all French citizens independently of their religious or ethnic background.²⁹ Consequently, the state is obliged to ban the headscarf in public buildings and schools in order to protect its very nature.³⁰ In respect of France (especially) "A woman wearing the *niqab* is a statement of separation from the society."³¹ The headscarf is also seen as an effort for the introduction of a strong Islamic identity into society (especially the Turkish society).³² Head-covering at university venues "transforms them into institutions questioning the principle of secularism and social solidarity."³³ When later these covered students graduate, they will start working, and still remain covered³⁴ and "within two years Turkey would sink into conservatism."³⁵ The Turkish society will be transformed from modern to conservative religious³⁶ and the Turkish state from secular to conservative-theocratic.³⁷

Women's freedom is considered to be threatened by covering as it hinders their path toward liberation (and emancipation). *Kathimerini* delivers the contra covering argumentation that was voiced by

²⁸ "New Round on the Veil Debate," *Kathimerini*, October 21, 2010, p. 95; "A New Round on the Veil Debate in Turkey," *Kathimerini*, February 14, 2006, p. 10.

²⁹ Brian Knowlton, "The USA Allows School Girls to Wear Head Scarf," *Kathimerini / International Herald Tribune*, April 3, 2004, p. 16.

³⁰ Burak Bekdil, "The Head Scarf, the Ulama and the Real Erdogan," *Kathimerini*, November 30, 2005, p. 3.

³¹ "France Banned the Veil," *Kathimerini*, July, 14 2010, p. 7.

³² Marianna Tziantzi, "The Big Veil," *Kathimerini*, October 9, 2005, sec. Apotipomata, p. 4.

³³ "Life is «Difficult» for the Minorities in Turkey," *Kathimerini*, January 18, 2008, p. 8.

³⁴ Sabrina Tavernise, "The Head Scarf Brings Back Social Classes' Prejudice," *Kathimerini / The International Herald Tribune*, February 20, 2008, p. 9.

³⁵ Alexandros Massavetas, "The Head Scarf Issue in Turkey and the Fears of the Liberal Intelligentsia," *Kathimerini*, September 15, 2007, p. 10.

³⁶ Alexandros Massavetas, "The Head Scarf Issue," p. 10; Alexandros Massavetas, "Virginity, «Honor» and Love in Turkey: Social Conservatism and Hypocrisy About Sex," *Kathimerini*, March 29, 2007, p. 13.

³⁷ Tavernise, "The Head Scarf," p. 9.

a group of eighty Turkish women organizations under the leadership of KADER (*Association for Supporting and Training Women Candidates*). They oppose the proposed constitutional amendment that would ease the lift of the ban on covering by pointing out the inconsistencies between the Islamists' rhetoric and their acts. They (the politicians) invoke progressiveness and further democratization in their rhetoric, and do exactly the opposite. First, the proposed constitutional amendment (especially Art. 9) uses the word "equality" without identifying among whom "equality" should be promoted. There is no reference either to "equality between men and women" or to "gender equality." Second, it stereotypically categorizes men as strong and women as in need of protection and special treatment. Third, it does not introduce *gender quotas* at Universities, National Assembly and public services. It simply generally refers to "non-discrimination;" and last but not least, it is against Art. 2 of the Constitution (as amended in 1995).³⁸ "The proposed amendment brings the state many years back to a state of patriarchy."³⁹ As for France, *Kathimerini* argues that all the arguments carried by covered Muslim women (covering is a sign of modesty; averts from perceiving women as sexual objects; prevents sexual harassment; is a symbol of pride in an Islamophobic world, etc.) are nothing more than "a dubious postmodernist conception of power according to which whatever a woman undertakes to do is liberating as long as she thinks that she is engaged in some form of 'resistance' or self-assertion, no matter how misguided."⁴⁰ And it is reminded that the role of the state is that of a protector of women (especially under-aged girls) from culturally defined patriarchy.

The cognitive function of the discourse lights up the political opportunism hidden in the efforts of lifting the ban on covering. Erdogan fogs the view of the forthcoming anti-democratic reforms that will deceler-

³⁸ Art. 2. The Republic of Turkey is a democratic, secular and social state governed by rule of law, within the notions of public peace, national solidarity and justice, respecting human rights, loyal to the nationalism of Atatürk, and based on the fundamental tenets set forth in the preamble.

³⁹ A.M., "Equal ... But Under Protection the Turkish Women Fight Against the New Constitutional Mandate," *Kathimerini*, October 26, 2007, p. 8.

⁴⁰ "Letter to the Muslim Women," *Kathimerini / the Economist*, June 27, 2010, p. 34.

ate the procedure for Turkey’s accession to the EU⁴¹ by bringing the covering issue to the foreground⁴². He even gives a new meaning to the term “secularism” in an effort “to fulfill his political ambitions.”⁴³ The economic scandals of the government are also shadowed by the thorny “veil discussion.”⁴⁴ Kemalists in Turkey use the argument that they do not want Turkey to become “Afghanistan.”⁴⁵

6.1.2. KATHIMERINI: THE PRO COVERING ARGUMENTATION

Kathimerini publishes just a couple of articles with a pro covering argumentation regarding the Turkish case. One of them reminds us of arguments that support covering in the name of secularism in Turkey, as they contradict the government’s decision of the compulsory teaching of Islam at schools.⁴⁶ The other focuses on teachers, and brings to mind the first sentence of Kandel’s paper: *Entscheidend ist nicht, was auf dem Kopf, sondern was im Kopf ist* (It matters not what someone has on his/her head, but what is in it),⁴⁷ “when a pious teacher takes off the headscarf before she enters the classroom and puts it on immediately after (when she leaves school), does anything change in her mentality and the ideas that are delivered to the children?”⁴⁸ Moreover, if teachers act as role models (especially to young children), then what is the perfect profile for a teacher? “Should smokers or homosexuals be prohibited by law to become teachers?”⁴⁹

When the newspaper moves from the Turkish context to the French one, it shifts its orientation from a contra covering position regarding

⁴¹ “Turkey: Divisions Over the Veil Consensus,” *Kathimerini*, February 8, 2008, p. 8.

⁴² “Is the Headscarf a Democratization Symbol?” *Kathimerini*, September 21, 2007, p. 9.

⁴³ “«Yes to the Headscarf» from the National Assembly of Turkey?” *Kathimerini*, February 7, 2008, p. 8.

⁴⁴ “The «Fight for the Turban» has Already Started in Turkey,” *Kathimerini*, February 5, 2008, p. 8.

⁴⁵ “The Law About the Veil Heightens Discussion in Turkey,” *Kathimerini*, February 12, 2008, p. 9.

⁴⁶ Meritz Ozgiune, and Cleo Papapantoleontos, “The Ban of the Veil,” *Kathimerini*, May 29, 2008, p. 12.

⁴⁷ Johannes Kandel, “Auf dem Kopf und in dem Kopf, Der Kopftuchstreit und die Muslime,” in *Islam und Gesellschaft* (Friedrich Ebert Stiftung, 2004), 3.

⁴⁸ Ozgiune and Papapantoleontos, “The Ban of the Veil,” p. 12.

⁴⁹ *Ibid.*

the Turkish case to a pro covering stance when France is concerned. Once again the normative function of the discourse (as it is narrated by *Kathimerini*) is quantitatively and qualitatively more dynamic than the cognitive function. The pro covering arguments mainly deconstruct the contra ones by showing off their weaknesses and by pointing out their inability to provide legitimacy to the French law. The principles of French republicanism (or French liberalism) are being “attacked”: secularism, universalism, individualism, equality, freedom of religion, women’s freedom. The palette of the pro covering arguments looks like a list of paradoxes that arise within the liberal regime.

First, French universalism is “accused” of being a model of virtual homogeneity that covers the reality; multicultural societies consist of people of various ethnic, religious and cultural backgrounds.⁵⁰ The state’s integrity is threatened by head-covering, which is perceived as the “tip of the iceberg of Islamization of France.” But the number of covered women is small.⁵¹ An article, published a few months after the adoption of the ban refers to the incident of two French journalists being abducted by the Islamists in Iraq. The perpetrators had declared that their deed was a response to the measures taken by the French state against head-covering. The French Muslim community deprived the Islamist deed of its reason, by following the law on the first school day (with just a few exceptions). The message sent was: “Muslim and French identity can coexist without the former undermining the latter;”⁵² “the law would only serve to [...] heighten the serious ethnic and religious differences in French society.”⁵³

Secondly, the dichotomy between public and private also appears problematic. The French law defines places outside homes (state buildings, public transportation, streets, schools, and even companies and shops regardless of being private property or not) as public space.⁵⁴ But

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ “France: Burqa in the Foreground Again,” *Kathimerini*, October 1, 2009, p. 12.

⁵² “First School Day Without Head Scarf: French Muslim School Girls Followed the Law,” *Kathimerini*, September 3, 2004, p. 8.

⁵³ Sandeep Gopalan, “Ban,” *Kathimerini*, January 30, 2010, p. 9.

⁵⁴ “France Banned the Veil,” p. 7.

“where are the borders of the public space?”⁵⁵ There are a variety of viewpoints about where the “public space” is located. It is difficult to delimitate abstract constructs such as private and public spheres.⁵⁶

Third, the pro covering arguments show that *laïcité*, the main principle of French republicanism, “kills its own kids” (individualism, freedom of religion, freedom of expression, women’s freedom, etc.). The French state sacrifices its espoused values on the altar of *laïcité* when it perceives secularism as just the extinction of religion from what is defined as public.⁵⁷

Fourth, Woodhead’s observation that freedom and rights are mentioned together⁵⁸ is proved here as well. The French worry about the restriction of their rights (freedom of religion, freedom of expression, women’s freedom) without sufficient legitimization.⁵⁹ As Sandeep Gopalan, head of the Daekin Law School puts it in an article (re) published in *Kathimerini*, “what is proposed is a serious invasion of personal liberty without reasonable justification. To be sure, individual freedoms can be legally curtailed when circumstances such as security, crime prevention or violence justify it. But the justifications given for the restriction of the religious freedoms by the *burqa* ban – equality, repression of women, protection of French cultural values – do not seem to be on the same footing.”⁶⁰ Intolerance, religion-based discrimination, and Islamophobia, which are promoted by the law against covering, also hurt the value of freedom of religion that French republicanism espouses.⁶¹

⁵⁵ Joaquin Prieto, “The Chador War Reaches Enterprises,” *Kathimerini / El Pais*, December 11, 2002, p. 9.

⁵⁶ Steven Erlager, “The War of the Veil is Inflamed,” *Kathimerini / New York Times*, September 6, 2009, p. 23.

⁵⁷ “The Ban of Muslim Veil,” *Kathimerini*, December 19, 2003, p. 13.

⁵⁸ See Woodhead, “The Muslim Veil.”

⁵⁹ Steven Erlager, “Burqa’s Public Ban: the Ban Supporters Consider the Ban as a Step Towards the Preservation of the French Culture,” *Kathimerini*, April 17, 2011, p. 18.

⁶⁰ Gopalan, “Ban,” p. 9.

⁶¹ Ozgiune and Papapantoleontos, “The Ban of the Veil,” p. 12; Xenia Kounalaki, “Burqa, a Piece of Cloth?: West’s Interest in Muslim Symbols Strengthens Islamophobia,” *Kathimerini*, August 29, 2009, p. 16; Erlager, “The War of the Veil,” p. 23.

As regards women's freedom and liberation, the statement that "the veil" can be a symbol of liberation and the result of free choice is used in response to those arguing that covering equals repression.⁶² Moreover, the pro freedom French state is "accused" of pseudo-feminist concern⁶³ that will end up in intersectional stigmatization based on gender and religion.⁶⁴

When the cognitive function of the discourse is activated, a reason given against the French law invokes Sarkozy's political opportunism. The French president is said to have constructed imagined enemies (covered women and the religion of Islam)⁶⁵ in order to divert the attention of the French public away from other more serious problems the state was facing⁶⁶ and to gain legitimization for the state's participation in the war in Afghanistan. The law has been argued to be just a part of a political game played in the terrain of women's human rights. Sarkozy followed the *Bush Doctrine*. On the one hand, he wished to promote Muslim women's human rights (in France) while on the other, the frequent use of the word *burqa* (which was associated with Afghanistan) instead of the word *niqab* (about which was the debate) "spread a negative, scary image."⁶⁷

6.2. AVGI

Avgi has published twelve articles about the "veil debate" in France (four of them are contra and seven are pro head-covering) and two about the covering issue in Turkey (they are both newspaper reports). As it

⁶² Gopalan, "Ban," p. 9; "The First Fine for Wearing Niqab," *Kathimerini*, September 23, 2011, p. 7.

⁶³ Kounalaki, "Burqa, a Piece of Cloth?" p. 16; "France: Burqa in the Foreground Again," p. 12.

⁶⁴ Erlager, "Burqa's Public Ban," p. 18; Ozgiune and Papapantoleonos, "The Ban of the Veil," p. 12.

⁶⁵ "France Banned the Veil," p. 7.

⁶⁶ "The First Fine," p. 7.

⁶⁷ Erlager, "The War of the Veil," p. 23.

happens, along the lines of *Kathimerini*, *Avgi* also presents a strong normative function of the discourse.

6.2.1. *AVGI*: THE CONTRA COVERING ARGUMENTATION

When it comes to the argumentation introduced to support the French law that bans covering, *Avgi* publishes a long interview taken by Allen Touren. He mainly argues that “the law has prevented a political threat;” using his own words: “the Muslim veil contradicts the principles of secularism, reason and rationality and hinders the progress [that is close related to science] in the name of religion.”⁶⁸

The universality of women’s human rights is also brought up in the discussion. From this perspective the headscarf is seen as a symbol of women’s subordination.⁶⁹ The feminist columnist Melina Volioti (president of Greece’s oldest women’s rights organizations, pen name: Soula Panaretou) argues that “women’s human rights are universal and we either respect them as a whole or we deny them; their partial acceptance or rejection is impossible.”⁷⁰ After all, “respect to diversity should end where violation of human rights begins.”⁷¹

6.2.2. *AVGI*: THE PRO COVERING ARGUMENTATION

Avgi, by advocating in favor of head-covering in France, attacks “French liberalism.” The “liberal state” is its first target. *Avgi* states that the principle of state neutrality is damaged by the “anti-veil” law. The state presents discriminatory behavior against one of the religions existing in its territory. There are two paradoxes here (argues *Avgi*). First, the state, while demanding a religiously neutral public sphere (by banning head-covering) allows the existence of places of worship in the public space. Secondly, the state, without being neutral itself, asks from

⁶⁸ Alain Touraine, “The Law Moved Away a Political Threat,” *Avgi*, February 13, 2004, p. 33.

⁶⁹ “Integration Yes, Assimilation No,” *Avgi*, February 15, 2004, p. 48.

⁷⁰ Melina Volioti, “Kriton Sigan,” *Avgi*, January 10, 2004, p. 8.

⁷¹ Athena Kotsampasi, “Cultural Differences and Gender Based Discriminations,” *Avgi*, December 24, 2004, p. 1.

the citizens to be neutral and in order to ensure their neutrality, imposes restrictions on their freedom of self-expression.⁷²

In other words, the law demands homogeneity in the public sphere. It tries to kill off diversity while preaching equality. But as “contemporary France is neither white, nor Catholic,”⁷³ “equality that connotes homogeneity diverts to racism in a «progressive» gift wrap.”⁷⁴ It stigmatizes the Muslim community and religion per se.⁷⁵ The French *laïcité* exhibits a strong “inclination to absolutism” via xenophobia, and Islamophobia.⁷⁶ The ban on head-covering is not a remedy to the problem of integration of the Muslim population. It aims at assimilation and leads to marginalization.⁷⁷

Avgi also speaks against the liberal notions of the abstract individual, and the abstract public/private dichotomy. Students have bodies, argues *Avgi*. As human beings, students have incorporated values constructed by their own families and cultural milieus. The role of the state and especially of the school is threefold: first, to respect diversity (otherwise it would act against the European principles),⁷⁸ second, to assist students on their way toward emancipation, and third, to help them integrate.⁷⁹ As regards the public/private dichotomy, *Avgi* points out that the normative basis of the law is rotten due to the fact that it axiomatically accepts the public/private dichotomy as the ontological core of secularism.

Women’s freedom – connected to the principle of equality – is also hurt by the law. *Avgi* states that it is gender-biased: a) it perceives the veil as a symbol of subordination and b) it stereotypically perceives women as unable to meet their own decisions. *Avgi* argues that there is

⁷² Michalis Vourekas, “The «Battle of the Veil»: Racism in Progressive Gift Wrap,” *Avgi*, June 19, 2011, sec. Enthematata, p. 26.

⁷³ Helen Tserezole, “Three Different Women’s Voices,” *Avgi*, November 11, 2007, p. 20, 37.

⁷⁴ Vourekas, “The ‘battle of the veil’,” p. 26.

⁷⁵ “Burqa as «Weapon»,” *Avgi*, January 31, 2010, p. 43.

⁷⁶ “The Burqa Ban did not Liberate,” *Avgi*, July 21, 2011, sec. Politiki, p. 2.

⁷⁷ “Integration Yes,” p. 48.

⁷⁸ Kotsampasi, “Cultural Differences,” p. 1.

⁷⁹ “The Islamic Headscarf in the Religiously Neutral School,” *Avgi*, January 4, 2004, sec. Synantisis, p. 1-2.

a paradox in the French law; while it aims to liberate the “victims,” at the very same time it ostracizes them from public life. The law’s feminist concern is fake. Instead of changing the existing power relations that push women into a lower hierarchical position, it renders any signs of “subordination” invisible. At the same time, it denies women’s right to carry multiple identities (i.e. Muslim, French, African, etc.). *Avgi* also criticizes Western feminism on the basis of its passionate advocacy against head-covering on the grounds of human rights universality, as it “covers the Western imperialistic tendencies and the wish of achieving global governance.” “Universal values should not be narrowed in the evocation «emancipated women do not wear a headscarf» [but they should be supportive to the motto] «emancipated women wear whatever they wish».”⁸⁰

The appropriateness of head-covering is also argued by focusing on the Muslim feminist arguments that Islam is neither responsible for women’s subordination nor a drawback for the feminist claims of equality.⁸¹ *Avgi* in one of the articles advocates that “armed conflicts, Western foreign policy, terrorism, and conservatism feed the world with masculine values.”⁸² But while Muslim feminism as a social movement works for the promotion of social change, “Western feminism” seems to accommodate imperialist tendencies.⁸³

On the cognitive side of the discourse, *Avgi* sees Sarkozy’s political opportunism. He frames the covering discourse as a security issue hoping to win the forthcoming local elections.⁸⁴ The problem is that by doing so, he causes a domino effect. He pushes French-Muslims to radicalization and he feeds Islamophobia, which may be to the benefit of Lepen’s *National Front*.⁸⁵

⁸⁰ Vourekas, “The «Battle of the Veil»,” p. 26.

⁸¹ “Zaina Anuar: For the Women in Islam,” *Avgi*, March 12, 2006, p. 38; “Discrimination Against Women is a Drawback for the Development of the Arabic World,” *Avgi*, December 8, 2006, p. 11; Tserezole, “Three Different,” p. 20, 37; Dionysis Gousetis, “The Death of a Fundamentalist Feminist Woman,” *Avgi*, May 13, 2000, p. 41.

⁸² “Discrimination Against Women is a Drawback,” p. 11.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ “Burqa as «Weapon»,” p. 43.

⁸⁵ Helen Tserezole, “The Veil Law Puzzles...,” *Avgi*, January 25, 2004, p. 31.

7. DISCUSSION AND ANALYSIS

7.1. KATHIMERINI'S PROFILE

Kathimerini's ideological orientation is more or less liberal (conservative) but it is not exclusively linked to a specific political party so as to support one party's politics and to perceive its target audience as the party's electoral body. Its story is part of the recent history of the press in Greece.

When venture capital entered the media market in Greece (at the beginning of the 1980s), the traditional press enterprises transformed into undertakings. As a consequence the press and undertakings' interests started to converge. The undertakings had various activities, from tourism to construction and shipping. So the press (in a similar way to other media) was put at the disposal of the shareholders who wished to promote their interests. The press became an instrument through which pressure was put on the government in order to gain an advantage in obtaining contracts for projects and procurement on behalf of government and public enterprises. During the 1990s the term *diaplekomena* (related interests) appeared, which connoted the triangular relationship between the government (which was put under pressure), press (that exercised pressure) and undertakings (which owned the press and were interested in public sector projects).⁸⁶

One should also take into account the fact that the "big" newspapers (*Kathimerini* being one of them) gained economic independence. So the more they became economically independent, the more they could act freely, independently from any party's wishes. As Psychogios puts it "they became politically multi-collective."⁸⁷

⁸⁶ Aggela Ntarzanou, "Journalism and Media: A different reading of the research," in *Public Opinion in Greece*, ed. Christoforos Vernardakis (Athens: Livani Publishing Organization, 2002), 245-268. Psychogios even talks of a "Greek peculiarity" arguing that "only in Greece the Media are perceived as the main factor of corruption and as the major medium through which big economic interests manage to impose their will on governments." See: Dimitris Psychogios, *What are the Mass Media?* (Athens: Kastaniotis, 2003), 141.

⁸⁷ Psychogios, *What are the Mass Media?*, 445.

In March 1987, *Kathimerini* was sold to a businessman called Koskotas (whose name was later connected to an economic scandal). Soon after (in 1988) it became owned of the ship-owner Aristidis Alafuzos, and became part of his enterprises.⁸⁸ During the years 1990-1993, Aristidis Alafuzos clashed with Konstantinos Mitsotakis (the Prime Minister and President of *Nea Demokratia* – ND – at that time). From that point on and until 2002 *Kathimerini* kept an arm’s length relationship with the party of ND. During that period of time it turned more to the center. After 2002 *Kathimerini* reached a rapprochement with ND,⁸⁹ although it never became the party’s mouthpiece.

7.2. KATHIMERINI: CHALLENGES TO LIBERALISM – LIBERAL TENSIONS

The analysis of reasons for and against head-covering in the case of the “liberal” Greek press shows, first and foremost, that the normative function of the discourse is much stronger than the cognitive, and second, that the values that come through on the discussion table (secularism, freedom, liberation, equality, justice, etc.) are employed on both sides of the debate. So my findings support Woodhead’s thesis that the controversy has to do with values.⁹⁰

However, the conflict between values which is narrated here neither follows Huntigton’s proposed hypothesis about the clash of civilization⁹¹ nor obeys his typology of conflicts according to which apart from “the core states conflicts” (1st type) and “the international fault-line conflicts” (2nd type), there is “a domestic fault-line conflict” (3rd type) between groups belonging to different civilizations within the

⁸⁸ *Kathimerini* still belongs to Alafuzos family. Themistoklis Alafuzos (the son of Aristidis Alafuzos) and his brother Ioannis Alafuzos are the Chair and the Vice-Chair of the administrative board respectively.

⁸⁹ Dimitris Psychogios, *The Print Media. From clay to internet* (Athens: Kastaniotis, 2004), 487.

⁹⁰ See Woodhead, “The Muslim Veil.”

⁹¹ See Samuel Huntigton, “The Clash of Civilizations?” *Foreign Affairs* (1993 Summer); *Id.*, *The Clash of Civilizations and the Remaking*.

same state.⁹² He mostly means tensions caused by Muslim immigrants in many Western states. My findings support the viewpoint that the veil controversy has not been narrated as caused by a cleavage on the line of Muslims vs. Europeans which would match the Huntingtonian schema of Islamic vs. Western civilization. *Kathimerini*'s narration of the "covering controversy" deconstructs the myth of Islam moving against the Christian West. It even cuts across the established categories of analysis such as religion, class (at least in the case of France), gender, age, political ideology, ethnicity, etc. People that align in the pro or contra covering strands are not presented to belong to one or the other of the alleged conflicting civilizational blocks. *Kathimerini* does not narrate a "clash of civilizations."

The liberal narration of the covering controversy by *Kathimerini* also proves Francis Fukuyama partly wrong. He argued in *The End of History and the Last Man* that the end of the Cold War and the defeat of communism would be experienced as the end point of mankind's socio-cultural and ideological evolution, the universalization of Western liberal regime and the final form of human government.⁹³ He is partly correct, as the liberal model of a representative government combined with market-based economics has spread throughout the world. What Francis Fukuyama failed to foresee was the "side-effect" of globalization on liberalism; the endogenous tensions that liberalism has to deal with in the postmodern world at a theoretical and practical level. Veiled women (among others) are aware of the social contract which has been known to operate in the Western democracies where they live. So they voice their demands for freedom (of religion, of expression, women's freedom), justice, toleration, etc. But by doing so they generate tensions within liberalism that are reflected both on a practical and theoretical level. States and societies face difficulties in responding positively to their expectations and demands, calling upon the very same principles

⁹² Jonathan Fox and Shmuel Sadler, *Bringing Religion into International Relations* (New York: Palgrave Macmillan, 2004), 119.

⁹³ See Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Avon Book, 1992).

and values. Dealing with “liberal” values in a globalized world is difficult in both, practice and theory.

When the liberal *Kathimerini* discusses the covering issue by presenting pro and contra arguments, I argue that it actually presents a series of challenges to liberalism coming from various sources. These challenges cause liberal tensions that are articulated as “a clash of «liberal» values;” a liberal value contradicts another or the demands of a single right (or the related value) collide with each other.

7.2.1. FEMINIST CHALLENGES TO LIBERALISM

Feminist language applies the very same values in the pro and contra covering argumentation.

The reasons given against head-covering invoke the liberal values of justice, so head-covering is read as a return to a state of inequality (patriarchy) between men and women and women’s subordination; of freedom through which “the veil” is a sign of un-freedom; of individualism perceiving head-covering as a sign of repression of sexual self-expression; of liberal state which is under threat of losing its secular identity, its integrity, and even its role as protector (security provider). Covering is also said to hinder women’s progress.

The pro covering arguments appeal to the very same liberal values and reveal liberal tensions. Head-covering is a liberation act. Emancipated women exercise the individual right of self-expression by freely choosing their attire. Ban on head-covering violates liberty (the supreme individualistic value). Women experience a restriction of their rights and freedoms (mainly of the freedom of religion and freedom of expression). As a result they suffer multiple discrimination, based on gender and religion. The restriction of women’s rights is unjust. The ban on head-covering prohibits veiled women to have access to education which is considered a good in itself. That has a domino effect. A bunch of liberal principles such as individualism, justice, formal equality, equality of opportunities, reason, progress and the liberal state itself, are injured. How can a person (a woman) flourish to the fullness of her potential, have the same chance to rise or fall in society, unleash an “age of reason,” and advance, when she is deprived of the right to education? And even more: how can a state save its liberal identity,

when the individuals (irrelevant of their gender) do not enjoy the same formal status in society, particularly in terms of the distribution of rights and enlightenment?

The feminist critique of the liberal public/private dichotomy on the grounds that it restricts women's access to the public sphere comes up again within the framework of the "veil debate" through the question: "Where is the public located?" Access to the public realm is also related to equality and the equal rights agenda, which would enable women to compete in public life on equal terms with men, regardless of sex.

7.2.2. MULTICULTURALISM CHALLENGES LIBERALISM

As *Kathimerini* unfurls the argumentation developed to support or condemn head-covering, it actually presents the dilemma that contemporary liberalism is forced to deal with (not only in the case of the "veil debate"); which of its two faces to trust? The one that sees tolerance as a means to a universal civilization, an enlightened tool towards homogeneity, or the other that wishes to establish a *modus vivendi* among the different cultures of our time, to reconcile conflicting values and ways of life that have opposing views of the good?⁹⁴

Context is an important parameter for making its decision. France is a multicultural society which has to deal with cultural and communal diversity. When *Kathimerini* discusses the French case it expresses a pro covering position, and presents the agony of "liberalism" (the resemblance between French republicanism and liberalism has been mentioned before) to adapt to the new circumstances of the globalized world, to redefine their principles, and to find a *modus vivendi*. When it addresses the Turkish case it shifts to a contra covering stance, arguing that secularism, modernity and democracy have to be safeguarded. Now liberalism turns its face toward promoting a single way of life. Of course, the Turkish context is different from the French, and Greek geopolitical interests and fears differ regarding each of these cases. As to the context, *Kathimerini* sees the "covering controversy" in Turkey as an aspect of the political dispute between Kemalists and Islamists who (both) appeal to national values to support the appropriateness

⁹⁴ See Gray, *The two faces*.

of their position. Moreover, it communicates the “veil debate” more as an issue of value of pluralism than that of cultural pluralism (the French case). With regards to the geopolitical dimension, one can read between the lines of *Kathimerini*’s articles and find Greece’s interest to have a neighbor that conforms to the European standards of liberal, democratic, and secular state. *Kathimerini* follows the meta-narrative of Greek foreign policy’s objectives.

7.3. *AVGI*: FAITHFUL TO SYRIZA

SYRIZA was initially founded as an electoral confederation of radical left-wing political parties and extra-parliamentarian organizations in 2004. Its main constituent, Synaspismos (established in 1992), presented the convergence of the Eurocommunists and the “critical communists” who had acquired a distinct presence after the split of KKE in 1968. SYRIZA’s confederated structure constituted its strength and its weakness.⁹⁵ On the one hand, it increased its electoral body and its influence on politics, while on the other, the party’s cohesiveness and ability to generate fresh programmatic thought weakened, especially prior to its conversion into a unified party.

Former KKE (Communist Party) members, Trotskyists, a number of former PASOK (Panhellenic Socialist Movement) and Ecologists Greens can be found among the members of SYRIZA. As expected this has led to a polyphony; contradictory opinions are often expressed and differentiated stances are adopted, while the ideological cohesion of the party comes under considerable stress.

Avgi, as aforementioned, is the official SYRIZA’s newspaper and, as far as it this study is concerned, it narrates a lot about the “veil debate” in France but it provides a limited discussion about head-covering in Turkey. The reason for that cannot be restricted to the fact that *Avgi* does not have a Turkey-based correspondent (as in the case of *Kathimerini*). An answer as to the possible reasons is not an easy task and

⁹⁵ Gerassimos Moschonas, “A New Left in Greece: PASOK’s Fall and SYRIZA’s Rise,” *Dissent* 60/4 (2013): 33-37.

only speculations can be expressed. However, the effort to provide the answer leads us to a twofold reading of the phenomenon.

7.3.1. FIRST READING: THE GREEK-TURKISH DISPUTES.

The disagreement between SYRIZA's majority and the minority factions over key strategic issues produced divisions and frictions within the party.⁹⁶ The left wing (30 percent of the membership) radicalized (even proposed an exodus from the Eurozone and an opening to socialism), while a kind of leftist nationalism gave rise to differences concerning challenges that the country had to face due to the geopolitics of the region. The settlement of the Cyprus problem, and the relations with Israel and Turkey could act as dynamite to the party's unity when in power.⁹⁷

Needless to say, as long as the longstanding bilateral disputes over the delineation of territorial waters, continental shelf, Flight Information Region and even the sovereignty of some islets has not been solved, disagreements will remain within the party. Some will argue in favor of Greek-Turkish rapprochement and multilateral compromise solutions for Greece's bilateral disputes with its neighbors, and others will position themselves against a compromise solution, and will stand by their view that a solution can only occur if Turkey backs off from its positions. As expected, the intra-party tensions were further amplified when SYRIZA chose ANEL (Independent Greeks – a conservative, nationalistic, right-wing populist party) as the government coalition partner and Panos Kammenos, the president of the ANEL, became Minister of Defense.

The fractionalization of SYRIZA and the coexistence of a variety of stances and opinions about foreign policy issues (among them the Greece-Turkey relations) within the political party makes the expression of a common opinion difficult and puts *Avgi* in an awkward position as to how to narrate the story of the “veil debate” when it comes to the

⁹⁶ Moschonas, “A New Left in Greece,” 36; See also: Michalis Spourdalakis, “The Miraculous Rise of the Phenomenon SYRIZA,” *International Critical Thought* 4/3 (2014): 354-366.

⁹⁷ See: Spourdalakis, “The Miraculous Rise.”

Turkish case. It is difficult to achieve both; to follow the supranational discourse of the Greek foreign policy and to take a clear stance about covering. The only way out is to remain silent.

7.3.2. SECOND READING: THE TURKISH CONTEXT BAFFLES AVGI

Debates are part of the socio-political and cultural framework within which they occur. They are products of multiple intersections which have to be taken into account in the effort to understand and narrate. The second reading reflects on the peculiarities of each case. It proceeds to compare the French and the Turkish contexts, focusing more on the Turkish context itself and the difficulties that it causes to the leftist narrative of *Avgi*, and pushes the bilateral relations (between Greece and Turkey) to the background.

It is probably due to the fact that the French context draws clear lines to the framework of the discourse and that it seems to be compatible to the left-wing ideology from where *Avgi* draws; that does not create obstacles in narrating the veil debate in France. French republicanism (or liberalism) and the multicultural French society has to deal with value pluralism. The left ideological toolbox provides the equipment needed to deal with the issue without any dangerous leeway. The Turkish context is different. In Turkey “the veil” is not a symbol of cultural diversity, it is a religious and mainly socio-political symbol. That throws a spanner in the works of *Avgi*.

The veil is undoubtedly a religious symbol irrespective of the contexts (French or Turkish in this case) in which it is used. But in each cultural and political context the religious symbolism of the veil intersects with other symbolisms that this piece of clothing bears. Between the lines of *Avgi*'s leftist narration we observe different ranking of the veil's symbolisms depending on its reference. So when it refers to France, it informs that the intensity of the veil as a religious symbol is overshadowed by a set of other symbolisms (covering as a performance of tolerance, of equality between indigenous and migrants, etc.). When it supports covering in France, it simultaneously narrates the leftist hierarchy that ranks multiculturalism, tolerance and equality at a higher position compared to secularism (in its connection to the religious symbolism of the veil). Secularism is not ranked as the most important

value to be preserved, when compared to migrants' rights in the French context. Equality and tolerance are. *Avgi's* pro covering stance fits the leftist narrative of supporting minorities and migrants as well as their rights. So there is no dilemma to be faced.

The Turkish context is different. The absence of the migration issue leaves space to the religious symbolism of the veil to become one of the main elements of the discourse in Turkey. There are not immigrant rights to be protected, so the support of head-covering can easily be perceived as alienation from secularism and alignment with religiousness (closely related to nationalism).

Apart from that, in the Turkish context the "veil controversy" runs on the line of a social-and-political cleavage between the modern/progressive-urban and the conservative/backward-rural. The veil (in its multiple manifestations) becomes in Turkey something more than a religious symbol. It represents *ötekı* (the other Turkey) that differs from "modern Turkey" which is "made up of the Kemalist urbanized elite and its replicated versions in the upper-middle or middle classes" that adopts a westernized way of life.⁹⁸ The veil in the Turkish context is a symbolic social sign that denotes (apart from religion) gender, class, and even provincialism (closely related to backwardness).

This also intersects with the absence of the migration parameter in the Turkish case. As long as the "veil debate" remains related to the migration issue, *Avgi* supports covering, citing the need that immigrants' rights should be protected and respected, and highlights the threat simmering beneath the efforts to achieve homogeneity, the acceptance of the public/private dichotomy, the ostracization of veiled women from public life, etc. (arguments used in the French case). SYRIZA's ideological opposition to nationalism, and supportiveness of international solidarity and cosmopolitanism constitute a fruitful source for *Avgi's* argumentation. But veiled women in Turkey are not immigrants. Any invocation to the migrant status and the rights attached to it appears to be irrelevant. That baffles SYRIZA and *Avgi*. If *Avgi* supports head-covering, it will be probably accused by its (leftist/SYRIZA) readers of assisting conservatism and backwardness, and even express-

⁹⁸ Kavakci, *Headscarf Politics*, 41.

ing a nationalistic tendency. That contradicts SYRIZA’s claims to be a progressive party. If it takes a positive stance towards banning, it will run the risk of being regarded as acting against human rights (freedom of expression, freedom of religion, etc.), and even being conservative-friendly (aligned with Erdogan’s aspirations). To avoid being trapped in this complex dilemma and to remain faithful to SYRIZA, it chooses not to refer to the “problem.”

8. CONCLUDING REMARKS

Both *Avgi* and *Kathimerini* discuss head-covering controversies running mainly along the normative lines rather than cognitive lines, regardless of their reference to either France or Turkey. The Greek press communicates a clash of values at the heart of the “veil debate.” The veil, apart from reenergizing the “old” rivalry between secularism and religion, constitutes a dynamic object that forces modern democracies to revise their abstract values.

Avgi and *Kathimerini* draw their argumentation mainly from their affiliated ideology. *Avgi* appears compatible with the leftist rhetoric that revolves around the axis of anti-imperialism, anti-militarism, and cultural relativism. It aligns with the arguments that are drawn from Muslim feminism, it is in favour of integration not assimilation, whilst it also preaches tolerance for cultural diversity (even when it has to do with religious performativity). *Kathimerini* discusses the “veil debate” in France as a case for the deliberation of the various challenges that liberalism has to deal with. In its articles the liberal dilemma of “which of the two faces of liberalism to adopt” is reflected. Regarding Turkey, *Kathimerini* follows the supranational discourse of the Greek foreign policy; Turkey remains a dangerous neighbor and the closer to the European principles it stays, the better for Greece. Any “liberal dilemma” vanishes into thin air when it comes to the Turkish context.

Each socio-political context (the French and the Turkish) has its own peculiarities and apart from constructing and experiencing different veil symbolisms, it is also subject to different readings depending on the perspective that the observer (or narrator) adopts. The context inter-

sects with the narrator's (*Kathimerini*, *Avgi*) subjectivity in the process of either voicing stances or producing silences.

I also conclude that when (and if) Greece is called to deal with the "covering issue," the discourse will be a challenge both for the liberals and the social democrats. The former will be called to redefine their principles and values and the latter will be called to respond to the "thorny question:" are human rights universal or not?

REFERENCES

- "A New Round on the Veil Debate in Turkey." *Kathimerini*, February 14, 2006.
- Barras, Amélie. *Refashioning Secularisms in France and Turkey*. London – New York: Routledge, 2014.
- Bekdil, Burak. "The Head Scarf, the Ulama and the Real Erdogan." *Kathimerini*, November 30, 2005.
- Benhabib, Seyla. *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2004.
- Berghagn, Sabine, Gül Çorbacıoğlu, Petra Rostock and Maria Eleonora Sanna. "In the name of Laïcité and Neutrality: Prohibitive Regulations of the Veil in France, Germany and Turkey." In *Politics, Religion and Gender: Framing and regulating the veil*, edited by Sieglinde Rosenberger and Birgit Sauer, 150-168. London – New York: Routledge, 2012.
- "Burqa ... as «Weapon»." *Avgi*, January 31, 2010.
- "Discrimination Against Women is a Drawback for the Development of the Arabic World." *Avgi*, December 8, 2006.
- Erlager, Steven. "Burqa's Public Ban: the Ban Supporters Consider the Ban as a Step Towards the Preservation of the French Culture." *Kathimerini*, April 17, 2011.
- Erlager, Steven. "The War of the Veil is Inflamed." *Kathimerini / New York Times*, September 6, 2009.
- "First School Day Without Head Scarf: French Muslim School Girls Followed the Law," *Kathimerini*, September 3, 2004.
- Fox, Jonathan, and Shmuel Sadler. *Bringing Religion into International Relations*. New York: Palgrave Macmillan, 2004.
- "France Banned the Veil." *Kathimerini*, July 14, 2010.
- "France: Burqa in the Foreground Again," *Kathimerini*, October 1, 2009.

- Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York: Avon Book, 1992.
- Gopalan, Sandeep. "Ban." *Kathimerini*, January 30, 2010.
- Gousetis, Dionysis. "The Death of a Fundamentalist Feminist Woman." *Avgi*, May 13, 2000.
- Gökarıksel, Banu, and Katharyne Mitchell. "Veiling, Secularism, and the Neoliberal Subject: National Narratives and Supranational Desires in Turkey and France." *Global Networks* 5/2 (2005): 147-165.
- Gray, John. *The two faces of Liberalism*. Polity Press, 2000.
- Hancock, Claire. "Spatialities of the Secular: Geographies of the Veil in France and Turkey." *European Journal of Women's Studies* 15/3 (2008): 165-179.
- Hannun, Marya, and Sophie Spaan. "When Europe loved Islam." *Foreign Policy*, May 5, 2016.
- Heywood, Andrew. *Political Ideologies: An Introduction*. Palgrave Macmillan, 2012.
- Huntington, Samuel. "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs* (1993 Summer).
- Huntington, Samuel. *The Clash of Civilizations and the Remaking of the New World*. New York: Touchstone, 1996.
- "Integration Yes, Assimilation No." *Avgi*, February 15, 2004.
- "Is the Headscarf a Democratization Symbol?" *Kathimerini*, September 21, 2007.
- Joppke, Christian. *Veil: Mirror of Identity*. Cambridge: Polity Press, 2009.
- Kandel, Johannes. "Auf dem Kopf und in dem Kopf, Der Kopftuchstreit und die Muslime." In *Islam und Gesellschaft*. Friedrich Ebert Stiftung, 2004.
- Kavakci, Merve I. *Headscarf Politics in Turkey, A postcolonial reading*. Palgrave Macmillan, 2010.
- Knowlton, Brian. "The USA Allows School Girls to Wear Head Scarf." *Kathimerini / International Herald Tribune*, 3 April 2004.
- Kotsampasi, Athena. "Cultural Differences and Gender Based Discriminations." *Avgi*, December 24, 2004.
- Kounalaki, Xenia. "Burqa, a Piece of Cloth?: West's Interest in Muslim Symbols Strengthens Islamophobia." *Kathimerini*, August 29, 2009.
- "Letter to the Muslim Wome." *Kathimerini / the Economist*, June 27, 2010.
- "Life is 'Difficult' for the Minorities in Turkey." *Kathimerini*, January 18, 2008.
- M., A. "Equal ... But Under Protection the Turkish Women Fight Against the New Constitutional Mandate." *Kathimerini*, October 26, 2007.

- Massavetas, Alexandros. "The Head Scarf Issue in Turkey and the Fears of the Liberal Intelligentsia." *Kathimerini*, September 15, 2007.
- Massavetas, Alexandros. "Virginity, «Honor» and Love in Turkey: Social Conservatism and Hypocrisy About Sex." *Kathimerini*, March 29, 2007.
- McKenzie, Sheena. "Angela Merkel calls for full-face veil ban in Germany" (December 6, 2016), <http://edition.cnn.com/2016/12/06/europe/angela-merkel-full-veil-ban-germany/index.html>.
- Moschonas, Gerassimos. "A New Left in Greece: PASOK;s Fall and SYRIZA's Rise." *Dissent*, 60/4 (2013): 33-37.
- "New Round on the Veil Debate." *Kathimerini*, October 21, 2010.
- Ntarzanou, Aggela. "Journalism and Media: A different reading of the research." In *Public Opinion in Greece*, edited by Christoforos Vernardakis, 245-268. Athens: Livani Publishing Organization, 2002.
- Ozgiune, Meritz, and Cleo Papapantoleontos. "The Ban of the Veil." *Kathimerini*, May 29, 2008.
- Peres, Richard. *The Day Turkey Stood Still: Merve Kavakci's walk into the Turkish Parliament*. Ithaca Press, 2012.
- Prieto, Joaquin. "The Chador War Reaches Enterprises." *Kathimerini / El Pais*, December 11, 2002.
- Psychogios, Dimitris. *The Print Media. From clay to internet*. Athens: Kastaniotis, 2004.
- Psychogios, Dimitris. *What are the Mass Media?* Athens: Kastaniotis, 2003.
- Rosenberger, Sieglinde, and Birgit Sauer. *Politics, Religion and Gender: Framing and regulating the veil*. London – New York: Routledge, 2012.
- Schmidt, Vivien. *The Futures of European Capitalism*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Scott, Joan W. *The Politics of the Veil*. Princeton, N.J: Princeton University Press, 2007.
- Spourdalakis, Michalis. "The Miraculous Rise of the Phenomenon SYRIZA." *International Critical Thought* 4/3 (2014): 354-366.
- Tavernise, Sabrina. "The Head Scarf Brings Back Social Classes' Prejudice." *Kathimerini / The International Herald Tribune*, February 20, 2008.
- "The Ban of Muslim Veil." *Kathimerini*, December 19, 2003.
- "The Burqa Ban did not Liberate." *Avgi*, July 21, 2011, sec. Politiki.
- "The 'Fight for the Turban' has Already Started in Turkey." *Kathimerini*, February 5, 2008.
- "The First Fine for Wearing Niqab." *Kathimerini*, September 23, 2011.

- "The Islamic Headscarf in the Religiously Neutral School." *Avgi*, January 4, 2004, sec. Synantisis.
- "The Law About the Veil Heightens Discussion in Turkey." *Kathimerini*, February 12, 2008.
- Touraine, Alain. "The Law Moved Away a Political Threat." *Avgi*, February 13, 2004.
- Tserezole, Helen. "The Veil Law Puzzles" *Avgi*, January 25, 2004.
- Tserezole, Helen. "Three Different Women's Voices." *Avgi*, November 11, 2007.
- "Turkey: Divisions Over the Veil Consensus." *Kathimerini*, February 8, 2008.
- Tziantzi, Marianna. "The Big Veil." *Kathimerini*, October 9, 2005, sec. Apotipomata.
- Volioti, Melina. "Kriton Sigan." *Avgi*, January 10, 2004.
- Vourekas, Michalis. "The «Battle of the Veil»: Racism in Progressive Gift Wrap." *Avgi*, June 19, 2011, sec. Enthemata.
- Woodhead, Linda. "The Muslim Veil Controversy and European Values," *Swedish Missiological Themes* 97/1 (2009): 89-105.
- "«Yes to the Headscharf» from the National Assembly of Turkey?" *Kathimerini*, February 7, 2008.
- "Zaina Anuar: For the Women in Islam." *Avgi*, March 12, 2006.

ANALIZA DEBATY DOTYCZĄCEJ (MUZULMAŃSKIEJ) PRAKTYKI
ZAKRYWANIA GŁOWY W GRECKIEJ PRASIE

Streszczenie

Artykuł przedstawia i analizuje narrację dotyczącą dyskusji poświęconej praktyce zakrywania głowy we Francji i Turcji, przyjętą przez dwie greckie gazety: liberalną *Kathimerini* i lewicową *Avgi*. Celem opracowania jest po pierwsze ukazanie związków między orientacją polityczno-ideologiczną obu gazet a przyjmowaną w nich narracją. Po drugie, zamierzeniem Autorki jest naświetlenie kwestii, w jaki sposób specyfika kontekstu społeczno-politycznego krzyżuje się z interesami i preferencjami narratora dotyczącymi kształtowania ram prowadzonej w Grecji dyskusji publicznej. Jednym z wyprowadzonych wniosków jest to, że grecka narracja dotycząca praktyki zakrywania głów we Francji i Turcji ma charakter normatywny (bez względu na ideologiczną

afiliację danej gazety), kwestionuje ważność westfalskich wartości, odzwierciedla wzajemną zależność kontekstów społeczno-politycznych i uwzględnia ponadpaństwowy dyskurs greckiej polityki zagranicznej.

Słowa kluczowe: muzułmańskie zakrycie głowy; Francja; Turcja; grecka prasa; SYRIZA, wolność religijna

Key words: Muslim veil; France; Turkey; Greek press; SYRIZA; religious freedom

Tłumaczenie: Daria Bębeniec

NIKI PAPAGEORGIU*

THE LEFT AND THE CHURCH IN GREECE:
THE AMBIGUITY OF POLITICAL AND RELIGIOUS DOMAIN
RELATIONSHIPS

1. INTRODUCTION

In January 2013, the Department of Theology of the Aristotle University of Thessaloniki organized a conference on the topic “the Church and the Left.” The announcement of the Conference caused a sensation and provoked a lot of questions such as: “What could the Church discuss with the Left?”, “How could the Left lead a dialogue with the Church?”, “What do the two fields have in common?” On the one hand, the Left was expected to express its well known political positions on the separation of Church and State and on the restriction of the Church in the private sphere, questioning, or even not recognizing, the dynamics of the religious field in the Greek public sphere. On the other hand, the Church was expected to adhere to a traditional understanding of State and Church relationships and defend the current status quo that guarantees its position in the Greek public space in various ways. In brief, the conference was expected to juxtapose the new and the old, the progressive and the conservative, i.e. to line up the Left,

* Dr, Department of Theology, Aristotle University of Thessaloniki, University Campus, 54124 Thessaloniki, Greece, e-mail: nipap@theo.auth.gr

a progressive political power, opposite the Church, a traditional/conservative institution.

The Conference was admittedly successful and brought together, through public debate, the positions of both the Left and the Church on a variety of issues that concern the Greek society in general, and the Greek religious field in particular, and triggered a lot of discussion in the public space seeking common ground and highlighting the differences.¹ The truth is that in the past some efforts for dialogue were made between the Left and the Church, such as the Christian-Marxist dialogue in the early 1980s² and the Conference of EAR (United Left) in Thessaloniki (22-24 April 1988) on the topic “the Church and the Left in Greece today.”³ What is more, the recent attempt at dialogue between the two fields acquired even greater interest because of the rising electoral dynamics of the leftist party which in fact brought it to power two years later.

Among the political actors that participated in this conference, the developing and very promising party of SYRIZA was in the forefront of this effort and put forward its views on issues related to the position of the Church in the Greek public sphere. Two years later, after the election of 25 January 2015, for the first time in the post-dictatorship period in Greece, the leftist party SYRIZA (with the support of the populist right party ANEL) comes to power.

¹ See the discussion in the newspapers at that time, for example, Maria Antoniadou, “Sacred Turn to the Left,” *Vima*, November 11, 2012, sec. A, p. 37; Ioannis Konidaris, “Church: Left or Right?,” *Vima*, February 17, 2013, sec. A, p. 49; Maria Topali, “The Church and the Left in New Ways,” *Kathimerini*, October 5, 2014, p. 15; Maria Topali, “Church – Left Relationships in Greece,” *Kathimerini*, October 12, 2014, p. 15. In order to make all information accessible to the reader, the original Greek titles have been translated into English.

² See Petros Makris, *Marxists and Orthodoxy: Dialogue or Conflict?* (Athens: Epikairotita, 1983); Athanasios Gieftits and others, *Orthodoxy and Marxism* (Athens: Akritis, 1984).

³ Kostas Mygdalis, “New Government and Religions,” *Avgi* (27 September 2015); available from <<http://www.avgi.gr/article/10811/5887115/nea-kybernese-kai-threskeumata>> [accessed: 05.07.2017]. For a general overview, see Andreas Nanakis, “The relations between Church and Left in Greece in 20th and 21st century,” in *Aspects of relations between Church and Greek State in the 20th century*, ed. Andreas Nanakis (Thessaloniki: Barbounakis, 2017), 177-192.

This paper investigates the relationship between the Left and the Church in the frame of political discourse and practices of the ruling leftist party. More specifically, it attempts to answer the following questions: “How does the first-time Left government behave towards the Church?” “How does the Church react towards the leftist government?” “Are there any points of convergence or divergence between the two institutions and in what fields are those revealed?” “What are the relations of influence and power between the two fields and how are they expressed?”

The study period is limited to one year of SYRIZA’s governance, between January 2015 and January 2016, which includes, besides the co-existence of the Left and the Church for the first time, major domestic and international issues, such as the peak of the economic and political crisis in Greece during the summer of 2015 and the aggravation of the refugee problem throughout 2015, with the entrance of over 800,000 refugees and immigrants in the country. Those are important factors that should be taken into account, if one wishes to have a full and clear picture of the political field in Greece in the period under review, which probably affect its relationship with the religious field as well.

The main source for this investigation is the coverage of “religious” events and news by *Avgi*, the official party newspaper of SYRIZA. For this purpose, the relevant articles of the newspaper are used as documents which constitute raw material for investigating the relationship between the two fields. Document analysis is a key method in the social sciences.⁴

2. THE SOCIO-POLITICAL CONTEXT

The foundation of the Radical Left Coalition (SYRIZA) dates back to 2004 and is due to the electoral alliance of left-wing parties and organizations, the major component being the Coalition of Left, of Movements and Ecology (Synaspismos or SYN). The Synaspismos, as

⁴ See Georg Payne and Judy Payne, *Key Concepts in Social Research*, (London: Sage Publications, 2004).

it was named after its first and largest component, participated in the 2004 national elections with a joint ballot that comprised other leftist organizations⁵ under the name “Coalition of the Radical Left – Unitary Social Front” gathering 3.3% of the electoral power. In the elections of 2009, the Synaspismos participated under the leadership of the current Prime Minister Alexis Tsipras (who had been elected party president in 2008) and won 4.6% of the vote.

In 2012, in an effort to overcome its internal strife, SYRIZA was re-established as a single party and participated as such in the elections on 6 May 2012 raising its percentage to 16.78%, whereas about a month later, in the second 2012 elections of 17 June, it increased its share to 26.89% and became the main opposition party in the Greek Parliament. For the first time since the post-dictatorship period, a left-wing party stood a strong chance of claiming political power in Greece, which it eventually conquered with a percentage of 36.34% in the elections on 25 January, and “broke” the monopoly of the bi-party system of PASOK and New Democracy that had been dominant for over thirty-five years on the Greek political scene.⁶

The remarkable surge of SYRIZA in Greece is attributed to the worsening of the economic crisis, which broke out in 2010 and struck a blow at the post-dictatorship period of prosperity and growth. This crisis has in many ways launched a long period not only of financial but also political changes in the history of modern Greece. Together with the economic hardship, the prevailing political party system is being

⁵ Such as AKOA (Renewing Communist Ecological Left), KEDA (Movement for the United in Action Left), DEA (Internationalist Workers Left), KOE (Communist Organization of Greece) and other independent left-wing groups or activists.

⁶ See Gerassimos Moschonas, “A New Left in Greece: PASOK’s Fall and SYRIZA’s Rise,” *Dissent* 60/4 (2013): 33-37; Michalis Spourdalakis, “The Miraculous Rise of the «Phenomenon SYRIZA»,” *International Critical Thought* 4/3 (2014): 354-366; Vassilis Paipais, “Greek elections 2015: a short overview,” available from <http://blogs.lse.ac.uk/eurocrisispress/2015/01/26/greek-elections-2015-a-short-overview/> [accessed: 20.10.2017]; Panos Petrou, “The making of SYRIZA,” *Encyclopaedia of Anti-Revisionism On-Line*; available from <<http://socialistworker.org/print/2012/06/11/the-making-of-syriza>> [accessed: 20.10.2017]; Giorgos Katsabekis, “Radical Left Populism in Contemporary Greece: Syriza’s Trajectory from Minoritarian Opposition to Power,” *Constellations* 23/3 (2016): 391-403.

deplored, the democratic regime is shrinking⁷ and an “unsafe democracy” is manifested.⁸ All that has led to a political phase that some researchers call “post-political” or “post-democratic.”⁹

The causes of the crisis are attributed to internal (national) and external (international) factors, such as the economic globalization that has led to the dominance of financial capital and the incapacity of capital movement at national level, the Eurozone dysfunction due to quality differences between northern and southern European countries, as well as the clientelist system in Greece.¹⁰ What actually triggered

⁷ See Ilias Nikolakopoulos, “Continuities and ruptures: The ambivalent term After-Dictatorship,” in *Post-Dictatorship. Greece between two ages*, eds. Manos Avgeridis, Efi Gazi, and Kostis Kornetis (Athens: Themelio, 2015), 429-431.

⁸ See Panagis Panagiotopoulos, “From the protected to the unsafe democracy. Sociology of Post-dictatorship in the light of crisis,” in *Post-Dictatorship. Greece between two ages*, 335-366.

⁹ See Constantinos Tsoukalas, “The mutation of democracy,” in *Post-Dictatorship. Greece between two ages*, 417-420. See also Giannis Papamihail, *End of era. Economic supervision, social crisis, political submission and ideological rearrangements in contemporary Greece* (Athens: Pedio, 2010); Leonidas Vatikiotis and others, *The map of the crisis. The end of the illusion* (Athens: Topos, 2010).

¹⁰ See George Kontogiorgis, “Introduction,” in *Reflections of the Crisis. Myths and Realities of Modern Society*, ed. Christiana Konstantopoulou (Athens: Papazisi, 2017), 15-37; Alike Mouriki, and others (eds.), *The social portrait of Greece 2012 – Facets of the crisis* (Athens: National Center for Social Research, 2012); available from <http://www.ekke.gr/images/PDF/Social_portrait_2012.pdf> [accessed: 20.10.2017]; Rubini Gropa, Hara Cuci, and Anna Triantafylidou (eds.), *Greek Crisis and European Modernity* (Athens: Kritiki, 2013); Manolis Alexakis, “Global economic crisis and Greece: an opportunity for a new Post Dictatorship period?,” in *Greek Society 1975-2010: Transformations, Rearrangements and Challenges*, eds. Maria Antonopoulou and Socrates Koniordos (Athens: EKE, 2012), 21-30; available from <http://www.hellenicsociology.gr/sites/default/files/eke_praktika_2011.pdf> [accessed: 20.10.2017]; Socrates Koniordos (ed.), *The Greek Society at the crossroads of crisis* (Athens: EKE, 2016); available from <http://www.hellenicsociology.gr/sites/default/files/praktika_5ou_sunedriou_me_isbn.pdf> [accessed: 20.10.2017]; Thanos Papadopoulos, *Who led us and how they led us to crisis* (Athens: Gutenberg, 2016); Christiana Konstantopoulou (ed.), *Narrations of the crisis. Myths and realities of contemporary society* (Athens: Papazisi, 2017). For another point of view, see also Konstantinos Tsoukalas, *Greece of oblivion and truth. From a long adolescence to a violent adulthood* (Athens: Themelio, 2012); Takis Pappas, *Populism and Crisis Politics in Greece* (Palgrave Macmillan, 2014); Stathis Kalyvas, *Destructions and Triumphs. The 7 cycles of modern Greek history* (Athens: Papadopoulos, 2015).

it, however, was the explosion of the 2008 international financial and economic crisis, which manifested itself in Greece in 2010 as a sovereign debt crisis.¹¹ Greece's inability to cover its debt to the markets led to borrowing from other Eurozone countries as well as the International Monetary Fund, which consequently put it under the control of the three international organizations (the European Union, the European Central Bank and the International Monetary Fund), the so-called Troika.¹²

The terms of the creditors are accepted by the Greek political leadership through three successive memoranda that contain measures aimed at the consolidation of public finances, regulation and supervision of the financial sector, implementation of "structural reforms" that would improve the country's competitiveness.¹³ At the same time, they include rigorous austerity measures that reshape the Greek economic field and cause a sharp drop in the gross domestic product (over 25%), a sharp rise in unemployment rates ranging between 24-28%, an increase in tax burdens for citizens and businesses that represents a loss of about 86% of income of the middle and low social strata, wage and pensions cuts in the public and private sector with a view to reducing labor costs, closure of ¼ of the private businesses due to the limitation of working

¹¹ See Paul Krugman, *The Return of Depression Economics and the Crisis of 2008* (N. York: W. W. Norton & Company, 2009); Andriana Vlachou, Nikos Theocharakis, and Dimitris Mulonakis (eds.), *Economic crisis and Greece* (Athens: Gutenberg, 2011); Xenofon Giataganas, "The thirty years of Greece in the European Union," *Diethnis kai Europaiki Politiki* 21-22 (2011): 105-112; Michalis Nikiphoros, Dimitris Papadimitriou, and Gennaro Zezza, *The problem of the Greek public debt* (Levy Economics Institute of Bard College, 2015); available from http://www.levyinstitute.org/pubs/pn_15_2GR.pdf [accessed: 20.10.2017].

¹² See European Commission, *Economic Crisis in Europe: Causes, Consequences, and Responses* (Luxembourg: European Communities, 2009); James Pettifer, *The Making of the Greek Crisis* (Penguin Specials, 2015); George Papaconstantinou, *Game Over: The Inside Story of the Greek Crisis* (Create Space Independent Publishing Platform, 2016).

¹³ See Dermot Hodson, *Governing the Euro Area in Good Times and Bad* (Oxford: Oxford University Press, 2011); Robert Boyer, "The Four Fallacies of Contemporary Austerity Policies: The Lost Keynesian Legacy," *Cambridge Journal of Economics* 36 (2012): 283-312; *The Chronicle of the Great Crisis: The Bank of Greece 2008-2013* (Bank of Greece/Centre of Civilisation, Research and Documentation, 2013); available from <<http://www.setee.gr/images/pdf/ToXronikoKrisiTE.pdf>> [accessed: 20.10.2017]; Dimitris Katsikas, Kyriakos Philinis, and Marianthi Anastasatou, *Understanding the Greek Crisis: Responses to crucial questions for the State, Economy and Europe* (Athens: Papazisi, 2017).

capital or other bank loans and limited consumption, precariousness of labor relations, budget cuts for social welfare and public services and decreased expenditure in the education and health sectors.¹⁴ The negative consequences of the crisis and austerity policies have greatly aggravated the living conditions of Greek citizens as well as migrants living in Greece, creating poverty and social exclusion and broadening the social inequalities.¹⁵

The criticality of the situation is exacerbated by the refugee crisis, as it has been characterized, namely the mass exodus of refugees and immigrants from the Middle East, and Syria in particular, due to civilian conflicts, and their movement towards Europe. The official report of the Ministry of Digital Policy, Telecommunications and Media mentions that over the years 2015-2016, 1,200,000 refugees mainly from the Eastern Aegean islands and 7,000 refugees from the land borders entered Greece, while 62,681 refugees and immigrants remained in the country. The temporary passage of such a large number of migrants

¹⁴ See Savvas G. Robolis, *Economic Crisis and Social State* (Thessaloniki: Epikentro, 2013); St. Mpoutsiou, and Pavlos Sarafis, "Southern European model welfare state and economic crisis," *Interscientific Health Care* 5/4 (2013): 147-161; Tassos Giannitsis, and Stavros Zographakis, *Greece: Solidarity and adjustment in times of crisis* (Macroeconomic Policy Institute, March 2015/38); available from <https://www.boeckler.de/pdf/p_imk_study_38_2015.pdf> [accessed: 20.10.2017]; Giannis Kouzis, "The work in the posse during the period of Crisis and Memorandum," *Koinoniki Politiki* 3 (2015): 7-18; Georgia Petraki and Giannis Kyriatopoulos, "Transformations to the work model during the period of internal devaluation (2010-2015)," in *The Greek Society at the crossroads of crisis*, 534-545.

¹⁵ See D. Balourdos and N. Spiropoulou, "Portraits of poverty in Greece of crisis," in *The Social Portrait of Greece – 2012: Facets of Crisis*, 161-183; Christos N. Tsironis, "Looking for the Causes of Economic Crisis from an Orthodox Point of View," in *Economic Crisis and Poverty: Challenges for Europe Today. III Forum Europeo Cattolico-Orthodosso*, ed. CCEE (Bologna: EDB, 2013), 49-68; Manos Matsaganis, and Chryssa Leventi, "Poverty and Inequality during the Great Recession in Greece," *Political Studies Review* 12 (2014): 209-223; Sophia Zabarloukou, and Maria Kousi (eds.), *Social Facets of Crisis in Greece* (Athens: Pedio, 2014); Dimitris Katsikas, and others, *Exposition for the social profile of Greece in relation to poverty, social exclusion and inequality before and after crisis* (Athens: ELIAMEP, 2014); available from <www.crisisobs.gr> [accessed: 20.10.2017]; Eleana Velentza, "The social profile of Greece during the Recession: The conditions of living in Greece through the multidimensional term of quality of life," in *The Greek Society at the crossroads of crisis*, 69-82; Exposition of Greek National Committee of UNICEF, *The situation of children in Greece 2017. The children of crisis* (Athens 2017); available from <https://www.unicef.gr> [accessed: 20.10.2017].

and refugees as well as the settlement of a part of them exacerbates the situation in Greece, already aggravated by the economic crisis, and creates ambivalent feelings among Greek people.¹⁶

Together with the financial hardship, the economic crisis is causing a crisis in the political system, which is expressed by sweeping upheavals in the political party system, and successive reversals of the political standards that stood in place throughout the post-dictatorship period (1974-2010). During the crisis, many governments are being dissolved, many elections are being held, and political forces are rearranged, especially after the “crucial elections” of May and June 2012 (with the collapse of the former mighty PASOK, the rise of SYRIZA and nationalistic ANEL to power and the emergence of the extreme right-wing party Golden Dawn).¹⁷ These elections overturn the traditional political party-oriented Greek system, actually terminating the long-standing bi-party scheme and giving power to SYRIZA in 2015.¹⁸

¹⁶ See Ministry for Digital Policy, Telecommunications and Media, *Refugee Crisis 2015-2016*, (Athens, February 2017); available from http://mindigital.gr/images/GENIKOI/FLORENTIS/factsheets/feb_2017/gr_fact_sheet_refugee_feb2017.pdf [accessed: 20.10.2017].

¹⁷ See Sophia Vasilopoulou, and Daphne Halikiopoulou, “In the Shadow of Grexit: The Greek Election of 17 June 2012,” *South European Society and Politics* 18/4 (2013): 523-542; Giannis Voulgaris, and Ilias Nikolakopoulos, *The Double Electoral Earthquake* (Athens: Themelio, 2014); Jannis Kompsoopoulos, and Jannis Chasoglou, “The Collapse and Transformation of the Greek Party System,” *Socialism and Democracy* 28/1 (2014): 90-112; Eftichia Teperoglou, and Emmanouil Tsatsanis, “Dealignment, De-legitimation and the Implosion of the Two-Party System in Greece: The Earthquake Election of 6 May 2012,” *Journal of Elections, Public Opinion and Parties*, 24/2 (2014): 222-242; Nikos Demertzis, and Nikos Georgharakis (eds.), *The Political Portrait of Greece. Crisis and Deconstruction of the Political* (Athens: Gutenberg/National Center of Social Research, 2015); Sofia Vasilopoulou, and Daphne Halikiopoulou, *Greek politics: An economic crisis or a crisis of democracy?* (World Affairs, October 2015); available from <<https://www.researchgate.net/publication/282798242>> [accessed: 20.10.2017].

¹⁸ Christoforos Vernardakis, “The Greek Left in the 2012 Elections: The Return to the Class Vote,” available from <[http://www.vernardakis.gr/uplmed/155_The%20Greek%20Left%20in%20the%202012%20Elections%20\(1\).pdf](http://www.vernardakis.gr/uplmed/155_The%20Greek%20Left%20in%20the%202012%20Elections%20(1).pdf)> [accessed: 20.10.2017]; Kostas Lavdas, “Greek politics in hard times: Between Europe and an Imaginary Place,” *KAS Katoptron*, 21/01/2015; available from http://www.kas.de/wf/doc/kas_15640-1442-1-30.pdf?150416142344 [access: 20.10.2017]; Yiannos Katsouridis, *Radical Left parties in Government: The Cases of SYRIZA and AKEL* (Palgrave Macmillan 2016).

In the context of the economic crisis gradually transforming into a political one, SYRIZA, which started as a coalition of small and marginal parties, eventually became, over a few years, a power party that took over the country's rule in 2015. SYRIZA was mainly voted by the Greek citizens as a new political power that could practise new alternative politics with a view to resolving the economic problem of the country, ending the period of painful memorandums, regaining social justice, and effectively addressing the humanitarian crisis that the country is experiencing.¹⁹ Promoting populism as a predominant element of political life,²⁰ it uses a divisive rhetoric that separates “pure people” from the “corrupt elite,” and activates nationalist reflexes so that the “people” coincide with the “Nation.”²¹ Besides, the common basis of populism seems to unite SYRIZA with the nationalist right-wing party ANEL, forming in this way what is unique in Europe, namely the coalition government of the populist radical Left and the populist nationalist Right.²²

¹⁹ See *The 40 points of SYRIZA program*; available from <<https://left.gr/news/diavaste-programma-toy-syriza>> [accessed: 20.10.2017].

²⁰ The populist discourse preexisted in the political system of Greece long before the domination of SYRIZA, but without being the single dominant element. On the populism of the previous period, see Petros Papasasantopoulos (ed.), *PASOK and Power* (Thessaloniki: Paratiritis, 1980); Christos Lyrintzis, “The Power of Populism: The Greek Case,” *European Journal of Political Research* 15/6 (1987): 667-686; Demetres Sotiropoulos, *Populism and Bureaucracy: The Case of Greece Under PASOK, 1981-1989* (South Bend IN: University of Notre Dame Press 1996); Michalis Spourdalakis (ed.), *PASOK. Party – State – Society* (Athens: Patakis, 1998); Andreas Pantazopoulos, «*For the people and the nation*». *The moment of Andreas Papandreou* (Athens: Polis, 2001).

²¹ See Cass Mudde, *SYRIZA: The Failure of the Populist Promise* (Palgrave Macmillan 2014); Yannis Stavrakakis, and Giorgos Katsambekis, “Left-wing populism in the European periphery: the case of SYRIZA,” *Journal of Political Ideologies* 19/2 (2014): 119-142; Giorgos Katsambekis, *SYRIZA 2004-2012: from the “youth” to “people”: A discourse-theoretical approach of the populism of the radical left* (Greek Society of Political Science, Network for the Analysis of Political Discourse, Working Paper 5, January 2014). See also Yannis Stavrakakis, “The Return of «the People»: Populism and Anti-Populism in the shadow of the European crisis,” *Constellations* 21/4 (2014): 505-517.

²² See Rosa Vasilaki, “*Syriza's choice: the coalition government in Greece from a different perspective. LSE Greece@LSE*,” (19 Feb 2015); available from <<http://eprints.lse.ac.uk/79338>> [accessed: 20.10.2017]; Paris Aslanidis, and Cristobal Rovira Kaltwasser, “Dealing with populists in government: the SYRIZA-ANEL coalition in Greece,” *Democratization*, 2016; available from <<https://www.researchgate.net/publication/297721292>>

Regarding the management of religion and the issues related to it, SYRIZA, in accordance with its political program, advocates the constitutional separation of State and Church, which actually leads to independence of the State from ecclesiastical or other religious commitments; it proposes the abolition of the obligatory churchgoing and morning prayer at school; it seeks to abolish religious education and replace it with education of scientific rather than catechistic orientation; it professes the exclusion of religious affairs from the responsibilities of the Ministry of Education and their assignment to another Ministry. In addition, it aims at ensuring religious neutrality of the State through the institutional equalization of all religious beliefs existing in the country, a fact that is conducive to the elimination of discrimination among citizens based on religious affiliation. Moreover, it promises the creation of worship spaces for the citizens of all doctrines, the establishment of the civil oath and the recognition of the right to burn the dead. Finally, SYRIZA seeks full taxation of ecclesiastical property and the abolition of state pay for the clergy.²³

3. THE RELIGIOUS BACKGROUND

Despite the progressive secularization of the Greek State in recent years (in the post-dictatorship period), the separation between religion and politics is not always distinct, as according to the current type of relationships the Church is recognized by the State to be the official (national) Church.²⁴ The “intertwined” relationship between religion

[accessed: 20.10.2017]. See also Daphne Halikiopoulou, Kyriaki Nanou, and Sofia Vasiliopoulou, “The paradox of nationalism: The common denominator of radical right and radical left euroscepticism,” *European Journal of Political Research* 51 (2012): 504-539.

²³ See SYRIZA’s political positions; available from <<https://sites.google.com/site/voiotospcom/oi-theseis-tou-syriza-gia-to-chorismo-kratous-ekklesias-kai-to-mathema-ton-threskeutikon>> [accessed: 20.10.2017]. See also the unpublished paper of Tasos Kourakis, parliamentarian of SYRIZA in the Conference “Church and Left” organized by the Department of Theology of the Aristotle University of Thessaloniki in collaboration with the Saint Synod of the Church of Greece, Thessaloniki, 22-23 January 2013.

²⁴ For a typology of institutional relationships between State and Church in the European countries, see Ioannis Petrou, *Christianity and Society* (Thessaloniki: Vaniias, 2004); Penelope

and politics is enshrined in Article 3 of the Greek Constitution according to which the Orthodox Church is recognized to be the dominant Church. Despite the fact that this term, according to most constitutionalists, is simply interpreted as the majority Church of Greek people, in fact it establishes a special relationship between the Orthodox Church and the Greek State that is expressed by the presence of religion in public ceremonies, such as the oath of office of the President of the Greek Republic and Greek governments, the confirmation given by the Bishops to the President of Republic, obligatory religious education in primary and secondary schools, the pay of the clergy, non-taxation of ecclesiastical property, equal recognition of religious and civil marriage, and so on.

The starting point of this special relationship can be found in the historical ties between Orthodoxy and the Greek nation as well as Greek national identity. Some milestones of this relationship are (selectively): the role of the Orthodox Church in the preservation of Greek identity during the Ottoman (15th-20th century) and the Greek Revolution (1821-1829) period, the establishment of the Autocephalous (national) Church after the liberation (1833) and its connection with the State (the State is involved in religious issues and religious issues are recognized as public²⁵), its function as an ideological carrier of the Greek State for the dissemination and consolidation of national ideology, the involvement of the Church in the movements of Greek irredentism (the Great Idea, etc.), the support of the anti-communist nationalistic ideology after World War II and the Greek civil war that ensued, the engagement with dictatorship (1967-1974) on the basis of the Greek-Christian ideology that is expressed by the motto “Greece of Christian Greeks.”²⁶

Foundedaki, “Religion and State in Europe: Secularization and Functional Differentiation,” in *Religion and Politics in Modernity*, eds. Th. Lipovac, N. Demertzis, and B. Georgiadou (Athens: Kritiki, 2002), 183-210; Vassiliki Georgiadou, “Religions and Politics in Modernity,” in *Politics and Religions*, ed. Konstantinos Zorbas (Athens: Papazisi, 2007), 55-69.

²⁵ See Antonis Manitakis, *The Relationship between the Church and the State-Nation in the Shadow of Identities* (Athens: Nefeli, 2000).

²⁶ See Evangelos Karagiannis, “Secularism in Context: The Relations between the Greek State and the Church of Greece in Crisis,” *European Journal of Sociology* 50 (2009): 133-167.

This privileged position of the Greek Church deriving on the one hand from the historical relationship of Orthodoxy and the Greek national identity, and on the other from the constitutionally established relationship between Church and State, creates a special place for the Orthodox Church in the public sphere and oftentimes causes conflicts involving its relations both with the ever growing secular State and the other religious communities. The issue of redefinition of relationships or even State and Church separation arises at times with greater or lesser intensity depending on the events that influence the Greek political landscape, but without having reached, for the moment, the point of formal separation of the two institutions.²⁷

The tensions between the Church and the Greek State do not seem to diminish the social influence and the significant presence of the Church in the public arena.²⁸ Relevant research proves that the Church as an institution enjoys, to a great extent, public trust, unlike other institutions, such as political parties or the Parliament.²⁹ In the Greek public sphere, seemingly at least, there emerges the image of a politically active Church, especially in the national-political domain, which is interested

²⁷ Whenever this problem arises, the Church defends its position in a usually apologetic way. For example, in one of the circulars (No. 2824/R16.11.2005) it is stated that “the Church was the par excellence factor of unity in the free Greek State, the most fundamental institution of social-charitable ministry, the inexhaustible source of artistic inspiration, the stable foundation of humanitarian rules of justice, the decisive accomplice to the work of our National Education.”

²⁸ See Vasiliki Georgiadou, and Ilias Nikolakopoulos, “The People of the Church. Aspects of Church Religiosity in Greece,” in *Public opinion in Greece* (Athens: VPRC Institute, 2001); Christina Varouxi, “Confidence in Institutions,” in *Recent Social Trends in Greece. 1960-2000*, eds. Dimitris Charalambis, and others (Montreal/Quebec: McGill-Queen’s University Press, 2004); Theoni Stathopoulou, “Religiosity and Trust in Institutions. Emerging Trends in Greece and Europe,” in *Politics and Religions*, 161-186.

²⁹ Theoni Stathopoulou, “Religiosity and Trust in Institutions,” 165. According to a survey by Kapa Research for the newspaper *Vima*, as shown by the responses to the question “How much do you trust each of the following institutions for the progress and prosperity of our country?,” the Church enjoys the trust of 20.8% of Greek citizens and ranks the sixth position of all institutions. See “How Much has the Crisis Changed our Life and Perceptions,” *Vima*, September 7, 2014, sec. A, p. 10-11. A recent survey also shows that the Church ranks among the first five institutions Greek people trust, see the study “What Greeks believe – 2016” of the research and analysis organization “diaNEOSis,” available from <http://www.dianeosis.org/research/greek_values/> [accessed: 05.07.2017].

in the salvation of the Greek national identity, interferes in the decisions of the State and claims its “interests” either at a symbolic or material level. Despite the occasional tensions with the Greek State, the Church conserves not only its constitutional position as the dominant religion, but also its symbolic importance in the conscience of the majority of Greeks as a carrier of the Greek-orthodox identity.

In the period following the dictatorship, the Church seeks ways of legitimation in the public sphere with a strongly interventionist presence in the national-political field that increasingly becomes all the more important and puts emphasis on its role in rescuing and conserving the Greek national identity. The interventions of Archbishop Seraphim (1974-1998) and, especially, his successor Christodoulos (1998-2008), constitute an expression of ethnocentric discourse and function in a complementary way to the national ideology of the State.³⁰ Archbishop Christodoulos in particular, a charismatic and media-savvy personality, emphasized a conception of the Greek Orthodox Church as the exclusive carrier of the Greek-Christian tradition.³¹ In addition, Christodoulos believed that the Church of Greece should intervene in all matters, thus challenging the distinct roles of religion and politics and being accused of interfering in the political field.³²

Nevertheless, in recent years, due to the economic crisis, the Church has shown a shift in strategy. Under the pressure of the economic crisis and the newly created problems, the nation-based orientation of the Church is gradually transformed into a society-based one. During the period of post-dictatorship, the Church battles to prove its contribution to the Greek nation using an ethnocentric discourse, because of the crisis, it searches for a social discourse, able to penetrate the national-

³⁰ On the formation of Greek-Christian ideology, see Efi Gazi, *The Second Life of Three Holy Hierarchs* (Athens: Nefeli, 2004); Gerasimos Makris, and Dimitris Bekridakis, “The Greek Orthodox Church and the Economic Crisis since 2009,” *The International Journal for the Study of the Christian Church* 13/2 (2013): 111-132.

³¹ See Gerasimos Makris, and Dimitris Bekridakis, “The Greek Orthodox Church and the economic crisis,” 111-132.

³² For a detailed analysis of Christodoulos’ era, see Dimitris Oulis, Gerasimos Makris, and Sotiris Roussos, “The Orthodox Church of Greece,” *International Journal for the Study of the Christian Church* 10/2-3 (2010): 192-210.

religious field, take a critical position towards the political power and create an openness to broader civil society.³³ This period coincides with the change of leadership in the Church of Greece and the election of Hieronymus as the Archbishop of Athens and all Greece, who, contrary to the ethnocentric profile of his predecessor,³⁴ presents a profile oriented to a more open, extrovert and sociocentric, non-nationalistic Church.

To be more specific, Hieronymus, a thoughtful, modest and low-key person, takes a distance from the nationalistic discourse of his predecessor, adopts the phrase “distinct relationships between State and Church,” avoids the ethno-political interventions, does not identify with any political party, but instead he opens up even to the pro-secular Left, suggests collaboration between State and Church for the exploitation of church property, and considers national identity to be a dynamic and evolving process, without considering the Church responsible for its preservation.³⁵ He actually changes the strategy from the mobilization of his predecessor to a “controlled compromise,” i.e. “the rejection of rigorist views within the Synod and the flexible management of issues that have so far been perceived by the former ecclesiastical administration as «sacred cows».”³⁶ Taking the crisis into consideration, he turns his interest towards humanitarian and social problems, organizes the philanthropic work of the Church and establishes the NGO “Apostoli”

³³ See Niki Papageorgiou, “Rethinking the Role of Religion in Public Sphere: The Case of Greek Orthodox Church under crisis,” unpublished paper presented at ESA Conference – Sociology of Religion Research Network, Belfast, 3-5 September 2014.

³⁴ On the socio-political role of the Church, see Yannis Stavrakakis, “Politics and Religion: On the «Politicization» of Greek Church Discourse,” *Journal of Modern Greek Studies* 21 (2003): 153-81; Dimitris Oulis, Gerasimos Makris, and Sotiris Roussos, “The Orthodox Church of Greece: Policies and Challenges under Archbishop Christodoulos of Athens (1998-2008),” *The International Journal for the Study of the Christian Church* 10/2-3 (2010): 192-210.

³⁵ See the interview of Archbishop Hieronymus, *Vima*, 6 February 2009, sec. A, p. 10 & 12.

³⁶ Konstantinos Papastathis, “From Mobilization to a Controlled Compromise: The Shift of Ecclesiastical Strategy under Archbishop Hieronymus,” in *Innovation in the Orthodox Christian Tradition? The Question of Change in Greek Orthodox Thought and Practice*, eds. Trine Stauning Willert, and Lina Molokotos-Liederman (Burlington: Ashgate, 2012), 212; See also the same author, “Authority and Legitimation: The Intra-Ecclesiastical Strategy of Archbishop Hieronymus of Athens,” *Religion, State & Society* 39/4 (2011): 399-415.

(Mission), which offers rich social work in the framework of the project “The Church in the streets.”³⁷

With the signs of a socio-political and financial meltdown becoming increasingly evident as the months were passing by, the humanitarian role of the Church acquired an added significance, fast becoming the principal field wherein the Church could articulate a more vocal, but equally vague position when it came to attribute concrete political responsibility. What is more, the Church reacted to the crisis by expressing – through two encyclicals – an almost political discourse that was targeted against the memorandum and the policies that brought Greece to this adverse situation.³⁸ In these terms, the Church appears as a natural ally of the Left (and populist parties), which had turned against austerity memorandums imposed by the Troika (the European Union, the European Bank, the International Monetary Fund) and seized power by investing in an anti-memorandum discourse.³⁹ Therefore, on the one hand, the friendly attitude of the Archbishop towards leftist ideas, or, at least, his non-identification with the Right, in contrast to his predecessor, and, on the other, the adoption of an anti-memorandum discourse by the official Church had a positive effect on the prospective “encounter” of the Church and the Left, when the latter took power.

4. CONVERGENCES AND DIVERGENCES BETWEEN THE LEFT AND THE CHURCH

Under the abovementioned circumstances, when the Left comes to power, the Church is actually a hegemonic factor of public life, making

³⁷ About the role of the Orthodox Church in the Greek economic crisis, see Lina Molokotos-Liederman, “Orthodox Social Service and the Role of the Orthodox Church in the Greek Economic Crisis,” available from <<http://www.faithineurope.org.uk/lina.pdf>> [accessed: 05.07.2017].

³⁸ See Niki Papageorgiou, “Religious Discourse and Social Power. The Church and the Financial Crisis,” in *Education of love and freedom*, ed. Department of Theology, Aristotle University of Thessaloniki (Thessaloniki: Vaniias, 2012), 333-346.

³⁹ See Cass Mudde, *SYRIZA: The Failure of the Populist Promise* (Palgrave Macmillan 2014).

serious interventions in the social field, having as its leader a modest low-profile Archbishop who exercises a non-interventionist policy of neutrality and respects the distinct roles of the State and the Church. The official meeting of Alexis Tsipras, as leader of the majority party, with Archbishop Hieronymus took place the day right after the parliamentary elections that brought SYRIZA to power (25 January 2015).⁴⁰

This symbolic gesture, i.e. the visit of the leader who had the mandate to form a new government, the future Prime Minister, to the Archbishop, in fact signifies the following things: a) official recognition of the Church as an institution, already recognized by the Constitution; b) symbolic maintenance of religious authority with the support of the new government; c) recognition of the social work of the Church and what it offers in the social (and humanitarian) domain due to the financial crisis and the refugee issue – a favourite field for the party of SYRIZA before the elections;⁴¹ d) interest in collaboration between the new government and the Church and reaffirmation of the good atmosphere that had been created before;⁴² e) removal from the political agenda of SYRIZA of the topic of the separation between State and Church.

Since then, the Prime Minister has met the Archbishop many times,⁴³ showing in this way “recognition” to him as a person but also

⁴⁰ “Meeting of Tsipras with the Archbishop of Athens Hieronumus,” *Avgi*, January 26, 2015; available from <<http://www.avgi.gr/article/5257114/sunantisi-tsipra-me-ton-arxiepis-kopo-athinon-ieronumo-stis-2-30-to-mesimeri>> [accessed: 05.07.2017].

⁴¹ “We believe that solidarity towards fellow human beings as well as the change in the migration policy are two positions shared by both the European Left and the Orthodox Church,” stated the president of SYRIZA Alexis Tsipras, when he was leader of the opposition at the meeting with Patriarch Bartholomew, see “Alexis Tsipras: The solidarity connects the Left to the Orthodox Church,” *Avgi*, January 9, 2014; available from <<https://left.gr/news/al-tsipras-i-allileggyi-sto-synanthropo-syndeei-tin-aristera-me-tin-orthodoxi-ekklisia>> [accessed: 05.07.2017]. On the meeting of Tsipras and Hieronymus focusing on the economic crisis, see “Greece of crisis in the epicenter of meeting of Tsipras and Hieronymus,” *Avgi*, December 22, 2014; available from <<http://www.avgi.gr/article/10842/5160905/h-elladates-krisis-sto-epikentro-tes-synanteses-tsipra-ieronymou>> [accessed: 05.07.2017].

⁴² As leader of the opposition, Tsipras had met not only with the Archbishop and the Ecumenical Patriarch, but also visited the Holy Mountain and Pope Francis, causing ironic comments on the part of conservative parties (and newspapers).

⁴³ “Three-hour talks and lunch between Tsipras and Hieronymus,” *Avgi*, October 14, 2015; available from <<http://www.avgi.gr/article/5938266/triori-sunantisi-kai-geuma-tsipra->

to the Church as an institution of humanitarian and social values as well as important social work, an institution which may contribute, with its experience in social diaconia, to addressing the dire consequences of the crisis and handling the care of the refugees. For this last issue, the Prime Minister allows political ground to the Church, as he held a meeting at the Government headquarters where, except the political leadership, the responsible ministers and the local authorities, the Archbishop and the Bishops of the Aegean Sea islands, who are the first to host the refugees, were also invited.⁴⁴

The political and religious leadership encounters continue to take place as there follow meetings of many members of the government (primarily ministers) with the Archbishop, indicating in this way corresponding convergence and cooperation points between the Church and the government. More specifically, the Archbishop, after the formation of the new government, had successive meetings with the Ministers of Social Welfare,⁴⁵ Culture,⁴⁶ Education and Religions.⁴⁷ Then, with the new government of SYRIZA that was formed after the elections of September 2015, he followed the same strategy that involved further meetings with the Ministers of Health, External Affairs, and Rural Development and Food.⁴⁸ Fields of

ieronumou> [accessed: 05.07.2017]. See also “Meeting of Tsipras – Hieronymus,” *Vima*, November 4, 2015; available from <<http://www.tovima.gr/society/article/?aid=751187>> [accessed: 05.07.2017].

⁴⁴ See the front page of *Vima*, “Tsipras invites mayors and bishops to Maximou. SOS for the islands and the refugees,” *Vima*, November 1, 2015, p. 1.

⁴⁵ See “It takes all,” *Avgi*, February 13, 2015; available from <<http://www.avgi.gr/article/10811/5311060/chreiazontai-oloi>> [accessed: 05.07.2017].

⁴⁶ See “N. Xidakis to Hieronymus: Offering is civilization,” *Avgi*, February 18, 2015; available from <<http://www.avgi.gr/article/10842/5326334/n-xydakes-pros-ieronymo-e-prosphora-einai-politismos>> [accessed: 05.07.2017]; “N. Xidakis - Hieronymus Meeting: The humanitarian effort of the Church denotes civilization,” *Avgi*, February 19, 2015; available from <<http://www.avgi.gr/article/10813/5326723/synantese-n-xydake-ieronymou-politismos-e-anthropistike-prospatheia-tes-ekk>> [accessed: 05.07.2017].

⁴⁷ See Kostas Papagiannis, “Continued operation of the Commission on the Dialogue between Church and State,” *Avgi*, February 27, 2015; available from <<http://www.avgi.gr/article/10813/5342624/synechise-tes-leitourgias-tes-epitropes-dialogou-ekklisias-kai-politeias>> [accessed: 05.07.2017].

⁴⁸ “Meeting of Kouroumplis with the archbishop Hieronymus,” *Avgi*, October 6, 2015; “Meeting of Amanatidis with the archbishop Hieronymus,” *Avgi*, November 20, 2015; avail-

stable cooperation proved to be the refugee problem, with the government supporting the relevant initiatives of the Church; the humanitarian issue, with the government accepting the social service of the Church; but also the cultural issue, with plenty of room for collaboration between the authorities of both institutions in the preservation and maintenance of Christian and ecclesiastical monuments under separate State and Church roles. The Church is characterized as one of the “natural allies” of the government in facing the humanitarian crisis concerning refugees, immigrants and also the poor, a group created by the economic crisis. Even the meetings with the successive Ministers of Education and Religious Affairs are valued positively and held “in good atmosphere,” despite the fact that during these encounters the hot issue of the Church – State relations keeps constantly recurring.

What is of particular importance is the emerging and very promising cooperation between the government and the Church on the issue of ecclesiastical property disposal and management. This issue provoked a lot of controversy and tension between the Church and the State during the post-dictatorship period. On many occasions, the two authorities reached the point of rupture,⁴⁹ particularly when governments with a clearly secular orientation sought to retain control of church property thus provoking the reaction of the Church.

In the case of the SYRIZA government, even before this issue appeared, the Archbishop repeated the proposal that he had made to the former Right government of New Democracy for the use of church property to help pay off the debt.⁵⁰ For that purpose, the Company for the Development of Religious Property was established on the proposal of Hieronymus, but it has never been in operation. In response to the Archbishop’s intention

able from <<http://www.avgi.gr/article/5910792/sunantisi-kouroumpli-me-ton-arxiepiskopoi-eronumo>> [accessed: 05.07.2017].

⁴⁹ See Tritsi’s case. The great tension, which reached the point of becoming a crisis between the State and the Church, arose mainly when PASOK was in the government, in the decade of the 1980s, and discussed taxation of church property.

⁵⁰ Nikos Papadimitriou, “The Archbishop looks forward to working closely with the government,” *Avgi*, April 18, 2015; available from <<http://avgi.gr/article/10842/5470573/-xepagonei-e-epitrope-ekklecias-politeias-gia-themata-koinou-endiapherontos>> [accessed: 06.07.2017].

to utilize church property to pay off part of the debt,⁵¹ the Prime Minister appears to be a strong supporter of the work and role of the Church.⁵² In his letter sent to the Archbishop, after thanking him “from the heart” for this offer, the Prime Minister praises the Church recognizing that “it sends an important message of unity in this difficult moment of a great challenge that we are called to face all together. It also shows that our greatest weapon against the crisis is solidarity, concern and care for the other, the neighbor. It finally reveals that the Church listens to the voice of the times and comes to meet the big demands of society.”⁵³

This “courtship period,” as it was characterized by the bourgeois press,⁵⁴ between the left-wing government and the Church, does not show signs of stability, as periods of convergence are succeeded by periods of tensions. To be more specific, when the government promotes or shows a tendency to promote some changes in the direction of implementation of secular principles of a modern state, particularly in the fields of human and religious rights (i.e. the use of religious symbols in public space, the curriculum of religious education, the extension of civil partnership to same-sex couples, the issue of the cremation of the dead), there appear tensions between the two authorities. This occurs because the Church seems to retain a privileged position on such issues (family life, religious education, and so on), claiming those to be its own fields of action, there-

⁵¹ “Archbishop Hieronymus: Use church property to pay off debt without selling it out,” *Avgi*, April 13, 2015; available from <<http://www.avgi.gr/article/10813/5460907/archiepiskopos-ieronimos-as-axiopoiethi-choris-na-polethi-e-ekklisiasti>> [accessed: 06.07.2017].

⁵² “Tsipras’ letter to Hieronymus: Positive initiative for the utilization of church property,” *Avgi*, April 17, 2015; available from <<http://www.topontiki.gr/article/125384/eyharisto-toy-tsipra-ston-arhiepiskopo-ieronimo>> [accessed: 06.07.2017].

⁵³ “Archbishop Hieronymus: Use church property to pay off debt without selling it out,” *Avgi*, April 13, 2015; available from <<http://www.avgi.gr/article/10813/5460907/archiepiskopos-ieronimos-as-axiopoiethi-choris-na-polethi-e-ekklisiasti>> [accessed: 06.07.2017]; “Tsipras’ letter to Hieronymus: Positive initiative for the utilization of church property,” *Avgi*, April 17, 2015; available from <<http://www.topontiki.gr/article/125384/eyharisto-toy-tsipra-ston-arhiepiskopo-ieronimo>> [accessed: 06.07.2017].

⁵⁴ See “The courtship between Alexis and the Church is continuing! A new meeting of Tsipras – Hieronymus,” *The Caller*, November 4, 2015; available from <<http://thecaller.gr/politiki/sinexizetai-to-flert-tou-alexi-me-tin-ekklisia-nea-sinantisi-tsipra-ieronimou/>> [accessed: 06.07.2017]; “Does the Church give its hand to Tsipras or Tsipras to the Church?,” *Exapsalmos*, January 8, 2015; available from <<http://www.exapsalmos.gr/2015/01/08/>> [accessed: 06.07.2017].

fore causing friction and tension with the government. In fact, in such cases the governmental newspaper *Avgi* does not simply cover the events, but hosts extensive opinion articles which express the leftist ideology and further escalate the ideological confrontation with the Church.

Tensions start when a question arises on the issue of implementation of human rights in the family field, a field that has generated many conflicts in the past between the Church and the State (civil marriage, etc.). At present time, it is the extension of cohabitation agreement to same-sex couples, which, when it was passed in 2008, applied only to different-sex couples. The vindication of same-sex couples by the European Court of Human Rights and the required compliance of the Greek State to this decision brought this issue back into the spotlight and provoked the Church's reaction. The Archbishop and the Holy Synod responded, supporting the traditional positions of the Church, i.e. that "[the] union of two people through marriage is a great mystery ... [a]ny breach of this mystery is alien to ecclesiastical life."⁵⁵ The Archbishop points out that "any other form of cohabitation outside Christian marriage, either «civil marriage» or «cohabitation agreement», is rejected by the Holy Synod."⁵⁶ The government, through the Minister of Justice, refuses to negotiate this issue with the Church arguing that it is a matter of legal and constitutional order which concerns one's right to self-determination and difference.⁵⁷ The extension of cohabitation agreement was finally passed in December 2015 with the Church maintaining its position, questioning the voting process by the Parliament that passed the agreement as a new law of the State.⁵⁸

⁵⁵ See "Hieronymus: The Cohabitation Agreement is alien to ecclesiastical life," *Avgi*, June 11, 2015; available from <<http://www.avgi.gr/article/10813/5609528/ieronimos-xeno-pros-ten-ekklasiastike-zoe-to-symphono-symbiotes>> [accessed: 06.07.2017].

⁵⁶ See Kostas Papagiannis, "Letter of Hieronymus to N. Paraskevopoulos about the Cohabitation Agreement," *Avgi*, June 17, 2015; available from <<http://www.avgi.gr/article/10808/5624609/epistole-ieronimou-ston-n-paraskeuopoulo-gia-to-symphono-symbiotes>> [accessed: 06.07.2017].

⁵⁷ See "Letter of N. Paraskevopoulos to the Archbishop about the Cohabitation Agreement," *Avgi*, June 19, 2015; available from <<http://www.tovima.gr/society/article/?aid=714531>> [accessed: 06.07.2017].

⁵⁸ See Kostas Papagiannis, and Mina Mitropoulou, "Submission of the bill on cohabitation agreement for same-sex couples," *Avgi*, December 10, 2015; available from <<http://www>

In addition, the issue of simplification of the procedure for the exemption from the compulsory subject of religious education, and in general the change of the orientation of this course from a confessional one to the one focusing on the history of religion with a view to better implementing the right to religious freedom of all students, was another issue of controversy, which is still under negotiation.⁵⁹ Despite the fact that religious education is under the responsibility of the Ministry of Education and the courses are designed by the Institute of Educational Politics, any change or transformation initiates interventions on the part of the Church. The Church claims that the content and format of religious courses should remain confessional and obligatory, because they summarize the principles of the Greek-Orthodox tradition which the Church is prepared to preserve (as the task assigned to them), something that nevertheless contradicts the principles of religious freedom in a secular state.

A third issue that triggered friction in the relations between the government and the Church is the cremation of the dead. Although there has been legislative framework for cremation in Greece since 2006, no crematorium has yet been built due to a variety of reasons (reaction of the Church, negligence of the municipalities where cemeteries belong, etc). In October 2015, the government made some amendments to the law on cremation that concerns the environmental licensing process of Cremation Centers.⁶⁰ It brought the issue to be voted by the Parliament

avgi.gr/article/6096086/katatethike-to-nomosxedio-gia-to-sumfono-sumbiosis-sta-omofula-zeugi [accessed: 06.07.2017]. See also “Hieronymus: What is needed is collaboration between State and Church and Tsipras knows that,” *Avgi*, December 13, 2015; available from <<http://www.avgi.gr/article/10813/6106430/ieronimos-apaiteitai-synergasia-kratous-ekklesias-kai-o-tsipras-to-echei-k>> [accessed: 06.07.2017].

⁵⁹ See “Archbishop Hieronymus: The Constitution is only competent for the education character,” *Avgi*, September 27, 2015; available from <<http://www.avgi.gr/article/5889975/arxiepiskopos-ieronimos-armodio-mono-to-suntagma-gia-ton-xarakтира-tis-paideias>> [accessed: 06.07.2017].

⁶⁰ See “Cremation has been made possible – it was signed by Skourletis,” *iefimerida.gr*, October 15, 2015; available from <<http://www.iefimerida.gr/news/231052/anoixe-o-dromos-gia-tin-apotefrosi-nekron-ytegrapse-o-skoyrletis#ixzz4ISgW7Qid>> [accessed: 06.07.2017]. “It is paved the way for the Cremation Centers,” *Proto Thema*, October 16, 2015; available from <<http://www.protothema.gr/politics/article/518697/anoixe-o-dromos-adeiodotisis-gia-ta-kedra-apotefrosis-nekron/>> [accessed: 06.07.2017].

arguing, through the Minister of Internal Affairs, that incineration “is an element of quality of democracy and as such it ensures the free will of each individual to determine themselves.”⁶¹ The resurfacing of the issue led again to the reaction of the Church that, through the Holy Synod, expressed its strong disagreement, maintaining its positions “that the human body, as the temple of the Holy Spirit” cannot be disposed of in the same way that rubbish is disposed of and recycled.⁶² However, the Archbishop, in a more moderate tone, using the same arguments as the government, i.e. the right to religious freedom, maintains that everyone is free to choose their way of burial but without having the right to demand an Orthodox funeral service from the Church.⁶³ He accepts crematoriums, provided they operate away from Christian cemeteries.⁶⁴

The following table presents schematically SYRIZA’s attitude before and after taking power:

SYRIZA’s positions as the opposition party (before 2015)	Practices of SYRIZA as the government (2015)
Separation between State and Church	Maintaining State-Church relations
Abolition of compulsory churchgoing and morning prayer at school	No discussion
Abolition of religious education	Preservation of religious education – modernization of its content
Removal of religious affairs from the responsibility of the Ministry of Education	No change/No discussion
Creation of worship spaces for the citizens of all doctrines	No action

⁶¹ See Electra Viskadouraki, “Pan. Kouroubilis: The issue of cremation of the dead has matured,” *Avgi*, December 18, 2015; available from <<http://www.avgi.gr/article/10813/6121470/pan-kouroumples-echei-orimasei-to-zetema-tes-apatophroses-nekron>> [accessed: 06.07.2017].

⁶² See Kostas Papagiannis, “The Church considers cremation of the dead to be «Recycling»!,” *Avgi*, January 15, 2016; available from <<http://www.avgi.gr/article/6185229/-anakuklosi-aporrimmaton-theorei-i-ekklesia-tin-kausi-nekron->>> [accessed: 06.07.2017].

⁶³ See “Hieronymus on cremation: Everyone is free to choose whatever they wish,” *Avgi*, January 15, 2016; available from <<http://www.avgi.gr/article/6186953/ieronumos-gia-kausi-nekron-kathe-anthropos-einai-eleutheros-na-dialexei-auto-pou-thelei->>> [accessed: 06.07.2017].

⁶⁴ See Kostas Papagiannis, “Hieronymus: Build crematoriums away from cemeteries,” *Avgi*, January 23, 2016; available from <<http://www.avgi.gr/article/10813/6204386/ieronumos-apatophroteria-nekron-makria-apo-ta-koimeteria->>> [accessed: 06.07.2017].

Recognition of the right to burn the dead	Adjustments to the existing law since 2006
Taxation of ecclesiastical property	No discussion
Removal of clerical salaries from the state payroll	No discussion

5. CONCLUDING REMARKS

In conclusion, one could summarize that during the first year of the left-wing government in Greece, the Church has retained its hegemonic position in the Greek public life. Despite the leftist political positions on State and Church separation as well as control of the ecclesiastical field by the State, for the moment, there has been no institutional change concerning the Church whatsoever. The leftist government accepts the ecclesiastical authority, adopting a strategy of respect and recognition that was evident in a series of symbolic actions, such as the meetings of the Prime Minister and Ministers with the Archbishop, but also real ones, such as the collaboration in the humanitarian and social fields.

What seems to play a significant role in shaping this direction is the personality of Archbishop Hieronymus who, as a moderate and conciliatory religious leader, respects the distinct roles of the State and the Church and does not get involved in politics. This paves the way for a harmonious and dialectical coexistence, which is characterized by multiple convergences and mutual acceptance at the institutional level. Nevertheless, this coexistence is disturbed by controversies and tensions, whenever the government, in accordance with the principles of a modern secular state, promotes the implementation of human rights, particularly in fields that are considered privileged for the Church, i.e. family issues and religious education.

To sum up, the relations between the two fields are characterized by convergences and divergences, and phases of collaboration and conflict. It seems that one year of leftist governance is actually a miniature of the whole post-dictatorship period, with alternate spells of cooperation and tension between the secular and religious institutions. However, this tension does not seem to be sufficient to disrupt, at least for the time

being, the established relationship between the two institutions, given the critical socio-economic situation in Greece.

REFERENCES

- Alexakis, Manolis. "Global economic crisis and Greece: an opportunity for a new Post Dictatorship period?" In *Greek Society 1975-2010: Transformations, Rearrangements and Challenges*, edited by Maria Antonopoulou and Socrates Konioridos, 21-30. Athens: EKE, 2012.
- "Alexis Tsipras: The solidarity connects the Left to the Orthodox Church." *Avgi*, January 9, 2014.
- Antoniadou, Maria. "Sacred Turn to the Left." *Vima*, November 11, 2012, sec. A.
- Aslanidis, Paris, and Cristobal Rovira Kaltwasser. "Dealing with populists in government: the SYRIZA-ANEL coalition in Greece," *Democratization*, 2016; <<https://www.researchgate.net/publication/297721292>>.
- "Archbishop Hieronymus: The Constitution is only competent for the education character." *Avgi*, September 27, 2015.
- "Archbishop Hieronymus: Use church property to pay off debt without selling it out." *Avgi*, April 13, 2015.
- Balourdos, D., and N. Spiropoulou. "Portraits of poverty in Greece of crisis." In *The social portrait of Greece 2012 – Faces of the crisis*, edited by Alike Mouriki and others, 161-183. Athens: National Center for Social Research, 2012.
- Boyer, Robert. "The Four Fallacies of Contemporary Austerity Policies: The Lost Keynesian Legacy," *Cambridge Journal of Economics* 36 (2012): 283-312.
- "Cremation has been made possible – it was signed by Skourletis." *iefimerida.gr*, October 15, 2015.
- Demertzis, Nikos, and Nikos Georganakis (eds.). *The Political Portrait of Greece. Crisis and Deconstruction of the Political*. Athens: Gutenberg/ National Center of Social Research, 2015.
- "Does the Church give its hand to Tsipras or Tsipras to the Church?" *Exapsalmos*, January 8, 2015.
- European Commission, *Economic Crisis in Europe: Causes, Consequences, and Responses* (Luxembourg: European Communities, 2009).

- Fountedaki, Penelope. "Religion and State in Europe: Secularization and Functional Differentiation." In *Religion and Politics in Modernity*, edited by Th. Lipovac, N. Demertzis, and B. Georgiadou, 183-210. Athens: Kritiki, 2002.
- Gazi, Efi. *The Second Life of Three Holy Hierarchs*. Athens: Nefeli, 2004.
- Georgiadou, Vasiliki, and Ilias Nikolakopoulos. "The People of the Church. Aspects of Church Religiosity in Greece." in *Public opinion in Greece*. Athens: VPRC Institute, 2001.
- Georgiadou, Vassiliki. "Religions and Politics in Modernity." In *Politics and Religions*, edited by Konstantinos Zorbas, 55-69. Athens: Papazisi, 2007.
- Giannitsis, Tassos, and Stavros Zographakis. *Greece: Solidarity and adjustment in times of crisis*. Macroeconomic Policy Institute, March 2015/38.
- Giataganas, Xenofon. "The thirty years of Greece in the European Union." *Diethnis kai Europaiki Politiki* 21-22 (2011): 105-112.
- Gieftits, Athanasios, and others. *Orthodoxy and Marxism*. Athens: Akritas, 1984.
- "Greece of crisis in the epicenter of meeting of Tsipras and Hieronymus." *Avgi*, December 22, 2014.
- Gropa, Rubini, Hara Cuci, and Anna Triantafylidou (eds.). *Greek Crisis and European Modernity*. Athens: Kritiki, 2013.
- Halikiopoulou, Daphne, Kyriaki Nanou, and Sofia Vasilopoulou. "The paradox of nationalism: The common denominator of radical right and radical left euroscepticism," *European Journal of Political Research* 5 (2012): 504-539.
- "Hieronymus on cremation: Everyone is free to choose whatever they wish." *Avgi*, January 15, 2016.
- "Hieronymus: The Cohabitation Agreement is alien to ecclesiastical life." *Avgi*, June 11, 2015.
- "Hieronymus: What is needed is collaboration between State and Church and Tsipras knows that." *Avgi*, December 13, 2015.
- Hodson, Dermot. *Governing the Euro Area in Good Times and Bad*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- "How Much has the Crisis Changed our Life and Perceptions." *Vima*, September 7, 2014, sec. A.
- "It takes all." *Avgi*, February 13, 2015.
- "It is paved the way for the Cremation Centers." *Proto Thema*, October 16, 2015.

- Kalyvas, Stathis. *Destructions and Triumphs. The 7 cycles of modern Greek history*. Athens: Papadopoulos, 2015.
- Karagiannis, Evangelos. "Secularism in Context: The Relations between the Greek State and the Church of Greece in Crisis." *European Journal of Sociology* 50 (2009): 133-167.
- Katsabekis, Giorgos. "Radical Left Populism in Contemporary Greece: Syriza's Trajectory from Minoritarian Opposition to Power." *Constellations* 23/3 (2016): 391-403.
- Katsabekis, Giorgos. *SYRIZA 2004-2012: from the "youth" to "people": A discourse-theoretical approach of the populism of the radical left* (Greek Society of Political Science, Network for the Analysis of Political Discourse, Working Paper 5, January 2014).
- Katsikas, Dimitris, and others. *Exposition for the social profile of Greece in relation to poverty, social exclusion and inequality before and after crisis*. Athens: ELIAMEP, 2014.
- Katsikas, Dimitris, Kyriakos Philinis, and Marianthi Anastasatou. *Understanding the Greek Crisis: Responses to crucial questions for the State, Economy and Europe*. Athens: Papazisi, 2017.
- Katsouridis, Yiannos. *Radical Left parties in Government: The Cases of SYRIZA and AKEL*. Palgrave Macmillan 2016.
- Kompsopoulos, Jannis, and Jannis Chasoglou. "The Collapse and Transformation of the Greek Party System." *Socialism and Democracy* 28/1 (2014): 90-112.
- Konidaris, Ioannis. "Church: Left or Right?" *Vima*, February 17, 2013, sec. A. Koniordos, Socrates (ed.). *The Greek Society at the crossroads of crisis*. Athens: EKE, 2016.
- Konstantopoulou, Christiana (ed.). *Narrations of the crisis. Myths and realities of contemporary society*. Athens: Papazisi, 2017.
- Kontogiorgis, George. "Introduction." In *Reflections of the Crisis. Myths and Realities of Modern Society*, edited by Christiana Konstantopoulou, 15-37. Athens: Papazisi, 2017.
- Kouzis, Giannis. "The work in the posse during the period of Crisis and Memorandum." *Koinoniki Politiki* 3 (2015): 7-18.
- Krugman, Paul. *The Return of Depression Economics and the Crisis of 2008*. N. York: W.W. Norton & Company, 2009.
- Lavdas, Kostas. "Greek politics in hard times: Between Europe and an Imaginary Place," *KAS Katoptron*, 21/01/2015, http://www.kas.de/wf/doc/kas_15640-1442-1-30.pdf?150416142344.

- “Letter of N. Paraskevopoulos to the Archbishop about the Cohabitation Agreement.” *Avgi*, June 19, 2015.
- Lyrintzis, Christos. “The Power of Populism: The Greek Case,” *European Journal of Political Research* 15/6 (1987): 667-686.
- Makris, Gerasimos, and Dimitris Bekridakis. “The Greek Orthodox Church and the Economic Crisis since 2009.” *The International Journal for the Study of the Christian Church* 13/2 (2013): 111-132.
- Makris, Petros. *Marxists and Orthodoxy. Dialogue or Conflict?* Athens: Epika-irotita, 1983.
- Manitakis, Antonis. *The Relationship between the Church and the State-Nation in the Shadow of Identities*. Athens: Nefeli, 2000.
- Matsaganis, Manos, and Chryssa Leventi. “Poverty and Inequality during the Great Recession in Greece.” *Political Studies Review* 12 (2014): 209-223.
- “Meeting of Amanatidis with the archbishop Hieronymus.” *Avgi*, November 20, 2015.
- “Meeting of Kouroumplis with the archbishop Hieronymus.” *Avgi*, October 6, 2015.
- “Meeting of Tsipras – Hieronymus,” *Vima*, November 4, 2015.
- “Meeting of Tsipras with the Archbishop of Athens Hieronymus,” *Avgi*, January 26, 2015.
- Molokotos-Liederma, Lina. “Orthodox Social Service and the Role of the Orthodox Church in the Greek Economic Crisis,” <<http://www.faithineurope.org.uk/lina.pdf>>.
- Mouriki, Aliko, and others (eds.). *The social portrait of Greece 2012 – Faces of the crisis*. Athens: National Center for Social Research, 2012.
- Moschonas, Gerassimos. “A New Left in Greece: PASOK’s Fall and SYRIZA’s Rise.” *Dissent* 60/4 (2013): 33-37.
- Mpoutsiou, St., and Pavlos Sarafis. “Southern European model welfare state and economic crisis.” *Interscientific Health Care* 5/4 (2013): 147-161.
- Mudde, Cass. *SYRIZA: The Failure of the Populist Promise*. Palgrave Macmillan 2014.
- Mygdalis, Kostas. “New Government and Religions.” *Avgi*, September 27, 2015.
- “N. Xidakis - Hieronymus Meeting: The humanitarian effort of the Church denotes civilization.” *Avgi*, February 19, 2015.
- “N. Xidakis to Hieronymus: Offering is civilization.” *Avgi*, February 18, 2015.
- Nanakis, Andreas. “The relations between Church and Left in Greece in 20th and 21st century.” In *Aspects of relations between Church and Greek State*

- in the 20th century*, edited by Andreas Nanakis, 177-192. Thessaloniki: Barbounakis, 2017.
- Nikiphoros, Michalis, Dimitris Papadimitriou, and Gennaro Zezza. *The problem of the Greek public debt*. Levy Economics Institute of Bard College, 2015.
- Nikolakopoulos, Ilias. "Continuities and ruptures: The ambivalent term After-Dictatorship." In *Post-Dictatorship. Greece between two ages*, edited by Manos Avgeridis, Efi Gazi, and Kostis Kornetis, 429-431. Athens: Themelio, 2015.
- Oulis, Dimitris, Gerasimos Makris, and Sotiris Roussos. "The Orthodox Church of Greece." *International Journal for the Study of the Christian Church* 10/2-3 (2010): 192-210.
- Paipais, Vassilis. "Greek elections 2015: a short overview." <http://blogs.lse.ac.uk/eurocrisispress/2015/01/26/greek-elections-2015-a-short-overview/>.
- Panagiotopoulos, Panagis. "From the protected to the unsafe democracy. Sociology of Post-dictatorship in the light of crisis." In *Post-Dictatorship. Greece between two ages*, edited by Manos Avgeridis, Efi Gazi, and Kostis Kornetis, 335-366. Athens: Themelio, 2015.
- Pantazopoulos, Andreas. «*For the people and the nation*». *The moment of Andreas Papandreou*. Athens: Polis, 2001.
- Papaconstantinou, George. *Game Over: The Inside Story of the Greek Crisis*. Create Space Independent Publishing Platform, 2016.
- Papadimitriou, Nikos. "The Archbishop looks forward to working closely with the government." *Avgi*, April 18, 2015.
- Papadopoulos, Thanos. *Who led us and how they led us to crisis*. Athens: Gutenberg, 2016.
- Papageorgiou, Niki. "Religious Discourse and Social Power. The Church and the Financial Crisis." In *Education of love and freedom*, edited by Department of Theology, Aristotle University of Thessaloniki, 333-346. Thessaloniki: Vanias, 2012.
- Papageorgiou, Niki. "Rethinking the Role of Religion in Public Sphere: The Case of Greek Orthodox Church under crisis," unpublished paper presented at ESA Conference – Sociology of Religion Research Network, Belfast, 3-5 September 2014.
- Papagiannis, Kostas. "Continued operation of the Commission on the Dialogue between Church and State." *Avgi*, February 27, 2015.
- Papagiannis, Kostas. "Hieronymus: Build crematoriums away from cemeteries." *Avgi*, January 23, 2016.

- Papagiannis, Kostas. "Letter of Hieronymus to N. Paraskevopoulos about the Cohabitation Agreement." *Avgi*, June 17, 2015.
- Papagiannis, Kostas. "The Church considers cremation of the dead to be «Recycling»!" *Avgi*, January 15, 2016.
- Papagiannis, Kostas, and Mina Mitropoulou. "Submission of the bill on cohabitation agreement for same-sex couples." *Avgi*, December 10, 2015.
- Papamihail, Giannis. *End of era. Economic supervision, social crisis, political submission and ideological rearrangements in contemporary Greece*. Athens: Pedio, 2010.
- Papasarantopoulos, Petros (ed.). *PASOK and Power*. Thessaloniki: Paratiritis, 1980.
- Papastathis, Konstantinos. "Authority and Legitimation: The Intra-Ecclesiastical Strategy of Archbishop Hieronymus of Athens." *Religion, State & Society* 39/4 (2011): 399-415.
- Papastathis, Konstantinos. "From Mobilization to a Controlled Compromise: The Shift of Ecclesiastical Strategy under Archbishop Hieronymus." In *Innovation in the Orthodox Christian Tradition? The Question of Change in Greek Orthodox Thought and Practice*, edited by Trine Stauning Willert, and Lina Molokotos-Liederman. Burlington: Ashgate, 2012.
- Pappas, Takis. *Populism and Crisis Politics in Greece*. Palgrave Macmillan, 2014.
- Payne, Georg, and Judy Payne. *Key Concepts in Social Research*. London: Sage Publications, 2004.
- Petraki, Georgia, and Giannis Kyriatzopoulos. "Transformations to the work model during the period of internal devaluation (2010-2015)." In *The Greek Society at the crossroads of crisis*, edited by Socrates Koniorodos, 534-545. Athens: EKE, 2016.
- Petrou, Ioannis. *Christianity and Society*. Thessaloniki: Vanias, 2004.
- Petrou, Panos. "The making of SYRIZA." *Encyclopaedia of Anti-Revisionism On-Line*; <http://socialistworker.org/print/2012/06/11/the-making-of-syriza>.
- Pettifer, James. *The Making of the Greek Crisis*. Penguin Specials, 2015.
- Robolis, Savvas G. *Economic Crisis and Social State*. Thessaloniki: Epikentro, 2013.
- The Chronicle of the Great Crisis: The Bank of Greece 2008-2013*. Bank of Greece/Centre of Civilisation, Research and Documentation, 2013.
- Sotiropoulos, Demetres. *Populism and Bureaucracy: The Case of Greece Under PASOK, 1981- 1989*. South Bend IN: University of Notre Dame Press 1996.

- Spourdalakis, Michalis (ed.). *PASOK. Party – State – Society*. Athens: Patakis, 1998.
- Spourdalakis, Michalis. “The Miraculous Rise of the «Phenomenon SYRIZA».” *International Critical Thought* 4/3 (2014): 354-366.
- Stathopoulou, Theoni. “Religiosity and Trust in Institutions. Emerging Trends in Greece and Europe.” in *Politics and Religions*, edited by Konstantinos Zorbas, 161-186. Athens: Papazisi, 2007.
- Stavarakakis, Yannis. “Politics and Religion: On the «Politicization» of Greek Church Discourse.” *Journal of Modern Greek Studies* 21 (2003): 153-81.
- Stavarakakis, Yannis, and Giorgos Katsambekis. “Left-wing populism in the European periphery: the case of SYRIZA,” *Journal of Political Ideologies* 19/2 (2014): 119-142.
- Stavarakakis, Yannis. “The Return of «the People»: Populism and Anti-Populism in the shadow of the European crisis,” *Constellations* 21/4 (2014): 505-517.
- Teperoglou, Eftichia, and Emmanouil Tsatsanis. “Dealignment, De-legitimation and the Implosion of the Two-Party System in Greece: The Earthquake Election of 6 May 2012.” *Journal of Elections, Public Opinion and Parties* 24/2 (2014): 222-242.
- “The courtship between Alexis and the Church is continuing! A new meeting of Tsipras – Hieronymus.” *The Caller*, November 4, 2015.
- “Three-hour talks and lunch between Tsipras and Hieronymus.” *Avgi*, October 14, 2015.
- Topali, Maria. “The Church and the Left in New Ways.” *Kathimerini*, October 5, 2014.
- Topali, Maria. “Church – Left Relationships in Greece.” *Kathimerini*, October 12, 2014.
- “Tsipras invites mayors and bishops to Maximou. SOS for the islands and the refugees,” *Vima*, November 1, 2015.
- “Tsipras’ letter to Hieronymus: Positive initiative for the utilization of church property.” *Avgi*, April 17, 2015.
- Tsironis, Christos N. “Looking for the Causes of Economic Crisis from an Orthodox Point of View.” In *Economic Crisis and Poverty: Challenges for Europe Today. III Forum Europeo Cattolico- Orthodoxo*, 49-68. Bologna: EDB, 2013.
- Tsoukalas, Constantinos. “The mutation of democracy.” In *Post-Dictatorship. Greece between two ages*, edited by Manos Avgeridis, Efi Gazi, and Kostis Kornetis, 417-420. Athens: Themelio, 2015.

- Tsoukalas, Konstantinos. *Greece of oblivion and truth. From a long adolescence to a violent adulthood*. Athens: Themelio, 2012.
- Varouxí, Christina. "Confidence in Institutions." In *Recent Social Trends in Greece. 1960-2000*, edited by Dimitris Charalambis, and others. Montreal/Quebec: McGill-Queen's University Press, 2004.
- Vasilaki, Rosa. "Syriza's choice: the coalition government in Greece from a different perspective. *LSE Greece@LSE*," (19 Feb 2015); <http://eprints.lse.ac.uk/79338>.
- Vasilopoulou, Sofia, and Daphne Halikiopoulou. *Greek politics: An economic crisis or a crisis of democracy?* (World Affairs, October 2015); <<https://www.researchgate.net/publication/282798242>>.
- Vasilopoulou, Sophia, and Daphne Halikiopoulou. "In the Shadow of Grexit: The Greek Election of 17 June 2012." *South European Society and Politics* 18/4 (2013): 523-542.
- Vatikiotis, Leonidas, and others. *The map of the crisis. The end of the illusion*. Athens: Topos, 2010.
- Velentza, Eleana. "The social profile of Greece during the Recession: The conditions of living in Greece through the multidimensional term of quality of life." In *The Greek Society at the crossroads of crisis*, edited by Socrates Koniordos, 69-82. Athens: EKE, 2016.
- Vernardakis, Christoforos. "The Greek Left in the 2012 Elections: The Return to the Class Vote," <[http://www.vernardakis.gr/uplmed/155_The%20Greek%20Left%20in%20the%202012%20Elections%20\(1\).pdf](http://www.vernardakis.gr/uplmed/155_The%20Greek%20Left%20in%20the%202012%20Elections%20(1).pdf)>.
- Viskádouraki, Electra. "Pan. Kouroublis: The issue of cremation of the dead has matured." *Avgi*, December 18, 2015.
- Vlachou, Andriana, Nikos Theocharakis, and Dimitris Mulonakis (eds.). *Economic crisis and Greece*. Athens: Gutenberg, 2011.
- Voulgaris, Giannis, and Ilias Nikolakopoulos. *The Double Electoral Earthquake*. Athens: Themelio, 2014.
- Zabarloukou, Sophia, and Maria Kousi (eds.). *Social Facets of Crisis in Greece*. Athens: Pedio, 2014.

LEWICA I KOŚCIÓŁ W GRECJI:
AMBIWALENTNY KSZTAŁT RELACJI
POMIĘDZY SFERĄ POLITYKI I SFERĄ RELIGII

Streszczenie

Dojście do władzy w Grecji przez lewicową partię w styczniu 2015 r. odmieniło scenę polityczną i po długim okresie rządów tzw. partii systemowych stworzyło podstawy dla nowych oczekiwań politycznych. Lewicowa partia SYRIZA została wybrana przez greckich obywateli jako nowa siła polityczna, która zapoczątkuje nową politykę, jako że do jej ambicji należało rozwiązanie problemów ekonomicznych kraju, przywrócenie sprawiedliwości społecznej i przeciwstawienie się głębokiemu kryzysowi humanitarnemu spowodowanemu długotrwałym kryzysem ekonomicznym. Jeśli chodzi o kwestie religijne, stałym celem partii lewicowych była separacja między Państwem i Kościołem, co miało prowadzić do pełnej niezależności Państwa od wpływów religijnych i kościelnych, jak również upaństwowienie majątku kościelnego, przeniesienie ciężaru wynagrodzenia duchownych na Kościół oraz wiele podobnych postulatów w kwestiach, które wpływają na kształt relacji między Państwem i Kościołem w Grecji. Niniejszy artykuł odnosi się w szczególności do relacji między SYRIZĄ i Prawosławnym Kościołem Grecji w czasie pierwszego roku rządów lewicowych, przedstawiając omówienie oficjalnego dyskursu i politycznej praktyki rządzącej partii. Dla przedstawienia tych kwestii analizie poddano publikacje ukazujące się na łamach gazety *Avgi* będącej oficjalnym medium SYRIZY.

Słowa kluczowe: Lewica; Kościół; Grecja; polityka; religia; wolność religijna

Key words: the Left; the Church; Greece; politics; religion; religious freedom

Tłumaczenie: Daria Bębeniec

CLAIRE AGUILON*

GOUVERNANCE DE LA RELIGION ET LIBERTÉ
DE CONSCIENCE

Aux termes de l'article 18 de la déclaration des droits de l'homme et du citoyen: „toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion, ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites”. La liberté de conscience apparaît ainsi comme englobant la liberté de religion.

L'objet de cet étude sera de rechercher en quoi la liberté de conscience comme droit civil peut être déterminée par la façon dont la religion encadre la liberté de conscience à l'externe et en quoi la liberté de conscience comme droit politique pourrait être déterminée par la conception religieuse de la liberté de conscience à l'interne. Avant de s'intéresser à la parenté entre liberté de conscience et religion en droit, encore faut-il cerner le contenu de la liberté de conscience. Le rapport entre liberté de conscience et de religion ne peut être analysé qu'une fois définie la distinction entre la liberté de conscience et les autres libertés qui la jouxte.

* Dr, Science po Aix, Institut d'Études Politiques d'Aix-en-Provence, 25, rue Gaston de Saporta, 13625 Aix-en-Provence cedex 1, France, e-mail: clamarmar@yahoo.fr.

La liberté de conscience implique la possibilité pour chacun de choisir les valeurs sur lesquelles il fonde son existence au sens strict, la liberté de conscience est une liberté du „for intérieur”, elle s’apparente donc à la liberté de pensée et peut difficilement être limitée¹, si ce n’est par l’utilisation, dans des cas extrêmes, des méthodes totalitaires d’endoctrinement. Cette liberté est protégée de façon absolue. Entendue dans un sens plus large, elle implique la capacité d’agir de façon libre et devient ainsi le fondement de toute liberté. Dans cette dernière acception, elle tolère une limitation pour préserver l’ordre public en particulier. Elle rejoint la liberté d’opinion, c’est-à-dire le droit pour chacun de ne pas être inquiété par son opinion et la liberté d’expression, droit pour chacun de manifester publiquement son opinion. Ses libertés se recoupent bien souvent. La personne religieuse peut percevoir l’expression de sa conscience comme faisant partie intégrante de son identité. Cette nécessité d’expression, quoiqu’elle puisse s’imposer à d’autres aspects de la liberté de conscience, apparaît particulièrement perceptible en matière de liberté de religion.

Les sources juridiques de la liberté de consciences contiennent le plus souvent des références à la religion². L’article 10 de La Déclaration des droits de l’homme et du citoyen (DDHC) dispose que „nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l’ordre public établi par la Loi”³. L’expression „même religieuse” exprime la tension, clairement perçue dans le contexte de l’époque comme elle fut rédigée, entre religion et liberté de conscience. L’article 1^{er} de la loi de 1905 évoque également la tension entre liberté de conscience et religion lorsque, consacrant la liberté de conscience, il prévoit que la république „garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l’intérêt de l’ordre public”. Enfin, c’est une décision relative au financement des établissements privés sous contrat qui fut l’occasion pour le conseil

¹ Hannah Arendt, *Le système totalitaire. Les origines du totalitarisme* (Paris: Points, 2005), 657.

² Le premier amendement de la constitution américaine préserve la liberté de conscience.

³ On pourrait également citer, entre autres exemples, La Convention américaine relative aux droits de l’homme, adoptée à San José, Costa Rica, le 22 novembre 1969, à la Conférence spécialisée interaméricaine sur les Droits de l’Homme.

constitutionnel de reconnaître que la liberté de conscience constituait un PFRLR⁴.

L'article 9 de la Convention de sauvegarde des Droits de l'Homme et des Libertés fondamentales (CEDH)⁵, ainsi que l'article 18 de la DUDH⁶, consacrent à la fois la liberté de conscience et les libertés de pensée et de religion. Le Pacte international relatif aux droits civils et politiques des Nations Unies considère que la liberté de Conscience, comme de la liberté religieuse, constitue un droit indélogeable, "noyau intangible" des droits de l'homme.

L'article 14 interdit les discriminations, notamment celles fondées sur la religion, tandis que l'article 2 du premier protocole additionnel à la convention EDH prévoit le droit pour les parents d'assurer l'éducation et l'enseignement de leurs enfants conformément à leurs convictions religieuses.

La jurisprudence de la Cour européenne des Droits de l'Homme considère comme un élément essentiel au fonctionnement des sociétés démocratiques et considère que: „Telle que la protège l'article 9, la liberté de pensée, de conscience et de religion représente l'une des assises d'une « société démocratique » au sens de la Convention. Elle

⁴ Décision n° 77-87 DC du 23 novembre 1977. Journal officiel du 25 novembre 1977, page 5530, Recueil, p. 42.

ECLI:FR:CC:1977:77.87.DC. Le Conseil constitutionnel est décidé (article premier: La loi complémentaire à la loi n° 59-1557 du 31 décembre 1959 modifiée par la loi n° 71-400 du 1er juin 1971 et relative à la liberté de l'enseignement est déclarée conforme à la Constitution).

⁵ Sur l'article 9 de la Convention de sauvegarde des Droits de l'Homme et des Libertés fondamentales, voir Jim Murdoch, La protection du droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion par la Convention européenne des droits de l'homme. Série des précés sur les droits de l'homme du Conseil de l'Europe (Strasbourg: Les ateliers du Conseil de l'Europe, 2012), 101. Son contenu est repris par l'article 10 de la Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne.

⁶ Déclaration Universelle des Droits de l'Homme (DUDH) est adoptée par l'Assemblée générale des Nations unies le 10 décembre 1948 à Paris au palais de Chaillot par la résolution 217, art. 18: „Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites”. Cette définition a été complétée par la version de 1966.

figure, dans sa dimension religieuse, parmi les éléments les plus essentiels de l'identité des croyants et de leur conception de la vie, mais elle est aussi un bien précieux pour les athées, les agnostiques, les sceptiques ou les indifférents. Il y va du pluralisme – chèrement conquis au cours des siècles – consubstantiel à pareille société⁷.

Dans le cadre du référé „liberté”, le Conseil d'État français a pour sa part, qualifié la liberté de culte de liberté fondamentale au sens de l'article L. 521-2 du code de justice administrative⁸. Il évoque également „un principe constitutionnel de liberté d'expression religieuse⁹”. Néanmoins les systèmes juridiques nationaux ne consacrent pas systématiquement la liberté de culte, lui privilégiant parfois la notion de laïcité, comme c'est le cas du système français. La laïcité peut garantir la protection politique de la liberté de conscience. La liberté de conscience¹⁰ est d'ailleurs définie comme „second pilier de la laïcité” par la Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République française.

L'histoire a montré la capacité de pouvoirs religieux d'exiger une limitation de la liberté de conscience¹¹. Cette limitation est justifiée par la source traditionnelle¹² de la religion, s'opposant à la volonté générale, source du droit démocratique. La limitation de la liberté de conscience par la religion n'est pourtant pas systématique. Nombre de religions ont pu coexister pacifiquement¹³. L'histoire ne suffit donc pas à caractériser une opposition nécessaire entre religion et liberté de conscience.

⁷ Arrêt de la Cour européenne des Droits de l'Homme, 25 mai 1993, affaire Kokkinakis c. Grèce (requête no 14307/88).

⁸ Conseil d'Etat, du 16 février 2004, n° 264314.

⁹ Conseil d'État, du 27 juin 2008, n° 286798.

¹⁰ Sur l'expérience québécoise en matière de multiculturalisme: Gérard Bouchard, Charles Taylor, *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation. Rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles* (Québec, 2008).

¹¹ La censure exercée sur Savonarole par le Pape Alexandre VI ou le massacre de la Saint-Barthélemy constituent des exemples de restrictions de la liberté de religion commis au nom de la religion.

¹² La source traditionnelle repose sur le caractère obligatoire de la règle coutumière.

¹³ Mario Toscano, „Coexistence et histoire des religions”. *Politique étrangère* 20, no 5 (1955): 591-594. DOI: 10.3406/polit.1955.2564.

Dans le monde contemporain, en particulier dans les démocraties occidentales, le débat portant sur la notion de liberté de conscience semble avoir d'ailleurs changé de lieu. Il ne porte plus tant sur ses violations les plus frappantes, discrimination ou même des personnes ne partageant pas la doctrine admise, que sur des entraves élimination plus discrètes telles que la limitation de l'expression religieuse ou de l'objection de conscience. Alors que le caractère inadmissible des premières violations citées fait désormais consensus dans le monde démocratique, le cœur véritable des secondes demeure toujours difficile à cerner.

Les liens entre liberté de conscience et religion peuvent être appréhendés de diverses façons. L'encadrement de l'expression de la religion, découlant de la liberté de conscience, en est un. Le problème de l'expression de signes religieux dans l'espace public, en particulier, a fait l'objet d'une littérature abondante en raison de ses conséquences pratiques¹⁴. Cette question dépend largement des liens entre l'État et la religion: État laïque, confessionnel, multi-confessionnel¹⁵. Elle dépend également de la responsabilité de l'État envers les individus voir envers des communautés. La religion, et particulièrement les religions personalistes, associent les dimensions personnelle et communautaire de l'identité. Par conséquent limiter la liberté religieuse produit à la fois des effets sur les institutions qui représentent une communauté religieuse et sur les personnes qui composent cette communauté. La limitation de cette liberté, comme celle d'autres droits de l'homme, pourrait impliquer une responsabilité de l'État envers les personnes concernées par cette limitation. Cette responsabilité ne peut être écartée au motif que dans la théorie politique française, la responsabilité publique ne porte de façon directe que sur les citoyens et non sur les communautés. En effet, elle est admise par les personnes croyantes et relève dès lors de leur liberté de conscience, que cette association entre identité personnelle

¹⁴ Le débat français relatif au port de signes religieux dans les lieux public a montré que le port de tels signes pouvait être conçu dans certaines religions comme l'expression d'une identité personne. Loi n° 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, JORF n°65 du 17 mars 2004, page 5190, texte n° 1 .

¹⁵ Au Liban par exemple, 18 religions sont reconnues par l'Etat. La place de l'islam et du christianisme dans l'État sont organisés par convention constitutionnelle.

et communautaire soit fondée où qu'elle soit le résultat d'instrumentalisation spirituelle par les communautés pour leur propre subsistance.

Plutôt qu'à ces questions relatives à l'influence du politique sur la religion, nous nous intéresserons aux effets sur le droit de la pensée religieuse afin d'évaluer ses effets sur la reconnaissance juridique de la liberté de conscience en démocratie. Une méthodologie non juridique permet en effet l'analyse de phénomènes de gouvernance. Parmi la multitude d'aspect que revêt le concept de gouvernance¹⁶, nous nous intéresserons à l'influence de règle sur l'exercice du pouvoir¹⁷. Il s'agira de déterminer en quoi la reconnaissance juridique de la libre conscience pourrait être d'inspiration religieuse, autrement dit, de préciser le rôle de la religion dans l'élaboration d'un concept juridique. Il faudra en particulier établir si, sous couvert de religion, des logiques culturelles déterminaient le contenu de la liberté de conscience. L'influence religieuse sur la reconnaissance juridique de la liberté de conscience n'implique pas d'obligation pour les institutions de se référer à une telle source¹⁸.

Nous rechercherons si la religion implique une limitation de la liberté de conscience car c'est souvent en creux, lorsqu'il devient nécessaire de limiter la liberté de conscience pour permettre la coexistence de ces dernières, que se définit le cœur véritable de cette liberté.

Si la parenté entre la liberté de conscience et religion peut apparaître évidente, en particulier pour des croyants, elle n'en demeure pas moins

¹⁶ Institut de Recherche et Débat sur la Gouvernance, <http://www.institut-gouvernance.org>.

¹⁷ La Commission européenne, dans le Livre blanc de la gouvernance européenne, définit la gouvernance comme les „règles, les processus et les comportements qui influent sur l'exercice des pouvoirs au niveau européen”.

Communication de la Commission, du 25 juillet 2001, „Gouvernance européenne – Un livre blanc” [COM(2001) 428 final - Journal officiel C 287 du 12.10.2001].

¹⁸ Jean-François Gaudreault-Desbiens, „Religion, expression et libertés: l'offense comme raison faible de la régulation juridique”, *Cahiers de la Recherche sur les Droits Fondamentaux* 8 (2010): 53-66. D'autre part, l'État n'est pas vu comme la source unique de droit. Au contraire, des ordres juridiques non étatiques, religieux ou autres, sont reconnus comme des sources de droit potentiellement significatives pour les citoyens, parfois autant sinon plus que les ordres juridiques étatiques. Capables de hiérarchiser et de moduler leurs appartenances juridiques diverses sans pour autant en occulter les limites, ces citoyens se retrouvent donc eux-mêmes à agir comme producteurs de droit, parfois à l'insu de l'État, occasionnellement en conflit avec celui-ci mais le plus souvent en coopération avec lui.

quotidiennement controversée. Ce sujet, si dense, apparaît essentiel puisque la liberté de conscience produit des effets sur toutes les branches du droit, du droit civil au droit constitutionnel¹⁹. Qui plus est, une telle question n'est pas sans portée pratique²⁰.

Il ne s'agira pas de procéder, de façon microscopique, à une étude de théologie comparée, d'histoire ou de sociologie des religions mais plutôt d'identifier, en quoi la religion, par principe, constitue une source d'influence dans la définition juridique à la liberté de conscience. Les pratiques, les sources ou la doctrine des différentes religions seront donc abordés à titre de preuve et non en tant qu'exposé synthétique. De plus, une simple comparaison entre la conscience en religion et la liberté de conscience ne saurait caractériser les liens entre conscience en religion et liberté de conscience. En effet, la notion de liberté de conscience titre ses fondements dans la philosophie antique²¹. Ainsi a-t-elle pu imprégner à la fois la religion²² et le monde politique moderne²³. Par conséquent, une parenté théorique entre la liberté de conscience et la conception religieuse de la conscience ne suppose pas nécessairement que la première découle de la seconde. Ces deux notions pourraient plus est avoir subi une évolution commune.

¹⁹ L'interprétation de la liberté de conscience détermine par exemple le contenu de la liberté de réunion, du droit du travail, du droit de la famille.

²⁰ Sur les liens entre religion et Etat au Luxembourg: „En matière religieuse et idéologique, l'État respecte, en vertu du principe de séparation, les principes de neutralité et d'impartialité. La loi règle les relations entre l'État et les communautés religieuses, ainsi que leur reconnaissance. Dans les limites et formes fixées par la loi, des conventions à approuver par la Chambre des Députés peuvent préciser les relations entre l'État et les communautés religieuses reconnues". Commission des Institutions et de la Révision constitutionnelle, Procès-verbal de la réunion du 21 janvier 2015. Voir Commission consultative des Droits de l'Homme du Grand-Duché de Luxembourg. L'Etat luxembourgeois et la laïcité.

²¹ Sur la liberté dans la philosophie grecque: Aristote, René-Antoine Gauthier et Jean-Yves Jolif, *Éthique à Nicomaque*, Louvain-la-Neuve; Paris: Sterling (Virginia), Peeters (4 volumes) 2002, 2e éd. (1re éd. 1958-1959) (notice BnF no FRBNF31730090).

²² Sur les liens entre le droit antique et actuel, voir Mogens Herman Hansen, *Démocratie athénienne - Démocratie moderne: tradition et influences* (Vandoeuvre-Genève: Entretiens sur l'Antiquité Classique 56, 2010), 710. Ils s'agit là d'un exemple, une racine commune au principe de liberté de conscience et à la religion peut être observée dans d'autres cultures.

²³ Sur l'influence de la pensée grecque sur le christianisme: Aimé Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne depuis les origines jusqu'à la fin du IV^e siècle*, 3 tome, (Paris: Société d'édition Les Belles Lettres, 1928-1930).

Il apparaît utile, pour déterminer comment traiter le fait religieux en démocratie, de prendre en compte le point de vue religieux. Une telle approche montre le caractère limité d'une définition purement objective de la liberté de conscience. A l'inverse, une protection totalement subjective de la liberté de croyance et de conscience apparaît la porte ouverte à l'expression de tous les fondamentalismes, nécessitant les accommodements les plus laborieux. L'interdisciplinarité apparaît nécessaire à la conciliation de ces deux approches.

Nous rechercherons quelle influence exerce la conception religieuse de la liberté de conscience sur sa reconnaissance en démocratie. Cerner l'influence de la religion sur la liberté de conscience permet de déterminer dans quelle mesure la neutralité axiologique de l'État nécessite son encadrement du fait religieux lorsqu'il s'avère susceptible d'altérer la liberté de conscience.

Pour répondre à cette question, nous adopterons un point de vue externe et analyserons le phénomène religieux, de façon globale, comme un fait social. Il s'agira de préciser de façon qualitative, les liens entre l'encadrement par la religion de la liberté de conscience et la protection juridique de cette dernière en démocratie. La religion détermine la liberté de conscience à l'externe lorsqu'elle encadre le comportement de ses adeptes (en particulier le droit d'adopter une religion, de changer ou de quitter une religion) et à l'interne lorsqu'elle régule la contribution de chaque conscience dans la communauté à l'identification de vérité. En démocratie, la liberté de conscience, comme droit civil, constitue la garantie d'un pouvoir „pour le peuple” ; comme droit politique, elle assure l'expression d'un pouvoir „du peuple par le peuple”²⁴.

Nous étudierons en quoi la religion peut induire une restriction de la liberté de conscience (I) avant de rechercher si cette restriction est une nécessité découlant du phénomène religieux même (II).

²⁴ La liberté de conscience en tant que droit civil a pour sujet chaque citoyen, pour autant, comme droit culturel, son objet et social.

1. LA POSSIBLE RESTRICTION DE LA LIBERTÉ DE CONSCIENCE PAR LA RELIGION

L'identification de dogmes religieux par les autorités religieuses n'est pas conçue comme reposant sur l'expression libre des consciences (A). Ce faisant, la religion a souvent défendu la nécessité de limiter la liberté de conscience comme droit civil (B).

A. LA SOURCE TRADITIONNELLE DE LA RELIGION COMME CAUSE POTENTIELLE DE RESTRICTION DE LA LIBERTÉ DE CONSCIENCE

La religion repose sur une source traditionnelle. La religion tolère un encadrement de la liberté de conscience en son sein lorsque la délibération vise à découvrir une vérité. Cette limitation est justifiée par le processus de découverte²⁵ utilisé par la religion²⁶.

En effet, il est communément admis que la religion, proposant un principe hétéronome (c'est-à-dire qu'elle propose une régulation de la société par des règles qui lui sont extérieures), comme principe de base de la société, reposerait sur une source traditionnelle. La délibération, quoique strictement encadré, fait partie intégrante de la source traditionnelle. Il s'agit de déterminer si le concept même de religion implique un tel fondement, ce qui le rendrait incompatible avec le régime démocratique:

„La théocratie et la démocratie apparaissent donc inconciliables comme le sont la toute-puissance arbitraire et le dissentiment qui s'y oppose avant de la combattre parfois jusqu'à la mort. Par suite, si la pensée juive se trouve conglomérée à l'idée d'un Dieu théocratique, il faudrait

²⁵ Nous désignons par cette expression les procédés utilisés par les instances religieuses pour dégager des dogmes religieux. Par opposition au processus de justification, le processus de découverte ne découle pas nécessairement d'un raisonnement logique. Il se borne à observer un lien entre des phénomènes sans l'expliquer de façon rationnelle.

²⁶ A titre d'exemple: Charles Morerod, „Dogme et Oecuménisme”, *Nova et Vetera* 78/1-2 (2003): 29-61; Claude Tresmontant, *Introduction à la théologie chrétienne* (Paris: Seuil, 1974).

besogner dur pour tenter de démontrer qu'il y a bien compatibilité entre elle et le concept de liberté²⁷.

La religion considère nécessairement la vérité comme d'origine divine et non définie par l'homme. Le sens social n'est pas auto-institué mais transcendant²⁸ et le social est institué par un principe exogène²⁹, ce qui suppose l'existence d'une communauté de conviction. La vérité, en religion, est intuitive davantage que discursive³⁰. Elle est accessible à la foi, de façon „arationnelle”. En effet, l'épistémologie³¹ religieuse ne repose en général pas sur un modèle purement déductif. La réflexion prend un texte, inspiré ou sacré, pour prémisse. La validation d'une interprétation de ce texte est déterminée par des témoignages, lesquels contribuent à la constitution de la tradition.

Le dialogue religieux se trouvant limité par la prétention de chaque religion à rendre compte de la vérité de façon singulière et intégrale³², l'œcuménisme montre le caractère intuitif de la découverte de la vérité religieuse. Entre autres exemples, l'Église catholique, produisant des effets de sens d'ordre épistémologique et politique, pourrait ainsi avoir induit une conception jusnaturaliste du monde³³. La doctrine sociale de

²⁷ Raphaël Draï, „La liberté dans la pensée juive”, *Raisons politiques* 4/8 (2002): 61-80. DOI 10.3917/rai.008.0061. Raphaël Draï, *La Thora. La législation de Dieu* (Paris: Michalon, 2000).

²⁸ Jean-Marc Ferry, Conférence sur le thème: „Agnosticisme constitutionnel et foi religieuse dans l'espace européen, La raison publique agnostique peut-elle accueillir en son sein les expressions de l'expérience religieuse?”, donnée au Séminaire „Raison publique, éthique et foi religieuse dans l'espace public européen”, du Professeur Denis Müller de l'Université de Lausanne (Suisse) le 27 juin 2008, Faculté de Théologie.

²⁹ C'est-à-dire, dans ce contexte provenant de l'extérieur de la société.

³⁰ C'est à dire qu'elle est accessible à la connaissance de façon directe et non par le discours.

³¹ Nous emploierons le terme épistémologie dans son acception la plus large, comme désignant la théorie de la connaissance.

³² Ainsi catholique signifie „universel”. Voir aussi les actes du colloque organisé par le Centre d'études et d'interprétation du fait religieux (CEDIFR) le 27 et 28 février 2014, „Religions entre universalité et pluralisme”.

³³ Ainsi, l'explication du politique relèverait-elle davantage de la métaphysique et de la théologie que de la sociologie ou de l'histoire. Hannah Arendt, *Essays in Understanding: 1930-1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*, edited by Jerome Kohn, (New York:

l'Église catholique, sans se prononcer sur la relation ontologique entre droit positif et droit naturel, pose la soumission du droit positif au droit religieux comme obligation morale, ce qui a pu amener une partie de la doctrine juridique à considérer le lien entre droit positif et naturel comme nécessaire.

En raison, notamment, du processus de découverte employé par la religion, certains arguments religieux apparaissent difficilement traductibles en des termes purement séculiers. Si elle n'est pas hermétique, une frontière demeure entre les objets respectifs de la délibération publique et la délibération religieuse³⁴. La délibération publique, entendu comme procédé permettant aux institutions politiques publiques la recherche de l'intérêt général³⁵, doit pour produire une norme démocratique, satisfaire certaines conditions de représentativité³⁶. Dans la théorie habermassienne, la délibération publique apparaît comme le fondement légitime de toute décision politique. Ce processus discursif idéal permet aux justiciables de répondre collectivement à un problème d'intérêt général par une action communicative réciproque. Pour ce faire, la délibération publique doit être soumise à diverses conditions telles que l'universalité, l'inclusion, l'entente, la rationalité et l'efficacité politique. De telles exigences ne s'imposent pas à la délibération entre autorités religieuses³⁷.

Néanmoins, cette frontière n'exclue pas la gouvernance de la religion sur la reconnaissance de la liberté de conscience. En effet, la valeur subjective de convictions religieuses peut être admise par la sphère publique. Ainsi de nombreuses normes autorisant la libre pratique d'usages religieux ou le libre port de signes religieux se trouvent-elle

Harcourt Brace&Co., 1994). Texte traduit par Etienne Tassin et publié dans *Les Origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem* (Paris: Collection Quarto, Gallimard, 2002), 967-974.

³⁴ Par délibération religieuse, nous désignons l'ensemble des processus dialectiques utilisés par des institutions religieuses pour définir les canons d'une religion

³⁵ Jean-Noël Ferrié, Baudouin Dupret, Vincent Legrand, „Comprendre la délibération parlementaire. Une approche praxéologique de la politique en action”, *Revue française de science politique* 58, n 5 (2008): 795-815.

³⁶ Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, tomes 1, (Paris: Fayard, 1981), 448.

³⁷ Voir Léo Moulin, „Les origines religieuses des techniques électorales et délibératives modernes”. *Politix. Revue des sciences sociales du politique* 43 (1998): 117-162.

justifiées³⁸. Cette dernière, au titre de la liberté de croyance, pourrait tolérer de telles convictions sans les admettre.

Il semblerait que l'universalisme religieux³⁹ ne se justifie pas tant par des motifs théologiques que par des motifs anthropologiques. La tendance de la religion à se transmettre d'une personne à un groupe davantage que de façon interpersonnelle peut entraver la transmission par son biais d'une pensée libérale encourageant l'autonomie de chacun des membres de la société⁴⁰. La religion assure dans un groupe une fonction normative. En cela, elle peut apparaître nécessaire à sa pérennité⁴¹.

Aussi, la limitation de la liberté de conscience pourrait découler non seulement d'une interprétation erronée de la religion mais aussi de son instrumentalisation comme vecteur identitaire, résultant d'un défaut de „conscience politique”⁴². La délibération serait limitée afin de préserver une culture, un faisceau de valeurs localisé. Il ne s'agirait pas d'accéder à une Vérité universelle, mais à une vérité conjoncturelle. Par conséquent, seules les personnes concernées par l'application d'un système normatif pourraient participer à la délibération. Ainsi, le fonctionnement d'un système normatif pourrait-il être défini par les justiciables auquel il s'impose et pour lequel il est instauré. Dans cette visée, les tiers affecté de façon indirecte par une norme n'auraient pas qualité pour en discuter le bien fondé.

Ainsi, dans l'Église orthodoxe, l'association entre église et nation découle de l'ecclésiologie orthodoxe, considérant que la catholicité de l'Église est présente dans l'Eucharistie et donc dans les églises locales

³⁸ Jugement de la Cour suprême du Canada, *Syndicat Northcrest c. Amselem*, [2004] 2 R.C.S. 551, 2004 CSC 47.

³⁹ „La religion, un reflexe identitaire. Entretien avec Odon Vallet”. *Propos recueillis par Chloé Rébillard, Sciences Humaines 277/1* (2016): 40.

⁴⁰ Sur les origines métaphysiques du droit: Hanna Arendt, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique* (Paris: Gallimard, 1989), 383.

⁴¹ Claude Levi Strauss, *Tristes tropiques* (Paris: Pocket, 2001), 504.

⁴² Marie-Hélène Popelard (ed.), *Art, éducation et politique* (Paris: Éditions du Sandre, 2011). La conscience politique, n'est pas le pouvoir et la domination des ego mais „l'indépendance de la pensée, l'émancipation de l'individu, le souci publiporté à la communauté des hommes face aux chimères hystériques de la soi-disant identité nationale”.

et territoriales⁴³, mais surtout des circonstances politiques ayant favorisé une association des églises territoriales et des peuples, leur conférant un caractère national. Dans la Russie de Pierre le grand, le spirituel s'est ainsi trouvé soumis au temporel ce qui n'est pas sans rappeler le gallicanisme en France⁴⁴. Dans la Grèce actuelle, les patriarches et synodes peuvent avoir une grande influence sur le pouvoir politique. La culture byzantine promeut une conscience communautaire très affirmée, la spiritualité faisant partie intégrante de la culture commune.

Une fois établi la possible limitation de la liberté de conscience comme droit politique au sein d'une religion, il s'agit d'établir si la religion peut entraîner une limitation de la liberté de conscience comme droit civil.

B. LA LIMITATION PAR LA RELIGION DE LA LIBERTÉ DE CONSCIENCE COMME DROIT CIVIL

Une limitation de la liberté de conscience comme droit civil pourrait découler de la limitation de la délibération des valeurs religieuses, limitation politique de la liberté de conscience. La limitation du nombre d'acteurs habilités à participer à la délibération religieuse peut en effet contribuer à une limitation des intérêts mis en lumière lors d'une délibération religieuse. Par ailleurs, il apparaît probable que la délibération étant ainsi restreinte, la nécessité pour la religion de prôner un encadrement des pratiques lui étant contraire pour subsister pousse le pas sur l'opportunité de défendre les droits de chacun dans la sphère publique.

La religion pour perdurer, peut en effet prôner un encadrement des comportements ou, au contraire, montrer le caractère obligatoire de certaines pratiques et ainsi restreindre la liberté de conscience. Ainsi la religion est-elle souvent conçue par l'opinion populaire comme limitant

⁴³ C'est à dire dans les paroisses et diocèses. L'unité est considérée comme étant assurée par la conciliarité et non par une juridiction unipersonnelle.

⁴⁴ Cette doctrine française, instituée lors de le désaccord entre Philippe Lebel et Boniface VIII tendait à préserver le pouvoir temporel des souverains, limitant l'autorité papale.

la liberté de conscience⁴⁵. La religion peut être utilisée pour justifier la restriction d'autres religions mais aussi pour légitimer l'encadrement de la liberté de conscience. La foi en une valeur peut inciter à vouloir l'imposer pour le bien de tous en limitant la liberté de conscience de ceux qui n'y adhèrent pas. D'un point de vue religieux, la liberté peut se définir comme „la capacité de l'homme à choisir le bien”⁴⁶. La notion de bien étant identifiée par référence à une transcende, la liberté de conscience ne se limiterait pas à adopter l'état d'esprit de son choix. Par conséquent, l'encadrement des moeurs, ne constitue pas automatiquement, d'un point de vue religieux, une limitation de la conscience. Au contraire, une limitation des actions humaines peut apparaître comme nécessaire à la préservation de la liberté de conscience de chacun.

La religion justifierait ainsi la limitation de tout comportement jugé contraire à ses exigences. S'opposant au scepticisme moral⁴⁷, elle aspirerait à imposer certains comportements définis comme bons⁴⁸, relevant ainsi d'une forme de paternalisme ou de perfectionnisme. La religion justifierait un „perfectionnisme” ou paternalisme⁴⁹, imposant une substitution de valeurs considérées comme absolues aux valeurs de chacun, ce qui apparaîtrait difficilement admissible dans des sociétés modernes libérales, plurielles⁵⁰. Elle limiterait ainsi toute expression considérée comme offensante⁵¹.

Les exemples historiques de restrictions de la liberté de conscience pour des motifs religieux abondent, le phénomène se poursuit. Nous en citerons ici quelques illustrations particulièrement évocatrices datant de 2010⁵².

⁴⁵ C'est ce qui ressort en particulier de commentaires de l'affaire „Charlie Hebdo”.

⁴⁶ Voir Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, tome I: Livres I à X (Paris: Points, 2004).

⁴⁷ Le scepticisme moral considère que les valeurs, si tant est qu'elles existent, ne sont pas accessibles à la connaissance.

⁴⁸ Gaudreault-Desbiens, „Religion”, 53-66.

⁴⁹ „Le paternalisme est une attitude du pouvoir, à la fois bienveillante et autoritaire, qui consiste à imposer une domination sous couvert de protection désintéressée”.

⁵⁰ José Woehrling, „Quelle place pour la religion dans les institutions publiques?”, *Le droit, la religion et le „raisonnable”* (Montréal: Éditions Thémis, 2009).

⁵¹ Des Versets sataniques aux caricatures danoises de Mahomet en passant par La Dernière Tentation du Christ

⁵² Afrique: Liberté religieuse – Résumé des rapports sur certains pays – Extrait du Rapport sur la liberté religieuse dans le monde en 2010.

En Afghanistan, les groupes minoritaires non musulmans, notamment les chrétiens, les hindous, les sikhs et les bahaïs, représentant, cumulés, près de 1% de la population, faisant l'objet de discrimination et de persécutions, tout comme la communauté minoritaire chiite. Les chrétiens étaient menacés par des arrestations et de la propagande télévisuelle. La foi bahaïe était déclarée blasphématoire par les autorités. Les populations sikhe et hindoue locales continuaient à subir diverses formes de harcèlement limitant la pratique de leur religion. En Arabie Saoudite, une police des mœurs sévit et aucune autre religion que l'islam ne peut être pratiquée. L'islam lui-même n'est pas librement pratiqué. Les chiites font l'objet d'arrestations arbitraires. Les rassemblements religieux autres que musulmans étaient ainsi interdits et les objets non musulmans confisqués. En Birmanie, le régime promouvait le bouddhisme theravāda de préférence aux autres écoles et aux autres religions, notamment dans les minorités ethniques. Le gouvernement avait, par exemple, continué de refuser de reconnaître les membres de la minorité musulmane rohingya comme citoyens, bon nombre de droits civils, économiques et sociaux leur sont refusés. En Chine, n'étaient autorisés que les groupes religieux affiliés aux cinq „associations religieuses patriotiques” (bouddhistes, taoïstes, musulmans, catholiques et protestants). La répression au Tibet continuait. En Corée du nord, des services religieux seraient mis en scène pour le compte du gouvernement. La liste des pays où la liberté de conscience a été ou est toujours limitée n'est pas exhaustive⁵³.

Ces limitations s'accompagnent souvent des restrictions des droits de l'homme en général. Ainsi l'Arabie Saoudite a-t-elle refusé d'adhérer à la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen pour des motifs religieux⁵⁴. La jurisprudence confirme qu'en apparence, nombre

⁵³ La Commission indépendante sur la liberté religieuse a ainsi relevé comme problématique la situation de nombreux pays: l'Égypte, l'Erythrée, l'Iran, l'Irak, l'Ouzbékistan, le Nigéria, le Pakistan, la Russie, le Soudan (PPP), le Tadjikistan, le Turkménistan, le Venezuela, le Vietnam.

⁵⁴ Abderrazac Sayadi, „L'islam face à la liberté de conscience”, *Études. Revue de culture contemporaine*, 5 (2011), 643-654. „Nous avons là les trois objections majeures à la notion de droits de l'homme: supériorité des droits sociaux sur les droits politiques, supériorité de l'homme blanc sur l'homme de couleur, et supériorité de la loi de Dieu sur la loi des hommes. La troisième motivation, représentée par la position saoudienne, est religieuse. Elle considère que le droit divin est supérieur aux droits de l'homme, et que la loi de Dieu, telle qu'elle est fixée par les Ulémas, ou docteurs de la Loi, dans la Shari'a, qui est la loi

de violations de la liberté religieuse seraient causées par la religion elle-même. Nous citerons en exemples trois affaires portées devant la Cour Européenne des Droits de l'Homme: l'affaire *Buscarini et autres c. Saint-Marin*, l'affaire *Dimitras et autres c. Grèce* et l'affaire *Valsamis c. Grèce*. Dans l'affaire *Buscarini et autres c. Saint-Marin*⁵⁵, la Cour a dû rechercher si l'obligation pour des députés de prêter serment sur les Évangiles afin de pouvoir exercer leur fonction contrevenait à la Convention EDH. La Cour a conclu à une violation de l'article 9. En effet, les élus devaient par ce serment prêter allégeance à une religion. Posant une problématique similaire, l'affaire *Dimitras et autres c. Grèce*⁵⁶, a permis à la Cour de constater une violation de l'article 9 de la Convention du fait de l'obligation faite aux requérants de révéler leurs convictions religieuses pour être exempts de l'obligation de prêter serment sur les Évangiles avant de pouvoir témoigner en justice.

L'imposition, par l'État, de certaines pratiques liées à la religion ou contraires à une religion, sanctionnées dans *Valsamis c. Grèce*⁵⁷, est perçue comme découlant du caractère religieux de cet État. Les requérants – une famille de Témoins de Jéhovah – se plaignaient que leur troisième enfant, élève d'un lycée public, avait été sanctionnée pour avoir refusé de participer à la célébration de la fête nationale commémorant la déclaration de guerre par l'Italie fasciste à la Grèce. Les requérants, dont les convictions religieuses interdisent de s'associer à la commémoration d'une guerre, alléguaient une violation des articles 9 de la Convention (dans le chef de la fille elle-même) et 2 du Protocole n° 1 (dans le chef des parents). La cour a considéré qu'une telle violation n'était pas établie⁵⁸.

religieuse, est supérieure à la loi des hommes. Les droits de l'homme ne sauraient être tolérés que dans la mesure où ils sont strictement soumis aux lois religieuses de l'islam”.

⁵⁵ Arrêt de la Cour européenne des Droits de l'Homme [Grand Chamber], 18 février 1999, affaire *Buscarini et autres c. Saint-Marin* (requête no24645/94).

⁵⁶ Arrêt de la Cour européenne des Droits de l'Homme, 3 juin 2010, affaire *Dimitras et autres c. Grèce* (requêtes nos 42837/06, 3237/07, 3269/07, 35793/07, 6099/08).

⁵⁷ Arrêt de la Cour européenne des Droits de l'Homme, 18 décembre 1996, affaire *Valsamis c. Grèce* (requête no 21787/93). Recueil des arrêts et décisions 1996-VI.

⁵⁸ *Valsamis c. Grèce*, *Petites Affiches*, no 64 (1997): 33-37. La Cour relève d'emblée que Mlle Valsamis a été dispensée de l'enseignement religieux et de la messe orthodoxe comme elle le sollicitait en faisant état de ses propres convictions religieuses. Elle a déjà jugé, aux paragraphes 31 à 33 ci-dessus, que l'obligation de participer au défilé scolaire n'était pas de

Il existe une contradiction conjoncturelle entre religion et liberté de conscience. Cela ne suffit en rien à démontrer la nécessité de cette opposition et ne présage nullement du rapport ontologique entre ces deux notions.

2. LA RECONNAISSANCE PAR L'ESSENCE DE LA RELIGION DE LA LIBERTÉ DE CONSCIENCE

La religion peut promouvoir la liberté de conscience, à la fois comme droit politique (A) et comme droit civil (B).

A. LA RECONNAISSANCE PAR L'ESSENCE DE LA RELIGION DE LA LIBERTÉ DE CONSCIENCE COMME DROIT POLITIQUE

La capacité de la religion à perdurer dans la société moderne où il n'existe plus de communauté de convictions autre qu'interstitielles montre son habilité à s'accommoder d'une norme sociale prenant son origine à l'extérieur de la société. En effet, si la religion ne reposait que sur l'homogénéité idéologique au sein d'un groupe, elle se trouverait remise en cause par l'accroissement de divergences au sein de ce groupe.

Au delà de la preuve historique d'une possible coïncidence entre religion et liberté de conscience, il appert que la conception de l'homme véhiculée par la religion exige le respect de sa liberté de conscience. En cela, elle ne contredit pas les idéaux démocratiques.

Nous observerons les similitudes entre les épistémologies religieuses et la connaissance du droit démocratique. La religion, si elle ne repose pas directement sur la volonté générale, source de droit démocratique, s'en accommode dans la mesure où elle n'exclut pas un élargissement du champ de la délibération publique dans la sphère politique⁵⁹.

nature à heurter les convictions religieuses des parents de l'intéressée. La mesure contestée n'a pas davantage constitué une ingérence dans son droit à la liberté de religion (...). Elle considère au paragraphe 38 qu'il n'y a pas eu violation de l'article 9 de la Convention.

⁵⁹ Le concept hégélien de sens de l'histoire pourrait d'ailleurs être influencé par une perception à la fois religieuse et démocratique de la société. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La phénoménologie de l'esprit* (Paris: Gallimard, 1993).

Une religion reposant sur un fondement traditionnel peut s'intégrer dans une société libérale si elle accepte la séparation de l'État et du culte. Ainsi l'Église catholique, si elle limite la liberté de conscience dans la recherche interne de la vérité, la défend-elle sur un plan externe⁶⁰. L'absence de nécessité pour la religion de susciter l'acceptation du fait de son caractère apolitique pourrait expliquer sa capacité à reposer sur une source traditionnelle dans une société moderne plurielle. L'adhésion des fidèles n'implique pas leur insertion dans le processus de découverte. Si la religion peut être utilisée comme moyen de légitimation du pouvoir, son essence n'en demeure pas moins distincte de celle du pouvoir politique. Par conséquent, à la différence de ce dernier, elle n'a pas pour objectif principal le maintien de l'ordre public. Dans la mesure où elle peut exister sans être admise par l'ensemble de la population d'une société donnée, elle ne nécessite pas de façon absolue une adéquation entre les moeurs de cette société et les usages qu'elle entend promouvoir. Elle permet le rassemblement de ses fidèles mais ne vise pas toujours à celui de l'ensemble d'une société.

L'intégration de la question religieuse au paradigme délibératif n'apparaît pas nécessaire mais demeure possible, comme en témoigne le modèle de société „post-séculière” établi par Habermas, modèle caractérisé par un engagement réciproque des citoyens sur la base même de leurs convictions religieuses singulières. Les convictions religieuses deviennent le fondement de l'engagement public⁶¹.

Le système démocratique peut reposer sur différentes méthodes d'identification de la volonté nationale et par conséquent encadrer la liberté religieuse de diverses façons. Les conceptions „républicaines” ou „communautaire” du fait religieux montrent que la démocratie n'impose pas une unique conception de la liberté de religion. Le point de vue religieux, lorsqu'il est admis comme source normative en démocratie, est réceptionné par le pouvoir politique à partir d'une recon-

⁶⁰ Voir à ce sujet Rik Torfs, „Le catholicisme et la liberté de conscience”. In: *La liberté de conscience dans le champ de la religion*, eds. Patrice Meyer-Bisch, Jean-Bernard Marie (Strasbourg: Documents de travail de l'IIEDH No 4, 2002), 42-50.

⁶¹ Jürgen Habermas, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix (Paris: Gallimard, 2008), 380.

naissance préalable de la légitimité⁶² du pluralisme⁶³. Le dialogue étant désormais admis comme intégrant des acteurs différents, la légitimité démocratique de l'institution est désormais confortée par un dialogue interreligieux. Une fois admise la possibilité pour la religion de prendre place dans une société moderne⁶⁴, il reste à montrer qu'une identification traditionnelle de la norme n'exclue pas tout processus délibératif.

Nous prendrons pour exemple diverses doctrines chrétiennes. Le protestantisme repose sur une volonté de recherche libre de la vérité religieuse et est historiquement justifié comme tel⁶⁵, il n'est pas surprenant de voir la doctrine protestante prôner la défense politique d'une telle liberté⁶⁶. L'influence des clercs n'est apparue que dans les débuts de l'élaboration de la théologie des débuts de l'Eglise protestante. L'édit de Nantes semble avoir induit une évolution. L'esprit des lumières semble, par la suite, avoir entraîné une méfiance envers toute tradition trop prégnante. Toute définition trop juridiquement marquée des structures de la vie ecclésiale et des frontières de l'Église est à bannir⁶⁷.

La foi catholique apparaît davantage tournée vers une recherche de vérité encadrée⁶⁸. Alors que le débat théologique interne à l'institution

⁶² Est légitime ce qui est fondé en droit. En démocratie, est légitime ce qui est conforme à la volonté générale.

⁶³ Sur la multiplicité des modes de reconnaissance de l'existence de courants d'opinions religieuses divers en démocratie, voir Jean Leca, „La démocratie à l'épreuve des pluralismes”, *Revue française de science politique* n°2 (1996): 225-279.

⁶⁴ La modernité étant ici conçu comme l'admission de la raison comme norme transcendantale de la société.

⁶⁵ Gilbert Vincent, „Liberté de conscience, tolérance et protestantisme”. In: *La liberté de conscience dans le champ de la religion*, eds. Patrice Meyer-Bisch, Jean-Bernard Marie (Strasbourg: Documents de travail de l'IIEDH No 4, 2002), 56.

⁶⁶ Le constitutionnalisme nord-américain aurait été influencé par une éthique protestante. Voir, à ce sujet, Fernando Rey Martínez, *La ética protestante y el espíritu del constitucionalismo* (Bogotá: Universidad, Externado de Colombia, 2003).

⁶⁷ Michael Walzer, *La révolution des saints, éthique protestante et radicalisme politique* (Paris: Belin, 1987).

⁶⁸ Sur la délibération dans l'Eglise catholique: Guillaume Desprez, Jacques Garrigan, „Tome 1: De la foi catholique & de la doctrine de l'Eglise”. In: *Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France*, augmenté d'un grand nombre de pièces & d'observations sur la discipline présente de l'Eglise. Divisé en douze tomes, et mis en nouvel ordre, suivant la délibération de l'Assemblée générale du Clergé. Du 29. Avril 1705 (Avignon: chez Jacques Garrigan, M. DCC. LXVIII, 1768-1780).

privilégie la recherche de vérité sur la liberté de conscience, l'Église ne promeut pas une telle hiérarchie à l'externe, elle semble encourager une primauté de la liberté de conscience dans le débat public. La pensée catholique ne refuse pas tout débat sur une vérité admise. La délibération semble en effet, au delà du dogme, pour tout point non encore établi, demeurer source de connaissance, conformément à la rhétorique de la modernité. En d'autres termes, la tradition reste en marche. Une Vérité universelle pourrait coexister avec une vérité locale, des habitudes d'action contextualisée, ne s'éprouvant qu'aux intérêts qu'elle satisfait. La pensée catholique rencontre la philosophie post-moderne⁶⁹ par son approche pragmatique de la vérité et l'admission de l'expérience dans la découverte de la vérité en particulier.

Qui plus est, une conception naturaliste de l'homme⁷⁰, assumant l'existence d'une nature humaine⁷¹ s'imposant comme source de droit indépendamment de la volonté humaine, n'exclurait pas nécessairement l'admission de la légitimité de la délibération publique, constituant un moyen d'identification d'une telle nature. En admettant que la vérité ne puisse être conçue indépendamment de la liberté, le concile Vatican II marque un trait d'union entre une approche subjective et moderne de la liberté et une approche traditionnelle reconnaissant l'union ontologique entre la personne et la vérité. Le caractère intégral de la foi n'implique pas nécessairement le refus de la sécularisation⁷². Le concile Vatican II a su trouver un compromis entre la protection de la vérité et la liberté de conscience⁷³. Quoique la vérité existe et qu'il faille y adhérer, rien

⁶⁹ Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité* (Paris: PUF, 1953), 160.

⁷⁰ Une conception naturaliste de l'homme peut en particulier considérer la religion comme nécessaire au développement humain.

⁷¹ John Dewey, „Démocratie et nature humaine”, *Revue du MAUSS* n 19/1 (2002): 113-126. DOI: 10.3917/rdm.019.0113. URL: <https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2002-1-page-113.htm>

⁷² Cf. M. Diet, „Église et État selon Vatican II”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 1978, 152. Cf. aussi la dissertation doctorale du même auteur, M. Diet, *Kerk en Staat volgens het Tweede Vaticaanse Concilie: de godsdienstvrijheid als grondslag van hun onderlinge verhouding* (Leuven, s.n., 1977, xxxvi+ 197).

⁷³ „... la vérité doit être cherchée selon la manière propre à la personne humaine et à sa nature sociale, à savoir par une libre recherche, par le moyen de l'enseignement ou l'éducation, de l'échange et du dialogue par lesquels les uns exposent aux autres la vérité qu'ils ont

ne justifie que cette adhésion soit contrainte par le droit. La majorité au concile a reconnu que la dignité ne pouvait se concevoir sans reconnaissance par le droit de la liberté de chacun.

Ces exemples semblent indiquer que la limitation de la liberté de conscience ne découle pas de la religion en elle-même. Elle pourrait résulter de son utilisation politique, destinée à légitimer des revendications identitaires. Ce type d'instrumentalisation de la religion devrait se raréfier dans la société moderne où la religion repose sur un principe autonome. Ce type de limitation de la liberté de conscience n'apparaît pas en conséquence comme une spécificité de la religion. Nombre de limitations de l'expression religieuse ne découlent pas tant de la religion elle-même, qui pour assurer sa survie admet la liberté d'expression de toutes croyances, que d'une conception stricte de la laïcité, considérant l'expression religieuse comme aboutissant à une limitation systématique de la liberté. Aussi existe-t-il un grand nombre de systèmes totalitaires dénués de toutes sources religieuses: nazisme, bolchevisme⁷⁴. Elle n'est possible qu'en raison des limites pratiques de mise en œuvre du système démocratique⁷⁵. Ces difficultés résultent en particulier des entraves à une pleine circulation de l'information et à sa réception par les citoyens. Ce risque d'erreur est accru par la conquête du pouvoir par la classe politique, l'utilisation de sondages d'opinion ou d'études sur le comportement de l'électorat contre les intérêts de ce dernier. Les représentants manquent à leurs engagements sous prétexte de s'adapter aux circonstances.

La religion n'apparaît donc pas comme un obstacle à la protection de la liberté comme droit politique, reste à déterminer si elle peut justifier la limitation de la liberté de conscience comme droit civil. Il existe divers moyens de concevoir la liberté de conscience⁷⁶, concep-

trouvée ou pensent avoir trouvée, afin de s'aider mutuellement dans la quête de la vérité." Concile œcuménique Vatican II, Déclaration sur la liberté religieuse *Dignitatis Humanae*, In: Documents Conciliaires III, L'Église dans le monde. L'apostolat des laïcs. La liberté religieuse. Les moyens de communication sociale (Paris: Centurion n°3, 1966), 354-356.

⁷⁴ Le totalitarisme était pour Raymon Aaron une „religion séculière". Raymond Aaron, *L'opium des intellectuels* (Paris: Pluriel, 2010).

⁷⁵ „La démocratie est le pire des régimes à l'exception de tous les autres" W. Churchill.

⁷⁶ La définition de la liberté de conscience dépend en particulier du processus de découverte normative privilégié par un système de droit.

tion subjective si l'on se place du point de vue de celui qui l'exerce ou objective si l'on se réfère à des croyances „officielles”

„Il existe une dichotomie entre l'approche subjective, où l'on évalue la pratique en fonction des croyances sincères de l'individu indépendamment de leur correspondance avec une quelconque théologie reconnue comme officielle, et l'approche objective, où la protection juridique accordée à la pratique alléguée comme religieuse est fonction de sa correspondance à la théologie officielle de la foi à laquelle l'individu adhère”⁷⁷.

B. LA RECONNAISSANCE PAR L'ESSENCE DE LA RELIGION DE LA LIBERTÉ DE CONSCIENCE COMME DROIT CIVIL

La protection de la liberté de conscience par la religion semble constituer davantage qu'une simple possibilité historique; le concept de liberté de conscience pourrait se trouver enraciné dans la religion⁷⁸. La limitation de la liberté de religion découle davantage d'une conception paternaliste de la laïcité consistant à voir dans la religion une aliénation systématique que de la religion elle-même, ayant intérêt à assurer le respect de la liberté de conscience pour se préserver.

Il suffit d'observer la plupart des États assurant la protection de la liberté de conscience pour observer que la religion y perdure, démontrant la possible coexistence de la religion et de la liberté de conscience. Si tant est qu'un État dont la population serait globalement athée puisse exister, il semble difficilement envisageable qu'une population entière soit athée sans aucune limitation politique de la liberté de conscience. Ainsi, la limitation de la liberté de la conscience par la religion, aussi

⁷⁷ Jean-François Gaudreault-Desbiens, „Religion, expression et libertés: l'offense comme raison faible de la régulation juridique”, *Cahiers de la Recherche sur les Droits Fondamentaux* n 8 (2010): 53-66.

⁷⁸ Sur la possibilité historique d'une défense de la liberté religieuse par la religion: Sollicitant l'aide de Louis IX contre l'empereur, le pape Grégoire IX lui écrit en 1239: „Dieu choisit la France de préférence à toutes les autres nations de la terre, pour la protection de la foi catholique et pour la défense de la liberté religieuse. Pour ce motif, la France est le Royaume de Dieu même, les ennemis de la France sont les ennemis du Christ”.

choquante soit-elle, apparaît comme une exception dans les systèmes démocratiques.

Il reste à déterminer si un État religieux peut assurer la liberté de conscience. La religion ne recommande pas systématiquement la limitation de la liberté de conscience, même si elle peut être détournée à cette fin. La pensée chrétienne, par exemple, prévoit la possibilité pour chacun de faire de la religion une affaire privée⁷⁹. Nombre de concepts ayant influencé le monde politique moderne s'ancrent dans la théologie. Ainsi en est-il de la laïcité, de la liberté, de l'égalité, du bien commun, du caractère privé de la religion, de la valeur de la personne, ou de la volonté⁸⁰.

Dans la religion chrétienne, l'Évangile rappelle la séparation de l'ordre politique⁸¹ et de l'ordre religieux⁸² et le respect du pouvoir politique en place. La spiritualité y est présentée comme relevant du for intérieur⁸³. La doctrine catholique, en particulier, prétend à l'universalité. L'histoire n'a cessé de cantonner ces présentons au pouvoir temporel⁸⁴. L'encyclique Vatican II admet explicitement le droit de toutes les religions à une expression publique en démocratie. L'origine biblique de la laïcité⁸⁵ est cependant controversée. Certains penseurs, tels que Lucien Febvre considèrent que la laïcité ne se constitue qu'en s'émancipant du divin⁸⁶.

⁷⁹ „Le christianisme est la religion de la sortie de la religion”. Marcel Gauchet, *Un monde désenchanté* (Paris: Les éditions de l'atelier, 2004), 253.

⁸⁰ A titre d'exemple sur l'égalité: „*Ce que vous ferez au plus petit d'entre les miens, c'est à moi que vous le ferez*”, Évangile de Jésus-Christ selon saint Matthieu 18:1-5.10.12-14.

⁸¹ „*Il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni libre, il n'y a plus ni homme ni femme: car tous vous êtes un en Jésus-Christ*”, Galates 3:28.

⁸² „*Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu!*”, Luc 20:25; „*Mon royaume n'est pas de ce monde, répondit Jésus*”, Jean 18:36.

⁸³ „*Ce que vous faites pour devenir des justes, évitez de l'accomplir devant les hommes pour vous faire remarquer. Sinon, il n'y a pas de récompense pour vous auprès de votre Père qui est aux cieux.*” Évangile de Jésus-Christ selon saint Matthieu (6:1-6.16-18).

⁸⁴ Sur la consécration historique du divorce entre pouvoir temporel et religion chrétienne, voir Julien Souplet, „Histoire des idées politiques en occident”, *L'éléphant* 7 (2014): 72.

⁸⁵ Mollat Guillaume, Georges de Lagarde, „La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen-Âge, t. I. Bilan du XIII^e siècle; t. II. Marsile de Padoue ou le premier théoricien de l'État laïque”. In: *Revue des Sciences Religieuses* 15/2 (1935): 307-309.

⁸⁶ Alphonse de Châteaubriant, dans un ouvrage posthume, *Itinerarium ad lumen divinum* (1953), a estimé qu'il fallait remonter jusqu'au thomisme, qui rompt avec la pensée

Les assimilations „nation-religion” dans l’Eglise orthodoxe ont été condamnées par le Concile de Constantinople en 1872 sous le nom de *phylétisme* („phylé”, la tribu), même si cette condamnation est demeurée sans grande portée. La complémentarité byzantine entre spirituel et temporel ne vise pas, à l’origine, à une prépondérance du temporel sur le spirituel. Il ne s’agit nullement de limiter la liberté de conscience sur un plan personnel⁸⁷. La liberté de conscience, en effet, non seulement a, historiquement, été assurée dans des États religieux mais est recommandée par des textes religieux. Il semblerait qu’une religion d’État, motivée par des raisons culturelles entre autres, n’implique pas une limitation de la liberté de conscience. L’idée même de religion impliquerait le respect de la liberté de conscience, et une forme de laïcité, suivant le sens donné à ce dernier terme⁸⁸.

Sur un plan plus théorique, le principe même de religion suppose une liberté de conscience. Si l’Homme, dans son état naturel, possède le libre arbitre, un pouvoir humain apparaît peu légitimement à le restreindre. La plupart des religions reconnaissent l’égale valeur de chaque conscience⁸⁹. La vérité est accessible à tous⁹⁰. De l’égalité des consciences, découle tout naturellement l’égal droit de chacune d’elle à s’épanouir. La démocratie partage cette perspective. Un système connaissant le peuple comme moyen de gouvernement ne se contente pas de reconnaître la valeur de l’homme mais aussi la valeur suprême de la conscience. Ce principe justifie celui d’égalité devant la loi et le rejet de la domination de certains hommes sur d’autres.

symbolique des Pères (dont Bonaventure sera le dernier grand représentant) en substituant l’aristotélisme au platonisme dans la théologie catholique.

⁸⁷ Concile pan-orthodoxe (Constantinople, 1872). Nominalisme de Marsile de Padoue et de Guillaume d’Ockham.

⁸⁸ Catherine Kintzler, *Penser la laïcité* (Paris: Minerve, 2014).

⁸⁹ „Ce que vous ferez au plus petit d’entre les miens, c’est à moi que vous le ferez”. Evangile de Jésus-Christ selon saint Matthieu (25:40).

⁹⁰ La foi chrétienne, par exemple, considère que Dieu a placé dans le cœur de tout homme une intelligence. „Maintenant donc, ces trois-là demeurent, la foi (pistis), l’espérance (helpis) et l’amour (ou: charité, agapè) mais l’amour est le plus grand” Paul (I Co 13:13). Dieu créa l’homme à son image, à l’image de Dieu il le créa (La Genèse). De plus, l’espérance constitue une vertu théologique.

La reconnaissance d'une adéquation entre la démocratie comme gouvernement du peuple et la démocratie comme gouvernement pour le peuple suppose un certain scepticisme moral⁹¹. En effet, si l'on considère que, comme semble l'attester le désaccord entre les hommes, il n'existe aucun moyen d'identifier les valeurs en adéquation avec l'intérêt général, la référence à la volonté générale demeure le meilleur moyen de s'en approcher. La religion, à l'inverse, supposerait l'existence mais aussi la connaissance d'une loi, transcendant la volonté humaine. La contradiction n'est qu'apparente. En effet, cette loi n'est pas acceptée par tous. Il semble dès lors malaisé de l'imposer à ceux qui ne l'ont pas encore reçue. Privilégier de façon définitive un système de valeur relève d'un certain dogmatisme et implique une hiérarchie entre les consciences et par conséquent entre les hommes.

D'un point de vue religieux, la négation du libre arbitre de celui à qui s'impose une norme religieuse pourrait s'avérer un tort plus grave encore que l'infraction de cette norme, à condition toutefois que la norme religieuse en question ne vise pas à préserver une conscience ou son siège. La norme religieuse n'a de vertu qu'une fois comprise et donc admise. Si l'on considère la conscience comme la caractéristique essentielle du phénomène humain, la liberté de conscience constitue la première des libertés, le seul moyen pour l'homme de s'émanciper. Épistémologie religieuse et épistémologie du droit démocratique se rejoignent en cela.

En effet, en démocratie, les normes ne peuvent être dégagées selon un critère objectif, par la référence à d'autres valeurs, puisqu'aucune valeur, aucun dogme, ne s'impose à tous. Par conséquent, la démocratie repose sur une foi en la capacité de l'homme à identifier ce qui est bon pour lui. Elle reconnaît la capacité de la conscience de chacun à percevoir une part de la vérité et à se compléter dans sa recherche. Cette conviction tient lieu de pacte social. L'exercice du pouvoir par tous constitue le plus sûr moyen d'assurer la défense des droits de chacun. Une réflexion commune prend en compte un grand nombre d'informations.

⁹¹ Sandra Laugier, „Wittgenstein: politique du scepticisme”, *Cités* 38/2 (2009): 109-127.

Un système de réflexion en réseau, fondé sur un échange de données entre plusieurs groupes, en favorisant une meilleure diffusion de la connaissance, permet une description plus complexe et donc plus exacte des exigences de chacun⁹². La participation de chacun à la vie politique, une certaine mutualité des relations entre gouvernant et gouverné, caractérise donc la démocratie autant que la protection des droits fondamentaux des individus.

La démocratie ne peut être définie de façon purement substantielle, par les droits qu'elle préserve. En effet, de nombreux régimes non démocratiques prétendent protéger l'homme et organisent la protection de droits fondamentaux par des chartes ou constitutions. Démocratie délibérative et démocratie substantielle ne peuvent être conciliés que si le citoyen est socialisé à rechercher l'intérêt collectif⁹³. Ces deux aspects de la démocratie entreraient en tension si chaque citoyen recherche son propre avantage. Il est difficile de maximiser les droits de chacun tout en respectant au mieux la volonté de chacun⁹⁴. C'est pourtant ce à quoi tend une démocratie, et, a fortiori une démocratie sociale.

La reconnaissance première de la foi en la valeur de la conscience humaine, surpassant toute autre conviction, implique le refus de l'alphabétisation d'un système de valeur. La démocratie implique que le droit doive suivre l'évolution des mentalités et non la précéder. La déclaration universelle des droits de l'homme considère que „tous les êtres humains” sont doués de raison et de conscience⁹⁵. La religion s'intègre au cadre démocratique dans la mesure où elle s'accommode d'un scepticisme moral dans l'exercice du pouvoir. Imposer des valeurs⁹⁶ équivaudrait à reconnaître la suprématie de la conscience de ceux qui

⁹² Émile Gravier, „On peut tromper une fois mille personnes, mille fois une personne, mais pas mille fois mille personnes”. Un film „La Cité de la peur, une comédie familiale” réalisé par Alain Berbérian, 1994.

⁹³ Cf. la notion de voile d'ignorance, en particulier dans la philosophie de John Rawls. John Rawls, *Théorie de la justice* (Paris: Points, 2009).

⁹⁴ John Stuart Mill, Jérémy Bentham, *Utilitarianism and Other Essays* (London: Penguin, 1987).

⁹⁵ Déclaration universelle des droits de l'Homme du 10 décembre 1948, Art. 1^{er}.

⁹⁶ A titre d'exemple, l'évangile précise que „Dieu résiste aux orgueilleux, Mais il fait grâce aux humbles” Jacques (4:6). „Ce que tu as caché aux sages et aux savants, tu l'as révélé aux tout-petits” Matthieu (11:25-27).

les supportent et paraît en cela difficilement conciliable avec la reconnaissance de l'égalité des consciences.

Si la religion implique la reconnaissance de la liberté de conscience, la reconnaissance de la liberté de conscience suppose réciproquement un acte de foi en la conscience humaine. L'adhésion au système démocratique, fondé sur la reconnaissance de la liberté de conscience, ne peut être fondé sur un raisonnement déductif⁹⁷.

CONCLUSION

Les influences de la religion sur la liberté de conscience ne peuvent être définies de façon univoque. Si la religion est souvent conçue comme limitant la liberté de conscience, l'adoption de la démocratie délibérative comme principe de gouvernement, réconciliant les deux aspects de la liberté de conscience, entendue comme droit civil et comme droit politique⁹⁸, pourrait reposer sur une conception de la personne d'origine religieuse.

La religion et la liberté de conscience apparaissent entretenir une relation d'opposition et de complémentarité. La limitation de la liberté de conscience par la religion s'expliquerait, sur un plan anthropologique, par la fonction identitaire assurée par la religion, se trouvant instrumentalisée comme une idéologie pourrait l'être. La religion peut être utilisée comme alibi pour légitimer la restriction de la liberté de conscience⁹⁹ mais ne saurait l'exiger en elle-même. Les motifs théoriques justifiant une limitation de la liberté par la conscience de la

⁹⁷ Sur les rapports entre religion et rationalité, voir Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part* (Paris: Gallimard, 1962).

⁹⁸ Les droits civils et politiques étant définis visent à protéger les individus par rapport à l'Etat et les droits politiques, comme ceux garantissant aux individus de pouvoir participer à la gestion des affaires publiques.

⁹⁹ „la religion polarise les sociétés libérales contemporaines serait un euphémisme: elle fait plus que jamais office de variable „paratonnerre” sur laquelle se concentrent de nombreux autres débats qui n'ont souvent qu'un lien bien tenu avec elle: identité politique, terrorisme, immigration, etc.”. Jean-François Gaudreault-Desbiens, „Religion, expression et libertés: l'offense comme raison faible de la régulation juridique”, *Cahiers de la Recherche sur les Droits Fondamentaux* 8 (2010): 53-66.

religion ne seraient que des rationalisations postérieures d'une évolution résultant de causes purement pratiques. Au contraire, l'essence de la religion pourrait amener l'homme à dépasser une identité culturelle pour tendre vers ce qui le transcende. La délibération entre individus distincts, possible dans la seule hypothèse ou la liberté de conscience est assurée, devrait permettre cela.

En outre, la religion, apolitique, peut subsister sans être acceptée de tous. Son fondement n'est pas contractuel. Par conséquent, elle est en mesure de conserver une source traditionnelle dans une société plurielle. La tradition n'exclut pas nécessairement une forme de dialogue. Au-delà de la preuve d'une possible coexistence de la religion et du pluralisme politique, la religion implique, par essence, la reconnaissance de la liberté de conscience. L'admission par la religion d'une reconnaissance de la liberté de conscience découle du libre arbitre¹⁰⁰ résultant de la condition humaine même¹⁰¹.

En retour, la liberté de conscience repose sur une conception de l'être humain s'appuyant sur la foi en l'égale valeur de chaque conscience, ce qui relève d'une démarche similaire à celle de la religion. Ainsi la conscience est-elle reconnue non seulement comme le moyen mais aussi la finalité du pouvoir politique. Si la reconnaissance de la liberté de conscience et la religion découlent de fondements philosophiques communs, l'encadrement juridique de la liberté de conscience rétroagit sur la religion dont elle cerne l'exercice.

La religion constitue une source d'influence de la définition juridique de la liberté de conscience. La reconnaissance de la liberté de conscience par l'essence de la religion n'implique nullement la reconnaissance par l'État démocratique, de cette gouvernance de la religion. L'instrumentalisation politique de la religion pouvant détourner la religion de sa vocation spirituelle initiale, l'État démocratique peut se trouver dans l'obligation d'opérer un encadrement législatif du fait religieux pour assurer la protection de la liberté de conscience.

¹⁰⁰ Sur les conséquences politiques de la liberté conférée à l'homme par Dieu, voir Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, tome 1 (Paris: CERF, 1984).

¹⁰¹ Arthur Schopenhauer, *Essai sur le libre-arbitre* (6e édition). Traduit en français pour la première fois et annoté par Salomon Reinach (Paris: F. Alcan, 1894), 176.

RÉFÉRENCES

- Aaron, Raymond. *L'opium des intellectuels. Introduction par Nicolas Baverez*. Paris: Pluriel, 2010.
- Arendt, Hannah. *Essays in Understanding: 1930–1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*, edited by Jerome Kohn, (New York: Harcourt Brace&Co., 1994). Texte traduit par Etienne Tassin et publié dans *Les Origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem* (Paris: Collection Quarto, Gallimard, 2002): 967-974.
- Arendt, Hannah. *La crise de la culture*. Paris: Gallimard, 1989.
- Arendt, Hannah. *Le système totalitaire. Les origines du totalitarisme. Nouvelle édition*. Paris: Edition Points, 2005.
- Deleuze, Gilles. *Empirisme et subjectivité*. Paris: PUF, 1953.
- Dewey, John. „Démocratie et nature humaine”. *Revue du MAUSS* n 9 (2002): 113-126. DOI : 10.3917/rdm.019.0113.
- Draï, Raphaël. „La liberté dans la pensée juive”. *Raisons politiques* 8/4 (2002): 61-80.
- Draï, Raphaël. *La Thora. La législation de Dieu*. Paris: Michalon, 2000.
- Gauchet, Marcel. *Un monde désenchanté*. Paris: Les éditions de l'atelier, 2004.
- Gaudreault-Desbiens, Jean-François. „Religion, expression et libertés: l'offense comme raison faible de la régulation juridique”. *Cahiers de la Recherche sur les Droits Fondamentaux* n 8 (2010): 53-66.
- Gilbert, Vincent. „Liberté de conscience, tolérance et protestantisme”. In: *La liberté de conscience dans le champ de la religion*, eds. Patrice Meyer-Bisch, Jean-Bernard Marie. Strasbourg: Documents de travail de l'IIEDH No 4, 2002, 56-74.
- Guillaume, Mollat, Georges de Lagarde. „La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen-Âge, t. I. Bilan du XIIIe siècle; t. II. Marsile de Padoue ou le premier théoricien de l'État laïque”. *Revue des Sciences Religieuses* 15/2 (1935): 307-309.
- Habermas, Jürgen. *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*. Traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix. Paris: Gallimard, 2008.
- Hansen, Mogens Herman. *Démocratie athénienne – Démocratie moderne: tradition et influences*. Vandoeuvre-Genève: Entretiens sur l'Antiquité Classique 56, 2010.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *La phénoménologie de l'esprit*. Paris: Gallimard, 1993.

- Heidegger, Martin. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris: Gallimard, 1962.
- Kintzler, Catherine. *Penser la laïcité*. Paris: Broché, 2014.
- Laugier, Sandra. „Wittgenstein: politique du scepticisme”. *Cités* 38/2 (2009): 109-127.
- Leca, Jean, „La démocratie à l’épreuve des pluralismes”, *Revue française de science politique* n°2 (1996): 225-279. DOI: 10.3406/rfsp.1996.395052
- Lévi-Strauss, Claude. *Tristes tropiques*. Paris: Pocket, 2001.
- Martínez, Fernando Rey. *La ética protestante y el espíritu del constitucionalismo*. Bogotá: Universidad, Externado de Colombia, 2003.
- Mill, John Stuart, Bentham, Jérémy. *Utilitarianism and Other Essays*. London: Penguin, 1987.
- Morerod, Charles. „Dogme et Oecuménisme”, *Nova et Vetera* 78/1-2 (2003): 29-61.
- Murdoch, Jim. *La protection du droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion par la Convention européenne des droits de l’homme. Série des précis sur les droits de l’homme du Conseil de l’Europe*. Strasbourg: Les ateliers du Conseil de l’Europe, 2012.
- Puech, Aimé. *Histoire de la littérature grecque chrétienne depuis les origines jusqu’à la fin du IVème siècle*, 3 tome. Paris: Société d’édition Les Belles Lettres, 1928-1930.
- Rawls, John. *Théorie de la justice*. Paris: Poche, 2009.
- Sartre, Jean-Paul. *L’être et le néant*. Paris: Gallimard, 1976.
- Sayadi, Abderrazac. „L’islam face à al liberté de conscience”. *Études. Revue de culture contemporaine* n 5 (2011): 643-654.
- Schopenhauer, Arthur. *Essai sur le libre-arbitre* (6e édition). Traduit en français pour la première fois et annoté par Salomon Reinach. Paris: F. Alcan, 1894.
- Souplet, Julien. „Histoire des idées politiques en occident”. *L’éléphant* n 7 (2014): 72.
- Torfs, Rik. „Le catholicisme et la liberté de conscience”. In: *La liberté de conscience dans le champ de la religion*, eds. Patrice Meyer-Bisch, Jean-Bernard Marie. Strasbourg: Documents de travail de l’IIEDH No 4, 2002, 42-50.
- Tresmontant, Claude. *Introduction à la théologie chrétienne*. Paris: Seuil, 1974.
- Walzer, Michael. *La révolution des saints – Ethique protestante et radicalisme politique*. Paris: Belin, 1987.
- Woehrling, José. „Quelle place pour la religion dans les institutions publiques?”. In: *Le droit, la religion et le „raisonnable”. Le fait religieux entre*

monisme étatique et pluralisme juridique, ed. Jean-François Gaudreault-Desbiens. 150-164. Montréal: Éditions Thémis, 2009.

ZARZĄDZANIE KWESTIAMI RELIGIJNYMI I WOLNOŚCIĄ SUMIENIA

Streszczenie

Wpływu religii na wolność sumienia nie sposób wyjaśnić za pomocą prostych schematów. Często religia jest postrzegana jako ograniczenie wolności sumienia. Z perspektywy filozofii religii należy jednak podkreślać znaczenie wyboru demokracji jako zasady ustroju. Na poziomie antropologicznym ograniczanie znaczenia wolności sumienia przez religię może być wyjaśniane z odwołaniem się do funkcji identyfikacyjnej realizowanej przez religię. Z drugiej strony, dla swego istnienia religia nie potrzebuje akceptacji ze strony wszystkich. Poza tym, że istnieją oczywiste dowody na możliwą koegzystencję religii i pluralizmu politycznego, religia zakłada w swojej istocie uznanie wolności sumienia. Poszanowanie wolności sumienia wynika z samej natury człowieka. Religia pozwala człowiekowi na przekroczenie jego tożsamości kulturowej. Natomiast wolność sumienia opiera się na przekonaniu o równej wartości sumienia każdego człowieka. Nie jest ona jedynie środkiem, ale również jednym z celów władzy politycznej. Religia i wolność sumienia mają wspólne podstawy. Prawne uznanie wolności sumienia ma pośredni wpływ na religię poprzez regulacje dotyczące korzystania z tej wolności.

Słowa kluczowe: wolność sumienia; epistemologia religii; demokracja; prawa obywatelskie; prawa polityczne; wolność sumienia i religii; wolność sumienia i wyznania

GOVERNANCE OF RELIGION AND FREEDOM OF CONSCIENCE

Summary

The influence of religion on the freedom of conscience cannot be defined in simple terms. Religion is often conceived as limiting the freedom of conscience. However, from the perspective of the philosophy of religion it is necessary

to underline the significance of the adoption of democracy as a principle of government. The limitation of the freedom of conscience by religion could be explained, on an anthropological level, by the identity function realized by religion. Nevertheless, religion can exist without being accepted by all. Beyond the evidence of a possible coexistence of religion and political pluralism, religion inherently implies the recognition of the freedom of conscience. The respect for the freedom of conscience results from the human condition itself. Religion makes it possible to transcend one's cultural identity. In return, the freedom of conscience is based on a faith in the equal value of the conscience of every human being. The latter is recognized not only as the means but also as one of the purposes of political power. Religion and the freedom of conscience seem to derive from common foundations. The legal recognition of the freedom of conscience has a concomitant impact on religion by the regulation of its exercise.

Key words: freedom of conscience; religious epistemology; democracy; civil rights; political rights; religious freedom; freedom of conscience and religion

Tłumaczenie: Michał Zawiślak

GUILLAUME SILHOL*

GOVERNING CATHOLIC RELIGIOUS EDUCATION
IN ITALIAN STATE SCHOOLS:
BETWEEN THE REVISION OF THE CONCORDAT
AND SOCIAL MOVEMENTS, 1974-1984

The revision of the Concordat between the Italian State and the Roman Catholic Church is often presented as a major shift in Italian ecclesiastical law, made possible by the involvement of the Parliament¹, and as the beginning of the inclusion of a different appraisal of religion in Italian society, with an officially secular State². The various domains concerned by the Agreement on the revision of the Lateran Treaties and its implementation include aspects as diverse as ecclesiastical tax, religious marriage and Catholic Religious Education (*insegnamento della religione cattolica*, hereafter IRC). This highlights the role of the ulterior jurisprudence in providing a definition of the secular character of the Italian State as a supreme constitutional principle: in particular two sentences of the Italian Constitutional Court respectively on the non-compulsory character of the alternative hour to IRC

* PhD student in political science, Sciences po Aix, Institut d'Études Politiques d'Aix-en-Provence, 25, rue Gaston de Saporta, 13625 Aix-en-Provence cedex 1, France, e-mail: guillaume.silhol12@gmail.com.

¹ Francesco Margiotta Broglio, "Il negoziato per la riforma del Concordato tra governo e parlamento," in *Concordato e Costituzione. Gli accordi del 1984 tra Italia e Santa Sede*, ed. Silvio Ferrari (Bologna: Il Mulino, 1984), 9-29.

² Marco Ventura, "L'eredità di Villa Madama: un decalogo," *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* 1 (2014): 67-90.

and on the possibility for opting-out students to leave the school³. An important part of the research focuses on the legal consequences of the revision of the Concordat, in particular the guarantees on religious freedom and the use of school premises for electives and other types of religious instruction⁴. A few studies have been conducted in disciplines other than ecclesiastical law, in particular in political history, centered on the production of the Agreement or on the bilateral commission⁵. In the case of IRC in State schools, most research is centered on students, their skills and the effects of pedagogy⁶. Some attention has been granted by historians of education to the reforms and the curricular changes of IRC⁷. Yet, these studies have mostly been conducted separately from the Concordat as an international legal and political process, and from the politicization of IRC. This article proposes a complementary perspective with a socio-historical analysis of the requalification of IRC, in the research field of religion in public policies⁸. Neither a mere semantic change nor a one-sided secularization, the conflictual redefinition of the former Religious Education (*insegnamento religioso*, hereafter IR), from a compulsory weekly hour of pastoral lessons to a non-compulsory subject of “religious culture”, with the explicit “Catholic” adjective in art. 9.2 of the 1984 Agreement on the revision

³ Italian Constitutional Court, Decision 203/1989, 12-04-1989, and Decision 13/1991, 14-01-1991.

⁴ Nicola Fiorita, *Scuola pubblica e religioni* (Tricase: Libellula, 2013).

⁵ Agostino Giovagnoli, “Guido Gonella tra Chiesa e Stato (1968-1982),” in *Guido Gonella tra Governo, Parlamento e Partito*, 2, eds. Giuseppe Bertagna, Alfredo Canavero, Augusto D’Angelo, and Andrea Simoncini, (Soveria Mannelli: Rubbettino, 2007), 505-528; Alessandra Berto, *La revisione del Concordato tra Italia e Santa Sede. Un lungo cammino (1969-1984)*, PhD thesis in history (Padova: Università di Padova, 2011), <http://paduaresearch.cab.unipd.it/4271/> [accessed: 09.04.2014].

⁶ Guglielmo Malizia and Vittorio Pieroni, “L’evoluzione dell’insegnamento religioso in Italia alla luce delle ricerche sul campo,” in *Educare oggi. La didattica ermeneutica esistenziale. Scritti in memoria di Zelindo Trenti*, eds. Roberto Romio and Sergio Cicatelli (Torino: Elledici, 2017), 128-141.

⁷ Emilio Butturini, *La religione a scuola. Dall’Unità ad oggi* (Brescia: Queriniana, 1987); Mariachiara Giorda and Alessandro Saggioro, *La materia invisibile. Storia delle religioni a scuola. Una proposta* (Bologna: EMI, 2011).

⁸ Niels Reeh, “Danish State Policy on the Teaching of Religion from 1900 to 2007”, *Social Compass* 60/2 (2013): 236-250.

of the Concordat, is but the most visible aspect of a case study of the governance of religion⁹.

From the perspective of political sociology, this research has been conducted on archives from political parties and teachers' unions over the period 1974-1991, completed with a survey of main Italian newspaper articles on these topics from digital databases and with 25 semi-structured interviews with actors involved in "religious culture" social movements¹⁰. Social movements are defined as formal or informal networks of actors that use various types of resources (material, intellectual, political...) and frames of perception to achieve specific goals. The aim of the article is not to draw a history of Church-State relations, but to analyze the social construction and stabilization of definitions of "religious culture" as a category of public policy. It follows the hypothesis that these competing movements produce constraints and opportunities for Catholic institutions and government officials to endorse "religious culture" as a paradoxically consensual, functionally ambiguous category, to justify the preservation of IR in State schools with its own group of teachers. This diachronic and critical perspective also uses concepts from the study of social problems. A social problem is defined as a situation publicly and collectively deemed detrimental, requiring a political solution. It embodies one peculiar definition of a situation amongst others, including competing definitions as a "non-problematic" case in public arenas and behind closed doors, as in the example of the historical redefinition of drunk driving, from an erratic individual behavior to a public threat according to physicians and lawyers in postwar America, studied by Joseph Gusfield¹¹. In this case, "religious culture" in Italy has acquired rival meanings: a necessary subject and professional skill that should be secularized for some

⁹ Luciano Pazzaglia, "L'insegnamento della religione nei dibattiti culturali e pedagogicali dall'ultimo governo Moro alla revisione concordataria (1974-1984)," in *La religione istruita. Nella scuola e nella cultura dell'Italia contemporanea*, eds. Luciano Caimi and Giovanni Vian (Brescia: Morcelliana, 2013), 251-282.

¹⁰ The following acronyms designate the archive funds that are referenced in this article. ACS: Archivio Centrale dello Stato – EUR, Rome; ASILS: Archivio Storico dell'Istituto Luigi Sturzo, Rome; FIGT: Fondazione dell'Istituto Gramsci, Turin; FSSFT: Fondazione degli Studi Storici Filippo Turati, Florence.

¹¹ Joseph R. Gusfield, *The Culture of Public Problems: Drinking-driving and the Symbolic Order* (Chicago: University of Chicago Press, 1984).

groups of Catholic teachers and intellectuals; an ambiguous pedagogical expression that should not be left to religious organizations for dissident Catholics and secular activists; and a justification for leaders of the Christian Democratic party (hereafter DC) and the Catholic Church hierarchy to preserve an IR controlled by dioceses. Conflicts over the definition of a problem are made visible by public rhetoric and competing frames on religious issues¹². Indeed, governing a problem in a policy sector requires symbolic control and the capacity from groups and institutions to claim its ownership¹³. While the revision of the Concordat consisted in collective writing and producing a political compromise, it interfered with administrative aspects of the governance of religion in schools beyond curricular changes: this rewriting occurred after 1986, once IRC had already been redefined as default “religious culture”¹⁴. The redefinition of IR into IRC was inseparable from expert talks behind closed doors as well as from protests in public arenas (education, Parliament, journals...), on rival definitions of what should be taught in State schools. Three phases can be distinguished in this analysis: a first phase of confidential Church-State mediation (1974-1976), a second phase of attempts at making a political compromise with the drafts of article 9.2 of the Agreement on IRC (1976-1981), and a third phase of politicization and school reforms which favored the reframing of “religious culture” as both a social problem and an official justification (1981-1984).

1. RELIGION IN SCHOOLS AND THE CONCORDAT, 1974-1976

In the aftermath of Unification and conflict with the Papacy, Religious Education was legally excluded from official curricula in the national education system with the 1877 Coppino Act. This regulation changed with the fascist regime: in the 1923 Gentile Act and in the

¹² Luca Ozzano and Alberta Giorgi, *European Culture Wars and the Italian Case. Which Side Are You On?* (New York: Routledge, 2015).

¹³ Claude Gilbert and Emmanuel Henry, “La définition des problèmes publics: entre publicité et discrétion,” *Revue française de sociologie* 53/1 (2012): 43-46.

¹⁴ Damon Mayrl, “Administering Secularization: Religious Education in New South Wales Since 1960,” *European Journal of Sociology* 52/1 (2011): 111-142.

framework of the 1929 Lateran Treaties (art. 36), IR was defined as “the foundation and coronation of the public instruction system”, compulsory for pupils from primary to secondary schools and initially justified by Public Instruction Minister Gentile as a “minor philosophy” for the youth. The legal provisions on teachers and Church control became part of the policy of Conciliation between the Italian State and the Holy See, through the recognition of the State of the Vatican, despite conflicts on Catholic Action movements¹⁵. After the inclusion of the Lateran Treaties in the 1947 Constitution of the Italian Republic (art. 7), the implementation remained largely unchanged apart from revised primary school curricula in 1959. IR was part of school routines, with the possibility of exemption used by parents of students from religious and secular minorities. Although Catholic IR in schools remained formally distinct from catechism in parishes, the main professional training initiatives and organizations relied on Catholic catechetical associations and diocesan structures until the 1970s¹⁶. The first attempts at integrating IR teachers into regular Public Instruction services, favored by Christian-Democrat representatives in the wake of the democratization of the first-degree secondary school (*scuola media*), began as they were still priests for the most part in secondary schools, whereas IR was taught by schoolteachers in primary schools¹⁷. Yet, most debates occurred in the Catholic Church following the Second Vatican Council: the creation of a National Office of Catechism under the Presidency of the Italian Bishops Conference (hereafter CEI) in 1961 and the gradual disconnection between the DC and Catholic associations favored new frames and claims of professional pedagogical skills. A 1970 document by the CEI, “The Renewal of the Catechesis”, argued for new contents and methods for IR, compatible with the aims of the schools, and a few groups of IR teachers in secondary schools adhered to Catholic teachers’ unions such as the SISM-CISL¹⁸.

¹⁵ Butturini, *La religione*, 9-83.

¹⁶ Franco Bolgiani, “La catéchèse en Italie,” *Les quatre fleuves* 11 (1980): 95-124.

¹⁷ Francesco Margiotta Broglio, “Lo stato degli insegnanti di religione nell’ordinamento statutale,” *Rivista giuridica della scuola* 2/6 (1963): 770-797.

¹⁸ Luciano Caimi, “L’insegnamento della religione nel quadro della pastorale della Chiesa. Dalla fine della guerra alla revisione del Concordato (1945-1984),” in *La religione*

Consequently, the first attempts at redefining IR as a pedagogical problem preceded the abrogative referendum on divorce in 1974, which marked a defeat for the DC and the Catholic Church. The negative result forced the DC to relaunch a process of revision of norms of the Concordat, including IR. After May 1974, the President of the Council of Ministers, Aldo Moro, asked the Italian Ambassador to the Holy See, Gian Franco Pompei, to negotiate on the matter with the Catholic hierarchy. The first talks on the revision of the Concordat in 1975 between the ambassador, and the Secretary of the CEI, Archbishop Enrico Bartolletti, revealed a gap between political parties and the Church. The first proposal from the CEI consisted in a merely symbolic withdrawal of the formula “foundation and coronation of the Public Instruction system” to retain a compulsory IR. Instead, a significant part of the left-wing of the DC, the Italian Communist Party (PCI) and the Italian Socialist Party (PSI) seemed to agree to make all IR non-compulsory¹⁹. Pompei presented a draft of eleven articles in 1976, with the abolition of the compulsory regime of IR and its organization on request of parents and students. However, the newly formed government led by President of the Council, Giulio Andreotti (DC), in June 1976, sustained by a “non-defiance vote” from the PCI, disqualified the ambassador’s proposal, in favor of negotiations with Vatican officials²⁰.

2. NORMALIZING OR REFORMING CATHOLIC IR, 1976-1981

Senator Guido Gonella, cofounder of the DC, former Minister of Public Instruction (1946-1951) and Catholic intellectual close to Andreotti’s right-wing faction, was then appointed as President of the governmental delegation in the bilateral commission. The two other scholars in the delegation were Arturo Carlo Jemolo, a jurist and

istruita. Nella scuola e nella cultura dell'Italia contemporanea, eds. Luciano Caimi and Giovanni Vian (Brescia: Morcelliana, 2013), 239-245.

¹⁹ Gian Franco Pompei, *Un ambasciatore in Vaticano. Diario 1969-1977* (Bologna: Il Mulino, 1994), 456-458.

²⁰ Gian Franco Pompei, *Letter to Giulio Andreotti*, 06.08.1976, ASILS, f. Andreotti, s. Vaticano, sottos. 10-4, b. 163, fasc. 10.

specialist of Church-State relations with a “liberal Catholic” stance, and Roberto Ago, another international law jurist, closer to secular sensibilities²¹. As a public intellectual distant from the DC, Jemolo was known for his stance on the “obsolescence” of parts of the Concordat and for his criticism of the “ignorance in religious matters” among Italians²². While Gonella used his social capital in both the DC and the Catholic Church, the two other members were appointed as “technical” experts, reputedly distant from politics. Conversely, the Vatican delegation was made of two prelates and diplomats from the Council of Church Affairs, Agostino Casaroli (president) and Achille Silvestrini, and a Jesuit Canon law jurist, Salvatore Lener. As Gonella and Jemolo were both members of a previous commission on the Concordat in 1969, they worked on the basis of Jemolo’s proposal. In the case of IR, the 1969 draft on art. 36 of the Concordat stated that “the principles of Christian religion [were] part of the spiritual heritage and Italian historical tradition” to justify the teaching of IR in State schools²³. After a few meetings between October and November 1976, the commission handed over a first reduced draft of 14 articles, in which art. 9-2 tackled Religious Education with the explicit “Catholic” adjective (IRC)²⁴. The draft was read entirely by President Andreotti in the Chamber of Deputies and discussed, including art. 9-2:

The State, recognizing the value of religious culture, and considering the affiliation of the vast majority of Italian people to the Catholic Church, ensures Catholic Religious Education in all public schools, infancy, elementary, medium and medium-secondary, in accordance

²¹ Nomination Decree, 15.10.1976, ASILS, f. Gonella, s. 3.2.5.3, b. 88, fasc. 11

²² Arturo Carlo Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia, dalla Unificazione a Giovanni XXIII* (Turin: Einaudi, 1965), 330.

²³ “Riassunto Commissione Gonella (1969)”, 9, ASILS, f. Andreotti, s. Vaticano, sottos. 10-4, b. 162, u.a. 1

²⁴ Apart from an intermediary version in 1977, all successive drafts followed this order: preamble, art. 1 on mutual independence between Church and State, art. 2 on the mission of the Church, art. 3 on Church organization, art. 4 on religious personnel, art. 5 on places of worship, art. 6 on religious holidays, art. 7 on Church institutions, art. 8 on matrimonial norms, art. 9 on Catholic interests in the education sector, art. 10 on Catholic higher education, art. 11 on chaplaincies, art. 12 on artistic heritage and catacombs, art. 13 on procedures of ratification and art. 14 on bilateral commissions for implementation of the agreement.

with particular agreements as regards members of other confessions. Current dispositions for infancy and elementary schools remaining valid, at the act of inscription in medium and medium-secondary school, pupils who have the required age, or their parents or tutors, state whether they intend or not benefit from such school subject²⁵.

The two justifications based upon “religious culture” and the rhetoric of numbers were criticized by left-wing deputies, in particular by socialist Deputy Gaetano Arfè, who stated that the PSI would support a revision of the whole Concordat and the end of the regime of State religion only if the “facultative” character of IRC was explicit²⁶. Most DC deputies approved the draft, while the PCI endorsed a non-separatist and pro-revision position. However, as the case of IR remains one of the most discussed, along with matrimonial and property issues, the technical debates were translated in the sphere of political mediation, from the second of the seven drafts between 1976 and 1984. The members of the governmental delegation had to produce a broader political compromise, by alternating between argumentation in public arenas and bargaining with Church diplomats behind closed doors²⁷. Between 1977 and 1981, “religious culture” was both a secondary legitimization in collective writing, and the object of marginal professional claims from teachers and Catholic activists. From the second draft, the new regime of IRC in art. 9-2 was justified by “the value of religious culture”, by the “development of the character of youth” and by the spiritual and historical heritage of Italians. In his speech to heads of Senate groups in June 1977, President Andreotti openly quoted “experts in pedagogy” as an authoritative source. He described the respect of subject choice as a guarantee for religious freedom and a didactic matter, rather than a “referendum for or against religion”²⁸. The mediation for the second

²⁵ Giuseppe Dalla Torre, *La riforma della legislazione ecclesiastica. Testi e documenti per una ricostruzione storica* (Bologna: Pàtron, 1985), 362-365.

²⁶ Notes on the first draft on the revision of the Concordat, FSSFT, f. Arfè, s. IV, b. 66, fasc. 13.

²⁷ Gilbert and Henry, “La définition”, 47-56.

²⁸ “Dichiarazioni del Presidente Andreotti ai capi-gruppo del Senato”, 22.06.1977, 16-18, ASILS, f. Andreotti, s. Vaticano, sottos. 10-4, b. 163, fasc. 5.

and third drafts of the Agreement in the parliamentary political arena showed the conflictual character of IR among other issues. Subsequently, Gonella took part in sixteen external working reunions with all the political parties represented in Senate in October and November 1977. He had to mediate with proposals from experts and officials of left-wing parties, such as Senator Paolo Bufalini for the PCI, Senator Giovanni Spadolini for the Republican Party, and Francesco Margiotta Broglio, a jurist specialized on Church-State relations and advisor in the PSI, who criticized the “pedagogical” justifications and the vague modalities of choice²⁹. However, Gonella was aware of adamant criticism voiced by Catholic Church diplomats about the “risks of dilution” of religious transmission, if “religious culture” prevailed over doctrine and if an excessive freedom of choice was granted to students³⁰.

Meanwhile, two types of social movements contributed to the construction of “religious culture” as a social problem, contesting IR publicly and separately from the Concordat. The first mobilization of expert criticism came from jurists of the Union of Italian Jewish Communities and, mostly, from officials of Protestant Churches. Indeed, in November 1976, the same governmental delegation led by Gonella was put in charge of talks with three scholars representing the Union of Waldensian and Methodist Churches of Italy (*Tavola Valdese*), President Giorgio Peyrot, Sergio Bianconi and Giorgio Spini, two jurists and a historian. The negotiations aimed at producing an internal law Agreement (*Intesa*) of recognition of the *Tavola Valdese* by the State, based on art. 8 of the Constitution for non-Catholic religions. Their proposal on religion in schools, written in art. 9 and 10 of the first draft in 1978, defined religious transmission as a duty of the families, not of State schools. It asked for the respect of freedom of conscience of non-Catholic students in general and it required limiting the organization of IR to the first or the last hour of schooldays. It also endorsed the possibility of creating alternative

²⁹ “Partito Socialista Italiano. Incontro del 19.11.1977”, 10-12, ASILS, f. Andreotti, s. Varicano, sottos. 10-4, b. 162, u.a. 4.

³⁰ “Testo con Silvestrini, Giacchi, Fumagalli, Ciprotti, Dalla Torre, Lajolo”, 27.09.1977, 1-2, ASILS, f. Gonella, s. 3.2.5, b. 78, fasc. 90.

lessons on “religious phenomenon and its implications”³¹. Later negotiations reached the point of open conflict with the governmental delegation in 1981, leading to Jemolo’s confidential proposal to Gonella to abruptly cease these talks because of their counterpart’s stance on IR³².

Furthermore, initially marginal social actors began protesting publicly on the issue of “religious culture” by claiming the matter should not be governed by the Concordat, but guided by pedagogical and professional principles. Indeed, the political configuration of the late 1970s, with a dominant left-wing faction in the DC, favored actors opposed to the existing system of IR in teachers’ unions, in universities and in left-wing Catholic associations. These moral entrepreneurs can be analytically distinguished in four categories according to their positions related to the Catholic Church and to the public instruction sector: intellectual, educational and dissident Catholic activists, and secular activists³³. Most of them belonged to the first two categories: IR teachers or intellectuals linked to the professional journal *Religione e Scuola*, and activists from teachers’ unions. For example, between 1978 and 1984, a group of IR teachers from the section of the SISM-CISL in Turin actively asked for a regular professional profile, and for a “historicized”, secular IR in secondary schools³⁴. Other proposals included cultural revisions of a Catholic IR, or the institutionalization of a dual system (*doppio binario*) of Catholic and non-confessional IR from Catholic historians Pietro Scoppola, elected in Senate in 1983, and Luciano Pazzaglia. The latter argued that “religious culture” was a legitimate pedagogical object for the full development of character, and for the necessity of “religious literacy” in society³⁵. Other activists in secular teachers’ unions such as CGIL-Scuola aimed at replacing

³¹ Draft of the Agreement between the Italian Republic and the Waldensian and Methodist Churches, 04.02.1978, 11-12, ASILS, f. Andreotti, s. Vaticano, sottos. 10-4, b. 163, fasc. 6.

³² Arturo Carlo Jemolo, *Letter to Guido Gonella*, 02.03.1981, ACS, f. Jemolo, b. 27, fasc. 52, sottof. 1.

³³ Howard S. Becker, *Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance* (New York: The Free Press, 1963), 147-153.

³⁴ “Sintesi della prima assemblea degli insegnanti di religione della CISL di TORINO”, FIGT, f. SNS CGIL Segreteria Regionale, b. 92, fasc. 263.

³⁵ Luciano Pazzaglia, “Come cambierà l’ora di religione,” *Corriere della Sera*, 16.02.1977, 9.

IR by critical notions of history of religions³⁶. As these debates gained visibility in newspapers, they shaped an informal consensus, from secular actors to left-wing Catholics, on IR as the “weak spot” of the Concordat.

3. “RELIGIOUS CULTURE”,
SOCIAL PROBLEM AND JUSTIFICATION,
1981-1984

From the third draft of the Agreement on the revision of the Concordat in 1978 to the final, seventh in 1984, the two justifications of “the value of religious culture” and the inclusion of the principles of Catholicism in the historical heritage of the Italian people remained stable elements of art. 9-2³⁷. However, the extent of precision on students’ rights and on control of teachers by the Catholic Church varied in the following paragraphs of the drafts, and the destabilization of the political majority made the revision of the Concordat unlikely in the early 1980s. The fifth draft written in 1980 was not discussed either in Parliament or in the Presidency of the Council, and the outcome of the 1981 referendum on abortion was deemed provocative by the Church hierarchy. The definitive failure of the “historic compromise” between the DC and the PCI, as well as financial and political scandals such as the *P2* and the *Banco Ambrosiano*, favored precarious five-party governing coalitions (*Pentapartito*) from 1981 to 1992, involving the DC, the PSI, the Republican Party, the Social-Democratic Party and the Liberal Party³⁸. The first cabinet led by a non-DC President since 1948, Republican Giovanni Spadolini, summoned a technical commission, presided by Judge Vincenzo Caianiello, with Francesco Margiotta Broglio, Antonio Malintoppi, an international law jurist close to the Republican Party,

³⁶ Anna Maria Marengo and Marcello Vigli, *Religione e Scuola* (Firenze: La Nuova Italia, 1984).

³⁷ Presidenza del Consiglio, *Un accordo di libertà: la revisione del Concordato con la Santa Sede* (Roma: Presidenza del Consiglio, 1986), 462-463.

³⁸ Paul Ginsborg, *L’Italia del tempo presente. Famiglia, società civile, Stato, 1980-1996* (Turin: Einaudi, 2007), 276-280.

and Catholic lawyer Pio Ciprotti. Their alternative draft mentioned the only justification of “religious heritage” in art. 9-2 on IRC, while insisting on guarantees of choice and freedom of conscience. After Jemolo’s death in 1981, Gonella and Ago criticized it informally as humiliating and as unreasonable to negotiate with the Vatican³⁹.

Simultaneously, two attempted reforms of educational policy publicized “religious culture” in the governmental agenda separately from the Concordat, and they provided opportunities for moral entrepreneurs to promote a redefinition of IR against its ownership by Catholic institutions. Indeed, a commission of fifty-nine experts including Luciano Pazzaglia, presided by Liberal Senator Giuseppe Fassino and Catholic pedagogy scholar Mauro Laeng, was put in charge of writing new curricula for primary schools in May 1981. The final report, was handed over to the Minister of Public Instruction Franca Falcucci (DC) in November 1983: it promoted the withdrawal of IR, replaced by “the study of religious facts and phenomena”⁴⁰. Meanwhile, in June and July 1982, the parliamentary debates on the reform of secondary schools led to the isolation of DC deputies on the defense of the inclusion of “Religious Education” among the basic knowledge and skills of all students. Conversely, PSI and PCI deputies disagreed over the explicit lack of a “facultative” character for IR, while secular activists in left-wing unions used petitions to reinforce the teaching of history of religions in high schools. In addition, in November 1982, the Catholic journal *Religione e Scuola* organized a congress in Rome, with representatives of major political parties, to promote a cultural reform of IR separately from the Concordat⁴¹.

³⁹ “Colloquio del Sen. Gonella con il Presidente Spadolini a Palazzo Chigi”, 08.02.1982, 2-3, ASILS, f. Gonella, s. 3.2.5, b. 87, fasc. 163.

⁴⁰ Francesco Bevilacqua, *Verso la scuola elementare del duemila. Testi programmatici a confronto. Invito ad una lettura critica dei programmi per la scuola elementare nel testo elaborato dalla Commissione “Fassino”, con il riscontro delle indicazioni contenute nei programmi Ermini del 1955* (Soveria Mannelli: Rubbettino, 1984), 250-255.

⁴¹ Lino Prenna and Flavio Pajer, *Società civile, scuola laica e insegnamento della religione. Atti del Convegno Nazionale di “Religione e Scuola”, 17-19 novembre 1982* (Brescia: Queriniana, 1983).

In front of these open contestations, the Catholic hierarchy adopted a defensive strategy, from the Vatican to the CEI. The pedagogical proposal of Catholic intellectuals, which entailed the distinction between IR in primary schools and “religious culture” in secondary schools, was publicly denounced in the pontifical rhetoric of “complementarity and distinction” between catechesis and IR⁴². The proposal of a curricular reform in primary schools was not implemented by the Minister of Public Instruction, as the revision of the Concordat found relevance again after the 1983 general elections. After the formation of a coalition government led by Socialist Secretary Bettino Craxi, the opportunity of new relations with the Catholic world, independently from the DC, gave strategic value to the revision, which was restored to the governmental agenda. This move was also likely to show a “united front” between the PSI and the PCI on the Concordat, while the two major left-wing parties fought over the deindexation of basic wages on inflation. Two new members of the governmental delegation were appointed to replace Jemolo and Gonella, deceased in 1982: Catholic jurist Pietro Gismondi, and Paolo Rossi, a former social-democrat deputy and judge. Consequently, the “Concordat-framework” was endorsed by PSI officials and advisors to conclude talks, leading up to a final version which stated in art. 9-2:

The Italian Republic, recognizing the value of religious culture and considering that the principles of Catholicism are part of the historical heritage of the Italian people, will continue to ensure, in the framework of school aims, Catholic Religious Education in public schools of all orders and degrees. In the respect of freedom of conscience and parents’ educative responsibility, the right to benefit or not from this discipline is guaranteed to everyone. Upon enrollment students or their parents will exert such a right on request of school authority, without entailing any form of discrimination related to their choice.

This version was presented in Senate in January 1984 by President Craxi, who stressed the justifications based on “religious culture” and

⁴² Pope John Paul II, “Insegnamento della religione e catechesi, ministeri distinti e complementari,” *L’Osservatore romano*, 07.03.1981.

guarantees of religious freedom, while Pietro Scoppola's stance was isolated in the DC. The Agreement on the revision of the Concordat was approved by the majority and the PCI, then signed by President Craxi and Cardinal Casaroli on February, 18th 1984. The "technical aspects" in the 5th Additional Protocol to the Agreement, such as the time slot of IRC, professional training, textbooks and curricular changes, remain undecided. The signing of the *Intesa* with the *Tavola Valdese* three days later confirmed the transition to a new system of governance of religion in Italy, opening a phase of conflictual implementation on IRC until the 1990s.

The hypothesis of causal relations between "religious culture" as a category of public policy in the Italian education sector, and the negotiations and justifications of interests, is confirmed by the analysis of the socio-historical redefinition of Catholic IR between 1974 and 1984. Rather than a direct outcome of secularization on the religious socialization of youth, the reduction of possible alternative policy paths played a central role in the requalification of IR into a default discipline of "religious culture" for students. This category became a "cause without opponent" because its ambiguity was the product of protests and conflicting uses, as a social problem as well as a justification to preserve the interests of the dominant religious institution in Italy. Despite the external consensus of the hierarchy, this situation was blurred in the Catholic Church in early 1984. Some liberal bishops had to dissociate themselves from promoters of the *doppio binario*, while more conservative bishops, in conformity with the Vatican, anticipated and tried to limit some outcomes of an interpretation as a non-compulsory status: the marginalization of IRC in schools and a massive opting-out of parents and students⁴³. Although the implementation did not produce any significant statistical drop in the following years, this redefinition brought about changes in the groups previously involved in IR. Most Catholic activists adhered or resigned themselves to the new IRC, often deemed unsatisfactory by teachers' unions and by *Religione e Scuola*, which entailed a formal professional training in dioceses after the

⁴³ Claudio Chelli, Italian ambassador to the Holy See, *Confidential letter to Giulio Andreotti*, 26.04.1984, ASILS, f. Andreotti, s. Vaticano, sottos. 10-4, b. 163, fasc. 10.

December 1985 Agreement between the CEI and the Ministry of Public Instruction. The gradual recruitment of a majority of lay Catholics as IRC teachers by dioceses, up to 28.000 teachers nowadays, favored the practical and symbolic redefinition of their professional claims in terms of precarious employment conditions. Simultaneously, advocacy coalitions against the implementation of IRC were formed between secular teachers' unions, Protestant and Jewish organizations, such as the National Committee School and Constitution in 1986. They used petitions, local opting-out campaigns and partly successful legal actions in administrative courts, based on the interpretation of the secular character of State schools. However, they avoided costly actions such as promoting alternative subjects or trying to undo the Concordat, even by involving anticlerical groups and political actors outside the coalition like the Radicals or some strands of the PCI. As in other European countries, the "technical" aspects of the governance of religious education in schools, including the revision of IRC curricula after 1986, were the other side of the coin of politicized debates in public arenas⁴⁴. From a comparative perspective, the paradoxes of the ownership of the problem of "religious culture" by the Catholic Church in Italian State schools show the relevance of cases that have a structural role in the governance of religion in States but are less visible than contemporary controversies on Islam in Europe.

REFERENCES

- Becker, Howard S. *Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance*. New York: The Free Press, 1963.
- Berto, Alessandra. *La revisione del Concordato tra Italia e Santa Sede. Un lungo cammino (1969-1984)*, PhD thesis in history (Padova: Università di Padova, 2011), <http://paduaresearch.cab.unipd.it/4271/> [accessed: 09.04.2014].
- Bevilacqua, Francesco. *Verso la scuola elementare del duemila. Testi programmatici a confronto. Invito ad una lettura critica dei programmi per la*

⁴⁴ Andrea Rota, *La religion à l'école. Négociations autour de la présence publique des communautés religieuses* (Geneva: Seismo, 2017).

- scuola elementare nel testo elaborato dalla Commissione "Fassino", con il riscontro delle indicazioni contenute nei programmi Ermini del 1955.* Soveria Mannelli: Rubbettino, 1984.
- Bolgiani, Franco. "La catéchèse en Italie." *Les quatre fleuves* 11 (1980): 95-124.
- Butturini, Emilio. *La religione a scuola. Dall'Unità ad oggi.* Brescia: Queriniana, 1987.
- Caimi, Luciano. "L'insegnamento della religione nel quadro della pastorale della Chiesa. Dalla fine della guerra alla revisione del Concordato (1945-1984)." In *La religione istruita. Nella scuola e nella cultura dell'Italia contemporanea*, edited by Luciano Caimi and Giovanni Vian, 215-249. Brescia: Morcelliana, 2013.
- Dalla Torre, Giuseppe. *La riforma della legislazione ecclesiastica. Testi e documenti per una ricostruzione storica*, Bologna: Pàtron, 1985.
- Floris, Nicola. *Scuola pubblica e religioni.* Tricase: Libellula, 2013.
- Gilbert, Claude, and Emmanuel Henry. "La définition des problèmes publics: entre publicité et discrétion." *Revue française de sociologie* 53/1 (2012): 35-59.
- Ginsborg, Paul. *L'Italia del tempo presente. Famiglia, società civile, Stato, 1980-1996.* Turin: Einaudi, 2007.
- Giorda, Mariachiara, and Alessandro Saggiaro. *La materia invisibile. Storia delle religioni a scuola. Una proposta.* Bologna: EMI, 2011.
- Giovagnoli, Agostino. "Guido Gonella tra Chiesa e Stato (1968-1982)." In *Guido Gonella tra Governo, Parlamento e Partito*, 2, edited by Giuseppe Bertagna, Alfredo Canavero, Augusto D'Angelo, and Andrea Simoncini, 505-528. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2007.
- Gusfield, Joseph R. *The Culture of Public Problems: Drinking-driving and the Symbolic Order.* Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- Jemolo, Arturo Carlo. *Chiesa e Stato in Italia, dalla Unificazione a Giovanni XXIII.* Torino: Einaudi, 1965.
- John Paul II. "Insegnamento della religione e catechesi, ministeri distinti e complementari." *L'Osservatore romano*, 07.03.1981.
- Malizia, Guglielmo, and Vittorio Pieroni. "L'evoluzione dell'insegnamento religioso in Italia alla luce delle ricerche sul campo." In *Educare oggi. La didattica ermeneutica esistenziale. Scritti in memoria di Zelindo Trenti*, edited by Roberto Romio and Sergio Ciatelli, 128-141. Torino: Elledici, 2017.
- Marenco, Anna Maria, and Marcello Vigli. *Religione e Scuola.* Firenze: La Nuova Italia, 1984.

- Margiotta Broglio, Francesco. "Lo stato degli insegnanti di religione nell'ordinamento statutale." *Rivista giuridica della scuola* 2/6 (1963): 770-797.
- Margiotta Broglio, Francesco. "Il negoziato per la riforma del Concordato tra governo e parlamento." In *Concordato e Costituzione. Gli accordi del 1984 tra Italia e Santa Sede*, edited by Silvio Ferrari, 9-29. Bologna: Il Mulino, 1984.
- Mayrl, Damon. "Administering Secularization: Religious Education in New South Wales Since 1960." *European Journal of Sociology* 52/1 (2011): 111-142.
- Ozzano, Luca, and Alberta Giorgi. *European Culture Wars and the Italian Case. Which Side Are You On?* New York: Routledge, 2015.
- Pazzaglia, Luciano. "Come cambierà l'ora di religione." *Corriere della Sera*, 16.02.1977.
- Pazzaglia, Luciano. "L'insegnamento della religione nei dibattiti culturali e pedagogici dall'ultimo governo Moro alla revisione concordataria (1974-1984)." In *La religione istruita. Nella scuola e nella cultura dell'Italia contemporanea*, edited by Luciano Caimi and Giovanni Vian, 251-282. Brescia: Morcelliana, 2013.
- Pompei, Gian Franco. *Un ambasciatore in Vaticano. Diario 1969-1977*. Bologna: Il Mulino, 1994.
- Presidenza del Consiglio. *Un accordo di libertà: la revisione del Concordato con la Santa Sede*. Roma: Presidenza del Consiglio, 1986.
- Reeh, Niels. "Danish State Policy on the Teaching of Religion from 1900 to 2007." *Social Compass* 60/2 (2013): 236-250.
- Rota, Andrea. *La religion à l'école. Négociations autour de la présence publique des communautés religieuses*. Geneva: Seismo, 2017.
- Ventura, Marco. "L'eredità di Villa Madama: un decalogo." *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* 1 (2014): 67-90.

ZARZĄDZANIE KATOLICKĄ EDUKACJĄ RELIGIJNĄ
WE WŁOSKICH SZKOŁACH PAŃSTWOWYCH:
POMIĘDZY REWIZJĄ KONKORDATU A RUCHAMI SPOŁECZNYMI
W LATACH 1974-1984

Streszczenie

Artykuł poświęcony jest redefinicji katolickiej edukacji religijnej we włoskich szkołach państwowych, poczynając od obowiązkowego nauczania

konfesyjnego po nieobowiązkowy przedmiot pt. „kultura religijna”. W pracy autor odpowiada na pytanie, jak te kwestie były kształtowane i negocjowane przez podmioty polityczne, religijne i oświatowe w latach 1974-1984. Negocjacje pomiędzy przedstawicielami Państwa i Kościoła, zmierzające do rewizji Konkordatu, doprowadziły do podjęcia próby zawarcia kompromisu dotyczącego edukacji religijnej, jej statusu i gwarancji wolnego wyboru przez uczniów. Jednak ruchy społeczne i reformy szkolnictwa zmusiły różne podmioty i instytucje do przeformułowania jej w kategoriach niekonfesyjnych, pedagogicznych i zawodowych w sferze publicznej. „Kultura religijna”, jako kategoria promowana przez nauczycieli i intelektualistów, stała się zarówno problemem społecznym, jak i głównym uzasadnieniem dla uznania zagadnienia za kwestię własną Kościoła Katolickiego.

Słowa kluczowe: edukacja religijna; Konkordat; ruchy społeczne; problem społeczny; szkoła; wolność religijna

Key words: religious education; Concordat; social movements; social problem; schools; religious freedom

Tłumaczenie: Daria Bębeniec

MICHAŁ HUCAŁ*

OCHRONA DANYCH OSOBOWYCH
W ZWIĄZKACH WYZNANIOWYCH W ŚWIETLE
UNIJNEGO ROZPORZĄDZENIA NR 2016/679

Związki wyznaniowe z racji wykonywania funkcji religijnych przetwarzają dane swoich członków, jak i innych osób, w tym dane wrażliwe dotyczące przekonań religijnych. Wejście w życie ustawy z dnia 29 sierpnia 1997 r. o ochronie danych osobowych¹, która stanowiła wykonanie dyrektywy 95/46/WE Parlamentu Europejskiego i Rady z dnia 24 października 1995 r. w sprawie ochrony osób w związku z przetwarzaniem danych osobowych oraz swobodnego przepływu takich danych², mimo równoległego rozwoju dyskursu o prawie do prywatności³, nie stanowiło w praktyce istotnej cezury w ich funkcjonowaniu⁴. Istotną wadą dotychczasowej regulacji był brak wewnętrznych, wyspecjalizowanych organów nadzoru w sytuacji

* Dr, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, ul Miodowa 21c, 00-246 Warszawa, e-mail: m.hucal@chat.edu.pl.

¹ Tekst jedn. Dz. U. z 2002 r. Nr 101, poz. 926 z późn. zm.

² Dz. Urz. WE L 281, 23.11.1995 r., 31-50.

³ Por. Paweł Sobczyk, „Ochrona danych osobowych jako element prawa do prywatności”, *Zeszyty Prawnicze UKSW* 9, z. 1 (2009): 299-318; Marek Safjan, „Prawo do prywatności i ochrona danych osobowych w społeczeństwie informatycznym”, *Państwo i Prawo* 6 (2002): 3-12.

⁴ Mimo teoretycznej odpowiedzialności cywilnej i karnej: Tomasz Banyś, Edyta Bielak-Jomaa, Magdalena Kuba, Joanna Łuczak, *Prawo ochrony danych osobowych* (Warszawa: Difin, 2016), 163-191.

jednoczesnego pozbawienia Generalnego Inspektora Ochrony Danych Osobowych (GIODO) możliwości efektywnej kontroli⁵, gdy przetwarzanie dotyczyło ich członków w zakresie celów statutowych⁶. Rozwój regulacji dotyczących przetwarzania danych osobowych w związkach wyznaniowych dotyczył przede wszystkim kwestii materialnych, z zachowaniem standardów ochrony tajemnicy spowiedzi i rozmów duszpasterskich oraz rozwiązań dotyczących ksiąg metrykalnych⁷.

Obecny stan prawny i faktyczny ulegnie istotnej zmianie wraz z wejściem w życie rozporządzenia Parlamentu Europejskiego i Rady Unii Europejskiej nr 2016/679 z dnia 27 kwietnia 2016 r. w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych i w sprawie swobodnego przepływu takich danych⁸. Rozporządzenie nr 2016/679 przyjęte zostało w celu ujednoczenia standardu ochrony danych osobowych na terenie całej Unii Europejskiej, jak również w związku z oczekiwanym jego podniesieniem m.in. poprzez bardziej wymagające wytyczne przetwarzania danych osobowych (np. dotyczące zgody), nowe procedury dochodzenia praw i wyższe kary za ich naruszanie⁹. Celem niniejszego artykułu jest określenie otoczenia

⁵ Por. zakres instrumentów kontroli GIODO: Paweł Litwiński, *Ochrona danych osobowych w ogólnym postępowaniu administracyjnym* (Warszawa: Wolters Kluwer, 2009), 231-267; Paweł Fajgielski, *Kontrola przetwarzania i ochrony danych osobowych. Studium teoretyczno-prawne* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2008), 221-283.

⁶ Por. Ewa Kulesza, „Ochrona danych osobowych a wolność sumienia i wyznania w prawodawstwie polskim”, w: *Ochrona danych osobowych i prawo do prywatności w Kościele*, red. Piotr Majer (Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT, 2001), 7-21.

⁷ Por. na temat prawa do prywatności w Kościele Rzymskokatolickim oraz tajemnicy spowiedzi: Piotr Majer, „Ochrona prywatności w kanonicznym porządku prawnym”, w: *Ochrona danych osobowych i prawo do prywatności w Kościele*, red. Piotr Majer (Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT, 2001), 83-123; Małgorzata Taradejna, Ryszard Taradejna, *Dostęp do informacji publicznej a prawna ochrona informacji dotyczących działalności gospodarczej, społecznej i zawodowej oraz życia prywatnego* (Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2003), 100-103.

⁸ Rozporządzenie Parlamentu Europejskiego i Rady Unii Europejskiej nr 2016/679 z dnia 27 kwietnia 2016 r. w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych i w sprawie swobodnego przepływu takich danych (Dz. Urz. UE L 119/01 z 4.5.2016 r.).

⁹ Por. Katarzyna Szymielewicz, „Reforma europejskiego prawa o ochronie danych osobowych z perspektywy praw obywateli – więcej czy mniej ochrony?”, w: *Ochrona danych osobowych. Aktualne problemy i nowe wyzwania*, red. Grzegorz Sibiga, Xawery

prawnego dla związków wyznaniowych wynikającego z tego rozporządzenia, w tym także wymagań jakie stawiają te przepisy wobec ich prawa wewnętrznego i instytucji wyznaniowych.

ART. 91 ROZPORZĄDZENIA WOBEC AUTONOMII I NIEZALEŻNOŚCI
POLSKICH ZWIĄZKÓW WYZNANIOWYCH

Z punktu widzenia związków wyznaniowych najistotniejszą zmianę niesie art. 91 rozporządzenia nr 2016/679 oznaczony tytułem „Istniejące zasady ochrony danych obowiązujące kościoły i związki wyznaniowe”, na mocy którego specyfikę dotyczącą przetwarzania danych osobowych i ich ochrony utrzymają tylko te związki wyznaniowe, które stosują szczegółowe zasady ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych i dostosują je do wspomnianego rozporządzenia. Dodatkowo zgodnie z ust. 2 poddać się muszą nadzorowi niezależnego organu, który może być organem odrębnym od dotychczasowego GIODO. W związku z tym związki wyznaniowe nie tylko podlegają pod zakres przedmiotowy rozporządzenia, co na gruncie starej dyrektywy 95/46/WE i ustawy o ochronie danych osobowych budziło pewne wątpliwości polskiej judykatury i doktryny¹⁰, ale od dnia rozpoczęcia stosowania rozporządzenia nr 2016/679 (tj. od 25 maja 2018 r.) państwowe organy ochrony danych osobowych będą posiadały pełną jurysdykcję w tym zakresie, o ile związek wyznaniowy nie dokona wprowadzenia do swojego wewnętrznego porządku prawnego

Konarski (Warszawa: Wolters Kluwer, 2007), 10-15; *Ogólne rozporządzenie o ochronie danych osobowych. Wybrane zagadnienia*, red. Maciej Kawecki, Tomasz Osieja (Warszawa: C.H. Beck, 2017), 11-23.

¹⁰ Por. wyrok NSA z 19 lutego 2016 r., I OSK 3111/14, <http://orzeczenia.nsa.gov.pl/doc/D93B90C1A8> [dostęp: 18.5.2017]; wyrok WSA w Warszawie z 7 maja 2012 r., II SA/Wa 2767/11, <http://orzeczenia.nsa.gov.pl/doc/17F0FCDF7F> [dostęp: 18.5.2017]; wyrok WSA w Warszawie z 20 marca 2012 r., II SA/Wa 2493/11, <http://orzeczenia.nsa.gov.pl/doc/24D574155A> [dostęp: 18.5.2017]; wyrok WSA w Warszawie z 13 marca 2012 r., II SA/Wa 2558/11, <http://orzeczenia.nsa.gov.pl/doc/8D3AB70DFD> [dostęp: 18.5.2017]; Dariusz Walencik, „Przetwarzanie danych osobowych przez związki wyznaniowe a uprawnienia Generalnego Inspektora Ochrony Danych Osobowych”, *Forum Prawnicze* 2 (2013): 8.

odpowiednich regulacji ochrony danych osobowych i niezależnej instytucji powołanej do nadzoru nad ich przestrzeganiem (formuła *opt-out*).

Przepis ten wypełnia lukę, jaka istnieje w związku z dotychczas istotnie ograniczonym nadzorem państwa nad przetwarzaniem danych przez związki wyznaniowe z jednoczesnym zachowaniem autonomii związków wyznaniowych, która jest wartością krytyczną także dla indywidualnej wolności sumienia i religii. Zgodnie z art. 25 ust. 3 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.¹¹, stosunki między państwem a związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego¹². Dodatkowo zgodnie z ust. 4-5 tego samego artykułu stosunki między Rzeczpospolitą Polską a Kościołem Katolickim określają umowa międzynarodowa zawarta ze Stolicą Apostolską i ustawy, a stosunki między Rzeczpospolitą Polską a innymi związkami wyznaniowymi – ustawy uchwalone na podstawie umów zawartych przez Radę Ministrów z ich właściwymi przedstawicielami¹³. Zgodnie z art. 17 Traktatu o funkcjonowaniu Unii Europejskiej (TFUE)¹⁴ rozporządzenie nie może naruszać statusu przyznanego związkom wyznaniowym na mocy prawa konstytucyjnego obowiązującego w państwach członkowskich, w związku z tym taką zgodność deklaruje motyw 165 preambuły rozporządzenia nr 2016/679. Autonomia oznacza, że związek wyznaniowy w swoich sprawach wewnętrznych (organizacji i misji religijno-moralnej)¹⁵ rządzi się zgodnie ze swoimi prawa-

¹¹ Dz. U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483.

¹² Piotr Stanisławski, „Konstytucyjne zasady określające relacje państwa z kościołami i innymi związkami wyznaniowymi: autonomia i niezależność oraz współdziałanie”, w: *Katolickie zasady relacji Państwo – Kościół a prawo polskie*, red. Józef Krukowski, Mirosław Sitarz, Henryk Stawniak (Lublin: TN KUL, 2015); Paweł Borecki, „Autonomia kościołów i innych związków wyznaniowych we współczesnym prawie polskim”, *Studia z Prawa Wyznaniowego* 15 (2012): 85-108.

¹³ *Układowe formy regulacji stosunków między państwem a związkami wyznaniowymi (art. 25 ust. 4-5 Konstytucji RP)*, red. Piotr Stanisławski, Marta Ordon (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013).

¹⁴ Dz. Urz. UE C 83/01 z 30.3.2010 r.

¹⁵ Artur Mezglewski, „Działalność związków wyznaniowych a ochrona danych osobowych”, *Studia z Prawa Wyznaniowego* 10 (2007): 13.

mi, w tym w zakresie określania praw i obowiązków swoich członków¹⁶. Jak wskazuje P. Stanisz, „spoczywający na państwie obowiązek poszanowania autonomii kościołów i innych związków wyznaniowych został w Konstytucji RP wzmocniony przez zobowiązanie do poszanowania ich niezależności. Podkreślono w ten sposób, że ustanawianie przez kościoły i inne związki wyznaniowe ich własnego prawa i stosowanie go oraz zarządzenie przez nie ich własnymi sprawami ma się dokonywać w warunkach całkowitej wolności od ingerencji ze strony państwa”¹⁷.

Rozdział związków wyznaniowych i państwa oraz poszanowanie autonomii związku wyznaniowego z uwagi na realizację wolności sumienia i religii oznacza, że państwo nie ingeruje w jego działalność religijną. Nie można jednak wyprowadzać z tego wniosku, że skutkuje to całkowitą niemocą państwa w zakresie działalności związku wyznaniowego, gdy wpływa ona na wolność jednostki, „zakres stosowania norm prawa powszechnego wobec skarżącego nie jest bowiem reglamentowany wewnętrznymi normami kościołów i związków wyznaniowych”¹⁸. O ile gwarancja wolności sumienia i religii jednostki w kontekście związku wyznaniowego rzeczywiście jest realizowana w stopniu wystarczającym przez samo prawo wystąpienia z takiego związku wyznaniowego, to nie musi znajdować to swojego zastosowania do innych praw i wolności człowieka, w tym do prawa do prywatności. Oznacza to, że ochrona danych osobowych w związkach wyznaniowych, co do zasady, nie jest wyłączona z kognicji władz Rzeczypospolitej Polskiej, a należy – w oparciu o treść norm prawa polskiego i unijnego – raczej uznać, że w zakresie przetwarzania danych członków związku wyznaniowego kognicja organu publicznego jakim jest

¹⁶ Michał Pietrzak, *Prawo wyznaniowe* (Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze, 2003), 230-231; Józef Krukowski *Prawo wyznaniowe* (Warszawa: LexisNexis, 2006), 64-66; Piotr Stanisz, „Naczelne zasady instytucjonalnych relacji państwo – kościół”, w: *Prawo wyznaniowe*, red. Artur Mezglewski, Henryk Misztal, Piotr Stanisz (Warszawa: C.H. Beck, 2011), 81.

¹⁷ Stanisz, „Konstytucyjne zasady”, 167.

¹⁸ Wyrok NSA z 18 października 2013 r., I OSK 2541/12, <http://orzeczenia.nsa.gov.pl/doc/440CEC3A4E> [dostęp: 18.05.2017] uchylający wyrok WSA w Warszawie z 6 czerwca 2012 r., II SA/Wa 644/12, <http://orzeczenia.nsa.gov.pl/doc/10841338BE> [dostęp: 18.05.2017].

GIODO oraz sądów administracyjnych jest do maja 2018 r. znacząco ograniczona w odniesieniu do każdego związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej¹⁹. Jak wskazał NSA w 2014 r., „organy władzy publicznej realizują zadania publiczne niezależnie od jakichkolwiek instytucji wyznaniowych. (...) Autonomia [związku wyznaniowego] nie może być jednak rozumiana jako pozbawienie państwa jego immanentnej cechy, jaką jest suwerenność”²⁰. Należy dodać jednak, że istotna część doktryny podtrzymuje pogląd, że zasada autonomii i niezależności została ukształtowana w ten sposób, że kwestia przetwarzania danych osobowych leży całkowicie poza zakresem polskiego prawa publicznego, a tym samym również prawa unijnego²¹.

Od dnia wejścia w życie rozporządzenia nr 2016/679 związek wyznaniowy podlegać będzie jurysdykcji projektowanego organu nadzoru – Prezesa Urzędu Ochrony Danych Osobowych (PUODO)²², o ile nie spełnia łącznie następujących warunków:

¹⁹ Por. Mezglewski, „Działalność związków”, 11-12.

²⁰ Wyrok NSA z 24 października 2013 r., I OSK 1372/12, <http://orzeczenia.nsa.gov.pl/doc/505725A6D7> [dostęp: 18.5.2017]; Wyrok NSA z 24 października 2013 r., I OSK 1828/12, <http://orzeczenia.nsa.gov.pl/doc/3FF9924688> [dostęp: 18.5.2017]; Wyrok NSA z 18 października 2013 r., I OSK 1339/13, <http://orzeczenia.nsa.gov.pl/doc/1AF0D6097B> [dostęp: 18.5.2017]; Wyrok NSA z 18 października 2013 r., I OSK 2223/12, <http://orzeczenia.nsa.gov.pl/doc/CFFA1F0AE3> [dostęp: 18.5.2017]; Wyrok NSA z 4 kwietnia 2013 r., I OSK 897/12, <http://orzeczenia.nsa.gov.pl/doc/0169172BC6> [dostęp: 18.5.2017]; Wyrok NSA z 24 października 2013 r., I OSK 1520/13 r., <http://orzeczenia.nsa.gov.pl/doc/868AD475F5> [dostęp: 18.5.2017]; por. także: Paweł Borecki, *Geneza modelu stosunków Państwo – Kościół w Konstytucji RP* (Warszawa: Wyd. Sejmowe, 2008), 387; Michał Pietrzak, „Stosunki państwo – kościół w nowej Konstytucji”, *Państwo i Prawo* 11-12 (1997): 173-184; *Bezstronność religijna, światopoglądowa i filozoficzna władz Rzeczypospolitej Polskiej*, red. Tadeusz J. Zieliński (Warszawa: Wydawnictwo ChAT, 2009); Wojciech Brzozowski, *Bezstronność światopoglądowa władz publicznych w Konstytucji RP* (Warszawa: Wolters Kluwer, 2011), 42-57.

²¹ Por. Artur Mezglewski, „Perspektywa i zakres implementacji nowych przepisów Unii Europejskiej dotyczących przetwarzania danych osobowych przez związki wyznaniowe”, w: *Ochrona danych osobowych w Kościele*, red. Stanisław Dziekoński, Piotr Drobek (Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2016), 40-41, 45-46; Michał Poniatowski, „Przetwarzanie danych osobowych w kościelnych organizacjach pożytku publicznego”, w: *Ochrona danych osobowych w Kościele*, red. Stanisław Dziekoński, Piotr Drobek (Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2016), 176-178.

²² Por. *Projekt ustawy o ochronie danych osobowych z 28.3.2017 r.*, https://mc.gov.pl/files/projekt_ustawy_o_ochronie_danych_osobowych_28.03.2017.pdf [dostęp: 4.7.2017].

- a) stosowanie szczegółowych zasad ochrony danych osób fizycznych w związku z przetwarzaniem w dniu wejścia rozporządzenia w życie;
- b) dostosowanie szczegółowych zasad ochrony osób fizycznych do wymagań rozporządzenia;
- c) podleganie nadzorowi niezależnego organu nadzorczego, spełniającego warunki określone w rozdziale VI rozporządzenia, z możliwością odrębności tego organu od obecnego GIODO, a przysłego PUODO²³.

W kontekście konstytucyjnej ochrony związków wyznaniowych należy określić najpierw, czy jest zgodne z zasadami autonomii i niezależności:

- 1) wymaganie istnienia takich regulacji oraz rozwiązań instytucjonalnych na gruncie prawa wewnętrznego związku wyznaniowego; oraz
- 2) poddanie związku wyznaniowego kognicji PUODO w przypadku niespełnienia warunków z art. 91.

Konstytucja RP w równym stopniu chroni także inne wartości, np. prawo do prywatności (art. 47, art. 51) oraz indywidualną wolność sumienia i religii (art. 53), które mogą zostać naruszone w wyniku niewłaściwego przetwarzania danych osobowych. NSA podkreśla w swoim orzecznictwie, że „prawo ochrony danych osobowych uznawane jest za emanację prawa do ochrony prawnej życia prywatnego (art. 47 Konstytucji). Gwarancja prawa do prywatności jest elementem demokratycznego państwa prawnego. Prywatność odnosi się m.in. do ochrony informacji dotyczących danej osoby i gwarancji pewne-

²³ Należy zauważyć, że G. Buttarelli, urzędujący Europejski Inspektor Ochrony Danych, w niejasny do końca sposób wyraził pogląd, że szczegółowe zasady oraz organ nadzoru, o których mowa w art. 91 rozporządzenia nr 2016/679, powinny być wprowadzone do publicznego prawa krajowego, a nie być jedynie regulacją wewnętrzną krajowych związków wyznaniowych. Niestety G. Buttarelli nie rozwinął szerzej tej tezy. Należy jednak zauważyć, że specyfika konstytucyjna prawa wyznaniowego w Polsce wskazuje, że uregulowanie tej materii wyłącznie na poziomie związków wyznaniowych jest wystarczające, a brzmienie art. 91 nie przesądza o słuszności tezy tego autora; por. Giovanni Buttarelli, „Ochrona danych osobowych w Kościołach i związkach wyznaniowych w świetle ogólnego rozporządzenia o ochronie danych”, w: *Ochrona danych osobowych w Kościele*, red. Stanisław Dziekoński, Piotr Drobek (Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2016), 15-16.

go stanu niezależności, w ramach której człowiek może decydować o zakresie i zasięgu udostępniania i komunikowania innym osobom o swoim życiu. Autonomia informacyjna jednostki, gwarantowana w art. 51 Konstytucji RP oznacza m.in. prawo do samodzielnego decydowania o ujawnianiu innym informacji dotyczących swojej osoby, a także prawo sprawowania kontroli nad takimi informacjami, znajdującymi się w posiadaniu innych podmiotów²⁴. Natomiast w kontekście indywidualnej wolności sumienia i religii stwierdza się, że „zmiana wyznania lub przekonań nie jest (...) jedynie wewnętrzną sprawą grupy wyznaniowej do której zmieniający wyznanie lub przekonania należał. Nawet zatem uwzględniając autonomię kościoła, państwo ma prawo do oceny, czy zachowana jest konstytucyjna norma art. 47, art. 51 ust. 1 oraz art. 53 ust. 1 Konstytucji RP. Odnosząc te ostatnie uwagi do zagadnienia przetwarzania danych osobowych osób nienależących do kościoła, przyjęć należy stanowisko, według którego ustalenie przez GODO przynależności osoby, o której dane chodzi, do kościoła, nie narusza autonomii Kościoła Katolickiego”²⁵.

Państwo ma za zadanie ważyć konkurencyjne wartości konstytucyjne w przypadku, gdy nie jest możliwe ich pogodzenie i działać zgodnie z zasadą proporcjonalności. Wymaganie ochrony danych osobowych nie wydaje się dla związków wyznaniowych obciążeniem tak dużym i godzącym w sedno działalności statutowej, aby – co do zasady – stanowiło naruszenie zasady proporcjonalności. Natomiast poddanie związku wyznaniowego kontroli publicznego organu nadzoru rzeczywiście jest rozwiązaniem radykalnym na tle dotychczasowej praktyki i w izolacji mogłoby łatwo zostać uznane za bezprawne wkroczenie w sferę autonomii związku wyznaniowego. Niemniej rozporządzenie nr 2016/679 zastrzegło takie działanie jedynie w sytuacji, gdy związek wyznaniowy nie podejmie rozsądnych działań związanych z ochroną danych osobowych, a zatem świadomie zrezygnuje z korzystania

²⁴ Wyrok NSA z 21 kwietnia 2015 r., I OSK 1968/13, <http://orzeczenia.nsa.gov.pl/doc/1CB5103597> [dostęp: 18.5.2017]; por. także: wyrok TK z dnia 26 czerwca 1997 r., sygn. akt K 21/96, OTK 1997 r. Nr 2, poz. 23.

²⁵ Wyrok NSA z 27 marca 2013 r., sygn. I OSK 932/12, <http://orzeczenia.nsa.gov.pl/doc/C0C6D38154> [dostęp: 18.5.2017].

z autonomii²⁶. Tylko w takim przypadku ingerencja będzie możliwa, ale jednocześnie czynności nadzoru nie mogą doprowadzić do ujawnienia światopoglądu, przekonań religijnych lub wyznania osób trzecich (art. 53 ust. 7 Konstytucji RP), co może w praktyce wykluczyć przeprowadzenie standardowej kontroli przez publiczny organ nadzoru. Z tego powodu należy przepisy te uznać za zgodne z obowiązującymi normami konstytucyjnymi dotyczącymi autonomii i niezależności związków wyznaniowego, choć zastrzec należy, że kwestia jest kontrowersyjna w polskiej doktrynie tak z perspektywy Konstytucji RP, jak i unijnego prawa pierwotnego z tych samych przyczyn co przy ocenie zasadności stosowania dotychczasowej ustawy o ochronie danych osobowych²⁷. Natomiast niewątpliwie bezsporne jest, że kolejny raz regulowanie materii dotyczącej związków wyznaniowych bez zastosowania układowej formy regulacji stosunków między państwem a związkami wyznaniowymi (art. 25 ust. 4-5 Konstytucji RP) jest postępowaniem naganym, choć raczej nie powoduje niekonstytucyjności nowych przepisów.

W literaturze przedmiotu pojawiła się teza, że „w aktualnym stanie prawnym ani Konkordat i ustawy regulujące stosunek państwa i kościołów, ani ustawa o ochronie danych osobowych z 1997 r. nie przewidują alternatywnych mechanizmów ochrony danych osobowych przez kościoły i związki wyznaniowe. (...) W konsekwencji kościoły oraz związki i wspólnoty wyznaniowe w Polsce – przy poszanowaniu ich autonomii – powinny bezpośrednio stosować przepisy rozporządzenia 2016/679”²⁸, co oznaczałoby traktowanie przetwarzania danych wynikających z funkcji statutowych związków wyznaniowych

²⁶ Co oczywiste, nie oznacza to, że każda ingerencja państwową dotycząca obszaru, który związek wyznaniowy sam nie uregulował w swoim prawie wewnętrznym jest dopuszczalna. W szczególności, RODO nawet w tych warunkach nie mogłoby w uprawniony konstytucyjnie sposób rozszerzyć nadzoru na taki związek wyznaniowy, gdyby np. uniemożliwiał to przetwarzanie danych byłych wiernych związku wyznaniowego bądź uniemożliwiał przekazywanie danych między administratorami wewnątrz związku wyznaniowego niezbędnych np. do zapewnienia ciągłości opieki duszpasterskiej, rozpatrywania spraw dyscyplinarnych względem świeckich członków władz kościelnych lub postępowania w sprawie dopuszczenia do ordynacji (wyświęcenia) duchownego.

²⁷ Mezglewski, „Perspektywa i zakres”, 50.

²⁸ Edyta Bielak-Jomaa, Dominik Lubasz, *RODO. Ogólne rozporządzenie o ochronie danych. Komentarz* (Warszawa: Wolters Kluwer, 2018), 1114-1115.

w odniesieniu do ich członków tak samo, jak np. działalności komercyjnej przedsiębiorstw. Wnioskowanie to opiera się na trzech przesłankach, które muszą zaistnieć łącznie:

- 1) zgodnie z art. 91 ust. 1 rozporządzenia, obowiązku istnienia w momencie wejścia rozporządzenia w życie „szczegółowych zasady ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem”, przy czym według art. 99 rozporządzenia oznacza to datę przypadającą „dwudziestego dnia po publikacji w Dzienniku Urzędowym Unii Europejskiej”, która miała miejsce 4 maja 2016 r.;
- 2) braku istnienia w polskich związkach wyznaniowych tychże „szczegółowych zasady ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem” na ten dzień;
- 3) niesprzeczności takiej normy z Konstytucją RP oraz art. 17 TFUE, do czego cytowani komentatorzy nie odnoszą się wcale.

Co do pierwszej przesłanki nie ma wątpliwości, że wykładnia językowa oraz celowościowa przepisu formułuje taką normę prawną. Nie sposób zgodzić się natomiast z zaistnieniem drugiej przesłanki, to jest tezą, że w żadnym z polskich związków wyznaniowych nie obowiązywały na dzień 24 maja 2016 r. „szczegółowe zasady ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem”. Wskazane pojęcie oznacza zwarte lub rozproszone przepisy dotyczące zabezpieczenia przetwarzania danych osobowych w interesie osób fizycznych. Mogą być to np. zasady dotyczące podstawy przetwarzania danych, poprawności danych, zabezpieczenia danych przed nieuprawnioną ingerencją lub ujawnieniem, przechowywania danych, zgodności odpisów z treścią ksiąg metrykalnych, czy przekazywania danych między jednostkami organizacyjnymi związku wyznaniowego. Przykładem starań związków wyznaniowych o regulację zagadnień związanych z ochroną danych osobowych było przyjęcie przez Kościół Katolicki w Polsce instrukcji dla swoich jednostek organizacyjnych, obok istniejących już przepisów prawa kanonicznego²⁹. Kolejnym aktem katolickiego prawa

²⁹ *Ochrona danych osobowych w działalności Kościoła Katolickiego w Polsce. Instrukcja opracowana przez Generalnego Inspektora Ochrony Danych Osobowych oraz Sekretariat Konferencji Episkopatu Polski*, Warszawa 2009, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/kep/instrukcja_giodo_22092009.html [dostęp: 26.6.2017]; szerzej: Paweł Sobczyk,

kościelnego – na jesieni 2015 r. – regulującym niektóre kwestie ochrony danych osobowych był dekret ogólny dotyczący kwestii wystąpień³⁰. W Kościele Ewangelicko-Augsburskim w Rzeczypospolitej Polskiej natomiast kwestie przetwarzania danych osobowych w kartotekach parafialnych, księgach metrykalnych i innych dokumentach kościelnych (zasady, rodzaje zbiorów), jak również kwestie nadzoru parafialnego i diecezjalnego, określono przy okazji wprowadzania nowego prawa kościelnego w końcu lat 90-tych, korzystając także z wzorców tradycyjnie stosowanych w kościołach luterańskich³¹. Z brzmienia przepisu nie wynika wcale, że takimi regulacjami objęte powinny być wszelkie aspekty związane z przetwarzaniem danych i ich ochroną, ani że musi być to jeden, kompleksowy akt prawny, bowiem obok swoich szczegółowych zasad Kościoły te stosowały także bezpośrednio przepisy obowiązującej dotychczas ustawy z dnia 29 sierpnia 1997 r. o ochronie danych osobowych. Z taką linią argumentacji wydają się zgadzać również inni komentatorzy – dr Paweł Litwiński i Paweł Barta³², jak również Ministerstwo Cyfryzacji na czele z koordynatorem reformy ochrony danych – dr Maciejem Kaweckim. Należy jednak pamiętać, że do dnia rozpoczęcia stosowania rozporządzenia te kościoły powinny odpowiednio uzupełnić i dostosować swoje szczegółowe zasady ochrony danych osób fizycznych do jego treści.

„Ograniczenia praw podmiotów ze względu na przetwarzanie danych osobowych dotyczących przekonań religijnych i przynależności wyznaniowej”, *Studia z Prawa Wyznaniowego* 13 (2010), 146-149; *Zasady postępowania w sprawie formalnego aktu wystąpienia z Kościoła* z 27 września 2008 r., <http://episkopat.pl/zasady-postepowania-w-sprawie-formalnego-aktu-wystapienia-z-kosciola/> [dostęp: 26.6.2017]; por. krytycznie: Mezglewski, „Perspektywa i zakres”, 42-45.

³⁰ *Dekret Ogólny Konferencji Episkopatu Polski w sprawie wystąpień z Kościoła oraz powrotu do wspólnoty Kościoła* z 7 października 2015 r., http://episkopat.pl/wp-content/uploads/2016/04/dekret_ogolny.pdf [dostęp: 26.6.2017].

³¹ *Pragmatyka Służbowa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 22 listopada 1998 r.* z późn. zm.; *Regulamin Diecezjalny Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 18 lutego 2000 r.* z późn. zm.; *Regulamin Parafialny Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 18 lutego 2000 r.* z późn. zm.

³² Paweł Litwiński, Paweł Barta, Maciej Kawecki, *Rozporządzenie UE w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych i swobodnym przepływem takich danych* (Warszawa: C.H. Beck, 2018), 885-886.

Poza zakresem podmiotowym art. 91 ust. 1 pozostają natomiast związki wyznaniowe, które na dzień wejścia w życie nie posiadały żadnych szczegółowych zasad ochrony danych osobowych, jak również takie które powstały lub powstaną po tej dacie. W ocenie ich sytuacji należy jednak wziąć pod uwagę całość modelu prawa wyznaniowego w Polsce, co gwarantuje art. 17 TFUE. Nie można bowiem z art. 91 ust. 1 wnioskować, że pozbawiono je prawa kształtowania swoich porządków wewnętrznych w aspekcie przetwarzania danych osobowych. Konstytucyjność poddania przetwarzania danych osobowych wiernych związków wyznaniowych ingerencji państwa i zgodność takiej regulacji z prawem pierwotnym UE, jest w sposób oczywisty niemożliwa do dowiedzenia. Oznaczałoby to bowiem, że z dniem przyjęcia rozporządzenia organy Unii dopuściły się pogwałcenia art. 20 i 21 Karty praw podstawowych Unii Europejskiej³³ dotyczących równości wobec prawa i zakazu dyskryminacji, gdyż przyjęte przepisy zróżnicowałyby w sposób nieuprawniony sytuację związków wyznaniowych i ich wiernych w zależności od tego, czy wprowadziły one w przeszłości, choć nie były do tego zobowiązane, odrębne od ustawy regulacje dotyczące ochrony danych osobowych. Jest oczywiste, że w ciągu 20 dni od daty publikacji rozporządzenia nie miały one praktycznej możliwości takich przepisów wprowadzić. Co więcej, działanie takie dyskryminowałoby z definicji wszelkie związki wyznaniowe, które nie istnieją dziś, a powstaną w przyszłości. Choć Unia Europejska nie jest stroną Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności³⁴, to jest nią Polska, a zatem bezpośrednie stosowanie rozporządzenia w polskim porządku prawnym i ingerencja państwowego organu nadzoru byłoby również oceniane pod względem naruszenia zakazu dyskryminacji w związku z wolnością myśli, sumienia i wyznania także na gruncie art. 14 w związku z art. 9 oraz w zakresie samego art. 9. W świetle dotychczasowego dorobku Europejskiego Trybunału Praw Człowieka trudno mieć wątpliwości, co do wyniku takiego rozstrzygnięcia, bowiem margines oceny przysługujący państwom byłby w tej

³³ Dz. Urz. UE 2010/C 83/02 z 30.3.2010 r.

³⁴ Dz. U. z 1993 r. Nr 61 poz. 284

sytuacji bardzo ograniczony, szczególnie w kontekście polskiego prawa konstytucyjnego³⁵.

Na gruncie art. 25 Konstytucji RP, oprócz niezwykle silnej normy dotyczącej równości związków wyznaniowych, a nie tylko zakazu dyskryminacji (równie silna jest jedynie w odniesieniu do równości płci³⁶), związki wyznaniowe cieszyć się mogą autonomią i niezależnością. W swoim orzecznictwie NSA zauważył, że autonomia ta „obejmuje m.in. swobodę wyłącznego ustalania celu jego istnienia (doktryny religijnej), prawo określania własnej struktury organizacyjnej, w tym decydowania o zasadach przystąpienia i wystąpienia z jego szeregów”³⁷. W związku z tym w kontekście ochrony danych osobowych stwierdzano w judykaturze, że „przepis art. 43 ust. 2 w zw. z art. 43 ust. 1 pkt 3 ustawy o ochronie danych osobowych zapewnia realizację wynikających z art. 25 ust. 3, art. 47 i art. 53 ust. 1 Konstytucji RP zasad stanowiących, że stosunki między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego, że każdemu zapewnia się wolność sumienia i religii oraz że każdy ma prawo do ochrony prawnej życia prywatnego, rodzinnego, czci i dobrego imienia oraz do decydowania o swoim życiu osobistym. W ramach autonomii kościoła państwo nie może władczo wkraczać w proces przetwarzania na potrzeby kościoła danych osobowych osób należących do kościoła. Państwo ma natomiast prawo i obowiązek chronić dane osób nienależących do kościoła, jeżeli są one przetwarzane niezgodnie z przepisami ustawy o ochronie danych osobowych”³⁸. Wnioski te zachowują swoją aktualność nawet po uchyleniu dotychczasowej ustawy, bowiem źródło

³⁵ Michał Hucal, *Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka* (Warszawa: C.H. Beck, 2012), 192-200.

³⁶ Por. Ewa Łętowska, Krzysztof Sobczak, *Rzeźbienie państwa prawa: 20 lat później* (Warszawa: Wolters Kluwer, 2012), 251nn.

³⁷ Wyrok NSA z 21 kwietnia 2015 r., I OSK 1968/13, <http://orzeczenia.nsa.gov.pl/doc/1CB5103597> [dostęp: 18.5.2017]; por. także: wyrok NSA z 21 lutego 2014 r., I OSK 2056/12, <http://orzeczenia.nsa.gov.pl/doc/8325C0FD8C> [dostęp: 18.05.2017].

³⁸ Wyrok NSA z 27 marca 2013 r., I OSK 1060/12, <http://orzeczenia.nsa.gov.pl/doc/9E6843E740> [dostęp: 18.5.2017]; Wyrok NSA z 22 marca 2013 r., I OSK 597/12, <http://orzeczenia.nsa.gov.pl/doc/CF132A6919> [dostęp: 18.5.2017].

swoje mają w normie konstytucyjnej. Dodatkowo – w zdecydowanej większości związków wyznaniowych – państwowy organ nadzoru i tak nie mógłby bez naruszenia art. 53 ust. 7 Konstytucji RP bezpośrednio skontrolować zbiorów danych osobowych z uwagi na nieuniknione zapoznanie się wówczas z informacjami o przekonaniach religijnych osób trzecich.

Powyższe argumenty wykazują, że przepis ograniczający możliwość korzystania z autonomii i równouprawnienia związków wyznaniowych w celu ochrony tożsamości wyznaniowej swoich członków oraz doktryny religijnej byłby sprzeczny z art. 25 ust. 1 i 3 oraz – w praktyce – z art. 53 ust. 7 na gruncie prawa polskiego (a tym samym z art. 17 TFUE), ale także z uwagi na równość wobec prawa i zakaz dyskryminacji z art. 20 i 21 Karty praw podstawowych Unii Europejskiej oraz art. 9 i 14 Europejskiej konwencji praw człowieka. Ograniczenie czasowe, o którym mowa w art. 91 ust. 1 rozporządzenia, stanowi zatem jedynie potwierdzenie *status quo* i dyrektywę oczekiwanych zmian w istniejących przepisach wewnętrznych związków wyznaniowych, aby utrzymać ich ważność, a nie normę dyskryminującą część z nich. Związki wyznaniowe, które nie mieszczą się w zakresie podmiotowym art. 91 ust. 1, czerpią swoje umocowanie do wprowadzenia takich szczegółowych zasad ochrony danych osobowych bezpośrednio z art. 17 TFUE, który przytacza motyw 165 rozporządzenia, w związku z art. 91 ust. 1 oraz zasadą równości wynikającą z art. 20 Karty praw podstawowych UE. Tym samym, bez względu na termin przyjęcia takich zasad, taki związek wyznaniowy może je stosować wewnętrznie i tym samym korzystać z wyłączenia bezpośredniego stosowania rozporządzenia w zakresie przetwarzania danych niezbędnych do realizacji jego celów statutowych.

Na taki wniosek dotyczący zakresu podmiotowego przywileju przysługującego związkom wyznaniowym wskazuje również art. 91 ust. 2, bowiem kwestia podległości odrębnemu niezależnemu organowi nadzoru została uregulowana odrębnie i nie odnosi się do momentu wejścia w życie rozporządzenia. Zakres podmiotowy ust. 2 jest bowiem szerszy niż ust. 1, obejmując związki wyznaniowe stosujące szczegółowe zasady zgodnie z art. 91 ust. 1 niniejszego artykułu. „Zgodnie”, czyli dostosowane do przepisów rozporządzenia, co z założenia nie było

możliwe dla żadnego związku wyznaniowego w UE w dniu wejścia w życie rozporządzenia. Zgodnie z zasadą racjonalnego ustawodawcy, przepis ust. 2 odnosi się zatem do okresu stosowania rozporządzenia, a nie do dnia wejścia w życie. Co więcej, przepis pozostawia państwom członkowskim kwestię uregulowania trybu powołania takiego organu nadzorczego, pod warunkiem, że spełnia warunki określone w rozdziale VI rozporządzenia³⁹. Komentatorzy są zgodni, że organ odrębny nie musi mieć charakteru państwowego, choć z pierwotnego brzmienia projektowanej normy prawnej usunięto część wprost odnoszącą się do ustanawiania go przez związki wyznaniowe⁴⁰. W świetle polskich norm konstytucyjnych Rzeczypospolita Polska nie mogła odnieść się do tej kwestii inaczej niż poprzez pozostawienie tego przepisom wewnętrznym związków wyznaniowych, stąd milczenie projektu polskiej ustawy w tym zakresie⁴¹. Tym samym przyjęcie przez związek wyznaniowy w Polsce szczegółowych zasad ochrony danych osobowych dostosowanych do rozporządzenia oraz powołanie niezależnego organu nadzorczego, spełniającego warunki określone w rozdziale VI rozporządzenia, wyłącza bezpośrednio obowiązywanie rozporządzenia w sferze objętej autonomią i niezależnością, a tym samym również – co do zasady – możliwość ingerencji ze strony państwa z dniem przyjęcia takich regulacji i poddania się jurysdykcji takiego organu nadzoru.

ZAKRES ZASAD OCHRONY DANYCH W PRAWIE WEWNĘTRZNYM

Związki wyznaniowe, aby zachować posiadany przywilej wyłączenia z kognicji organów administracji publicznej w zakresie ochrony

³⁹ Więcej na temat uprawnień i zadań organu nadzorczego: Anna Dmochowska, Marcin Zadrozny, *Unijna reforma ochrony danych osobowych. Analiza zmian* (Warszawa: C.H. Beck, 2016), 136-148.

⁴⁰ Bielak-Jomaa, Lubasz, *RODO*, 1117; Litwiński, Barta, Kawecki, *Rozporządzenie UE*, 887.

⁴¹ Por. kwestię marginesu decyzyjnego państwa przy wdrożeniu RODO: Maciej Kawecki, „Autonomiczność procedury dotyczącej ochrony danych osobowych”, w: *Wdrożenie ogólnego rozporządzenia o ochronie danych osobowych*, red. Edyta Bielak-Jomaa, Urszula Góral (Warszawa: Wolters Kluwer, 2018), 39-52.

danych osobowych, muszą wprowadzić szczegółowe zasady ochrony danych osób fizycznych w związku z ich przetwarzaniem. Przepisy takie powinny być jasne i precyzyjne, aby dawać osobie, której dane są przetwarzane, „możliwość przewidzenia prawa”⁴². Regulacja taka może być jednolita dla całego związku wyznaniowego, ale rozporządzenie nr 2016/679 nie wymaga stosowania jednej regulacji dla wszystkich wyznaniowych osób prawnych danego związku wyznaniowego. Nie jest wykluczone także przyjęcie jednej, ekumenicznej regulacji przez więcej niż jeden związek wyznaniowy, jeżeli odpowiada ona rozwiązaniom organizacyjnym i technicznym każdego z nich. Może mieć to istotne znaczenie szczególnie dla związków wyznaniowych wpisanych do rejestru o ograniczonym rozwoju prawa wewnętrznego.

Wyzwaniem dla doktryny prawa ochrony danych osobowych jest pogodzenie obowiązku dostosowania regulacji wewnętrznych związków wyznaniowych do wymogów rozporządzenia. Jak stwierdzają P. Litwiński i P. Barta, „zakres takiego dostosowania powinien obejmować całość przepisów RODO, nie istnieje bowiem żaden przepis ograniczający zakres zgodności zasad z przepisami RODO. Wskazuje to na istotną sprzeczność pomiędzy poszanowaniem statusu przyznanego kościołom oraz związkom lub wspólnotom wyznaniowym na mocy prawa konstytucyjnego obowiązującego w państwach członkowskich, a podporządkowaniem ich przepisom RODO”⁴³. Odmienne A. Mezglewski wskazuje, że „nie wszystkie wymogi nowego rozporządzenia unijnego, odnoszące się do uprawnień osób, których dane dotyczą, będą musiały zostać inkorporowane do prawa wewnętrznego związków wyznaniowych. (...) Członkowie wspólnoty mogą zrzec się określonych praw przysługujących im na forum państwowym – w tym także uprawnień wynikających z unijnego rozporządzenia, dotyczącego przetwarzania danych. Prawo wewnętrzne winno jednak w sposób precyzyjny określać prawa osób, których dane są przetwarzane oraz ustalać czytelne procedury, służące skutecznemu dochodzeniu tych praw”⁴⁴.

⁴² Buttarelli, „Ochrona danych”, 16.

⁴³ Paweł Litwiński, Paweł Barta, Maciej Kawecki, *Rozporządzenie UE*, 886.

⁴⁴ Mezglewski, „Perspektywa i zakres”, 50.

Wydaje się, że na sprzeczność, wskazywaną przez komentatorów, należy patrzeć jako na naturalną sytuację konfliktu praw podstawowych: prawa do prywatności oraz wolności sumienia i wyznania. Związek wyznaniowy dokonując dostosowania swoich porządków prawnych do treści rozporządzenia musi zważyć te dwie wartości zgodnie z zasadą proporcjonalności. Oczekiwanie zrzeczenia się praw przez członka związku może mieć miejsce wówczas, gdy jest niezbędne dla realizacji celów statutowych opartych na doktrynie religijnej związku wyznaniowego. W odmiennej sytuacji związek wyznaniowy nie ma do tego prawa. Pogląd prezentowany przez A. Mezglewskiego należy jednocześnie zrównoważyć stwierdzeniem, że tak ograniczone uprawnienia nie mogą zatracić swojej istoty. Wskazuje na to obszernie już orzecznictwo sądów administracyjnych w przedmiocie oceny zgodności przepisów o występowaniu ze związku wyznaniowego. Przykładem takiej regulacji może być wymaganie szczególnej formy oświadczeń dotyczących wystąpienia ze związku wyznaniowego, np. składanie oświadczenia woli osobiście, w formie pisemnej, w obecności świadków urzędowych lub zwykłych, zgodnie z właściwością miejscową organu wyznaniowego ze względu na miejsce zamieszkania danej osoby. Jest to dopuszczalne, o ile nie czyni z prawa do zmiany wyznania uprawnienia złudnego⁴⁵ lub iluzorycznego⁴⁶.

Zrzeczenie, na które wskazywał A. Mezglewski, nie następuje na gruncie prawa cywilnego, lecz wynika z ochrony autonomii i niezależności związku wyznaniowego i ma charakter czynności na gruncie prawa wewnętrznego. Dana osoba wstępując do związku wyznaniowego i pozostając jego członkiem przyjmuje na siebie określone zobowiązania, w szczególności wyraża zgodę w ten sposób na modyfikację zasad ochrony danych osobowych wymaganą dla zgodności z doktryną religijną danego związku wyznaniowego. Należy zauważyć, że specyfika związków wyznaniowych sprawia, że podstawą przetwarzania

⁴⁵ Wyrok WSA w Warszawie z 11 marca 2016 r., II SA/Wa 1303/15, <http://orzeczenia.nsa.gov.pl/doc/0F002FB02D> [dostęp: 18.5.2017].

⁴⁶ Wyrok WSA w Warszawie z 31 marca 2017 r., II SA/Wa 1905/16, <http://orzeczenia.nsa.gov.pl/doc/D1EA2CBF61> [dostęp: 18.5.2017]; Wyrok WSA w Warszawie z 9 lipca 2015 r., II SA/Wa 2095/14, <http://orzeczenia.nsa.gov.pl/doc/987F54DFB9> [dostęp: 18.5.2017].

danych osobowych – którą w większości podmiotów komercyjnych jest zawarta umowa lub zgoda takiej osoby – jest status członka związku wyznaniowego określany na gruncie doktryny religijnej i prawa wewnętrznego. Próba zaprzeczenia temu fenomenowi byłby jawnie sprzeczna, np. z art. 9 Europejskiej konwencji praw człowieka.

Należy zauważyć, że regulacja wewnętrzna ma obejmować swoim zakresem przedmiotowym ochronę danych osób fizycznych (niezależnie od ich obywatelstwa czy miejsca zamieszkania), a zatem wyłączone z tego wymagania jest przetwarzanie danych osób prawnych⁴⁷. Przez „dane osobowe” należy rozumieć informacje o zidentyfikowanej lub możliwej do zidentyfikowania osobie fizycznej („osobie, której dane dotyczą”); możliwa do zidentyfikowania osoba fizyczna to osoba, którą można bezpośrednio lub pośrednio zidentyfikować, w szczególności na podstawie identyfikatora takiego jak imię i nazwisko, numer identyfikacyjny, dane o lokalizacji, identyfikator internetowy lub jeden bądź kilka szczególnych czynników określających fizyczną, fizjologiczną, genetyczną, psychiczną, ekonomiczną, kulturową lub społeczną tożsamość osoby fizycznej⁴⁸.

Ochrona osób fizycznych ma zastosowanie do zautomatyzowanego przetwarzania danych (systemy informatyczne) oraz do przetwarzania manualnego (np. papierowe kartoteki parafialne), jeżeli dane osobowe znajdują się lub mają się znaleźć w zbiorze danych, uporządkowanym według określonych kryteriów (np. według nazwiska). Pojęcie „przetwarzanie” oznacza operację lub zestaw operacji wykonywanych na danych osobowych lub zestawach danych osobowych w sposób zautomatyzowany lub niezautomatyzowany, taką jak zbieranie, utrwalanie, organizowanie, porządkowanie, przechowywanie, adaptowanie lub modyfikowanie, pobieranie, przeglądanie, wykorzystywanie, ujawnianie poprzez przesłanie, rozpowszechnianie lub innego rodzaju udostępnianie, dopasowywanie lub łączenie, ograniczanie, usuwanie lub niszczenie⁴⁹. Zgodnie z taką definicją regulacje wewnętrzne powinny obejmować prowadzenie np. ksiąg metrykalnych (chrztów, konfirmacji, ślubów), kartotek parafialnych oraz innych rejestrów

⁴⁷ Rozporządzenie nr 2016/679, motywy 14-15.

⁴⁸ Rozporządzenie nr 2016/679, art. 4 pkt 1.

⁴⁹ Rozporządzenie nr 2016/679, art. 4 pkt 2.

(np. wstąpień i wystąpień, opłacających składki kościelne, darczyńców, korzystających z opieki kościelnej, przygotowujących się do wstąpienia/katechumenów). Rozporządzenie nr 2016/679 nie ma zastosowania do danych osób zmarłych⁵⁰.

Rozporządzenie nr 2016/679 zachowuje pojęcie „administratora” oznaczające osobę fizyczną lub prawną, organ publiczny, jednostkę lub inny podmiot, który samodzielnie lub wspólnie z innymi ustala cele i sposoby przetwarzania danych osobowych. W przypadku związku wyznaniowego oznacza, że administratorem może być związek jako całość, jak również jego osoby prawne i wyznaniowe jednostki nieposiadające osobowości prawnej (np. diecezje, parafie, diakonaty, zgromadzenia, stowarzyszenia kościelne, bractwa cerkiewne, wydawnictwa, ośrodki diakonijne)⁵¹. Natomiast z uwagi na brak stosowania przez większość związków wyznaniowych outsourcingu przetwarzania danych (podmioty przetwarzające) wystarczające jest stwierdzenie w prawie wewnętrznym, że w danej osobie prawnej nie stosuje się takich rozwiązań, co zwalania związek wyznaniowy z obowiązku szczegółowego uregulowania takich zagadnień.

Określenie „szczegółowe zasady” oznacza, że po 25 maja 2018 r. nie będzie wystarczające jedynie ogólne odesłanie do zasad określonych przez rozporządzenie nr 2016/679, lecz wymagana jest ich konkretyzacja w odniesieniu do działalności związku wyznaniowego. Prawo wewnętrzne związku wyznaniowego powinno uwzględniać ogólne zasady przetwarzania danych zgodne co do swojej istoty z art. 5 rozporządzenia nr 2016/679. Mogą być one nawet bardziej restrykcyjne, tj. lepiej ograniczające ryzyko nieuprawnionego przetwarzania danych osobowych (np. wyłączyć możliwość przetwarzania danych w komputerach podłączonych do sieci publicznej – Internetu). Z pewnością regulacja wyznaniowa powinna uwzględniać stosowane obecnie zasady rzetelności i legalności przetwarzania, minimalizmu, celowości, jakości i adekwatności danych, ograniczenia czasowego⁵², zapewnienia bezpie-

⁵⁰ Rozporządzenie nr 2016/679, motyw 27.

⁵¹ Rozporządzenie nr 2016/679, art. 4 pkt 7.

⁵² Andrzej Drozd, „Zasada ograniczenia czasowego przetwarzania danych osobowych w świetle ustawy o ochronie danych osobowych”, w: *Ochrona danych osobowych. Aktualne*

czeństwa danych⁵³ oraz zapewnienia możliwości dochodzenia praw.⁵⁴ Wskazane z przyczyn praktycznych jest określenie, które przesłanki zgodności przetwarzania danych z prawem związek wyznaniowy będzie wykorzystywał, jak również treść przyjmowanych zgód na przetwarzanie danych osobowych oraz treść stosowanych obowiązków informacyjnych dla ułatwienia pracy administratorów i dla mitygacji ryzyka niezgodności (*compliance*) w tym zakresie. Niezbędnym jest wskazanie jakiego rodzaju dane wrażliwe związek wyznaniowy zamierza przetwarzać i w jakim celu⁵⁵. Zgodne z duchem rozporządzenia jest także określenie w dokumencie zasad tworzenia regulacji dotyczących ochrony danych osobowych.

Należy zauważyć, że rozporządzenie nr 2016/679 powiela zakaz przetwarzania danych osobowych ujawniających informacje obecnie przetwarzane przez wszystkie lub niektóre związki wyznaniowe, m.in. przekonania religijne, jak również danych dotyczących zdrowia, seksualności lub orientacji seksualnej tej osoby⁵⁶. Zakaz ten nie stosuje się zgodnie z art. 10 rozporządzenia nr 2016/679, jeśli dana osoba wyraziła na to zgodę lub upubliczniła takie informacje, jak również, gdy przetwarzania dokonuje się w ramach uprawnionej działalności prowadzonej z zachowaniem odpowiednich zabezpieczeń, pod warunkiem że przetwarzanie dotyczy wyłącznie członków lub byłych członków tego podmiotu lub osób utrzymujących z nim stałe kontakty w związku z jego celami oraz że dane osobowe nie są ujawniane poza

problemy i nowe wyzwania, red. Grzegorz Sibiga, Xawery Konarski (Warszawa: Wolters Kluwer, 2007), 139-156.

⁵³ Paweł Fajgielski, „Obowiązki związane z zabezpieczeniem danych osobowych”, w: *Ochrona danych osobowych w Polsce z perspektywy dziesięciolecia*, red. Paweł Fajgielski (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2008), 141-152.

⁵⁴ Mariusz Jagielski, *Prawo do ochrony danych osobowych* (Warszawa: Wolters Kluwer, 2010), 78-100; Mariusz Krzysztofek, *Ochrona danych osobowych w Unii Europejskiej* (Warszawa: Wolters Kluwer, 2014), 102-118.

⁵⁵ Por. szerzej na temat dotychczasowej regulacji danych wrażliwych: Arwid Mednis, *Ustawa o ochronie danych osobowych. Komentarz* (Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze, 1999), 80-91; Janusz Barta, Paweł Fajgielski, Ryszard Markiewicz, *Ochrona danych osobowych. Komentarz*, 6. wydanie (Warszawa: Wolters Kluwer, 2015), 484-502; Andrzej Drozd, *Ustawa o ochronie danych osobowych. Komentarz. Wzory pism i przepisy* (Warszawa: LexisNexis, 2008), 168-188.

⁵⁶ Rozporządzenie nr 2016/679, art. 9.

tym podmiotem bez zgody osób, których dane dotyczą. W porównaniu do dotychczas obowiązującej ustawy o ochronie danych osobowych doprecyzowaniu uległa kontrowersyjna kwestia przetwarzania danych byłych członków związku wyznaniowego. Należy zauważyć, że prawo do takiego przetwarzania zostało potwierdzone przez orzecznictwo sądów administracyjnych, ale treść rozporządzenia nr 2016/679 stanowi dodatkową gwarancję dla związków wyznaniowych i należy odnieść się do tego pozytywnie.

Uzasadnione wątpliwości doktryny budzi nadal kwestia pojęcia „osób utrzymujących z nim stałe kontakty w związku z jego celami”⁵⁷. Jak stwierdza P. Mazurkiewicz, „interesujące jest, czy kontakt jednorazowy, np. ustanawiający trwałe stosunek prawny/prawno-kanoniczny lub więź w wystarczającym stopniu spełnia wymagania rozporządzenia. Osoby niebędące członkami Kościoła, a w tym także niewierzące, mogą wszak być np. świadkami chrztu, bierzmowania czy ślubu. Przetwarzanie danych osób, które przystąpiły do sakramentu, wymaga w konsekwencji także przetwarzania danych świadków, nawet jeśli nie kontynuowali oni swoich relacji z danym Kościołem”⁵⁸. Wydaje się, że na tak postawione pytanie odpowiedź jest pozytywna. Stały kontakt oznacza istnienie więzi między daną osobą a związkiem wyznaniowym na gruncie realizowanych funkcji religijnych. Wskazuje na to wykładnia systemowa oraz funkcjonalna, bowiem osoby uczestniczące w sposób formalny w czynnościach religijnych (np. przy udzielaniu sakramentu

⁵⁷ Por. Tomasz Jakubiak, „Przynależność do Kościoła Katolickiego i przetwarzanie danych według Ustawy o ochronie danych osobowych – wyzwania legislacyjne”, w: *Ochrona danych osobowych w Kościele*, red. Stanisław Dziekoński, Piotr Drobek (Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2016), 142.

⁵⁸ Piotr Mazurkiewicz, „Ochrona danych osobowych w Kościołach i związkach wyznaniowych w świetle Rozporządzenia Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2016/679 z dnia 27 kwietnia 2016 r. w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych i w sprawie swobodnego przepływu takich danych oraz uchylenia dyrektywy 95/46/WE (ogólne rozporządzenie o ochronie danych)” w: *Ochrona danych osobowych w Kościele*, red. Stanisław Dziekoński, Piotr Drobek (Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2016), 31; innym przykładem może być przetwarzanie danych osobowych przy orzekaniu o nieważności małżeństwa na gruncie prawa kanonicznego: Artur Mezglewski, „Ochrona danych osobowych w ramach współpracy sądów z uczestnikami postępowania”, w: *Współpraca sądów ze stronami procesowymi i adwokatami*, red. Ryszard Sztuchmiller, Justyna Krzywkowska (Olsztyn: UWM 2011), 19-22.

lub obrzędu kościelnego) godzą się tym samym na podległość w tym zakresie doktrynie wyznaniowej i regułom wewnętrznym danej konfesji czy religii, co jest sferą zastrzeżoną dla autonomii i niezależności związku wyznaniowego. P. Mazurkiewicz sugeruje również, że „w tego typu przypadkach może mieć zastosowanie art. 6(2)(d) lub 9(2)(c), zezwalający pod pewnymi warunkami na przetwarzanie danych, jeśli jest to niezbędne do ochrony żywotnych interesów osoby, której dane dotyczą, lub innej osoby fizycznej”⁵⁹. Wydaje się, że taka interpretacja – choć uzasadniona – jest niewystarczająca bez uznania tych osób za utrzymujące stałe kontakty z uwagi na to, że bez tego elementu nie byłoby możliwe przetwarzanie danych dotyczących wyznania takich osób, co aktualnie ma miejsce, przynajmniej w głównych kościołach chrześcijańskich w naszym kraju. W tym miejscu warto przypomnieć, że na gruncie obecnie obowiązującej ustawy o ochronie danych osobowych za osoby utrzymujące stałe kontakty ze związkiem wyznaniowym uznaje się, m.in. pracowników⁶⁰ i wolontariuszy⁶¹.

Wydaje się, że zasady ochrony będą niekompletne bez wskazania praw przysługujących osobom, których dane związek wyznaniowy przetwarza. W porównaniu do dotychczasowych przepisów rozporządzenie 2016/679 konkretyzuje niektóre z nich, wymagając dodatkowej staranności ze strony administratora danych, np. w zakresie informowania⁶², dostępu do przetwarzanych danych⁶³, sprzeciwu wobec przetwarzania danych⁶⁴, do sprostowania danych lub ich usunięcia (prawo do bycia zapomnianym)⁶⁵, do ograniczenia ich przetwarzania lub powiadamiania o sprostowaniu lub usunięciu danych osobowych lub o ograniczeniu przetwarzania⁶⁶. Jednocześnie niektóre obowiązki wydają się martwe w odniesieniu do większości związków wyznanio-

⁵⁹ Tamże, 32.

⁶⁰ Por. ogólne zasady dotyczące pracowników: *Ochrona danych osobowych pracowników w świetle rozporządzenia Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2016/679*, red. Dominika Dörre-Kolasy (Warszawa: C.H. Beck, 2017).

⁶¹ Sobczyk, *Ograniczenia praw*, 152.

⁶² Rozporządzenie nr 2016/679, art. 12-14.

⁶³ Rozporządzenie nr 2016/679, art. 15.

⁶⁴ Rozporządzenie nr 2016/679, art. 21.

⁶⁵ Rozporządzenie nr 2016/679, art. 16-17.

⁶⁶ Rozporządzenie nr 2016/679, art. 18-19.

wych z uwagi na ograniczone przetwarzanie danych w sposób automatyczny, np. prawo do przenoszenia danych⁶⁷ czy zautomatyzowanego podejmowania decyzji i profilowania⁶⁸. W prawie wewnętrznym można określić, że zabrania się wykonywania pewnych czynności przetwarzania danych (np. profilowania), co czyniłoby niektóre wymagania rozporządzenia nr 2016/679 bezprzedmiotowymi.

Zgodnie z art. 24 rozporządzenia nr 2016/679, uwzględniając charakter, zakres, kontekst i cele przetwarzania oraz ryzyko naruszenia praw lub wolności osób fizycznych o różnym prawdopodobieństwie i wadze zagrożenia, administrator wdraża odpowiednie środki techniczne i organizacyjne (np. stosowanie odpowiednich polityk ochrony danych⁶⁹), jak również poddaje je przeglądowi i uaktualnianiu. Z uwagi na to w prawie wewnętrznym należy określić takie środki, jak również zasady ich przeglądu (np. raz do roku). W tym kontekście warto zauważyć, że nowa regulacja nakłada obowiązek uwzględniania ochrony danych już w fazie projektowania określonych rozwiązań (*privacy by design*) oraz stosowanie zasady domyślnej ochrony danych (*privacy by default*)⁷⁰. Administrator ma obowiązek prowadzić także rejestr zdarzeń przetwarzania danych w celu ich identyfikacji. Związek wyznaniowy może wskazać, że prowadzi taką rejestrację stosując tradycyjne rozwiązania w zakresie ksiąg metrykalnych (wpis z datą i podpisem, adnotacje), ale w przypadku rejestrów elektronicznych (np. kartoteki parafialnej) system informatyczny powinien posiadać odpowiednie funkcje umożliwiające rejestrację takich czynności bez możliwości usunięcia takiego faktu z rejestru⁷¹. Prawo wewnętrzne powinno także określać powiadamianie niezależnego organu nadzoru o naruszeniach

⁶⁷ Rozporządzenie nr 2016/679, art. 20.

⁶⁸ Rozporządzenie nr 2016/679, art. 22.

⁶⁹ Konrad Gałąj-Emiliańczyk, *Dokumentacja ochrony danych osobowych* (Warszawa: Difin, 2016), 38-40.

⁷⁰ Rozporządzenie nr 2016/679, art. 25; szerzej: Michał Bienias, „Ochrona danych osobowych w fazie projektowania oraz domyślna ochrona danych (*privacy by design* oraz *privacy by default*) w ogólnym rozporządzeniu o ochronie danych”, w: *Ogólne rozporządzenie o ochronie danych. Aktualne problemy prawnej ochrony danych osobowych 2016*, red. Grzegorz Sibiga (Warszawa: C.H. Beck, 2016), 53-57.

⁷¹ Rozporządzenie nr 2016/679, art. 30.

ochrony przetwarzania danych⁷², jak również osoby, której to naruszenie dotyczy⁷³.

Związek wyznaniowy, jeśli przetwarza dane w „dużej skali” (pojęcie nieostre) ma obowiązek wyznaczenia inspektora ochrony danych⁷⁴, przy czym zgodnie z art. 37 ust. 2 może być to jeden inspektor dla wszystkich wyznaniowych osób prawnych danego związku wyznaniowego, o ile nie utrudni to komunikacji z taką osobą. Pojęcie „duża skala” nie zostało wprost zdefiniowane w rozporządzeniu nr 2016/679, ale w preambule pośrednio stwierdza się, że takie operacje „służą przetwarzaniu znacznej ilości danych osobowych na szczeblu regionalnym, krajowym lub ponadnarodowym i które mogą wpłynąć na dużą liczbę osób”, przy czym „przetwarzanie danych osobowych nie powinno być uznawane za przetwarzanie na dużą skalę, jeżeli dotyczy danych osobowych pacjentów lub klientów i jest dokonywane przez pojedynczego lekarza, innego pracownika służby zdrowia lub prawnika”⁷⁵. Przez analogię można uznać, że jeśli związek wyznaniowy nie przetwarza danych osobowych inaczej niż poprzez operacje dokonywane przez pojedynczego duchownego (np. wpis w księdze metrykalnej), to nie wymaga się powołania inspektora ochrony danych. Niemniej z uwagi na nieostrość pojęcia i rozwój przetwarzania danych osobowych w związkach wyznaniowych (np. centralizacja kartotek parafialnych w celu optymalizacji ściąga-

⁷² Szerzej o pojęciu „naruszenia ochrony danych osobowych”: Paweł Fajgielski, „Informowanie o naruszeniu ochrony danych osobowych w świetle przepisów ogólnego rozporządzenia o ochronie danych”, w: *Ogólne rozporządzenie o ochronie danych. Aktualne problemy prawnej ochrony danych osobowych 2016*, red. Grzegorz Sibiga (Warszawa: C.H. Beck, 2016), 45; na temat profilowania: Witold Chomiczewski, „Profilowanie w ogólnym rozporządzeniu o ochronie danych”, w: *Polska i europejska reforma ochrony danych osobowych*, red. Edyta Bielak-Jomaa, Dominik Lubasz (Warszawa: Wolters Kluwer, 2016), 127-138.

⁷³ Rozporządzenie nr 2016/679, art. 33-34.

⁷⁴ Szerzej na temat inspektora: Edyta Bielak-Jomaa, „Wyzwania przed administratorem bezpieczeństwa informacji (inspektorami ochrony danych) w związku z wejściem w życie ogólnego rozporządzenia o ochronie danych”, w: *Ogólne rozporządzenie o ochronie danych. Aktualne problemy prawnej ochrony danych osobowych 2016*, red. Grzegorz Sibiga (Warszawa: C.H. Beck, 2016), 3-9.

⁷⁵ Rozporządzenie nr 2016/679, motyw 91; por. Arwid Mednis, „Wymóg oceny skutków przetwarzania w ogólnym rozporządzeniu o ochronie danych”, w: *Ogólne rozporządzenie o ochronie danych. Aktualne problemy prawnej ochrony danych osobowych 2016*, red. Grzegorz Sibiga (Warszawa: C.H. Beck, 2016), 30.

nia danin na rzecz organów diecezjalnych czy krajowych) wskazane jest powołanie wyznaniowego inspektora ochrony danych osobowych przez największe związki wyznaniowe. Może być to także pomocne w organizacji zarządzania ochroną danych oraz wsparcia dla jednostek organizacyjnych związku (np. parafii), szczególnie, że dotychczas związki wyznaniowe nie powoływały administratorów bezpieczeństwa informacji⁷⁶. Warto zauważyć, że K. Syska wskazuje przy omawianiu pojęcia „duża skala”, że niektórzy komentatorzy przyjmują, iż oznacza ono przetwarzanie danych przynajmniej 5000 osób, bo taką pierwotnie przesłankę powołania inspektora ochrony danych proponowano w pracach legislacyjnych⁷⁷.

Inspektor ochrony danych jest wyznaczany na podstawie kwalifikacji zawodowych, a w szczególności wiedzy fachowej na temat prawa i praktyk w dziedzinie ochrony danych. Może być członkiem personelu administratora (np. duchowny, pracownik konsystorza lub diecezji) lub wykonywać zadania na podstawie umowy o świadczenie usług. Administrator ma obowiązek publikacji danych kontaktowych inspektora ochrony danych i zawiadamia o nich organ nadzorczy. Zgodnie z art. 39 inspektor ochrony danych ma następujące zadania:

- 1) informowanie administratora oraz pracowników, którzy przetwarzają dane osobowe, o obowiązkach spoczywających na nich z mocy prawa i doradzanie im w tej sprawie;
- 2) monitorowanie przestrzegania prawa o ochronie danych oraz polityk administratora w dziedzinie ochrony danych osobowych, w tym podział obowiązków, działania zwiększające świadomość, szkolenia personelu uczestniczącego w operacjach przetwarzania oraz powiązane z tym audyty;
- 3) udzielanie na żądanie zaleceń co do oceny skutków dla ochrony danych oraz monitorowanie jej wykonania⁷⁸;

⁷⁶ Michał Czelnny, „Ochrona danych osobowych w działalności Kościoła Katolickiego w Polsce”, *Studia z Prawa Wyznaniowego* 14 (2011): 248.

⁷⁷ Katarzyna Syska, „Administrator bezpieczeństwa informacji a inspektor ochrony danych – porównanie przesłanek powołania, statusu i zadań”, w: *Ogólne rozporządzenie o ochronie danych. Aktualne problemy prawnej ochrony danych osobowych 2016*, red. Grzegorz Sibiga (Warszawa: C.H. Beck, 2016), 76.

⁷⁸ Szerzej na temat zagadnienia oceny skutków: Mednis, „Wymóg oceny”, 29-34.

- 4) współpraca z organem nadzorczym;
- 5) pełnienie funkcji punktu kontaktowego dla organu nadzorczego w kwestiach związanych z przetwarzaniem oraz w stosownych przypadkach prowadzenie konsultacji we wszelkich innych sprawach.

Związek wyznaniowy nie może wydawać inspektorowi ochrony danych instrukcji dotyczących wykonywania tych zadań, jak również karać go ani odwoływać za wypełnianie swoich zadań. Inspektor ochrony danych powinien bezpośrednio podlegać najwyższemu kierownictwu administratora, co w przypadku związków wyznaniowych może oznaczać zwierzchnika związku wyznaniowego (np. episkopat, biskup), naczelny organ administracyjny (np. konsystorz, naczelna rada kościoła) lub ustawodawczy (np. synod, konferencja). Co najważniejsze, osoby, których dane dotyczą, mogą kontaktować się z inspektorem ochrony danych we wszystkich sprawach związanych z przetwarzaniem ich danych osobowych oraz z wykonywaniem praw przysługujących im na mocy prawa⁷⁹.

NIEZALEŻNY ORGAN NADZORU

Zgodnie z art. 77 rozporządzenia nr 2016/679 osoby, których dane związek wyznaniowy przetwarza, mają prawo do wniesienia skargi do niezależnego organu nadzorczego, jeżeli sądzą, że przetwarzanie danych osobowych narusza prawo. Organ nadzorczy, do którego wniesiono skargę, informuje skarżącego o postępach i efektach rozpatrywania skargi. Należy przy tym zaznaczyć, że osobie takiej nie przysługuje prawo do skorzystania z sądowego środka ochrony prawnej na mocy art. 78 rozporządzenia nr 2016/679, ale wydaje się, że związek wyznaniowy w ramach swojej autonomii może (ale nie musi) stworzyć możliwość zaskarżenia decyzji takiego wyznaniowego organu nadzorczego do innego niezależnego organu, np. sądu kościelnego lub synodu.

Zgodnie z treścią art. 91 rozporządzenia nr 2016/679 związki wyznaniowe do maja 2018 r. muszą powołać partykularne lub ekume-

⁷⁹ Rozporządzenie nr 2016/679, art. 38.

niczne organy nadzoru dla ochrony danych osobowych. Należy przy tym pamiętać, że art. 91 ust. 2 rozporządzenia nr 2016/679 nakłada obowiązek spełnienia przez wyznaniowy organ nadzoru warunków określonych w rozdziale VI tego rozporządzenia (art. 52-59). Powołanie niezależnego organu nadzoru przez związek wyznaniowy oznacza, że wspólnota religijna nie będzie narażona na niezwykle wysokie kary administracyjne, które może nakładać publiczny organ nadzoru (nawet 20 mln euro)⁸⁰. Związki wyznaniowe, które nie zrealizują wymagań rozporządzenia nr 2016/679 dla zachowania swojej odrębności w zakresie ochrony danych, podlegając pod nadzór Prezesa Urzędu Ochrony Danych Osobowych są narażone również na nakładanie na nie kar administracyjnych.

Utworzenie wyznaniowego organu nadzoru samo w sobie nie zapewnia realizacji wymagań art. 91 rozporządzenia nr 2016/679, jeśli nie będzie on niezależny w swoim działaniu. Niezależność organu stanowi warunek konieczny i powinno być potwierdzone w przepisach prawa wewnętrznego. Nie oznacza to, że organ ten nie może posiadać charakteru wyznaniowego, ale ekumeniczny charakter organu byłby dodatkowym czynnikiem wzmacniającym jego niezależność. Członek organu nadzorczego podczas wypełniania swoich zadań i wykonywania swoich uprawnień musi być natomiast wolny od bezpośrednich i pośrednich wpływów zewnętrznych, jak również nie może zwracać się do nikogo o instrukcje ani ich od nikogo przyjmować. Wydaje się, że korzystne dla podkreślenia jego niezależności jest to, aby jego członek nie był czynnym duchownym ani pracownikiem związku wyznaniowego z innego tytułu, bowiem ich oczywista zależność służbowa oraz finansowa od władz wyznaniowych może budzić zastrzeżenia, co do wpływu na ich autonomię decyzyjną⁸¹. Członek takiego organu może zostać odwołany ze stanowiska tylko w przypadku, gdy dopuścił się poważnego uchybienia lub przestał spełniać warunki niezbędne do pełnienia obowiązków. Musi także powstrzymać się od wszelkich czynności sprzecznych ze swoimi obowiązkami i podczas swojej

⁸⁰ Rozporządzenie nr 2016/679, art. 83.

⁸¹ Rozporządzenie nr 2016/679, art. 52 ust. 1-3.

kadencji nie podejmować żadnego zajęcia zarobkowego ani niezarobkowego sprzecznego z tymi obowiązkami.

Zgodnie z art. 53 rozporządzenia nr 2016/679 każdy członek organu nadzorczego musi posiadać kwalifikacje, doświadczenie i umiejętności – w szczególności w dziedzinie ochrony danych osobowych – potrzebne do wypełniania swoich obowiązków i wykonywania swoich uprawnień. Rozporządzenie wskazuje zakres podstawowy zasad ustanawiania organu nadzorczego, które związek wyznaniowy powinien uwzględnić w stosownych przepisach wewnętrznych:

- 1) kwalifikacje i warunki wyboru wymagane do powołania na stanowisko członka każdego z organów nadzorczych (np. wydaje się za wskazane posiadanie przez takie osoby wykształcenia wyższego w zakresie prawa lub bezpieczeństwa informacji lub odpowiedniego doświadczenia w zakresie ochrony danych osobowych);
- 2) zasady i procedury powoływania członka lub członków każdego z organów nadzorczych (np. wskazane jest powoływanie przez jeden z naczelnych organów związku wyznaniowego lub poprzez współdziałanie takich organów);
- 3) okres kadencji członka lub członków każdego z organów nadzorczych – nie krótszy niż cztery lata;
- 4) określenie, czy członek lub członkowie każdego z organów nadzorczych mogą zostać powołani ponownie, a jeżeli tak – na ile kadencji;
- 5) zasady regulujące obowiązki członka lub członków oraz personelu każdego z organów nadzorczych, przy czym w mniejszościowych związkach wyznaniowych w zastępstwie personelu organu może działać jednostka pomocnicza naczelnego organu administracyjnego (np. Kancelaria Konsystorza), o ile nie spowoduje to naruszenia niezależności i skuteczności organu nadzorczego;
- 6) zakaz podejmowania działań, zajęć i czerpania korzyści – w trakcie kadencji oraz po jej zakończeniu – sprzecznych z tymi zobowiązaniami⁸².

⁸² Rozporządzenie nr 2016/679, art. 54.

Co istotne w przypadku organu jednoosobowego wskazane jest wykluczenie możliwości pełnienia przez taką osobę równoległe urzędów wyznaniowych w jednostkach organizacyjnych związku wyznaniowego (nawet na zasadzie *pro bono*), które przetwarzają dane osobowe (np. członkowie rad parafialnych) z uwagi na możliwość konfliktu interesów. W przypadku organu kolegialnego sytuacja taka może zostać zabezpieczona przez odpowiednie procedury wyłączenia poszczególnych członków organu. Członek może zostać odwołany ze stanowiska tylko w przypadku, gdy dopuścił się poważnego uchybienia lub przestał spełniać warunki niezbędne do pełnienia obowiązków. Związek wyznaniowy może rozszerzyć zakres wymagań stawianych przed członkiem organu nadzoru, np. o pozostawanie członkiem danej wspólnoty religijnej⁸³.

Niezależny organ nadzoru może być jednoosobowy lub kolegialny, w tym można połączyć go z innym istniejącym organem, jeśli spełnia warunki niezależności, określonej kadencyjności, kompetencji i bezstronności (np. synodalna komisja prawna, sąd kościelny, komisja rewizyjna synodu). Do jego zadań przynależy m.in.:

- a) monitorowanie i egzekwowanie stosowania przepisów dotyczących ochrony danych osobowych;
- b) upowszechnianie wiedzy o ryzyku, przepisach, zabezpieczeniach i prawach związanych z przetwarzaniem;
- c) doradzanie władzom wyznaniowym w sprawie aktów prawnych i administracyjnych środków ochrony praw i wolności osób fizycznych w związku z przetwarzaniem;
- d) upowszechnianie wśród administratorów i podmiotów przetwarzających wiedzy o obowiązkach spoczywających na nich z prawa o ochronie danych osobowych;
- e) udzielanie osobie, której dane dotyczą, na jej żądanie informacji o wykonywaniu praw przysługujących jej na mocy rozporządzenia;
- f) rozpatrywanie skarg wniesionych przez osobę, której dane dotyczą; w odpowiednim zakresie prowadzenie postępowania

⁸³ Rozporządzenie nr 2016/679, art. 53 ust. 4.

- w przedmiocie tych skarg i w rozsądnym terminie informowanie skarżącego o postępach i wynikach tych postępowań;
- g) współpraca z innymi organami nadzorczymi, w tym dzielenie się informacjami oraz świadczenie wzajemnej pomocy, w celu zapewnienia spójnego stosowania i egzekwowania rozporządzenia;
 - h) prowadzenie postępowania w sprawie stosowania rozporządzenia, w tym na podstawie informacji otrzymanych od innego organu nadzorczego lub organu publicznego;
 - i) monitorowanie zmiany w stosownych dziedzinach, o ile zmiany te mają wpływ na ochronę danych osobowych;
 - j) przyjmowanie standardowych klauzul dotyczących przetwarzania danych osobowych do możliwego stosowania przez wyznaniowe osoby prawne i wyznaniowe jednostki organizacyjne nieposiadające osobowości prawnej;
 - k) prowadzenie wewnętrznego rejestru naruszeń rozporządzenia i podjętych w związku z tym działań.⁸⁴

W celu skutecznego wykonywania swoich obowiązków wyznaniowemu organowi nadzorczemu zgodnie z art. 58 rozporządzenia nr 2016/679 powinny przysługiwać m.in. następujące uprawnienia w zakresie prowadzonych postępowań:

- a) nakazanie administratorowi, a w stosownym przypadku przedstawicielowi administratora, dostarczenia wszelkich informacji potrzebnych organowi do realizacji zadań;
- b) prowadzenie postępowań w formie audytów ochrony danych;
- c) zawiadamianie administratora o podejrzeniu naruszenia przepisów ochrony danych osobowych;
- d) uzyskiwanie od administratora dostępu do wszelkich danych osobowych i wszelkich informacji niezbędnych organowi nadzorczemu do realizacji swoich zadań;
- e) uzyskiwanie dostępu do wszystkich pomieszczeń administratora, w tym do sprzętu i środków służących do przetwarzania danych.

Dodatkowo organowi nadzorczemu powinny przysługiwać uprawnienia naprawcze:

⁸⁴ Rozporządzenie nr 2016/679, art. 57.

- a) wydawanie ostrzeżeń administratorowi dotyczących możliwości naruszenia przepisów prawa poprzez planowane operacje przetwarzania;
- b) udzielanie upomnień administratorowi w przypadku naruszenia przepisów rozporządzenia przez operacje przetwarzania;
- c) nakazanie administratorowi spełnienia żądania osoby, której dane dotyczą, wynikającego z praw przysługujących jej na mocy rozporządzenia;
- d) nakazanie administratorowi dostosowania operacji przetwarzania do przepisów rozporządzenia, a w stosownych przypadkach wskazanie sposobu i terminu;
- e) nakazanie administratorowi zawiadomienia osoby, której dane dotyczą, o naruszeniu ochrony danych;
- f) wprowadzanie czasowego lub całkowitego ograniczenia przetwarzania, w tym zakazu przetwarzania;
- g) nakazanie na mocy art. 16, 17 i 18 rozporządzenia sprostowania lub usunięcia danych osobowych lub ograniczenia ich przetwarzania oraz nakazanie na mocy art. 17 ust. 2 i art. 19 rozporządzenia powiadomienia o tych czynnościach odbiorców, którym dane osobowe ujawniono;
- h) kierowanie wniosków o rozpoczęcie postępowania dyscyplinarnego do stosownych władz związku wyznaniowego.

Nie jest jasne natomiast, czy sprawozdanie z działalności organu (art. 59 rozporządzenia nr 2016/679) powinno być, oprócz przekazywania naczelnym władzom związku wyznaniowego, także udostępniane publicznie, ale nie wydaje się, aby było to wymaganie bezwzględnie obowiązujące. Niemniej stosowanie takiej zasady przez związek wyznaniowy byłoby dowodem na jego wysoką transparentność i wyjątkową troskę o prawa własnych członków.

PODSUMOWANIE

Przetwarzanie danych osobowych przez administratorów, w tym szczególnych kategorii danych osobowych (dane wrażliwe), włączając w to dane dotyczące przekonań religijnych, jest niezbędne do realizacji

funkcji statutowych przez związki wyznaniowe. Rozpoczęcie stosowania rozporządzenia Parlamentu Europejskiego i Rady Unii Europejskiej nr 2016/679 z dnia 27 kwietnia 2016 r. w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych i w sprawie swobodnego przepływu takich danych tworzy szereg istotnych zadań dla związków wyznaniowych w celu podniesienia standardu ochrony prywatności.

Nowa regulacja unijna wprowadza mechanizm, który wymusza na związkach wyznaniowych opracowanie wewnętrznego prawa ochrony danych osobowych oraz niezależnego organu nadzoru nad jego przestrzeganiem⁸⁵. Wewnętrzne zasady ochrony danych osobowych powinny czynić zadość wymaganiom stawianym przez przepisy rozporządzenia. Istotnym elementem przepisów powinny być prawa osób, których dane są przetwarzane, a także proces rozpatrywania skarg w zakresie ochrony danych do niezależnego organu, który spełniałby kryteria rozporządzenia. Powoływanie członków organu nadzoru, kadencja, właściwość i jego uprawnienia powinny być określone przez prawo wewnętrzne związku wyznaniowego. Należy przy tym pamiętać, że związki wyznaniowe przetwarzają dane osobowe w związku z pełnionymi funkcjami statutowymi, korzystając przy tym z autonomii oraz niezależności gwarantowanej w szczególności przez art. 25 ust. 5 Konstytucji RP. Oznacza to, że zasady ochrony danych osobowych powinny być dostosowane do sytuacji danego związku wyznaniowego, aby uniknąć ich sprzeczności z zasadami doktryny i funkcjonowania związków wyznaniowych. W określaniu swoich przepisów wewnętrznych i praktyce związki wyznaniowe powinny kierować się zasadą proporcjonalności ograniczenia prawa do prywatności, do chronionej tym samym wartości w ramach wolności sumienia i religii.

W praktyce oznaczać to będzie wzmocnienie konstytucyjnego prawa do prywatności w największych związkach wyznaniowych w oparciu o ich instytucje wewnętrzne, ale także fakt poddania wielu

⁸⁵ Dla przykładu w końcu sierpnia 2017 r. zespół prawników powołany do tego celu przez Polską Radę Ekumeniczną (PRE) przygotował wzór regulacji ochrony danych osobowych dostosowujący prawo kościelne do wymogów rozporządzenia nr 2016/679 dla ułatwienia i spójności prac legislacyjnych w poszczególnych kościołach członkowskich PRE.

mniejszych wspólnot religijnych kontroli organów publicznych, co w praktyce może być wyzwaniem z uwagi na prawa do niejawności przekonań religijnych osób trzecich. Wprowadzenie regulacji partykularnych podniesie świadomość tego zagadnienia wśród duchownych i członków władz związków wyznaniowych w porównaniu do obecnej sytuacji, gdy muszą opierać się bezpośrednio na stosowaniu przepisów powszechnie obowiązujących. Szereg wątpliwości dotyczących art. 91 rozporządzenia prezentowanych przez jego komentatorów, specjalizujących się w prawie ochrony danych osobowych, wskazuje, jak poważnym wyzwaniem jest to zagadnienie dla związków wyznaniowych i nauki prawa wyznaniowego.

BIBLIOGRAFIA

- Banyś, Tomasz, Edyta Bielak-Jomaa; Magdalena Kuba, Joanna Łuczak. *Prawo ochrony danych osobowych*. Warszawa: Difin, 2016.
- Barta, Janusz, Paweł Fajgielski, Ryszard Markiewicz. *Ochrona danych osobowych. Komentarz*. Warszawa: Wolters Kluwer, 2015.
- Bielak-Jomaa, Edyta. „Wyzwania przed administratorem bezpieczeństwa informacji (inspektorami ochrony danych) w związku z wejściem w życie ogólnego rozporządzenia o ochronie danych”. W: *Ogólne rozporządzenie o ochronie danych. Aktualne problemy prawnej ochrony danych osobowych 2016*, red. Grzegorz Sibiga. Warszawa: C.H. Beck, 2016.
- Bielak-Jomaa, Edyta, Dominik Lubasz. *RODO. Ogólne rozporządzenie o ochronie danych. Komentarz*. Warszawa: Wolters Kluwer, 2018.
- Bienias, Michał. „Ochrona danych osobowych w fazie projektowania oraz domyślna ochrona danych (*privacy by design* oraz *privacy by default*) w ogólnym rozporządzeniu o ochronie danych”. W: *Ogólne rozporządzenie o ochronie danych. Aktualne problemy prawnej ochrony danych osobowych 2016*, red. Grzegorz Sibiga. Warszawa: C.H. Beck, 2016.
- Borecki, Paweł. „Autonomia kościołów i innych związków wyznaniowych we współczesnym prawie polskim”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 15 (2012): 85-108.
- Borecki, Paweł. *Geneza modelu stosunków Państwo – Kościół w Konstytucji RP*. Warszawa: Wyd. Sejmowe, 2008.

- Brzozowski, Wojciech. *Bezstronność światopoglądowa władz publicznych w Konstytucji RP*. Warszawa: Wolters Kluwer, 2011.
- Buttarelli, Giovanni. „Ochrona danych osobowych w Kościołach i związkach wyznaniowych w świetle ogólnego rozporządzenia o ochronie danych”. W: *Ochrona danych osobowych w Kościele*, red. Stanisław Dziekoński, Piotr Drobek, 11-18. Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2016.
- Chomiczewski, Witold. „Profilowanie w ogólnym rozporządzeniu o ochronie danych”. W: *Polska i europejska reforma ochrony danych osobowych*, red. Edyta Bielak-Jomaa, Dominik Lubasz. Warszawa: Wolters Kluwer, 2016.
- Czelny, Michał. „Ochrona danych osobowych w działalności Kościoła Katolickiego w Polsce”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 14 (2011): 241-268.
- Dmochowska, Anna, Marcin Zadrozny. *Unijna reforma ochrony danych osobowych. Analiza zmian*. Warszawa: C.H. Beck, 2016.
- Dörre-Kolasy, Dominika (red.). *Ochrona danych osobowych pracowników w świetle rozporządzenia Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2016/679*. Warszawa: C.H. Beck, 2017.
- Drozd, Andrzej. „Zasada ograniczenia czasowego przetwarzania danych osobowych w świetle ustawy o ochronie danych osobowych”. W: *Ochrona danych osobowych. Aktualne problemy i nowe wyzwania*, red. Grzegorz Sibiga, Xawery Konarski. Warszawa: Wolters Kluwer, 2007.
- Drozd, Andrzej. *Ustawa o ochronie danych osobowych. Komentarz. Wzory pism i przepisy*. Warszawa: LexisNexis, 2008.
- Fajgielski, Paweł. „Informowanie o naruszeniu ochrony danych osobowych w świetle przepisów ogólnego rozporządzenia o ochronie danych”. W: *Ogólne rozporządzenie o ochronie danych. Aktualne problemy prawnej ochrony danych osobowych 2016*, red. Grzegorz Sibiga. Warszawa: C.H. Beck, 2016.
- Fajgielski, Paweł. „Obowiązki związane z zabezpieczeniem danych osobowych”. W: *Ochrona danych osobowych w Polsce z perspektywy dziesięciolecia*, red. Paweł Fajgielski. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2008.
- Fajgielski, Paweł. *Kontrola przetwarzania i ochrony danych osobowych. Studium teoretyczno-prawne*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2008.
- Gałąj-Emiliańczyk, Konrad. *Dokumentacja ochrony danych osobowych*. Warszawa: Difin, 2016.
- Jagielski, Mariusz. *Prawo do ochrony danych osobowych*. Warszawa: Wolters Kluwer, 2010.
- Jakubiak, Tomasz. „Przynależność do Kościoła Katolickiego i przetwarzanie danych według Ustawy o ochronie danych osobowych – wyzwania

- legislacyjne”. W: *Ochrona danych osobowych w Kościele*, red. Stanisław Dziekoński, Piotr Drobek, 125-148. Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2016.
- Kawecki, Maciej. „Autonomiczność procedury dotyczącej ochrony danych osobowych”. W: *Wdrożenie ogólnego rozporządzenia o ochronie danych osobowych*, red. Edyta Bielak-Jomaa, Urszula Góral. Warszawa: Wolters Kluwer, 2018.
- Kawecki, Maciej, Tomasz Osieja. *Ogólne rozporządzenie o ochronie danych osobowych. Wybrane zagadnienia*. Warszawa: C.H. Beck, 2017.
- Krukowski, Józef. *Prawo wyznaniowe*. Warszawa: LexisNexis, 2006.
- Krzysztofek, Mariusz. *Ochrona danych osobowych w Unii Europejskiej*. Warszawa: Wolters Kluwer, 2014.
- Kulesza, Ewa. „Ochrona danych osobowych a wolność sumienia i wyznania w prawodawstwie polskim”. W: *Ochrona danych osobowych i prawo do prywatności w Kościele*, red. Piotr Majer. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT, 2001.
- Litwiński, Paweł. *Ochrona danych osobowych w ogólnym postępowaniu administracyjnym*. Warszawa: Wolters Kluwer, 2009.
- Litwiński, Paweł, Paweł Barta, Maciej Kawecki: *Rozporządzenie UE w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych i swobodnym przepływem takich danych*. Warszawa: C.H. Beck, 2018.
- Majer, Piotr. „Ochrona prywatności w kanonicznym porządku prawnym”. W: *Ochrona danych osobowych i prawo do prywatności w Kościele*, red. Piotr Majer. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT, 2001.
- Mazurkiewicz, Piotr. „Ochrona danych osobowych w Kościołach i związkach wyznaniowych w świetle Rozporządzenia Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2016/679 z dnia 27 kwietnia 2016 r. w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych i w sprawie swobodnego przepływu takich danych oraz uchylenia dyrektywy 95/46/WE (ogólne rozporządzenie o ochronie danych)”. W: *Ochrona danych osobowych w Kościele*, red. Stanisław Dziekoński, Piotr Drobek, 19-33. Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2016.
- Mednis, Arwid. „Wymóg oceny skutków przetwarzania w ogólnym rozporządzeniu o ochronie danych”. W: *Ogólne rozporządzenie o ochronie danych. Aktualne problemy prawnej ochrony danych osobowych 2016*, red. Grzegorz Sibiga. Warszawa: C.H. Beck, 2016.
- Mednis, Arwid. *Ustawa o ochronie danych osobowych. Komentarz*. Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze, 1999.

- Mezglewski, Artur. „Działalność związków wyznaniowych a ochrona danych osobowych”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 10 (2007): 5-21.
- Mezglewski, Artur. „Ochrona danych osobowych w ramach współpracy sądów z uczestnikami postępowania”. W: *Współpraca sądów ze stronami procesowymi i adwokatami*, red. Ryszard Szytchmiller, Justyna Krzywkowska. Olsztyn: UWM 2011.
- Mezglewski, Artur. „Perspektywa i zakres implementacji nowych przepisów Unii Europejskiej dotyczących przetwarzania danych osobowych przez związki wyznaniowe”. W: *Ochrona danych osobowych w Kościele*, red. Stanisław Dziekoński, Piotr Drobek, 35-52. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2016.
- Pietrzak, Michał. „Stosunki państwo – kościół w nowej Konstytucji”. *Państwo i Prawo* 11-12 (1997): 173-184.
- Pietrzak, Michał. *Prawo wyznaniowe*. Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze, 2003.
- Poniatowski, Michał. „Przetwarzanie danych osobowych w kościelnych organizacjach pożytku publicznego”. W: *Ochrona danych osobowych w Kościele*, red. Stanisław Dziekoński, Piotr Drobek, 171-191. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2016.
- Safjan, Marek. „Prawo do prywatności i ochrona danych osobowych w społeczeństwie informatycznym”. *Państwo i Prawo* 6 (2002): 3-12.
- Sobczyk, Paweł. „Ograniczenia praw podmiotów ze względu na przetwarzanie danych osobowych dotyczących przekonań religijnych i przynależności wyznaniowej”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 13 (2010): 143-159.
- Sobczyk, Paweł. „Ochrona danych osobowych jako element prawa do prywatności” *Zeszyty Prawnicze UKSW* 9 z. 1 (2009): 299-318.
- Stanisz, Piotr. „Konstytucyjne zasady określające relacje państwa z kościołami i innymi związkami wyznaniowymi: autonomia i niezależność oraz współdziałanie”. W: *Katolickie zasady relacji Państwo – Kościół a prawo polskie*, red. Józef Krukowski, Mirosław Sitarz, Henryk Stawniak, 159-186. Lublin: TN KUL, 2015.
- Stanisz, Piotr. „Naczelne zasady instytucjonalnych relacji państwo – kościół”. W: *Prawo wyznaniowe*, red. Artur Mezglewski, Henryk Misztal, Piotr Stanisz, 74-88. Warszawa: C.H. Beck, 2011.
- Stanisz, Piotr, Marta Ordon (red.). *Układowe formy regulacji stosunków między państwem a związkami wyznaniowymi (art. 25 ust. 4-5 Konstytucji RP)*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013.

- Syska, Katarzyna. „Administrator bezpieczeństwa informacji a inspektor ochrony danych – porównanie przesłanek powołania, statusu i zadań”. W: *Ogólne rozporządzenie o ochronie danych. Aktualne problemy prawnej ochrony danych osobowych 2016*, red. Grzegorz Sibiga. Warszawa: C.H. Beck, 2016.
- Szymielewicz, Katarzyna. „Reforma europejskiego prawa o ochronie danych osobowych z perspektywy praw obywateli – więcej czy mniej ochrony?”. W: *Ochrona danych osobowych. Aktualne problemy i nowe wyzwania*, red. Grzegorz Sibiga, Xawery Konarski. Warszawa: Wolters Kluwer, 2007.
- Taradejna, Małgorzata; Ryszard Taradejna. *Dostęp do informacji publicznej a prawna ochrona informacji dotyczących działalności gospodarczej, społecznej i zawodowej oraz życia prywatnego*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2003.
- Walencik, Dariusz. „Przetwarzanie danych osobowych przez związki wyznaniowe a uprawnienia Generalnego Inspektora Ochrony Danych Osobowych”. *Forum Prawnicze* 2 (2013): 8-22.
- Zieliński, Tadeusz J. (red.). *Bezstronność religijna, światopoglądowa i filozoficzna władz Rzeczypospolitej Polskiej*. Warszawa: Wydawnictwo ChAT, 2009.

PROTECTION OF PERSONAL DATA IN RELIGIOUS ORGANIZATIONS
IN THE LIGHT OF EU REGULATION NO. 2016/679

Summary

The issue of protection of personal data in religious communities will be subject of a significant change due to (EU) Regulation No. 2016/679 of the European Parliament and of the Council of 27 April 2016 on the protection of natural persons with regard to the processing of personal data and on the free movement of such data. The new EU regulation introduces an important mechanism that forces churches to develop an internal data protection law and an independent supervisory authority. In practice this means strengthening the constitutional right to privacy in the largest churches based on their internal institutions, but also involves a risk of subjecting many smaller religious communities to public scrutiny. Many doubts regarding Article 91 presented by Polish commentators specializing in the protection of personal data show how important this issue and the preparation of changes are for religious communities.

Key words: personal data protection; church autonomy; EU law; ecclesiastical law; Inspector General for Personal Data Protection; churches and other religious organizations; religious communities

Słowa kluczowe: ochrona danych osobowych; autonomia kościoła; prawo unijne; prawo kościelne; GIODO; kościoły i inne związki wyznaniowe; wspólnoty religijne; RODO

Tłumaczenie własne autora

PAWEŁ BORECKI*

ZNAMIONA PAŃSTWA WYZNANIOWEGO
– UWAGI NA KANWIE DOROBKU
WSPÓŁCZESNEGO KONSTITUCJONALIZMU

WPROWADZENIE

Analiza współcześnie obowiązujących konstytucji, szczególnie tych ustanowionych u schyłku XX wieku oraz już w XXI stuleciu, prowadzi do wniosku, że ustrój państwa wyznaniowego stopniowo traci swą popularność¹. Nie można jednak mówić o jego powszechnym i szybkim zaniku. Religia wciąż posiada dla rządzących istotne atuty. Jest często instrumentem legitymizacji władzy, czynnikiem integrującym społeczeństwa, szczególnie wieloetniczne, czy źródłem norm stabilizujących życie indywidualne i kolektywne. Przy tym normatywny, zwłaszcza konstytucyjny, ustrój państwa wyznaniowego nie powinien być apriorycznie uznawany za sprzeczny ze standardami demokratycznymi oraz

* Dr hab., Zakład Prawa Wyznaniowego, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Warszawski, Krakowskie Przedmieście 26/28, 00-927 Warszawa, e-mail: pawelborecki@op.pl

¹ Na temat historycznych form państwa wyznaniowego zob.: Artur Mezglewski, Henryk Misztal, Piotr Stanisław, *Prawo wyznaniowe* (Warszawa: C.H. Beck, 2011), 12-16; Józef Krukowski, *Kościelne prawo publiczne. Prawo konkordatowe* (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2013), 11-45; Michał Pietrzak, *Prawo wyznaniowe* (Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze LexisNexis, 2013), 56-66.

wolnościami i prawami człowieka². Celem niniejszej pracy jest ustalenie, czy jest możliwa we współczesnym konstytucjonalizmie rekonstrukcja typowych normatywnych znamion państwa wyznaniowego. Ponadto na podstawie charakterystycznych cech państwa wyznaniowego wyrażonych w aktualnie obowiązujących ustawach zasadniczych, ze szczególnym uwzględnieniem tych ustanowionych już w obecnym stuleciu, zamierza się podjąć próbę określenia szczegółowego modelu państwa wyznaniowego³. Przedmiotem analizy będzie także miejsce klauzul wyznaniowych w systematyce aktów konstytucyjnych. Podjęta zostanie próba wskazania najbardziej charakterystycznych sformułowań. Można zaryzykować przypuszczenie, że sformułowanie szczegółowego modelu państwa wyznaniowego na podstawie samych tylko ustaw zasadniczych będzie trudne z uwagi na sam charakter przepisów ustrojowych. W kontekście rozpatrywania powyższych zagadnień podjęto ponadto próbę odpowiedzi na jeszcze jedno istotne pytanie – czy urząd państwa wyznaniowego jest do pogodzenia z wolnością w sprawach religijnych?

² Pośrednio analizowany system relacji między państwem a religią legitymizuje Unia Europejska. Traktat o funkcjonowaniu Unii Europejskiej w art. 17 ust. 1 i 2 stanowi bowiem: *1. Unia szanuje status przyznany na mocy prawa krajowego kościołom i stowarzyszeniom lub wspólnotom religijnym w Państwach Członkowskich i nie narusza tego statusu. 2. Unia szanuje również status organizacji światopoglądowych i niewyznaniowych przyznany im na mocy prawa krajowego.* Także Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności z 1950 r. w świetle orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka nie zakazuje istnienia kościoła państwowego stanowiącego element tradycji i tożsamości narodowej. Nie ma też zakazu, by pomoc i współdziałanie państwa dla najsilniej ustabilizowanych kościołów były wyraźniejsze niż wobec nowopowstałych i nieznanych grup wyznaniowych. – *Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności. T. I. Komentarz do artykułów 1-18*, red. Leszek Garlicki (Warszawa: C.H. Beck, 2010), 560 i 579; Michał Hucal, *Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka* (Warszawa: C.H. Beck, 2012), 94-96.

³ Krytycznie nt. dotychczasowych prób klasyfikowania modeli relacji między państwem a religią zob. Aernout J. Nieuwenhuis, „State and religion, a multidimensional relationship: Some comparative law remarks”, *International Journal of Constitutional Law* 10, no. 1 (January 2012): 153-174, <https://doi.org/10.1093/icon/mos001>.

1. PAŃSTWA WYZNANIOWE – GŁÓWNE KIERUNKI PRZEMIAN WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE

Państwo wyznaniowe staje się stopniowo zjawiskiem charakterystycznym przede wszystkim dla krajów związanych socjologicznie i kulturowo z religią muzułmańską. Są to zwłaszcza państwa Afryki Północnej, Bliskiego i Środkowego Wschodu oraz Archipelagu Indonezyjskiego. Ustrój państwa konfesyjnego w wymiarze ustrojowym uległ natomiast ograniczeniu w krajach znajdujących się w kręgu oddziaływania chrześcijaństwa, szczególnie katolicyzmu⁴, w mniejszym stopniu – protestantyzmu⁵. Wskazują na to przemiany prawne w szeregu państw europejskich oraz latynoamerykańskich⁶. Nieliczna i stabilna jest zlokalizowana w Azji grupa państw, w których konfesją oficjalną, czy uprzywilejowaną, jest buddyzm. W świetle odpowiednich konstytucji można doń zaliczyć jedynie Tajlandię⁷, Sri Lankę⁸, Kambodżę i Bhutan⁹.

⁴ Zasadniczej zmiany w dziedzinie koncepcji relacji między państwem a Kościołem dokonał Kościół Katolicki podczas Soboru Watykańskiego II (lata 1962-1965) oraz w nauczaniu papieży posoborowych m.in. Pawła VI i Jana Pawła II. Zwłaszcza uznał za zgodną z doktryną katolicką zasadę „zdrowej” świeckości państwa oraz wolność w sprawach religijnych (*libertas in re religiosa*) – zob. szerzej Paweł Sobczyk, *Kościół a wspólnoty polityczne* (Warszawa: Santiago, 2005). We współczesnej Europie państwami katolickimi w świetle konstytucji pozostały w większości nieliczne i niewielkie terytorialnie podmioty: Andora, Malta, Lichtenstein, Monako, Państwo Watykańskie oraz Irlandia. W 1976 r. bezpośrednio w swojej konstytucji ustanowiła zasadę oddzielenia związków wyznaniowych od państwa Portugalia (zob. art. 41 ust. 4); w 1978 r. konstytucja Hiszpanii ustanowiła system rozdziału państwa i kościoła deklarując, że żadne wyznanie nie ma charakteru państwowego (art. 16 ust. 3) natomiast w 1984 r. państwem wyznaniowym przestały być Włochy w wyniku derogacji zasady zawartej w Konkordacie Laterańskim, że katolicyzm jest jedyną religią państwa.

⁵ Od 2000 r. Kościół Ewangelicko-Luterański stracił status państwowego wyznania w Szwecji. Od 2017 r. Kościół Ewangelicko-Luterański przestał być kościołem państwowym w Norwegii.

⁶ Zob. Wiesław Bar, „Kwestie wyznaniowe w konstytucjach krajów Ameryki Łacińskiej i Karaibów”, w: *Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego*, red. Artur Mezglewski (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2004), 152-155.

⁷ Zob.: konstytucja Królestwa Tajlandii z 2017 r. (sekcja 7) - <http://www.constitutionnet.org/sites/default/files/2017-05/CONSTITUTION%2BOF%2BTHE%2BKINGDOM%2BOF%2BTHAILAND%2B%28B.E.%2B2560%2B%282017%29%29.pdf> [dostęp: 5.11.2017].

⁸ Zob. art. 9 konstytucji Demokratycznej Socjalistycznej Republiki Sri Lanki z 1978 r. - <http://srilankalaw.lk/constitution-of-the-democratic-socialist-republic-of-sri-lanka.html> [dostęp: 14.09.2017].

Po roku 1989, przede wszystkim w związku z kryzysem i rozpadem Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich¹⁰ oraz jego strefy wpływów, zdecydowanemu ograniczeniu uległa grupa państw wyznaniowych *à rebours*, tzn. tych w których miejsce oficjalnej religii zajmowała ideologia komunistyczna¹¹. Współcześnie występują pojedyncze przypadki świeckich państw ideologicznych¹². Są to: Chińska Republika Ludowa, Koreańska Republika Ludowo-Demokratyczna, Republika Kuby, czy Socjalistyczna Republika Wietnamu. Ideologia komunistyczna, czy maoistowska straciła jednak definitywnie swój ekspansjonistyczny charakter. Zasadne jest przypuszczenie, że grupa państw ideologicznych będzie ulegała dalszej redukcji.

Należy jednak podkreślić, że wśród państw zamieszkałych w większości, czy w istotnej mierze, przez osoby identyfikujące się z islamem konstytucjonalizacja konfesyjnego charakteru państwowości bynajmniej nie jest powszechna¹³. Co więcej, szereg państw należących do Organizacji Współpracy Islamskiej¹⁴ jurydykuje w swoich ustawach

⁹ Zob. konstytucja Królestwa Bhutanu z 2008 r. (art. 2 ust. 2 i art. 3) – https://www.constituteproject.org/constitution/Bhutan_2008.pdf?lang=en [dostęp: 14.09.2017].

¹⁰ ZSRR przestał istnieć w wyniku porozumienia białowieckiego z dnia 8 grudnia 1991 r., zawartego przez prezydentów Rosji, Ukrainy i Białorusi, oraz deklaracji z dnia 26 grudnia 1991 r. o rozwiązaniu ZSRR, przyjętej przez Radę Najwyższą ZSRR.

¹¹ Józef Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych* (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2000), 71. Zob. szerzej: Marcin Kula, *Religiopodobny komunizm* (Kraków: Nomos, 2003) i Krzysztof Tyszka, „Religijne oblicze komunizmu”, *Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi* 31 (2009): 327-344.

¹² Por. Wojciech Brzozowski, „Państwo wyznaniowe a państwo ideologiczne”, w: *Państwo wyznaniowe. Doktryna, prawo i praktyka* (Warszawa: Elipsa, 2011), 50-59.

¹³ Por. *The Religion-State Relationship and the Right to Freedom of Religion or Belief: A Comparative Textual Analysis of the Constitutions of Majority Muslim Countries and Other OIC Members* – [http://www.uscirf.gov/sites/default/files/resources/USCIRF%20Constitution%20Study%202012%20\(full%20Text\(2\)\).pdf](http://www.uscirf.gov/sites/default/files/resources/USCIRF%20Constitution%20Study%202012%20(full%20Text(2)).pdf) [dostęp: 15.12.2017]

¹⁴ Międzynarodowa organizacja polityczno-religijna. Ma stałego przedstawiciela przy ONZ. Formalnie powstała w 1971 r. jako Organizacja Konferencji Islamskiej (OKI), chociaż *de facto* istniała już od konferencji w Rabacie w 1969 roku. W czerwcu 2011 roku OKI zmieniła nazwę na obecną tj. Organizacja Współpracy Islamskiej (OWI). Jej cele to: popieranie solidarności państw muzułmańskich, zacieśnianie ich współpracy gospodarczej, społecznej, kulturalnej, naukowej, wspólne konsultacje w organizacjach międzynarodowych. W 2016 r. do OWI należało 57 państw oraz Organizacja Wyzwolenia Palestyny. W ramach OWI działa wiele wyspecjalizowanych instytucji, m.in. Muzułmański Fundusz

zasadniczych zasadę świeckości państwa. Nastąpiło to w konstytucjach: Turcji z 1982 r. (art. 2)¹⁵, Gujany z 1980 r. (art.1)¹⁶, Togo z 1992 r. (art. 1)¹⁷, Gabonu z 1991 r. (art. 2)¹⁸, Senegal z 2001 r. (art. 1)¹⁹, Mali z 1992 r. (art. 25)²⁰, Czadu z 1996 r. (art. 1)²¹, Kirgistanu z 2010 r. (art. 1 ust. 1)²², Gwinei Bissau z 1984 r. (art. 1)²³, Kazachstanu z 1995 r. (art. 1 ust. 1)²⁴, Tadżykistanu z 1994 r. (art. 1)²⁵, Turkmenistanu z 2008 r. (art. 1)²⁶, Beninu z 1990 r. (art. 2)²⁷, Wybrzeża Kości Słoniowej z 2000 r. (art. 30)²⁸, Kamerunu z 1972 r. (art. 1)²⁹, czy Burkina Faso z 1991 r. (art. 31)³⁰. W konstytucjach Azerbejdżanu³¹ i Nigru³²

Solidarności i Islamski Bank Rozwoju. Najwyższym organem jest konferencja przywódców państw członkowskich, zwoływana co trzy lata.

¹⁵ Zob. https://global.tbmm.gov.tr/docs/constitution_en.pdf [dostęp: 17.09.2017].

¹⁶ Zob. http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_protect/---protrav/---ilo_aids/documents/legaldocument/wcms_127724.pdf [dostęp: 14.09.2017].

¹⁷ Zob. https://www.constituteproject.org/constitution/Togo_2007.pdf?lang=en [dostęp: 14.09.2017].

¹⁸ Zob. https://www.constituteproject.org/constitution/Gabon_1997.pdf [dostęp: 14.09.2017].

¹⁹ Zob. https://www.constituteproject.org/constitution/Senegal_2009.pdf?lang=en [dostęp: 17.09.2017].

²⁰ Zob. https://www.constituteproject.org/constitution/Mali_1992.pdf?lang=en [dostęp: 17.09.2017].

²¹ Zob. https://www.presidence.td/fr-page-86-La_Constitution.html [dostęp: 17.09.2017].

²² Zob. <http://extwprlegs1.fao.org/docs/pdf/kyr127812E.pdf> [dostęp: 17.09.2017].

²³ Zob. https://www.constituteproject.org/constitution/Guinea_Bissau_1991.pdf?lang=en [dostęp: 17.09.2017].

²⁴ Zob. http://www.constitutionnet.org/sites/default/files/2303_constitution_kazakhstan1.pdf [dostęp: 17.09.2017].

²⁵ Zob. <http://users.unimi.it/dirpubesteuropa/wp-content/uploads/Costituzione-della-Repubblica-del-Tajikistan.pdf> [dostęp: 17.09.2017].

²⁶ Zob. https://www.constituteproject.org/constitution/Turkmenistan_2008.pdf?lang=en [dostęp: 17.09.2017].

²⁷ Zob. https://www.constituteproject.org/constitution/Benin_1990.pdf?lang=en [dostęp: 17.09.2017].

²⁸ Zob. http://https://www.constituteproject.org/constitution/Cote_DIvoire_2000.pdf?lang=en [dostęp: 17.09.2017].

²⁹ Zob. http://www.wipo.int/wipolex/en/text.jsp?file_id=191418 [dostęp: 14.09.2017].

³⁰ Zob. https://www.constituteproject.org/constitution/Burkina_Faso_2012.pdf [dostęp: 17.09.2017].

³¹ Zob. art. 18 Konstytucji Azerbejdżanu z 1995 r. – http://azerbaijan.az/portal/General/Constitution/doc/constitution_e.pdf [dostęp: 14.09.2017].

³² Zob. art. 30 Konstytucji Nigru z 2010 r. – https://www.constituteproject.org/constitution/Niger_2010.pdf [dostęp: 14.09.2017].

wyrażona jest zasada rozdziału państwa i religii. Natomiast ustrojodawca Ugandy głosi nieistnienie religii państwowej³³. W konsekwencji, w konstytucjach wszystkich wymienionych państw gwarantuje się wolność w sprawach religijnych.

Trzeba odnotować, że tzw. arabska wiosna³⁴ nie zaowocowała przemianami skutkującymi pozbawieniem islamu statusu religii oficjalnej (państwowej) we właściwych państwach. W niektórych krajach muzułmańskich takich jak: Irak³⁵, Afganistan czy Somalia³⁶ wyraźnie wzrósł stopień nasycenia pierwiastkami konfesyjnymi ustaw zasadniczych przyjętych już w XXI wieku, w porównaniu z konstytucjami ustanowionymi w drugiej połowie XX wieku, w okresach rządów autorytarnych reżimów, tzn. przed kryzysem, wręcz upadkiem, tych państw u schyłku rzeczonoego stulecia i na początku obecnego wieku. Wydaje się, że wspomniane zjawisko odzwierciedla nawrót społeczeństw wymienionych krajów do religii muzułmańskiej po okresie pewnej laicyzacji lansowanej przez władze państwowe mające ambicje modernizacyjne. Można to także interpretować jako efekty oddziaływania ugrupowań fundamentalistów muzułmańskich³⁷.

Materiał normatywny mający stanowić podstawę rekonstrukcji współczesnych normatywnych znamion państwa konfesyjnego jest relatywnie ograniczony. Przepisy wyznaniowe konstytucji charakteryzują się niejednokrotnie dużą syntetycznością, Regułą nie jest normowanie przez ustrojodawcę szczegółowych aspektów relacji państwo

³³ Zob. art. 7 Konstytucji Ugandy z 1995 r. – https://www.constituteproject.org/constitution/Uganda_2005.pdf?lang=en [dostęp: 15.09.2017].

³⁴ Protesty społeczne i konflikty zbrojne w latach 2010-2013 głównie w krajach arabskich Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej. Przyczyną ich wybuchu było niezadowolenie obywateli z warunków życiowych, bezrobocie, rosnące ceny żywności, a także nepotyzm i korupcja władz, a także ograniczanie swobód obywatelskich przez autokratyczne reżimy.

³⁵ Por. Nabih Hussain Saleh, *Doktryna islamu i konstytucje państw arabskich* (Warszawa: Heliodor, 1993), 242-246.

³⁶ Por. *Konstytucje państw afrykańskich, Tom I*, oprac. i wstęp Ludwik Gelberg (Warszawa: PWN, 1963), 169-217.

³⁷ Por. Ewa Górka, „O problemach z konstytucją Egiptu – współczesny konstytucjonalizm bliskowschodni i pułapki w treści konstytucji Egiptu z 2012 roku”, w: *Porewolucyjny Egipt. Wybrane aspekty społeczne i polityczne*, red. Piotr Niziński, Michał Lipa (Kraków: Wydawnictwo UJ, 2014), 61-73.

– religia. Niekiedy daje się zauważyć wyraźne podobieństwo klauzul wyznaniowych ustaw zasadniczych. Dotyczy to niektórych arabskich państw muzułmańskich oraz państw chrześcijańskich w Europie.

2. PRZEJAWY WYZNANIOWEGO CHARAKTERU PAŃSTWA W OBECNYCH KONSTITUCJACH

U podstaw ustroju państwa wyznaniowego leży odrzucenie przez państwo neutralności (bezzstronności) w sprawach religijnych³⁸ i przyjęcie określonej doktryny religijnej jako państwowej, oficjalnej czy dominującej. Nie jest jednak regułą otwarta deklaracja ustrojodawcy, że państwo jest państwem religijnym o danej proveniencji. Przykładem może być Deklaracja niepodległości Państwa Izrael z 1948 r., określająca je jako Państwo Żydowskie³⁹. Oficjalna nazwa Iranu zgodnie z konstytucją z 1979 r.⁴⁰ to: Islamska Republika Iranu. Podobnie konstytucja Mauretanii z 1991 r. już w art. 1 charakteryzuje ją jako republikę islamską, niepodzielną, demokratyczną i socjalną⁴¹. Wyzna-

³⁸ Należy odnotować, że zasada neutralności państwa (władzy państwowej) wobec religii, czy światopoglądów jest wprost konstytucjonalizowana wyjątkowo rzadko we współczesnych państwach, które możemy zakwalifikować jako państwa świeckie. Konstytucja Kamerunu w swej preambule głosi, że neutralność i niezależność państwa wobec wszystkich religii są gwarantowane. Jednoznacznie normatywny charakter zasadzie neutralności państwa wobec religii nadają konstytucje: Albanii z 1998 r. (art. 10 ust. 2), Kosowa z 2008 r. (art. 8) i Madagaskaru z 2010 r. (art. 2). Polska konstytucja z 1997 r. w art. 25 ust. 2 posługuje się synonimem terminu „neutralność”. Stanowi, że władze publiczne zachowują bezstronność w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, gwarantując swobodę ich wyrażania w życiu publicznym. Zasada neutralności światopoglądowej państwa jako najistotniejsza cecha współczesnego państwa świeckiego to przede wszystkim rezultat dorobku orzecznictwa sądów konstytucyjnych i administracyjnych – Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, 95; zob. także Wojciech Brzozowski, *Bezzstronność światopoglądowa władz publicznych w Konstytucji RP* (Warszawa: Oficyna a Wolters Kluwer business, 2011).

³⁹ Zob. <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/izrael.html> [dostęp: 15.9.2017]. Na temat miejsca religii w konstytucjonalizmie izraelskim zob. szerzej m.in. Gábor Halmai, „Religion and Constitutionalism”, *MTA Law Working Papers* 5 (2015): 36-46 – http://jog.tk.mta.hu/uploads/files/mtalwp/2015_05_%20Halmai.pdf [dostęp: 15.12.2017].

⁴⁰ Zob. <https://faculty.unlv.edu/pwerth/Const-Iran%28abridge%29.pdf> [dostęp: 15.09.2017].

⁴¹ Zob. https://www.constituteproject.org/constitution/Mauritania_2012.pdf [dostęp: 15.09.2017].

niowy charakter państwa akcentuje ustrojodawca Afganistanu w szczególności określając je w pierwszych przepisach Konstytucji z 2004 r. jako Islamską Republikę (zob. art. 1 i 2)⁴². Podobnie „konstytucja” Arabii Saudyjskiej z 1992 r. charakteryzuje to królestwo jako suwerenne arabskie, islamskie państwo z islamem jako jego religią⁴³.

Na wyznaniowy charakter państwa wskazuje internalizacja w treści ustawy zasadniczej światopoglądu religijnego. Wyrazem tego zjawiska jest zwłaszcza inwokacja do Boga w preambule konstytucyjnej. Konstytucje: Irlandii z 1937 r.⁴⁴ oraz Grecji z 1975 r.⁴⁵ rozpoczynają się od odwołania do trynitarniej koncepcji Absolutu⁴⁶. Konstytucje szeregu państw muzułmańskich zawierają, głównie w preambułach, odwołania do Allaha (Boga) oraz jego przymiotów (imion). W Arabii Saudyjskiej widomą, przewidzianą przez ustrojodawcę, oznaką konfesyjnego charakteru tego państwa, jest jego zielony sztandar z umieszczonym na nim muzułmańskim wyznaniem wiary. W obszernej preambule konstytucji egipskiej z 2014 r. ma miejsce odwołanie do związanych z tym krajem prawd wiary trzech religii monoteistycznych⁴⁷. Inaczej – oględniej – na wyznaniowy charakter państwa wskazuje konstytucja marokańska z 2011 r. formułując motto Królestwa: *Bóg, Ojczyzna, Król*⁴⁸. Podobnie motto Kambodży brzmi: *Naród, Religia, Król*. W ten sposób zapewne ustrojodawca wskazuje na najważniejsze wartości, które państwo winno chronić. Niekiedy odwołanie się twórców konstytucji do założeń światopoglądu religijnego jest o wiele bardziej ewidentne – świadczy o interpretacji rzeczywistości politycznej przez pryzmat doktryny religijnej. Podkreśla to konstytucja Iranu z 1979 r., upatrując w Bogu zwierzchnika państwa, czy konstytucja Irlandii z 1937 r. uznając Najświętszą

⁴² Zob. <http://www.afghanembassy.com.pl/afg/images/pliki/TheConstitution.pdf> [dostęp: 3.11.2017].

⁴³ Zob. http://www.servat.unibe.ch/icl/sa00000_.html [dostęp: 3.11.2017].

⁴⁴ Zob. <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/irlandia.html> [dostęp: 15.09.2017].

⁴⁵ Zob. <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/grecja.html> [dostęp: 15.09.2017].

⁴⁶ Wymienione ustawy zasadnicze są jedynymi w Europie ustanowionymi w imię Trójcy Świętej.

⁴⁷ Zob. https://www.constituteproject.org/constitution/Egypt_2014.pdf [dostęp: 5.11.2017].

⁴⁸ Zob. https://www.constituteproject.org/constitution/Morocco_2011.pdf?lang=en [dostęp: 4.11.2017].

Trójcę za źródło wszelkiej władzy⁴⁹. Stwierdza, że do niej musi odnosić się wszelka działalność człowieka oraz państwa. W wymiarze transcenden-talnym poszukuje podstawy stanowionych norm także ustrojodawca indonezyjski, stwierdzając w konstytucji z 1945 r., że *Państwo opiera się na wierze w jednego i Najwyższego Boga*⁵⁰.

Relatywnie często spotykaną cechą państwa wyznaniowego jest zadeklarowanie w konstytucji, że określona religia jest religią państwo-wą. Konstytucja Księstwa Monako z 1962 r.⁵¹ stanowi: *Religia katolicka, apostołska i rzymska jest religią państwa* (art. 9). Podobnie konstytucja Malty z 1964 r.⁵² w art. 2 ust. 1 przesądza, iż *religią Malty jest religia Rzymskokatolickiego Kościoła Apostołskiego*⁵³. W ustawach zasadni-czych szeregu państw muzułmańskich stwierdza się, że ich religią jest Islam. Konstytucja mauretańska idzie dalej głosząc, że *Islam jest religią ludu* [podkr. P.B.] i *państwa*⁵⁴. W konstytucji afgańskiej ma natomiast miejsce afirmacja islamu jako religii państwa – zarówno w preambule, jak i wielokrotnie w części normatywnej (np. art. art.: 2, 3 i 35) jest on określany jako religia święta⁵⁵. Ustrojodawca grecki odwołuje się, jak się wydaje, do kryterium socjologicznego stanowiąc, że *dominującą religią w Grecji jest religia Wschodnioprawosławnego Kościoła Chrystusowe-go*⁵⁶. Z kolei twórcy konstytucji Bułgarii z 1991 r.⁵⁷ odwołali się zapewne

⁴⁹ Zob. James Casey, „Państwo i Kościół w Irlandii”, w: *Państwo i Kościół w krajach Unii Europejskiej*, red. Gerhard Robbers (Wrocław: Kolonia Limited, 2007), 199-200.

⁵⁰ Zob. http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_protect/---protrav/---ilo_aids/documents/legaldocument/wcms_174556.pdf [dostęp: 5.11.2017].

⁵¹ Zob. <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/monako2013.pdf> [dostęp: 15.09.2017].

⁵² Zob. <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/malta.html> [dostęp: 15.09.2017].

⁵³ Zob. Ugo Mifsud Bonnici, „Państwo i Kościół na Malcie”, w: *Państwo i Kościół w krajach Unii Europejskiej*, red. Gerhard Robbers (Wrocław: Kolonia Limited, 2007), 269-270.

⁵⁴ Powyższe stwierdzenie może być wykorzystane dla legitymizacji dyskryminacji w dziedzinie praw obywatelskich oraz w życiu społecznym osób należących do mniejszości religijnych jako sytuacji będących poza wspólnotą narodową.

⁵⁵ Zob. <http://www.afghanembassy.com.pl/afg/images/pliki/TheConstitution.pdf> [dostęp: 5.11.2017].

⁵⁶ Zob. Charalambos Papastathis, „Państwo i Kościół w Grecji”, w: *Państwo i Kościół w krajach Unii Europejskiej*, red. Gerhard Robbers (Wrocław: Kolonia Limited, 2007), 149.

⁵⁷ Zob. <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/bulgaria2011.html> [dostęp: 15.09.2017]. Ustrojodawca bułgarski jest niekonsekwentny, przeczy sobie ponieważ zarazem w art. 13

przede wszystkim do realiów historycznych i kulturowych, gdyż art. 13 ust. 3 wspomnianego aktu stwierdza, że *tradycyjną religią w Republice Bułgarii jest wyznanie prawosławne*.

Rangę doktryny religijnej w życiu państwa oraz oficjalny status związków wyznaniowych potwierdza ich konstytucjonalizacja jako taka, a także wysokie miejsce przepisów wyznaniowych w systematyce konstytucji państw konfesyjnych. Ustrojodawca nie łączy bowiem przepisów w przypadkową całość, ale poprzez logiczne uszeregowanie norm wyraża swoją koncepcję państwa, ukształtowaną pod wpływem pewnych koncepcji światopoglądowych oraz założeń politycznych, które popiera i uznaje. Zatem systematyka konstytucji stanowi jedną z ważniejszych przesłanek interpretacyjnych w ramach wykładni systemowej i ma duże znaczenie w procesie stosowania ustawy zasadniczej⁵⁸. W państwie wyznaniowym unormowania są z reguły wśród zasad podstawowych (naczelnych)⁵⁹, w pierwszych jednostkach systematycznych (rozdziałach, działach, tytułach, częściach itp.), częstokroć wręcz w pierwszych jednostkach redakcyjnych (artykułach, paragrafach, sekcjach)⁶⁰, określających charakter państwowości, w tym pozycję jednostki. Wpływają one również na ustalenie wszystkich, bardziej szczegółowych przepisów konstytucji, a czasem normy w nich zawarte mogą być stosowane dla ustalenia zachowań pewnych podmiotów jako podstawa wyłączna⁶¹. W niektórych współczesnych ustawach zasadniczych państw wyznaniowych status wyznania oficjalnego jest określony w jednostce systematycznej poświęconej prawom i wolnościom człowieka i obywatela, czemu nierzadko towarzyszą próby pogodzenia aprecjacji jednej konfesji z wolnością sumienia i wyznania lub

ust. 2 głosi, że instytucje religijne są oddzielone od państwa. W rzeczywistości Bułgaria ma znamiona wyznaniowego państwa prawosławnego.

⁵⁸ Zob. Bogusław Banaszak, *Prawo konstytucyjne* (Warszawa: C.H. Beck, 1999), 71.

⁵⁹ Por. Rett R. Ludwikowski, *Prawo konstytucyjne porównawcze* (Toruń: Towarzystwo Naukowe Organizacji i Kierownictwa „Dom Organizatora”, 2000), 182.

⁶⁰ Por. np. art. 3 Konstytucji Grecji z 1975 r., §§ 2 i 4 Konstytucji Norwegii, § 4 Konstytucji Danii z 1953 r., sekcja 2 konstytucji Malty z 1964 r., art. 9 konstytucji Monako z 1962 r., art. 2 konstytucji Algierii z 1996 r., art.2 konstytucji Egiptu z 2014 r., art. 1 konstytucji Tunezji z 2014 r.

⁶¹ Paweł Sarnecki, „Systematyka konstytucji”, w: *Charakter i struktura norm konstytucji*, red. Janusz Trzeciński (Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 1997), 24-25.

zasadą równości związków wyznaniowych⁶². Wyjątkowo ustrojodawca sprawom wyznaniowym poświęca, jak w konstytucji Islandii z 1944 r. (Rozdział VI), Danii z 1953 r. (Część VII), czy Sri Lanki z 1978 r. (Rozdział II), specjalną jednostkę systematyzacyjną.

W państwach wyznaniowych dochodzi do osłabienia, niekiedy wręcz do wykluczenia autonomii prawa stanowionego wobec norm o charakterze religijnym. W Arabii Saudyjskiej jako konstytucję uznaje się Koran i Sunnę Proroaka⁶³. Podobne stanowisko prezentuje ustrojodawca somalijski stanowiąc, że konstytucja tego państwa [...] *opiera się na fundamentach Świętego Koranu i Sunny naszego proroka Mohameda* [...]. W szeregu arabskich państw muzułmańskich Shari'ah traktowana jest przez ustrojodawcę jako podstawa, względnie – źródło prawodawstwa. Formuluje on niekiedy dodatkowo wymóg niesprzeczności z nią prawa stanowionego Konstytucja Iraku z 2005 r. stanowi ogólnie, że Islam jest podstawowym źródłem prawodawstwa. Nie może zostać ustanowione żadne prawo sprzeczne z jego przepisami. Według współczesnego art. 4 konstytucji irańskiej: *Wszystkie prawa cywilne, karne, finansowe, ekonomiczne, administracyjne, kulturalne, militarne, polityczne oraz inne przepisy prawne powinny być wzorowane na nakazach islamu*⁶⁴. W szeregu państwach islamskich normy religijnie mają zatem formalnie, zwłaszcza konstytucyjnie, zagwarantowaną wyższość nad prawem stanowionym. Są traktowane jako jego zasadniczy determinant. Konstytucja Somali otwarcie wskazuje, że Shari'ah ma wyższość nawet nad samą ustawą zasadniczą⁶⁵.

W państwie wyznaniowym szeroko rozumiana doktryna religijna przynajmniej inspiruje prawo stanowione, w tym m.in. treści konstytucyjne. W ustawach zasadniczych szeregu państw katolickich dostrzegalny jest wpływ katolickiego nauczania moralnego i społecznego, które – choć nie dostarcza wzorców instytucji polityczno-ustro-

⁶² Por. np. art.43 konstytucji Kambodży z 1993 r., art.11 konstytucji Andory z 1993 r., art. 37 konstytucji Lichtensteinu z 1921 r.

⁶³ Zdaniem m.in. Nabihy Hussain Saleh *Koran* stanowi konstytucję wszystkich islamskich konstytucji, (*Doktryna islamu i konstytucje państw arabskich*, 97).

⁶⁴ Małgorzata Stolarczyk, *Iran. Państwo i religia* (Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Dialog”, 2001), 270.

⁶⁵ Zob. art. 4 ust. 1 Konstytucji z 2012 r.

jowych – to determinuje aksjologię konstytucyjną, odzwierciedloną w katalogu praw i wolności obywatelskich, ewentualnie w konstytucyjnych zasadach polityki społeczno-gospodarczej państwa. Ustrojodawca irlandzki uznaje prawo do życia nienarodzonych w związku z równym prawem matki do życia oraz gwarantuje jego respektowanie przez prawo. Podobnie konstytucja Andory *uznaje prawo do życia i chroni je całkowicie w różnych jego fazach*. Przedmiotem szczególnej troski jest rodzina traktowana jako podstawa społeczeństwa, czy wręcz jak w Irlandii jako *instytucja moralna*. W związku z tym państwo zapewnia jej pomoc i opiekę, tworząc szczegółowe gwarancje konstytucyjne. Ustrojodawca Andory uznaje prawo każdej osoby do pracy, do jej rozwoju przez pracę oraz do dochodu gwarantującego człowiekowi i jego rodzinie życie odpowiadające ludzkiej godności. Państwo irlandzkie natomiast ma konstytucyjny obowiązek zapewnienia matkom, aby warunki ekonomiczne nie zmuszały ich do pracy kolidującej z obowiązkami domowymi. Za podstawę rodziny zostaje we wspomnianych krajach katolickich uznane małżeństwo, które państwo otacza szczególną troską, utrudniając jego rozwiązanie, czy wręcz wykluczając rozwody⁶⁶.

Troska o rodzinę wynikająca z motywacji religijnych, jest dostrzegalna także w konstytucjach państw islamskich. Rodzina jest postrzegana jako miejsce kształtowania postaw tradycjonalistycznych. Została ona uznana – podkreślił to m.in. ustrojodawca Bahrainu (2002), egipski (2014), kuwejcki (1962) oraz jemeński (1991) – za podstawę społeczeństwa; opiera się na religii, moralności i patriotyzmie. *Rodzina jest głównym źródłem rozwoju i ewolucji ludzkości*⁶⁷. W związku z tym państwo roztacza nad nią opiekę. Teokratyczna doktryna islamu dostarcza nie tylko wzorców życia społecznego, lecz także polityczno-ustrojowych. Na szczególną uwagę zasługuje koncepcja konsultacji tzw. *szury*, do której odwołują się wszelkie znaczące siły polityczne krajów

⁶⁶ Np. w Księstwie Lichtenstein ustawa o małżeństwie z dnia 13 grudnia 1973 r., pozostając pod wpływem doktryny katolickiej, definiuje małżeństwo jako całkowitą i niepodzielną wspólnotę życiową dwojga ludzi odmiennej płci i wyraźnie stoi na gruncie zasady nierozwiązywalności małżeństwa, określając rozwód jako wyjątek.

⁶⁷ Preambuła Konstytucji Republiki Iranu z 1979 r., Stolarczyk, *Iran*, 62.

islamskich. Beduińska tradycja konsultacji została sakralizowana przez Koran, którego sura III, 159 stwierdza: [...] *zasięgaj ich rady w każdej sprawie*, zaś sura XLII, 38 mówi, że nagroda jest przewidziana także: [...] *dla tych, których sprawy są przedmiotem wzajemnej narady*. Współczesne konstytucje w państwach bliskowschodnich nawiązują do nakazu konsultacji. Przewidują zamiast parlamentów albo równoległe z nimi, jak egipska, omańska (1996), czy saudyjska, rady konsultacyjne (*szura*). Ustawy zasadnicze mogą także ustanawiać organy doradcze, skupiające notabli w formie zgromadzenia (*madżlis*). Są one często zwane *madżlis as- szura*⁶⁸. Z kolei wpływ idei pacyfistycznych o konotacji buddyjskiej dostrzegalny jest w konstytucjach państw, w których buddyzm jest religią dominującą. W szczególności ustrojodawca kambodżański w 1993 r. postawił sobie za cel odnowienie Kambodży jako *Wyspy Pokoju* o wielopartyjnym, liberalno-demokratycznym ustroju.

Relatywnie często występującym w konstytucjach państw wyznaniowych przejawem ich konfesyjnego charakteru jest wymóg przynależności do religii oficjalnej osoby sprawującej stanowisko głowy państwa. Jest ona bowiem uosobieniem państwowości, jej żywym symbolem. Ustawy zasadnicze mogą wprost formułować wymóg wyznawania określonej religii lub przynależności do danego kościoła. Ewentualnie konfesyjny światopogląd oficjeli gwarantowany jest przez religijną, obligatoryjną przysięgę, której złożenie jest wymogiem objęcia urzędu. Konstytucja norweska nadal wymaga od króla wyznawania religii ewangelicko-augsburskiej (§ 4), choć Kościół Luteranski stracił od 2017 r. charakter wyznania oficjalnego. Podobnie w Szwecji, pomimo ustanowionego od 2000 r. rozdziału państwa i kościoła, wciąż istnieje wymóg, aby król był *czystego wyznania ewangelicko-augsburskiego, w formie przyjętej i ogłoszonej na spotkaniu w Uppsali w roku 1593; także księżęta i księżniczki Domu Królewskiego powinny być wychowywane w tym samym wyznaniu*⁶⁹. W wymienionych krajach

⁶⁸ Zob. Anna Mrozek-Dumanowska, „Islam a demokracja”, w: *Islam a demokracja*, red. Anna Mrozek-Dumanowska (Warszawa: Askon, 1999), 19-20.

⁶⁹ § 4 Aktu o Sukcesji z dnia 26 września 1810 r. w brzmieniu tekstu jednolitego z 29 listopada 1979 r. – zob. <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/szwecja.html> [dostęp: 2.11.2017].

skandynawskich wymaga się od monarchy nie tylko wyznawania światopoglądu religijnego danego rodzaju, ale także jego propagowania. Konstytucja duńska ogranicza się do wymogu członkostwa króla w Kościele Ewangelicko-Augsburskim (§ 6). Brytyjska ustawa z 1700 r. o następstwie tronu formułuje cenzus wyznaniowy od strony niejako negatywnej wykluczając objęcie tronu przez katolików. Przewiduje także obligatoryjne członkostwo monarchy w Kościele anglikańskim⁷⁰. Konstytucja Tajlandii stanowi, że król jest buddystą i poplecznikiem religii. W państwach muzułmańskich szczególnie częsty jest konstytucyjny wymóg wyznawania islamu przez głowę państwa⁷¹. Konstytucja Omanu z 1996 r. formułuje dla sukcesora tronu nawet bardziej wyśrubowane wymogi – winien być on zwłaszcza dorosłym muzułmaninem, prawowitym synem rodziców muzułmanów (zob. art. 5)⁷². Natomiast konstytucja Malediwów z 2008 r. zakłada, że prezydentem będzie muzułmanin – sunnita. We wspomnianych państwach jednym z instrumentów zapewnienia islamskiego wyznania głowy państwa jest konstytucyjny wymóg przysięgi religijnej w imię Allaha, jak np. w Somalii, czy w imię Miłosiernego Boga, jak np. w Egipcie, względnie – Allahowi Wszchemogącemu, jak w Autonomii Palestyńskiej. Z kolei konstytucja grecka wymaga od prezydenta tego państwa złożenia przysięgi w *imię Trójcy Świętej, Jedynej i Niepodzielnej* (zob. art. 33 ust. 2). Przesądza to przynajmniej o chrześcijańskim światopoglądzie elekta.

Wyjątkowo spotykamy w konstytucjach, nawet państw islamskich, wymogi wyznawania religii oficjalnej przez piastunów innych organów władzy niż tylko urząd głowy państwa. Przykładem może być konstytucja Afganistanu obligująca ministrów do złożenia przysięgi religijnej zawierającej zobowiązanie protekcji wobec islamu. Konstytucja Iraku z 2005 r. przewiduje obligatoryjną religijną przysięgę członków Izby Reprezentantów⁷³. Cenzus wyznaniowy przy obsadzie organów przedstawicielskich jest w konstytucjach państw konfesyjnych przewidzia-

⁷⁰ Zob. <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/brytania.html> [dostęp: 3.11.2017].

⁷¹ Zob. np. art. 73 ust. 1 Konstytucji Algierii z 1976 r. – http://www.servat.unibe.ch/icl/ag00000_.html [dostęp: 2.11.2017].

⁷² Zob. http://www.servat.unibe.ch/icl/mu00000_.html [dostęp: 2.11.2017].

⁷³ Zob. https://www.constituteproject.org/constitution/Iraq_2005.pdf?lang=en [dostęp: 3.11.2017].

ny wyjątkowo rzadko. Konstytucja Iranu z 1979 r. przewiduje, że do Zgromadzenia Konsultacyjnego (Madżlisu) po jednym przedstawicielu wybierają Zaratustrianie i Żydzi. Chrześcijanie chaldejscy i aramejscy mają być reprezentowani wspólnie przez jednego przedstawiciela, zaś chrześcijanie armeńscy z północy i z południa mają wybierać po jednym przedstawicielu (art. 64)⁷⁴. Podobnie konstytucja Pakistanu zakłada limitowanie mandatów w Zgromadzeniu Narodowym i w parlamentach prowincjonalnych piastowanych przez muzułmanów i nie-muzułmanów. Oryginalne rozwiązanie, oparte na powiązaniu kryteriów wyznaniowych i politycznych, przewiduje konstytucja Libanu z 1926 r. W tamtejszym Senacie winni zasiadać przedstawiciele wszystkich wspólnot wyznaniowych, natomiast wybory do Izby Deputowanych winny opierać się na równej reprezentacji między chrześcijanami i muzułmanami.

Wyznaniowy charakter państwa skutkuje podważeniem odrębności organizacyjnej lub funkcjonalnej aparatu państwowego i wyznania oficjalnego, na co wskazują niektóre ustawy zasadnicze. Skrajnym przypadkiem jest przejęcie przez organy wyznaniowe funkcji organów państwowych. Ewidentnym przykładem takiego ustroju jest Islamska Republika Iranu⁷⁵ oraz Państwo Watykańskie. W Iranie funkcje zwierzchnika państwa odpowiedzialnego tylko przed Bogiem pełni Duchowy Przywódca Narodu (*Faghih*), zarazem zwierzchnik religijny tamtejszych szyitów. Konstytucja z 1979 r. przyznaje mu większe kompetencje niż konstytucja z 1906/07 r. przyznawała szachowi⁷⁶. W szczególności określa on główne założenia ustrojowe państwa i nadzoruje ich realizację. Jest zwierzchnikiem sił zbrojnych, obsadza najwyższe stanowiska

⁷⁴ Zob. <http://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/en/ir/ir001en.pdf> [dostęp: 3.11.2017].

⁷⁵ Islam nie wykształcił struktur organizacyjnych podobnych do chrześcijańskich. W szczególności wspólnota polityczna od początku utożsamiana była ze wspólnotą wyznaniową. Doprowadziło to do przejmowania przez państwo funkcji organizacyjnych w sprawach religijnych. Jak bowiem głosi konstytucja Republiki Islamskiej Iranu – *Państwo z punktu widzenia islamu nie jest produktem żadnej z klas społecznych czy też supremacją jednostki. Jawi się raczej jako krystalizacja politycznych ideałów ludzi tej samej religii i światopoglądu, którzy przyznają sobie prawo, by w procesie rozwoju światopoglądu i przekonań religijnych skierować się na drogę wiodącą ku celowi ostatecznemu, którym jest Bóg.* – Stolarczyk, *Iran*, 259.

⁷⁶ Tamże, 121.

państwowe, w tym posady członków Rady Nadzorującej, zwierzchników: wymiaru sprawiedliwości, radia i telewizji, Sztabu Mieszanego, Korpusu Strażników Rewolucji Islamskiej, sił zbrojnych i porządkowych. *Faghih* zatwierdza lub odwołuje prezydenta Iranu biorąc pod uwagę preferencje społeczeństwa i decyzje Najwyższej Rady Sądownictwa oraz Rady Nadzorującej. Występuje jako arbiter i koordynator trzech rodzajów władz: wykonawczej, ustawodawczej i sądowniczej. Podlega mu Rada Nadzorująca, organ złożony z sześciu islamskich teologów i sześciu wybitnych prawników muzułmańskich. Zadaniem wspomnianego organu jest interpretacja konstytucji oraz cenzurowanie ustawodawstwa parlamentu pod względem jego zgodności z islamem i konstytucją, co stanowi warunek jego wejścia w życie. W Pakistanie wg. konstytucji z 1973 r. Federalny Sąd Szariatu może z urzędu bądź na wniosek badać kwestię sprzeczności danej ustawy lub innych przepisów z nakazami islamu, określonymi przez Koran i Sunnę. W Jordanii na mocy konstytucji z 1952 r. sądy religijne, tzn. muzułmańskie sądy szariackie oraz sądy innych wspólnot religijnych, stanowią integralny element systemu sądownictwa państwowego.

Z kolei konstytucja Watykanu z 2000 r. stanowi jednoznacznie: *Najwyższy Kapłan* [Papież – dopis. P.B.] – *Suweren Państwa Miasto Watykan ma pełnię władzy ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej*⁷⁷. Wśród państw o charakterze chrześcijańskim podważenie odrębności instytucjonalnej aparatu państwowego i kościelnego jest rzadkością: w Andorze funkcję jednego z dwóch Co-princepsów sprawuje biskup Urgell⁷⁸, na mocy *Act of Supremacy* z 1534 r. król nadal jest uważany za *głowę Kościoła w Anglii*⁷⁹. W sumie w Europie monizm organizacyjny aparatu wyznaniowego i państwowego uległ przezwyżeniu od okresu sporu o inwestyturę w XI-XII w.

Konstytucje państwa wyznaniowych wskazują niekiedy na zanik rozdziału funkcjonalnego między państwem a oficjalną religią. Państwo

⁷⁷ Zob. <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/watykan-01.html> [dostęp: 3.11.2017].

⁷⁸ Drugim Co-princepsem jest Prezydent Francji jako sukcesor dawnych królów tego kraju. Pozycję ustrojową Co-princepsów określa Tytuł III (art. 42-49) konstytucji Andory z 1993 r.

⁷⁹ Szerzej na temat statusu Kościoła Anglii zob. Tadeusz J. Zieliński, *Państwowy Kościół Anglii. Studium prawa wyznaniowego* (Warszawa: Wydawnictwo ChAT, 2016).

przejmuje zwłaszcza obowiązek jej propagowania. Zgodnie z art. 14 Konstytucji Lichtensteinu troska o ochronę w szczególności interesów religijnych i moralnych narodu to jedno z naczelných zadań państwa. Wspomniane zaangażowanie jest wręcz wpisane w istotę szeregu państw islamskich. Irańska ustawa zasadnicza stwierdza wprost, że *celem państwa jest kształtowanie ludzi na wzór boski [...], by przygotować podłoże do pojawienia się i rozkwitu talentów ludzkich świadczących o wielkości Boga*⁸⁰. Zgodnie z „konstytucją” saudyjską z 1992 r. określone członkowie rządu ponoszą solidarną odpowiedzialność przed królem za wprowadzanie islamskiej Shari’ah, z kolei irańskie radio i telewizja, kierując się założeniami rewolucji islamskiej, mają konstytucyjny obowiązek służenia propagowaniu kultury muzułmańskiej oraz ochrony przed wpływami antymuzułmańskimi. Również siły zbrojne Republiki Islamskiej, określane przez ustrojodawcę wprost jako *Armia ideologii*, mają za zadanie nie tylko obronę i bezpieczeństwo granic lecz także propagowanie doktryny dżihadu, *walkę na drodze Boga, walkę dla rozprzestrzenienia suwerenności prawa boskiego w świecie*⁸¹.

Szczególnym wyrazem zaangażowania państwa w propagowanie doktryny religijnej jest organizowanie przez nie nauki religii w szkolnictwie publicznym (państwowym). Podkreśla to ustrojodawca grecki, który uznając za cel kształcenia m.in. edukację moralną Greków oraz rozwój ich świadomości religijnej, określa je jako podstawową misję państwa. Podobnie, według art. 15 konstytucji Lichtensteinu, kształcenie religijno-etyczne stanowi część ogólnego procesu wychowania i oświaty. W związku z tym zadaniem szkół publicznych jest wychowywanie młodych ludzi zgodnie z zasadami chrześcijańskimi. Konstytucja maltańska z 1964 r. bezpośrednio nakłada obowiązek zapewnienia przez szkoły państwowe nauczania *Rzymskiej Katolickiej Apostolskiej Wiary*. Odpowiednio ustawodawca saudyjski za główny cel edukacji uznał wpajanie wiary islamskiej młodemu pokoleniu.

Konsekwencją uznania określonej religii za państwową (oficjalną) jest odrzucenie przez ustrojodawcę zasady równości, czy równoupraw-

⁸⁰ Stolarczyk, *Iran*, 260.

⁸¹ Tamże, 262. Podobnie ustrojodawca saudyjski jako pierwszoplanowe zadania armii wskazał obronę religii muzułmańskiej i jej dwóch świętych miejsc – Mekki i Medyny.

nienia związków wyznaniowych. Przemilczają ją konstytucje wszystkich państw wyznaniowych⁸². Związek wyznaniowy reprezentujący religię państwową (oficjalną), z punktu widzenia formalno-prawnego uzyskuje uprzywilejowaną pozycję. Jest wspierany przez państwo. Jednoznacznie przewiduje to konstytucja Islandii z 1944 r.⁸³ stanowiąc, że Kościół Ewangelicko-Luterański będzie w tym kraju kościołem państwowym i jako taki będzie wspierany i chroniony przez państwo. Bardzo podobne gwarancje wobec Ewangelickiego Kościoła Luterańskiego formułuje duńska ustawa zasadnicza z 1953 r.⁸⁴ Natomiast w Księżstwie Lichtenstein zgodnie z art. 37 ust. 2 jego konstytucji z 1921 r.⁸⁵ kościołem państwowym jest Kościół Rzymskokatolicki i jako taki jest w pełni chroniony przez państwo. Konstytucja Sri Lanki z 1978 r. ogólnie stanowi, że państwo przyznaje pierwszeństwo buddyzmowi. Ustrojowym obowiązkiem państwa jest chronić i wspierać *Buddę Sasana* (art. 9)⁸⁶.

Niekiedy w konstytucjach spotykamy szczegółowe gwarancje dla wybranych instytucji wyznania oficjalnego. Ustrojodawca saudyjski przyjął na siebie zobowiązanie do troski o święte miejsca islamu oraz opieki nad pielgrzymami. Szczególnie liczne gwarancje dla prawosławia zawiera Konstytucja Grecji. W szczególności zapewnia uprzywilejowany, autonomiczny status Górze Athos (art. 105). W aspekcie duchowym Góra Athos podlega bezpośredniej jurysdykcji Patriarchatu Ekumenicznego. Zgodnie z grecką ustawą zasadniczą wszyscy ci, którzy żyją tam jako zakonnicy, otrzymują obywatelstwo greckie od momentu nowicjatu, bez konieczności dopełniania dodatkowych formalności. Góra Athos jest zarządzana, zgodnie ze swoim ustrojem,

⁸² Trzeba przyznać, że zasada równości (równouprawnienia) związków wyznaniowych jest stosunkowo rzadko wprost wyrażana w konstytucjach państw dających się zakwalifikować jako państwa świeckie.

⁸³ Zob. <http://www.government.is/constitution/> [dostęp: 15.09.2017]. W referendum konstytucyjnym w 2012 r. obywatele Islandii opowiedzieli się za utrzymaniem dotychczasowego statusu Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego.

⁸⁴ Zgodnie z § 4 konstytucji Danii *Ewangelicki Kościół Luterański jest kościołem państwowym Danii i jako taki jest wspierany przez państwo* – zob. <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/dania.html> [dostęp: 15.09.2017].

⁸⁵ Zob. <http://hrlibrary.umn.edu/research/liechtenstein-constitution.pdf> [dostęp: 15.09.2017].

⁸⁶ Zob. <https://www.parliament.lk/files/pdf/constitution.pdf> [dostęp: 3.11.2017].

przez 20 świętych klasztorów, na które podzielony jest Półwysep Athos; jego terytorium jest niezbywalne. Konstytucja przewiduje, że administracja Góry Athos sprawowana jest przez reprezentantów świętych klasztorów, które tworzą Świętą Wspólnotę. Zabronione jest dokonywanie jakichkolwiek zmian w systemie administracyjnym dotyczącym liczby klasztorów na Górze Athos, jak również w ich porządku hierarchicznym i stosunkach z poddanymi. Ustrojodawca zabronił osiedlania innowierców i schizmatyków na omawianym terytorium. Szczegółowe określenie statusu Góry Athos oraz zasad jej funkcjonowania zawarte jest w Karcie Statutowej Góry Athos, opracowanej i przyjętej przez 20 świętych klasztorów z udziałem reprezentantów państwa oraz ratyfikowanej przez Patriarchat Ekumeniczny i grecką Izbę Deputowanych. Ścisłe przestrzeganie ustroju Góry Athos w aspekcie życia duchowego znajduje się pod najwyższym nadzorem Patriarchatu Ekumenicznego, a w aspekcie administracyjnym – pod nadzorem państwa. Spoczywa na nim wyłączny obowiązek utrzymania porządku i bezpieczeństwa publicznego. Uprawnienia państwa wymienione w konstytucji są wykonywane przez gubernatora, którego prawa i obowiązki określa ustawa. Ustawa określa także władzę sądowniczą sprawowaną przez władze klasztorne i Świętą Wspólnotę oraz przywileje celne i podatkowe nadane Górze Athos. Grecka ustawa zasadnicza przewiduje także gwarancje majątkowe dla innych instytucji prawosławnych. Zgodnie z art. 18 ust. 3 własność ziemską klasztorów patriarchalnych Świętej Anasztazji Pharmacolytria na Półwyspie Chalcedyckim, Świętego Władysława w Salonikach i Świętego Jana Ewangelisty Teologa w Patmos, z wyjątkiem terenów zależnych, nie może być wywłaszczona. Wywłaszczeniu nie podlegają także dobra patriarchatów: Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimy oraz Świętego Klasztoru na Synaju. W istocie rzeczą gwarancją przede wszystkim dla Kościoła Prawosławnego w Grecji jest konstytucyjny zakaz prozelityzmu innych związków wyznaniowych (zob. art. 13 ust. 2)⁸⁷. Konstytucja grecka gwarantuje także sprawy *stricte* religijne – niezmiennosc tekstu Pisma Świętego. Zabronione jest oficjalne tłumaczenie Biblii bez zgody Kościoła Autokefaliczne-

⁸⁷ Z formalnego punktu widzenia ochrona przed prozelityzmem obejmuje w Grecji wszystkie tzw. religie znane.

go Gracji i Patriarchatu Ekumenicznego w Konstantynopolu (zob. art. 103 ust. 3). Artykulacja w ustawach zasadniczych państw wyznaniowych tak licznych i szczegółowych gwarancji dla konfesji oficjalnej jak w Grecji, należy jednak do rzadkości.

W egipskiej ustawie zasadniczej zapewniono szczególny status muzułmańskiemu uniwersytetowi Al-Azhar⁸⁸. Jest to niezależna, naukowa instytucja islamska, posiadająca wyłączne kompetencje nad własnymi sprawami. Konstytucja z 2014 r. gwarantuje, że jest to główna władza nauk religijnych i spraw islamskich⁸⁹. Zarazem Al-Azhar jest odpowiedzialny za głoszenie islamu i rozpowszechnianie nauk religijnych, a także języka arabskiego w Egipcie i na świecie. Państwo zostało zobowiązane do zapewnienia wystarczających przydziałów finansowych, aby osiągnąć cele Uniwersytetu. Przewidziano konstytucyjne gwarancje niezależności organizacyjnej Al-Azhar. Jego Wielki Szejk jest niezależny i nie może zostać zwolniony. Sposób mianowania Wielkiego Szejka spośród Rady Starszych Nauczycieli określa prawo.

Ceną, jaką może ponieść wyznanie oficjalne w zamian za wsparcie ze strony państwa, może być ograniczenie jego wewnętrznej autonomii i niezależności. W Grecji państwo jest strażnikiem ortodoksyjnego charakteru Kościoła prawosławnego. Konstytucja z 1975 r. przesądza, że jest on nierozdzielnie związany w swoich dogmatach z Patriarchatem Ekumenicznym oraz *ze wszystkimi innymi kościołami chrześcijańskimi uznającymi te dogmaty, przestrzegając niezmiennie, podobnie jak te kościoły, świętych kanonów apostoelskich i synodalnych oraz świętych tradycji [...]*⁹⁰. Państwo wyznacza zatem tak wewnętrzne kwestie, jak

⁸⁸ Teologiczna uczelnia muzułmańska w Kairze. Uniwersytet określany jest mianem najbardziej renomowanej instytucji oświaty islamu sunnickiego. Na gruncie teologicznym, władze uniwersytetu uznają cztery sunnickie szkoły prawa muzułmańskiego (wliczając bractwa sufickie), mając zarazem stosunek antagonistyczny wobec fundamentalistycznych ruchów reformatorskich takich jak wahhabizm i salafizm.

⁸⁹ Ustanowienie konstytucyjnych gwarancji dla Uniwersytetu Al-Azhar jest niekiedy interpretowane jako dowód na islamizację współczesnego Egiptu – zob. Górską, „O problemach”, 71-72.

⁹⁰ Zasada jedności greckiego Kościoła prawosławnego z innymi Kościołami prawosławnymi została po raz pierwszy wprowadzona przez ustawodawcę w 1844 r. w związku z arbitralnym ustanowieniem w 1833 r. autokefalii z królem jako głową Kościoła, co doprowadziło do zerwania łączności kanonicznej z innymi Kościołami Prawosławnymi. Parla-

granice ewolucji dogmatycznej w Kościele⁹¹. Ustawa zasadnicza przesądza także najważniejsze zagadnienia wewnątrzorganizacyjne stanowiąc, że *Kościół jest autokefaliczny i zarządzany przez Święty Synod, w którego skład wchodzi sprawujący aktualnie swe funkcje biskupi, oraz przez Stały Święty Synod, który, wywodząc się ze Świętego Synodu, jest tworzony, tak jak jest to określone w Karcie Statutowej Kościoła i zgodnie z postanowieniami Księgi Patriarchalnej z 29 czerwca 1850 r. oraz Aktu Synodalnego z 4 września 1928 r.* W Bhutanie zgodnie z art. 3 ust. 4 Konstytucji z 2008 r. król mianuje na podstawie rekomendacji Pięciu Loponsów (Nauczycieli) lidera tamtejszego buddyzmu – Jego Świątobliwość Je Khenpo.

Skutkiem wyznaniowego charakteru państwa jest częstokroć ograniczenie wolności w sprawach religijnych. Należy jednak podkreślić, że rzadko znajduje to wyraz w ustawach zasadniczych. Przykładem może być Konstytucja Somalii z 2012 r., która wyjątkowo stanowczo, bowiem już w art. 2 ust. 2, a następnie w art. 17 ust. 2, wprowadza zakaz propagowania w tym państwie innej religii niż islam⁹². Częściej już ustrojodawca przemilcza gwarancje dla wolności w sprawach religijnych. Takiego zaniechania dopuszczono się w konstytucjach: Arabii Saudyjskiej z 1992 r., Afganistanu z 2004 r., czy Malediwów z 2008 r.⁹³ Większość państw wyznaniowych gwarantuje wszakże w swoich konstytucjach wolność religijną. Natomiast niejednokrotnie istnieją konstytucyjne ograniczenia wolności religijnej głowy państwa będące konsekwencją ustrojowego wymogu wyznawania religii oficjalnej.

ment grecki wprowadzając analizowaną zasadę pragnął zapewnić prawosławny charakter Kościoła nowego państwa.

⁹¹ Por. Anna Pikulska-Robaszkiewicz, „Stosunki między państwem a Kościołami w Grecji”, *Prawo Kanoniczne* 3-4 (1998): 255-258.

⁹² https://www.constituteproject.org/constitution/Somalia_2012.pdf?lang=en [dostęp: 2.11.2017].

⁹³ Wyczerpująco nt. wolności w sprawach religijnych w państwach członkowskich Organizacji Konferencji Islamskiej zob. Wiesław Bar, *Wolność religijna w Dār al-Islām* (Lublin: Polihymnia, 2003).

PODSUMOWANIE

Reasumując trzeba stwierdzić, że konstytucje współczesnych państw wyznaniowych podkreślają różne aspekty powiązania związków konfesyjnych z państwem, jednak kompleksowe i względnie szczegółowe unormowanie obecności religii na forum publicznym zawierają głównie ustawy zasadnicze niektórych państw islamskich oraz Grecji. Skonstruowanie szczegółowego, uniwersalnego modelu państwa wyznaniowego na podstawie dorobku współczesnego konstytucjonalizmu wydaje się być niemożliwe⁹⁴. Jako najczęściej występujące jego znamiona należy wskazać: odrzucenie neutralności światopoglądowej, przyjęcie danej religii jako oficjalnej, wymóg przynależności głowy państwa do konfesji oficjalnej, względnie wyznawania światopoglądu religijnego w ogóle, negacja zasady równości (równouprawnienia) związków wyznaniowych, czy ustrojowe gwarancje poparcia dla danego wyznania. Z perspektywy aktualnie obowiązujących ustaw zasadniczych w pewnym stopniu adekwatna jest dualistyczna klasyfikacja państw wyznaniowych na te w wersji klasycznej (zamkniętej, „twardej”) i w wersji tolerancyjnej (otwartej, „miękkiej”)⁹⁵. W najnowszym ustrojodawstwie obserwujemy jednak tendencje przeciwstawne. Generalnie rzecz ujmując, można zauważyć, że nasycenie konstytucji współczesnych państw klauzulami wyznaniowymi maleje. Należy przy tym jednak zaznaczyć, że samookreślenie państwa ze względu na religię, czy światopogląd w konstytucji to nie jedyny spotykany w praktyce politycznej sposób na wskazanie jego wyznaniowego charakteru⁹⁶.

Rodzi się pytanie o realną możliwość wykonywania przez jednostkę uprawnień wynikających z wolności sumienia i wyznania przy braku

⁹⁴ Por. Jarosław Szymanek, „Państwo wyznaniowe”, w: *Leksykon prawa wyznaniowego. 100 podstawowych pojęć*, red. Artur Mezglewski (Warszawa: C.H. Beck, 2014), 291.

⁹⁵ Zob.: Tamże, 293-294; Tadeusz J. Zieliński, „Państwo wyznaniowe – analiza typologiczna”, w: *Państwo wyznaniowe. Doktryna, prawo i praktyka*, red. Jarosław Szymanek (Warszawa: Elipsa, 2011), 19-49; Józef Krukowski, *Konkordaty współczesne. Doktryna, teksty (1964-1995)*, (Warszawa: Civitas Christiana, 1995), 44-46.

⁹⁶ Jarosław Szymanek, „Konstytucjonalizacja idei państwa wyznaniowego”, w: *Państwo wyznaniowe. Doktryna, prawo i praktyka*, red. Jarosław Szymanek (Warszawa: Elipsa, 2011), 71.

ich podstawowej gwarancji – rozdziału państwa i związków wyznaniowych. Analiza realiów wyznaniowych krajów europejskich, zwłaszcza zaś Wielkiej Brytanii, Norwegii, czy Danii, prowadzi do wniosku, że nie można *à priori* wykluczyć pozytywnej odpowiedzi. Wówczas jednak ciężar obrony praw człowieka w sprawach religijnych zostaje przesunięty z gwarancji formalnych (konstytucyjnych) na mające dynamiczny charakter gwarancje materialne, do których zaliczyć można m.in. związaną ze wzrostem poziomu życia laicyzację społeczeństwa, rozwój idei praw człowieka, pluralizm kulturowy obywateli, czy swobodę komunikacji. W sumie wydaje się możliwa do pogodzenie z wolnością religijną jakaś forma interwencjonizmu państwowego, polegająca głównie na aktywnym wspieraniu niektórych ugrupowań religijnych⁹⁷.

BIBLIOGRAFIA

- Banaszak, Bogusław. *Prawo konstytucyjne*. Warszawa: C.H. Beck, 1999.
- Bar, Wiesław. „Kwestie wyznaniowe w konstytucjach krajów Ameryki Łacińskiej i Karaibów”. W: *Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego*, red. Artur Mezglewski, 143-191. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2004.
- Bar, Wiesław. *Wolność religijna w Dār al-Islām*. Lublin: Polihymnia, 2003.
- Brzozowski, Wojciech. „Państwo wyznaniowe a państwo ideologiczne”. W: *Państwo wyznaniowe. Doktryna, prawo i praktyka*, red. Jarosław Szymanek, 50-59. Warszawa: Elipsa, 2011.
- Casey, James. „Państwo i Kościół w Irlandii”. W: *Państwo i Kościół w krajach Unii Europejskiej*, red. Gerhard Robbers, 197-213. Wrocław: Kolonia Limited, 2007.
- Górska, Ewa. „O problemach z konstytucją Egiptu – współczesny konstytucjonalizm bliskowschodni i pułapki w treści konstytucji Egiptu z 2012 roku”. W: *Porewolucyjny Egipt. Wybrane aspekty społeczne i polityczne*, red. Piotr Niziński, Michał Lipa, 61-73. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2014.
- Hucał, Michał. *Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka*. Warszawa: C.H. Beck, 2012.

⁹⁷ Por. Rik Torfs, „State and religion in the 21st century”, *Europe Infos* 13 (2000): 6-7.

- Hussain Saleh, Nabiha. *Doktryna islamu i konstytucje państw arabskich*. Warszawa: Heliodor, 1993.
- Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności. Tom I. Komentarz do artykułów 1-18*, red. Leszek Garlicki. Warszawa: C.H. Beck, 2010.
- Krukowski, Józef. *Konkordaty współczesne. Doktryna, teksty (1964-1994)*. Warszawa: Civitas Christiana, 1995.
- Krukowski, Józef. *Kościelne prawo publiczne. Prawo konkordatowe*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2013.
- Krukowski, Józef. *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2000.
- Kula, Marcin. *Religiopodobny komunizm*. Kraków: Nomos, 2003.
- Ludwikowski, Rett R. *Prawo konstytucyjne porównawcze*. Toruń: Towarzystwo Naukowe Organizacji i Kierownictwa „Dom Organizatora”, 2000.
- Mezglewski, Artur, Henryk Misztal, Piotr Stanisław. *Prawo wyznaniowe*. Warszawa: C.H. Beck, 2011.
- Mifsud Bonnici, Ugo. „Państwo i Kościół na Malcie”. W: *Państwo i Kościół w krajach Unii Europejskiej*, red. Gerhard Robbers, 263-275. Wrocław: Kolonia Limited, 2007.
- Mrozek-Dumanowska, Anna. „Islam a demokracja”. W: *Islam a demokracja*, red. Anna Mrozek-Dumanowska. Warszawa: Askon, 1999.
- Nieuwenhuis, Aernout J. „State and religion, a multidimensional relationship: Some comparative law remarks”. *International Journal of Constitutional Law* 10, no. 1 (January 2012): 153-174, <https://doi.org/10.1093/icon/mos001>.
- Papastathis, Charalambos. „Państwo i Kościół w Grecji”. W: *Państwo i Kościół w krajach Unii Europejskiej*, red. Gerhard Robbers, 147-163. Wrocław: Kolonia Limited, 2007.
- Pietrzak, Michał. *Prawo wyznaniowe*. Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze LexisNexis, 2013.
- Pikulska-Robaszkiewicz, Anna. „Stosunki między państwem a Kościołami w Grecji” *Prawo Kanoniczne* 3-4 (1998): 249-266.
- Sarnecki, Paweł. „Systematyka konstytucji”. W: *Charakter i struktura norm konstytucyj*, red. Janusz Trzciniński, 20-34. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 1997.
- Sobczyk, Paweł. *Kościół a wspólnoty polityczne*. Warszawa: Santiago, 2005.
- Stolarczyk, Małgorzata. *Iran. Państwo i religia*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Dialog”, 2001.

- Szymanek, Jarosław. „Konstytucjonalizacja idei państwa wyznaniowego”. W: *Państwo wyznaniowe. Doktryna, prawo i praktyka*, red. Jarosław Szymanek, 60-81. Warszawa: Elipsa, 2011.
- Szymanek, Jarosław. „Państwo wyznaniowe”. W: *Leksykon prawa wyznaniowego. 100 podstawowych pojęć*, red. Artur Mezglewski, 290-294. Warszawa: C.H. Beck, 2014.
- Torfs, Rik. „State and religion in the 21st century”. *Europe Infos* 13 (2000): 6-7.
- Tyszka, Krzysztof. „Religijne oblicze komunizmu”. *Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi* 31 (2009): 327-344
- Zieliński, Tadeusz J. *Kościół Anglii. Studium prawnowyznaniowe*. Warszawa: Wydawnictwo ChAT, 2016.
- Zieliński, Tadeusz J. „Państwo wyznaniowe – analiza typologiczna”. W: *Państwo wyznaniowe. Doktryna, prawo i praktyka*, red. Jarosław Szymanek, 19-48. Warszawa: Elipsa, 2011.

THE HALLMARKS OF A RELIGIOUS STATE
– REMARKS ON THE BASIS OF THE ACHIEVEMENTS
OF CONTEMPORARY CONSTITUTIONALISM

Summary

The analysis of contemporary constitutions indicates that the number of religious states is slowly decreasing. However, we are confronted with the opposite tendencies. The model of the religious state is characteristic primarily of Muslim countries of the Near and Middle East and of a number of South-east Asian countries. In the last decades, the number of Christian states and secular ideological states has declined significantly. There is a stable group of states with Buddhism as a privileged religion. The religious constitutional norms of confessional states are generally characterized by a high degree of generality. Detailed provisions are rare. Denominational clauses are included primarily among the supreme principles of the constitution. Underlying the religious character of the state is the rejection of the neutrality of the world-view. It is not possible, on the basis of the constitution alone, to reconstruct a detailed, universal model of the religious state. In the light of fundamental laws, the most common characteristics of religious states are: the negation of

the neutrality of the state in worldviews, the acceptance of a particular religion as the official religion, the rejection of the equality of religious associations, the requirement of a state religion or belief towards the head of the state, the state support for a given confession. The constitutions of the majority of religious states formally provide for religious freedom. In the fundamental laws of some Muslim states, the formal guarantees for this freedom are, however, absent. The organizational unity of the state and religious apparatus is not characteristic of the sphere of Western political culture. The socio-political reality of contemporary religious states indicates that this model of statehood can not be *a priori* regarded as contrary to the principles of democracy and human rights.

Key words: religious state; state – church relations; contemporary constitutions; freedom of religion; Islam; freedom of conscience and religion

Słowa kluczowe: państwo wyznaniowe; stosunki państwo – kościół; współczesne konstytucje; wolność religijna; islam; wolność sumienia i wyznania

Thumaczenie własne autora

MAREK STRZAŁA*

ORZECZNICTWO
AUSTRIACKIEGO SĄDU NAJWYŻSZEGO
W SPRAWIE REPREZENTACJI WYZNANIOWYCH
OSÓB PRAWNYCH KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

WPROWADZENIE

Kwestia skuteczności w polskim porządku prawnym ograniczeń reprezentacji wyznaniowych osób prawnych Kościoła Katolickiego wynikających z majątkowego prawa kanonicznego tak powszechnego, jak partykularnego, w ostatnich latach, głównie wskutek ugruntowania się orzecznictwa¹ i praktyki prawnej w tym zakresie, ale też zajęciu stanowisk przez przedstawicieli doktryny², sama w sobie przestała być przedmiotem tak żywych i gorących niegdyś sporów i debat. Obecnie uwagę praktyki skupia nie tyle kwestia zasadnicza w postaci zagadnienia, czy recepcja ta zachodzi, lecz kwestie związane z zakresem tej recepcji, zagadnienia szczegółowe dotyczące poszczególnych ograni-

* Dr, Zakład Prawa Kościelnego i Wyznaniowego, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Jagielloński, ul. Gołębia 9, 31-007 Kraków, e-mail: strzalamarek@gmail.com.

¹ Zob. Marek Strzała, „Skuteczność norm prawa kanonicznego w zakresie reprezentacji kościelnych osób prawnych w orzecznictwie Sądu Najwyższego”, w: *Prawo państwowe a prawo wewnętrzne związków wyznaniowych. Pamiętnik VII Zjazdu Katedr i Wykładowców Prawa Wyznaniowego, Gnieźno 11-12 IX 2010*, red. Krzysztof Krasowski, Małgorzata Materniak-Pawłowska, Maksymilian Stanulewicz (Poznań: Ars boni et aequi, 2010), 211-221.

² Marek Strzała, „Ograniczenia reprezentacji wyznaniowych osób prawnych Kościoła Katolickiego”, *Krakowski Przegląd Notarialny* 2 (2016): 107-108 i tam wskazana literatura.

czeń reprezentacji (w szczególności wykładnia pojęć prawa kanonicznego) oraz problemy praktyczne dotyczące dokumentacji wytworzenia woli wewnętrznej (prawidłowego procesu decyzyjnego) przez wyznaniowe osoby prawne.

Pomocne w tym zakresie mogą okazać się doświadczenia państw obcych, zwłaszcza zaś takich, w których ugruntowane orzecznictwo sądowe, podobnie jak w Polsce, uznaje recepcję w państwowym porządku prawnym norm kościelnego prawa majątkowego. Państwem takim jest w szczególności Republika Austrii, w której uznaje się w zakresie reprezentacji wyznaniowych osób prawnych recepcję majątkowego prawa kanonicznego dotyczącego zasad zarządu mieniem kościelnym. Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie stanowiska austriackiego Sądu Najwyższego (*der Oberste Gerichtshof*) odnośnie przejmowanych norm prawa kanonicznego, w szczególności zasad ich recepcji oraz kwalifikacji określonych stanów faktycznych w kontekście konkretnych instytucji majątkowego prawa kanonicznego, a tym samym i wykładni kanonów konstytuujących te ostatnie na potrzeby państwowego porządku prawnego. Zagadnienia te jak dotąd nie były w ogóle przedmiotem zainteresowania polskiej literatury przedmiotu.

Badaniom poddano orzecznictwo austriackiego Sądu Najwyższego z okresu powojennego, dotyczące stanów faktycznych zaistniałych tak w okresie obowiązywania i recepcji Kodeksu Pio-Benedyktyńskiego z 1917 r.³, jak i Kodeksu Jana Pawła II z 1983 r.⁴ Lista analizowanych orzeczeń liczy jedenaście dokumentów z lat 1959-2013⁵, z których

³ *Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi, iussu digestus, Benedicti Papae XV, auctoritate promulgatus*, AAS 1917, pars II, 11-521.

⁴ *Codex Iuris Canonici, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, AAS, 1983, pars II, 1-320.

⁵ Orzeczenie austriackiego Sądu Najwyższego z dnia 25 listopada 1959 r., 5 Ob 554/59; orzeczenie austriackiego Sądu Najwyższego z dnia 8 maja 1974 r., 1 Ob 68/74; orzeczenie austriackiego Sądu Najwyższego z dnia 19 czerwca 1975 r., 2 Ob 110/75; orzeczenie austriackiego Sądu Najwyższego z dnia 28 maja 1980 r., 6 Ob 576/80; orzeczenie austriackiego Sądu Najwyższego z dnia 27 sierpnia 1980 r., 1 Ob 630/80; orzeczenie austriackiego Sądu Najwyższego z dnia 3 kwietnia 1986 r., 8 Ob 643/85; orzeczenie austriackiego Sądu Najwyższego z dnia 13 kwietnia 1999 r., 4 Ob 46/99i; orzeczenie austriackiego Sądu Najwyższego z dnia 9 września 1999 r., 8 Ob A230/99b; orzeczenie austriackiego Sądu Najwyższego z dnia 5 listopada 2002 r., 4 Ob 6/02i; orzeczenie austriackiego Sądu Najwyż-

wszystkie są dostępne w elektronicznej bazie dokumentów judykatury austriackiej (*Judikatur*) w ramach rządowego publicznie dostępnego Federalnego Systemu Informacji Prawnej (*Rechtsinformationssystem des Bundes*)⁶.

ZARYS STANU PRAWNEGO

Pełne zrozumienie opisywanego orzecznictwa wymaga zarysowania stanu prawnego odnośnie działania wyznaniowych osób prawnych, albowiem przedmiotowe orzeczenia austriackiego Sądu Najwyższego wydawane były – a także sama recepcja prawa kanonicznego w Austrii w zakresie wyznaniowych osób prawnych oparta jest – na innych podstawach prawnych niż w Polsce. Mianowicie, za podstawę skuteczności na *forum* prawa cywilnego norm majątkowego prawa kanonicznego uznaje się bądź postanowienia konkordatu z 1933 r.⁷ (nadal obowiązującego w Austrii, w przeciwieństwie do konkordatu polskiego z 1925 r.), bądź § 867 Powszechnego Kodeksu Cywilnego (*Allgemeine Bürgerliches Gesetzbuch*, ABGB)⁸.

Konkordat austriacki przewiduje w art. XIII § 2, iż osoby prawne Kościoła Katolickiego działać będą przez powołane do tego według prawa kanonicznego osoby. Ponadto wprowadza on również zasadę, że zarząd majątkiem kościelnym odbywać się będzie według norm prawa kanonicznego przez wyznaczone jego unormowaniami organy⁹. Austriacki kodeks cywilny statuuje natomiast, że przesłanki ważności z publicznymi osobami prawnymi (do których orzecznictwo zalicza wyznaniowe osoby prawne Kościoła Katolickiego) normowane są ze skutecznością wobec osób trzecich także przez jej własne przepisy, przy

szego z dnia 22 marca 2011 r., 8 Ob 20/11s; orzeczenie austriackiego Sądu Najwyższego z dnia 24 stycznia 2013 r., 2 Ob 129/12b.

⁶ <https://www.ris.bka.gv.at/Jus/>.

⁷ AAS 26 (1934), Nr 7, 249-284.

⁸ JGS Nr 946/1811 z późn. zm.

⁹ Por. Agnieszka Hess, *Państwo a Kościół: doświadczenia austriackie* (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2003), 55.

czyż naruszenie reguł reprezentacji w nich przewidzianych prowadzi co do zasady do nieważności czynności prawnej¹⁰.

STANY FAKTYCZNE

Stany faktyczne, w odniesieniu do których zapadały powołane orzeczenia austriackiego Sądu Najwyższego stanowią mozaikę najróżniejszych sytuacji. Najczęściej przedmiot sporu koncentrował się wokół praw do nieruchomości. Podstawą dla orzeczenia z dnia 19 czerwca 1975 r. stała się sytuacja, gdy po (niekwestionowanej) sprzedaży części nieruchomości gruntowej należącej do opactwa, w sporządzonych następnie pisemnie dokumentach, jak też oświadczeniach ustnych oraz konkludentnie, opactwo zobowiązywało się umożliwić nabywcy przechód oraz przejazd przez sąsiedni grunt, nadal stanowiący własność opactwa. W orzeczeniu Sądu Najwyższego z dnia 28 maja 1980 r. sprawa dotyczyła rozmów prowadzonych przez głównego ekonomę, zarządcę oraz jednego z zakonników z dzierżawcą nieruchomości stanowiącej własność domu zakonnego Kongregacji Kanoników Regularnych Laterańskich Austriackich. Osią sporu było, czy doszło do zawarcia ustnej umowy, na mocy której dzierżawca miał nabyć własność nieruchomości, przy braku zgody kapituły domu, wymaganej uchwałą Kapituły Generalnej przy sprzedaży nieruchomości o wartości powyżej 500 000 szylingów austriackich.

¹⁰ Zob. szerzej: Peter Rummel w: *Kommentar zum Allgemeinen bürgerlichen Gesetzbuch mit IPR-Gesetz, Ehegesetz, Mietrechtsgesetz, Wohnungseigentumsgesetz, Landpachtgesetz, Konsumentenschutzgesetz, Produkthaftungsgesetz, UN-Kaufrecht*, red. Peter Rummel, t. I (Wien: Manzsche Verlag und Universitätsbuchhandlung, 1990), 1065-1069; Raimund Bollenberger w: *Kurzkommentar zum ABGB: Allgemeines bürgerliches Gesetzbuch, Ehegesetz, Konsumentenschutzgesetz, IPR-Gesetz und Europäisches Vertragsstatutübereinkommen*, red. Helmut Koziol, Peter Bydlinski, Raimund Bollenberger (Wien: Springer Verlag, 2007), 806-808; Gregor Seikel, *Umfang, Grenzen und Nachweis der Vertretungsmacht bei privaten und öffentlichen Rechtsträgern in Österreich* (Berlin: Duncker & Humblot GmbH, 1998), 227 i n; Peter Rummel w: *Kommentar zum Allgemeinen bürgerlichen Gesetzbuch mit wichtigen Nebengesetzen und EU-Verordnungen*, t. §§ 859-916 ABGB, red. Peter Rummel, Meinhard Lukas (Wien: Manzsche Verlag und Universitätsbuchhandlung, 2014), 96-103.

Niejednokrotnie sprawy dotyczyły najmu. Orzeczenie z dnia 25 listopada 1959 r. zapadło w odniesieniu do umowy najmu zawartej na rok, z tym zastrzeżeniem, że umowa ulegała przedłużeniu na kolejny rok w braku jej wypowiedzenia na 3 miesiące przed jej końcem (w efekcie więc trwała ponad 9 lat, podczas gdy zawarcie umowy na taki czas, wymagało zgody odpowiedniej przełożonej władzy kościelnej). W orzeczeniu z dnia 13 kwietnia 1999 r. zajęto się sprawą zawarcia przez proboszcza umowy najmu dwóch pomieszczeń w zabudowaniach plebanii na potrzeby magazynu (co istotne, czynsz najmu był ujęty w sprawozdaniach finansowych przedkładanych rokrocznie diecezji). W sprawie prowadzonej pod sygnaturą 8 Ob 20/11s, stan faktyczny obejmował zawarcie umowy najmu przez osobę, której powierzono na podstawie pełnomocnictwa zarząd nieruchomością przy braku uzyskania zgody miejscowego ordynariusza. Niemal tożsama sytuacja stała się przedmiotem orzeczenia z dnia 3 kwietnia 1986 r., z tym zastrzeżeniem, że sprawa dotyczyła nieruchomości prowincji zakonnej, a brak dotyczył zgody władz zakonnych. Podobnie podstawą faktyczną orzeczenia z dnia 24 stycznia 2013 r. było zawarcie umowy przez ekonoma, dysponującego co prawda pełnomocnictwem do zarządzania nieruchomością, lecz bez zgody rady ds. ekonomicznych, na rzecz której lokalny biskup ordynariusz przekazał uprawnienia do udzielania zgód związanych z majątkiem kościelnym.

Niekiedy sprawy dotyczące nieruchomości leżały na pograniczu prawa prywatnego i publicznego. Tak było w sprawie będącej przedmiotem orzeczenia Sądu Najwyższego z dnia 27 sierpnia 1980 r., w której wątpliwość zrodziła się na tle ewentualnego porozumienia pomiędzy proboszczem parafii a miejscowym właścicielem nieruchomości rolnej, które miałyby stanowić polubowne rozwiązanie kwestii przymusowego scalenia gruntów w ramach postępowania administracyjnego na podstawie ustawy krajowej dla Tyrolu o uporządkowaniu stosunków posiadania i wykorzystania pól¹¹. W omawianym stanie faktycznym nie doszło jednak do uzyskania zgody władz kościelnych przewidzianych kan. 1530 i 1532 CIC'1917, tj. w szczególności biskupa ordynariusza.

¹¹ Tiroler Flurverfassungs-Landesgesetzes LGBl. 32/1952 (w skrócie TFLG lub TirFLG).

Sprawy dotyczące nieruchomości nie wyczerpują jednak sytuacji, które doprowadziły strony sporu aż przed austriacki Sąd Najwyższy w związku z ewentualną recepcją majątkowego prawa kanonicznego. W jednym z najciekawszych stanów faktycznych, w odniesieniu do których zapadły przedstawiane orzeczenia, beneficjum proboszczowskie dysponowało prawem do łowiska rybnego. Proboszcz, zarządzający w pewnym okresie przedmiotowym beneficjum, sprzedał wynikające z tytułu do łowiska prawa na rzecz osoby trzeciej, z tym że nabywca zobowiązany był do corocznego świadczenia na rzecz beneficjum 10 kg pstrągów¹².

Inna interesująca sprawa dotyczyła zamówienia na obrazy stacji drogi krzyżowej dla nowo budowanej kalwarii, które to roszczenia objęte zostały cesją na rzecz banku, który udzielił kredytu małżeństwu, będącemu wykonawcą owych obrazów.

Warto też wskazać, że przedmiotem orzekania austriackiego Sądu Najwyższego były nie tylko sprawy ściśle majątkowe, ale także zawieranie innego rodzaju umów. W sprawie zakończonej orzeczeniem z dnia 9 września 1999 r. osiłą sporu było zawarcie z dyrektorem szkoły umowy o pracę. Zgodnie z postanowieniami ówczesnej konstytucji zgromadzenia benedyktynów w Austrii (pkt 2.2.1.5.2 lit h), zgody kapituły wymagały sprawy, które powodują poważne lub stałe obciążenia tak w zakresie zatrudnienia, jak spraw finansowych (*Angelegenheiten, die eine schwere oder dauernde Belastung in personeller oder finanzieller Hinsicht mit sich bringen*). Tymczasem zarządca (ekonom) podpisał przedmiotową umowę o pracę, nie uzyskawszy uprzednio odpowiedniej uchwały kapituły.

¹² Warto w tym miejscu wskazać, że w Polsce niejednokrotnie nieruchomości, stanowiące majątek kościelny, są uprawnione do podobnych świadczeń (np. do otrzymywania określonej ilości drewna, zboża czy właśnie zwierząt) od niektórych właścicieli, najczęściej pobliskich, nieruchomości. Te nieznanne obecnemu polskiemu kodeksowi cywilnemu tzw. ciężary realne są często ujawnione w dawnych księgach wieczystych (np. austriackich wykazach hipotecznych), a w konsekwencji również w trakcie migracji przenoszone do obecnych ksiąg wieczystych prowadzonych w systemie elektronicznym. Godzi się podnieść, że obowiązki takie nie wygasły, mimo braku ich uregulowania w kodeksie cywilnym i zasady *numerus clausus* praw rzeczowych, a to wobec treści art. XLVI § 2 ustawy z dnia 23 kwietnia 1964 r. Przepisy wprowadzające kodeks cywilny, Dz. U. z 1964 r. Nr 16, poz. 94 z późn. zm.

ZAGADNIENIA BĘDĄCE PRZEDMIOTEM ROZWAŻAŃ
AUSTRIACKIEGO SĄDU NAJWYŻSZEGO

Prezentowane orzeczenia austriackiego Sądu Najwyższego oprócz potwierdzenia zasady, iż wyznaniowe osoby prawne Kościoła Katolickiego zaliczają się do osób pozostających „pod szczególną opieką rządu” w rozumieniu § 867 austriackiego kodeksu cywilnego¹³, czy charakterystycznego wyłącznie dla Austrii problemu konkordatowego ograniczenia recepcji majątkowego prawa kanonicznego w przypadku zakonnych osób prawnych¹⁴, albo nieznanego polskiemu prawu cywilnemu instytucji pomijania ograniczeń reprezentacji wobec osób działających w dobrej wierze¹⁵, dotyczą szeregu zagadnień istotnych także z punktu widzenia recepcji majątkowego prawa kanonicznego w Polsce.

POJMOWANIE ALIENACJI

Jednym z zagadnień o podstawowym dla praktyki znaczeniu, jakie pojawiło się w analizowanych orzeczeniach, jest kwestia wykładni

¹³ Zob. wśród omawianych zwłaszcza orzeczenie austriackiego Sądu Najwyższego z dnia 25 listopada 1959 r., orzeczenie austriackiego Sądu Najwyższego z dnia 8 maja 1974 r., orzeczenie austriackiego Sądu Najwyższego z dnia 28 maja 1980 r., orzeczenie austriackiego Sądu Najwyższego z dnia 19 czerwca 1975 r., orzeczenie austriackiego Sądu Najwyższego z dnia 13 kwietnia 1999 r.; orzeczenie austriackiego Sądu Najwyższego z dnia 22 marca 2011 r. oraz orzeczenie austriackiego Sądu Najwyższego z dnia 24 stycznia 2013 r.

¹⁴ Odnośnie tego zagadnienia spośród opisywanych zob. zwłaszcza orzeczenie z dnia 3 kwietnia 1986 r. Problem polega na wykładni postanowienia art. XIII § 2 zd. 1 *in fine* konkordatu austriackiego, który przewiduje, iż na *forum* prawa państwowego będzie uważany za umocowanego reprezentanta miejscowy przełożony, zaś w przypadku związków zakonnych – przełożony danego związku (*bei Orden und Kongregationen gilt für den staatlichen Bereich bei Abschluss von Rechtsgeschäften der Lokalobere und, soweit es sich um Rechtsgeschäfte höherer Verbände handelt, der Obere des betreffenden Verbandes als der berufene Vertreter*). W orzeczeniu z dnia 28 maja 1980 r. austriacki Sąd Najwyższy powołał się na postanowienia protokołu dodatkowego do tegoż artykułu konkordatu, w którym postanowiono, że biskupi ordynariusze przy czynnościach wymagających intabulacji będą potwierdzać spełnienie wymogów prawno-kanonicznych danej transakcji. W ocenie sądu w braku takiego potwierdzenia czynność nie jest skuteczna, a zatem powołane organy nie mają całkowicie nieograniczonej kompetencji do reprezentacji.

¹⁵ Szczególnie ważkie dla tej kwestii jest orzeczenie Sądu Najwyższego z dnia 24 stycznia 2013 r.

pojęcia alienacji tak *sensu stricto*, jak i *sensu largo*, gdyż w braku zezwolenia przewidzianego prawem kanonicznym akt taki jest nieważny (zob. kan. 1291, 1292 i 1295 CIC'1983). W zakresie alienacji *sensu stricto* orzecznictwo austriackiego Sądu Najwyższego potwierdza powszechnie przyjmowany pogląd¹⁶, że sprzedaż stanowi przykład alienacji. Bez szczególnych rozważań za alienację uznano sprzedaż nieruchomości w orzeczeniu z dnia 28 maja 1980 r. Co istotne, za alienację uznano nie tylko sprzedaż prawa własności rzeczy (w szczególności nieruchomości), ale także sprzedaż innych praw majątkowych. W orzeczeniu Sądu Najwyższego z dnia 8 maja 1974 r. przez alienację rozumiano nie tylko sprzedaż rzeczy, lecz również wyzbycie się prawa majątkowego do łowiska rybnego. Ponadto także zamianę (nawet porównywalnych co do wartości nieruchomości) uznano za czynność alienacyjną w rozumieniu prawa kanonicznego w orzeczeniu z dnia 27 sierpnia 1980 r.

Zgodnie z kan. 1295 CIC'1983 (i odpowiadającym mu kan. 1533 CIC'1917) alienację *sensu largo* stanowi czynność, na skutek której majątek kościelny może się znaleźć w gorszej sytuacji. Jest to sformułowanie daleko niedokreślone, toteż istotne jest jego doprecyzowanie dla potrzeb praktyki, a co stanowi istotną wartość prezentowanych orzeczeń, dostarczającą argumentów także na gruncie prawa polskiego. Poczynając od wzbudzających najmniej kontrowersji rodzajów czynności prawnych, należy wskazać, że austriacki Sąd Najwyższy przyjmuje chociażby za czynność mogącą pogorszyć stan majątku wyznaniowej osoby prawnej w rozumieniu powołanych kanonów obciążenie jej nieruchomości służebnością. I tak w orzeczeniu z dnia 19 czerwca 1975 r. uznano ustanowienie służebności drogowej za co najmniej alienację *sensu largo*, powołując się na to, że obciążenie nieruchomości zazwyczaj zmniejsza jej wartość w sensie ekonomicznym.

W przypadku alienacji szczególnie doniosły jest problem kwalifikacji umów najmu i dzierżawy, a to ze względu na fakt, że Kodeks

¹⁶ Zob. np. Walenty Wójcik w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, t. 4, Walenty Wójcik, Józef Krukowski, Florian Lempa (Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1987), 86; Robert T. Kennedy w: *New commentary on the Code of Canon Law*, red. John P. Beal, James A. Coriden, Thomas J. Green (Mahwah: Paulist Press, 2000), 1493-1494.

Prawa Kanonicznego z 1983 roku przewiduje w kan. 1297 odrębne unormowania dotyczące tego rodzaju umów, wydawane przez Konferencje Biskupów. W doktrynie więc sporne jest, czy uregulowania te stają się autonomiczne względem ogólnych reguł dotyczących alienacji¹⁷. Stanowisko austriackiego Sądu Najwyższego nie jest zupełnie jednoznaczne w tej kwestii i dostarcza zarówno argumentów za traktowaniem tego rodzaju umów w kategoriach alienacji *sensu largo*, jak i przeciwko temu pogładowi. Oto bowiem w orzeczeniu z dnia 3 kwietnia 1986 r. uznano za alienację umowę dzierżawy (jeszcze na gruncie Kodeksu Pio-Benedyktyńskiego). Podobny pogląd wyraził powołany sąd w uzasadnieniu orzeczenia z dnia 24 stycznia 2013 r. Nie inaczej było także w sprawie zakończonej orzeczeniem z dnia 3 kwietnia 1986 r., w której uznano nie tylko umowę najmu, ale także ustanowienie prawa do przekazania (cesji) praw z najmu jako alienację *sensu largo*, powołując się na to, że pozbawia ona możliwości zawarcia przez zarządzającego majątkiem kościelnym nowej umowy najmu o potencjalnie wyższym czynszu. Natomiast w orzeczeniu z dnia 25 listopada 1959 r. – jeszcze na gruncie Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. – uznano, że w odniesieniu do najmu i dzierżawy w prawie kanonicznym obowiązują regulacje szczególne względem alienacji (zob. kan. 1541 i 1542 CIC’1917)¹⁸.

Nie bez znaczenia dla polskiej praktyki może być również kwestia, która jak dotąd nie była przedmiotem licznych spraw przed polskimi sądami, a potencjalnie mogąca rodzić wiele sporów. Chodzi tutaj o możliwość uznania za alienację *sensu largo* umów o pracę. W orzeczeniu z dnia 9 września 1999 r. austriacki Sąd Najwyższy, choć nie zostało to wyartykułowane wprost, uznał zawarcie umowy o pracę

¹⁷ Za stosowaniem przepisów o alienacji opowiada się m.in. Wójcik, *Komentarz*, 86, 92; Bronisław W. Zubert w: *Komentarz do kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r., T. II/3. Lud Boży. Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołskiego*, red. Józef Krukowski (Poznań: Pallotinum, 2006), 106; Paweł Kaleta, „Zasady zawierania umowy dzierżawy w Kodeksie prawa kanonicznego z 1983 roku”, *Annales Canonici* 9 (2013), 124. Za wyłączeniem spod unormowań ogólnych opowiada się m.in. Robert T. Kennedy, *New commentary*, 1503-1504 i 1507.

¹⁸ Ważkim rozstrzygnięciem było również orzeczenie z dnia 5 listopada 2002 r. przesądające, iż uznanie długu co do zasady wymaga spełnienia tych samych wymogów kanonicznych, co jego zaciągnięcie.

za czynność prawną, która prowadzi do pogorszenia stanu majątkowego osoby prawnej. Taka interpretacja wynika z faktu powołania w tym orzeczeniu kan. 638 § 3 CIC'1983 w związku z odpowiednim przepisem konstytucji zakonnej jako podstawy prawnej ograniczenia reprezentacji¹⁹.

BADANIE WYMOGÓW PRAWA KANONICZNEGO Z URZĘDU

W orzecznictwie austriackim pojawiło się również dodatkowe zagadnienie, a mianowicie, czy reguły wynikające z prawa kanonicznego powinny być brane pod uwagę przez sąd z urzędu czy tylko na wniosek (zarzut) strony postępowania. Może mieć to znaczenie także w Polsce z uwagi na elementy prekluzji występujące w polskim procesie cywilnym (zob. np. art. 207 § 6 i art. 381 k.p.c.²⁰). W orzeczeniu z dnia 19 czerwca 1975 r. uznano, iż normy prawa kanonicznego podlegają badaniu *ex officio*, posługując się analogią w przypadku braku przewidzianej ustawą państwową zgody innego organu²¹. W systemie austriackim uzasadnienia dla takiego stanowiska można doszukiwać się w traktowaniu prawa wewnętrznego wspólnot religijnych jako elementu prawa publicznego, którego to zabiegu interpretacyjnego niepodobna zastosować w polskim porządku prawnym.

¹⁹ Można jednak mieć wątpliwości, czy wskazanie kan. 638 § 3 CIC'1983 było uprawnione. Przedmiotowy § 3 tego kanonu nie odsyła do prawa zakonnego. Ponadto potraktowanie umowy o pracę w kategoriach alienacji (*sensu stricto* czy, tak jak w tym przypadku, *sensu largo*) eliminuje konieczność odwoływania się do zakonnego prawa własnego (obowiązek uzyskania zgody wynika bowiem wówczas bezpośrednio z unormowań kodeksowych). Być może w pracach przygotowawczych do publikacji omyłkowo zamiast kan. 638 § 1 CIC'1983 wskazano jego § 3. Analizowany przez austriacki Sąd Najwyższy przepis konstytucji zakonnej stanowił przeciwieństwo najprawdopodobniej enumerację czynności nadzwyczajnego zarządu, o których mowa jest w tym pierwszym przepisie. Ponadto wydaje się, iż umowa o pracę nie zawsze stanowić będzie alienację *sensu largo* (przykładowo w sytuacji, gdy majątek nie będący *patrimonium* pozwala na zaspokajanie wierzycelności pracowniczych i publiczno-prawnych z zatrudnieniem związanych).

²⁰ Ustawa z dnia 17 listopada 1964 r. Kodeks postępowania cywilnego, tekst jedn. Dz. U. 2016 r., poz. 1822 z późn. zm.

²¹ Zob. też: powołane wyżej orzeczenie austriackiego Sądu Najwyższego z dnia 28 maja 1980 r.

Nie oznacza to jednak, by w Polsce wyżej wspomniane kwestie miały być brane pod uwagę przez sąd rozpoznający sprawę w postępowaniu cywilnym wyłącznie na wniosek lub zarzut podniesiony przez stronę postępowania. Konieczność badania ograniczeń reprezentacji wynikających z prawa kanonicznego wynika z obowiązku brania nieważności bezwzględnej czynności prawnej pod uwagę przez sąd z urzędu, a takąż sankcję można wyinterpretować z treści art. 38 k.c.²² w zw. z art. 58 § 1 k.c.²³. Ponadto w przypadku badania powstania skutków czynności prawnej jako elementu konstrukcji prawnej dochodzonego roszczenia, stan faktyczny obejmować będzie zazwyczaj dokonanie czynności prawnej, a zatem przedmiotem rozpoznania przez sąd będzie również ziszczenie przesłanek złożenia oświadczenia woli przez wyznaniową osobę prawną, a co za tym idzie i wymogów prawa kanonicznego, które wyznaczały procedurę wytworzenia tejże woli.

RECEPCJA PRAWA ZAKONNEGO I PARTYKULARNEGO

W przeciwieństwie do modelu włoskiego recepcji prawa kanonicznego, przyjmowane w Polsce stanowisko sądów powszechnych w sprawach reprezentacji wyznaniowych osób prawnych Kościoła Katolickiego opiera się na recepcji majątkowego porządku prawa kanonicznego *en bloque*. Innymi słowy w świetle stanowiska polskiej judykatury recepcja obejmuje tak powszechne majątkowe prawo kanoniczne, jak i prawo partykularne, w szczególności konstytucje zakonne, ale i dekry biskupów diecezjalnych, przewidujące procedury podejmowania decyzji odnośnie majątku kościelnego.

Omawiane zagadnienie głębokości recepcji prawa kanonicznego było również przedmiotem zainteresowania austriackiego Sądu Najwyższego. W orzeczeniu z dnia 9 września 1999 r., uznał on, iż wpływ na skuteczność czynności prawnych ma nie tylko prawo

²² Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. Kodeks cywilny, tekst jedn. Dz. U. z 2017 r., poz. 459 z późn. zm.

²³ Nieco więcej wątpliwości budzi w tym zakresie przyjmowana niekiedy konsekwencja działania przez wadliwie umocowany organ w postaci bezskuteczności zawieszanej.

powszechnie zawarte w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r., ale i prawo zakonne, w szczególności konstytucje zakonne. W orzeczeniu tym powołano się nie tylko na postanowienia kan. 638 § 3 CIC'1983, ale również na postanowienia konstytucji zakonnej, przewidującej akty, które mogą być podejmowane dopiero po uzyskaniu zgody kapituły (*cum consensu*). Na gruncie austriackim jest to stanowisko o tyle nowe, że poprzednio uzasadnienie orzeczenia z dnia 28 maja 1980 r. sugerowało, iż na mocy art. XIII § 2 austriackiego konkordatu recepcja prawa kanonicznego w przypadku zakonnych osób prawnych została ograniczona²⁴, a wymogi prawa własnego nie mają bezpośrednio mocy na *forum* prawa państwowego. Podobnie w orzeczeniu z dnia 13 kwietnia 1999 r. austriacki Sąd Najwyższy uznał, iż w państwowym porządku prawnym relewantne są unormowania wydawane przez Konferencję Biskupów, w tym nie tylko te ustalające tzw. sumę najwyższą²⁵ i najniższą, ale też wydane na podstawie kan. 1297 CIC'1983 regulacje dotyczące umów najmu i dzierżawy²⁶. Podobnie przyjęto w orzeczeniu z dnia 24 stycznia 2013 r. i w orzeczeniu z dnia 5 listopada 2002 r., w którym to opowiedziano się za recepcją przepisów wydawanych przez Konferencję Biskupów odnośnie kościelnych mas majątkowych utworzonych na dawnym prawie²⁷, oraz przepisów wydawanych przez miejscowych biskupów dotyczących zarządu ich majątkiem.

FORMA WYRAŻENIA ZGODY PRZEWIDZIANEJ PRAWEM KANONICZNYM

Kolejną kwestią, która może mieć znaczenie również w Polsce, jest możliwość wyrażenia zgody na dokonanie czynności prawnej

²⁴ Zob. wyżej.

²⁵ W austriackiej terminologii nadal określana często jako tzw. granica Rzymu (*die Romgrenze*).

²⁶ W przedmiotowym orzeczeniu chodziło o Dekret z dnia 25 stycznia 1984 r. o umowach dzierżawy (*Dekret über Bestandverträge*), Amtsblatt der Österreichischen Bischofskonferenz 1984, nr 1, poz. 7.

²⁷ Zob. dekret o osobowości prawnej „kościół parafialnego” i „beneficjum proboszczowskiego” (*Dekret der Österreichischen Bischofskonferenz über die Rechtspersonen „Pfarrkirche” und „Pfarrpfünde”*), Amtsblatt der Österreichischen Bischofskonferenz 1984, nr 1, poz. 15.3.

przez właściwe władze kościelne w sposób dorozumiany. Kwestia ta nie doczekała się dotąd jednoznacznego rozstrzygnięcia w polskim orzecznictwie i stosunkowo rzadko jest podnoszona w postępowaniach sądowych²⁸, choć może stanowić poważny argument w sporze. W istocie zagadnienie dotyczy też tego, czy recepcja prawa kanonicznego obejmuje wyłącznie obowiązek uzyskania zgody (wymóg o charakterze materialnym), czy także wymaganą przez prawo kanoniczne określoną jego formę (zob. np. kan. 1281 § 1 *in principio* CIC'1983).

W odniesieniu do powołanego zagadnienia austriacki Sąd Najwyższy w orzeczeniu z dnia 13 kwietnia 1999 r. opowiedział się przeciwko dopuszczalności wyrażenia zgody w sposób dorozumiany przez biskupa diecezjalnego na czynność najmu. Zarazem wyrażono pogląd, że wymóg pisemności przewidziany prawem kanonicznym (dekretem Konferencji Biskupów) jako warunek *ad solemnitatem*, pomimo odnoszenia się do formy, a nie procedury tworzenia woli wewnętrznej, zachowuje swoją moc także w państwowym porządku prawnym. Zatem zgoda udzielona w formie, która skutkuje nieważnością w porządku kanoniczno-prawnym, powoduje wadliwość czynności prawnej, której owa zgoda dotyczy, także na *forum* prawa państwowego.

CZYNNOŚĆ DOKONANA PRZEZ ZARZĄDCĘ
W RAMACH POWIERZONYCH OBOWIĄZKÓW

Ostatnim zagadnieniem poruszonym w dorobku austriackiego Sądu Najwyższego o potencjalnym znaczeniu także dla praktyki polskiej jest kwestia istnienia ograniczeń reprezentacji w przypadku powierzenia,

²⁸ Zasadniczym powodem, dla którego zagadnienie to nie jest przedmiotem kontrowersji w doktrynie i kanwą orzeczeń sądowych, jest to, że o dorozumianej zgodzie, w myśl zasady *qui tacet consentire videtur*; można mówić wówczas, gdy osoba, której zgoda jest wymagana przez prawo kanoniczne, ma wiedzę w zakresie zamiaru złożenia określonego oświadczenia woli przez organ reprezentacji wyznaniowej osoby prawnej, względnie ma wiedzę co do złożenia już takiego oświadczenia, a zarazem brak z jej strony działań skierowanych przeciwko takiej czynności prawnej. W polskich realiach rzadko zdarza się, by zarządzający majątkiem kościelnym bądź wierni informowali o takich czynnościach prawnych biskupów ordynariuszy, a ci nie podejmowali żadnych działań względem takich oświadczeń woli.

zwłaszcza przez podmiot kościelny sprawujący nadzór i uprawniony do udzielania zgody w ramach procedur wytworzenia woli wewnętrznej wyznaniowej osoby prawnej, zarządu majątkiem kościelnym. Zarząd mieniem kościelnym nie musi być bowiem sprawowany przez osoby piastujące funkcję organów wyznaniowej osoby prawnej, a najczęściej również nie jest to wskazane ze względów natury praktycznej. W Polsce w przypadku większości wyznaniowych osób prawnych, zarządcy tacy, nawet jeśli są przewidziani prawem kanonicznym (np. ekonom diecezjalny – kan. 494 § 1 zd. 1 CIC'1983, ekonom w instytutach zakonnych – kan. 636 § 1 CIC'1983), wobec wyznaczenia struktury organów w sposób wiążący przez ustawę indywidualną²⁹, w świetle prawa cywilnego nie mogą działać w charakterze organów za osoby prawne, których majątkiem zarządzają. Muszą składać za nie oświadczenia woli w roli pełnomocników. W tym względzie pojawia się wątpliwość, czy pełnomocnictwo na gruncie prawa cywilnego im udzielone, może obejmować, niejako z góry, dokonywanie czynności, na które potrzebna jest zgoda odpowiednich władz kościelnych (np. biskupa ordynariusza).

Mniej wątpliwe (choć nadal kontrowersyjne) na gruncie prawa kanonicznego, zagadnienie to w świetle prawa polskiego nastęrcza mniejszych trudności. Udzielenie pełnomocnictwa, na które to pełnomocnictwo wyrażona została zgoda odpowiednich władz kościelnych, a których zgoda byłaby na daną czynność prawną potrzebna, wydaje się zasadniczo byłoby skuteczne, o ile dałoby się z niego wywieść zgodę na tą konkretną czynność. W praktyce więc wiele zależałoby od treści samego dokumentu pełnomocnictwa. Natomiast raczej nie powinno budzić wątpliwości, że dokonanie czynności wymagającej zgodnie z prawem kanonicznym zgody władzy kościelnej, na podstawie pełnomocnictwa udzielonego bez takiej zgody, byłoby wadliwe. W tym zakresie, w ewentualnym sporze sądowym, pomocą może służyć orzeczenie austriackiego Sądu Najwyższego z dnia 22 marca 2011 r., które wydaje się iść właśnie w tym kierunku.

²⁹ Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, tekst jedn. Dz. U. z 2013 r., poz. 1169 z późn. zm.

PODSUMOWANIE

Podzielanie przez polski, ale też austriacki, Sąd Najwyższy stanowiska, opowiadającego się za skutecznością na *forum* prawa państwowego norm majątkowego prawa kanonicznego w zakresie ograniczeń reprezentacji wyznaniowych osób prawnych Kościoła Katolickiego, otwiera możliwość posiłkowania się przez polską judykaturę i pozostałych przedstawicieli praktyki dorobkiem orzecznictwem wypracowanym przy *Schmerlingplatz*. Poglądy i argumentacja, zawarte w uzasadnieniach orzeczeń austriackiego Sądu Najwyższego, w wielu punktach potwierdzają stanowisko polskiego Sądu Najwyższego. Mowa tutaj o takich sprawach, jak np. pojmowanie alienacji *sensu stricto* czy obejmowanie recepcją zarówno norm powszechnego majątkowego prawa kanonicznego, jak i prawa partykularnego.

Zarazem przedstawione orzecznictwo zwraca uwagę na zagadnienia, które bądź jeszcze w ogóle nie były przedmiotem rozstrzygnięć wydawanych przez polski Sąd Najwyższy, bądź rzadko stają się przedmiotem sporów sądowych. Wskazuje ono nowe punkty sporne w sprawach z udziałem majątku kościelnego i nowe linie argumentacji dla ich uczestników. Dotyczy to w szczególności kwestii badania wymogów prawa kanonicznego z urzędu przez sądy rozpoznające sprawy dotyczące czynności prawnych wyznaniowych osób prawnych Kościoła Katolickiego, konieczności dochowania odnośnie zgody przewidzianej prawem kanonicznym formy wymaganej przez to prawo *ad solemnitatem*, czy zakresu i skuteczności pełnomocnictwa obejmującego zarząd majątkiem kościelnym.

Nie można też pominąć, że opisane orzeczenia austriackiego Sądu Najwyższego wypowiedają się także w kwestiach istotnych dla nauki prawa kanonicznego. Zabierając głos w takich sprawach, jak zakres semantyczny pojęcia alienacji (*sensu stricto*, a zwłaszcza *sensu largo*) oraz autonomiczność unormowań w zakresie umowy dzierżawy i najmu majątku kościelnego, prezentowane orzecznictwo stanowi także materiał dla doktryny prawa kanonicznego. Z tych wszystkich względów warto zaznajomić się z dorobkiem austriackich jurystów.

BIBLIOGRAFIA

- Beal, John P., James A. Coriden, Thomas J. Green (red.). *New commentary on the Code of Canon Law*. Mahwah: Paulist Press, 2000.
- Koziol, Helmut, Peter Bydliński, Raimund Bollenberger (red.). *Kurzkommentar zum ABGB: Allgemeines bürgerliches Gesetzbuch, Ehegesetz, Konsumentenschutzgesetz, IPR-Gesetz und Europäisches Vertragsstatutübereinkommen*. Wien: Springer Verlag, 2007.
- Hess, Agnieszka. *Państwo a Kościół: doświadczenia austriackie*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2003.
- Kaleta, Paweł. „Zasady zawierania umowy dzierżawy w Kodeksie prawa kanonicznego z 1983 roku”, *Annales Canonici* 9 (2013), 119-137.
- Krukowski, Józef (red.). *Komentarz do kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r., T. II/3. Lud Boży. Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołskiego*. Poznań: Pallotinum, 2006.
- Rummel, Peter (red.). *Kommentar zum Allgemeinen bürgerlichen Gesetzbuch mit IPR-Gesetz, Ehegesetz, Mietrechtsgesetz, Wohnungseigentumsgesetz, Landpachtgesetz, Konsumentenschutzgesetz, Produkthaftungsgesetz, UN-Kaufrecht*, t. I. Wien: Manzsche Verlag und Universitätsbuchhandlung, 1990.
- Rummel, Peter (red.). Meinhard Lukas, *Kommentar zum Allgemeinen bürgerlichen Gesetzbuch mit wichtigen Nebengesetzen und EU-Verordnungen*, t. §§ 859-916 ABGB. Wien: Manzsche Verlag und Universitätsbuchhandlung, 2014.
- Seikel, Gregor. *Umfang, Grenzen und Nachweis der Vertretungsmacht bei privaten und öffentlichen Rechtsträgern in Österreich*. Berlin: Duncker & Humblot GmbH, 1998.
- Strzała, Marek. „Skuteczność norm prawa kanonicznego w zakresie reprezentacji kościelnych osób prawnych w orzecznictwie Sądu Najwyższego”. W: *Prawo państwowe a prawo wewnętrzne związków wyznaniowych. Pamiętnik VII Zjazdu Katedr i Wykładowców Prawa Wyznaniowego, Gniezno 11-12 IX 2010*, red. Krzysztof Krasowski, Małgorzata Materniak-Pawłowska, Maksymilian Stanulewicz, 211-221. Poznań: Ars boni et aequi, 2010.
- Strzała, Marek. „Ograniczenia reprezentacji wyznaniowych osób prawnych Kościoła Katolickiego”. *Krakowski Przegląd Notarialny* 2 (2016): 107-138.
- Wójcik, Walenty, Józef Krukowski, Florian Lempa, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, t. 4. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1987.

ACTING ON THE BEHALF OF LEGAL ENTITIES OF THE CATHOLIC CHURCH
IN THE LIGHT OF THE AUSTRIAN SUPREME COURT'S JUDGEMENTS

Summary

The Austrian Supreme Court, in a similar way to the Polish Supreme Court, states that canon law rules governing church property are relevant in the field of acts of legal entities of the Catholic Church. Hence, the views and arguments presented in its judgements in cases concerning the management of ecclesiastical property are also important for Polish legal practice.

Between 1959 and 2013 a number of judgements were issued. There were a variety of cases, starting from the sale of the immovable property, through leasing it, and ending with the sale of fishery rights and contract of employment. In relation to those events a number of relevant legal views were stated by the Austrian Supreme Court. It considered the meaning of the term “alienation” (in the strict and broad sense), the obligation of a judge to examine canon law requirements for managing ecclesiastical property, the relevance of the particular canon law, the possibility of giving consent required by canon law *per facta concludentia* and scope of proxy authorization to manage church property. The question of treating the lease as an alienation in terms of the Code of Canon Law has also been raised. The case-law deals with many problems associated with the application of canon law in practice and provides a number of arguments to the parties in possible court proceedings.

Key words: Catholic Church; canon law; Austria; Supreme Court; canon law reception; Code of Canon Law; alienation; ecclesiastical property

Słowa kluczowe: Kościół Katolicki; prawo kanoniczne; Austria; Sąd Najwyższy; recepcja prawa kanonicznego; Kodeks Prawa Kanonicznego; alienacja; majątek kościelny

Tłumaczenie własne autora

ISABELLA BOLGIANI*

CHIESA CATTOLICA E DIFFUSIONE DELLA
“PRASSI PATTIZIA” A LIVELLO LOCALE IN ITALIA

UNA RINNOVATA STAGIONE DI RELAZIONI

Lo sviluppo in Italia della “prassi pattizia” sul piano decentrato¹, propria dell’ultimo ventennio, apre la via a quella che – riprendendo una formula in uso tra gli ecclesiasticisti² – può qualificarsi come una “ulteriore nuova stagione” delle relazioni tra autorità civili e religiose

* PhD, Ricercatore t.d., Diritto canonico ed ecclesiastico, Università Cattolica del Sacro Cuore, Sede di Milano, Facoltà di Giurisprudenza, Dipartimento di Scienze Giuridiche, Largo Agostino Gemelli 1, 20123 Milano, e-mail: isabella.bolgiani@unicatt.it.

¹ Tra i primi incontri sul tema, si ricorda il Convegno di studi “Gli accordi tra Chiesa ed istituzioni a livello locale”, organizzato dall’Istituto “San Pio X di Venezia” (6-7 maggio 2010). Parte degli esiti dei lavori sono stati pubblicati dalla Rivista *Ephemerides Iuris Canonici*. Al riguardo, si veda Giorgio Feliciani, “La qualificazione canonica delle intese tra autorità ecclesiastica ed autorità civile”, *Ephemerides Iuris Canonici* 1 (2011): 165 ss.; Andrea Bettetini, “Tra autonomia e sussidiarietà: contenuti e precedenti delle convenzioni di carattere locale”, *Ephemerides Iuris Canonici* 2 (2010): 333 ss.; Isabella Bolgiani, “Le intese concluse tra Regioni civili ed autorità ecclesiastiche”, *Ephemerides Iuris Canonici* 2 (2010): 363.

² Sull’uso di tale espressione (che si richiama alla ben nota formula “stagione delle intese”) per indicare momenti di cambiamento particolarmente significativi per la disciplina ecclesiasticistica, si veda Pierangela Floris, “Le nuove stagioni del diritto ecclesiastico. La dinamica attuale delle fonti di disciplina negli interventi della Corte costituzionale e del legislatore”, in: *Studi in memoria di Lino Salis*, vol. II (Torino: Giappichelli, 2000), 625 ss.

nel nostro Paese. Essa introduce, infatti, un sistema di interazioni giocato non più unicamente sul piano tradizionale dei “rapporti di vertice” tra Stato e Chiesa cattolica, ma basato anche sulla possibile conclusione di accordi nelle “periferie”, in risposta alle esigenze religiose riscontrate a tale livello³.

Anzitutto occorre però effettuare una precisazione. L'utilizzo della locuzione “prassi pattizia” è ovviamente una espressione “a-technica”, finalizzata ad indicare lo svilupparsi del sopra richiamato insieme di rapporti nella sua complessa e rimodulata portata attuativa. Uno stato di cose che risulta cioè caratterizzato da una applicazione del principio pattizio, sancito dall'art. 7 cpv. della Costituzione italiana⁴, in forme e condizioni diverse da quelle per così dire classiche⁵.

Si tratta, dunque, di una lettura della bilateralità che intende dare conto di modelli di declinazione rinnovati, che hanno determinato il

³ Quanto agli accordi con gli altri culti, occorre precisare come, pur a fronte di un loro incremento, l'incidenza numerica complessivamente più ridotta di questi ultimi induca, per esigenze di sintesi, a concentrare l'indagine del presente studio sul piano dei rapporti con la sola Chiesa cattolica. Ciò rilevato, si deve comunque ricordare come la questione relativa alla minore diffusione di tali fonti pattizie porti parte della dottrina a domandarsi se la suddetta condizione possa determinare una disparità di trattamento, in contrasto con le disposizioni che regolano il fenomeno religioso nella Carta costituzionale italiana. Si tratta – come intuibile – di un tema delicato e puntuale, per il cui approfondimento si rimanda pertanto alle opportune sedi. In particolare, *ex multis* si veda Anna Sveva Mancuso, “L'attuazione dell'art. 8.3 della Costituzione. Un bilancio dei risultati raggiunti ed alcune osservazioni critiche”, *Nuove Autonomie* 2-3 (2009): 461-489; e con riferimento al piano decentrato, Daniela Milani, “Partecipazione e religione: strumenti e percorsi per una *governance* condivisa”, in: *Diversidad religiosa y gobierno local, Marco jurídico y modelos de intervención en España y en Italia* (Aranzadi: Navarra, 2012), 207 ss.

⁴ Art. 7, comma 2, Costituzione: “Le modificazioni dei Patti, accettate dalle due parti, non richiedono procedimento di revisione costituzionale”. In riferimento al principio pattizio, si rinvia per tutti a Carlo Cardia, *Principi di diritto ecclesiastico* (Torino: Giappichelli, 2015), 262-267, il quale ricostruisce l'evoluzione dottrinale e poi giurisprudenziale in merito al dettato di tale norma.

⁵ Fattispecie da intendersi, non senza dibattito, come comprensive anche degli accordi tra Conferenza Episcopale Italiana e Ministero di volta in volta competente. Sulla delicata qualificazione giuridica di tali accordi e sulla loro posizione nella gerarchia delle fonti, si veda Pierluigi Consorti, “L'Accordo tra Stato e Chiesa cattolica nella problematica delle fonti”, *Rivista Trimestrale di diritto pubblico* 4 (1990): 1124-1158; ed inoltre Antonio Ruggeri, “Intese concordatarie e paraconcordatarie nel sistema delle fonti”, *Il diritto ecclesiastico* 1-2 (1988): 55-100.

crescente sviluppo delle intese tra autorità civili e Conferenze episcopali regionali, ma anche – e soprattutto – della produzione concordata sul piano strettamente locale. Gli elementi che hanno concorso a determinare tale situazione appaiono evidentemente molteplici, tanto da affermare come si sia di fronte ad una vera e propria sinergia di fattori.

In particolare, se da un verso risulta evidente come il percorso di evoluzione delle autonomie locali avvenuto in Italia – culminato nella riforma costituzionale del 2001 di cui si dirà più ampiamente in seguito⁶ – costituisca uno dei “passaggi” che ha fortemente condizionato il diffondersi della “prassi” in esame, dall’altro sono le stesse modifiche dell’istituto delle Regioni ecclesiastiche italiane (e relative Conferenze episcopali) ad offrire un proprio significativo contributo in questo senso⁷.

Tale stato di cose implica che una indagine sulle fonti pattizie “nelle periferie” debba necessariamente misurarsi con le riforme avvenute tanto nell’ordinamento civile quanto in quello canonico.

Ma non basta. Scendendo dal livello regionale a quello “infra-regionale”, l’applicazione della bilateralità appare ancora più diffusa, sia pure – come si avrà modo di esaminare – in modo meno omogeneo quanto ai temi ed alle forme di attuazione. Si tratta di una condizione per così dire ontologica, derivante dal fatto che le convenzioni sottoscritte a livello comunale rispondono per lo più alle esigenze “specifiche” di un dato territorio e, dunque, risultano come tali inevitabilmente variegate.

E’ su questo piano, inoltre, che il principio di sussidiarietà “orizzontale”, definitivamente inserito nel testo costituzionale della già menzionata riforma del 2001⁸, trova il suo principale campo d’azione con il

⁶ Sul tema, si veda *ex multis* con riferimento ai profili di nostro diretto interesse: *Religione ed autonomie locali*, a cura di Antonio Giuseppe Chizzoniti (Tricase: Libellula, 2014); Isabella Bolgiani, *Regioni e fattore religioso. Analisi e prospettive normative* (Milano: Vita e Pensiero, 2012).

⁷ Per un’analisi approfondita di questo tema, si rinvia per tutti a Giorgio Feliciani, “Le regioni ecclesiastiche italiane da Leone XIII a Giovanni Paolo II”, in: *Confessioni religiose e federalismo*, a cura di Id. (Bologna: Il Mulino, 2000), 229 ss.

⁸ A questo proposito, per completezza espositiva, occorre ricordare come, tra le novità introdotte dalla riforma del Titolo V, Parte II della Costituzione, avvenuta nel 2001, siano senz’altro da annoverare le nuove disposizioni concernenti la ripartizione delle funzioni

coinvolgimento delle confessioni religiose. In particolare, si è infatti di fronte al costituirsi di un nuovo “sistema integrato di interventi e servizi sociali”⁹, che nasce allo scopo di soddisfare in modo più capillare le situazioni di bisogno e di difficoltà manifestate dalle singole comunità e che implica una valorizzazione del “ruolo partecipativo di soggetti terzi”¹⁰, estranei cioè alla gestione in senso proprio della cosa pubblica.

Ciò premesso, stante tale condizione che caratterizza la “prassi pattizia” a livello locale, risulta in ogni caso possibile individuare una sorta di stella polare che funge da punto di riferimento rispetto a questo complesso sistema di rapporti tra fonti. Si tratta dell’Accordo di revisione concordataria del 1984¹¹. Da qui, dunque, appare necessario prede-

amministrative tra Stato, Regione ed altri enti locali (art. 118) ed in particolare l’espressa menzione del principio di sussidiarietà, nella sua declinazione sia “orizzontale” che “verticale”. Quanto a quest’ultimo profilo, si rinvia a Patrizia Vipiana, *Il principio di sussidiarietà verticale* (Milano: Giuffrè, 2002); Omar Chessa, “La sussidiarietà verticale nel nuovo Titolo V della Costituzione”, in: *Alla ricerca dell’Italia federale*, a cura di Giuseppe Volpe (Pisa: ed. Plus, 2003); *Problemi attuali della sussidiarietà*, a cura di Eugenio De Marco (Milano: Giuffrè, 2005). Ciò rilevato, in questa sede si affronteranno, in particolare, le tematiche legate al rinnovato ruolo assunto dal principio di sussidiarietà nella sua declinazione c.d. orizzontale, con riferimento alle prospettive legate allo sviluppo di nuovi rapporti con le autorità confessionali.

⁹ Al riguardo, si veda – come si avrà modo di esaminare più diffusamente – la Legge 8 novembre 2000, n. 328 (“Legge quadro per la realizzazione del sistema integrato di interventi e servizi sociali”).

¹⁰ In questo senso, sia pure con riferimento specifico al tema delle attività oratoriali, Alberto Fabbri, “La recente legge sugli oratori come segno di cambiamento in atto della politica sociale dello Stato italiano”, *Il diritto ecclesiastico* 4 (2005) I: 964. Più in generale, al riguardo, Bettetini, “Tra autonomia e sussidiarietà”, op. cit. 345, il quale sottolinea come le confessioni religiose entrino così “a far parte di quel circuito che, in un ordinamento pluralista e sussidiario, contribuisce a formare la sfera pubblica della comunità e a determinare la coesistenza degli interessi collettivi”.

¹¹ Si veda Legge 25 marzo 1985, n. 121, “Ratifica ed esecuzione dell’accordo, con protocollo addizionale, firmato a Roma il 18 febbraio 1984, che apporta modificazioni al Concordato lateranense dell’11 febbraio 1929, tra la Repubblica italiana e la Santa Sede”. Sul tema, sia pure senza pretesa di completezza, si rinvia in particolare ad Ombretta Fumagalli Carulli, “Il nuovo Accordo tra Italia e Santa Sede: profili di libertà”, in: *Il nuovo Accordo tra Italia e Santa Sede, Atti del Convegno nazionale di studio curati da Raffaele Coppola* (Milano: Giuffrè, 1987), 113 ss.; Francesco Margiotta Broglio, “Il negoziato per la riforma del Concordato tra governo e parlamento”, in: *La grande riforma del Concordato*, a cura di Gennaro Acquaviva (Venezia: Marsilio, 2006), 16; Luciano Guerzoni, “Gli accordi del 1984 tra la Repubblica Italiana e la Santa Sede: dall’ideologia del concordato nuovo alla realtà del

re le mosse per comprendere la *ratio* sottesa alla costante crescita degli accordi sul piano decentrato. Una evoluzione che risulta già tracciata, sebbene solo in nuce, da tale testo fondamentale nelle sue possibili implicazioni e seguenti opportunità attuative.

LA CENTRALITÀ DELL'ACCORDO DI REVISIONE CONCORDATARIA

L'Accordo del 18 febbraio 1984 rappresenta, come anticipato, uno snodo centrale nel sistema delle fonti del diritto ecclesiastico italiano. Il testo pattizio – all'art. 1 – se da un lato ribadisce il principio della separazione degli ordini, dall'altro, introduce infatti anche elementi di novità che appaiono di fondamentale importanza, tanto da venire sin da subito considerato come una sorta di “chiave interpretativa” dell'intero articolato normativo¹².

Ci si riferisce, in particolare, all'individuazione degli obiettivi dell'Accordo ovvero “la promozione dell'uomo ed il bene del Paese”, ma soprattutto alla definizione delle modalità indicate per il loro raggiungimento. L'impegno alla reciproca collaborazione viene infatti elevato, attraverso la sua espressa menzione nell'articolo suddetto, a vero e proprio “principio cardine” delle relazioni tra Stato italiano e Chiesa cattolica, adottando una scelta pienamente conforme allo spirito della Costituzione italiana¹³.

nuovo concordato”, in: *Studi in onore di Lorenzo Spinelli*, vol. II (Modena: Mucchi, 1989), 751 ss.; Attilio Nicora, “Il Concordato nella coscienza e nella prassi attuale della Chiesa”, in: *Le due sponde: morte e resurrezione dei Concordati* (Milano: Giuffrè, 1984), 148; ed, inoltre, Salvatore Berlingò, voce “Fonti del diritto ecclesiastico”, in: *Digesto delle discipline pubblicistiche*, vol. VI (Torino: Utet, 1991), 455.

¹² Così, Antonio Giuseppe Chizzoniti, *Le certificazioni confessionali nell'ordinamento giuridico italiano* (Milano: Vita e Pensiero, 2000), 122.

¹³ Più in generale, sul ruolo del principio di collaborazione, si veda ampiamente Gaetano Lo Castro, *Ordine temporale, ordine spirituale e promozione umana. Premesse per l'interpretazione dell'art. 1 dell'Accordo di Villa Madama* (Milano: Giuffrè, 1985); Pierluigi Consorti, “Collaborazione e intese tra Stato e Chiesa”, in: *Nuovi studi di diritto canonico ed ecclesiastico*, a cura di Valerio Tozzi (Salerno: Edisud, 1990), 310, il quale ha sottolineato come il principio di collaborazione rappresenti “un superamento oggettivo” del principio di bilateralità; Giuseppe Dalla Torre, “La filosofia di un Concordato”, *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* 1 (2004): 81, che ha rilevato come nell'art. 1 vengano precisati “valori

Se, infatti, il concetto di laicità, che emerge da una lettura sistematica degli artt. 2, 3, 7, 8, 19 e 20 della nostra Carta fondamentale, implica “non indifferenza (...) dinnanzi alle religioni, ma garanzia dello Stato per la salvaguardia della libertà di religione, in un regime di pluralismo confessionale e culturale”¹⁴, la collaborazione tra autorità civili ed ecclesiastiche non può che apparire una delle forme più significative di attuazione di tale “principio supremo”. Di qui, la centralità del precetto contenuto nel testo pattizio, da intendersi non solo quale camera di compensazione di eventuali conflitti, ma anche – e soprattutto – come coinvolgimento di poteri per la realizzazione di obiettivi condivisi¹⁵.

Ai sensi di tale interpretazione, dunque, è possibile intuire le potenzialità, ancora in parte inesplorate, dell’art. 1 dell’Accordo di Villa Madama, tanto sotto il profilo della individuazione delle materie oggetto di disciplina, quanto in ordine ai soggetti coinvolti. Tale norma, infatti, da un lato, trova completamento nel disposto dell’art. 13.2 del testo pattizio¹⁶, ma dall’altro pare suscettibile di possibilità di declinazione a livelli ulteriori rispetto a quelli indicati nella norma suddetta.

Si tratta di uno stato di cose che pare ancora più evidente attraverso un’analisi di quello che può venire definito il paradigma strutturale dell’Accordo di revisione concordataria. Quest’ultimo, nell’affrontare le diverse materie disciplinate, privilegia infatti di regola la definizione di disposizioni di principio o “programmatiche”, prevedendone il completamento mediante pattuizioni successive¹⁷. Si ha dunque una

e principi condivisi, cui entrambe le parti intendono improntare non solo l’applicazione nel tempo di quanto concordataria convenuto, ma anche più in generale le proprie reciproche relazioni”.

¹⁴ In questo senso, Corte costituzionale, sentenza 12 aprile 1989, n. 203. Per una analisi di tale fondamentale sentenza si rinvia per tutti a Cesare Mirabelli, *Diritto ecclesiastico e principi supremi dell’ordinamento costituzionale nella giurisprudenza della Corte. Spunti critici*, in *Diritto ecclesiastico e Corte costituzionale*, a cura di Raffaele Botta (Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2006), 397 ss.

¹⁵ Lo Castro, *Ordine temporale, ordine spirituale e promozione umana*, op. cit., 509.

¹⁶ Cfr. art. 13.2: “*Ulteriori materie* per le quali si manifesti l’esigenza di collaborazione tra la Chiesa cattolica e lo Stato potranno essere regolate sia con nuovi accordi tra le due Parti sia con *intese* tra le competenti autorità dello Stato e la Conferenza Episcopale Italiana [il corsivo è mio]”.

¹⁷ In questo senso si vedano, a titolo di esempio, le norme in tema di assistenza spirituale nelle strutture obbligate (art. 11) o di beni culturali di interesse religioso (art. 12).

struttura che appare diretta a “moltiplicare le occasioni, le forme ed i livelli di espressione della bilateralità”¹⁸ e che ha indotto una parte della dottrina a definire tale Patto come “Concordato quadro”¹⁹.

Nella individuazione delle fattispecie oggetto di disciplina si trovano, infatti, formulazioni spesso volutamente ampie e generiche, al fine di consentire un’applicazione di tali norme più duttile e flessibile, sebbene destinata in quanto tale ad affrontare alcune difficoltà di ricostruzione rispetto ad un possibile inquadramento “a sistema” delle relative fonti²⁰. Ciò precisato, si può in ogni caso affermare come tale soluzione si sia dimostrata vincente nei fatti, avendo dato luogo in concreto ad una eccezionale “dilatazione del principio di bilateralità”²¹, che ha consentito il delinarsi dell’articolato sistema oggetto del presente studio. Gli accordi di attuazione del dettato pattizio si sono infatti “declinati” nel tempo – come già in parte anticipato – su molteplici livelli ed in forme diversificate, in armonia con il parallelo dispiegarsi dell’evoluzione ordinamentale italiana, originando quella che è stata definita come “una vera e propria galassia di patti polimorfi”²².

¹⁸ In questo senso, Isabella Bolgiani, “Nuove dinamiche di relazione tra Stato e Chiesa cattolica. Le fonti pattizie nel quadro dell’evoluzione ordinamentale civile e canonica”, in: *Cesen – La Chiesa cattolica in Italia*, a cura di Ead. (Milano: Giuffrè, 2009), 10.

¹⁹ In questo senso, si veda Francesco Margiotta Broglio, “Dalla Questione romana ai Patti Lateranensi”, in: *Un Accordo di libertà: la revisione del Concordato con la Santa Sede*, a cura della Presidenza del Consiglio dei Ministri (Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1986), 49; Consorti, “L’Accordo tra Stato”, op. cit., 1125 ss.; ed inoltre, Romeo Astorri, “Gli accordi concordatari durante il pontificato di Giovanni Paolo II. Verso un nuovo modello?”, *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* 1 (1999): 30 ss.; nonché Id., “L’Accordo del 1984 e la politica concordataria di Giovanni Paolo II”, in: *Studi in memoria di Cesare Mozzarelli* (Milano: Vita e Pensiero, 2008), 1461 ss.

²⁰ Al riguardo, tra i primi commenti, si veda in particolare: Ruggeri, “Intese concordatarie e intese paraconcordatarie nel sistema delle fonti”, op. cit., 55 ss.; inoltre, Consorti, “L’Accordo tra Stato”, op. cit., 1125 ss. Il tema verrà ripreso nelle Considerazioni conclusive del presente studio.

²¹ Carlo Cardia, *Manuale di diritto ecclesiastico* (Bologna: Il Mulino, 1996), 240.

²² Così Raffaele Botta, “Dalla riforma del Concordato alla Costituzione europea: vent’anni di trasformazioni delle fonti del diritto ecclesiastico in Italia”, *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* 1 (2004): 98.

IL “BANCO DI PROVA” DELLE PERIFERIE

Tanto rilevato in ordine alla centralità del principio di collaborazione sancito dall'art. 1 dell'Accordo di Villa Madama, occorre ora focalizzare l'attenzione – come anticipato – sulla avvenuta modifica nel 2001 del Titolo V, Parte II della Costituzione. Essa ha infatti introdotto un sistema di ripartizione delle competenze legislative tra Stato e Regioni “del tutto ribaltato”²³ rispetto al precedente assetto costituzionale. Per effetto della riforma dunque le Regioni italiane dispongono attualmente di una potestà a carattere generale residuale, mentre allo Stato sono state riservate, a titolo di competenza esclusiva o concorrente, materie espressamente enumerate²⁴.

In questo nuovo disegno costituzionale, si rende così necessaria l'indicazione in forma espressa della disciplina dei “rapporti tra la Repubblica e le confessioni religiose” quale materia rientrante nella competenza esclusiva statale (art. 117, comma 2, lett. c, Cost.), mentre le Regioni per effetto della loro accresciuta autonomia possono venire considerate titolari di una competenza così detta funzionale, in forza della quale sono legittimate ad intervenire, “ogni qual volta in fase di regolamentazione delle materie rientranti nella loro sfera di attribuzione”, sorga la necessità di soddisfare “particolari profili di interesse religioso connessi con le esigenze della comunità territoriale rappresentata”²⁵.

Tale modificato impianto costituzionale ha pertanto reso meno verticistico il sistema di produzione delle fonti di diritto ecclesiastico, ma

²³ Così Giorgio Pastori, “Regioni e Confessioni religiose nel nuovo ordinamento costituzionale”, *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* 1 (2003): 3.

²⁴ Al riguardo in generale, si veda Paolo Caretti, “L'assetto dei rapporti tra competenza legislativa statale e regionale alla luce del nuovo Titolo V della Costituzione: aspetti problematici”, *Le Regioni* 6 (2001): 1223 ss.; Antonio D'Atena, “Materie legislative e tipologie delle competenze”, *Quaderni costituzionali* (2003), 15 ss.; Ugo De Siervo, “Il sistema delle fonti: il riparto della potestà normativa tra Stato e Regioni”, *Le Regioni* 6 (2004): 1245 ss.; Paolo Passaglia, “Osservazioni in tema di definizione e delimitazione delle materie di cui all'art. 117 della Costituzione”, in: *Le competenze normative statali e regionali tra riforme della Costituzione e giurisprudenza costituzionale* (Torino: Giappichelli, 2006), 95 ss.

²⁵ Daniela Milani, “La tutela degli interessi religiosi delle comunità locali tra riforma della Costituzione e nuovi statuti regionali”, *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* 1 (2005): 229.

al contempo – e questo particolarmente rileva – lo ha aperto maggiormente alla valorizzazione dei rapporti con le autorità confessionali nelle rispettive articolazioni locali. Il modulo pattizio è cioè finalmente giunto al “banco di prova delle periferie”²⁶, in piena armonia con la *ratio* sottesa all’Accordo di Villa Madama ed in totale conformità con l’evoluzione ordinamentale italiana.

Questo rinnovato stato di cose è confermato, in primo luogo, da alcuni dati concreti. Anzitutto va segnalata, a partire dalla riforma del 2001, la costante fioritura di leggi regionali aventi ad oggetto materie di interesse ecclesiasticistico²⁷, ma anche – e soprattutto – lo sviluppo di accordi regionali, con le rispettive Conferenze episcopali, caratterizzati dalla varietà dei temi affrontati. Accanto ad argomenti “classici” quali la tutela dei beni culturali e l’assistenza spirituale, vengono infatti esplorati spazi di interesse completamente nuovi, come ad esempio il settore della “valorizzazione della funzione sociale ed educativa degli oratori”²⁸. Tema quest’ultimo che viene ad essere affrontato sia mediante accordi a livello regionale, sia – e lo si avrà modo di esaminare più diffusamente – sul piano comunale.

Si assiste, dunque, ad un impegno che nasce dall’esigenza di offrire risposte concrete ai bisogni religiosi e sociali delle comunità presenti sul territorio. Uno stato di cose definito da una parte della dottrina come “de-istituzionalizzazione” del principio di bilateralità in ordine ai profili delle materie e dei soggetti, che sono parti dei protocolli siglati sul piano locale²⁹. Si evidenzia così – da un lato – il ruolo svolto dagli enti periferici nell’azione di promozione degli interessi religiosi dei citta-

²⁶ Bolgiani, *Regioni e fattore religioso*, op. cit., 132.

²⁷ *Ivi*, 71 ss.

²⁸ Al riguardo, per un’indagine di carattere più generale si veda il volume *Funzione educativa e sociale degli oratori nelle comunità locali*, a cura di Rino Gracili (Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 2005).

²⁹ Tale interpretazione implica cioè, da un lato, una valorizzazione del ruolo svolto dagli enti periferici nell’azione di promozione degli interessi religiosi dei cittadini e, dall’altro, una particolare attenzione rivolta a settori “inesplorati dagli accordi di vertice statali”. Sul tema di recente si veda Antonio Giuseppe Chizzoniti – Anna Gianfreda, “La tutela delle esigenze religiose in ambito locale. Una ricerca sul campo: le Province di Cremona, Lodi e Piacenza”, in: *Diversidad religiosa y gobierno local, Marco juridico y modelos de intervención en España y en Italia*, op. cit., 247 ss.

dini e, dall'altro, la particolare attenzione rivolta a settori "inesplorati dagli accordi di vertice statali"³⁰.

Un'ultima osservazione prende spunto proprio dal caso degli oratori. L'indagine sulla prassi pattizia "nelle periferie" implica, infatti, necessariamente – come anticipato in apertura del presente studio – la presa d'atto del particolare "ruolo" delle autorità confessionali locali, quali interpreti delle esigenze religiose dei rispettivi fedeli, ma anche – in armonia con il principio di sussidiarietà orizzontale – la constatazione del progressivo costruirsi di un sistema nel quale è stato riconosciuto a soggetti diversi dai pubblici poteri, la possibilità di perseguire "interessi generali di carattere sociale" (art. 118, comma 4 della Costituzione)³¹.

Non solo. La diffusione delle intese in esame, oltre a risultare favorita dalla esaminata evoluzione ordinamentale italiana, pare senz'altro ulteriormente incoraggiata da una serie di trasformazioni che hanno riguardato il diritto della Chiesa.

Dopo una lenta evoluzione³² le Regioni ecclesiastiche trovano, infatti, in Italia la loro attuale configurazione canonica grazie ad una serie di decreti con cui – il 4 novembre 1994 – la Congregazione per i Vescovi

³⁰ Resta peraltro necessariamente da valutare la diversa natura giuridica di tali accordi, i quali evidentemente presentano posizioni differenti nella gerarchia delle fonti. Sul punto si veda *infra* ultimo paragrafo.

³¹ Cfr. in questo senso, Bettetini, "Tra autonomia e sussidiarietà", op. cit., 357, il quale rileva come si sia venuto imponendo nel nostro ordinamento un nuovo sistema di rapporti, in cui "la funzione pubblica è svincolata da una qualifica soggettiva, diventando di rilevanza pubblica non solo ciò che promana da un soggetto pubblico *stricto sensu*, ma anche quanto concorre al bene della società".

³² Per un ampio studio sul tema si veda Giorgio Feliciani, "Le regioni ecclesiastiche italiane da Leone XIII a Giovanni Paolo II", in: *Confessioni religiose e federalismo*, op. cit., 103 ss., il quale ha sottolineato come questi soggetti possano vantare "una esperienza più che secolare", considerato che "l'origine delle regioni ecclesiastiche risale a Leone XIII che nel 1889, con l'Istruzione *Alcuni Arcivescovi* della Congregazione dei vescovi e regolari, ripartiva la penisola in regioni, prescrivendo agli ordinari di ciascuna di esse di riunirsi almeno una volta all'anno per discutere i problemi di interesse comune"; ed, ancora, Id., voce "Ordinamento territoriale della Chiesa", in: *Enciclopedia giuridica*, vol. XXIV (Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1990), 1 ss.; su questi temi si veda, inoltre, Juan Ignacio Arrieta, "Organismi episcopali a livello continentale, nazionale, regionale e provinciale", in: *Confessioni religiose e federalismo*, op. cit., 86 ss.; Carlo Redaelli, "Le regioni ecclesiastiche in Italia", *Quaderni di diritto ecclesiale* 4 (2000): 403 ss.; e Adolfo Zambon, "Le regioni ecclesiastiche e la Conferenza Episcopale Italiana", *Quaderni di diritto ecclesiale* 2 (2010): 158 ss.

attribuisce loro “la personalità giuridica canonica pubblica, provvedendo anche ad approvare lo statuto di ognuna di esse”³³.

Di qui, la previsione del riconoscimento delle Regioni ecclesiastiche agli effetti civili ed una serie di disposizioni sul tema specifico dei rapporti con le pubbliche autorità³⁴. Proprio quest’ultimo profilo merita, dunque, alcune precisazioni³⁵. Si deve cioè porre mente alle disposizioni statutarie, approvate dai menzionati decreti del 1994, che – adottando tutte un unico schema³⁶ – hanno attribuito alle Conferenze episcopali regionali, sia pure in un campo d’azione rigorosamente determinato, “un vero e proprio potere legislativo, del tutto simile a quello di cui godono, in ambiti ben più vasti, le conferenze nazionali e i concili particolari”³⁷.

Laddove, infatti, alla Regione ecclesiastica corrisponda una sola Regione civile, viene riconosciuto alle “deliberazioni che approvano eventuali accordi o intese con la Regione civile [...] o con i suoi organi [...] efficacia vincolante per tutte le diocesi, a condizione che abbiano ottenuto la *recognitio* della Santa Sede”³⁸.

Queste disposizioni, se da un lato hanno determinato nell’ordinamento canonico una “limitazione della autonomia diocesana”³⁹, dall’altro hanno senz’altro prodotto una serie di effetti significativi sul piano delle relazioni inter-ordinamentali. Al riguardo, occorre infatti ricordare come, in precedenza, gli accordi conclusi con le autorità civili, al

³³ Così Giorgio Feliciani, “Le intese regionali b) profili canonistici”, in: *Patrimonio culturale di interesse religioso in Italia*, a cura di Michele Madonna (Venezia: Marcianum Press, 2007), 139.

³⁴ *Ivi*, 145.

³⁵ Su questi temi, si veda Juan Ignacio Arrieta, “Le articolazioni delle istituzioni della Chiesa ed i rapporti con le istituzioni politiche”, *Ius Ecclesiae* 1 (2008), 21 ss.

³⁶ Tale schema – precisa Feliciani (“Le regioni ecclesiastiche italiane da Leone XIII a Giovanni Paolo II”, op. cit., 116) – “nelle sue linee essenziali” rispecchia quanto già previsto dallo Statuto della CEI del 1985.

³⁷ Così Id., “Le intese regionali b) profili canonistici”, op. cit., 140.

³⁸ Così l’art. 5, ultimo comma, degli statuti delle Regioni Basilicata, Calabria, Campania, Emilia-Romagna, Lazio, Liguria, Lombardia, Marche, Puglia, Sardegna, Sicilia, Toscana ed Umbria. Su questi temi, Feliciani, “Le regioni ecclesiastiche italiane da Leone XIII a Giovanni Paolo II”, op. cit., 120 ss.; ed, in particolare, sulla questione specifica del valore della *recognitio*, Id., “Le intese regionali b) profili canonistici”, op. cit., 140-141.

³⁹ Id., “Le regioni ecclesiastiche italiane da Leone XIII a Giovanni Paolo II”, op. cit., 110-111.

pari delle altre delibere della Conferenza regionale, entrassero in vigore nelle singole diocesi solo se promulgate dal rispettivo Vescovo, con la conseguenza che l'opposizione anche di uno solo dei membri della Conferenza "era sufficiente ad impedire qualunque accordo"⁴⁰.

In questo senso, dunque, è possibile sottolineare la lungimiranza della nuova disciplina introdotta. Come è stato sottolineato, infatti, "il processo di regionalizzazione civile" è stato colto in tutto il suo rilievo, favorendo "attraverso le Conferenze Episcopali Regionali, una serie significativa di intese" ed attivando così una sorta di "federalismo ecclesiastico"⁴¹. In particolare, la scelta di assegnare a tali soggetti il potere di assumere decisioni vincolanti in tema di accordi con le pubbliche autorità muove, infatti, dalla consapevolezza dell'importanza di agevolare le occasioni di relazione con queste ultime. Uno stato di cose che indubbiamente ha determinato lo sviluppo di nuove dinamiche di collaborazione sul piano regionale, contribuendo alla crescente diffusione di questi accordi⁴².

Appare dunque ancora una volta evidente come si sia di fronte ad un sistema giocato su un continuo interagire di fattori in costante evoluzione. Dinamiche, "inter" e "infra" ordinamentali, che non possono venire trascurate se non si intenda affrontare il rischio di "porre in ombra alcuni degli elementi più significativi per ricostruire l'avvenuto sviluppo degli accordi in parola", ma anche – e soprattutto – per comprenderne le future linee evolutive⁴³.

I CONTENUTI DELLE INTESE REGIONALI

Dopo avere tratteggiato le principali ragioni sottese alla diffusione degli accordi tra Regioni civili e rispettive Conferenze episcopali,

⁴⁰ Id., "Le intese regionali b) profili canonistici", op. cit., 140.

⁴¹ Sul tema, si veda Giovanni Filoramo, "Regioni ecclesiastiche e regioni civili: paralleli e influssi", in: *L'Italia e le sue regioni* [www.treccani.it] 2015.

⁴² In ordine alle problematiche connesse in caso di mancata corrispondenza dei confini tra Regioni civili ed ecclesiastiche ed al delicato tema connesso della natura giuridica di tali accordi nell'ordinamento canonico si rinvia per tutti a Feliciani, "La qualificazione canonica delle intese tra autorità ecclesiastica ed autorità civili", op. cit., 165-181.

⁴³ Così Bolgiani, "Nuove dinamiche di relazione tra Stato e Chiesa cattolica", op. cit., 53.

occorre ora entrare nel merito di tali protocolli. Essi possono venire essenzialmente raggruppati in tre macroaree, aventi ad oggetto – rispettivamente – i beni culturali di interesse religioso, l'assistenza spirituale nelle strutture sanitarie e, più di recente, la valorizzazione della funzione sociale ed educativa delle attività oratoriali. Accanto a questi gruppi principali di fonti esistono poi ulteriori insiemi di accordi, di cui si dirà a breve, che si differenziano dai primi tanto per la varietà dei temi affrontati, quanto per il livello di diffusione sul territorio.

In particolare, in materia di beni culturali si contano una ventina di accordi regionali⁴⁴ e la presenza di una Intesa nazionale del 2005,

⁴⁴ Si veda: l'“Intesa tra la Regione Veneto e la Provincia Ecclesiastica Veneta per la conservazione e la valorizzazione del patrimonio artistico e storico degli enti ecclesiastici veneti”, 15 ottobre 1994; il “Protocollo d'intesa tra Regione Piemonte e Conferenza Episcopale Piemontese per la salvaguardia e la valorizzazione dei beni culturali di interesse religioso appartenenti ad enti ed istituzioni ecclesiastici”, 30 marzo 1998; il “Protocollo d'intesa tra la Regione Autonoma della Sardegna e la Conferenza Episcopale Sarda per la salvaguardia e la valorizzazione dei beni culturali appartenenti ad enti ecclesiastici”, 1° giugno 1999; l'“Intesa tra la Regione Autonoma Valle d'Aosta e la Diocesi di Aosta per la salvaguardia e la valorizzazione dei beni culturali di interesse religioso appartenenti ad enti ed istituzioni ecclesiastiche”, 27 dicembre 1999; il “Protocollo d'intesa tra Regione Lazio e Regione Ecclesiastica Lazio per la salvaguardia e la valorizzazione di beni culturali di interesse religioso appartenenti ad enti ed istituzioni ecclesiastici”, 25 luglio 2001; l'“Intesa programmatica tra la Regione Campania e la Conferenza Episcopale Campana per la tutela e la valorizzazione di beni culturali appartenenti ad Enti ed Istituzioni ecclesiastiche”, 13 maggio 2002; il “Protocollo d'intesa tra la Regione dell'Umbria e la Conferenza Episcopale Umbra per la salvaguardia, la valorizzazione e il godimento dei beni e dei servizi culturali ecclesiastici” (6 maggio 2003) che ha espressamente aggiornato il precedente “Protocollo d'intesa tra la Regione Umbria e la Conferenza Episcopale Umbra per la salvaguardia e la valorizzazione dei beni e servizi culturali ecclesiastici” del 22 febbraio 1994; l'“Intesa programmatica tra la Regione Puglia e la Conferenza Episcopale Pugliese per la tutela e la valorizzazione di beni culturali appartenenti ad enti ed istituzioni ecclesiastiche”, 31 marzo 2004; l'“Intesa tra Regione Toscana e Conferenza Episcopale Toscana per la valorizzazione di beni culturali appartenenti ad enti ed istituzioni ecclesiastiche e di interesse storico-religioso” (24 gennaio 2005) che ha sostituito la precedente “Intesa tra la Regione Toscana e la Conferenza Episcopale Toscana per la valorizzazione del patrimonio culturale ecclesiastico”, sottoscritta il 18 dicembre 1992; l'“Intesa tra il Presidente della Regione Siciliana e il Presidente della Regione Ecclesiastica Sicilia per la tutela, la conservazione e la valorizzazione dei beni di istituzioni ed enti ecclesiastici con interesse culturale” del 6 agosto 2010 che abroga espressamente il precedente accordo “per la salvaguardia, la valorizzazione e il godimento dei beni culturali di interesse religioso appartenenti ad enti ed istituzioni ecclesiastiche”, definito l'11 giugno 1997; il “Protocollo d'Intesa tra la Regione Calabria e la

siglata tra Conferenza Episcopale Italiana e Ministero per i beni e le attività culturali⁴⁵. Quest'ultima contempla espressamente – all'art. 8 – la possibilità della conclusione di fonti bilaterali regionali, affermando come le sue disposizioni costituiscano “indirizzi per le eventuali intese stipulate tra le regioni o le province autonome di Trento e di Bolzano e gli enti ecclesiastici, fatte salve le autorizzazioni richieste dalla normativa canonica”⁴⁶.

Quanto ai contenuti generali degli accordi vigenti in tale settore, un profilo da ricordare è senz'altro l'attenzione rivolta dalle parti contra-

Conferenza Episcopale Calabria per la tutela e la valorizzazione dei beni culturali appartenenti ad enti ed istituzioni ecclesiastiche” del 29 aprile 2011, sostitutivo del “Protocollo d'intesa tra la Regione Calabria e la Conferenza Episcopale Calabria per la programmazione regionale degli interventi per il restauro e per il recupero dei beni culturali di proprietà degli enti ecclesiastici” del 28 marzo 1996; il “Protocollo d'intesa tra la Regione Basilicata e la Conferenza Episcopale Regionale di Basilicata finalizzato alla tutela e alla valorizzazione dei beni culturali di interesse religioso appartenenti ad enti ed istituzioni ecclesiastiche”, 8 giugno 2011; il “Protocollo d'intesa tra Regione Piemonte e Conferenza Episcopale Piemontese per la salvaguardia e la valorizzazione dei beni culturali di interesse religioso appartenenti ad enti ed istituzioni ecclesiastiche”, del 5 ottobre 2012, che ha sostituito il “Protocollo d'intesa tra Regione Piemonte e Conferenza Episcopale Piemontese per la salvaguardia e la valorizzazione dei beni culturali di interesse religioso appartenenti ad enti ed istituzioni ecclesiastiche”, sottoscritto il 30 marzo 1998; il recente “Protocollo d'intesa tra la Regione Marche, la Conferenza Episcopale Marchigiana ed il Segretariato Regionale del MIBACT per le Marche per la salvaguardia e la valorizzazione dei beni culturali compresi musei, archivi, biblioteche appartenenti ad enti ed istituzioni ecclesiastiche, del 10 maggio 2016, che ha sostituito il “Protocollo d'intesa tra la Regione Marche e la Conferenza Episcopale delle Marche per la salvaguardia e la valorizzazione dei beni culturali compresi musei, archivi, biblioteche appartenenti ad enti ed istituzioni ecclesiastiche” (10 marzo 2009), il quale aveva a propria volta aggiornato il precedente “Protocollo d'intesa tra la Regione Marche e la Conferenza Episcopale Marchigiana per la salvaguardia e la valorizzazione dei beni culturali di interesse religioso appartenenti ad enti ed istituzioni ecclesiastiche”, sottoscritto il 18 ottobre 1999. I testi di tali accordi sono contenuti nel volume *La Chiesa cattolica in Italia. Normativa pattizia*, op. cit., 343-438 e i relativi aggiornamenti nel *data base* del sito OLIR.it.

⁴⁵ In dottrina per un primo esame dei contenuti dell'Intesa nazionale del 2005, sostitutiva di una precedente siglata nel 1996, in relazione alla definizione dei possibili successivi accordi regionali, si rinvia ad Antonio Giuseppe Chizzoniti, “L'Intesa del 26 gennaio 2005 tra Ministero per i beni e le attività culturali e la Conferenza episcopale italiana: la tutela dei beni culturali di interesse religioso appartenenti a enti e istituzioni ecclesiastiche tra continuità ed innovazione”, *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* 2 (2005): 387 ss.

⁴⁶ Sul dibattito dottrinale in ordine alla portata applicativa di tale formula si veda per tutti Giorgio Feliciani, “Introduzione” a *Patrimonio culturale di interesse religioso in Italia*, op. cit., 12 ss.

enti alla individuazione dei compiti prioritari della collaborazione⁴⁷. Circa le forme, i modi ed i tempi di queste azioni, la netta maggioranza delle intese stabilisce che essi vengano definiti, tra Regione e Conferenza episcopale regionale, sulla "base di piani di intervento annuali o pluriennali"⁴⁸. Non solo. Per il perseguimento di tali obiettivi, le parti si impegnano espressamente, ciascuna per la propria sfera di competenza, a svolgere una "azione di promozione tra gli enti locali e le diocesi per la realizzazione di piani locali di intervento"⁴⁹, oltre che a cercare di sviluppare "accordi e programmi congiunti" con gli organi periferici del Ministero, le Province ed i Comuni⁵⁰.

In merito agli strumenti indicati per agevolare la realizzazione degli obiettivi stabiliti dagli accordi, di regola, viene prevista l'istituzione di un'apposita commissione paritetica, destinata ad esaminare i problemi comuni, approfondire gli ambiti della collaborazione e consentire lo scambio reciproco di informazioni, ma anche – in più di un caso – ad istruire i progetti, individuare le risorse e garantire l'armonizzazione degli interventi⁵¹. In alcune fonti, inoltre, viene stabilito che tale

⁴⁷ Un impegno che appare, del resto, in piena sintonia con le previsioni di cooperazione tracciate dal nuovo *Codice dei beni culturali e del paesaggio* del 2004. Sul metodo della cooperazione quale *fil rouge* sotteso alla trama normativa del Codice del 2004, si veda Giorgio Pastori, "Tutela e valorizzazione dei beni culturali in Italia: situazioni in atto e tendenze", *Aedon. Rivista di arti e diritto on line*, 2004.

⁴⁸ In questo senso, ad esempio, l'art. 2, comma 1 del Protocollo d'intesa tra Regione Piemonte e Conferenza Episcopale Piemontese (cit.); l'art. 2, comma 1 dell'Intesa tra la Regione Autonoma Valle d'Aosta e la Diocesi di Aosta (cit.); e l'art. 3, comma 2 del Protocollo d'intesa tra la Regione Marche e la Conferenza Episcopale delle Marche (cit.).

⁴⁹ Così, in particolare, l'art. 3 del Protocollo d'intesa tra Regione Piemonte e Conferenza Episcopale Piemontese (cit.); l'art. 4 del Protocollo d'intesa tra Regione Lazio e Regione Ecclesiastica Lazio (cit.); l'art. 3 del Protocollo d'intesa tra la Regione dell'Umbria e la Conferenza Episcopale Umbra (cit.); ed, in termini analoghi, l'art. 2 del Protocollo d'intesa tra la Regione Autonoma della Sardegna e la Conferenza Episcopale Sarda (cit.); e l'art. 4 del Protocollo d'intesa tra la Regione Marche e la Conferenza Episcopale delle Marche (cit.).

⁵⁰ In questo senso, cfr. l'art. 3, comma 2 del Protocollo d'intesa tra la Regione Lazio e la Regione Ecclesiastica Lazio (cit.); l'art. 2 dell'Intesa programmatica tra la Regione Campania e la Conferenza Episcopale Campana (cit.); l'art. 2 del Protocollo d'intesa tra la Regione dell'Umbria e la Conferenza Episcopale Umbra (cit.); e l'art. 1 del Protocollo d'intesa tra la Regione Marche e la Conferenza Episcopale delle Marche (cit.).

⁵¹ In questo senso, cfr. l'art. 5 del Protocollo d'intesa tra Regione Piemonte e Conferenza Episcopale Piemontese (cit.).

commissione debba anche “verificare con continuità l’attuazione delle forme di collaborazione”, assegnando dunque alla stessa uno specifico compito di controllo⁵².

Quanto alla seconda macroarea in esame, si deve rilevare come una particolare condizione caratterizzi gli accordi vigenti in tema di assistenza spirituale nelle strutture sanitarie. In questo settore, infatti, manca ad oggi la conclusione di un’Intesa a livello nazionale. Il fattore determinante il recente sviluppo delle fonti in parola pare, dunque, senz’altro riconducibile all’avvenuta modifica del Titolo V, Parte II, della Costituzione, ma prima ancora al percorso di regionalizzazione del sistema sanitario in atto ormai da alcuni anni nell’ordinamento italiano⁵³. Tale evoluzione, infatti, ha indubbiamente consentito la presa di coscienza da parte delle Regioni delle proprie potenzialità e ne ha incrementato l’operare in materia⁵⁴. Si tratta di uno stato di cose che risulta, del resto, confortato anche dai dati numerici, posto che nel nuovo millennio sono stati conclusi ben dieci nuovi accordi tra Regioni e rispettive Conferenze episcopali⁵⁵.

⁵² Si veda l’art. 5 dell’Intesa programmatica tra la Regione Puglia e la Conferenza Episcopale Pugliese (cit.).

⁵³ Cfr. dd.lgs. n. 502 del 30 dicembre 1992 (introduttivo della c.d. riforma sanitaria *bis*) e n. 229 del 19 giugno 1999 (riforma sanitaria *ter*); nonché da ultimo il d.l. n. 158/2012 (c.d. “Balduzzi” dal nome del Ministro proponente) convertito in Legge n. 189/2012 (“Disposizioni per promuovere lo sviluppo del Paese mediante un più alto livello di tutela della salute”).

⁵⁴ In questo senso, si veda Vincenzo Turchi, “Le ultime intese regionali in materia di assistenza religiosa cattolica nelle strutture sanitarie”, *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* 2 (2005): 444.

⁵⁵ Volendo riassumere, in un quadro di insieme, gli accordi regionali attualmente vigenti in tema di assistenza spirituale nelle strutture sanitarie, si veda: “Protocollo d’Intesa tra la Regione Piemonte e la Conferenza Episcopale Piemontese per il servizio di assistenza religiosa presso le strutture di ricovero del Servizio Sanitario Nazionale”, 22 luglio 1998; “Schema di intesa tra l’Assessorato Regionale della Sanità e la Conferenza Episcopale Siciliana sull’assistenza religiosa”, 30 aprile 2001 (data di approvazione con delibera n. 194 della Giunta regionale); “Protocollo d’intesa tra la Regione Friuli-Venezia Giulia e i Vescovi del Friuli-Venezia Giulia per il servizio di assistenza religiosa cattolica presso le strutture socio-sanitarie della Regione”, 9 ottobre 2001; “Protocollo d’intesa tra la Regione Umbria e la Conferenza Episcopale Umbra relativamente alla assistenza religiosa di confessione cattolica presso le strutture di ricovero del Servizio Sanitario Regionale”, 19 novembre 2001; “Protocollo d’intesa tra la Regione Lazio e la Regione Ecclesiastica Lazio per il servizio di assistenza religiosa agli infermi e al personale nelle aziende sanitarie”, 7 dicembre 2001

Riprendendo quanto disposto dal dettato dell'art. 11 dell'Accordo di Villa Madama, i testi in esame si occupano anzitutto di individuare i ministri di culto incaricati dell'assistenza spirituale ed i loro compiti⁵⁶, di stabilire il tipo di rapporto che lega questi ultimi alla struttura sanitaria, nonché di definire i destinatari dell'assistenza. Connessa a questi argomenti è poi la questione della presenza nelle aziende sanitarie di "collaboratori" degli assistenti spirituali. A tale proposito, accanto a disposizioni più datate, nelle quali il ruolo di questi soggetti viene previsto nel complesso come marginale, negli accordi regionali più recenti si può rilevare, invece, una spiccata sensibilità per la valorizzazione di tale cooperazione. Uno stato di cose che risulta presumibilmente connesso alla crescente diffusione delle c.d. cappellanie ospedaliere⁵⁷. Prendendo atto di tale fenomeno, più di un accordo regionale

(data di approvazione con delibera n. 1891 della Giunta regionale); "Protocollo d'intesa tra la Regione Puglia e la Conferenza Episcopale Pugliese per la disciplina del servizio di assistenza religiosa cattolica nelle strutture di ricovero delle aziende sanitarie", 30 gennaio 2002; "Intesa - guida tra la Provincia Autonoma di Trento e l'Ordinario della Arcidiocesi di Trento per la disciplina del servizio di assistenza religiosa cattolica nelle strutture ospedaliere dell'Azienda Provinciale per i Servizi Sanitari e nelle Residenze Sanitarie Assistenziali (RSA) presenti sul territorio provinciale", 12 febbraio 2003; "Protocollo d'intesa tra la Regione Lombardia e la Regione Ecclesiastica Lombardia per la disciplina del servizio di assistenza religiosa cattolica negli enti sanitari ed assistenziali pubblici e privati accreditati", 21 marzo 2005; "Protocollo d'intesa tra la Regione Toscana e la Regione Ecclesiastica Toscana per la disciplina del servizio di assistenza religiosa cattolica nelle strutture di ricovero delle aziende sanitarie", 1° aprile 2008; "Protocollo d'intesa tra la Regione del Veneto e le Diocesi della Provincia Ecclesiastica Veneta per la disciplina del servizio di assistenza religiosa cattolica negli enti assistenziali pubblici e privati accreditati", 24 novembre 2009 (data di approvazione con delibera n. 3583 della Giunta regionale); "Protocollo d'intesa tra la Regione Calabria e la Conferenza Episcopale Calabria per la disciplina del servizio di assistenza religiosa cattolica nelle strutture di ricovero delle Aziende sanitarie e ospedaliere", concluso il 3 agosto 2016 (previa delibera n. 8639 del 22 luglio 2016). I testi di tali documenti sono consultabili nel volume *La Chiesa cattolica in Italia*, op. cit., 259-342 e nel *data base* del sito OLIR.it.

⁵⁶ In ordine alla qualifica confessionale di tali soggetti ed alle relative competenze, si rinvia di recente a Luigi Mariano Guzzo, "Prime osservazioni sul Protocollo d'intesa tra la Regione Calabria e la Conferenza Episcopale Calabria per la disciplina dell'assistenza religiosa cattolica nelle strutture sanitarie", *Stato, chiese e pluralismo confessionale* 25 (2017): 18 ss.

⁵⁷ Su questi temi si veda la Nota della Commissione Episcopale per il servizio della Carità e della Salute, *Predicate il Vangelo e curate i malati. La comunità cristiana e la*

ha indicato i componenti delle cappellanie ospedaliere tra il “personale di assistenza religiosa”⁵⁸, distinguendo però – a buon diritto – lo stato giuridico dell’assistente spirituale da quello dei suoi collaboratori. Al riguardo, si è infatti avuto cura di precisare come solo i sacerdoti possano venire regolarmente retribuiti, mentre “diaconi, religiosi/e e laici coadiuvano al lavoro dei presbiteri a titolo di volontariato”⁵⁹.

Il terzo settore di interesse è infine rappresentato dalla “valorizzazione della funzione sociale ed educativa delle attività oratoriali”. Tale materia non è menzionata tra i temi individuati dall’Accordo di Villa Madama, ma dalle Leggi n. 285 del 1997⁶⁰ e n. 328 del 2000⁶¹ fino ad arrivare alla Legge n. 206 del 1° agosto 2003, che è espressamente dedicata alle “Disposizioni per il riconoscimento della funzione sociale

pastorale della salute, del 4 giugno 2006, secondo cui “la cappellania permette di valorizzare la partecipazione e la collaborazione di diaconi, consacrati e laici, accanto alla figura irrinunciabile del sacerdote” (n. 66). Non meno significativa appare la seconda parte della formula, che sottolinea come “questa varietà di presenze e carismi contribuisce a favorire uno svolgimento più articolato dei diversi compiti pastorali, dando spazio non solo alla celebrazione dei sacramenti, ma anche ad altre attività di evangelizzazione e di servizio”. Una precisazione che si preoccupa di dare un giusto rilievo ai vari componenti di tale organismo, specificando espressamente come essi svolgano funzioni differenti. Sull’importanza delle cappellanie per la pastorale sanitaria, si veda Carlo Azzimonti, “La cappellania ospedaliera in Italia”, *Quaderni di diritto ecclesiale* 1 (2007): 262-269; ed inoltre Lucio Nunzio Di Taranto, *La cappellania ospedaliera mista. Una novità ecclesiale nelle istituzioni sanitarie* (Torino: Edizioni Camilliane, 1999).

⁵⁸ Cfr. l’art. 3, comma 1, lett. a) del Protocollo d’intesa tra la Regione Puglia e la Conferenza Episcopale Pugliese (cit.).

⁵⁹ Così l’art. 4, comma 1, lett. a) del Protocollo d’intesa tra la Regione Umbria e la Conferenza Episcopale Umbra (cit.). In altri accordi, invece, il personale di assistenza religiosa viene genericamente individuato in “presbiteri, diaconi, religiosi e laici”: così l’art. 5, comma 1 del Protocollo d’intesa tra la Regione Piemonte e la Conferenza Episcopale Piemontese (cit.).

⁶⁰ Si veda la Legge 28 agosto 1997, n. 285, “Disposizioni per la promozione di diritti e opportunità per l’infanzia e l’adolescenza”. Al riguardo, si veda *ex multis* Lazzaro Gigante, “La legge per la promozione dei diritti e delle opportunità per l’infanzia e l’adolescenza: uno sfondo socioculturale”, *Minori-giustizia* 2 (2000): 88 ss.

⁶¹ Legge 8 novembre 2000, n. 328, “Legge quadro per la realizzazione del sistema integrato di interventi e servizi sociali”. Per un’indagine più generale su questi temi, *Il sistema integrato dei servizi sociali. Commento alla legge n. 328 del 2000 e ai provvedimenti attuativi dopo la riforma del Titolo V della Costituzione*, a cura di Enzo Balboni, Bassano Baroni, Angelo Mattioni (Milano: Giuffrè, 2007).

svolta dagli oratori e dagli enti che svolgono attività simili e per la valorizzazione del loro ruolo". Di qui, lo svilupparsi di una copiosa legislazione regionale⁶², ma anche di una serie di accordi a tale livello e – come si avrà modo di vedere in seguito – sul piano comunale.

In particolare, sono noti quattro casi di protocolli, che riguardano le Regioni Lombardia, Umbria, Marche e Liguria⁶³. Essi prevedono l'impegno delle parti per la realizzazione di una serie di interventi: progetti per la crescita e l'educazione dei giovani, formazione di operatori specializzati, formulazione di piani operativi per ridurre situazioni a rischio di emarginazione o devianza⁶⁴, nonché, in taluni casi, manutenzione e/o costruzione degli immobili ove tali attività hanno luogo. Tutte queste fonti stabiliscono, inoltre, apposite modalità di presentazione

⁶² Salvo due eccezioni, tutte le Regioni italiane si sono infatti munite di una apposita normativa in questo senso. Molti di tali testi stabiliscono inoltre espressamente la possibilità di concludere specifici accordi con le autorità confessionali interessate, ai fini di un migliore espletamento di tali attività (in questo senso, si vedano – ad esempio – L.R. Lazio n. 13/2001, L.R. Piemonte n. 26/2002, L.R. Puglia n. 17/2016 e L.R. Sardegna n. 4/2010).

⁶³ Si veda il "Protocollo di intesa tra la Regione Lombardia e le singole Diocesi di Bergamo, Brescia, Como, Crema, Cremona, Lodi, Mantova, Milano, Pavia e Vigevano", sottoscritto in data 14 dicembre 1999 (ora non più in vigore); l'Intesa tra la Regione Liguria e la Conferenza Episcopale Ligure "per la valorizzazione delle attività di oratori ed enti similari", sottoscritta il 10 settembre 2009, previa deliberazione della Giunta regionale n. 784 del 5 giugno 2009 (cfr. il precedente Protocollo d'intesa tra la Regione Liguria e la Regione Ecclesiastica Ligure per la valorizzazione della funzione sociale ed educativa svolta dagli oratori e dagli enti religiosi che svolgono attività simili, del 28 settembre 2004, previa delibera di Giunta n. 1046 del 24 settembre 2004); la "Convenzione tra la Regione Umbria, la Conferenza Episcopale Umbria e l'Associazione Nazionale Comuni Italiani per la realizzazione degli interventi e/o progetti previsti dalla legge n. 28 del 20 dicembre 2004 – Riconoscimento e valorizzazione della funzione sociale, educativa e formativa svolta dalle parrocchie mediante oratori", sottoscritta il 18 ottobre 2010, previa deliberazione della Giunta regionale n. 1067 del 27 luglio 2010; ed il Protocollo di intesa tra la "Regione Marche e la Regione Ecclesiastica Marche per la valorizzazione della funzione socio-educativa degli oratori e degli enti religiosi che svolgono attività simili, ai sensi della L.R. 31 del 5 novembre 2008", sottoscritto il 20 aprile 2015, previa deliberazione della Giunta regionale 30 marzo 2015 n. 228 (sul punto, occorre inoltre sottolineare come questa Regione avesse già siglato tra le medesime parti un precedente protocollo il 9 maggio 2011 – previa deliberazione della Giunta regionale n. 567 del 27 aprile 2011 - ed un accordo ancora più risalente, in data 26 maggio 2009, sempre in attuazione del disposto della L.R. Marche n. 31 del 2008). Tutti i documenti citati sono consultabili sul sito OLIR.it.

⁶⁴ Cfr. l'art. 1, comma 2 dell'accordo umbro (cit.).

delle relative domande di contributi e specifiche norme in ordine alle sovvenzioni da erogarsi a carico della finanza pubblica.

Accanto alle macroaree indicate esistono poi – come anticipato – ulteriori fonti di rilievo. Si tratta delle intese concluse in occasione del Giubileo del 2000⁶⁵ (i cui effetti possono però considerarsi oggi prevalentemente esauriti); e degli accordi tra Direzioni regionali e relative Conferenze episcopali per la “verifica dell’interesse culturale dei beni immobili di proprietà ecclesiastica”⁶⁶, siglati in attuazione delle disposizioni contenute nel “Codice dei beni culturali e del paesaggio” del 2004⁶⁷. Si segnalano, infine, alcune novità singolari: l’accordo tra le Marche e Regione Ecclesiastica Marche “per l’assistenza ai sacerdoti anziani”, del 1° settembre 2009, recentemente rinnovato dal “Protocollo d’intesa tra Regione Marche e Regione Ecclesiastica Marche per l’assistenza ai sacerdoti anziani delle diocesi marchigiane”, datato 20 aprile 2015; il Protocollo d’intesa tra la Regione Autonoma della Sardegna e la Conferenza Episcopale Sarda, del 22 settembre 2016, avente ad oggetto “reciproche forme di collaborazione nei settori dei Beni Culturali, dell’Istruzione, della Formazione, della Promozione sociale anche mediante la messa in atto di misure rivolte alla inclusione sociale, finalizzate alla definizione ed attuazione di specifici e comuni programmi” (art. 2)⁶⁸; il Protocollo di intesa tra la Conferenza delle Regioni e delle Province Autonome di Trento e Bolzano e la CEI in tema di beni

⁶⁵ Tali fonti sono tutte consultabili nella raccolta *CESEN - Codice dei beni culturali di interesse religioso*, a cura di Mauro Renna, Valentina Sessa, Maria Vismara Missiroli (Milano: Giuffrè, 2003); sul tema si rinvia a Giorgio Feliciani, “Il turismo religioso e l’evento del Giubileo nelle intese tra regioni e conferenze episcopali”, *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* 2 (2000): 403 ss.

⁶⁶ Per un costante aggiornamento su questi accordi, si veda l’apposita sezione ad essi dedicata sul sito dell’Ufficio nazionale per i beni culturali ecclesiastici della CEI.

⁶⁷ In particolare, tali fonti – ai sensi dell’art. 12 del Codice Urbani e del relativo d.m. 25 gennaio 2005 (Criteri e modalità per la verifica dell’interesse culturale dei beni immobili appartenenti a persone giuridiche private senza fini di lucro) – sono state definite in conformità a quanto disposto dall’Accordo nazionale dell’8 marzo 2005, tra il Dipartimento per i beni culturali e paesaggistici del MiBAC e l’Ufficio nazionale per i beni culturali ecclesiastici della CEI, relativo alle procedure informatizzate utilizzate dagli enti ecclesiastici per la verifica dell’interesse culturale dei beni immobili. Sul valore giuridico di tali accordi regionali si tornerà più diffusamente in seguito.

⁶⁸ I testi di tali accordi sono consultabili nel data base del sito OLIR.it.

culturali e turismo religioso (6 luglio 2017) e il "Protocollo di intesa per l'attuazione degli interventi di recupero e restauro degli edifici di culto aventi valore storico – culturale" fra la Regione Sardegna, l'ANCI regionale e la Conferenza Episcopale Sarda del 26 giugno 2017.

Così come sono state presentate – e cioè per materia – tali intese mostrano come l'incidenza esercitata dalle norme pattizie statali su queste fonti locali sia risultata indubbiamente significativa. La maggioranza degli accordi, conclusi fino ad oggi, concerne infatti temi già trattati a livello bilaterale di vertice⁶⁹. Questo stato di cose tuttavia non esclude affatto la possibilità che, accanto ai temi tradizionali, si passi a disciplinare – come si è avuto modo di indicare – anche "altre" materie, che rientrino nella competenza delle Regioni e che presentino profili di interesse religioso⁷⁰.

Ciò dimostra l'importanza dell'attenzione che le due parti coinvolte rivolgono alle specifiche esigenze dell'individuo/fedele, ciascuna per il proprio ambito di competenza, ma che possono venire meglio soddisfatte dall'esercizio di un impegno che si traduca in programmi comuni e condivisi, in attuazione di quel principio di collaborazione che, come più volte menzionato, costituisce l'attuale architrave dei rapporti tra Stato e Chiesa cattolica.

È in questo ambito dunque che nuove frontiere si aprono per le discipline ecclesiasticistiche, dando spazio alla produzione di fonti di grande interesse per le comunità locali. Né tale stato di cose può risultare in alcun modo ostacolato, come si è anticipato, dall'avvenuta riforma costituzionale del 2001. Posto che, se l'art. 117, comma 2, lett. c) Cost. si riferisce – come sottolinea parte della dottrina – ai rapporti di libertà o "garanzia in senso stretto"⁷¹, non vi è motivo per escludere, al di fuori delle relazioni dirette alla tutela della autonomia confessionale, la possibilità di collaborazione tra Regioni ed autorità religiose ove tale necessità venga avvertita. Rinviando, dunque, in ordine alle accresciute potestà

⁶⁹ Si tratta cioè degli accordi conclusi in tema di beni culturali di interesse religioso (art. 12 dell'Accordo di Villa Madama e successive Intese tra Ministero e CEI del 1996 e 2005) e di assistenza spirituale nelle strutture sanitarie (cfr. art. 11.2 dell'Accordo di Villa Madama).

⁷⁰ L'accordo sardo del 2016 appare in questo senso esemplificativo.

⁷¹ Così Pastori, "Regioni e Confessioni religiose nel nuovo ordinamento costituzionale", *op. cit.*, 6.

normative regionali a quanto già rilevato nel corso del presente studio, si intende qui sottolineare come la competenza trasversale delle Regioni nelle materie di interesse ecclesiasticistico risulti, di fatto, ulteriormente “inverata” proprio dallo sviluppo degli accordi in esame⁷².

ULTERIORI DECLINAZIONI DELLA COLLABORAZIONE SUL PIANO LOCALE

Tanto rilevato a livello regionale, occorre infine ricordare come la “prassi pattizia locale” coinvolga anche i rapporti tra autorità civili e religiose sul piano “infra-regionale” ed in particolare comunale. Prima di affrontare questo tema occorre tuttavia ancora una volta osservare l’evoluzione che ha caratterizzato il nostro ordinamento dopo la riforma del 2001. Il riferimento va rivolto alla avvenuta “costituzionalizzazione” della c.d. sussidiarietà orizzontale⁷³, posto che – proprio l’applicazione di quest’ultimo principio – ha assunto nel tempo un valore centrale e determinante con riferimento al tema degli interessi religiosi locali⁷⁴.

⁷² In questo senso, Bolgiani, *Regioni e fattore religioso*, op. cit., 155.

⁷³ Sul tema in generale, *ex multis*, Paolo Ridola, “Il principio di sussidiarietà e la forma di stato di democrazia pluralistica”, in: *Studi sulla riforma costituzionale*, a cura di Angelo Cervati, Sergio Panunzio, Paolo Ridola (Torino: Giappichelli, 2001), 221 ss.

⁷⁴ Al riguardo si rinvia, senza pretesa di completezza, *Autonomia, decentramento e sussidiarietà: i rapporti tra pubblici poteri e gruppi religiosi nella nuova organizzazione statale*, a cura di Marco Parisi, (Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2003); *Federalismo, regionalismo e principio di sussidiarietà orizzontale. Le azioni, le strutture, le regole della collaborazione con gli enti confessionali*, a cura di Giovanni Cimbalo, José Ignacio Alonso Pérez (Torino: Giappichelli, 2005): in particolare, Annamaria Poggi, *I soggetti della sussidiarietà orizzontale*, *ivi*, 135 ss.; e Nicola Colaiani, *La sussidiarietà tra pubblici poteri e formazioni sociali religiose*, *ivi*, 333 ss. Sul tema, inoltre, Maria Cristina Ivaldi, “Sussidiarietà, diritto e fattore religioso”, in: *Casa Borgo Stato, Intorno alla sussidiarietà*, a cura di Ead., Marco Sirimarco (Roma: Edizioni Nuova Cultura, 2011), 261 ss.

Per un’analisi del concetto di sussidiarietà, con riferimento al magistero della Chiesa, si veda per tutti Giorgio Feliciani, “Il principio di sussidiarietà nel magistero sociale della Chiesa”, *Rivista internazionale dei diritti dell’uomo*, 7 (1994): 19 ss.; Id., voce “Sussidiarietà”, in: *Dizionario della dottrina sociale della Chiesa* (Milano: Vita e Pensiero, 2004), 87 ss.; ed ancora, Id., “Il principio di sussidiarietà nella dottrina sociale della Chiesa”, in: *Federalismo, regionalismo e principio di sussidiarietà orizzontale*, op. cit., 307 ss.

Osservando il rinnovato testo dell'art. 118 della Costituzione, come noto, si legge infatti al comma 4: "Stato, Regioni, Città Metropolitane, Province e Comuni favoriscano l'autonoma iniziativa dei cittadini, singoli e associati, per lo svolgimento di *attività di interesse generale* [il corsivo è mio], sulla base del principio di sussidiarietà".

Si tratta di una previsione che non può non applicarsi anche alle azioni svolte dagli enti ecclesiastici, sia pure con alcune doverose precisazioni. A questo proposito occorre infatti ricordare come il principio di sussidiarietà orizzontale si fondi per definizione su una visione integrata del contesto sociale. Ciò comporta che le autorità confessionali, di volta in volta interessate dalla sua applicazione, si pongono in una prospettiva non dialettica rispetto a quelle civili⁷⁵. Uno stato di cose che pare risultare in contrapposizione con il principio di collaborazione, fin qui generalmente invocato allorché si affronti il tema dei rapporti tra autorità civili e religiose, e che sottintende l'esistenza di due soggetti distinti, i quali agiscono – ciascuno nell'ambito della propria sfera di interessi – "in maniera sinergica" per il bene dell'uomo⁷⁶.

Questa condizione, che di primo acchito sembrerebbe scoraggiare ogni possibile accostamento tra i principi suddetti, acquista tuttavia un diverso spessore se guardata da una prospettiva differente e cioè alla luce della previsione secondo cui – per l'applicazione del principio di sussidiarietà orizzontale – occorre che i soggetti coinvolti svolgano un'attività "di interesse generale" (art. 118, comma 4)⁷⁷. Si tratta di una

⁷⁵ In questo senso, si può affermare come la sussidiarietà orizzontale, affiancandosi alla ripartizione delle competenze, ne lasci intatte le titolarità, attribuendone l'esercizio a soggetti diversi dai pubblici poteri. Ne consegue che, secondo una parte della dottrina, l'applicazione di tale principio ha l'effetto di individuare nei rapporti tra autorità civili e religiose "nuovi settori di integrazione, pur formalmente nella titolarità esclusiva dello Stato o del pubblico, ma suscettibili di assegnazione concreta al privato" (Nicola Colaianni, "La sussidiarietà tra pubblici poteri e formazioni sociali religiose", in: *Federalismo, regionalismo e principio di sussidiarietà orizzontale*, op. cit., 346).

⁷⁶ In questo senso Lo Castro, "Ordine temporale, ordine spirituale e promozione umana", op. cit., 509

⁷⁷ Un concetto sul quale si è a lungo soffermata la dottrina amministrativistica, secondo cui ai fini di tale qualificazione occorre che l'attività posta in essere risponda ad un interesse emergente dalla "realtà storico-sociale", ad un bisogno cioè particolarmente rilevante in un dato momento storico. Sul punto per tutti si veda, Giuseppe Ugo Rescigno, "Principio di sussidiarietà orizzontale e diritti sociali", *Diritto pubblico* 1 (2002): 5 ss.

condizione che appare particolarmente significativa a livello comunale, laddove cioè la “vicinanza” tra i soggetti coinvolti agevola lo sviluppo di simili rapporti⁷⁸. È dunque nell’ambito sociale, complice l’attuale percorso rivolto alla realizzazione di una cittadinanza c.d. partecipativa, che l’applicazione del principio di sussidiarietà trova per così dire il “suo punto di contatto” con quello di collaborazione⁷⁹.

Le numerose convenzioni recentemente concluse in materia di valorizzazione della funzione sociale svolta dagli oratori sono - come si avrà modo di sottolineare da qui a poco - un esempio significativo dell’applicazione di tali principi. Ma occorre procedere con ordine. Se il settore delle politiche sociali appare oggi un ambito destinato a futuri sviluppi per quanto concerne la prassi pattizia locale, è necessario domandarsi quali altre fattispecie possano considerarsi in esso “ricomprese”, guardando al quadro complessivo degli accordi a livello infra-regionale oggi vigenti.

Un primo ambito di interesse è costituito dall’insieme delle numerosissime convenzioni siglate tra Aziende socio-sanitarie e Diocesi per assicurare il servizio di assistenza spirituale nelle strutture di ricovero e cura. Si tratta di uno stato di cose che si origina in realtà da una singolare sinergia di fattori.

In primo luogo, va ricordata la presenza di specifiche previsioni legislative in questo senso già dall’istituzione del Servizio sanitario nazionale⁸⁰: norme che, con riferimento all’assistenza spirituale cattolica, hanno ben presto agevolato la conclusione di tali convenzioni a livello locale. Questo sviluppo è stato poi indubbiamente confermato e rafforzato dal dettato dell’art. 11 dell’Accordo di Villa Madama e dalla successiva diffusione - come già esaminato - in quasi tutte le

⁷⁸ Sul tema si veda ampiamente Bettetini, “Tra autonomia e sussidiarietà: contenuti e precedenti delle convenzioni di carattere locale”, op. cit., 360, il quale rileva in particolare come, dopo la riforma costituzionale del 2001, il concetto stesso di “pubblico” non si manifesti più “limitato allo Stato persona né allo Stato amministrazione ma, collegandosi a quello che si definisce lo Stato comunità” esalti “giuridicamente il dovere di agire nell’interesse della collettività”. In questo senso, “la società civile, nei soggetti legittimati”, tra cui le confessioni religiose, è dunque “chiamata ad identificare, tutelare, promuovere ed attuare” il bene comune.

⁷⁹ Bolgiani, *Regioni e fattore religioso*, op. cit., 34.

⁸⁰ Cfr. Legge n. 833 del 23 dicembre 1978, art. 38.

Regioni italiane di specifiche intese su questo tema. Tali fonti – soprattutto di recente – oltre a contenere la disciplina di riferimento per lo svolgimento del servizio in parola, in più di un caso hanno provveduto direttamente ad allegare uno “schema tipo” di convenzione da applicarsi a livello locale tra Aziende sanitarie e Diocesi, determinando così il fiorire di accordi omogenei – sia pure con qualche inevitabile differenza – per forma e contenuto all’interno di ogni Regione⁸¹.

Un ulteriore insieme di accordi locali riguarda, invece, i beni culturali di interesse religioso. Anche in questo settore va segnalato un numero significativo di intese con le autorità confessionali competenti, sebbene meno consistente rispetto a quello delle convenzioni in tema di assistenza spirituale. A questo proposito, occorre inoltre rilevare come, mentre queste ultime appaiano – come anticipato – tendenzialmente omogenee per forma e contenuti, i singoli accordi in tema di beni culturali risultino invece di fatto estremamente diversificati. Si passa così dall’accordo tra Provincia e Diocesi di Bergamo per “la promozione e la valorizzazione dei beni culturali mobili del territorio bergamasco” alla convenzione tra Arcidiocesi di Cagliari e Comune relativa alla “apertura e consultazione dell’Archivio diocesano”; o ancora dall’accordo tra il Comune di Palermo e l’Arcidiocesi “per l’apertura di chiese dell’Arcidiocesi di Palermo nel centro storico” per arrivare alla convenzione, siglata nel dicembre 2010, tra Soprintendenza speciale per il Polo museale fiorentino ed Arcidiocesi di Firenze relativa al Complesso di Orsanmichele⁸².

L’origine di tale stato di cose è evidente. Mentre le convenzioni in tema di assistenza spirituale rappresentano un passaggio necessario per lo svolgimento di tale servizio nelle strutture sanitarie, le fonti locali in materia di beni culturali nascono invece da specifiche esigenze del singolo caso concreto e sono quindi affidate – nel senso più ampio del termine – alla discrezionalità delle parti contraenti.

⁸¹ Sul tema, si veda Bolgiani, *Regioni e fattore religioso*, op. cit., 166 ss.

⁸² Tutte queste fonti sono consultabili sul sito OLIR.it. In merito all’ultimo accordo citato si veda, in particolare, Francesco Margiotta Broglio, “Postilla a I musei ecclesiastici tra Stato e Chiesa”, in: *I musei. Discipline, gestioni, prospettive*, a cura di Giuseppe Morbidelli, Ginevra Cerrina Feroni (Torino: Giappichelli, 2010), 160 ss.

Alquanto diffusa ed in costante crescita appare poi – come anticipato – la definizione di accordi aventi ad oggetto la valorizzazione delle attività oratoriali. Sul punto, riprendendo quanto emerso da una ricerca condotta sul territorio lombardo-piacentino, nell’ambito di una più vasta indagine relativa al tema della tutela della libertà religiosa, è possibile indicare una serie di dati ricorrenti⁸³. In particolare, prendendo a modello il caso specifico della Diocesi di Piacenza-Bobbio, va rilevato come sia attualmente vigente (per rinnovo tacito triennale), un Protocollo d’intesa siglato con il Comune di Piacenza il 6 giugno 2008⁸⁴.

L’Accordo pone una particolare attenzione agli “scopi” per i quali i contributi comunali possono venire erogati e cioè “promuovere e sostenere l’attività e le iniziative degli oratori”, valorizzando “*la complementarità dei reciproci ruoli [di Diocesi e Comune] nella realizzazione di un sistema di servizi socio-educativi a beneficio delle giovani generazioni [il corsivo è mio]*”. Inoltre, e anche questo elemento risulta senz’altro significativo, il Comune di Piacenza riconosce espressamente l’importanza delle funzioni svolte dalle parrocchie tramite gli oratori e i centri di aggregazione giovanile, i quali – si precisa – “costituiscono anche nella realtà piacentina *alcuni tra i principali soggetti sociali e educativi della comunità [il corsivo è mio]*” (art. 1).

Il rilievo di queste disposizioni appare evidente. Non solo esse, ancora una volta, puntano l’accento sull’aspetto sociale, oltre che religioso del ruolo svolto dagli oratori (e dalle analoghe strutture operanti nelle parrocchie), in una visione “integrata” degli interessi coinvolti, ma risulta senz’altro decisivo anche il richiamo alla “complementarità”

⁸³ La ricerca intitolata “Strumenti di governo delle diversità religiose. Tutela della libertà religiosa ed azione degli enti locali” (D.1 2011), realizzata con il contributo dell’Università Cattolica del Sacro Cuore, ha portato alla elaborazione del volume *Religioni ed autonomie locali. La tutela della libertà religiosa nei territori di Cremona, Lodi e Piacenza*, a cura di Antonio Giuseppe Chizzoniti (Tricase: Libellula, 2014).

⁸⁴ Cfr. “Protocollo d’intesa tra la Diocesi di Piacenza-Bobbio e il Comune di Piacenza per la promozione e la valorizzazione della funzione sociale ed educativa degli oratori e dei centri di aggregazione giovanile parrocchiali della Città di Piacenza” (6 giugno 2008), consultabile sul sito www.associazioneoratoripiacentini.com, da cui si evince l’avvenuto tacito rinnovo dell’accordo, posto che una lettera inviata a tutti i parroci piacentini, ivi consultabile, ha per oggetto espresso il “contributo del Comune di Piacenza per gli oratori della città di Piacenza per l’anno sociale 2017/2018”.

dei compiti svolti dalle autorità civili e religiose. Questi due aspetti, infatti, vengono visti – come anticipato in apertura di questo paragrafo – in una prospettiva “non assimilata” ma “dialettica”, nel rispetto delle peculiarità proprie di tali soggetti e in armonia con il principio di distinzione degli ordini sancito dalla nostra Carta fondamentale.

Il lavoro di ricerca appena richiamato ha infine posto in luce anche un altro profilo e cioè come le convenzioni in questione siano risultate – anche sul territorio dei Comuni delle Province di Lodi, Crema e Cremona⁸⁵ – per così dire “diffuse a macchia di leopardo”. Non tutte le Diocesi dei territori esaminati sono infatti arrivate a concludere simili accordi, il cui rilievo appare invece – come appena sottolineato – decisamente significativo.

La stessa esperienza viene quotidianamente vissuta nel resto del nostro Paese.

E’ recente, ad esempio, la notizia di un accordo triennale tra Diocesi, Comune e Provincia di Brescia per l’istituzione di un considerevole fondo a sostegno delle attività oratoriali, con particolare riferimento all’ammodernamento delle relative strutture sportive⁸⁶. Ma gli esempi sul piano locale potrebbero essere molti altri⁸⁷. Si pensi, in questo

⁸⁵ Per un esame più analitico degli esiti di tale ricerche si rinvia a Isabella Bolgiani, “La valorizzazione e promozione delle attività oratoriali nelle comunità locali”, in: *Religioni ed autonomie locali, La tutela della libertà religiosa nei territori di Cremona, Lodi e Piacenza*, op. cit., 182-197.

⁸⁶ La notizia è stata pubblicata da *Avvenire*, Milano e Lombardia, 30 settembre 2016, III, ed informa di un avvenuto accordo tra l’Ufficio per gli oratori della Diocesi di Brescia, il Comune e la Provincia per un impegno complessivo di 300.000 euro (di durata triennale, fino al giugno 2019).

⁸⁷ Un caso particolare è costituito dalla convenzione che il Comune di Milano e la Fondazione Oratori Milanese (FOM) stipulano annualmente per definire le modalità con cui richiedere i finanziamenti messi di volta in volta a bilancio. Si segnala inoltre - *ex multis* – la Convenzione tra la Diocesi ed il Comune di Seregno a tutela degli oratori nel segno di una “alleanza educativa”, siglata il 25 novembre 2014 (www.ilcittadinomb.it), fino ad arrivare ai protocolli tra Comune e parrocchie, come nel caso della Convenzione tra il Comune di Calvenzano e la Parrocchia dei SS. Pietro e Paolo, firmata il 19 giugno 2008, per la “valorizzazione e il sostegno della attività dell’oratorio estivo” (www.comune.azzanomella.bs.it) o della successiva Convenzione tra il Comune di Missaglia e la Parrocchia dei SS. Faustino e Giovita “per il sostegno della attività di centro estivo presso l’oratorio di Maresso” (29 maggio 2013, www.comune.missaglia.lc.it).

senso, agli accordi aventi ad oggetto il connesso tema della collaborazione tra istituti di istruzione e parrocchie per effettuare periodi di *stage* da parte degli studenti, quali educatori all'interno degli oratori, nell'ambito delle nuove normative statali sul tema alternanza scuola/lavoro⁸⁸. Anche in questi casi si è di fronte ad una scelta di attuazione della bilateralità che appare pienamente conforme al nostro modello di Stato, sia per quanto riguarda i rapporti con le confessioni, sia in ordine al ruolo svolto da queste ultime nel perseguimento e soddisfacimento di “interessi generali” di carattere sociale slegati da una prospettiva unicamente religiosa.

Tale vivacità registrata a livello di politiche sociali locali porta dunque a ritenere che nelle periferie il principio di collaborazione, “prestato alle esigenze attuative concrete della sussidiarietà orizzontale”⁸⁹, mostri in realtà uno degli aspetti più rilevanti della sua carica innovativa, ovvero l'essere portatore di un paradigma declinabile su tutti i piani di rapporti, ma soprattutto con riferimento ad ogni materia oggetto di possibile interesse per le parti coinvolte. Uno stato di cose che risulta favorito da una migliore messa a fuoco – grazie alla dimensione su scala ridotta di tali rapporti – delle esigenze del caso concreto, ma anche presumibilmente agevolato dal valore procedimentale di tali fonti⁹⁰.

⁸⁸ In questo senso, il primo accordo ad essere stato firmato è del marzo 2016 ed è stato siglato tra la Diocesi e l'Ufficio scolastico regionale di Novara (fonte: *Avvenire.it*, 4 marzo 2016). Per completezza si ricorda come la previsione della “alternanza scuola-lavoro”, per tutti gli studenti dell'ultimo triennio delle scuole secondarie superiori, sia stata introdotta dalla legge n. 107 del 2015 (c.d. buona scuola) per entrare a pieno regime nell'a.s. 2017/2018.

⁸⁹ Bolgiani, *Regioni e fattore religioso*, op. cit., 34, la quale - sia pure con riferimento al tema degli oratori - precisa che “se da un lato, infatti, la valorizzazione del ruolo degli oratori risponde all'applicazione del principio di sussidiarietà orizzontale, dall'altro, tale condizione può trovare modalità più efficaci di sviluppo e diffusione proprio grazie alla scelta di un impegno definito dalle parti per la realizzazione di un obiettivo comune”. In questo senso, dunque, il principio di collaborazione si dimostra, ancora una volta, “strumento” fondamentale nelle relazioni tra autorità civili e religiose, risultando il mezzo più efficace per una più incisiva declinazione delle stesse potenzialità attuative della sussidiarietà orizzontale.

⁹⁰ Sul tema cfr. di recente Antonio Giuseppe Chizzoniti, “La bilateralità alla prova”, in: *Le proiezioni civili delle religioni tra libertà e bilateralità*, a cura di Antonio Fuccillo (Napoli: ESI, 2017), 30, il quale sottolinea come la bilateralità sia “un metodo” e non “una gabbia, e che in quanto metodo può essere sviluppata a più livelli”. Ad esempio – precisa l'A.

GLI ACCORDI LOCALI NEL SISTEMA DELLE FONTI

Proprio la diversa natura giuridica degli accordi che animano la "prassi pattizia" a livello locale merita alcune osservazioni finali. Il tema è delicato. Sin dagli anni immediatamente successivi al 1984 la dottrina ha infatti cercato di inquadrare le fonti bilaterali derivate dall'Accordo di revisione concordataria all'interno di categorie giuridiche note, ma non senza difficoltà⁹¹. Successivamente, la menzionata "de-istituzionalizzazione" del principio di bilateralità ha portato alla conclusione di accordi su temi e piani di contrattazione del tutto nuovi rispetto a quelli espressamente indicati da tale Patto fondamentale, articolando in tal modo ulteriormente il quadro di insieme mediante l'introduzione di fonti dal valore giuridico differente.

Occorre, dunque, a questo punto domandarsi se sia possibile ricondurre "a sistema" tale pluralità di accordi locali, ricordando come essi siano destinati a produrre effetti tanto nell'ordinamento civile quanto in quello canonico.

Rinviando alle sedi opportune in merito agli studi dei canonisti⁹², per quanto concerne le indagini della dottrina ecclesiasticistica sono state avanzate varie interpretazioni. Tuttavia nelle diverse ricostruzioni considerate, alcune tessere sembrano ancora non riuscire a trovare una giusta collocazione.

A questo proposito si può – ad esempio – ricordare l'orientamento che, con specifico riferimento alle intese regionali in tema di beni culturali, sottolinea come tali accordi, salvo alcuni casi partico-

– "a livello locale essa si può esprimere anche (se non soprattutto) in ambito pre-giuridico o nel giuridico con forme sicuramente meno strutturate e rigide di quelle apicali".

⁹¹ Per una ricostruzione di tale dibattito, si veda Bolgiani, "Nuove dinamiche di relazione tra Stato e Chiesa cattolica", op. cit., 22-32.

⁹² Per tutti si veda Feliciani, *La qualificazione canonica delle intese tra autorità ecclesiastica ed autorità civile*, op. cit., 165 ss., il quale sottolinea, tra l'altro, l'utilità di "una certa omogeneizzazione sia nell'ambito di ciascun livello sia tra diversi livelli", ma al contempo precisa come occorra procedere con molta cautela "in modo che gli interventi di carattere normativo, che si rendessero necessari, rispettino e valorizzino le legittime autonomie della C.E.I., degli episcopati regionali e dei singoli vescovi diocesani".

lari⁹³, non siano “suscettibili di produrre vere obbligazioni giuridiche”, ma assumano rilevanza “sul piano ideale e per i risultati ottenibili”⁹⁴. Manca, infatti, in tali fattispecie – precisa detta dottrina – un “atto di recepimento formale”, come avviene invece nel caso degli accordi siglati a livello nazionale tra la Conferenza Episcopale Italiana ed il Ministero di volta in volta competente⁹⁵.

Altri autori suggeriscono di soffermarsi sulla “genesi” di tali disposizioni, la cui importanza è stata spesso sottovalutata⁹⁶. Questi accordi, infatti, generalmente si originano da un’apposita delibera dell’esecutivo regionale, che preventivamente (o in qualche caso successivamente) ne approva il testo, autorizzando il Presidente della Regione alla sottoscrizione. Ciò rilevato, essendo la Giunta regionale l’organo di governo della Regione e possedendo, in questo senso, una precisa funzione di “indirizzo politico-amministrativo”⁹⁷, la conclusione di tali intese – per il tramite del Presidente in qualità di rappresentante della Regione – parrebbe dunque inquadarsi nell’ambito di una precisa scelta dell’esecutivo, da considerarsi – in quanto tale – vincolante nei suoi profili applicativi secondo le regole che disciplinano in Italia i rapporti tra Governo e dirigenza regionale.

Resta aperta evidentemente la questione della “qualificazione” in sé degli accordi in parola. Questi ultimi, infatti, proprio in virtù della genesi

⁹³ Al riguardo, Alberto Roccella, “Le intese regionali a) profili pubblicistici”, in: *Patrimonio culturale di interesse religioso in Italia*, op. cit., 133 ss., ricorda infatti come, in alcuni casi, il contenuto dei Protocolli siglati corrisponda, in realtà, a quello delle “convenzioni”. Queste ultime costituiscono “lo strumento tipico della collaborazione per interventi specifici con assunzione per le parti di obblighi determinati”. Fuori da questi casi, le intese siglate in tema di beni culturali — precisa l’A. — sono adoperate invece “prevalentemente per accordi tesi a instaurare una collaborazione di tipo programmatico, in vista della assunzione di futuri impegni”.

⁹⁴ *Ivi*, 135.

⁹⁵ Si pensi, ad esempio, alla già menzionata Intesa in materia di beni culturali di interesse religioso, firmata il 26 gennaio 2005 dal Ministro per i beni e le attività culturali e il Presidente della Conferenza Episcopale Italiana, resa esecutiva nell’ordinamento italiano con D.P.R. 4 febbraio 2005, n. 78.

⁹⁶ Bolgiani, *Regioni e fattore religioso*, op. cit., 164.

⁹⁷ Al riguardo Livio Paladin, *Diritto costituzionale* (Padova: Cedam, 2002), 529 ss.; Temistocle Martines, Antonio Ruggeri, Carmela Salazar, *Lineamenti di diritto regionale* (Milano: Giuffrè, 2005), 67 ss.; Paolo Cavaleri, *Diritto regionale* (Padova: Cedam, 2009), 97 ss.; Paolo Caretti, Giovanni Tarli, *Diritto regionale* (Torino: Giappichelli, 2007), 187 ss.

sopra descritta, potrebbero venire classificati, secondo la suddetta lettura, come dotati di una particolare valenza "politico-normativa"⁹⁸. Ciò consentirebbe loro, quanto meno, di collocarsi alla base della piramide ideale delle fonti bilaterali, aventi un valore giuridico "lato sensu normativo", pur in assenza di un vero e proprio atto di recepimento.

Del tutto diverso appare invece il caso delle intese o protocolli siglati a livello strettamente locale (tra comuni, aziende socio-sanitarie, istituti pubblici di istruzione, etc. e diocesi competenti per territorio). Siamo in questo caso, infatti, indubbiamente di fronte – almeno da un punto di vista formale – a convenzioni classificabili nell'ambito dei rapporti tra pubbliche amministrazioni e privati⁹⁹, in cui i contraenti assumono obblighi specifici per interventi determinati.

Al riguardo, va rilevato tuttavia come proprio la natura delle parti interessate non consenta un completo "appiattimento" di tali fonti nella categoria giuridica suddetta, essendo anche queste ultime destinate a produrre "effetti" – come anticipato – nell'ordinamento civile così come in quello canonico. Ciò non toglie, tuttavia, che dette convenzioni si "originino" dall'applicazione delle norme di diritto comune italiano¹⁰⁰, con la conseguenza di potere venire tutt'al più idealmente collocate "sul limine" tra i due ordinamenti.

Tanto precisato, si può dunque affermare come, da una lettura trasversale delle intese vigenti nei diversi settori e livelli considerati,

⁹⁸ Bolgiani, *Regioni e fattore religioso*, op. cit., 166.

⁹⁹ Sul tema si veda Vincenzo Cerulli Irelli, *Lineamenti di diritto amministrativo* (Torino: Giappichelli, 2012), 68-74; e Ferdinando Pinto, *Diritto degli enti locali* (Torino: Giappichelli, 2016), 274-275, il quale distingue tra convenzioni obbligatorie e facoltative. Queste ultime in particolare, precisa l'A., possiedono "natura privatistica", "seppur con la necessaria avvertenza che ciò non esime dalla applicazione alla convenzione delle regole pubblicistiche" laddove regolamentino lo svolgimento di servizi pubblici.

¹⁰⁰ Al riguardo, si veda la Legge attuativa della avvenuta riforma costituzionale n. 131 del 2003 (Disposizioni per l'adeguamento dell'ordinamento della Repubblica alla legge costituzionale 18 ottobre 2001, n. 3), che ha individuato tra i contenuti degli statuti degli enti locali "le garanzie delle minoranze e le forme di partecipazione popolare" (art. 4, comma 2). Sul tema di recente per tutti, *Il nuovo sistema degli enti locali dopo le recenti riforme*, a cura di Franco Pizzetti, Angelo Rughetti (Santarcangelo di Romagna: Maggioli, 2012). Con riferimento specifico alle nostre discipline, si veda invece Milani, "Partecipazione e religione", op. cit., 207 ss.

emerge in realtà un fenomeno di fatto ricorrente nel mondo giuridico, cioè la disparità tra “forma” e “sostanza”.

In questo senso, occorre senz'altro rimarcare l'esistenza di una scissione tra la natura “formale” degli accordi pattizi locali (regionali o “infra-regionali”), che risulta inevitabilmente mutevole a seconda del tipo di impegno assunto e dei soggetti sottoscrittori con le conseguenti difficoltà di classificazione fin qui esaminate, e la natura “sostanziale” del rapporto sottostante, che appare quella di un “puro atto bilaterale” definito allo scopo di realizzare significative occasioni di collaborazione tra le autorità civili e religiose, in piena armonia con il principio di laicità e di sussidiarietà orizzontale che caratterizzano l'ordinamento italiano.

Si ha così l'imporsi di un sistema destinato a pagare lo scotto di alcune inevitabili criticità ricostruttive, ma anche in grado di misurarsi - proprio in forza delle sue peculiarità - con l'“incessante divenire dell'ordinamento” tanto civile quanto canonico¹⁰¹.

BIBLIOGRAFIA

- Arrieta, Juan Ignacio. “Le articolazioni delle istituzioni della Chiesa ed i rapporti con le istituzioni politiche”. *Ius Ecclesiae* 1 (2008): 13-30.
- Astorri, Romeo. “Gli accordi concordatari durante il pontificato di Giovanni Paolo II. Verso un nuovo modello?”. *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* 1 (1999): 23-36.
- Astorri, Romeo. “L'Accordo del 1984 e la politica concordataria di Giovanni Paolo II”. In: *Studi in memoria di Cesare Mozzarelli*. Milano: Vita e Pensiero, 2008.
- Azzimonti, Carlo. “La cappellania ospedaliera in Italia”. *Quaderni di diritto ecclesiale* 1 (2007): 256-269.
- Balboni, Enzo, Bassano Baroni, Angelo Mattioni (a cura di). *Il sistema integrato dei servizi sociali. Commento alla legge n. 328 del 2000 e ai provvedi-*

¹⁰¹ Si veda Cesare Mirabelli, “Accordo quadro e quadro concordatario: brevi riflessioni preliminari”, in: *Vitam impendere vero. Studi in onore di Pio Ciprotti*, a cura di Winfried Schulz, Giorgio Feliciani (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1986), 138.

- menti attuativi dopo la riforma del Titolo V della Costituzione. Milano: Giuffrè, 2007.
- Berlingò, Salvatore. "Fonti del diritto ecclesiastico". In: *Digesto delle discipline pubblicistiche*, vol. VI. Torino: Utet, 1991.
- Bettetini, Andrea. "Tra autonomia e sussidiarietà: contenuti e precedenti delle convenzioni di carattere locale". *Ephemerides Iuris Canonici* 2 (2010): 333-361.
- Bolgiani, Isabella. "Le intese concluse tra Regioni civili ed autorità ecclesiastiche". *Ephemerides Iuris Canonici* 2 (2010): 363-377.
- Bolgiani, Isabella. "Nuove dinamiche di relazione tra Stato e Chiesa cattolica. Le fonti pattizie nel quadro dell'evoluzione ordinamentale civile e canonica". In: *Cesen – La Chiesa cattolica in Italia*, a cura di Isabella Bolgiani. Milano: Giuffrè, 2009.
- Bolgiani, Isabella. *Regioni e fattore religioso. Analisi e prospettive normative*. Milano: Vita e Pensiero, 2012.
- Botta, Raffaele. "Dalla riforma del Concordato alla Costituzione europea: vent'anni di trasformazioni delle fonti del diritto ecclesiastico in Italia". *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* 1 (2004): 93-114.
- Cardia, Carlo. *Manuale di diritto ecclesiastico*. Bologna: Il Mulino, 1996.
- Cardia, Carlo. *Principi di diritto ecclesiastico*. Torino: Giappichelli, 2015.
- Caretti, Paolo, Giovanni Tarli, *Diritto regionale*. Torino: Giappichelli, 2007.
- Caretti, Paolo. "L'assetto dei rapporti tra competenza legislativa statale e regionale alla luce del nuovo Titolo V della Costituzione: aspetti problematici", *Le Regioni* 6 (2001): 1223-1232.
- Castro Jover, Adoración (a cura di). *Diversidad religiosa y gobierno local, Marco jurídico y modelos de intervención en España y en Italia*. Aranzadi: Navarra, 2012.
- Cavaleri, Paolo. *Diritto regionale*. Padova: Cedam, 2009.
- Cerulli Irelli, Vincenzo. *Lineamenti di diritto amministrativo*. Torino: Giappichelli, 2012.
- Chessa, Omar. "La sussidiarietà verticale nel nuovo Titolo V della Costituzione". In: *Alla ricerca dell'Italia federale*, a cura di Giuseppe Volpe. Pisa: ed. Plus, 2003.
- Chizzoniti, Antonio Giuseppe. "L'Intesa del 26 gennaio 2005 tra Ministero per i beni e le attività culturali e la Conferenza episcopale italiana: la tutela dei beni culturali di interesse religioso appartenenti a enti e istituzioni ecclesiastiche tra continuità ed innovazione", *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* 2 (2005): 387-398.

- Chizzoniti, Antonio Giuseppe. “La bilateralità alla prova”. In: *Le proiezioni civili delle religioni tra libertà e bilateralità*, a cura di Antonio Fucillo. Napoli: ESI, 2017.
- Chizzoniti, Antonio Giuseppe. *Le certificazioni confessionali nell’ordinamento giuridico italiano*. Milano: Vita e Pensiero, 2000.
- Chizzoniti, Antonio Giuseppe (a cura di). *Religioni ed autonomie locali. La tutela della libertà religiosa nei territori di Cremona, Lodi e Piacenza*. Tricase: Libellula, 2014.
- Cimbalo, Giovanni, José Ignacio Alonso Pèrez (a cura di). *Federalismo, regionalismo e principio di sussidiarietà orizzontale. Le azioni, le strutture, le regole della collaborazione con gli enti confessionali*. Torino: Giappichelli, 2005.
- Consorti, Pierluigi. “Collaborazione e intese tra Stato e Chiesa”. In: *Nuovi studi di diritto canonico ed ecclesiastico*, a cura di Valerio Tozzi. Salerno: Edisud, 1990.
- Consorti, Pierluigi. “L’Accordo tra Stato e Chiesa cattolica nella problematica delle fonti”. *Rivista Trimestrale di diritto pubblico* 4 (1990): 1124-1158.
- Dalla Torre, Giuseppe. “La filosofia di un Concordato”, *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* 1 (2004): 81-92.
- De Marco, Eugenio (a cura di). *Problemi attuali della sussidiarietà*. Milano: Giuffrè, 2005.
- De Siervo, Ugo. “Il sistema delle fonti: il riparto della potestà normativa tra Stato e Regioni”. *Le Regioni* 6 (2004): 1245-1266.
- Di Taranto, Lucio Nunzio. *La cappellania ospedaliera mista. Una novità ecclesiale nelle istituzioni sanitarie*. Torino: Edizioni Camilliane, 1999.
- Fabbri, Alberto. “La recente legge sugli oratori come segno di cambiamento in atto della politica sociale dello Stato italiano”, *Il diritto ecclesiastico* 4 (2005) I: 963-974.
- Feliciani, Giorgio (a cura di). *Confessioni religiose e federalismo*. Bologna: Il Mulino, 2000.
- Feliciani, Giorgio. “Il principio di sussidiarietà nel magistero sociale della Chiesa”. *Rivista internazionale dei diritti dell’uomo* 7 (1994): 19-23.
- Feliciani, Giorgio. “Il turismo religioso e l’evento del Giubileo nelle intese tra regioni e conferenze episcopali”. *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* 2 (2000): 403-414.
- Feliciani, Giorgio. “La qualificazione canonica delle intese tra autorità ecclesiastica ed autorità civile”. *Ephemerides Iuris Canonici* 1 (2011): 165-184.

- Feliciani, Giorgio. "Ordinamento territoriale della Chiesa". In: *Enciclopedia giuridica*, vol. XXIV. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1990.
- Floris, Pierangela. "Le nuove stagioni del diritto ecclesiastico. La dinamica attuale delle fonti di disciplina negli interventi della Corte costituzionale e del legislatore". In: *Studi in memoria di Lino Salis*. Torino: Giappichelli, 2000.
- Fumagalli Carulli, Ombretta. "Il nuovo Accordo tra Italia e Santa Sede: profili di libertà". In: *Il nuovo Accordo tra Italia e Santa Sede, Atti del Convegno nazionale di studio curati da Raffaele Coppola*. Milano: Giuffrè, 1987.
- Gigante, Lazzaro. "La legge per la promozione dei diritti e delle opportunità per l'infanzia e l'adolescenza: uno sfondo socioculturale". *Minori-giustizia*, 2 (2000): 88-97.
- Gracili, Rino (a cura di). *Funzione educativa e sociale degli oratori nelle comunità locali*. Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 2005.
- Guerzoni, Luciano. "Gli accordi del 1984 tra la Repubblica Italiana e la Santa Sede: dall'ideologia del concordato nuovo alla realtà del nuovo concordato". In: *Studi in onore di Lorenzo Spinelli*. Modena: Mucchi, 1989.
- Guzzo, Luigi Mariano. "Prime osservazioni sul Protocollo d'intesa tra la Regione Calabria e la Conferenza Episcopale Calabria per la disciplina dell'assistenza religiosa cattolica nelle strutture sanitarie". *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* 25 (2017): 1-19.
- Ivaldi, Maria Cristina. "Sussidiarietà, diritto e fattore religioso". In: *Casa Borgo Stato, Intorno alla sussidiarietà*, a cura di Maria Cristina Ivaldi, Marco Sirimarco. Roma: Edizioni Nuova Cultura, 2011.
- Lo Castro, Gaetano. *Ordine temporale, ordine spirituale e promozione umana. Premesse per l'interpretazione dell'art. 1 dell'Accordo di Villa Madama*. Milano: Giuffrè, 1985.
- Madonna, Michele (a cura di). *Patrimonio culturale di interesse religioso in Italia*. Venezia: Marcianum Press, 2007.
- Mancuso, Anna Sveva. "L'attuazione dell'art. 8.3 della Costituzione. Un bilancio dei risultati raggiunti ed alcune osservazioni critiche". *Nuove Autonomie* 2-3 (2009): 461-489.
- Margiotta Broglio, Francesco. "Dalla Questione romana ai Patti Lateranensi". In: *Un Accordo di libertà: la revisione del Concordato con la Santa Sede*, a cura della Presidenza del Consiglio dei Ministri. Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1986.

- Margiotta Broglio, Francesco. "Il negoziato per la riforma del Concordato tra governo e parlamento". In: *La grande riforma del Concordato*, a cura di Gennaro Acquaviva. Venezia: Marsilio, 2006.
- Margiotta Broglio, Francesco. "Postilla a I musei ecclesiastici tra Stato e Chiesa". In: *I musei. Discipline, gestioni, prospettive*, a cura di Giuseppe Morbidelli, Ginevra Cerrina Feroni. Torino: Giappichelli, 2010.
- Martines, Temistocle, Antonio Ruggeri, Carmela Salazar. *Lineamenti di diritto regionale*. Milano: Giuffrè, 2005.
- Milani, Daniela. "La tutela degli interessi religiosi delle comunità locali tra riforma della Costituzione e nuovi statuti regionali". *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* 1 (2005): 201-244.
- Mirabelli, Cesare. "Diritto ecclesiastico e principi supremi dell'ordinamento costituzionale nella giurisprudenza della Corte. Spunti critici". In: *Diritto ecclesiastico e Corte costituzionale*, a cura di Raffaele Botta. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2006.
- Mirabelli, Cesare. "Accordo quadro e quadro concordatario: brevi riflessioni preliminari". In: *Vitam impendere vero. Studi in onore di Pio Ciprotti*, a cura di Winfried Schulz, Giorgio Feliciani. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1986.
- Paladin, Livio. *Diritto costituzionale*. Padova: Cedam, 2002.
- Parisi, Marco (a cura di). *Autonomia, decentramento e sussidiarietà: i rapporti tra pubblici poteri e gruppi religiosi nella nuova organizzazione statale*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2003.
- Passaglia, Paolo. "Osservazioni in tema di definizione e delimitazione delle materie di cui all'art. 117 della Costituzione". In: *Le competenze normative statali e regionali tra riforme della Costituzione e giurisprudenza costituzionale*. Torino: Giappichelli, 2006.
- Pastori, Giorgio. "Regioni e Confessioni religiose nel nuovo ordinamento costituzionale". *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* 1 (2003): 3-12.
- Pastori, Giorgio. "Tutela e valorizzazione dei beni culturali in Italia: situazioni in atto e tendenze" *Aedon. Rivista di arti e diritto on line* 2004.
- Pinto, Ferdinando. *Diritto degli enti locali*. Torino: Giappichelli, 2016.
- Pizzetti, Franco, Angelo Rughetti (a cura di). *Il nuovo sistema degli enti locali dopo le recenti riforme*. Santarcangelo di Romagna: Maggioli, 2012.
- Redaelli, Carlo. "Le regioni ecclesiastiche in Italia". *Quaderni di diritto ecclesiale* 4 (2000): 403-433.
- Rescigno, Giuseppe Ugo. "Principio di sussidiarietà orizzontale e diritti sociali". *Diritto pubblico* 1 (2002): 5-50.

- Ridola, Paolo. "Il principio di sussidiarietà e la forma di stato di democrazia pluralistica". In: *Studi sulla riforma costituzionale*, a cura di Angelo Cervati, Sergio Panunzio, Paolo Ridola. Torino: Giappichelli, 2001.
- Rocella, Alberto. "Le intese regionali a) profili pubblicistici". In: *Patrimonio culturale di interesse religioso in Italia*, a cura di Michele Madonna, Venezia: Marcianum Press, 2007.
- Ruggeri, Antonio. "Intese concordatarie e paraconcordatarie nel sistema delle fonti". *Il diritto ecclesiastico* 1-2 (1988): 55-100.
- Turchi, Vincenzo. "Le ultime intese regionali in materia di assistenza religiosa cattolica nelle strutture sanitarie", *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* 2 (2005): 426-451.
- Vipiana, Patrizia. *Il principio di sussidiarietà verticale*. Milano: Giuffrè, 2002.
- Zambon, Adolfo. "Le regioni ecclesiastiche e la Conferenza Episcopale Italiana", *Quaderni di diritto ecclesiale* 2 (2010): 158-185.

KOŚCIÓŁ KATOLICKI I ROZSZERZANIE „PRAKTYKI UKŁADOWEJ”
NA POZIOMIE LOKALNYM WE WŁOSZECH

Streszczenie

Dynamiczny rozwój zdecentralizowanej praktyki układowej, zauważalny we Włoszech w ostatnim dwudziestolecu, pozwala na stwierdzenie, że doszło do otwarcia „kolejnego okresu porozumień” w relacjach między państwem i Kościołem Katolickim. Jest to owoc wielorakich czynników. Z jednej strony, istotną rolę odegrało dowartościowanie autonomii lokalnych, będące konsekwencją nowelizacji Tytułu V (pt. *Regiony, prowincje, gminy*) Części II (pt. *Ustrój Republiki*) obowiązującej Konstytucji Republiki Włoskiej. Z drugiej strony, impulsem do rozwoju zdecentralizowanej praktyki układowej stały się zmiany dokonane w prawie kanonicznym, odnoszące się w szczególności do roli regionalnych konferencji biskupów.

Wspomniane czynniki przyczyniły się do coraz intensywniejszego wzrostu liczby układów zawieranych na poziomie regionalnych oraz subregionalnym. Większość źródeł z pierwszej kategorii można odnieść do jednego z trzech makro-zagadnień (dobra kultury o charakterze religijnym, opieka duszpasterska w instytucjach leczniczych oraz dowartościowanie społecznej i edukacyjnej funkcji oratoriów). Natomiast w drugiej grupie obecne są układy dotyczące

kwestii skrajnie zróżnicowanych, co znajduje swoje uzasadnienie w różnorodności specyficznych potrzeb poszczególnych społeczności lokalnych.

Analiza zachodzących procesów pozwala na stwierdzenie, że zasada pomocniczości ujmowana horyzontalnie znajduje dziś w przestrzeni społecznej – również w konsekwencji działań zmierzających do zapewnienia możliwie najpełniejszej realizacji partycypacyjnej koncepcji obywatelstwa – ważny punkt kontaktu z zasadą współpracy, wyrażoną w art. 1 włoskiego Konkordatu z 1984 r. (a więc układu rewidującego Konkordat Laterański z 1929 r.). Stosujący prawo stają więc we Włoszech wobec coraz bardziej zróżnicowanego systemu źródeł o niejednolitej naturze prawnej, które – właśnie dzięki specyficznej „plastyczności” tychże źródeł – jawią się jako instrumenty lepiej odpowiadające stanowi stałej ewolucji, w jakiej znajduje się dziś zarówno cywilny, jak i kanoniczny porządek prawny. Ich stosowanie w żaden sposób nie narusza również zasady świeckości państwa.

Słowa kluczowe: Kościół Katolicki; współpraca; relacje między państwem i Kościołem Katolickim; wolność religijna; regiony kościelne; regionalne konferencje biskupów; regiony cywilne; zasada pomocniczości; gminy; instytucje lokalne; diecezje

Tłumaczenie: Piotr Stanisław

CATHOLIC CHURCH AND “BILATERAL PRACTICE”
ON A LOCAL LEVEL IN ITALY

Summary

The development in Italy of the “bilateral practice” on a local level, particularly in the last twenty years, opens the way for a “new season” in the relations between civil and religious authorities in our country. It introduces a system of relations which is made not only on the traditional level of “summit relations” between the State and the Catholic Church, but also it is based on the possible conclusions of peripheral agreements, in reply to religious demands, found on a local level.

Key words: Catholic Church; relations between State and Catholic Church; administrative regions; ecclesiastical regions; local authorities; dioceses; religious freedom

Parole chiave: Chiesa cattolica; collaborazione; relazioni tra Stato e Chiesa cattolica; libertà religiosa; regioni ecclesiastiche; Conferenze episcopali regionali; regioni civili; principio di sussidiarietà; comuni; enti locali; diocesi

Thumaczenie własne autora

MICHAŁ OŻÓG*

NOSZENIE CHUSTY ISLAMSKIEJ W MIEJSCU PRACY
A PRAWA I WOLNOŚCI INNYCH PODMIOTÓW PRAWA.
ROZWAŻANIA NA KANWIE WYROKÓW TRYBUNAŁU
SPRAWIEDLIWOŚCI UNII EUROPEJSKIEJ Z DNIA 14 MARCA
2017 R. W SPRAWACH: *SAMIRA ACHBITA PRZECIWKO G4S
SECURE SOLUTIONS (C–157/15)* ORAZ *ASMA BOUGNAOUI
PRZECIWKO FIRMIE MICROPOLE (C–188/15)*

1. UWAGI OGÓLNE

Poszanowanie swobody religijno-światopoglądowej człowieka stanowi standard współczesnych krajów demokratycznych. Ustawy zasadnicze państw europejskich zawierają regulacje prawne zabezpieczające tę wolność przy zastosowaniu różnych formuł językowych¹. Różnice w treści redakcyjnej przepisów prawnych niweluje jednak fakt istnienia określonego wzorca owej wolności, jaki występuje w między-

* Mgr, doktorant w Zakładzie Prawa Kościelnego i Wyznaniowego, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Jagielloński, ul. Gołębia 9, 31-007 Kraków; student Wydziału Prawa Kanonicznego UPJP2; e-mail: michal.ozog@doctoral.uj.edu.pl

¹ Marek Safjan, „Wolność religijna w konstytucjach państw europejskich”, w: *Kultura i prawo. Materiały III Międzynarodowej Konferencji na temat „Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej”*, Warszawa 2-4 września 2002 r., red. Józef Krukowski, Otto Theisen (Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2003), 43 i n.; Wiesław Johann, Biruta Lewaszkiewicz-Petrykowska, „Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie konstytucyjnym – status jednostki”, w: *Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie konstytucyjnym. IX Konferencja Europejskich Sądów Konstytucyjnych, Warszawa 16-20 maja 1999 r.* (Warszawa: Biuro Trybunału Konstytucyjnego, 1999), 15.

narodowych paktach ochrony praw człowieka². Akty te promieniują na porządku prawne państw–sygnatariuszy, co sprawia, że sens przyjmowanych sformułowań powinien być odczytywany w świetle norm prawnomiędzynarodowych wraz z ukształtowanym orzecznictwem. W europejskim systemie ochrony praw człowieka podstawowe znaczenie ma art. 9 ust. 1 europejskiej Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności³ oraz art. 10 ust. 1 zd. 1 Karty praw podstawowych⁴, w których owa wolność określona została zwrotem „wolność myśli, sumienia i religii/wyznania” (ang. *right to freedom of thought, conscience and religion*)⁵. Konwencja wyraźnie bazuje na Międzynarodowym Pakcie Praw Obywatelskich i Politycznych⁶ i innych aktach regionalnego systemu ochrony praw człowieka⁷. Trzeba jednak wskazać, że wspomniana uniwersalizacja dotyczy jedynie wolności myśli, sumienia i wyznania w aspekcie indywidualnym, ponieważ w zakresie stosunków prawnowyznaniowych między państwem a wspólnotami religijnymi możemy dostrzec bogatą mozaikę rozwiązań prawnych. Jest to związane z tradycją konstytucyjną poszczególnych krajów w zakresie stosunku państwa do kościołów i innych związków wyznaniowych⁸. Stąd też ani Konwencja, ani Karta nie zawierają regulacji dotyczącej tej materii. Na kształt normatywny przepisów prawnowyznaniowych wpływa szereg czynników, do których należy przede wszystkim zaliczyć: tradycję historycznoprawną, strukturę wyznaniową społeczeństwa, a także zachodzące przeobra-

² Jarosław Szymanek, „Konstytucjonalizacja prawa do wolności myśli, sumienia, religii i przekonań”, *Studia z Prawa Wyznaniowego* 10 (2007): 89 i cytowana tam literatura.

³ Dz. U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284, dalej: Konwencja.

⁴ Dz. Urz. UE C 326/391, dalej: Karta.

⁵ Należy przy tym zaznaczyć, że dość często termin *religion* jest tłumaczony jako „religia”, ale właściwszym wydaje się tłumaczenie go jako „wyznanie”. Tak też przyjęto na potrzeby dalszych rozważań.

⁶ Dz. U. z 1977 r. Nr 38, poz. 167.

⁷ Witold Sobczak, *Wolność myśli, sumienia i religii. W poszukiwaniu standardu europejskiego* (Toruń: Dom wydawniczy DUET, 2013) *passim*.

⁸ Szerzej Michał Rynkowski, *Status prawny kościołów i związków wyznaniowych w Unii Europejskiej* (Warszawa: Wydawnictwo Prawo i Praktyka Gospodarcza, 2004), 35 i nn.; Krzysztof Orzeszyna, *Podstawy relacji między państwem a kościołami w konstytucjach państw członkowskich i traktatach Unii Europejskiej. Studium prawnoporównawcze* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2007), *passim*.

zenia kulturowe i realizowaną politykę konfesyjną⁹. Fakt ten sprawia, że nie da się obecnie wskazać jednolitego podejścia państw-stron Konwencji do obecności zjawiska religijności w życiu społecznym, co potwierdza orzecznictwo Europejskiego Trybunału Praw Człowieka¹⁰. Natomiast istnieje powszechne przekonanie o konieczności poręczenia człowiekowi prawa do ekspresji religijnej i przeciwdziałania dyskryminacji wyznaniowej, w tym także w obszarze zatrudnienia pracowniczego. Dzisiejszym wyzwaniem nie jest normatywne zagwarantowanie wolności myśli, sumienia i wyznania, lecz rozstrzyganie przypadków kolizyjnych, jakie zachodzą w związku z realizacją tej wolności w stosunkach z innymi uczestnikami obrotu prawnego. Można wręcz stwierdzić, że nasila się zjawisko zderzenia dwóch koncepcji wolności człowieka, tj. wolności do uzewnętrzniania przekonań religijnych oraz wolności od styczności ze zjawiskiem religijności. Problem ten występuje obecnie w każdym państwie, lecz o zróżnicowanej sile natężenia, na którą wpływają także bieżące wydarzenia społeczno-polityczne. Stronami sporów z zakresu wolności myśli, sumienia i wyznania coraz częściej są podmioty równorzędne. Jest to znamienne, gdyż – jak się wydaje – przez setki lat głównego źródła zagrożeń dla poszanowania praw człowieka, w tym wolności myśli sumienia i wyznania, upatrywano przede wszystkim w działalności władzy publicznej. Aktualnie wzrasta znaczenie potrzeby ochrony praw człowieka przed zagrożeniami płynącymi ze strony pozostałych beneficjentów praw i wolności¹¹. Sądownictwo krajowe oraz międzynarodowe znajduje się w obliczu konieczności ważenia wartości i ustalania pierwszeństwa danego prawa (wolności) w konkretnym sporze prawnym. Państwo staje się gwarantem praw człowieka, a krajowy system ich ochrony uzupełniany jest przez akty prawne o zasięgu międzynarodowym.

⁹ Michał Pietrzak, *Prawo wyznaniowe* (Warszawa: Wydawnictwo Lexis Nexis, 2010), 15.

¹⁰ Dalej: ETPCz. Zob. np. Wyrok Wielkiej Izby ETPCz z dnia 1 lipca 2014 r. w sprawie *S.A.S. przeciwko Francji*, skarga nr 43835/11, Wyrok Wielkiej Izby ETPCz z dnia 10 listopada 2005 r. w sprawie *Leyla Şahin przeciwko Turcji*, skarga 44774/98 (§109), czy Wyrok ETPCz z dnia 20 września 1994 r. w sprawie *Otto-Preminger-Institut przeciwko Austrii*, skarga nr 13470/87.

¹¹ Monika Florczak-Wątor, *Horyzontalny wymiar praw konstytucyjnych* (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2014), 50.

W dniu 14 marca 2017 r. zapadły dwa wyroki Trybunału Sprawiedliwości Unii Europejskiej¹², które zawierają wypowiedź w kwestii dopuszczalności ustanowienia w regulaminie pracy zakazu noszenia symboli religijnych, światopoglądowych i politycznych z uwagi na oczekiwany przez pracodawcę neutralny wizerunek przedsiębiorstwa (sprawa *Samira Achbita przeciwko G4S Secure Solutions*)¹³, a także ze względu na życzenie klienta, aby pracownik wykonujący wobec niego swoje zadania nie nosił chusty muzułmańskiej (sprawa *Asma Bougnaoui przeciwko firmie Micropole*)¹⁴. Zagadnienia prawne, jakie wystąpiły w powyższych sprawach dotyczą problematyki dyskryminacji bezpośredniej i pośredniej w zatrudnieniu w oparciu o kryterium religii lub przekonań. Pytania prejudycjalne dotyczyły interpretacji art. 4 ust. 1 oraz art. 2 ust. 2 lit. a Dyrektywy Rady 2000/78/WE z dnia 27 listopada 2000 r. ustanawiającej ogólne warunki ramowe równego traktowania w zakresie zatrudnienia i pracy¹⁵.

Należy zauważyć, że w przedmiotowych sprawach mamy właśnie do czynienia ze zderzeniem wolności myśli, sumienia i wyznania z prawami i wolnościami innych podmiotów prawa (klienta oraz pracodawcy) w płaszczyźnie horyzontalnej (pomiędzy podmiotami równorzędnymi). Kwestia noszenia chust muzułmańskich występuje na wokandzie wielu sądów państw europejskich¹⁶. Przedmiotowe sprawy wyróżniają się na tle dotychczasowych sporów prawnych, a zapadłe wyroki TS UE zasłu-

¹² Dalej: TS UE.

¹³ Wyrok TS UE (wielka izba) z dnia 14 marca 2017 r. w sprawie *Samira Achbita, Centrum voor gelijkelijkheid van kansen en voor racismebestrijding przeciwko G4S Secure Solutions NV*, <http://curia.europa.eu/juris/document/document.jsf?jsessionid=9ea7d2dc30d63bb-b49c5bce042cca4628ee3cef47190.e34KaxiLc3qMb40Rch0SaxyMah10?text=&docid=188852&pageIndex=0&doclang=PL&mode=lst&dir=&occ=first&part=1&cid=150387>.

¹⁴ Wyrok TS UE (wielka izba) z dnia 14 marca 2017 r., *Asma Bougnaoui, Association de défense des droits de l'homme (ADDH) przeciwko Micropole SA, dawniej Micropole Univers SA*, <http://curia.europa.eu/juris/document/document.jsf?text=&docid=188853&pageIndex=0&doclang=PL&mode=lst&dir=&occ=first&part=1&cid=187015>.

¹⁵ Dz. Urz. UE L Nr 303, s. 16-22, dalej: dyrektywa.

¹⁶ Ewa Schwierskott-Matheson, *Wolność sumienia i wyznania w wybranych państwach demokratycznych, na przykładzie regulacji Konstytucji Stanów Zjednoczonych Ameryki, Ustawy Zasadniczej Republiki Federalnej Niemiec i Europejskiej Konwencji Praw Człowieka, orzecznictwa sądów tych krajów oraz Europejskiego Trybunału Praw Człowieka* (Regensburg: Wydawnictwo de iure pl, 2013), 336 i nn.

gują na szczególną uwagę. Trzeba bowiem podkreślić, że stanowisko TS UE zdecydowanie wykracza poza kontekst przekonań religijnych, ponieważ dotyczy ono dopuszczalności wprowadzenia zakazu manifestowania przez pracownika przekonań różnego rodzaju, w tym także politycznych i światopoglądowych. Zasadne wydaje się zatem podjęcie refleksji naukowej wokół zapadłych rozstrzygnięć. Warto również spojrzeć na przedmiotowe wyroki TS UE z perspektywy wybranych orzeczeń ETPCz w zakresie dotyczącym ubioru religijnego pracownika w miejscu pracy.

2. SPRAWY KRAJOWE I TREŚĆ PYTAŃ PREJUDYCJALNYCH

Przyczynkiem do powstania niniejszego tekstu są dwa orzeczenia TS UE, zatem rozpocząć należy od przedstawienia pokrótce stanów faktycznych spraw, a także treści pytań prejudycjalnych. Powyższe ustalenia będą pomocne w uchwyceniu podobieństwa oraz różnic w przedmiotowych sprawach. Odpowiedź TS UE zostanie przedstawiona w dalszej części tekstu wraz z analizą wyroków.

W sprawie *Samira Achbita przeciwko G4S Secure Solutions* skarżąca będąca muzułmanką podjęła pracę w G4S jako recepcjonistka na podstawie umowy o pracę na czas nieokreślony. *G4S Secure Solutions* (prywatny przedsiębiorca) stosował niepisaną zasadę, że jego pracownicy nie mogą nosić w miejscu pracy widocznych symboli politycznych, światopoglądowych, lub religijnych. Trzy lata od podjęcia pracy *S. Achbita* poinformowała przełożonych o zamiarze noszenia chusty muzułmańskiej w trakcie wykonywania pracy. W odpowiedzi dowiedziała się, że jest to niemożliwe z uwagi na realizowaną politykę neutralności spółki. Następnie doszło do zatwierdzenia zmiany w regulaminie pracy, zgodnie z którą przyjęto, że „pracowników obowiązuje zakaz uzewnętrzniania w miejscu pracy, za pomocą symboli, swoich przekonań politycznych, światopoglądowych lub religijnych lub związanych z nimi obrzędów”. *S. Achbita* nie zmieniła jednak swojej postawy i w związku z tym doszło do rozwiązania stosunku pracy, po czym bezskutecznie poszukiwała ochrony prawnej przed sądami krajowymi. Sąd pracy I instancji w Antwerpii oddalił odwołanie, a z kolei sąd

II instancji w Antwerpii oddalił apelację. Sąd II instancji nie podzielił stanowiska, że zakaz noszenia symboli religijnych lub światopoglądowych stanowił przejaw dyskryminacji bezpośredniej *S. Achbity* jako osoby wierzącej. Zwrócono również uwagę na to, że wypowiedzenie umowy o pracę nastąpiło nie z uwagi na wyznawaną religię islamską, lecz chęć jej uzewnętrzniania w godzinach pracy poprzez ubieranie chusty muzułmańskiej. *S. Achbita* wniosła skargę kasacyjną, podnosząc zarzut dyskryminacji bezpośredniej oraz dyskryminacji pośredniej, kwestionując ustalenie, że przekonania religijne, których dotyczył zakaz ustanowiony przez *G4S Secure Solutions* stanowi neutralne kryterium oraz brak uznania, iż skutkiem tego zakazu jest odmienne traktowanie pracowników noszących chustę islamską, w odniesieniu do pracowników, którzy takiej chusty nie noszą. Sąd kasacyjny sformułował następujące pytanie prejudycjalne: „Czy art. 2 ust. 2 lit. a dyrektywy 2000/78 należy interpretować w ten sposób, że zakaz noszenia przez muzułmankę chusty na głowie w miejscu pracy nie stanowi dyskryminacji bezpośredniej, jeżeli reguła obowiązująca u pracodawcy zakazuje wszystkim pracownikom dawania wyrazu w miejscu pracy, za pomocą znaków, swoim przekonaniom politycznym, światopoglądowym i religijnym?”.

Druga sprawa dotyczyła *Asmy Bougnaoui*, która pracowała w przedsiębiorstwie prywatnym *Micropole*. Na początku zatrudnienia nosiła zwykłą chustę, a później ubierała chustę islamską. Wcześniej była informowana, że noszenie chusty islamskiej może być problemem w relacjach z klientami spółki. *A. Bougnaoui* zatrudniona była na stanowisku inżyniera ds. badań. Blisko rok później dowiedziała się, że jeden z klientów stwierdził, że noszenie przez nią chusty „krępowało niektórych z jego pracowników”. Klient wyraził przy tym oczekiwanie, aby „następnym razem nie było chusty”. Powołano się także na zasadę niezbędnej neutralności wobec klientów. *A. Bougnaoui* ustosunkowała się negatywnie do stanowiska zajętego przez jej pracodawcę i w konsekwencji doszło do rozwiązania umowy o pracę i ponadto przyjęto brak możliwości świadczenia pracy w okresie wypowiedzenia z winy pracownicy, a więc uznano, że nie przysługuje jej wynagrodzenie za ten okres. Od tej decyzji *A. Bougnaoui* wniosła powództwo do sądu pracy w Paryżu, zarzucając że wypowiedzenie umowy o pracę

było przejawem dyskryminacji. Sąd zasądził od spółki odszkodowanie w wysokości równej okresowi wypowiedzenia z uwagi na brak wykazania wagi zarzucanego uchybienia, a w pozostałym zakresie powództwo oddalono. Sąd uznał również, że ograniczenie możliwości noszenia chusty islamskiej było proporcjonalne do celu, który wskazywała spółka, tj. neutralny wizerunek i poszanowanie przekonań klientów. Od powyższego rozstrzygnięcia wniesiono apelację do sądu apelacyjnego w Paryżu. Sąd stwierdził brak dyskryminacji ze względu na przekonania religijne pracownicy, ponieważ nadal mogła je uzewnętrzniać w przedsiębiorstwie, a także podniesiono, że było ono uzasadnione z uwagi na ochronę przed naruszaniem praw klientów przedsiębiorstwa i ich odczuć. *A. Bougnaoui* zaskarżyła wyrok do sądu kasacyjnego. Skarżąca wskazała, że limitacja wolności religii musi być uzasadniona charakterem przydzielonych obowiązków i powinny one być podyktowane „istotnym i determinującym wymogiem zawodowym, z tym zastrzeżeniem, że cel tych ograniczeń musi być zgodny z prawem, a wspomniany wymóg proporcjonalny”. Sąd kasacyjny sformułował następujące pytanie prejudycjalne: „Czy przepis art. 4 ust. 1 dyrektywy 2000/78 należy interpretować w ten sposób, że ze względu na rodzaj działalności zawodowej lub warunki jej wykonywania istotny i determinujący wymóg zawodowy stanowi życzenie klienta spółki doradztwa informatycznego, aby świadczenie usług informatycznych przez tę spółkę nie było już wykonywane przez pracownicę, inżyniera ds. badań, noszącą chustę islamską?”.

3. „RELIGIA” WŚRÓD ZAKAZANYCH KRYTERIÓW DISKRYMINACJI W DYREKTYWIE

Odnosząc się do zapadłych rozstrzygnięć TS UE warto w pierwszej kolejności zwrócić uwagę na znaczenie pojęcia „religia” w kontekście zakazu dyskryminacji. W art. 1 dyrektywy ustanowiono kryteria, na podstawie których zabroniona jest dyskryminacja pracownika, a wśród nich wskazano wprost „religię”. Warto to podkreślić, bowiem prawo wspólnotowe w początkowej fazie zapewniało ochronę przed dyskryminacją głównie z uwagi na płeć, a stopniowe poszerzanie kryteriów

zakazanej dyskryminacji może zostać uznane za przejaw „zasady poszanowania praw podstawowych (w tym również wolności religijnej)”¹⁷. Trzeba przy tym jednak zaznaczyć, że potrzeba zapewnienia ochrony przed dyskryminacją religijną w obszarze zatrudnienia została dostrzeżona wiele lat wcześniej w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości, o czym przekonuje sprawa *Vivien Paris przeciwko Radzie Wspólnot Europejskich* (sprawa 130/75). Treść dyrektywy powinna być odczytywana w kontekście zasad Karty, w której szczególną pozycję zapewniono zasadzie równouprawnienia i ochronie obywateli Unii Europejskiej przed dyskryminacją¹⁸. Art. 21 Karty zabrania jakiegokolwiek dyskryminacji, w tym także ze względu na religię czy światopogląd¹⁹. Pojęcie „religii” nie jest definiowane na poziomie prawa Unii Europejskiej. Jest to w pełni zrozumiałe z uwagi na złożoną naturę zjawiska religijności, a nałożenie jakichkolwiek ram definicyjnych mogłoby negatywnie przełożyć się na status prawny beneficjentów tej wolności z uwagi na ryzyko pozostawienia pewnych przekonań poza zakresem przedmiotowym. Pomocniczo warto jednak odwołać się do ustaleń podejmowanych w piśmiennictwie i orzecznictwie w kwestii rozumienia tego pojęcia. Na gruncie nauki prawa wyznaniowego, przyjmuje się, iż religia „jest formą świadomości społecznej, którą tworzy całokształt wierzeń, wyobrażeń i poglądów. Ich istota sprowadza się do wiary w istnienie nadprzyrodzonych sił, zjawisk, prawidłości, kierowanych przez Istotę Najwyższą (Boga).”²⁰ Spory dotyczące rozumienia religii zyskują na znaczeniu zwłaszcza w sprawach rejestracji nowych wspólnot religijnych. Problem ten dotyczy także polskiego obrotu prawnego²¹. Komisja jednoznacznie przyjęła, że nie jest jej zadaniem

¹⁷ Piotr Stanisław, „Wspólnotowy zakaz dyskryminacji w zatrudnieniu ze względu na religię lub światopogląd”, *Przegląd Sejmowy* 1 (2005): 45-46.

¹⁸ Andrzej Marian Świątkowski, *Prawo pracy Unii Europejskiej* (Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2015), 128.

¹⁹ Katarzyna Krzysztofek, „Wolność sumienia i religii pracownika w świetle przepisów prawa polskiego i prawa europejskiego”, w: *Aktualne problemy wolności myśli, sumienia i religii*, red. Piotr Stanisław, Aneta M. Abramowicz, Michał Czelný, Marta Ordon, Michał Zawisłak (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015), 171.

²⁰ Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, 11.

²¹ Jako przykład można wskazać aktualny spór prawny dotyczący odmowy wpisu do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych Kościoła Latającego Potwora Spaghet-

ustalenie *in abstracto*, czy określony zbiór przekonań i praktyk spełnia kryteria wyznania²². Rozstrzygnięcia ETPCz skłaniają jednak do stanowiska o przyjmowaniu szerokiej definicji religii, gdyż zaliczono do niej m.in. druidyzm²³, Divine Light Zentrum²⁴, Sektę Moon²⁵, Ruch Osho²⁶. Wydaje się, że na gruncie dyrektywy należy również opowiedzieć się za szerokim ujęciem religii, co znajduje aprobatę w nauce prawa²⁷.

Powyższe ustalenia nie zmieniają faktu, że pojęcie „religii” stanowi najbardziej problematyczny – jak się wydaje – zwrot do interpretacji wśród niedopuszczalnych kryteriów różnicowania statusu pracownika. Pozostałe kryteria z art. 1 dyrektywy: niepełnosprawność, wiek, orientacja seksualna, odnoszą się bowiem do określonych cech człowieka i ich wykładnia nie wywołuje nadmiernych trudności. Natomiast treść zakazu dyskryminacji ze względu na religię wymaga uwzględnienia zakresu przedmiotowego wolności religii, który określony został w art. 9 ust. 2 Konwencji oraz art. 10 ust. 1 zd. 2 Karty. Artykuł 9 ust. 2 Konwencji przewiduje, że 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

ti. Minister Administracji i Cyfryzacji nie uznaje zespołu prezentowanych przekonań jako religii, lecz postrzega je w kategorii parodii religii (*joke religion*), bazując na opinii biegłego religioznawcy (zob. wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Warszawie z dnia 19 maja 2016 r., sygn. akt I SA/Wa 1804/15). Szerzej na temat procedury wpisu: Michał Ożóg, „Rejestrowanie kościołów i innych związków wyznaniowych w trybie administracyjnym” *Forum Prawnicze* 2 (2015): 23 i nn.

²² Zob. Decyzja Komisji z dnia 1 października 2009 r. w sprawie *Kimlya i inni przeciwko Rosji*, skarga 76836/01 oraz 32782/03.

²³ Zob. Decyzja Komisji z dnia 14 lipca 1987, w sprawie *A.R.M. Chappell przeciwko Zjednoczonemu Królestwu*, skarga nr 14688/89.

²⁴ Zob. Decyzja Komisji z dnia 19 marca 1981 r. w sprawie *Omkanananda i the Divine Light Zentrum przeciwko Szwajcarii*, skarga nr 8118/77.

²⁵ Zob. Decyzja Komisji z dnia 15 października 1981 r. w sprawie *X przeciwko Austrii*, skarga nr 8652/79.

²⁶ Zob. Wyrok ETPCz z dnia 30 września 2008 r. w sprawie *Leela Förderkreisi inni przeciwko Niemcom*, skarga nr 58911/00.

²⁷ Justyna Maliszewska-Nienartowicz, *Dyskryminacja ze względu na religię, niepełnosprawność, wiek lub orientację seksualną. Dyrektywa 2000/78 i orzecznictwo TS UE* (Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2013), 11.

przez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i czynności rytualne. Niemal identycznie przyjęto w art. 10 Karty²⁸. Jest to konieczne z uwagi na specyfikę tego kryterium. Przede wszystkim należy mieć na uwadze, że celem zakazu dyskryminacji pracownika z uwagi na religię pozostaje ochrona wolności myśli, sumienia i wyznania. Prawodawca dąży do zagwarantowania ochrony pracownikowi przed nierównym traktowaniem w sferze stosunków pracowniczych z uwagi na wyznawaną religię bądź światopogląd areligijny. Termin „praktykowanie” może zostać odniesiony do ubioru osób należących do danej grupy religijnej²⁹.

Mając na uwadze zakres przedmiotowy wolności religii, należy oceniać za nietrafne stanowisko podniesione przez pracodawcę, zgodnie z którym przyczyną zwolnienia nie była religia, lecz uzewnętrznianie przekonań religijnych w miejscu pracy. Przyjęcie takiej zawężającej wykładni wydaje się pomijać cel dyrektywy. Wolność uzewnętrzniania religii jest immanentnie związana z wolnością religii³⁰. Rozdzielanie tej relacji stanowi sztuczny zabieg, pomijający jedno z podstawowych uprawnień wynikających wprost z wolności religii. Takie podejście pracodawcy zdaje się sugerować, że nie w każdym przypadku pracownik uzewnętrzniający przekonania religijne czyni to z uwagi na wyznawaną religię. Tego typu założenia wydają się niedopuszczalne. Pracodawca nie jest uprawniony do kwestionowania motywacji religijnej zachowania pracownika. Może to bowiem prowadzić do dyskryminacji religijnej pracownika w szeregu różnych sytuacji faktycznych, co sprawiłoby, że kryterium „religii” wśród zakazanych cech dyskryminacji miałyby iluzoryczne znaczenie ochronne w praktyce. Na gruncie

²⁸ Z zastrzeżeniem, że w Karcie pojęcie „czynności rytualne” zastąpiono formułą „uczestniczenie w obrzędach”, lecz nie należy wiązać z tą różnicą skutków prawnych (Ireneusz C. Kamiński, Uwaga nr 1 do art. 10, w: *Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej. Komentarz*, red. Andrzej Wróbel (Warszawa: Wydawnictwo C. H. Beck, 2013), 326.

²⁹ Agnieszka Kos, „Granice manifestacji przynależności religijnej poprzez ubiór w optyce art. 9 Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności”, w: *Wpływ standardów międzynarodowych na rozwój demokracji i ochronę praw człowieka*, tom 2, red. J. Jaskiernia (Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 2013), 167.

³⁰ Tak też Rzecznik Generalny w sprawie *Asmy Bougnaoui*, zob. <http://curia.europa.eu/juris/document/document.jsf?text=&docid=181584&pageIndex=0&doclang=PL&mode=lst&dir=&occ=first&part=1&cid=264>.

przedmiotowych spraw noszenie chusty islamskiej przez skarżącą kobiety związane było z wyznawaną przez nie religią islamską i nie zachodziły okoliczności, pozwalające przyjąć odmienne założenie³¹. Nie ulega zatem wątpliwości, że zwolnienie pracownic w obu rozpatrywanych przypadkach związane było z kryterium „religii” z art. 1 dyrektywy. Trzeba przy tym zaznaczyć, że przekonania religijne człowieka nie zawsze będą korzystać z ochrony prawnej, gdy dana osoba powołuje się na realizację wolności myśli, sumienia i wyznania³². Wolność światopoglądowa nie stanowi prawa absolutnego i może podlegać ograniczeniu z uwagi określone wartości lub prawa i wolności innych podmiotów prawa (art. 9 ust. 2 Konwencji, art. 10 ust. 2 Karty). Prawodawca w art. 4 ust. 1 i 2 dyrektywy wprost określił przypadki, gdy odmienne różnicowanie statusu pracownika z uwagi na religię lub przekonania nie będzie stanowić dyskryminacji³³.

4. PRACOWNIK A JEGO PRZEKONANIA RELIGIJNE, POLITYCZNE I ŚWIATOPOGLĄDOWE W KONTEKŚCIE ZAKAZU Dyskryminacji

W przedmiotowych sprawach możemy dostrzec zestawienie w jednej płaszczyźnie przekonań religijnych, politycznych i światopoglądowych, gdyż zakaz przewidziany w regulaminie pracy rozciągnięty został na uzewnętrznianie przekonań o różnej proveniencji i to nie tylko religijnej. Na marginesie, warto przy tym zauważyć, że formuła językowa zakazująca noszenia symboli dotyczących: „(...) przekonań politycznych, światopoglądowych lub religijnych lub związanych z nimi obrzędów” jest błędnie skonstruowana z logicznego punktu widzenia, gdyż wymienione rodzaje przekonań nie tworzą podziału logicznego o charakterze rozłącznym. Pojęcie „przekonania

³¹ Takie stanowisko prezentuje również Rzecznik Generalny w opinii do sprawy *Samiry Achbity*, zob. <http://curia.europa.eu/juris/document/document.jsf?text=&docid=179082&pageIndex=0&doclang=PL&mode=lst&dir=&occ=first&part=1&cid=352630#Footnote17>.

³² Wyrok ETPCz w sprawie *Leyla Sahin przeciwko Turcji* (skarga nr 44774/98).

³³ Piotr Stanisz, „Zakaz dyskryminacji ze względu na religię lub światopogląd w dyrektywie Rady Unii Europejskiej z 27 listopada 2000 r.”, *Studia z Prawa Wyznaniowego* 7 (2004): 24 i nn.

światopoglądowe” jest bowiem zakresowo nadrzędne i obejmuje także przekonania religijne i polityczne. Można stwierdzić, że przekonania religijne będą zawsze mieścić się w katalogu przekonań światopoglądowych, natomiast przekonania światopoglądowe nie zawsze należą do grupy przekonań religijnych, gdyż zawierają się wśród nich także przekonania polityczne i inne. Wydaje się, że technika redakcyjna zastosowana przez pracodawcę miała na celu podkreślenie szerokiego zakresu przedmiotowego zakazu uzewnętrzniania przekonań przez pracownika w miejscu pracy, aby nie zachodziły w tej kwestii jakiegokolwiek wątpliwości. Nie można jednak zatracić z pola widzenia faktu, że u podstaw jego wprowadzenia leżał konkretny spór między pracodawcą a pracownicami noszącymi chustę muzułmańską. TS UE podzielił stanowisko, że zakaz manifestowania przekonań każdego rodzaju nie stanowi przejawu dyskryminacji bezpośredniej, gdyż odnosi się zarówno do osób wierzących, jak i niewierzących. Powyższe stwierdzenie stanowi jednak pewne uproszczenie, wymagające spojrzenia w szerszej perspektywie. Istnieje bowiem zasadnicza różnica między uzewnętrznianiem przekonań religijnych z jednej strony, a ekspresją przekonań światopoglądowych i politycznych z drugiej. Oczywiście nie wynika to z przyjęcia apriorycznej nadrzędności przekonań religijnych nad pozostałymi, lecz z uwagi na ich specyfikę, która – jak się wydaje – nie została uwzględniona w obu orzeczeniach. Uwzględnienie tych uwarunkowań jest konieczne do dokonania ustaleń, czy w przedmiotowych sprawach doszło do naruszenia zakazu dyskryminacji z uwagi na religię lub przekonania. Przede wszystkim trzeba podkreślić, że odmienne są skutki ograniczenia wolności uzewnętrzniania religii od limitacji wolności uzewnętrzniania przekonań światopoglądowych i politycznych. Warto bowiem zauważyć, że przekonania religijne wynikają z określonej doktryny religijnej i odmowa ich respektowania przez pracownika może wywoływać określone sankcje religijne, wynikające z prawa wewnętrznego wspólnoty religijnej, a także wyrzuty sumienia. Osoba wierząca nie może selektywnie wybierać i przyjmować jedynie tych przekonań, które w jej odczuciu lub otoczeniu zasługują na uznanie. Człowiek wierzący nie przestaje nim być w miejscu pracy, a przekonania religijne dotyczą wszelkich form aktywności ludzkiej. Trudno bezkrytycznie przyjąć stanowisko

Rzecznik Generalnej, iż „(...) w niniejszej sprawie (sprawa *Samira Achbita przeciwko G4S Secure Solutions*, C-157/15 – przyp. autora) pozostaje jedynie nierówne traktowanie pomiędzy pracownikami, którzy pragną w sposób aktywny dać wyraz określonemu przekonaniu – czy to natury religijnej, politycznej lub filozoficznej – a ich kolegami z pracy nieodczuwającymi takiej potrzeby”. Trzeba bowiem uwzględnić okoliczność, że w wielu przypadkach afiliacja wyznaniowa przewidyje obowiązek noszenia przez wiernych danego stroju³⁴. Bez znaczenia w tym miejscu pozostaje kwestia, czy obowiązek noszenia chusty islamskiej przez kobiety wynika z polecenia społeczności rodzinnej bądź religijnej. Nie można przy tym generalnie zakładać, że chusta stanowi przejaw opresji, gdyż jej noszenie może wynikać z pełni dobrowolnego wyboru kobiety³⁵. Zachowanie człowieka motywowane religijnie powinno być respektowane w społeczeństwie demokratycznym, jeżeli nie zagraża ono innym wartościom chronionym przez prawo, a w rozpatrywanych sprawach brak podstaw do stwierdzenia takiego niebezpieczeństwa.

Odmienne przedstawia się sytuacja uzewnętrzniania przekonań światopoglądowych o charakterze niekonfesyjnym, gdyż dochowanie im wierności zasadniczo nie jest obwarowane sankcjami, jak w przypadku przekonań religijnych i pozostawione zostaje do wyboru dla samego zainteresowanego. Okoliczności te sprawiają, że limitacja wolności uzewnętrzniania przekonań religijnych wydaje się być o wiele bardziej dotkliwa niż w przypadku ograniczenia wolności uzewnętrzniania przekonań innego rodzaju niż konfesyjne. Noszenie religijnego ubioru stanowi dla pewnych osób strój na każdy dzień, a nie jest jedynie przejawem manifestacji własnych przekonań, jak to zdarza się przy uzewnętrznianiu przekonań światopoglądowych i politycznych. Jako przykład można wskazać dawanie wyrazu sympatii dla danej partii politycznej lub określonemu stanowisku światopoglądowemu, co najczęściej bywa skorelowane z bieżącymi wydarze-

³⁴ Marcin A. Mielczarek, „Realizacja wolności religijnej w zatrudnieniu pracowniczym” (Warszawa: Diffin, 2013), 181.

³⁵ Nurhan Süral, „Islamic outfits in the workplace in Turkey, a Muslim majority country”, *Comparative Labor Law & Policy Journal*, vol. 30, no. 3 (2009): 588.

niami społecznymi i politycznymi. Natomiast uzewnętrznianie przekonań religijnych zasadniczo nie jest związane z takimi działaniami, aczkolwiek należy zawsze rozważyć, czy strój religijny w określonych okolicznościach faktycznych nie oddziałuje w niedozwolony sposób na prawa i wolności innych osób, o czym szerzej wspomnę w dalszej części tekstu. Formalnie rzecz ujmując zakaz uzewnętrzniania przekonań religijnych, politycznych, światopoglądowych w jednakowym stopniu odnosi się zarówno do osób wierzących, jak i niewierzących, lecz w skutkach staje się bardziej dotkliwy dla pracowników o konfesyjnym światopoglądzie, jeśli wyróżnimy dwie grupy osób – wierzących i niewierzących. Mając powyższe na uwadze, uważam, że zakaz uzewnętrzniania przekonań religijnych może stawiać w gorszej sytuacji prawnej osoby wierzące, w tym zobowiązane do noszenia stroju religijnego. Dyskryminacja pośrednia oparta jest na neutralnym kryterium różnicowania, lecz skutek wydaje się niekorzystny dla danej grupy³⁶, a w tym przypadku osób o światopoglądzie religijnym. Dyskryminacja pośrednia polega bowiem na różnicowaniu sytuacji nie poszczególnych osób fizycznych, lecz grup osób³⁷. Może jednak być obiektywnie uzasadniona przez zgodny z prawem (słuszny) cel, o ile sporny środek – zakaz widocznych znaków politycznych, filozoficznych i religijnych – przewidziany do jego realizacji jest właściwy i konieczny – art. 2 ust. 2 lit. b pkt (i) dyrektywy. Należy ustalić, czy cel mógłby zostać zrealizowany w inny sposób³⁸. Ponadto konieczne jest przy tym ustalenie, czy wprowadzone przez pracodawcę założenie nie jest pozorne³⁹. Celem podniesionym przez pracodawcę był neutralny wizerunek przedsiębiorstwa, a zatem należy odnieść się do oceny ustalonego założenia do realizacji.

³⁶ Justyna Maliszewska-Nienartowicz, *Dyskryminacja pośrednia w prawie Unii Europejskiej* (Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2012), 343.

³⁷ Emilia Naumann, „Dyskryminacja w prawie pracy”, *Monitor Prawa Pracy* 6 (2007): 287.

³⁸ Tamże.

³⁹ Irena Boruta, „Zakaz dyskryminacji w zatrudnieniu – nowe pojęcia”, *Monitor Prawa Pracy* 2 (2004): 38.

5. NOSZENIE CHUSTY ISLAMSKIEJ A NEUTRALNY WIZERUNEK PRZEDSIĘBIORSTWA

TS UE w sprawie *Samiry Achbity* uznał, że wykładni art. 2 ust. 2 lit. a dyrektywy Rady 2000/78/WE z dnia 27 listopada 2000 r. ustanawiającej ogólne warunki ramowe równego traktowania w zakresie zatrudnienia i pracy należy dokonywać w ten sposób, że zakaz noszenia chusty islamskiej wprowadzony w postanowieniu regulaminu pracy przedsiębiorstwa sektora prywatnego i przewidujący całkowity zakaz noszenia w miejscu pracy widocznych symboli politycznych, światopoglądowych lub religijnych, nie stanowi przejawu bezpośredniej dyskryminacji ze względu na religię lub przekonania w rozumieniu tej dyrektywy. Natomiast zadaniem sądu pytającego pozostaje ustalenie, czy nie zachodzi dyskryminacja pośrednia, która może zostać uzasadniona wówczas, gdy dany przepis, kryterium lub praktyka jest obiektywnie uzasadniony zgodnym z prawem celem, a środki zmierzające do jego realizacji są właściwe i konieczne (art. 2 ust. 2 lit. b pkt (i) dyrektywy). Do słusznych celów w rozumieniu art. 2 ust. 2 lit. b pkt (i) dyrektywy 2000/78 zaliczyć należy cele uznane *expressis verbis* przez prawodawcę, wymogi zawodowe (art. 4 ust. 1 dyrektywy), a także ochronę praw i wolności innych osób (art. 2 ust. 5 dyrektywy). TS UE uznał, że takim celem może być dążenie do zachowania zasady neutralności przedsiębiorstwa. W mojej ocenie cel ten pozostaje jak najbardziej zgodny z prawem, lecz musi być niezbędny, tzn. służyć osiągnięciu wizerunku niezbędnego do wykonywania danej działalności gospodarczej. Nie można bowiem tracić z pola widzenia, że jego realizacja prowadzi do zawężenia praw i wolności pracowników, dlatego każdorazowo trzeba dokonać zbadania, czy rzeczywiście owa neutralność stanowi zasadnie oczekiwany przez klientów przymiot wykonywania określonego rodzaju działalności gospodarczej.

Wydaje się, że możliwość powołania się przez pracodawcę na zasadę „neutralności politycznej, światopoglądowej lub religijnej” będzie mogła wynikać ze statusu przedsiębiorstwa lub rodzaju prowadzonej działalności gospodarczej. Zakaz uzewnętrzniania przekonań politycznych, światopoglądowych lub religijnych w ubiorze może dotyczyć pracowników przedsiębiorstw publicznych, jeżeli np. prawodawca krajowy traktuje religię jako domenę sfery prywatnej i zasadniczo wyklucza

obecność zjawiska religijności w przestrzeni publicznej. Na marginesie dodam, że w mojej ocenie możliwe będzie uwzględnienie zastosowania zasady *laïcité* do zatrudnienia w sektorze publicznym w kontekście dyrektywy 2000/78 z uwagi na konieczność poszanowania tożsamości konstytucyjnej państw członkowskich. Natomiast w przypadku przedsiębiorstw prywatnych sytuacja jest o wiele bardziej złożona. Neutralny wizerunek może być szczególnie pożądanym przez klientelę, jeżeli wymaga tego profil danej działalności w styczności z klientami przedsiębiorstwa. Trzeba przy tym zawsze rozróżniać wizerunek przedsiębiorstwa jako struktury organizacyjnej od wizerunku osób pracujących w danym przedsiębiorstwie. Ten pierwszy kształtują przede wszystkim osoby decyzyjne, które mogą oddziaływać na profil przedsiębiorstwa. Zbyt daleko idącym uproszczeniem wydaje się twierdzenie, że strój pracownika rzutuje na wizerunek przedsiębiorstwa. Zależy to oczywiście od szeregu czynników, do których należy zaliczyć przede wszystkim liczbę pracowników i piastowaną funkcję. Jednakże wydaje się, że każdy pracownik noszący strój religijny uzewnętrznia jedynie swoje własne przekonania religijne, polityczne lub światopoglądowe, a nie przedsiębiorstwa (struktury organizacyjnej), w którym pracuje. Wydaje się również, że pracownik manifestujący swoje przekonania działa bez zamiaru kreowania wizerunku przedsiębiorstwa. Trudno nawet zrozumieć na czym miałyby polegać stronniczość światopoglądowa przedsiębiorstwa, przyjmując hipotetycznie, iż taki właśnie skutek wywołuje noszenie chusty islamskiej przez pracownice. Nie oznacza to przecież automatycznie, że dany podmiot gospodarczy wspiera określoną religię.

Neutralność światopoglądowa, polityczna lub religijna przedsiębiorstwa nie może stanowić wartości samej w sobie, lecz powinna służyć realizacji określonego celu. Jest to konieczne, albowiem tak pojmowana realizacja zasady neutralności przedsiębiorstwa skutkuje ograniczeniem wolności uzewnętrzniania przekonań pracowników. Warto przy tym zaznaczyć, że neutralność światopoglądowa powinna dotyczyć przede wszystkim sfery publicznoprawnej, a więc relacji między jednostką a szeroko rozumianymi organami władzy publicznej, natomiast pozostałe sfery powinny być pluralistyczne⁴⁰. Zasada ta ma zapewnić równość bez

⁴⁰ Raphaël Lellouche, „Laïcność i dozwoloność”, *Teologia Polityczna* 2 (2004-2005): 74.

względu na podejście do religii w relacjach z podmiotami władczymi. W tych sprawach szczególnie trudne staje się oddzielenie działań piastuna organu władzy, któremu – jak każdemu człowiekowi – przysługuje wolność myśli, sumienia i wyznania, od stanowiska organu. Rozpatrywane przypadki dotyczą relacji horyzontalnych, tak więc tego typu dylemat nie występuje i brak jest podstaw do zastosowania zasady neutralności.

W kontekście neutralnego wizerunku przedsiębiorstwa warto wspomnieć, że TS UE odwołał się do wyroku *Eweida i inni przeciwko Zjednoczonemu Królestwu*⁴¹, który dotyczył m.in. stewardessy linii lotniczych *Bristish Airways*, wyrażającej chęć noszenia łańcuszka z krzyżykiem na szyi, co zdaniem kierownictwa firmy wpływało na jej wizerunek wbrew oczekiwanej neutralności. Pomimo, że w tej sprawie problem prawny dotyczył uzewnętrzniania przekonań religijnych poprzez emblemat religijny, a nie stroju, to warto jednak zwrócić uwagę, że wspólnym elementem ze sprawą *Samiry Achbity* pozostaje kwestia neutralnego wizerunku przedsiębiorstwa, jako wartości pozostającej w konflikcie z wolnością myśli, sumienia i wyznania. ETPCz podkreślił, że noszony krzyżyk w żaden sposób nie wpływa na wizerunek firmy *Bristish Airways*. Przyjęto nawet, że noszone wcześniej hidżaby i turbany nie wpływały na wizerunek przewoźnika. Zasadnie ETPCz zwrócił uwagę na zasadę proporcjonalności w trakcie ważenia kolizyjnych dóbr⁴². Wyrok ETPCz w sprawie *Eweida i inni* stanowi zmianę wcześniejszej linii orzeczniczej, którą cechowała zasada, że w przypadku zderzenia pomiędzy przekonaniem pracownika a obowiązkami pracowniczymi, opcja rezygnacji z pracy uchodziła za dostateczną formę poszanowania prawa do wolności uzewnętrzniania przekonań religijnych⁴³. Tymczasem przedmiotowe wyroki

⁴¹ Wyrok ETPCz dnia 15 stycznia 2013 r. w sprawie *Eweida i inni przeciwko Zjednoczonemu Królestwu*, skargi nr 48420/10, 59842/10, 51671/10 i 36516/10.

⁴² Aneta M. Abramowicz, „Uzewnętrznianie symboli religijnych w miejscu pracy w świetle orzeczenia Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 15 stycznia 2013 r. w sprawie *Eweida i inni przeciwko Zjednoczonemu Królestwu*”, w: *Aktualne problemy wolności myśli, sumienia i religii*, red. Piotr Stanisław, Aneta M. Abramowicz, Michał Czelný, Marta Ordon, Michał Zawiślak (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015), 18.

⁴³ Grzegorz Szubtarski, „Możliwość rezygnacji z pracy jako gwarancja ochrony wolności religijnej pracownika? Specyfika wyroku Europejskiego Trybunału Praw Człowieka

TS UE wpisują się w założenia poprzedniej zasady, co wskazuje na brak jednolitego podejścia w tej materii w judykaturze europejskiej. Wydaje się, że analogicznie powinno być przyjęte w rozpatrywanym przypadku, iż noszenie chusty islamskiej nie wpływało na wizerunek przedsiębiorstwa.

6. NOSZENIE CHUSTY ISLAMSKIEJ A WOLNOŚĆ PRZEKONAŃ KLIENTA

W sprawie *A. Bougnaoui* klient wyraził oczekiwanie, aby kolejnym razem nie obsługiwała go osoba nosząca chustę muzułmańską. Pracodawca chcąc uczynić zadość tej prośbie ustanowił zakaz noszenia stroju religijnego w godzinach pracy przez pracowników. Na zadane pytanie prejudycjalne w kwestii ustalenia, czy może owe życzenie klienta stanowić „istotny i determinujący wymóg zawodowy”, TSUE udzielił odpowiedzi negatywnej. Dokładnie zostało to wyrażone w słowach „wykładni art. 4 ust. 1 dyrektywy Rady 2000/78/WE z dnia 27 listopada 2000 r. ustanawiającej ogólne warunki ramowe równego traktowania w zakresie zatrudnienia i pracy należy dokonywać w ten sposób, że chęć uwzględnienia przez pracodawcę życzeń klienta, aby świadczone przez niego usługi nie były już wykonywane przez pracownicę noszącą chustę islamską, nie może być uznana za istotny i determinujący wymóg zawodowy w rozumieniu tego przepisu”. Należy w pełni podzielić powyższe stanowisko⁴⁴. Przede wszystkim warto podkreślić, że oczekiwanie klienta powinno być podyktowane względami obiektywnymi, a więc rodzajem działalności zawodowej lub warunkami jej wykonywania. Dotyczy to sytuacji, gdy bez spełnienia tego wymogu zawodowego nie będzie możliwe wykonywanie określonej pracy. W zaistniałym stanie faktycznym nie można przyjąć, że mamy do

w sprawie *Eweida i inni przeciwko Zjednoczonemu Królestwu na tle dotychczasowego orzecznictwa strasburskiego*”, *Studia z Prawa Wyznaniowego* 19 (2016): 168 i nn.

⁴⁴ Por. aprobujące stanowisko: Helena Szewczyk, „Przekonania religijne pracownika jako istotny i determinujący wymóg zawodowy – glosa do wyroku Trybunału Sprawiedliwości z 14.03.2017 r., C-188/15, *Asma Bougnaoui i Association de defense des droits de l’homme (ADDH) przeciwko Micropole SA*”, *Europejski Przegląd Sądowy* 1 (2018): 33.

czynienia z takim właśnie przypadkiem. Pracownica z chustą islamską na głowie, a także pracownica bez tej chusty może wykonywać obowiązki, które wynikały ze stanowiska inżyniera ds. badań, jakie zajmowała *Asma Bougnaoui*. Strój religijny w ogóle nie wpływał ani na możliwość realizacji powierzonych zadań, ani też na poziom ich wykonywania. Zakres przydzielonych zadań dotyczył obszarów, takich jak: „doradztwo”, „inżynieria”, „specjalistyczne szkolenia w zakresie opracowywania i integracji rozwiązań w dziedzinie podejmowania decyzji”. Nie istniała więc jakakolwiek zależność między rodzajem stroju pracownicy a wykonywaną pracą. Życzenie klienta nieoparte zostało odpowiednimi przesłankami obiektywnymi i stanowiło jedynie wyraz jego własnych przekonań w kwestii obecności stroju religijnego w styczności z innymi osobami. Wyrażone przez klienta życzenie może zostać zakwalifikowane jedynie jako przejaw realizacji jego wolności przekonań. Należy jednak podkreślić, że wolność przekonań nie oznacza, że inne osoby mają obowiązek dostosowania swojego zachowania do poglądów innej osoby, gdyż prowadziłoby to do absurdu i nieuzasadnionej hierarchizacji praw i wolności. W systemie praw człowieka zasadniczo nie występuje gradacja praw i wolności, z wyjątkiem nielicznych praw absolutnych (np. wolność od tortur, nieludzkiego i poniżającego traktowania) oraz praw niederogowalnych, gdy w okresie nadzwyczajnego funkcjonowania państwa niektóre prawa i wolności uzyskują szczególne zabezpieczenie przez to, że w porównaniu do pozostałych nie mogą zostać zawieszane. Trzeba wyraźnie podkreślić, że uczynienie zadość prośbie klienta skutkowałoby ograniczeniem wolności uzewnętrzniania przekonań religijnych pracownicy noszącej strój religijny. Przesłanki wskazane w art. 9 ust. 2 Konwencji wskazują co prawda na „prawa i wolności innych osób”, jednakże nie sposób przyjąć, że w rozpatrywanym przypadku wolność przekonań powinna uzyskać pierwszeństwo. Identycznie należałoby przyjąć w odniesieniu do innych strojów religijnych, np. habitu, sutanny lub religijnych elementów ubioru, np. jarmułki, turbanu, czy też emblematów religijnych (np. krzyżyk, gwiazda Dawida). Społeczeństwo demokratyczne opiera się na pluralizmie światopoglądowym, który powinien być respektowany przez podmioty prawa realizujące swoje prawa i wolności. Brak akceptacji klienta dla określonego systemu

religijnego, światopoglądowego lub politycznego nie stanowi powodu ograniczenia prawa do uzewnętrzniania przekonań religijnych pracownika. Jest to szczególnie istotne w przypadku mniejszościowych wyznań i opcji światopoglądowych w państwach, w których mamy do czynienia z dominującą statystycznie wspólnotą religijną. Ponadto tego typu oczekiwania klientów mogą wynikać wyłącznie z uprzedzeń i braku tolerancji wobec wyznawców innych systemów religijnych. Zgoda na tego typu postawę może prowadzić do zgłaszania także innych żądań o charakterze dyskryminacyjnym, np. aby klient nie był obsługiwany przez osobę o określonym kolorze skóry, pochodzeniu etnicznym, itp. Patrząc na żądanie klienta z perspektywy pracodawcy, to oczywistym jest, że prowadzona przez niego działalność gospodarcza ukierunkowana jest na osiągnięcie jak największego zysku. W konsekwencji dąży do tego, aby wychodzić naprzeciw oczekiwaniom klientów, ponieważ ich ewentualna utrata będzie związana z uszczerbkiem finansowym. Zasadnicze pytanie dotyczy jednak tego, czy kierowanie się takimi wytycznymi postępowania stanowi wystarczający powód ograniczenia praw i wolności pracownika. Swoboda przedsiębiorczości niewątpliwie posiada mocne umocowanie w prawodawstwie unijnym (art. 16 Karty), ale nie stanowi prawa absolutnego⁴⁵. Wydaje się bowiem, że absolutyzowanie oczekiwań klienta może prowadzić do łamania praw człowieka i stosowania dyskryminacji ze względu na religię lub przekonania. W orzecznictwie wyraźnie przyjęto, że potencjalna strata ekonomiczna nie może stanowić powodu dyskryminacji bezpośredniej⁴⁶. Ustanawianie tego typu zakazów w regulaminach pracy bez dodatkowych przesłanek obiektywnych rodzi niebezpieczeństwo zwalczania określonej grupy religijnej, światopoglądowej, politycznej pod pozorem uwzględnienia życzeń klienta. Można wyobrazić sobie sytuację, że z powodu

⁴⁵ Wynika to z od dawna ukształtowanego orzecznictwa Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości. Zob. Maciej Perkowski, „Wolność gospodarcza w prawie gospodarczym Wspólnoty Europejskiej. Uwagi de lege lata i de lege ferenda”, w: *Prawo gospodarcze Wspólnoty Europejskiej na progu XXI wieku. VII Ogólnopolska Konferencja Prawnicza Toruń, 15-16 listopada 2001*, red. Cezary Mik, (Toruń: TNOiK „Dom Organizatora”, 2002), 13.

⁴⁶ Np. wyrok z dnia 8 listopada 1990 r., w sprawie *Dekker and Stichting Vormingscentrum voor Jonge Volwassenen (VJV Centrum) Plus*, sprawa C-177/88; wyrok z dnia 3 lutego 2000 r. w sprawie *Mahlburg*, sprawa C-207/98.

życzenia jednej osoby może dojść do bezzasadnego ograniczenia prawa do uzewnętrzniania przekonań pracowników określonych grup wyznaniowych. Nie można wykluczyć występowania takich przypadków w praktyce gospodarczej, a ich wykrycie byłoby niezwykle trudne. Trzeba zatem przyjąć, że wprowadzanie wymogów neutralności ubioru pracownika musi stanowić absolutnie wyjątkową sytuację, która powinna być uzasadniona kryteriami obiektywnymi. Należy dążyć do takich rozwiązań, które pozwolą na uwzględnienie wolności przekonań klienta oraz wolności sumienia i wyznania pracownika w maksymalnie możliwym zakresie, a nie na zasadzie eliminacji jednej z nich. W ten sposób należy rozstrzygać kolizje praw człowieka, w tym także w obszarze stosunków prawnych wynikających z zatrudnienia.

7. CHUSTA ISLAMSKA W MIEJSCU PRACY A PROZELITYZM

Wśród uprawnień wynikających z wolności myśli, sumienia i wyznania pozostaje prawo do nauczania innych osób. Wczesne orzecznictwo ETPCz, a wcześniej Komisji dotyczyło właśnie problematyki prozelityzmu⁴⁷. Przez to pojęcie należy rozumieć podejmowanie działań zmierzających do pozyskania nowych wiernych poprzez prowadzone nauczanie⁴⁸. Warto rozważyć, czy zakaz noszenia symboli, w tym o charakterze religijnym nie będzie uzasadniony tzw. prozelitycznym efektem chusty. W świetle orzecznictwa ETPCz, zakaz noszenia chusty islamskiej w miejscu pracy może zostać uzasadniony ewentualną ochroną praw i wolności innych podmiotów prawa z uwagi na oddziaływanie prozelityczne chusty. Należy zaaprobować stanowisko z opinii Rzecznik Generalnej, zgodnie z którym pracownik w czasie pracy nie posiada prawa do uprawiania prozelityzmu. Warto zatem rozważyć, czy na gruncie rozpatrywanych spraw możemy mieć do czynie-

⁴⁷ Maria Sobczak, „Wolność sumienia i wyznania, jej gwarancje w systemie prawnym Rady Europy oraz orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu”, *Ius Novum* 3 (2008): 99, a także omówione w tej pracy orzeczenia.

⁴⁸ Wojciech Brzozowski, „Prozelityzm”, w: *Leksykon prawa wyznaniowego. 100 podstawowych pojęć*, red. Artur Mezglewski (Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2014), 338 i nn.

nia z taką sytuacją. Należy przede wszystkim spojrzeć na otoczenie, w którym pracowały skarżące, aby ocenić ewentualny wpływ noszonej chusty muzułmańskiej na prawa i wolności innych podmiotów prawa. Do podjęcia takiej oceny skłaniają ustalenia ETPCz w sprawie *Dahlab przeciwko Szwajcarii*⁴⁹. Pokróćce należy przypomnieć stan faktyczny. *Lucia Dahlab* była nauczycielką w szkole podstawowej, w której uczyła małe dzieci w wieku czterech i ośmiu lat. W 1995 r. władze szkolne nakazały jej zdjęcie chusty, odwołując się do przepisów regulujących funkcjonowanie szkoły, zgodnie z którymi zakazane było posługiwania się „środkami identyfikacji narzucanymi przez nauczyciela uczniom”. Strój nauczycielki nie wywołał jakichkolwiek protestów ze strony rodziców. Nauczycielka nie wykonała polecenia służbowego przez co została zwolniona. *Lucia Dahlab* bezskutecznie poszukiwała ochrony prawnej przed organami krajowymi, a następnie złożyła skargę do ETPCz. Trybunał jednak nie stwierdził złamania Konwencji. Uznano bowiem, że chusta mogła mieć efekt prozelityczny wobec dzieci, które pozostają pod wpływem otoczenia i dopiero formują swoją tożsamość. Limitacja wolności z art. 9 Konwencji dokonana została z uwagi na uprawniony cel, którym jest ochrona wolności i praw innych osób⁵⁰. Status szkoły publicznej sprawiał, że oczekiwanie pracodawcy (władz szkoły), aby nauczyciel zachował neutralność światopoglądową w ubiorze było uzasadnione. Orzecznictwo ETPCz uznaje chustę islamską jako „silny symbol zewnętrzny” (ang. *a powerful external symbol*; fr. *un signe ext rieur fort*). Uznano zatem, że widok chusty wywiera wpływ na dzieci i według ETPCz, w takich okolicznościach chusta islamska może powodować „pewien prozelityczny skutek”⁵¹. W powyższym rozstrzygnięciu wyraźnie widać, że zakaz noszenia chusty w miejscu pracy umotywowany został rodzajem wykonywanej działalności, tj. szczególną rolą nauczyciela jako wychowawcy oraz ochroną osób, z którymi miała do czynienia w pracy – uczniowie

⁴⁹ Decyzja z 15 lutego 2001 r., skarga nr 42393/98.

⁵⁰ Michał Hucal, *Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka* (Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2012), 75.

⁵¹ Ireneusz C. Kamiński, „Islamska chusta i zasłony twarzy u kobiet w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu”, *Problemy Współczesnego Prawa Międzynarodowego, Europejskiego i Porównawczego*, 9 (2013): 10-11.

w wieku czterech i ośmiu lat. Analiza tego orzeczenia mogłaby skłaniać do wnioskowania, że inna rola zawodowa pełniona przez osobę noszącą chustę islamską będzie umożliwiała rozstrzygnięcie kolizji na rzecz wolności uzewnętrzniania przekonań⁵². Pięć lat później zapadło jednak podobne rozstrzygnięcie dotyczące wykładowców uniwersytetów publicznych na gruncie sprawy *Kurtulmuş przeciwko Turcji*⁵³. Jednakże na gruncie sprawy *Samiry Achbity przeciwko G4S Secure Solutions* przyjęto dopuszczalność generalnego zakazu noszenia chusty islamskiej bez uwzględnienia pełnionej roli, wykonywanej działalności ani właściwości osób, z którymi pracownik ma do czynienia. *Samira Achbita* pracowała jako recepcjonistka, a więc zasadniczo miała do czynienia z osobami dorosłymi o ukształtowanym światopoglądzie. Skarżąca nie pełniła również roli autorytetu jak np. nauczyciel, co pozwala przyjąć, że noszona przez nią chusta nie wywierała efektu prozelitycznego.

8. WNIOSKI KOŃCOWE

Przedmiotowe rozstrzygnięcia TS UE wpisują się w aktualną debatę na temat miejsca zjawiska religijności w życiu społecznym. Formalnie sprawa dotyczyła uzewnętrzniania przekonań wszelkiego rodzaju, lecz kością niezgody była chusta islamska. Brak jest jednolitego podejścia w tej materii. Wydaje się, że rozwiązywanie tej kwestii w oparciu o całkowity zakaz wyrażania przekonań jest środkiem zbyt daleko idącym. Zasadą w relacjach między podmiotami równorzędnymi powinna być wolność uzewnętrzniania wszelkich przekonań, jeżeli nie dochodzi przy tym do naruszenia praw lub wolności innych beneficjentów. W zapadłych rozstrzygnięciach zabrakło szerszego spojrzenia na rozpatrywane sprawy. Przede wszystkim warto dążyć do zachowania różnorodności światopoglądowej w przestrzeni społecznej, a neutralność zachować po stronie podmiotów prawa publicznego. Trudno stwierdzić istnienie standardów w zakresie prawa do

⁵² Tamże.

⁵³ Por. postanowienie ETPCz z 24 stycznia 2001 r. w sprawie *Kurtulmuş przeciwko Turcji*, skarga nr 65500/01.

uzewnętrzniania przekonań religijnych poprzez noszenie chusty muzułmańskiej w miejscu pracy. ETPCz wielokrotnie w swoim orzecznictwie powołuje się na tzw. koncepcję marginesu oceny (*margin of appreciation*), który opiera się na założeniu, iż to władze krajowe mają dbać o pluralizm, a także prawa i wolności innych podmiotów prawa⁵⁴. Należy przy tym również uwzględnić model relacji instytucjonalnych między państwem a wspólnotami religijnymi⁵⁵. Eliminowanie prawa do uzewnętrzniania przekonań jest zbyt daleko idącym środkiem. Słuszny wydaje się pogląd, że zakaz decydowania o własnym ubiorze stanowi naruszenie „prawa do samookreślenia”⁵⁶, w tym w sferze religijnej⁵⁷.

BIBLIOGRAFIA

- Abramowicz, Aneta M., „Uzewnętrznianie symboli religijnych w miejscu pracy w świetle orzeczenia Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 15 stycznia 2013 r. w sprawie Eweida i inni przeciwko Zjednoczonemu Królestwu”. W: *Aktualne problemy wolności myśli, sumienia i religii*, red. Piotr Stanisz, Aneta M. Abramowicz, Michał Czelný, Marta Ordon, Michał Zawiślak, 11-19, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015.
- Boruta, Irena. „Ochrona dóbr osobistych pracownika”. *Praca i Zabezpieczenie Społeczne* 2 (1998): 18-24.
- Boruta, Irena. „Zakaz dyskryminacji w zatrudnieniu – nowe pojęcia”. *Monitor Prawa Pracy* 2 (2004): 36-39.
- Brzozowski, Wojciech. „Prozelityzm”. W: *Leksykon prawa wyznaniowego. 100 podstawowych pojęć*, red. Artur Mezglewski, 338-342. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2014.
- Florezak-Wątor, Monika. *Horyzontalny wymiar praw konstytucyjnych*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2014.

⁵⁴ Jerzy Nikolajew, „Wybrane orzecznictwo Europejskiego Trybunału Praw Człowieka dotyczące manifestowania religii poprzez specyficzny ubiór”, w: *Aktualne problemy wolności myśli, sumienia i religii*, red. Piotr Stanisz, Aneta M. Abramowicz, Michał Czelný, Marta Ordon, Michał Zawiślak (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015), 243.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Iwona Boruta, „Ochrona dóbr osobistych pracownika”, *Praca i Zabezpieczenie Społeczne* 2 (1998): 23.

⁵⁷ Mielczarek, *Realizacja wolności religijnej w zatrudnieniu pracowniczym*, 186.

- Hucał, Michał. *Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka*. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2012.
- Johann, Wiesław, Biruta Lewaszkiwicz-Petrykowska. „Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie konstytucyjnym – status jednostki”. W: *Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie konstytucyjnym. IX Konferencja Europejskich Sądów Konstytucyjnych, Warszawa 16-20 maja 1999 r.* Warszawa: Biuro Trybunału Konstytucyjnego, 1999.
- Kamiński, Ireneusz C. „Islamska chusta i zasłony twarzy u kobiet w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu”. *Problemy Współczesnego Prawa Międzynarodowego, Europejskiego i Porównawczego* 9 (2013): 7-19.
- Kamiński, Ireneusz C. Uwaga nr 1 do art. 10, w: *Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej. Komentarz*, red. Andrzej Wróbel, pkt I (326-346). Warszawa: Wydawnictwo C. H. Beck, 2013.
- Kos, Agnieszka. „Granice manifestacji przynależności religijnej poprzez ubiór w optyce art. 9 Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności”. W: *Wpływ standardów międzynarodowych na rozwój demokracji i ochronę praw człowieka*, tom 2, red. J. Jaskiernia, 162-174. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 2013.
- Krzysztofek, Katarzyna. „Wolność sumienia i religii pracownika w świetle przepisów prawa polskiego i prawa europejskiego”. W: *Aktualne problemy wolności myśli, sumienia i religii*, red. Piotr Stanisław, Aneta M. Abramowicz, Michał Czelný, Marta Ordon, Michał Zawiślak, 169-189. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015.
- Lellouche, Raphaël. „Laickość i dozwoloność”. *Teologia Polityczna* 2 (2004-2005): 71-81.
- Maliszewska-Nienartowicz, Justyna. *Dyskryminacja pośrednia w prawie Unii Europejskiej*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2012.
- Maliszewska-Nienartowicz, Justyna. *Dyskryminacja ze względu na religię, niepełnosprawność, wiek lub orientację seksualną. Dyrektywa 2000/78 i orzecznictwo TS UE*. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2013.
- Mielczarek, Marcin A. *Realizacja wolności religijnej w zatrudnieniu pracowniczym*. Warszawa: Diffin, 2013.
- Naumann, Emila. „Dyskryminacja w prawie pracy”. *Monitor Prawa Pracy* 6 (2007): 286-289.
- Nikołajew, Jerzy. „Wybrane orzecznictwo Europejskiego Trybunału Praw Człowieka dotyczące manifestowania religii poprzez specyficzny ubiór”.

- W: *Aktualne problemy wolności myśli, sumienia i religii*, red. Piotr Stanisz, Aneta M. Abramowicz, Michał Czelny, Marta Ordon, Michał Zawisłak, 229-251. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015.
- Orzeszyna, Krzysztof. *Podstawy relacji między państwem a kościołami w konstytucjach państw członkowskich i traktatach Unii Europejskiej. Studium prawnoporównawcze*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2007.
- Ozóg, Michał. „Rejestrowanie kościołów i innych związków wyznaniowych w trybie administracyjnym”. *Forum Prawnicze* 2 (2015): 23-40.
- Perkowski, Maciej. „Wolność gospodarza w prawie gospodarczym Wspólnoty Europejskiej. Uwagi de lege lata i de lege ferenda”. W: *Prawo gospodarcze Wspólnoty Europejskiej na progu XXI wieku. VII Ogólnopolska Konferencja Prawnicza Toruń, 15-16 listopada 2001*, red. Cezary Mik, 9-15. Toruń: TNOiK „Dom Organizatora”, 2002.
- Pietrzak, Michał. *Prawo wyznaniowe*. Warszawa: Wydawnictwo Lexis Nexis, 2010.
- Rynkowski, Michał. *Status prawny kościołów i związków wyznaniowych w Unii Europejskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Prawo i Praktyka Gospodarcza, 2004.
- Safjan, Marek. „Wolność religijna w konstytucjach państw europejskich”. W: *Kultura i prawo. Materiały III Międzynarodowej Konferencji na temat Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej*, Warszawa 2-4 września 2002 r., red. Józef Krukowski, Otto Theisen, 43-73. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2003.
- Schwierskott-Matheson, Ewa. *Wolność sumienia i wyznania w wybranych państwach demokratycznych, na przykładzie regulacji Konstytucji Stanów Zjednoczonych Ameryki, Ustawy Zasadniczej Republiki Federalnej Niemiec i Europejskiej Konwencji Praw Człowieka, orzecznictwa sądów tych krajów oraz Europejskiego Trybunału Praw Człowieka*. Regensburg: Wydawnictwo de iure pl, 2013.
- Sobczak, Maria. „Wolność sumienia i wyznani, jej gwarancje w systemie prawnym Rady Europy oraz orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu”. *Ius Novum* 3 (2008): 87-116.
- Sobczak, Witold. *Wolność myśli, sumienia i religii. W poszukiwaniu standardu europejskiego*. Toruń: Dom wydawniczy DUET, 2013.
- Stanisz, Piotr. „Wspólnotowy zakaz dyskryminacji w zatrudnieniu ze względu na religię lub światopogląd”. *Przegląd Sejmowy* 1 (2005): 43-56.

- Stanisz, Piotr. „Zakaz dyskryminacji ze względu na religię lub światopogląd w dyrektywie Rady Unii Europejskiej z 27 listopada 2000 r.”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 8 (2004): 19-36.
- Süral, Nurhan. „Islamic outfits in the workplace in Turkey, a Muslim majority country”. *Comparative Labor Law & Policy Journal*, vol. 30, no. 3 (2009): 569-596.
- Szewczyk, Helena. „Przekonania religijne pracownika jako istotny i determinujący wymóg zawodowy – glosa do wyroku Trybunału Sprawiedliwości z 14.03.2017 r., C–188/15, Asma Bougnaoui i Association de defense des droits de l’homme (ADDH) przeciwko Micropole SA”, *Europejski Przegląd Sądowy* 1 (2018): 29-34.
- Szubtarski, Grzegorz. „Możliwość rezygnacji z pracy jako gwarancja ochrony wolności religijnej pracownika? Specyfika wyroku Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w sprawie Eweida i inni przeciwko Zjednoczonemu Królestwu na tle dotychczasowego orzecznictwa strasburskiego”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 19 (2016): 159-174.
- Szymanek, Jarosław. „Konstytucjonalizacja prawa do wolności myśli, sumienia, religii i przekonań”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 10 (2007): 89-114.
- Świątkowski, Andrzej Marian. *Prawo pracy Unii Europejskiej*. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2015.

WEARING AN ISLAMIC HEADSCARF IN THE WORKPLACE VS. RIGHTS AND FREEDOMS OF OTHER ENTITIES.

DISCUSSION REGARDING THE EU COURT OF JUSTICE’S RULINGS IN THE *SAMIRA ACHBITA VS. G4S SECURE SOLUTIONS* CASE (C–157/15) AND THE *ASMA BOUGNAOUI VS. MICROPOLE* CASE (C–188/15).

Summary

The aim of this article is to present an analysis of the EU Court of Justice’s rulings of March 17th 2017, in the *Samira Achbita vs. G4S Secure Solutions* case (C–157/15) and the *Asma Bougnaoui vs. Micropole* case (C–188/15), in the context of the exercise of the freedom of thought, conscience and religion in situations involving contact with other entities. The problem of wearing a headscarf is presented with reference to the client’s freedom of belief and the company’s policy of religious and ideological neutrality. The article provides

a critical view of the ruling due to the court's failing to take into account the specific character of the freedom to express one's religious beliefs. Special attention was paid to the question of *religion*, as one of grounds of discrimination being prohibited by Directive 2000/78/EC, as well as to the expression of religious, ideological or philosophical beliefs, and the problem of proselytism in the workplace.

Key words: Islamic headscarf; discrimination; religion; workplace; employee code of conduct; freedom of conscience and religion

Słowa kluczowe: chusta islamska; dyskryminacja; religia; miejsce pracy; regulamin pracy; wolność sumienia i wyznania

Tłumaczenie: Małgorzata Dębowska

KONRAD DYDA*

KONSTYTUCYJNA ZASADA ODDZIELENIA PAŃSTWA
OD KOŚCIOŁA W DZIAŁALNOŚCI WYDZIAŁU DO SPRAW
WYZNAŃ URZĘDU WOJEWÓDZKIEGO W KROŚNIE
WOBEK KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO¹

Działalność administracji wyznaniowej w okresie Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej nie została w pełni opracowana w literaturze. Analogiczna sytuacja dotyczy terytorium południowo-wschodnich województw PRL, gdzie jak dotąd w znacznej części opracowano jedynie aktywność Wydziału do Spraw Wyznań przy Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Rzeszowie do roku 1975². W roku tym przeprowadzono reorganizację struktur administracji państwowej PRL powołując 49 województw, a przy każdym z urzędów wojewódz-

* Mgr. lic., doktorant w Katedrze Prawa Wyznaniowego, Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, e-mail: konrad.dyda@gmail.com.

¹ Artykuł stanowi wynik badań zrealizowanych w ramach zadania badawczego *Działalność organów administracji wyznaniowej wobec wspólnot religijnych w Polsce południowo-wschodniej w latach 1975-1989*.

² Lidia Fiejdasz, *Stosowanie prawa przez Wydział do Spraw Wyznań w Rzeszowie wobec duchownych Kościoła katolickiego w latach 1950-1973* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2012); Taż, „Opór społeczeństwa Rzeszowszczyzny wobec działań Wydziału do Spraw Wyznań”, *Studia z Prawa Wyznaniowego* 13 (2010): 117-142; Taż, „Organizacja referatów do spraw wyznań przy prezydiach powiatowych rad narodowych w latach 1950-1957 na terenie województwa rzeszowskiego”, *Prace Historyczno-Archiwalne* 22 (2010): 169-182; Taż „Rola Wydziału do Spraw Wyznań Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Rzeszowie w laicyzacji służby zdrowia”, *Studia z Prawa Wyznaniowego* 12 (2009): 99-218.

kich wydział do spraw wyznań³. Obszar dawnego województwa rzeszowskiego w przeważającej części znalazł się w jurysdykcji nowo powołanych województw krośnieńskiego, przemyskiego, tarnobrzezkiego i rzeszowskiego.

Celem niniejszego artykułu jest zaprezentowanie głównych problemów pracy Wydziału do Spraw Wyznań Urzędu Wojewódzkiego w Krośnie. Dotychczas zagadnienie to nie było podejmowane w literaturze, stąd też pełne omówienie tej problematyki znacząco przekracza ramy jednego artykułu. Dlatego ograniczono się do zaprezentowania – na podstawie reprezentatywnych materiałów źródłowych⁴ – metod realizacji w województwie krośnieńskim konstytucyjnej zasady oddzielenia państwa od kościoła. Wybór tej perspektywy badawczej podyktowany jest faktem, iż w wielu dokumentach Wydziału do Spraw Wyznań w Krośnie pojawia się w uzasadnieniu do konkretnych przedsięwzięć, czy decyzji stwierdzenie, iż są one podejmowane w celu realizacji właśnie tej zasady.

W artykule po omówieniu zasadniczych uwarunkowań konstytucyjnych prowadzenia polityki wyznaniowej w okresie Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej zostaną zaprezentowane podstawowe kierunki działalności administracji wyznaniowej województwa krośnieńskiego, ze szczególnym uwzględnieniem problematyki budownictwa sakralnego i kościelnego.

ZASADY RELACJI POMIĘDZY PAŃSTWEM A KOŚCIOŁEM W KONSTYTUCJI POLSKIEJ RZECZYPOSPOLITEJ LUDOWEJ

Funkcjonowanie państwa komunistycznego opierało się na podstawowej zasadzie zwierzchnictwa partii „ludu pracującego” nad aparatem państwowym⁵, a polityka wyznaniowa w zamyśle ideologów Polski Ludowej miała być jednym z instrumentów budowania socjalistycznego

³ Ustawa z dnia 28 maja 1975 r. o dwustopniowym podziale administracyjnym Państwa oraz o zmianie ustawy o radach narodowych, Dz. U. z 1975 r. Nr 16, poz. 91.

⁴ Materiały pochodzą z: Archiwum Akt Nowych (dalej: AAN) i Oddziału Instytutu Pamięci Narodowej w Rzeszowie (dalej: IPN-Rz).

⁵ Henryk Leszczyzna, „Kilka uwag na temat demokracji socjalistycznej”, *Studia Iuridica. Problemy demokracji socjalistycznej* 7 (1980): 45-46.

państwa i społeczeństwa. W. Mysłek sklasyfikował jej cztery podstawowe zasady: uznanie religii za sprawę prywatną obywateli, wolność sumienia i wyznania, rozdział kościoła od państwa oraz nadzór suwerennego państwa nad związkami wyznaniowymi. Treścią pierwszej z nich było uznanie, że religia to prywatny problem jednostki, który nie może determinować jej poczynań w życiu publicznym. Teoretycy marksizmu wskazywali, że religia jest jednym z czynników krępujących wolność sumienia, będącą prawem do swobodnego podejmowania decyzji oraz do wolnego i nieskrępowanego wyboru odpowiadającego człowiekowi światopoglądu. Dlatego za warunek wyzwolenia człowieka uznawano likwidację jakiegokolwiek świadomości religijnej w społeczeństwie⁶. Stąd też wolność sumienia i wyznania polegała na prawie do wyboru światopoglądu religijnego, jednak nie dawała prawa do postępowania w życiu publicznym zgodnie z wybranymi zasadami, ograniczając się jedynie do sprawowania aktów kultu⁷. Niejako konsekwencją tej zasady był rozdział kościoła od państwa rozumiany jako rozdział kościoła od jakiegokolwiek życia publicznego, a co za tym idzie jego pełna laicyzacja. Rozdział kościoła od państwa nie oznaczał rozdziału państwa od kościoła, stąd wskazanie na prawo do „nadzoru” państwowego nad wspólnotami religijnymi. Warto wspomnieć, że – jak wskazywał W. Mysłek (jeden z czołowych przedstawicieli doktryny prawa wyznaniowego Polski Ludowej) – polityka wyznaniowa PRL była określana przez nadrzędne wobec prawa zasady polityczne⁸. Stąd też – co jest jasne w świetle współczesnego stanu badań – to pryncypia polityczne, a nie normy prawne w przeważającej mierze decydowały o postępowaniu władz komunistycznych wobec związków wyznaniowych. Pomimo tego część ze wskazanych zasad politycznych znalazła swoje odzwierciedlenie w normach konstytucyjnych, których zgodnie z nauką prawa komunistycznego głównym celem było ustanowienie zasad odpowiadających „interesom, dążeniom i poglądom politycznym klasy panują-

⁶ Albin Biliński, *Marksistowska a katolicka koncepcja wolności sumienia i wyznania* (Poznań: Politechnika Poznańska. Materiały historyczno-metodyczne, 1973), 29.

⁷ Józef Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych* (Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1993), 70.

⁸ Wiesław Mysłek, *Kształtowanie stosunków społeczno-wyznaniowych w Polsce Ludowej*, IPN-Rz-62/139, k. 41-45.

cej⁹. Dlatego dla marksistów zasady prawa były ściśle powiązane z ich ideologią i wyrażały w sposób bezpośredni lub pośredni poglądy i wartości wyznawane przez budowniczych państwa socjalistycznego¹⁰.

Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej z 22 lipca 1952 roku¹¹ stanowiła, że PRL zapewnia swoim obywatelom wolność sumienia i wyznania, a Kościół i inne związki wyznaniowe mogą swobodnie wypełniać swoje funkcje religijne (art. 70 ust. 1). Ponadto, zgodnie z radzieckim wzorem, w Konstytucji zapisano, że kościół jest oddzielony od państwa (art. 70 ust. 2). W ówczesnej doktrynie zamiennie stosowano określenia „oddzielenie” i „rozdział” kościoła od państwa, odnosząc tą zasadę do wszystkich związków wyznaniowych działających na terytorium PRL. Należy pamiętać, że w Polsce Ludowej nie uznawano związków wyznaniowych i ich jednostek organizacyjnych za organizacje społeczne „ludu pracującego”, w których obywatelom poręczono prawo zrzeszania się (art. 72 Konstytucji). Status ten mógł zostać przyznany jedynie na podstawie wyraźnego uregulowania prawnego¹². Stąd też kościołom odmawiano prawa do prowadzenia działalności politycznej, społecznej, gospodarczej lub kulturalnej uznając je za organizacje o specjalnym reżimie prawnym powołane do wykonywania jedynie funkcji religijnych¹³. W praktyce za spełnianie tych funkcji uznawano jedynie sprawowanie kultu w obrębie miejsc sakralnych i to w sposób uniemożliwiający jakiegokolwiek oddziaływanie ich na otoczenie¹⁴, co korespondowało z komunistyczną koncepcją

⁹ *Prawo państwowe Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej*, red. Janina Zakrzewska (Łódź-Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1964), 49.

¹⁰ Grzegorz Leopold Seidler, Henryk Groszyk, Jan Malarczyk, *Wstęp do teorii państwa i prawa* (Lublin: Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, 1982), 177.

¹¹ Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej uchwalona przez Sejm Ustawodawczy w dniu 22 lipca 1952 r., Dz. U. z 1952 r. Nr 33, poz. 232 z późn. zm.

¹² Anna Turska, „Zasady samorządności społecznej w świetle teorii i praktyki samorządu mieszkańców”, *Studia Iuridica. Problemy demokracji socjalistycznej* 7 (1980): 51.

¹³ Henryk Świątkowski, *Wyznaniowe prawo państwowe. Problematyka prawna wolności sumienia w PRL*, (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1962), 139; Wiesław Lang, Jerzy Wróblewski, Sylwester Zawadzki, *Teoria państwa i prawa, wyd. III zmienione* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1986), 324.

¹⁴ Za znamienne w tym zakresie należy uznać przyjętą przez Urząd do Spraw Wyznań wykładnię przepisów dotyczących instalowania urządzeń nagłaśniających w kościołach. Zgodnie z art. 29 ust. 2 ustawy z dnia 26 stycznia 1984 r. Prawo prasowe (Dz. U. z 1984 r.

wolności sumienia i wyznania jako „uwolnienia od religii” jednostki i społeczeństwa. Treścią zasady oddzielenia państwa od kościoła było uznanie pełnej suwerenności i niezależności władzy państwowej od kościelnej oraz „nadrzędności państwowej racji stanu nad kościelną racją stanu”¹⁵. Z zasady tej wynikał zakaz powierzania związkom wyznaniowym pełnienia jakichkolwiek funkcji władzy publicznej i ingerencji państwa w działalność religijną kościołów¹⁶ przy zachowaniu prawa kontroli ich pozareligijnej aktywności. W praktyce za „działalność religijną” uznawano tylko sprawowanie obrzędów liturgicznych z wyłączeniem głoszenia kazań, które często klasyfikowano jako działanie na szkodę PRL.

Ówczesny teoretyk J.F. Godlewski uważał, że rozdział kościoła i państwa jest podstawową gwarancją wolności sumienia i wyznania, pozwalającą organom państwa na „bezstronne i jednakowe” traktowanie każdego obywatela. Autor ten za konsekwencję rozdziału uznał świeckość państwa – zakaz łącznia uroczystości państwowych i religijnych, umieszczania „emblematów” religijnych w budynkach publicznych, nauczania religii w szkołach – dzięki której państwo staje się

Nr 5, poz. 24), kościoły i związki wyznaniowe zostały zwolnione z obowiązku uzyskania zezwolenia na zainstalowanie ich wewnątrz budynków kościołów, kaplic i przeznaczonych wyłącznie do tych celów domów modlitwy, jeżeli dźwięki wzmocnione tymi urządzeniami nie zakłócają spokoju w sąsiednich budynkach. Urząd do Spraw Wyznań stwierdził, że „wykładnia tego przepisu jest utrudniona przez fakt, iż nie określa on przesłanek ocennych – co może być uznane za zakłócenie spokoju, a co nie. (...) Przez «obręb kościoła» należy rozumieć również przestrzeń wokół niego, najczęściej ogrodzoną i wykorzystywaną dla celów tradycyjnych procesji organizowanych w czasie nabożeństw, czy też innych tradycyjnych obrzędów. Może to być również cmentarz przykościelny. Jeżeli jest to natomiast kościół znajduje się w zwartej zabudowie ulicy lub ruchliwy węzeł komunikacyjny – to wówczas przez obręb kościoła należy rozumieć tylko jego wnętrze i taką przestrzeń przed kościołem, której zajęcie nie zakłóca głównego jej przeznaczenia. Jeśli więc zainstalowane w kościele urządzenia nagłaśniające przenoszą dźwięk poza tak określony obszar – można uznać, że jest to naruszenie warunku, od którego uzależnione jest zwolnienie z obowiązku wcześniejszego uzyskania zezwolenia na zainstalowanie urządzeń nagłaśniających”, *Urządzenia nagłaśniające*, AAN, zespół 1587, sygn. 145/21, k. 1-2.

¹⁵ Jerzy Feliks Godlewski, *Realizacja zasady wolności sumienia w PRL a jej funkcjonowanie w krajach kapitalistycznych*, mps w: Bibliotece Uniwersyteckiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, s. 18.

¹⁶ Janusz Grudzień, *Zasady polityki wyznaniowej PRL. Wydanie trzecie poprawione i uzupełnione* (Warszawa: Książka i Wiedza, 1971), 36.

„świeckie, suwerenne, niezależne od religii i kościoła”¹⁷. Dla W. Mysłka zasada ta oznaczała „pełną sekularyzację pozawyznaniowych aspektów życia społecznego”, a co za tym idzie uniemożliwienie związkom wyznaniowym prowadzenia szkół, szpitali i innych placówek opiekuńczych, wydawania własnej prasy, czy posiadania udziałów w „kapitale finansowym i przemysłowym”¹⁸. Jeszcze u schyłku PRL J. Osuchowski wskazywał, że „przyszła konstytucja powinna utrzymać dotychczasowe rozwiązania w postaci zasady rozdziału Kościoła od państwa, dla której nie może być żadnej alternatywy”¹⁹.

Przekonanie o tożsamości normatywnej pojęć „rozdział” i „oddzielenie” występuje także we współczesnej doktrynie prawa wyznaniowego. Za rozumieniem tej zasady jako rozdziału Kościoła od PRL opowiada się m.in. M. Pietrzak²⁰, B. Górowska²¹, J. Dziobek-Romański²², a M. Olszówka wyjaśnia, że „użycie słowa «oddzielony» miało oznaczać (...) wprowadzenie systemu rozdziału kościoła od państwa, nie przesądzając – przynajmniej brzmieniem rozważanego artykułu – charakteru separacji (skoordynowana czy wroga?)”²³. Tezę o chęci przyjęcia modelu rozdziału kościoła od państwa przez ustrojodawcę komunistycznego potwierdza wykładnia historyczna Konstytucji z 1952 roku. W grudniu 1948 roku Kongres PZPR uchwalił deklarację ideową, w której stwierdzono, że „partia stoi na gruncie rozdziału Kościoła od państwa, na gruncie świeckości szkolnictwa i wszel-

¹⁷ Jerzy Feliks Godlewski, *Założenia polityki wyznaniowej w PRL* (Warszawa: Wyższa Szkoła Nauk Społecznych przy KC PZPR, 1984), 14-15.

¹⁸ Wiesław Mysłek, *Polityka wyznaniowa Polski Ludowej. Przesłanki i realizacja* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo „Iskry”, 1970), 145-147.

¹⁹ Janusz Osuchowski, „Wolność sumienia i wyznania w przyszłej konstytucji PRL”, *Państwo i Prawo* 5 (1989): 39.

²⁰ Michał Pietrzak, *Demokratyczne, świeckie państwo prawne* (Warszawa: Wydawnictwo LIBER, 1999), 166.

²¹ Beata Górowska, „Rozdział kościoła i państwa w PRL”, w: *Francuska ustawa z 9 grudnia 1905 roku o rozdziale kościołów i państwa z perspektywy stu lat*, red. Michał Pietrzak (Warszawa: Wydawnictwo LIBER, 2007), 182.

²² Jacek Dziobek-Romański, „Ewolucja normatywna regulacji stosunków państwo-Kościół w Polsce Ludowej (1944-1989)”, w: *Bilateralizm w stosunkach państwowo-kościelnych*, red. Marek Bielecki (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2011), 63.

²³ Marcin Olszówka, *Konstytucja PRL a system źródeł prawa wyznaniowego do roku 1989* (Warszawa: Oficyna Wydawnicza Uczelni Łazarskiego, 2016), 60.

kich instytucji publicznych²⁴. Z analizy dyskusji toczony na forum Sejmu nad Konstytucją w 1952 roku wynika, że zdawano sobie sprawę z niejednoznaczności pojęcia rozdziału kościoła od państwa, który w praktyce może przybrać różnorodne formy. Jednak wątpliwości te rozwiął przewodniczący Komisji Konstytucyjnej B. Bierut mówiąc, że „nie wyraża ona nic nowego, wyraża krótko i węzłowo faktycznie istniejący stan rzeczy”²⁵. Biorąc pod uwagę ówczesnie prowadzone działania wobec Kościoła Katolickiego należy stwierdzić, że intencją twórców Konstytucji PRL było usankcjonowanie represyjnej polityki wobec niego. Ogólnikowość pojęć zastosowanych w ustawie zasadniczej z 1952 roku umożliwia swobodną interpretację zasad konstytucyjnych, a co za tym idzie wyprowadzanie z nich dowolnych rozwiązań kwestii szczegółowych²⁶. H. Misztal zauważa, że model ten w polskiej praktyce okazał się „zwierzchnictwem państwa nad Kościołem”²⁷. Stąd też nie ma wątpliwości, że Konstytucja PRL przyjęła sowiecki model rozdziału kościoła i państwa²⁸, zarówno w formie terminologicznej, jak i praktycznego działania aparatu państwa.

Zasady relacji pomiędzy państwem i związkami wyznaniowymi choć muszą mieć podstawy jurydyczne²⁹, to o faktycznej ich treści świadczy praktyczna aplikacja w sferze wzajemnych stosunków. Szczegółowe

²⁴ Krzysztof Krasowski, „Koncepcje regulacji stosunków między państwem a Kościołem katolickim w Polsce w latach 1945-1952 i ich realizacja”, w: *Vetera novis augere. Studia i prace dedykowane profesorowi Waclawowi Uruszczakowi*, t. 1, red. Stanisław Grodziski, Dorota Malec, Anna Karabowicz, Marek Stus (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2010), 470.

²⁵ Jerzy Godlewski, Henryk Jabłoński, *Prawo a religia* (Warszawa: Wiedza Powszechna, 1988), 34-35.

²⁶ Michał Pietrzak, „Państwo i Kościół w obecnej i przyszłej konstytucji polskiej”, *Rocznik Teologiczny* 1 (1993): 281-285.

²⁷ Henryk Misztal, *Polskie prawo wyznaniowe. Zagadnienie wstępne. Rys historyczny* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 1997), 223; por. Marian Stanisław Mazgaj, *Church and State in Communist Poland. A History, 1944-1989*, (McFarland & Company, Inc., Publishers, 2010), 44.

²⁸ Jarosław Szymanek, „Kształtowanie normatywnego systemu stosunku państwa do organizacji religijnych w Związku Radzieckim”, *Studia z Prawa Wyznaniowego* 7 (2004): 96.

²⁹ Tenże, „Formy prawnej instytucjonalizacji rozdziału państwa i kościoła”, *Studia z Prawa Wyznaniowego* 11 (2008): 59.

rozwiązania prawne i ich aplikacja w działalności aparatu państwowego są podstawowym wyznacznikiem rozumienia konstytucyjnych zasad prowadzenia polityki wyznaniowej. Oczywiście, z punktu widzenia współczesnego konstytucjonalizmu i pojmowania państwa prawa oczywistym jest, że normy niższego rzędu muszą być zgodne z ustawą zasadniczą, jednak praktyczna aplikacja tej zasady nawet w rozwiniętych demokracjach nie raz nastręcza pewne trudności. Tym bardziej w „demokracji ludowej”, gdzie prawo było jedynie instrumentem realizacji celów ideologicznych i politycznych. Dlatego tylko poprzez badanie działalności aparatu państwowego można prawidłowo zrozumieć znaczenie jakie przyznawano proklamowanym zasadom.

W celu realizacji założeń polityki wyznaniowej Polski Ludowej powołano wyspecjalizowane jednostki – działające w ramach aparatu Ministerstwa Spraw Wewnętrznych: Departament V, Departament III, a następnie Departament IV – i powołany dnia 19 kwietnia 1950 roku Urząd do Spraw Wyznań³⁰. Jednostki te tworzyły swoje terenowe struktury przy odpowiednich organach władzy lokalnej. W przypadku Urzędu do roku 1975 funkcjonowały Wydziały do Spraw Wyznań przy Prezydiach Wojewódzkich Rad Narodowych, a następnie – po reformie administracyjnej – analogiczne Wydziały Urzędów Wojewódzkich. Od 29 maja 1974 roku na czele Urzędu stał kierownik w randze ministra i wchodził w skład Rady Ministrów³¹. Kompetencje Urzędu do Spraw Wyznań zostały już w literaturze opisane, stąd też w niniejszym opracowaniu nie ma potrzeby ich ponownego omawiania. Dla prezentowanych rozważań wystarczającym jest przypomnienie, że charakterystycznym przejawem działalności Urzędu do Spraw Wyznań oraz jego jednostek terenowych było ogólnikowe – bez powoływania się na konkretne przepisy – motywowanie swoich działań aktami prawnymi. Poza tym postępowanie toczone przed organami Urzędu z reguły było niejawnym

³⁰ Ustawa o zmianie organizacji naczelnych władz państwowych w zakresie gospodarki komunalnej i administracji publicznej (Dz. U. z 1950 r. Nr 19, poz. 156); Adam Dziurok, Marek Gałęzowski, Łukasz Kamiński, Filip Musiał, *Od niepodległości do niepodległości. Historia Polski 1918-1989* (Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu, 2010), 325.

³¹ Uchwała Sejmu Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej z dnia 29 maja 1974 roku w sprawie powołania Ministra w składzie Rady Ministrów, MP z 1974 r. Nr 20, poz. 119.

ne, podobnie jak materiały i ekspertyzy zgromadzone w jego toku. Praktycznie Urząd zarezerwował sobie wszystkie sprawy, w których stroną był jakikolwiek związek wyznaniowy³². Urząd do Spraw Wyznań za praktyczne przejawy wolności wyznania w PRL uznawał m.in. swobodę sprawowania kultu w obrębie kościołów i kaplic oraz nauczania religii w punktach katechetycznych, łatwość uzyskania zezwoleń administracyjnych na procesje i pielgrzymki, ograniczenie ingerencji państwa w sprawy organizacyjne i kadrowe Kościoła do „obsadzania parafii i diecezji”, czy państwową rejestrację stanu cywilnego³³.

Zgodnie z poglądami wyrażanymi w doktrynie prawa komunistycznego, obywatele PRL nie mogli korzystać z „przyznanych im praw i wolności w celu godzenia w podstawowe zasady ustroju socjalistycznego”³⁴. Natomiast Kościół Katolicki, z punktu widzenia ideologii komunistycznej, programowo godził w podstawowe zasady ustroju PRL. Nie dość, że stanowiąc organizację zrzeszającą zdecydowaną większość obywateli, to jeszcze głosił doktrynę religijną z natury sprzeczną z ideologią komunizmu. A jak wskazywał W. Jaruzelski „kwestia sojuszy klasy robotniczej obejmuje również problematykę polityki wobec wierzących, religii i Kościoła ze strony partii uznającej naukowy światopogląd i walczącej o jego upowszechnienie i dominację”³⁵. Stąd też za podstawę „normali-

³² Fiejdasz, *Stosowanie prawa przez Wydział do Spraw Wyznań w Rzeszowie*, 21-31; Henryk Misztal, Artur Mezglewski, „Zakres kompetencji, styl działania i cele Urzędu do Spraw Wyznań”, w: *Prawo i polityka wyznaniowa w Polsce Ludowej: materiały II Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego (Kazimierz Dolny, 26-28 października 2004)*, red. Artur Mezglewski, Piotr Stanisław, Marta Ordon (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2005), 36-37; Michał Krawczyk, „Organy państwowo-partyjne odpowiedzialne za wytyczanie i realizowanie polityki wyznaniowej PRL”, *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach* 89 (2011): 215; Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, 201-203; Józef Majka, „Kościół w Polsce po drugiej wojnie światowej”, *Chrześcijańskie Świecące* 1 (1994): 6-22.

³³ *Zasady i zadania polityki wyznaniowej (swobody konstytucyjne, polityka porozumienia)*, AAN zespół 1587, sygn. 142/4, k. 8-9.

³⁴ Bogusław Banaszak, „Konstytucyjne założenia podstawowych praw, wolności i obowiązków obywatelskich i ich realizacja w praktyce”, w: *Konstytucja PRL po 30 latach jej obowiązywania*, red. Kazimierz Działocha (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1983): 125.

³⁵ *Wystąpienie Wojciecha Jaruzelskiego na II Ogólnopolskiej Partyjnej Konferencji Ideologiczno-Teoretycznej, 27.11.1985 r.*, AAN, zespół 1587, sygn. 148/34, k. 86.

zacji” stosunków pomiędzy PRL a Kościołem Katolickim – w sytuacji niemożności włączenia tego związku wyznaniowego w „proces przemian socjalistycznych” – uznano uniemożliwienie mu stania się alternatywą dla państwa socjalistycznego³⁶. W tym celu podejmowano szereg działań mających na celu „dezintegrację” Kościoła³⁷. Spośród niezliczonej liczby tego typu czynności wystarczy przywołać tylko tę jedną. Wydział w Jeleniej Górze podsumowując pierwszy okres swojej działalności raportował Urzędowi do Spraw Wyznań, że wykorzystując konflikt do jakiego doszło pomiędzy proboszczem i wikariuszem w miejscowości Lubawka, doprowadził do tego, że utworzono parafie polskokatolicką, do której należało 200 osób³⁸.

Jedną z charakterystycznych cech stosowania prawa przez administrację wyznaniową było różnicowanie aplikacji jednolitych przepisów obowiązującego prawa na podstawie pozaprawnych i arbitralnie przyjętych przesłanek. Przykładowo, Wydział w Białej Podlaskiej rozstrzyganie spraw administracyjnych zgodnie z pryncypiami polityki wyznaniowej uczynił jedną z zasad swojego działania³⁹; Wydział w Bielsku-Białej za podstawowe czynniki determinujące swoje postępowanie uznał normy prawne, zasady współżycia społecznego oraz wytyczne kierownictwa politycznego i resortowego⁴⁰. Sąsiedni do krośnieńskiego – Wydział do Spraw Wyznań w Przemyślu – wprost stwierdzał, że prowadzi politykę wyznaniową „pod kierownictwem” I Sekretarza KW PZPR⁴¹. W dokumentach Urzędu do Spraw Wyznań

³⁶ *Zasady i zadania polityki wyznaniowej (swobody konstytucyjne, polityka porozumienia)*, AAN zespół 1587, sygn. 142/4, k. 16.

³⁷ Marek Lasota, „Zadanie: dezintegracja Kościoła w Polsce”, w: *Znak, któremu sprzeciwić się będą. Komunistyczne państwo wobec Kościoła w Polsce*, red. Jarosław Szarek (Kraków: Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu oddział w Krakowie, 2004), 69-78.

³⁸ *Charakterystyka i ocena wyników polityki wyznaniowej w okresie od 1.IX.1975-1.IX.1977*, AAN, zespół 1587, sygn. 127/67, k. 76.

³⁹ *Informacja o pracy Wydziału do Spraw Wyznań UW w Białej Podlaskiej i próba oceny polityki wyznaniowej w okresie IX 1975-IX 1977*, AAN, zespół 1587, sygn. 127/67, k. 8.

⁴⁰ *Charakterystyka i ocena wyników polityki wyznaniowej w okresie od 1.09.1975 do 1.09.1977 na terenie województwa bielskiego*, AAN, zespół 1587, sygn. 127/67, k. 18.

⁴¹ *Charakterystyka i ocena wyników polityki wyznaniowej na terenie woj. przemyskiego obejmująca okres od 1.09.1975-1.09.1977 r.*, AAN, zespół 1587, sygn. 127/67, k. 225.

można odnaleźć materiały świadczące o tym, że ocena stosunku poszczególnych duchownych, a nawet całych diecezji, czy zgromadzeń zakonnych do Polski Ludowej miała decydujący wpływ na podejmowanie decyzji administracyjnych. Jako przykład warto wskazać pismo Aleksandra Merkera do dyrektora wrocławskiego Wydziału w sprawie umożliwienia kontynuacji budowy obiektu mieszkalno-gospodarczego w Krzydlinie Małej przez Zgromadzenie Misjonarzy Klaretyńców. Ówczesny Dyrektor Urzędu prosił o ponowne rozpatrzenie tej sprawy „biorąc pod uwagę lojalną postawę władz tego zgromadzenia wobec państwa”⁴². Należy pamiętać, że ocena postaw duchownych czy jednostek kościelnych była dokonywana przez władze PRL w sposób niezwykle arbitralny, często pozbawiony uzasadnienia. Analizując dokumenty archiwalne łatwo można zauważyć nieostrość klasyfikacji przyjmowanych dla oceny „postawy politycznej” duchownych. W celu jej rozpoznania organy administracji i bezpieczeństwa prowadziły charakterystyki osób duchownych i ich akta osobowe, które przesyłano do odpowiednich jednostek wraz ze zmianą miejsca zamieszkania duchownego. W samym roku 1986 krośnieński Wydział do Spraw Wyznań korespondował ze swoimi odpowiednikami w sprawie przesyłania akt osobowych i charakterystyk 66-ciu duchownych, którzy opuszczali lub przybywali na terytorium województwa⁴³.

ORGANIZACJA WYDZIAŁU DO SPRAW WYZNAŃ
URZĘDU WOJEWÓDZKIEGO W KROŚNIE
I GŁÓWNE KIERUNKI JEGO DZIAŁALNOŚCI

Pierwszym wojewodą krośnieńskim został Wojciech Grochala, który pełnił tę funkcję do końca 1977 roku. Został zastąpiony przez Stanisława Szczepańskiego. Kolejna zmiana na tym stanowisku nastą-

⁴² *Pismo Aleksandra Merkera do Towarzysza Mieczysława Prajsnera Dyrektora Wydziału do Spraw Wyznań Urzędu Wojewódzkiego we Wrocławiu z dnia 25 sierpnia 1986 roku*, AAN, zespół 1587, sygn. 142/47, k. 1.

⁴³ *Akta osobowe osób duchownych i zakonnych*, IPN-Rz-62/15, k. 1-3; *Wykaz osób duchownych – zakonników zamieszkałych na terenie Miasta i Gminy Dukla wg stanu na dzień 31.12.1979 r.*, IPN-Rz-61/95, k. 11-12.

piła 27 maja 1980 roku, kiedy urząd wojewody objął Tadeusz Kruk sprawujący go aż do 1989 roku. Organizacja krośnieńskiej administracji wojewódzkiej napotykała na znaczne trudności, zwłaszcza w zakresie odpowiedniej bazy lokalowej dla 20-stu wydziałów Urzędu Wojewódzkiego. Ich siedziby na terenie miasta zlokalizowano w 13-stu różnych budynkach⁴⁴. Wydział do Spraw Wyznań usytuowano w trzech pomieszczeniach hotelu robotniczego Krośnieńskiego Przedsiębiorstwa Budowlanego – co ze względu na znaczną odległość od głównej siedziby Urzędu Wojewódzkiego, brak księgozbioru opracowań kwestii wyznaniowych i wewnętrznego połączenia telefonicznego – powodowało poważne utrudnienia w prowadzeniu administracji wyznaniowej. Pierwszym dyrektorem krośnieńskiego WdSW został mgr Z. Liczmański, a kolejnym W. Serwatka. Poza nim w Wydziale pracowały trzy osoby: Inspektor wojewódzki tow. Stanisław Pięta (pół etatu), Inspektor tow. Michalina Dębiec – odpowiedzialna za zakony żeńskie oraz Starszy Inspektor tow. Adam Danecki. Spośród pracowników wszyscy byli członkami PZPR, a wyższe wykształcenie posiadał jedynie Dyrektor. W tamtym czasie A. Danecki deklarował chęć kontynuowania przerwanych studiów prawniczych⁴⁵. W 1982 roku wskazywano na problemy kadrowe związane z małą liczbą pracowników oraz urlopem macierzyńskim jednej z pracownic⁴⁶. Stąd też w kolejnym roku zwiększono obsadę personalną Wydziału. Od 1 stycznia 1983 roku liczył on czterech pracowników: Dyrektor J. Chlebuś – pracujący w nim od 2 lat będący także lektorem KW PZPR, Starszy Inspektor L. Chomentowski – pracował od 1.5 roku, Starszy Referent M. Kluz, która rozpoczęła pracę we wrześniu 1982 roku. W tym czasie zmieniła się także struktura wykształcenia pracowników Wydziału. Spośród wszystkich pracowników jedynie A. Danecki posiadał wykształcenie półwyższe nauczycielskie, pozostali urzędnicy byli absolwentami prawa lub administracji.

⁴⁴ Dariusz Iwaneczko, *Zmierzch dekady Gierka. Polska południowo-wschodnia 1875-1980* (Rzeszów: Instytut Pamięci Narodowej Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu oddział w Rzeszowie, 2016), 35-37.

⁴⁵ *Sprawozdanie dot. sytuacji wyznaniowej i działalności Wydziału do Spraw Wyznań w 1979 roku*, AAN, zespół 1587, sygn. 127/73, k. 236.

⁴⁶ *Sprawozdanie o sytuacji wyznaniowej i działalności Wydziału do Spraw Wyznań Urzędu Wojewódzkiego w Krośnie w 1982 r.*, IPN-Rz-62/3, k. 14-18.

Z zachowanych dokumentów wynika, że kadra odznaczała się „dużymi umiejętnościami w zakresie administracji wyznaniowej” i „należycie wykonywała swoje obowiązki”. Wszystkie ważniejsze decyzje konsultowano z Wydziałem Administracyjnym KW PZPR oraz wydziałem IV Wojewódzkiego Urzędu Spraw Wewnętrznych⁴⁷, ponadto Wydział w realizacji polityki wyznaniowej współpracował z Sądem Wojewódzkim, Państwowym Biurem Notarialnym, Wojewódzkim Biurem Geodezji i Terenów Rolnych oraz Wojewódzkim Biurem Planowania Przestrzennego i Nadzoru Budowlanego⁴⁸. Z raportów składanych Urzędowi do Spraw Wyznań wynika, że w krośnieńskim Wydziale w każdy poniedziałek odbywały się narady Kierownika Wydziału Administracyjnego, Naczelnika Wydziału IV WUSW oraz Dyrektora WdSW podczas których przekazywano informację o bieżącej pracy struktur bezpieczeństwa wobec Kościoła⁴⁹.

Pośród pracowników Wydziału najszersze kompetencje (ale ograniczone do terenu niektórych gmin) posiadał inspektor wojewódzki, do którego należał m.in. nadzór nad prawidłowym wykonaniem Dekretu o ochronie wolności sumienia i wyznania oraz przestrzeganiem prawa przez kościoły i związki wyznaniowe; udzielanie pomocy w rozwijaniu „społecznie użytecznych inicjatyw duchowieństwa” i instruktaż terenowych jednostek administracyjnych w problematyce polityki wyznaniowej; zagadnienia orzeczeń kolegiów ds. wykroczeń w stosunku do osób duchownych; koordynowanie działań w zakresie budownictwa sakralnego i kościelnego: podejmowanie natychmiastowej kontroli w przypadku ujawnienia nielegalnej budowy obiektu sakralnego, opracowywanie materiałów dot. zgłaszanych przez kurie planów budownictwa⁵⁰.

Na terenie województwa funkcjonowały dwie diecezje Kościoła Katolickiego: tarnowska – z jednym dekanatem i siedmioma parafiami

⁴⁷ Wykaz pracowników Wydziału do Spraw Wyznań Urzędu Wojewódzkiego w Krośnie wg stanu na dzień 1.1.1983 r., IPN-Rz-62/3, k.5.

⁴⁸ Sprawozdanie o sytuacji wyznaniowej i działalności Wydziału do Spraw Wyznań Urzędu Wojewódzkiego w Krośnie w 1982 r., IPN-Rz-62/138, k. 17.

⁴⁹ Sprawozdanie dot. sytuacji wyznaniowej i działalności Wydziału do Spraw Wyznań w 1979 roku, AAN, zespół 1587, sygn. 127/73, k. 235-236.

⁵⁰ Zakres czynności Inspektora Wojewódzkiego Wydziału do Spraw Wyznań ob. Stanisława Pięty, IPN-Rz-62/46, k. 7-9.

oraz przemyska – prowadząca 14 dekanatów, 99 parafii, 41 wikariatów eksponowanych i 22 placówki duszpasterskie utworzone bez zgody władz państwowych. W 1976 roku pracowało w nich łącznie 344 księży diecezjalnych i 86 zakonnych. Ponadto w Krośnieńskim funkcjonowało 10 domów zakonów męskich i 45 żeńskich. Stan posiadania Kościoła Katolickiego Wydział określał na 173 kościoły, 112 kaplice i 1600 ha gruntów ornych i leśnych⁵¹. W 1977 roku 18-stu księży zakwalifikowano jako pozytywnie ustosunkowanych do PRL⁵² i tyle samo do grupy „księży wrogich, gorliwie realizujących wytyczne hierarchii kościelnej”⁵³, natomiast pozostałych uznano za obojętnych wobec władz komunistycznych. Za najczęściej popełniane wykroczenia przeciwko prawu państwowemu krośnieński Wydział uznawał nieprzestrzeganie przepisów dot. budownictwa sakralnego i kościelnego⁵⁴. Należy pamiętać, że w ramach struktur Kościoła Katolickiego na terenie województwa krośnieńskiego funkcjonował nieuznawany przez władze komunistyczne Kościół Greckokatolicki. Poza tym w woj. krośnieńskim prowadziły działalność także inne związki wyznaniowe: Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, Kościół Polskokatolicki, Kościół Adwentystów Dnia Siódmego, Zjednoczony Kościół Ewangeliczny, Świecki Ruch Misyjny „Epifania”, Zrzeszenie Wolnych Badaczy Pisma Świętego, Polski Kościół Chrześcijan Baptystów⁵⁵. W dokumentach Urzędu do Spraw Wyznań można znaleźć przekonanie, że stosunki PRL ze związkami wyznaniowymi innymi niż Kościół Katolicki „kształtują się zgodnie z zasadami konstytucyjnymi”⁵⁶. W początkowym okresie swojej działalności krośnieński wydział raportował Urzędowi w Warszawie, że ze względu na małą

⁵¹ *Informacja o stanie posiadania i działalności kościoła rzymskokatolickiego na terenie województwa krośnieńskiego*, IPN-Rz-62/139, k. 1.

⁵² *Wykaz księży pozytywnie ustosunkowanych do PRL*, IPN-Rz-62/139, k. 7.

⁵³ *Wykaz księży gorliwie realizujących wytyczne hierarchii kościelnej i negatywnie ustosunkowanych do ustroju PRL na terenie województwa krośnieńskiego wg stanu na dzień 15.IX.1975 r.*, IPN-Rz-62/139, k. 8.

⁵⁴ *Wykaz księży naruszających porządek prawny PRL na terenie województwa krośnieńskiego wg stanu na dzień 15.IX.1975 r.*, IPN-Rz-62/139, k. 9-11.

⁵⁵ *Wykaz kościołów i innych związków wyznaniowych nierzymskokatolickich w woj. Krośno*, IPN-Rz-62/88, k. 1.

⁵⁶ *Zasady, problemy i zadania polityki wyznaniowej w Polsce*, AAN zespół 1587, sygn. 142/4, k. 18.

liczebność wyznań nierzymskokatolickich „nie mogą one stanowić skutecznej przeciwwagi” dla Kościoła Rzymskokatolickiego, dlatego w celu dezintegracji Kościoła postanowiono rozwijać struktury takich organizacji, jak „Pax” i „Caritas”⁵⁷. Poza tym na terenie województwa istniały Klub Inteligencji Katolickiej, Chrześcijańskie Stowarzyszenie Społeczne i Polski Związek Katolicko-Społeczny⁵⁸.

Wydział do Spraw Wyznań koordynował realizację polityki wyznaniowej w całym województwie, zgodnie z zarządzeniem nr 46/80 wojewody krośnieńskiego wszystkie decyzje dotyczące polityki wyznaniowej miały być uzgadniane z tym Wydziałem. Jednak najważniejsze decyzje odnośnie prowadzenia polityki wyznaniowej województwa krośnieńskiego zapadały podczas narad „Trójki Wojewódzkiej”. Brali w nich udział wojewoda krośnieński, I Sekretarz Komitetu Wojewódzkiego PZPR, szef Wojewódzkiego Urzędu Spraw Wewnętrznych, dyrektor Wydziału do Spraw Wyznań oraz inne zaproszone osoby. To na tym forum omawiano podejmowane „działania dyscyplinujące wobec poczynań kleru”, ważniejsze zagadnienia dotyczące budownictwa sakralnego, problemy organizowania punktów katechetycznych, czy procesji poza kościołem. W tym gronie zapadały decyzje co do skierowania określonych spraw na drogę postępowania sądowego, karno-administracyjnego, przeprowadzania rozmów ostrzegawczych, czy nagłaśniania „politycznych” wystąpień duchownych w prasie⁵⁹. Przykładem podejmowania decyzji o zastosowaniu sankcji prawnych wobec duchownych w oparciu o decyzje polityczne, jest zwrócenie się w czerwcu 1980 roku z prośbą do A. Merkera o wyrażenie zgody na pociągnięcie do odpowiedzialności karnej duchownych niespektujących przepisów dot. organizacji procesji Bożego Ciała. Wiceminister w rozmowie telefonicznej miał „wyrazić

⁵⁷ *Pismo Urzędu Wojewódzkiego w Krośnie do Urzędu do Spraw Wyznań w Warszawie z 28 września 1977 r.*, AAN, zespół 1587, sygn. 127/67, k. 122.

⁵⁸ *Informacja dot. świeckiego wychowania i obrzędowości z 20 lipca 1987 roku*, IPN-Rz-62/7, k. 30.

⁵⁹ *Działania dyscyplinujące podejmowane przez Wydział do Spraw Wyznań w porozumieniu z kompetentnymi jednostkami w stosunku do kleru katolickiego*, IPN-Rz-62/19, k. 10-12; *Posiedzenie „Małej Trójki” z 16 lipca 1985 roku*, IPN-Rz-62/19, k. 13; *Notatka służbowa z posiedzenia Trójki Wojewódzkiej odbytego dnia 7 czerwca 1985 roku*, IPN-Rz-62/19, k. 16-17; *Sprawy do omówienia na posiedzeniu „Trójki” 11 grudnia 1985 roku*, IPN-Rz-62/19, k. 21

aprobata na ewentualne wnioski do Kolegium celem przykładowego ukarania winnych⁶⁰. Ostatecznie wnioski skierowano przeciwko pięciu kapłanom „znanym z samowoli i naruszania porządku prawnego”⁶¹.

Główne zainteresowanie administracji wyznaniowej województwa krośnieńskiego koncentrowało się wokół działalności Kościoła Katolickiego, a zwłaszcza diecezji przemyskiej. Na samym początku funkcjonowania WdSW w Krośnie ocenił pracę duchownych tejże diecezji jako „dynamicznie prowadzoną ofensywę na trzech płaszczyznach: polityczno-ideologicznej, organizacyjnej i propagandowej”. Miała się ona przejawiać poruszaniem podczas kazań tematu sytuacji Kościoła w PRL, jego znaczenia dla obrony narodu oraz łamania postanowień wyznaniowych Konstytucji; angażowaniem wiernych w prowadzenie budownictwa sakralnego i kościelnego oraz tworzeniem nowych inicjatyw duszpasterskich, np. oaz⁶². Zdaniem krośnieńskiego WdSW duchowni „wykorzystywali fanatyzm religijnych wiernych kościoła rzymskokatolickiego do walki i innymi wyznaniem uznany przez państwo”, takimi jak „kościół prawosławny, ewangeliczny, narodowy i inne”⁶³.

Krośnieński WdSW za główną przeszkodę w realizacji założeń polityki wyznaniowej uważał „duży ludowy fanatyzm środowisk wiejskich” oraz „zmiany postawy ideologicznej zaangażowanej młodzieży”⁶⁴. Już po pierwszym okresie swojej działalności instancje partyjne województwa krośnieńskiego zauważały potrzebę rozszerzenia i doskonalenia „pracy ideologicznej z nauczycielami, zwłaszcza przedmiotów ideologicznych”. W tym celu aktywnie PZPR zalecał upowszechnienie we wszystkich szkołach województwa wzorców wychowania socjalistycz-

⁶⁰ *Informacja o przebiegu święta Bożego Ciała w dniu 5.06.1980 r. w woj. krośnieńskim*, IPN-Rz-62/115, k. 16.

⁶¹ Byli to: ks. Stanisław Matuła, ks. Józef Winnicki, ks. Kazimierz Trygar, ks. Kazimierz Kaczor, ks. Kazimierz Tomasiak, *Informacja o przebiegu święta Bożego Ciała w dniu 5.06.1980 r. w woj. krośnieńskim*, IPN-Rz-62/115, k. 18.

⁶² *Informacja o stanie posiadania i działalności kościoła rzymskokatolickiego na terenie województwa krośnieńskiego*, IPN-Rz-62/139, k. 2, *Punkty konfliktowe /zagrożenia/ na tle samowolnego budownictwa sakralnego na terenie woj. krośnieńskiego*, IPN-Rz-62/87, k. 3-4.

⁶³ *Informacja o stanie posiadania i działalności kościoła rzymskokatolickiego na terenie województwa krośnieńskiego*, IPN-Rz-62/139, k. 2.

⁶⁴ *Sprawozdanie dot. sytuacji wyznaniowej i działalności Wydziału do Spraw Wyznań w 1979 roku*, AAN, zespół 1587, sygn. 127/73, k. 232.

nego. Ponadto wskazywano na konieczność udoskonalenia działalności organizacji młodzieżowych przede wszystkim w celu jak najlepszego realizowania programu ideowo-wychowawczego⁶⁵. W 1988 roku dyrektor Wydziału J. Chlebuś stwierdził, że „pozorne zagrożenie laicyzacją” powoduje intensywną działalność duchowieństwa katolickiego wśród młodzieży zwłaszcza poprzez katechizację i organizowanie letniego wypoczynku – w tym okresie ok. 95% uczniów całego województwa brało udział w katechezie. Poza tym Wydział zwracał uwagę na rozwój ruchu oazowego w Krośnieńskim – zarówno w formie letnich obozów, w których w roku 1987 uczestniczyło w województwie łącznie 3000 osób pozostających pod opieką 35 księży, 2 wychowawców świeckich i 4 kleryków, jak i stałej działalności przy parafiach. Jednocześnie J. Chlebuś wskazywał, że ówczesna liberalizacja przepisów meldunkowych pozbawiła Wydział możliwości skutecznego ograniczania wakacyjnych oaz⁶⁶. 11 czerwca 1980 roku pracownicy krosnieńskiej administracji wyznaniowej przedstawili innym jednostkom województwa wytyczne Urzędu do Spraw Wyznań dotyczące oaz. Przede wszystkim w sytuacji domniemania jakichkolwiek uchybień z zakresu regulacji sanitarnych, czy przeciwpożarowych zalecano kierować kontrole właściwych jednostek wraz z przedstawicielami kuratorium oświaty. Jednak zakazano dokonywać ich w obecności umundurowanych funkcjonariuszy MO, a „rozwiązanie oazy” mogło nastąpić jedynie po konsultacji z władzami centralnymi w Warszawie⁶⁷. Jak widać, wytyczne te jednoznacznie rekomendowały prowadzenie bardziej „dyskretnych” form realizacji założeń polityki wyznaniowej, bez podejmowania działań mogących narazić władze komunistyczne na otwarty konflikt z miejscową ludnością.

Jedną z cech polityki wyznaniowej Polski Ludowej była próba przeprowadzenia pełnej laicyzacji społeczeństwa poprzez lansowanie świeckiej symboliki, obrzędowości i kultury⁶⁸. W dokumentach

⁶⁵ *Materiały na Wojewódzką Konferencję Sprawozdawczo-Wyborczą*, (KW PZPR, Krosno 1978): 24, 36-37.

⁶⁶ *Informacja dot. oddziaływania kościoła rzymskokatolickiego na młodzież*, IPN-Rz-62/145, k. 1-3; Zob. *Informacja dot. ruchu oazowego w woj. krosnieńskim*, IPN-Rz-62/138, k. 3-4.

⁶⁷ *Informacja nt. „Ruchu Światło-Życie” /grup oazowych/*, IPN-Rz-62/138, k. 33-36.

⁶⁸ Barbara Rogowska, *Polityka polskich władz komunistycznych wobec Kościoła rzymskokatolickiego* (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2013), 131-132.

Urzędu do Spraw Wyznań można spotkać twierdzenia, że świeckość Państwa Ludowego jest elementem jego porządku konstytucyjnego, stąd obowiązek jej poszanowania dotyczy wszystkich obywateli, stąd np. żądania umieszczenia krzyży w miejscach publicznych uznano za przejaw klerykalizacji⁶⁹. W 1980 roku w 100 szkołach na łączną liczbę 468 szkół województwa krośnieńskiego zawieszono krzyże⁷⁰, natomiast w 1988 roku znajdowały się one w 95% szkół⁷¹. W tym samym roku A. Merker wyjaśniał wszystkim jednostkom administracji wyznaniowej, że zakaz umieszczania krzyży w szkołach wynika z zasady świeckiego charakteru szkoły będącej realizacją konstytucyjnego modelu rozdziału kościoła od państwa, stąd w przypadku naruszenia tego zakazu władze województwa powinny interweniować podejmując rozmowy z przedstawicielami kurii diecezjalnych⁷². Powoływanie się na zasadę rozdziału było głównym argumentem władz krośnieńskiego na odmowę wyrażenia zgody na naukę religii w salach szkolnych⁷³, jednocześnie wskazywano na potrzebę konsekwentnego postępowania w tych kwestiach, aby nie tworzyć żadnych precedensów w „ochronie szkoły przed wprowadzeniem do niej nauki religii”⁷⁴.

Dla krośnieńskiego Wydziału realizacja konstytucyjnych zasad relacji pomiędzy państwem a związkami wyznaniowymi oznaczała pełną laicyzację życia społecznego⁷⁵. Przykładem takiego stanu rzeczy

⁶⁹ *Uwagi na temat broszury zatytułowanej „Szkoła polska czy ateistyczna? Uwagi do rodziców” z 9.05.1988 roku*, IPN-Rz-62/139, k. 280.

⁷⁰ *Wykaz szkół w których zawieszono emblematy religijne na dzień 14 listopada 1980 r.*, IPN-Rz-62/53, k. 212-217.

⁷¹ *Informacja dot. oddziaływania kościoła rzymskokatolickiego na młodzież*, IPN-Rz-62/145, k. 1.

⁷² *Pismo V-Dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań z dnia 10 listopada 1980 r.*, IPN-Rz-62/53, k. 69; *Pismo Ministra Kierownika Urzędu do Spraw Wyznań do tow. Tadeusza Kruka Wojewody Krośnieńskiego*, IPN-Rz-62/53, k. 71.

⁷³ *Pismo do Komitetu Rodzicielskiego przy Zbiorczej Szkole Gminnej w Tyrawie Wołoskiej*, IPN-Rz-62/53, k. 90; *Pismo do księdza Karola Adamowicza*, IPN-Rz-62/53, k. 100;

⁷⁴ *Opinia Wydziału do Spraw Wyznań Urzędu Wojewódzkiego w Krośnie dot. wniosku o przekazanie pomieszczeń szkolnych w Zawadce Rymanowskiej k. Rymanowa na cele katechetyczne i mieszkalne Księdza*, IPN-Rz-62/53, k. 102.

⁷⁵ *Zob. Problemy w sprawie opracowania harmonogramu laicyzacji życia społecznego w województwie do omówienia na naradzie*, IPN-Rz-62/7, k. 28; *Informacja dot. świeckiego wychowania i obrzędowości z 20 lipca 1987 roku*, IPN-Rz-62/7, k. 29.

jest „Program kształtowania kultury świeckiej” przygotowany przez Urząd do Spraw Wyznań w 1986 roku. W dokumencie tym świeckość instytucji państwowych uznano za warunek zapewnienia wolności sumienia i wyznania, tolerancji i zbudowania praworządnego społeczeństwa. Jednocześnie zaplanowano w celu realizacji konstytucyjnej zasady rozdziału m.in. „umacnianie laickich postaw nauczycieli i wychowawców”, „rozwijanie świeckiego ceremoniału szkolnego”, „systematyczną krytykę klerykalizmu w środkach masowego przekazu” oraz „wzrost rangi świeckich ceremoniałów obywatelskich: uroczystego nadania imienia dziecku, ślubu cywilnego, świeckiego pogrzebu”⁷⁶. Realizując ten plan krośnieńska administracja wyznaniowa planowała bezpłatnie udostępniać młodzieży obiekty sportowe i organizować atrakcyjne rozgrywki w godzinach sprawowania mszy św., zwiększyć wydatki na wystrój urzędów stanu cywilnego i zatrudnić na terenie województwa „świeckich mistrzów ceremonii pogrzebowej”. W planie tym uwzględniono także wytyczne w ramach „przestrzegania konstytucyjnych zasad wolności sumienia i wyznania oraz świeckiego charakteru placówek państwowych”. Do tej kategorii zaliczono takie działania, jak: uaktualnienie regulaminu czasu i form pracy kapelanów szpitalnych, przeciwdziałanie zakłóceniu spokoju w szpitalach np. przez zbiorowe śpiewy, działania na rzecz świeckiego wystroju obiektów i placówek państwowych oraz środków transportu, egzekwowanie przepisów w sprawie organizacji punktów katechetycznych⁷⁷. W kwietniu 1986 roku dyrektor krośnieńskiego Wydziału J. Chlebuś przedkładając informacje z zakresu działań laicyzacyjnych stwierdził, że ma ona na celu „pełne przestrzeganie konstytucyjnych zasad wolności sumienia i wyznania i rozdziału kościoła od państwa”. W tym zakresie Wydział ściśle współpracował ze strukturami bezpieczeństwa i aktywem partyjnym oraz kuratorium oświaty. W swoim sprawozdaniu zwrócił uwagę na ważniejsze przejawy realizacji tychże celów w pracy Wydziału: organizowanie szkoleń

⁷⁶ *Program kształtowania kultury świeckiej*, AAN zespół 1587, sygn. 126/13, k. 70-71, 73, 80, 74, 78.

⁷⁷ *Program działania Urzędu Wojewódzkiego w zakresie świeckiego wychowania i obrzędowości*, IPN-Rz-62/7, k. 21-26; *Pismo z dnia 19 marca 1986 roku do Obywatela Dyrektora Wydziału ds. Wyznań w Krośnie*, IPN-Rz-62/7, k. 47.

z zakresu polityki wyznaniowej i stosunków państwo-Kościół podczas konferencji nauczycielskich, czy dla pracowników Urzędu Wojewódzkiego, oddziaływanie na świeckich i duchowieństwo (zwłaszcza księży nieprzestrzegających zasad konstytucyjnych) poprzez „rozmowy lojalizujące”. Rozmowy te prowadzono zarówno przez pracowników Wydziału jak i innych jednostek administracji⁷⁸.

W sprawozdaniach przesyłanych do Urzędu do Spraw Wyznań przez terenowe organy rozmowy z duchowieństwem określano jako podstawową formą oddziaływania administracji wyznaniowej na duchowieństwo w kierunku jego lojalizacji, a sprawy wnoszone przez „księży lojalnych” były załatwiane w pierwszej kolejności⁷⁹. Jednocześnie duchowni „znani z braku lojalizmu i skłonności do naruszania prawa” najczęściej spotykali się z decyzjami odmownymi⁸⁰. Celem tych rozmów było wyrobienie w duchowych przekonania, że „jedyna słuszna i korzystna dla nich droga to przestrzeganie obowiązującego prawa”⁸¹. Krośnieński Wydział za cel przeprowadzania rozmów z duchownymi uznawał uzyskanie ich poparcia dla polityki PRL oraz dezaprobaty dla negatywnych wystąpień hierarchii Kościoła Rzymskokatolickiego. Stąd też podczas rozmów należało wskazywać na rozwój gospodarczy PRL, zwiększenie się stanu posiadania Kościoła, funkcjonowanie uczelni katolickich oraz wyrazić uznanie lub dezaprobatę wobec stanowiska duchownego w stosunku do tych kwestii. Księżom znanym z wrogiej postawy należało zwrócić uwagę na „nieracjonalność” ich postępowania⁸².

⁷⁸ *Informacja dotycząca działania Wydziału do Spraw Wyznań w zakresie laicyzacji życia społecznego*, IPN-Rz-62/7, k. 27.

⁷⁹ *Sprawozdanie z pracy Wydziału do Spraw Wyznań Urzędu Miasta Warszawy za okres od I.IX.1975 do I.IX.1977*, AAN, zespół 1587, sygn. 127/67, k.3-6; *Syntetyczna charakterystyka i ocena wyników polityki wyznaniowej na terenie województwa białostockiego I.IX.1975-I.IX.1977*, AAN, zespół 1587, sygn. 127/67, k.14-16;

⁸⁰ *Informacja o realizacji zadań w zakresie polityki wyznaniowej*, AAN, zespół 1587, sygn. 127/67, k. 29; *Charakterystyka i ocena polityki wyznaniowej na terenie województwa kaliskiego w okresie 1.09.1975-1.09.1977*, AAN, zespół 1587, sygn. 127/67, k.81-85; *Charakterystyka i ocena wyników polityki wyznaniowej w okresie od 1 września 1975 do 1 września 1977*, AAN, zespół 1587, sygn. 127/67, k. 97-91.

⁸¹ *Ocena wyników realizacji polityki wyznaniowej w województwie częstochowskim za okres I.IX.1975-I.IX.1977*, AAN, zespół 1587, sygn. 127/67, k. 53.

⁸² *Tezy dla naczelników miast i gmin do rozmów z duchowieństwem rzymsko-katolickim*, IPN-Rz-62/125, k. 14-16; *Tezy dla przewodniczących miejskich i gminnych rad narodo-*

PROBLEMATYKA BUDOWNICTWA SAKRALNEGO I KOŚCIELNEGO

Zgodnie ze sprawozdaniem złożonym przez dyrektora krośnieńskiego Wydziału do Spraw Wyznań W. Serwatkę kwestia budownictwa sakralnego była podstawowym zagadnieniem polityki wyznaniowej województwa. Obszar krośnieńskiego w zdecydowanej większości należał do diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego, której przewodził w tamtym czasie bp Ignacy Tokarczuk. W historiografii zapisał się on jako inicjator niespotykanej w skali całego kraju akcji nielegalnego budownictwa sakralnego. Stąd też przeciwdziałanie rozrostowi zaplecza materialnego Kościoła Katolickiego wymagało podjęcia bardziej skomplikowanych działań angażujących zarówno Wydział, jak i rozbudowujące się na tym terenie w drugiej połowie lat siedemdziesiątych struktury bezpieczeństwa⁸³, czy jednostki Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej. Już na samym początku istnienia województwa raportowano, że duchowni dążąc do wznoszenia nowych świątyń angażują w tą działalność spore grupy wiernych „wytwarzając psychozę zagrożenia kościoła i jego swobód”. Wznoszenie kościołów, czy innych obiektów sakralnych wbrew sprzeciwom władz uznano za „szkodliwe politycznie i społecznie”⁸⁴. W województwie krośnieńskim Wydział ściśle współpracował w tym zakresie ze strukturami bezpieczeństwa oraz PZPR określając poczynania bp. Tokarczuka, jako wzniesienie waśni społecznych oraz „angażowanie duchowieństwa w naruszanie stanowionego przez Państwo porządku prawnego”. Jednocześnie decyzje o udzieleniu pozwolenia na prowadzenie inwestycji budowlanych zapadały na szczeblu politycznym, po konsultacji z władzami Komitetu Wojewódzkiego PZPR⁸⁵. Do najczęściej podejmowanych

wych oraz Naczelników miast i gmin do rozmów z duchowieństwem rzymsko-katolickim województwa krośnieńskiego, IPN-Rz-62/106, k. 2-3.

⁸³ Dariusz Iwaneczko twierdzi, że rozwój wydziałów IV KWMO na terenie województw Polski południowo-wschodniej w drugiej połowie lat siedemdziesiątych wiązał się z aktywnością bp. Ignacego Tokarczuka, zob. Tenże, *Zmierzch dekady Gierka. Polska południowo-wschodnia 1975-1980* (Rzeszów: Instytut Pamięci Narodowej Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu oddział w Rzeszowie, 2016), 130.

⁸⁴ *Informacja o stanie posiadania i działalności kościoła rzymskokatolickiego na terenie województwa krośnieńskiego*, IPN-Rz-62/139, k. 3.

⁸⁵ *Pismo Urzędu Wojewódzkiego w Krośnie do Urzędu do Spraw Wyznań w Warszawie z 28 września 1977 r.*, AAN, zespół 1587, sygn. 127/67, k. 119-120.

działań przeciwko budownictwu sakralnemu zaliczano przeprowadzanie „rozmów ostrzegawczych” z duszpasterzami i wiernymi podejmującymi nielegalne budownictwo przez pracowników Wydziału, funkcjonariuszy Służby Bezpieczeństwa, czy dyrektorów zakładów pracy; odciążenie mieszkańców od budowy obiektów sakralnych poprzez ich aktywizację w czynach społecznych; prowadzenie działalności „neutralizujących” budowę za pośrednictwem członków PZPR; wnoszenie innych budynków w okolicy mającego powstać kościoła (np. w miejscowości Rzepedź zainicjowano budowę zajazdu turystycznego); prowadzenie działalności operacyjnej przez organy bezpieczeństwa celem wczesnego rozpoznania zamiarów budowlanych. Poza tym dostrzegano potrzebę „otoczenia specjalną opieką” księży wykazujących pozytywny stosunek do PRL, np. poprzez udzielanie im zapomóg. Czynnikiem hamującym podejmowanie nielegalnych budów miało być wydawanie zgód na kilka inwestycji każdego roku, tak aby móc przedstawić je jako argument uzasadniający bezzasadność żądań Kościoła. Przykładowo w latach 1975-1979 wydano 30 zezwoleń na wzniesienie budynków sakralnych i kościelnych⁸⁶. Jednak w przypadku, gdy działania te nie przynosiły rezultatu i nie było „realnych szans odciążenia ludności od budowy kościoła” Wydział rekomendował udzielenie na nią zezwolenia⁸⁷.

Szczególnym problemem była dla władz niemożliwość skutecznego wyegzekwowania przestrzegania obowiązujących w tej materii przepisów prawa poprzez silny opór ludności. Jednym z wielu przykładów takiego stanu rzeczy jest bezradność władz krośnieńskiego wobec zajęcia przez mieszkańców miejscowości Krzemienna i Obarzyn budynków na punkty katechetyczne. Mieszkańcy wymienili wszystkie zamki w zajętych budynkach, co uniemożliwiło interwencję władz⁸⁸.

⁸⁶ *Informacja o stanie posiadania i działalności kościoła rzymskokatolickiego na terenie województwa krośnieńskiego*, IPN-Rz-62/139, k. 5-6; *Wykaz wydanych zezwoleń na obiekty sakralne i kościelne na terenie woj. krośnieńskiego w latach 1975-1979*, IPN-Rz-62/46, k. 1-5.

⁸⁷ *Informacja o rozwoju sytuacji w zakresie nielegalnego budownictwa sakralnego w województwie krośnieńskim*, IPN-Rz-62/64, k. 103-109, *Notatka służbowa dot. osób aktywnie zaangażowanych przy organizowaniu samowolnego obiektu sakralnego i punktu katechetycznego w Ustrzykach Dolnych*, IPN-Rz-62/64, k. 116.

⁸⁸ *Notatka z przeprowadzonej dnia 11 października 1979 r. rozmowy z Naczelnikiem Gminy w Dydni na temat sytuacji związanej z nielegalnym budownictwem lub adaptacją budynków na punkty katechetyczne na terenie gminy*, IPN-Rz-62/87, k. 2.

Ciekawym przypadkiem jest także sprawa ukarania ks. Józefa Pruchnickiego za nielegalne zorganizowanie zgromadzenia w Domu Ludowym w Wawrze poprzez odprawienie w nim mszy św. Co ciekawe w miejscowości tej znajdowała się kaplica, jednak zbyt mała dla pomieszczenia wszystkich chętnych, stąd duchowny wraz z grupą ok. 300 wiernych po zgromadzeniu się przy niej przeszli do Domu Ludowego⁸⁹.

Czytelnym przykładem polityki laicyzacyjnej władz województwa krośnieńskiego jest sprawa konfliktu wokół cerkwi greckokatolickiej w Ustrzykach Dolnych, którą chciał zagospodarować proboszcz miejscowej parafii rzymskokatolickiej. Po przejściu jej przez Skarb Państwa od 1956 roku była ona dzierżawiona przez Gminną Spółdzielnię na magazyn. W 1972 roku Prezydium Powiatowej Rady Narodowej w Ustrzykach Dolnych chcąc nie dopuścić do przejęcia tego obiektu przez parafię rzymskokatolicką wystąpiło z wnioskiem do Wojewódzkiej Rady Narodowej w Rzeszowie o adaptację cerkwi na cele gospodarcze. Wojewódzka Rada wyraziła na to zgodę 23 lutego 1972 roku⁹⁰. Przeszło dwa lata po tym wydarzeniu – 10 września 1974 roku Wydział Gospodarki Komunalnej, Przestrzennej, Ochrony Środowiska i Komunikacji Urzędu Powiatowego w Lesku wystąpił z wnioskiem do Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków o pozwolenie na rozbiórkę cerkwi uzasadniając to złym stanem technicznym budynku. Jednak ze względu na niedopełnienie wymagań formalnych nie nadano dalszego biegu wnioskowi⁹¹. Pomimo tego parafia rzymskokatolicka w Ustrzykach Dolnych nie ustawała w swoich staraniach o przejęcie cerkwi. 22 marca 1975 roku skierowała w tej sprawie pismo do Powiatowego Urzędu Bieszczadzkiego w Lesku, a po dwuletniej bezczynności organu zwróciła się do wojewody krośnieńskiego o podjęcie interwencji w tej sprawie wskazując na zaniechania władz prowadzące budynek do zniszczenia⁹². Niestety wojewoda

⁸⁹ *Wniosek o ukaranie*, IPN-Rz-62/37, k. 3, *Notatka urzędowa*, IPN-Rz-62/37, k. 4.

⁹⁰ *Informacja o zabytkowej cerkwi w Ustrzykach Dolnych pow. bieszczadzki*, IPN-Rz-62/64, k. 16.

⁹¹ *Informacja o zabytkowej cerkwi w Ustrzykach Dolnych pow. bieszczadzki*, IPN-Rz-62/64, k. 16-17.

⁹² *Pismo z dnia 14.04.1977 roku do Wojewody Krośnieńskiego Pana Wojciecha Grochali*, IPN-Rz-62/64, k. 18-19.

krośnieński również nie zajął stanowiska w tej kwestii w związku z czym proboszcz parafii w Ustrzykach skierował 6 lutego 1978 r. pismo do Wydziału do Spraw Wyznań w Krośnie⁹³. Poza tym czerwcu 1977 roku na terenie województwa krośnieńskiego odbyła się komisja konserwatorska Ministerstwa Kultury i Sztuki, która rekomendowała skreślenie przedmiotowej cerkwi z ewidencji zabytków i przekazanie jej do kompetencji władz lokalnych⁹⁴.

Z pewnością już od czerwca 1978 roku trwały prace nad przekazaniem budynku cerkwi na „cele kulturalno-oświatowe” jako filię Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku urządzając wystawy sztuki ludowej oraz prac powstałych podczas bieszczadzskich plenerów malarskich⁹⁵. Działania w zakresie przejęcia budynku cerkwi prowadził Wojewódzki Konserwator Zabytków po uzgodnieniu z Wydziałem do Spraw Wyznań. Harmonogram prac został przesłany Naczelnikowi Miasta i Gminy w Ustrzykach Dolnych 27 lipca 1978 roku⁹⁶. O podjęciu decyzji co do zagospodarowania cerkwi na cele kulturalne Wydział do Spraw Wyznań poinformował proboszcza parafii w Ustrzykach Dolnych 28 lipca 1978 roku⁹⁷, chociaż formalna decyzja w tej sprawie zapadła dopiero 2 listopada tego roku⁹⁸. Po otrzymaniu tej informacji ks. proboszcz Stanisław Matuła skierował pismo do Wojewódzkiej Rady Narodowej – podpisane przez kilkaset osób – po raz kolejny prosząc o przekazanie cerkwi na rzecz parafii i zapewniając o podjęciu koniecznych prac remontowych⁹⁹.

⁹³ *Pismo z dnia 6.02.1978 roku do Wojewódzkiego Wydziału Wyznań w Krośnie*, IPN-Rz-62/64, k. 22-23.

⁹⁴ *Poufna informacja nt. działalności Komisji Konserwatorskiej Ministerstwa Kultury i Sztuki na terenie województwa krośnieńskiego 14-16.06.1977*, IPN-Rz-62/64, k. 20-21.

⁹⁵ *Opinia na temat zagospodarowania zabytkowej cerkwi w Ustrzykach Dolnych woj. krośnieńskie*, IPN-Rz-62/64, k. 25-26.

⁹⁶ *Pismo z dnia 27 lipca 1978 roku do obywatela Naczelnika Miasta i Gminy w Ustrzykach Dolnych*, IPN-Rz-62/64, k. 27, *Adaptacja d. cerkwi w Ustrzykach Dolnych na cele kulturalno-oświatowe. Harmonogram działań*, IPN-Rz-62/64, k. 28-29.

⁹⁷ *Pismo z dnia 28 lipca 1978 roku do ks. Stanisława Matuły Proboszcza Parafii Rzymsko-Katolickiej w Ustrzykach Dolnych*, IPN-Rz-62/64, k. 24.

⁹⁸ *Decyzja Naczelnika Miasta i Gminy w Ustrzykach Dolnych z dnia 2 listopada 1978 roku*, IPN-Rz-62/64 k. 60-61.

⁹⁹ *Pismo z dnia 26 sierpnia 1978 roku do Przewodniczącego Wojewódzkiej Rady Narodowej w Krośnie*, IPN-Rz-62/64, k. 35-59

Dzień po formalnym podjęciu decyzji swoje odwołanie wniosła także Kuria Diecezjalna w Przemyślu¹⁰⁰.

Pomimo nieugiętej postawy władz ks. Matuła, jak i władze diecezjalne w Przemyślu kontynuowały starania o odzyskanie cerkwi. Krośnieński Wydział do Spraw Wyznań monitorując treści kazań bp. Tokarczuka zwracał uwagę, że często wskazuje on na potrzebę budowy nowego kościoła w Ustrzykach w sytuacji, gdy władze nie pozwolą na przejęcie cerkwi. Jednocześnie Biskup Przemyski zapowiadał, że w przypadku braku zezwolenia na budowę świątynia powstanie nielegalnie. W wyniku działań operacyjnych władze dowiedziały się, iż ks. Matuła planuje po „pasterce” 1978 roku urządzić procesję do cerkwi i odprawić tam nabożeństwo w intencji jej odzyskania. Aby nie dopuścić do realizacji tych zamierzeń Wydział postanowił przeprowadzić „rozmowę profilaktyczno-ostrzegawczą” z ks. Matułą przez „kompetentne osoby z urzędu wojewódzkiego”, a Naczelnikowi Miasta i Gminy polecono przeprowadzenie analogicznych rozmów z mieszkańcami zaangażowanymi w sprawę. Jednocześnie zobowiązano dyrekcję Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku do zabezpieczenia drzwi świątyni i przyspieszenia remontu. Z adnotacji zamieszczonej na dokumencie wynika, że rozmowę z ks. Matułą przeprowadził sam wojewoda krośnieński 22 grudnia 1978 roku¹⁰¹. Kilka dni wcześniej ks. Matuła przesłał do WdSW w Krośnie pismo, w którym po raz kolejny wnioskował o zwrot cerkwi, ewentualnie o wyrażenie zgody na budowę nowego kościoła zapowiadając podjęcie nielegalnej budowy w razie decyzji odmownej. W końcu we wrześniu 1979 roku ks. Matuła – przy dużym poparciu parafian – nielegalnie zaadaptował dom Romana Korczaka na kaplicę i punkt katechetyczny.

Właściciel tej nieruchomości nabył ją w 1978 roku w drodze spadkobrania po swoich rodzicach. Zamiar zaadaptowania domu na kaplicę oraz wybudowania kościoła na tej nieruchomości był znany organom władzy, które poprzez „rozmowy profilaktyczne” starały się przeciw-

¹⁰⁰ Pismo z dnia 3 listopada 1978 roku do Pana Wojewody Krośnieńskiego Stanisława Szczepańskiego, IPN-Rz-62/64, k. 62-

¹⁰¹ Informacja z dnia 20 grudnia 1978 roku dot. sytuacji w parafii Ustrzyki Dolne, IPN-Rz-62/64, k. 71-76.

działać realizacji tych celów. Poza tym Naczelnik Miasta i Gminy uznał gospodarstwo R. Korczaka za zaniedbane i na podstawie rozporządzenia z dnia 26 marca 1968 roku w sprawie zaliczania gospodarstw rolnych do kategorii wykazujących niski poziom produkcji¹⁰² orzekł o przejęciu go na własność Skarbu Państwa. Po odwołaniu Decyzja ta została uchylona i przekazana do ponownego rozpoznania. W związku z tym Naczelnik nakazał zagospodarowanie gruntu i budynku oraz doprowadzenie gospodarstwa do pełnej produktywności do 31 lipca 1980 roku jednocześnie oferując właścicielowi wykup jego nieruchomości na rzecz Skarbu Państwa. Ten jednak nie przyjął tej propozycji i zawarł z ks. Matułą nieformalną umowę sprzedaży nieruchomości. W tej sytuacji Naczelnik Miasta i Gminy Ustrzyki Dolne w obecności dyrektora jego zakładu pracy oraz sekretarza Podstawowej Organizacji Partyjnej przeprowadził z R. Korczakiem rozmowę ponownie proponując zakup nieruchomości na rzecz Skarbu Państwa oraz informując o grążących skutkach nieprawego działania. R. Korczak ponownie odmówił, w wyniku czego postanowiono wyciągnąć wobec niego konsekwencje.

Otóż R. Korczak wraz z rodziną mieszkał od 1966 roku w mieszkaniu służbowym Zarządu Budownictwa Leśnego, gdzie pracował. Wobec tego stwierdzono, że skoro posiada własny dom lokal ten mu nie przysługuje. Z wnioskiem o pozbawienie R. Korczaka lokalu służbowego wystąpił Naczelnik Miasta i Gminy Ustrzyki Dolne. Wniosek ten został złożony 25 września 1979 roku, a więc dzień po zawarciu umowy z ks. Matułą, i rozpatrzony jeszcze tego samego dnia¹⁰³. W wyniku decyzji dyrektora ZBL R. Korczak został pozbawiony lokalu służbowego. Decyzja ta została zatwierdzona 11 października tegoż roku¹⁰⁴. Jednocześnie Naczelnik na podstawie przepisów prawa lokalo-

¹⁰² Dz. U. z 1968 r. Nr 11, poz. 58.

¹⁰³ *Pismo z dnia 25 września 1979 roku do Obywatela Dyrektora Zarządu Budownictwa Leśnego w Ustrzykach Dolnych*, IPN-Rz-62/64, k. 111; *Pismo z dnia 25 września 1979 roku do Romana Korczaka*, IPN-Rz-62/64, k. 112.

¹⁰⁴ *Pismo z dnia 1 października 1979 roku do Wojewody Krośnieńskiego*, IPN-Rz-62/64, k. 115; *Pismo do ob. Romana Korczaka z dnia 11 października 1979 roku*, IPN-Rz-62/64, k. 125; *Odwołanie do Obywatela Ministra Administracji Gospodarki Terenowej i Ochrony Środowiska*, IPN-Rz-62/64, k. 126.

wego zabezpieczył plombami budynek, który planowano rozbudować na kaplicę. Pomimo tego 27 września ks. Matuła wraz z wiernymi dokonał zerwania plomb, a następnie celebrował nabożeństwo i rozpoczął regularną naukę religii. Próbując przeciwdziałać rozbudowie domu 2 października Naczelnik Miasta i Gminy wydał decyzję zakazującą wszelkich prac budowlanych na tej nieruchomości. W tym okresie ks. Matuła dwukrotnie – 25 września i 16 października – był wzywany do WdSW w Krośnie, gdzie przedstawiano mu grożące konsekwencje za jego działalność¹⁰⁵.

W związku z inicjatywą nielegalnej budowy oraz wpływającymi pod koniec 1979 roku petycjami mieszkańców żądającymi udzielenia zezwolenia na wzniesienie kościoła Wydział proponował m.in.: zorganizowanie spotkania z mieszkańcami osiedla PCK, gdzie miałyby stanąć świątynia, podczas którego poinformowano by o planach budowy na tym terenie obiektów usługowo-gospodarczych; prowadzenie działań dezintegracyjnych w środowisku oraz odpowiednią zmianę miejscowego planu zagospodarowania przestrzennego w rejonie nielegalnej kaplicy¹⁰⁶, tak aby uniemożliwić wydanie zezwolenia na tego typu budowę. Po dokonaniu tych ustaleń i przeprowadzeniu wizji lokalnej 31 stycznia 1979 roku kierownik krośnieńskiego Wydziału zwrócił się do ks. Matuły z pismem, w którym informował, że podjęcie decyzji co do budowy kościoła napotyka na trudności związane z realizacją planu zagospodarowania przestrzennego¹⁰⁷. Odpowiadając na pismo ks. proboszcz wskazał, że podczas przedmiotowej wizji lokalnej, w której uczestniczył wojewoda i kierownik WdSW otrzymał ustne zapewnienie o wyrażeniu zgody na budowę kościoła w styczniu 1979 roku¹⁰⁸. Podczas niej przedstawiciele władz zaproponowali rozbudowę istnie-

¹⁰⁵ Informacja o nielegalnym budownictwie sakralno-kościelnym w Ustrzykach Dolnych, IPN-Rz-62/64, k. 128-133.

¹⁰⁶ Informacja o czynnościach – staraniach przez kler w zakresie uzyskania dla potrzeb kultu religijnego obiektu pocerkiewnego i podejmowanych działaniach przez ks. Matułę w związku z dokonaną adaptacją budynku na kaplicę w Ustrzykach Dolnych, IPN-Rz-62/64, k. 81-85.

¹⁰⁷ Pismo do ks. Stanisława Matuły Proboszcza Parafii Rzymsko-Katolickiej w Ustrzykach Dolnych z dnia 31 stycznia 1979 roku, IPN-Rz-62/64, k. 87.

¹⁰⁸ Pismo z dnia 14 lutego 1979 roku do Urzędu Wojewódzkiego Wydziału do Spraw Wyznań w Krośnie, IPN-Rz-62/64, k. 90-91.

jącej kaplicy w Strwiążku na terenie przeznaczonym na budowę infrastruktury turystycznej, oddalonym o ok. 1,5-2,5 km od osiedla PCK. Z tych względów proboszcz i parafianie odmówili przeprowadzenia tej inwestycji. Wydział do Spraw Wyznań w związku z fiaskiem podejmowanych „działań polityczno-administracyjnych i operacyjnych” proponował rozważenie przekazania cerkwi na rzecz parafii lub przeznaczenie działki na terenie Ustrzyk Dolnych na budowę kościoła. Ciekawym jest, że motywując pierwszą z propozycji Urząd wskazał, że jej realizacja odciążałaby Skarb Państwa z kosztów remontu oraz „pozbawiła by kler i wiernych argumentów o jej niewłaściwym użytkowaniu”¹⁰⁹.

Ks. Matuła w 1979 roku podjął także starania o zakup części działki Zakładu Handlu w Ustrzykach należącego do Wojewódzkiego Związku Spółdzielni Rolniczych „Samopomoc chłopska” w Krośnie z myślą o wzniesieniu na niej budynku gospodarczego dla parafii. Jednak Zakład ten odmówił przekazania nieruchomości na rzecz Gminy, która następnie miała przekazać ją parafii. Dokumentacja tej sprawy dostarcza ciekawych informacji nt. metod działania krośnieńskiej administracji wyznaniowej. Otóż pozwolenie na budowę zostało wydane przez Naczelnika Miasta i Gminy Ustrzyki Dolne po uzgodnieniu z Wydziałem do Spraw Wyznań. Wobec braku zgody władz Spółdzielni na przekazanie działki kierownik Wydziału zwrócił się do jej prezesa z prośbą o „spowodowanie” przekazania działki ze względu na „celowość wydania zezwolenia na budowę budynku gospodarczego dla parafii w Ustrzykach Dolnych”¹¹⁰.

Innym ciekawym przykładem realizowania polityki wyznaniowej w zakresie budownictwa sakralnego przez krośnieńską administrację wyznaniową jest sprawa budowy kaplicy w Jaszczwi (parafia Szebnie). Po raz pierwszy nabożeństwo w punkcie katechetycznym zlokalizowanym w domu Emila Przybyły w Jaszczwi zostało odprawione 17 listopada 1974 roku przez ks. Józefa Opiołę. Pierwotnie w pomieszcze-

¹⁰⁹ *Tajna informacja z dnia 15 marca 1979 roku dot. sytuacji w parafii Ustrzyki Dolnej*, IPN-Rz-62/64, k. 95-99.

¹¹⁰ *Pismo z dnia 27 sierpnia 1979 roku do Obywatela Prezesa Wojewódzkiego Związku Rolniczych Spółdzielni „Samopomoc Chłopska” w Krośnie*, IPN-Rz-62/64, k. 101; *Pismo z dnia 25 czerwca 1979 roku do Parafii Rzymsko-Katolickiej w Ustrzykach Dolnych*, IPN-Rz-62/64, k. 100.

niu tym mieścił się Urząd Pocztowy. Mieszkańcy miejscowości nosili się z zamiarem odkupienia budynku i jego rozbudowy z przeznaczeniem na kaplicę. Władze wojewódzkie spodziewały się – ze względu na nikłe wpływy PZPR w tej miejscowości – silnego oporu mieszkańców przeciwko udaremnieniu tych planów. Stąd pierwszym pomysłem, wysuniętym przez Naczelnika Gminy Jedlicze, było zorganizowanie na pobliskiej do punktu katechetycznego nieruchomości kółka rolniczego Grupy Robót Drogowych, stanowiącego filię Rejonu Eksploatacji Dróg Publicznych w Jaśle, a także przeznaczenie budynku Emila Przybyły na biura tego przedsiębiorstwa. Jednak pomysł ten nie spotkał się z akceptacją Wojewódzkiego Zarządu Kółek Rolniczych¹¹¹. W związku z tym administracja wyznaniowa wraz z Komitetem Wojewódzkim PZPR zaproponowały rozbudowę bazy kółka rolniczego lub zakup domu Emila Przybyły przez Gminę Jedlicze na cele społeczne. Ostatecznie przystano na pierwszy pomysł planując poszerzenie terenu należącego do kółka rolniczego w związku z budową Terenowej Stacji Obsługi Sprzętu Rolniczego¹¹². Wobec tych planów mieszkańcy przystąpili do rozbudowy punktu katechetycznego. Po rozpoczęciu prac Naczelnik Gminy wydał decyzję nakazującą natychmiastowe wstrzymanie budowy¹¹³, a kilka dni później rozbiórkę budynku. Naczelnik zwrócił się także do Prokuratora Rejonowego o wszczęcie postępowania karnego wobec ks. Józefa Opióły i mieszkańców zaangażowanych w budowę¹¹⁴.

Mieszkańcy podjęli także próbę wzniesienia kaplicy pod pozorem budowy prywatnych budynków przez dwóch mieszkańców Jaszczwi, jednak Naczelnik Gminy Jedlicze wydał wobec nich decyzję o natychmiastowym zaprzestaniu budowy i przejściu na własność państwa wzniesionych elementów¹¹⁵. Jeden z nich odwołał się do Ministra Administracji, Gospodarki Terenowej i Ochrony Środowiska, który negatywnie odniósł się do działań administracji gminnej, nakazał

¹¹¹ *Informacja dot. sytuacji w Jaszczwi*, IPN-Rz-62/33, k. 1-2.

¹¹² *Pismo do Urzędu Miasta i Gminy Jedlicze*, IPN-Rz-62/33, k. 18.

¹¹³ *Decyzja Naczelnika Miasta i Gminy Jedlicze z 3 sierpnia 1978 r.*, IPN-Rz-62/33, k. 26.

¹¹⁴ *Pismo do Prokuratora Rejonowego w Krośnie*, IPN-Rz-62/33, k. 30.

¹¹⁵ *Informacja dot. zamiarów utworzenia obiektu sakralnego w miejscowości Jaszczew*, IPN-Rz-62/33, k. 13-14.

ponowne rozpatrzenie sprawy oraz wydanie decyzji o rozbiórce budynku bez przejmowania go na własność państwa, a także jednoczesne wskazanie skarżącemu nieruchomości, gdzie mógłby zrealizować inwestycję¹¹⁶. Pozwolenie na budowę kaplicy w Jaszcziw zostało wydane dopiero 15 lutego 1984 roku, po utworzeniu w tej miejscowości parafii¹¹⁷.

W 1974 roku SB w Jaśle powzięła wiadomość, że budynek wznoszony przez Stanisławę Świątkowską – pracownicę Urzędu Gminy w Dębowcu na pograniczu wsi Pagórek i Radość (parafia Cieklin) ma zostać zaadaptowany na kaplicę lub plebanię. Po rozpoznaniu jej powiązań z duchowieństwem parafii Cieklin oraz wizyty na placu budowy bp. Bolesława Taborskiego i ks. Stanisława Adamczyka funkcjonariusze SB przekazali posiadane informacje powiatowym strukturom PZPR w Jaśle oraz Wydziałowi do Spraw Wyznań w Krośnie. W wyniku tego przeprowadzono z właścicielką kilka rozmów ostrzegawczych, podczas których zaprzeczała jakoby budynek miał zmienić przeznaczenie oraz przeprowadzono pięć kontroli budowlanych. Warto wskazać, że jedną z rozmów ostrzegawczych prowadził dyrektor krośnieńskiego Wydziału W. Serwatka¹¹⁸, a kolejne Naczelnik Gminy Dębowiec, funkcjonariusze Służby Bezpieczeństwa oraz Prokurator Powiatowy z Jasła.

Krośnieński Wydział nakazał cofnięcie zezwolenia na tę budowę oraz sprawdzenie, skąd S. Świątkowska posiada pieniądze na jej realizację¹¹⁹. Przeciwdziałając zamiarom utworzenia kaplicy Wydział rekomendował m.in. zaproponowanie właścicielce wydzierżawienia lub zakupu budynku na sklep Gminnej Spółdzielni w Dębowcu¹²⁰. W wyniku działalności operacyjnej ustalono, że poświęcenie kaplicy zaplanowano na 29 września 1976 roku, a przygotowania do tej uroczy-

¹¹⁶ *Pismo do Wojewódzkiego Biura Planowania Przestrzennego i Nadzoru Budowlanego w Krośnie*, IPN-Rz-62/33, k. 43-45.

¹¹⁷ Antoni Szypuła, *Historia nowych kościołów w diecezji przemyskiej 1966-1993, t. II* (Rzeszów: Biblioteczka Przemyska, 1997), 67.

¹¹⁸ *Notatka dotycząca zamiarów budownictwa sakralnego w Pagórku Radość, parafia Cieklin, gmina Dębowiec*, IPN-Rz-62/25, k. 23-24.

¹¹⁹ *Informacja dot. zamiaru adaptacji budynku mieszkalnego i gospodarczego ob. Świątkowskiej Stanisławy na obiekt sakralny*, IPN-Rz-62/25, k. 2-4.

¹²⁰ *Informacja dot. przekazania budynku mieszkalnego ob. Świątkowskiej w Pagórku gm. Dębowiec na obiekt sakralny*, IPN-Rz-62/25, k. 6-8.

stości miały rozpocząć się w poprzedzającą ją noc¹²¹. W związku z tym wojewódzkie organy władzy postanowiły przejąć budynek na własność państwa. Decyzja ta została wydana przez Naczelnika Gminy Dębowiec 22 września 1976 roku. Z zachowanych dokumentów wynika, że była to szczegółowo zaplanowana akcja. Decyzja ta została przygotowana przez partyjne i państwowe organy wojewódzkie. Treść przedmiotowej decyzji została sporządzona przez dyrektora Wydziału do Spraw Wyznań tow. Serwatkę, przy współpracy tow. Drzymalskiego, którzy 22 września przekazali ją Naczelnikowi Gminy Dębowiec. Jej głównym uzasadnieniem było odstąpienie przez inwestora od zatwierdzonego planu budowy, „czego wcześniej nie wykazały niedbale przeprowadzone kontrole budowlane”. Tego samego dnia na zlecenie władz zamurowano otwory okienne, wprawiono drzwi i załadowano suteryny zajętego budynku 18 tonami przewiezionych z Krosna nawozów mineralnych. Całą akcją kierował tow. Serwatka, tow. Drzymalski, tow. Wnęć i tow. Kustosz¹²².

Dnia 1 listopada 1978 roku Stanisława Świątkowska została zwolniona z pracy w Urzędzie Gminy Dębowiec. Po tym wydarzeniu i konsultacji z bp. Tokarczukiem ks. Józef Adamczyk postanowił przejąć budynek i zorganizować w nim kaplicę¹²³. 19 listopada 1978 roku o godz. 9.00 z kościoła w Cieklinie wyruszyła procesja do Pagórka Radości, gdzie o godz. 11.00 ks. Jan Cag (wikariusz parafii) odprawił nabożeństwo. Podczas niego poinformował, że tego samego dnia o godz. 17.00 przybędzie na to miejsce bp Tokarczuk, aby poświęcić kaplicę¹²⁴. Przez ten czas organy władzy badały gdzie są zatrudnione osoby angażujące się w budowę, czy mają zaległości podatkowe, a także zaciągnięte kredyty.

W związku z tymi wydarzeniami podjęto bardzo szeroką akcję, w którą oprócz Wydziału do Spraw Wyznań zaangażowały się inne

¹²¹ *Informacja dot. zamiaru utworzenia obiektu sakralnego w Pagórku Radość*, IPN-Rz-62/25, k. 30-34.

¹²² *Plan czynności związanych z przejęciem na rzecz Państwa budynku mieszkalnego w Pagórku-Radość*, IPN-Rz-62/25, k. 90.

¹²³ Antoni Szypuła, *Historia nowych kościołów w diecezji przemyskiej 1966-1993*, t. III (Sanok: Biblioteczka Przemyska, 1997), 82.

¹²⁴ *Informacja dot. osób zaangażowanych w przejęcie budynku państwowego na rzecz kościoła rzym.-kat. w Pagórku-Radości*, IPN-Rz-62/25, k. 30-31.

organy władzy oraz partii. Zdarzenie to zakwalifikowano jako włamanie, stąd uczestników postanowiono pociągnąć do odpowiedzialności karnej, czym zajmowała się Komenda Wojewódzka MO. Jednocześnie określono termin dwóch tygodni na wydanie stosownych orzeczeń przez Kolegium ds. Wykroczeń w Dębowcu. Komitet Wojewódzki PZPR opracował „informację propagandową” na temat działalności bp. Tokarczuka i niektórych księży. Dyrektorzy zakładów pracy zatrudniających osoby zaangażowane w budowę zostali zobowiązani do przeprowadzenia rozmów na podstawie wytycznych WdSW. Zorganizowano także „spotkanie wyjaśniające” w Pagórku i Radości, postanowiono wyegzekwować wszelkie zaległości podatkowe od mieszkańców oraz przeprowadzić kontrolę korzystania z energii elektrycznej dla oświetlenia zajętego budynku. Wydarzenia te miały także konsekwencje w polityce wojewódzkiej: przeprowadzono naradę z naczelnikami miast i gmin „zagrożonych nielegalnym budownictwem sakralnym” oraz rekomendowano rozbiórkę wszystkich wolno stojących budynków w województwie¹²⁵, co miało uniemożliwić ich ewentualne zajęcie na cele religijne.

W kontekście problematyki budownictwa sakralnego na terenie Polski południowo-wschodniej, w tym województwa krośnieńskiego warto wskazać, że wraz ze strajkami 1980 roku i powstaniem „Solidarności” na tym terytorium pojawiły się postulaty umożliwienia realizacji inwestycji budowlanych przez Kościoł. 20 sierpnia 1980 roku bp. Tokarczuk odbył spotkanie z duchownymi zaangażowanymi w budownictwo sakralne, podczas którego wskazał, że warto wykorzystać panujące w kraju rozprężenie polityczne, gdyż w takich okolicznościach władze nie będą reagować na przypadki nielegalnego budownictwa. We wrześniu tego samego roku księża dekanatu rzeszowskiego wystosowali petycję do władz wojewódzkich zawierającą 31 postulatów, w tym dotyczące zgody na budownictwo sakralne¹²⁶. W 1981 roku w diecezji przemyskiej rozpoczęto 38 budów obiektów sakralnych.

¹²⁵ *Harmonogram czynności wynikających z samowolnego zajęcia obiektu użyteczności publicznej na cele sakralne w miejscowości Pagórek Radość*, IPN-Rz-62/25, k. 63-64.

¹²⁶ Dariusz Iwanczeko, *Opór społeczny a władza w Polsce południowo-wschodniej 1980-1989* (Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu oddział w Rzeszowie, 2005), 142-143.

Większość z nich odbywała się za zezwoleniem władz, niektóre bez zezwolenia, ale w przeważającej części nie pociągało to za sobą konsekwencji prawnych¹²⁷ dla inicjatorów i uczestników budowy. W niektórych przypadkach zalegalizowano te prace. Przykładowo nielegalną budowę plebani w Kopytowie zalegalizowano w 1983 roku po uregulowaniu spraw własności gruntu¹²⁸.

ZAKOŃCZENIE

Treścią zasady oddzielenia (rozdziálu) kościoła od państwa, zawartej w Konstytucji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej z 1952 roku była przede wszystkim pełna laicyzacja życia społecznego. W ideologii komunistycznej religię uznano za jeden z czynników utrudniających socjalistyczne przemiany społeczne i ograniczających wolność człowieka. Stąd też jej wyeliminowanie postrzegano jako ważny etap rewolucji komunistycznej. Dlatego wolność sumienia i wyznania oraz mającą ją zabezpieczyć zasadę rozdziálu kościoła od państwa pojmowano jako wolność od religii, a działalność instytucji wyznaniowych poddano ścisłej reglamentacji i starano się ograniczyć ich aktywność do obrębu świątyń. Politykę tę konsekwentnie, aczkolwiek różnorodnymi metodami i ze zmienną intensywnością, prowadzono przez cały okres PRL wobec Kościoła Katolickiego.

W tym zakresie działalność Wydziału do Spraw Wyznań Urzędu Wojewódzkiego w Krośnie nie odbiegała od ogólnopolskich standardów. Ciekawym zjawiskiem w działalności krośnieńskiego Wydziału jest częste stosowanie wprost przepisów konstytucji, powołując się w decyzjach, czy planach pracy bezpośrednio na zasadę rozdziálu kościoła od państwa. Dominująca część aktywności tej jednostki administracji wyznaniowej skupiała się wokół aktywnej laicyzacji społeczeństwa (zwłaszcza poprzez promowanie świeckiej obrzędowo-

¹²⁷ Jan Musiał, „Represje wobec budowniczych kościołów w diecezji przemyskiej”, *Studia Rzeszowskie* 10 (2003): 127; Iwaneczko, *Opór społeczny a władza*, 327.

¹²⁸ *Roczne sprawozdanie Urzędu Gminy Chorkówka z realizacji budownictwa sakralnego*, IPN-Rz-62/99, k. 7-8.

ści) oraz zwalczania budownictwa sakralnego i kościelnego. W obydwu tych obszarach fundamentalną trudnością było znaczne przywiązanie wiernych do Kościoła Katolickiego i jego tradycji religijnej oraz aktywna postawa duchowieństwa diecezji przemyskiej. Pod kierunkiem bp. Tokarczuka duchowieństwo przemyskie prowadziło niespotykaną w skali PRL akcję budownictwa sakralnego (zwłaszcza nielegalnego) oraz intensywną działalność duszpasterską – przede wszystkim wśród młodzieży. Stąd też jakiegokolwiek akcje przeciwko inicjatywom Kościoła wymagały długich przygotowań, koordynacji różnych organów władzy, a przez opór ludności często kończyły się fiaskiem. Poza stosowaniem nacisku, czy represji karnych i administracyjnych krośnieński Wydział starał się przeciwdziałać rozwojowi budownictwa sakralnego poprzez angażowanie zainteresowanej nim ludności w czyny społeczne, czy próby przejęcia nieruchomości przeznaczonych na budowę obiektów sakralnych na cele „użyteczności publicznej”.

Politykę wyznaniową województwa krośnieńskiego prowadzono w ścisłej współpracy Wydziału do Spraw Wyznań, struktur bezpieczeństwa oraz Partii. W przypadku wyciągania konsekwencji wobec świeckich zaangażowanych w nielegalne budownictwo sakralne współdziałano także z ich zakładami pracy. Zachowane materiały świadczą, że dopiero po ustaleniu celów politycznych podejmowania danych akcji szukano prawnych metod ich realizacji. Głównymi kryteriami stosowania przepisów prawa nie była ich prawidłowa wykładnia, ale ocena postawy politycznej duchowieństwa oraz pryncypia polityczne wyznaczone przez organy centralne i KW PZPR w Krośnie. Styl działania Wydziału do Spraw Wyznań w Krośnie pozwala postawić tezę, że realizował on politykę budowania Polski Ludowej, jako państwa quasi wyznaniowego, gdzie doktryna religijna zostaje zastąpiona ideologią komunistyczną, ceremonie religijne „świecką obrzędowością”, a obiekty sakralne różnego rodzaju budynkami publicznymi.

BIBLIOGRAFIA

Banaszak, Bogusław. „Konstytucyjne założenia podstawowych praw, wolności i obowiązków obywatelskich i ich realizacja w praktyce”. W: *Konstytucja*

- PRL po 30 latach jej obowiązywania*, red. Krzysztof Działocha, 113-128. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1983.
- Biliński, Albin. *Marksistowska a katolicka koncepcja wolności sumienia i wyznania*. Poznań: Politechnika Poznańska. Materiały historyczno-metodyczne, 1973.
- Dziobek-Romański, Jacek. „Ewolucja normatywna regulacji stosunków państwo-Kościół w Polsce Ludowej (1944-1989)”. W: *Bilateralizm w stosunkach państwowo-kościelnych*, red. Marek Bielecki, 61-91. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2011.
- Dziurok, Adam, Marek Gałęzowski, Łukasz Kamiński, Filip Musiał. *Od niepodległości do niepodległości. Historia Polski 1918-1989*. Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu, 2010.
- Fiejdasz, Lidia. „Opór społeczeństwa Rzeszowszczyzny wobec działań Wydziału do Spraw Wyznań”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 13 (2010): 117-142.
- Fiejdasz, Lidia. „Rola Wydziału do Spraw Wyznań Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Rzeszowie w laicyzacji służby zdrowia”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 12 (2009): 199-218.
- Fiejdasz, Lidia. Organizacja referatów do spraw wyznań przy prezydiach powiatowych rad narodowych w latach 1950-1957 na terenie województwa rzeszowskiego. *Prace Historyczno-Archiwalne* 22 (2010): 169-182.
- Fiejdasz, Lidia. *Stosowanie prawa przez Wydział do Spraw Wyznań w Rzeszowie wobec duchownych Kościoła Katolickiego w latach 1950-1973*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2012.
- Godlewski, Jerzy Feliks. *Założenia polityki wyznaniowej w PRL*. Warszawa: Wyższa Szkoła Nauk Społecznych przy KC PZPR, 1984.
- Godlewski, Jerzy, Henryk Jabłoński. *Prawo a religia*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1988.
- Górowska, Beata. „Rozdział kościoła i państwa w PRL”. W: *Francuska ustawa z 9 grudnia 1905 roku o rozdziale kościołów i państwa z perspektywy stu lat*, red. Michał Pietrzak, 179-197. Warszawa: Wydawnictwo LIBER, 2007.
- Grudzień, Janusz. *Zasady polityki wyznaniowej PRL. Wydanie trzecie poprawione i uzupełnione*. Warszawa: Książka i Wiedza, 1971.
- Iwanczeko, Dariusz. *Opór społeczny a władza w Polsce południowo-wschodniej 1980-1989*. Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu oddział w Rzeszowie, 2005.

- Iwaneczko, Dariusz. *Zmierzch dekady Gierka. Polska południowo-wschodnia 1875-1980*. Rzeszów: Instytut Pamięci Narodowej Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu oddział w Rzeszowie, 2016.
- Krasowski, Krzysztof. „Koncepcje regulacji stosunków między państwem a Kościołem Katolickim w Polsce w latach 1945-1952 i ich realizacja”. W: *Vetera novis augere. Studia i prace dedykowane profesorowi Wacławowi Uruszczakowi*, t. 1, red. Stanisław Grodziski, Dorota Malec, Anna Karabowicz, Marek Stus, 459-478. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2010.
- Krawczyk, Michał. „Organy państwowo-partyjne odpowiedzialne za wytyczanie i realizowanie polityki wyznaniowej PRL”. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach* 89 (2011): 211-225.
- Krukowski, Józef. *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1993.
- Lang, Wiesław, Jerzy Wróblewski, Sylwester Zawadzki. *Teoria państwa i prawa, wyd. III zmienione*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, 1986.
- Lasota, Marek. „Zadanie: dezintegracja Kościoła w Polsce”. W: *Znak, któremu sprzeciwić się będą. Komunistyczne państwo wobec Kościoła w Polsce*, red. Jarosław Szarek, 69-78. Kraków: Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu oddział w Krakowie, 2004.
- Leszczyzna Henryk. „Kilka uwag na temat demokracji socjalistycznej”. *Studia Iuridica. Problemy demokracji socjalistycznej* 7 (1980): 39-50.
- Majka, Józef. „Kościół w Polsce po drugiej wojnie światowej”. *Chrześcijanin w Świecie* 1 (1994): 6-22.
- Mazgaj, Marian Stanisław. *Church and State in Communist Poland. A History, 1944-1989*. McFarland & Company, Inc., Publishers, 2010.
- Miształ, Henryk. *Polskie prawo wyznaniowe. Zagadnienie wstępne. Rys historyczny*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 1997.
- Miształ, Henryk, Artur Mezglewski. „Zakres kompetencji, styl działania i cele Urzędu do Spraw Wyznań”. W: *Prawo i polityka wyznaniowa w Polsce Ludowej: materiały II Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego (Kazimierz Dolny, 26-28 października 2004)*, red. Artur Mezglewski, Piotr Stanisław, Marta Ordon, 33-70. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2005.
- Musiał, Jan. „Represje wobec budowniczych kościołów w diecezji przemyskiej”. *Studia Rzeszowskie* 10 (2003): 117-128.

- Mysiek, Wiesław. *Polityka wyznaniowa Polski Ludowej. Przesłanki i realizacja*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo „Iskry”, 1970.
- Olszówka, Marcin. *Konstytucja PRL a system źródeł prawa wyznaniowego do roku 1989*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Uczelni Łazarskiego, 2016.
- Osuchowski, Janusz. „Wolność sumienia i wyznania w przyszłej konstytucji PRL”. *Państwo i Prawo* 5 (1989): 29-42.
- Pietrzak, Michał. *Demokratyczne, świeckie państwo prawne*. Warszawa: Wydawnictwo LIBER, 1999.
- Pietrzak, Michał. „Państwo i Kościół w obecnej i przyszłej konstytucji polskiej”. *Rocznik Teologiczny* 1 (1993): 281-299.
- Prawo państwowe Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej*, red. Janina Zakrzewska. Łódź-Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1964.
- Rogowska, Barbara. *Polityka polskich władz komunistycznych wobec Kościoła rzymskokatolickiego*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2013.
- Seidler, Grzegorz Leopold, Henryk Groszyk, Jan Malarczyk. *Wstęp do teorii państwa i prawa*. Lublin: Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, 1982.
- Szymanek, Jarosław. „Formy prawnej instytucjonalizacji rozdziału państwa i kościoła”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 11 (2008): 47-85.
- Szymanek, Jarosław. „Kształtowanie normatywnego systemu stosunku państwa do organizacji religijnych w Związku Radzieckim”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 7 (2004): 95-114.
- Szypuła, Antoni. *Historia nowych kościołów w diecezji przemyskiej 1966-1993, t. III*. Rzeszów: Biblioteczka Przemyska, 1997.
- Szypuła, Antoni. *Historia nowych kościołów w diecezji przemyskiej 1966-1993, t. II*. Sanok: Biblioteczka Przemyska, 1997.
- Świątkowski, Henryk. *Wyznaniowe prawo państwowe. Problematyka prawna wolności sumienia w PRL*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1962.
- Turska, Anna. „Zasady samorządności społecznej w świetle teorii i praktyki samorządu mieszkańców”. *Studia Iuridica. Problemy demokracji socjalistycznej* 7 (1980): 51-64.

THE CONSTITUTIONAL PRINCIPLE OF SEPARATION OF CHURCH
AND STATE IN THE OPERATION OF THE DEPARTMENT
OF RELIGIOUS AFFAIRS IN THE VOIVODESHIP OFFICE
IN KROSNO AGAINST THE CATHOLIC CHURCH

Summary

The subject matter of this article is the analysis of the action of the Department for Religious Affairs in Krosno against the Catholic Church in the light of the constitutional principle about Church and State separation. The Constitution of the Polish People's Republic of 22 July 1952 set forth the separation of Church and State (Art. 70, para. 2) and stipulated that the Church can freely carry out its religious functions (Art. 70, para. 1). This provision applied also to other religious associations. Under the constitutional law at that time, this freedom was understood as the freedom to proclaim doctrine, organize religious assemblies, provide ministry and teaching, establish religious orders, and maintain contacts with the believers abroad. The law was used to discriminate against the Church, which became a kind of standard. For example, legal measures, especially penal and administrative sanctions, were employed to block and restrict the construction of buildings used for religious purposes. The constitutional principle concerning Church and State separation was understood by the Department of Religious Affairs in Krosno as a total secularization of social life. For example, it was used to justify taking actions against the development of buildings used for religious purposes or against any pastoral activities undertaken by the Catholic clergy, especially concerning the youth ministry.

Key words: the Polish People's Republic; the Department for Religious Affairs; the separation of Church and State; sacred architecture, State – Church relations

Słowa kluczowe: Polska Rzeczpospolita Ludowa; Wydział do Spraw Wyznań; oddzielenie państwa od kościoła; budownictwo sakralne, stosunki państwo – kościół

Tłumaczenie: Ewa Czyżykiewicz

ARTUR MEZGLEWSKI*

OPINIA PRAWNA W SPRAWIE UPRAWNIENÍ INFORMACYJNYCH
ORAZ REKTYFIKACYJNYCH CZŁONKÓW ZWIĄZKÓW
WYZNANIOWYCH W ODNIESIENIU DO DANYCH OSOBOWYCH
PRZETWARZANYCH PRZEZ ZWIĄZKI WYZNANIOWE
W RAMACH ICH DZIAŁALNOŚCI STATUTOWEJ

Zagadnienia szczegółowe:

- I. Standardy krajowe w zakresie uprawnień informacyjnych oraz rektyfikacyjnych.
- II. Reżim prawny w zakresie przetwarzania danych osobowych przez związki wyznaniowe w ramach ich działalności statutowej.
- III. Uprawnienia informacyjne oraz rektyfikacyjne w sytuacji braku adekwatnych, autonomicznych unormowań prawa wewnętrznego związków wyznaniowych.

I. UPRAWNIENIA INFORMACYJNE ORAZ REKTYFIKACYJNE
– STANDARDY KRAJOWE

W świetle ustawy z dnia 29 sierpnia 1997 r. o ochronie danych osobowych (uodo)¹, osobie, której dane dotyczą, przysługują uprawnienia informacyjne oraz rektyfikacyjne. Na mocy **uprawnień informacyjnych** (art. 32 ust. 1 pkt 1-5 uodo) – przysługuje prawo do kontroli

* Ks. prof. dr hab., Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Opolski, ul. Katowicka 87 a, 45-060 Opole, e-mail: am@prawonadrodze.org.pl

¹ Tekst jedn. Dz. U. z 2016 r., poz. 922.

przetwarzania danych, które jej dotyczą, zawartych w zbiorach danych, a zwłaszcza prawo do uzyskania informacji:

- 1) czy dany zbiór istnieje, oraz do ustalenia administratora danych, adresu jego siedziby i pełnej nazwy;
- 2) o zakresie i sposobie przetwarzania danych zawartych w takim zbiorze;
- 3) od kiedy przetwarza się w zbiorze dane jej dotyczące, oraz podania w powszechnie zrozumiałej formie treści tych danych;
- 4) o źródle, z którego pochodzą dane, chyba że administrator danych jest zobowiązany do zachowania w tym zakresie w tajemnicy informacji niejawnych lub zachowania tajemnicy zawodowej;
- 5) o sposobie udostępniania danych, a w szczególności informacji o odbiorcach lub kategoriach odbiorców, którym dane te są udostępniane.

Z kolei **uprawnienia rektyfikacyjne** przydatne są w przypadkach wykazania przez osobę, której dane osobowe dotyczą, że są one niekompletne, nieaktualne, nieprawdziwe, zostały zebrane z naruszeniem ustawy, są zbędne do realizacji celu, dla którego zostały zebrane (art. 35 ust. 1 uodo). W takiej sytuacji przysługuje uprawnionemu żądanie uzupełnienia, uaktualnienia, sprostowania danych osobowych, czasowego lub stałego wstrzymania ich przetwarzania lub ich usunięcia – jeżeli są one niekompletne, nieaktualne, nieprawdziwe lub zostały zebrane z naruszeniem ustawy albo są już zbędne do realizacji celu, dla którego zostały zebrane (art. 32 ust. 1 pkt 6 uodo). W takich przypadkach administrator danych jest obowiązany, bez zbędnej zwłoki, do uzupełnienia, uaktualnienia, sprostowania danych, czasowego lub stałego wstrzymania przetwarzania kwestionowanych danych lub ich usunięcia ze zbioru – chyba że dotyczy to danych osobowych, w odniesieniu do których tryb ich uzupełnienia, uaktualnienia lub sprostowania określają odrębne ustawy².

Ponadto – w ramach uprawnień rektyfikacyjnych – przysługuje prawo do wniesienia, w przypadkach wymienionych w art. 23 ust. 1 pkt

² W razie niedopełnienia przez administratora danych powyższego obowiązku osoba, której dane dotyczą, może się zwrócić do Generalnego Inspektora z wnioskiem o nakazanie dopełnienia tego obowiązku.

4 i 5 uodo, pisemnego, umotywowanego żądania zaprzestania przetwarzania jej danych ze względu na jej szczególną sytuację (art. 32 ust. 1 pkt 7 uodo), sprzeciwu wobec przetwarzania jej danych w przypadkach, gdy administrator danych zamierza je przetwarzać w celach marketingowych lub wobec przekazywania jej danych osobowych innemu administratorowi danych (art. 32 ust 1 pkt 8 uodo). Wniesienie takiego sprzeciwu skutkuje tym, iż dalsze przetwarzanie kwestionowanych danych jest niedopuszczalne.

Powyższe standardy – wraz z wejściem w życie rozporządzenia Parlamentu Europejskiego i Rady w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych i w sprawie swobodnego przepływu takich danych³ – ulegną dalszemu podwyższeniu, wszak jednym z podstawowych celów nowych przepisów unijnych jest przezwyciężenie trudności dla osób fizycznych związanych z kontrolowaniem przez nie danych osobowych, które ich dotyczą⁴. Przepisy rozporządzenia będą jednak miały pełne zastosowanie jedynie w odniesieniu do danych przetwarzanych przez związki wyznaniowe w sytuacji gdy:

- a) związek wyznaniowy będzie administrował danymi osobowymi osób nie będących jego członkami,
- b) jednostki organizacyjne związków wyznaniowych będą przetwarzać dane osobowe w związku z prowadzeniem działalności innej niż statutowa, np. w związku z prowadzeniem działalności gospodarczej,
- c) związek wyznaniowy nie będzie posiadał szczegółowych regulacji, dotyczących przetwarzania danych, uwzględniających obowiązek ujawnienia administratora danych, celu i zakresu

³ Tekst rozporządzenia w języku polskim, w: http://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/PDF/?uri=CONSIL:ST_5419_2016_INIT&from=EN [dostęp: 19.12.2017].

⁴ Dokument roboczy służb Komisji. Streszczenie oceny skutków towarzyszące rozporządzeniu Parlamentu Europejskiego w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych i swobodnym przepływem takich danych (ogólne rozporządzenie o ochronie danych) i dyrektywie Parlamentu Europejskiego i Rady w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych przez właściwe organy na potrzeby zapobiegania przestępstwom, prowadzenia dochodzenia w sprawie, wykrywania ich i ścigania albo wykonywania kar kryminalnych oraz swobodnego przepływu takich danych, w: <http://www.giodo.gov.pl/1520143/j/pl/> [dostęp: 19.12.2017].

przetwarzania danych, praw i obowiązków osób, których dane dotyczą, przepisów określających sposoby dochodzenia praw,

- d) związek wyznaniowy będzie przetwarzał dane osobowe niezgodnie ze swoim prawem wewnętrznym,
- e) wyznaniowi administratorzy danych naruszać będą obowiązujące standardy bezpieczeństwa przetwarzania danych.

W pozostałym zakresie implementacja przepisów unijnego rozporządzenia nastąpi o tyle, o ile poszczególne kwestie będą znajdowały się poza zakresem regulacji prawa wewnętrznego danego związku wyznaniowego⁵.

II. REŻIM PRAWNY W ZAKRESIE PRZETWARZANIA DANYCH OSOBOWYCH PRZEZ ZWIĄZKI WYZNANIOWE W RAMACH ICH DZIAŁALNOŚCI STATUTOWEJ

Działalność statutowa związków wyznaniowych przynależy do sfery ich autonomii usankcjonowanej przepisami Konstytucji⁶, a w przypadku Kościoła Katolickiego – także przepisami Konkordatu z 1993 r.⁷ Sfera ta obejmuje również sprawy członkowskie. W przypadkach, gdy związek wyznaniowy przetwarza dane osobowe swoich członków lub katechumenów – zastosowanie winny mieć przepisy prawa wewnętrznego, a nie przepisy prawa publicznego. Skoro bowiem sama działalność wewnętrzna związków wyznaniowych nie podlega jurysdykcji państwa, to spod jurysdykcji tej wyłączone jest również przetwarzanie danych osobowych generowane w ramach tego rodzaju działalności. Władze publiczne podejmują natomiast interwencje w przypadkach powzięcia informacji o niestosowaniu przez administratorów wyzna-

⁵ Szerzej: Artur Mezglewski, „*Perspektywa i zakres implementacji nowych przepisów Unii Europejskiej dotyczących przetwarzania danych osobowych przez związki wyznaniowe*”, w: *Ochrona danych osobowych w Kościele*, red. Stanisław Dziekoński, Piotr Drobek (Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2016), 35-52.

⁶ Art. 25 ust. 3 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz. U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483, sprost. Dz. U. z 2001 r. Nr 28, poz. 319).

⁷ Art. 1 Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisanego w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r. (Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318).

niowych wystarczających zabezpieczeń danych osobowych lub wykrycia przestępstw związanych z przetwarzaniem tychże danych. Ich władztwo w tym zakresie wynika z przepisów karnych uodo.

Istotnym problemem, związanym z realizacją przez członków związków wyznaniowych uprawnień informacyjnych oraz rektyfikacyjnych jest fakt, iż prawo wewnętrzne większości związków wyznaniowych nie zawiera regulacji z zakresu przetwarzania i ochrony danych osobowych, a nawet nie zna takich pojęć, jak „dane osobowe” czy „ochrona danych osobowych”. Prawodawstwo wewnątrzwyznaniowe koncentruje się zwykle na zagadnieniach związanych z obsługą kancelaryjną jednostek organizacyjnych oraz zabezpieczeniu danych. Uprawnienia informacyjne oraz rektyfikacyjne członków poszczególnych wyznań wywodzi się co najwyżej z norm ogólnych, służących ochronie godności oraz dóbr osobistych itp.

I tak np. w Kodeksie Prawa Kanonicznego (KPKan.)⁸, który jest prawem wewnętrznym Kościoła Katolickiego, zawarte są przepisy służące ochronie dobrego imienia oraz prawa do prywatności każdego człowieka (kan. 220 KPKan.). Chronią one życie osobiste, które winno być osłonięte tajemnicą⁹, oraz formułują zakaz wkraczania w sferę intymności drugiej osoby bez uzyskania z jej strony uprzedniej zgody, wyrażonej wyraźnie i absolutnie dobrowolnie¹⁰. W kanonach Kodeksu kanonicznego usancjonowano ponadto, iż nieuprawnione rozpowszechnianie informacji dotyczących życia prywatnego może stanowić przestępstwo zniesławienia (kan. 1390 § 2 KPKan.). W prawie kanonicznym obowiązują też odpowiednie przepisy dotyczące administrowania ksiąg parafialnych i akt sądowych, które zobowiązują proboszcza parafii do czuwania nad tym, aby księgi były właściwie

⁸ *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Paulii PP. promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego*; przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Poznań 1984.

⁹ Zob. Tadeusz Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. T. II. Lud Boży jego nauczanie i uświęcanie* (Olsztyn: Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, 2002), 42-43.

¹⁰ Józef Krukowski, „Obowiązki i uprawnienia wszystkich wiernych chrześcijan”, w: Jan Dyduch, Wojciech Góralski, Edward Górecki, Józef Krukowski, Mirosław Sitarz, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego. T. II/1. Księga II. Lud Boży. Część I. Wierni chrześcijanie*, red. Józef Krukowski (Poznań: Pallottinum, 2005), 23.

przechowywane (kan. 525 § 1 KPKan.) oraz aby nic z nich nie dostało się do obcych rąk (kan. 535 § 4 KPKan.). Z kolei w postępowaniach sądowych obowiązuje odpowiedni reżim udostępniania akt. Jednakże szczegółowych przepisów służących realizacji uprawnień informacyjnych oraz rektyfikacyjnych w tym systemie brak.

Czy to oznacza, że osoby, których dane osobowe są przetwarzane przez związki wyznaniowe nie posiadające wewnątrzwyznaniowych regulacji dotyczących przetwarzania danych, nie mogą realizować uprawnień informacyjnych i rektyfikacyjnych? Otóż, nie. Osoby te mogą bowiem skorzystać z obowiązujących procedur państwowych. Przemawia za tym poniższa argumentacja:

- 1) Zasada wzajemnej autonomii i niezależności państwa oraz kościołów i innych związków wyznaniowych wyrażona w art. 25 ust. 3 Konstytucji, a w odniesieniu do Kościoła Katolickiego także w art. 1 Konkordatu z 1993 r., potwierdza swobodę tworzenia norm prawa wewnętrznego przez związki wyznaniowe¹¹, jest wyrazem wzajemnej niezależności systemów prawnych – państwowego i kościelnego¹², a jej podstawowym skutkiem jest przyjęcie przez państwo zobowiązania do nieingerowania w sprawy z zakresu objętego tą autonomią¹³.
- 2) Konstytucja nie obliguje związków wyznaniowych do tworzenia własnych norm w poszczególnych zakresach wchodzących w obszar autonomii, a w przypadku braku takich regulacji, nie rozciąga obowiązywalności przepisów państwowych na obszar autonomii wewnątrzwyznaniowej.
- 3) Nikt jednak nie może zabronić członkom związków wyznaniowych skorzystania z państwowych instrumentów i instytucji

¹¹ Zob. Michał Pietrzak, „Autonomia związków wyznaniowych”, w: *Wielka Encyklopedia Prawa*, red. Eugeniusz Smoktunowicz, Cezary Kosikowski (Białystok-Warszawa: Prawo i Praktyka Gospodarcza, 2000), 62.

¹² Zob. Henryk Misztal, „Wolność religijna”, w: *Prawo wyznaniowe*, red. Henryk Misztal (Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu, 2000), 219.

¹³ Zob. Paweł Sobczyk, *Konstytucyjna zasada konsensualnego określenia stosunków między Rzeczpospolitą Polską a Kościołem katolickim* (Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, 2013), 152.

ochrony danych osobowych w przypadku, gdy takiej ochrony nie zapewnia im prawo wewnętrzne danego kościoła.

III. ZAKRES UPRAWNIENIĘŃ INFORMACYJNYCH ORAZ REKTYFIKACYJNYCH W SYTUACJI BRAKU ADEKWATNYCH AUTONOMICZNYCH UNORMOWAŃ PRAWA WEWNĘTRZNEGO ZWIĄZKÓW WYZNANIOWYCH

Członkom związków wyznaniowych – w przypadku braku autonomicznych regulacji wewnątrzwyznaniowych – przysługują uprawnienia informacyjne, o których mowa w art. 32 ust. 1 pkt 1-5 uodo. W razie wykazania przez osobę, której dane osobowe dotyczą, że są one niekompletne, nieaktualne, nieprawdziwe, zostały zebrane z naruszeniem ustawy, są zbędne do realizacji celu, dla którego zostały zebrane – wyznaniowy administrator danych jest obowiązany, bez zbędnej zwłoki, do uzupełnienia, uaktualnienia, sprostowania danych, czasowego lub stałego wstrzymania przetwarzania kwestionowanych danych lub ich usunięcia ze zbioru – chyba że dotyczy to danych osobowych, w odniesieniu do których tryb ich uzupełnienia, uaktualnienia lub sprostowania określają odrębne ustawy (art. 35 ust. 1 uodo). W razie niedopełnienia przez administratora powyższego obowiązku, osoba, której dane dotyczą, może się zwrócić do Generalnego Inspektora Ochrony Danych Osobowych z wnioskiem o nakazanie dopełnienia tego obowiązku, bądź też o podjęcie innej interwencji. Jak się wydaje GODO może skorzystać z następujących środków:

- a) wystąpienia do wyznaniowych administratorów danych z żądaniem złożenia pisemnych lub ustnych wyjaśnień,
- b) przesłuchania osób w zakresie niezbędnym do ustalenia stanu faktycznego,
- c) zlecenia sporządzenia ekspertyz lub opinii.

W przypadkach naruszenia standardów ochrony danych osobowych w zakresie uprawnień informacyjnych oraz rektyfikacyjnych Generalny Inspektor – z urzędu lub na wniosek osoby zainteresowanej – może skorzystać ze swoich uprawnień decyzyjnych, nakazując przywrócenie stanu zgodnego z prawem, a w szczególności:

- a) usunięcia uchybień,
- b) uzupełnienia, uaktualnienia, sprostowania, udostępnienia lub nieudostępnienia danych osobowych,
- c) zastosowania dodatkowych środków zabezpieczających zgromadzone dane osobowe,
- d) wstrzymania przekazywania danych osobowych do państwa trzeciego,
- e) zabezpieczenia danych lub przekazanie ich innym podmiotom,
- f) usunięcia danych osobowych.

Członkowie związków wyznaniowych nie mogą natomiast wnosić, w przypadkach wymienionych w art. 23 ust. 1 pkt 4 i 5 uodo, pisemnego, umotywowanego żądania zaprzestania przetwarzania ich danych ze względu na ich szczególną sytuację (art. 32 ust. 1 pkt 7 uodo), jak również sprzeciwu wobec przetwarzania ich danych w przypadkach, gdy administrator danych zamierza je przetwarzać w celach marketingowych lub wobec przekazywania jej danych osobowych innemu administratorowi danych (art. 32 ust 1 pkt 8 uodo). Powyższe środki byłby uzasadnione jedynie w chwili wystąpienia ze związku wyznaniowego. Trudno bowiem, aby związek wyznaniowy mógł realizować swoje cele bez możliwości przetwarzania danych osobowych swoich członków.

WNIOSKI

- I. W przypadku braku autonomicznych, wewnątrzwyznaniowych unormowań dotyczących przetwarzania danych osobowych – w zakresie realizacji uprawnień informacyjnych oraz rektyfikacyjnych przez członków związków wyznaniowych, osoby te mogą skorzystać z obowiązujących procedur państwowych.
- II. Zakres uprawnień informacyjnych sprowadza się do następujących żądań: uzupełnienia, uaktualnienia, sprostowania danych osobowych, czasowego lub stałego wstrzymania ich przetwarzania lub ich usunięcia – jeżeli są one niekompletne, nieaktualne, nieprawdziwe lub zostały zebrane z naruszeniem prawa albo są zbędne do realizacji celu, dla którego zostały zebrane. Zakres upraw-

- nień informacyjnych ograniczony jest tajemnicą zawodową oraz niebezpieczeństwem naruszenia dóbr osobistych innych osób.
- III. Publiczny organ ochrony danych osobowych – w przypadkach, o których mowa w punkcie I – ma prawo podejmowania decyzji nakazującej przywrócenie stanu zgodnego z prawem, a w szczególności: usunięcia uchybień, uzupełnienia, uaktualnienia, sprostowania, udostępnienia lub nieudostępnienia danych osobowych oraz ich usunięcia.
- IV. GODO nie ma prawa przeprowadzania kontroli przetwarzania danych osobowych przez związki wyznaniowe w siedzibie administratora danych. Trudno jednak odmówić Głównemu Inspektorowi prawa do kierowania pod adresem administratorów wyznaniowych żądań złożenia wyjaśnień niezbędnych do ustalenia stanu faktycznego w zakresie uprawnień informacyjnych i rektyfikacyjnych osób, których dane dotyczą.

BIBLIOGRAFIA

- Krukowski, Józef. „Obowiązki i uprawnienia wszystkich wiernych chrześcijan”. W: Jan Dyduch, Wojciech Góralski, Edward Górecki, Józef Krukowski, Mirosław Sitarz. *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego. T. II/1. Księga II. Lud Boży. Część I. Wierni chrześcijanie*, red. Józef Krukowski. Poznań: Pallottinum, 2005.
- Mezglewski, Artur. „*Perspektywa i zakres implementacji nowych przepisów Unii Europejskiej dotyczących przetwarzania danych osobowych przez związki wyznaniowe*”. W: *Ochrona danych osobowych w Kościele*, red. Stanisław Dziekoński, Piotr Drobek, 35-52. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2016.
- Miształ, Henryk. „Wolność religijna”. W: *Prawo wyznaniowe*, red. Henryk Miształ, 204-246. Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu, 2000.
- Pawluk, Tadeusz. *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. T. II. Lud Boży jego nauczanie i uświęcanie*. Olsztyn: Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, 2002.

- Pietrzak, Michał. „Autonomia związków wyznaniowych”. W: *Wielka Encyklopedia Prawa*, red. Eugeniusz Smoktunowicz, Cezary Kosikowski. Białystok-Warszawa: Prawo i Praktyka Gospodarcza, 2000.
- Sobczyk, Paweł. *Konstytucyjna zasada konsensualnego określenia stosunków między Rzeczpospolitą Polską a Kościołem katolickim*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, 2013.

A LEGAL OPINION ON THE INFORMATION
AND RECTIFICATION RIGHTS OF MEMBERS OF RELIGIOUS
COMMUNITIES IN REFERENCE TO PERSONAL DATA PROCESSED
AS PART OF THEIR STATUTORY ACTIVITY

Summary

The opinion presents the national standards concerning the information and rectification rights of members of religious organizations, which were defined by the Polish legislator in the act of 29 August 1997 on personal data protection. It also discusses the legal regime for the processing of personal data by religious organizations in their statutory activity. The main purpose of the opinion is to address the question of the scope of the information and rectification rights in cases where there are no adequate autonomous norms of the internal law of religious organizations regarding personal data protection. The Author concludes that in such situations members of religious communities can make use of the relevant state procedures.

Key words: personal data protection; Inspector General for Personal Data Protection; churches and other religious organizations; religious communities

Słowa kluczowe: ochrona danych osobowych; GIODO; kościoły i inne związki wyznaniowe; związki religijne; RODO

Thumaczenie: Daria Bębeniec

PIOTR STANISZ*

DARIA BĘBENIEC**

GENEZA I TREŚĆ WYTYCZNYCH
W SPRAWIE REALIZACJI PRZEZ KOMISJĘ EUROPEJSKĄ
ART. 17 UST. 3 TRAKTATU O FUNKCJONOWANIU
UNII EUROPEJSKIEJ

W lipcu 2013 r. Komisja Europejska ogłosiła wytyczne, które mają mieć zastosowanie w procesie realizacji przez nią art. 17 ust. 3 Traktatu o funkcjonowaniu Unii Europejskiej (dalej: TFUE). Dokument ten zasługuje na uwagę badaczy prawa wyznaniowego, jest bowiem pierwszą próbą bardziej szczegółowego określenia ram prowadzenia przez Komisję Europejską dialogu z kościołami, stowarzyszeniami lub wspólnotami religijnymi oraz organizacjami światopoglądowymi i niewyznaniowymi.

PRZYCZYNY OPRACOWANIA WYTYCZNYCH

Wydanie wytycznych w sprawie realizacji art. 17 TFUE przez Komisję Europejską było reakcją na decyzję Europejskiego Rzecznika Praw Obywatelskich (Nikiforosa Diamandourosa) z 25 stycznia 2013 r.

* Ks. dr hab., prof. KUL, Katedra Prawa Wyznaniowego, Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, e-mail: pstan@kul.pl

** Dr, Instytut Anglistyki, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4a, 20-031 Lublin, e-mail: daria@poczta.umcs.lublin.pl

(2097/2011/RA), której przedmiotem była negatywna odpowiedź Komisji na wniosek Europejskiej Federacji Humanistycznej (*European Humanist Federation*) o zorganizowanie seminarium dialogu (*dialogue seminar*) na temat praw człowieka, równości i niedyskryminacji. Kontekst tego wniosku stanowiły regulacje dotyczące realizacji zasady równego traktowania w przypadku zatrudnienia realizowanego w ramach kościołów i innych organizacji, których etyka opiera się na religii lub przekonaniach (art. 4 dyrektywy 2000/78/WE z 27 listopada 2000 r. ustanawiającej ogólne warunki ramowe równego traktowania w zakresie zatrudnienia i pracy). W skardze skierowanej do Rzecznika, skarżąca federacja zarzuciła Komisji Europejskiej niewłaściwe wykonywanie art. 17 TFUE, w którym Unia Europejska została zobowiązana do utrzymywania otwartego, przejrzystego i regularnego dialogu zarówno z kościołami oraz innymi stowarzyszeniami i wspólnotami religijnymi, jak i z organizacjami światopoglądowymi i niewyznaniowymi¹.

W odpowiedzi na skierowaną do niej propozycję Komisja zwróciła uwagę, że nie została upoważniona do angażowania się w kwestie dotyczące religii i filozofii. Wyrażono przy tym pogląd, że właściwszym forum do dyskusji na temat wolności religii i przekonań jest Rada Europy. Przypomniano ponadto stanowisko zajęte w piśmie skierowanym do Federacji w 2009 r., w którym zaakcentowano, że ze względu na zakres kompetencji Komisji, dialog prowadzony przez nią z organizacjami religijnymi i filozoficznymi powinien się koncentrować na takich kwestiach, jak w szczególności migracje, energia, środowisko, edukacja czy polityka ekonomiczna i finansowa oraz powinien polegać na debacie o politycznych inicjatywach Komisji.

Federacja nie podzieliła sposobu rozumowania Komisji i w skierowanym do niej piśmie wyjaśniła, że w przedstawionej propozycji nie chodziło o wyrażanie poglądów na temat religii, lecz o podzielenie się obawami wynikającymi z dotychczasowego sposobu rozwiązywania konfliktów pomiędzy prawem do wolności religii czy prawem do sprze-

¹ Omówienie genezy wytycznych w sprawie realizacji art. 17 TFUE przez Komisję Europejską zostało oparte na treści powołanej w tekście decyzji Europejskiego Rzecznika Praw Człowieka (jej pełny tekst: <https://www.ombudsman.europa.eu/pl/cases/decision-faces/en/49026/html.bookmark>; dostęp: 19.12.2017).

ciwu sumienia z jednej strony, a prawem do bycia wolnym od dyskryminacji – z drugiej. Podkreślano, że kwestie te – wbrew stanowisku zajętemu przez instytucję unijną – wchodzą w zakres jej kompetencji. Świadczyć o tym może m. in. fakt, że w 2008 r. to właśnie Komisja opracowała projekt nowej dyrektywy antydyskryminacyjnej.

Pismo Federacji tym razem pozostało bez odpowiedzi, w związku z czym zwróciła się ona do Europejskiego Rzecznika Praw Człowieka. W kierowanej do niego skardze Federacja postawiła Komisji zarzut odmowy realizacji art. 17 ust. 3 TFUE. Utrzymywano przy tym, że Komisja powinna zaakceptować propozycję zorganizowania postulowanego seminarium.

W trakcie prowadzonego przez Rzecznika postępowania wyjaśniającego Komisja sformułowała odpowiedzi na postawione jej pytania. Podkreślając znaczenie zasady rozdziału religii i polityki w działalności instytucji unijnych przedstawiono przyjęte rozumienie przymiotników użytych w art. 17 ust. 3 TFUE na określenie dialogu z wymienionymi tam podmiotami. Podtrzymano twierdzenie, że dialog, do którego Unia Europejska jest zobowiązana zgodnie z tym przepisem, powinien się odnosić do tematów odpowiednio szerokich i znaczących społecznie. Zwrócono też uwagę na zobowiązanie Unii Europejskiej do poszanowania krajowych rozwiązań decydujących o statusie kościołów, stowarzyszeń i wspólnot religijnych oraz organizacji światopoglądowych i niewyznaniowych.

Ustosunkowując się do tych wyjaśnień Federacja wyraźnie postawiła zarzut, że sposób prowadzenia przez Komisję dialogu, o którym mowa w art. 17 ust. 3 TFUE, uprzywilejowuje religijny punkt widzenia. Komisji zarzucono też dyskryminowanie Federacji oraz ponownie podkreślono, że zaproponowany temat seminarium wchodzi w zakres kompetencji i odpowiedzialności unijnej instytucji będącej stroną postępowania. Wyrażono przekonanie, że przedstawione rozumienie pojęć użytych w art. 17 ust. 3 TFUE na określenie dialogu ze wspólnotami religijnymi oraz organizacjami światopoglądowymi i niewyznaniowymi zostało *de facto* wypracowane dopiero na potrzeby prowadzonego sporu. Kwestionowano również niektóre praktyki Komisji, dotyczące na przykład faktycznego braku wymaganej transparentności podejmowanych działań (ograniczony dostęp do materiałów dokumen-

tujących przebieg odbywanych spotkań) oraz wyboru zapraszanych przedstawicieli organizacji zaangażowanych w dialog (który to wybór nie był konsultowany z zainteresowanymi organizacjami).

Przystępując do podjęcia decyzji w sprawie przedstawionej mu skargi Rzecznik zwrócił przede wszystkim uwagę na znaczenie analizowanej kwestii dla lepszej realizacji idei demokracji partycypacyjnej w Unii Europejskiej, a w konsekwencji również dla zwiększenia zaufania obywateli do instytucji unijnych. Podkreślił, że obowiązek prowadzenia przez te instytucje „otwartego, przejrzystego i regularnego dialogu” został przewidziany nie tylko w art. 17 ust. 3 TFUE (w odniesieniu do kościołów, stowarzyszeń lub wspólnot religijnych oraz organizacji światopoglądowych i niewyznaniowych), ale i w art. 11 ust. 2 Traktatu o Unii Europejskiej (w odniesieniu do stowarzyszeń przedstawicielskich i społeczeństwa obywatelskiego; dalej: TUE). Rzecznik zauważył przy tym, że instytucjom unijnym nie można całkowicie odmówić prawa do dyskrecjonalnej oceny właściwości zastosowania konkretnych sposobów realizacji idei demokracji partycypacyjnej. Instytucje te powinny jednak unikać działań, które stanowiłyby dyskryminację określonej grupy (lub grup), albo też mogłyby być w ten sposób postrzegane. Organ badający sprawę stwierdził również, że z art. 17 TFUE nie można wyprowadzać zobowiązania Komisji do finansowania każdej inicjatywy, która jest proponowana przez interlokutorów. Wyraził ponadto przekonanie, że decyzja Komisji o nieangażowaniu się w określoną inicjatywę, która miałaby stanowić realizację art. 17 TFUE, nie oznacza jeszcze, że zainteresowana organizacja nie może osiągnąć swojego celu przez odwołanie się do art. 11 TUE.

W odniesieniu do twierdzeń sformułowanych przez Komisję, Rzecznik sformułował pogląd, że w kontekście unijnym właściwsze od twierdzenia o rozdziale religii i polityki byłoby twierdzenie o separacji pomiędzy kościołami i instytucjami unijnymi. Jednocześnie podkreślił, że aplikowanie idei separacji (rozdziálu) nie oznacza bynajmniej wykluczenia możliwości prowadzenia dialogu ze wspólnotami religijnymi. Wiąże się natomiast z niedopuszczalnością przyznawania tym wspólnotom, w ramach prowadzonego dialogu, pozycji w jakikolwiek sposób uprzywilejowanej. Rzecznik nie podzielił jednak zdania skarżącej Federacji, że na negatywną ocenę zasługuje już sama różnica

w liczbie spotkań, których uczestnikami byli przedstawiciele wspólnot religijnych, oraz tych, w których brali udział reprezentanci organizacji światopoglądowych i niewyznaniowych (19 do 7, pomijając doroczne spotkania z przedstawicielami najważniejszych instytucji unijnych). Na krytykę zasługiwałaby bowiem dopiero znacząca dysproporcja.

Zajmując stanowisko w sprawie zarzutu braku dostatecznej przejrzystości dialogu prowadzonego przez Komisję Rzecznik wyraził pogląd, że instytucje unijne nie są związane obowiązkiem formalnego protokolowania spotkań, jeśli te mają generalny charakter, pozostając w związku z utrzymywaniem dialogu ze społeczeństwem obywatelskim. Jak zaznaczył, zawsze należałoby jednak wymagać zanotowania i podania do publicznej wiadomości tematu spotkania, listy jego uczestników oraz sumarycznej relacji z przebiegu spotkania. Godne polecenia jest też upublicznienie wygłoszonych podczas spotkania przemówień (w szczególności przez udostępnienie ich na stronie internetowej).

W dalszej kolejności Rzecznik odniósł się do zarzutów dotyczących niedostatecznej otwartości dialogu prowadzonego przez Komisję w ramach wyznaczonych przez art. 17 ust. 3 TFUE. W tym zakresie nie zgodził się ze stanowiskiem Komisji, że w sprzeczności z obowiązkiem określonym w art. 17 ust. 1-2 TFUE mogłoby stać już samo wejście przez nią w dialog dotyczący problemów związanych ze stosowaniem przepisów modyfikujących zakaz dyskryminacji w zatrudnieniu w odniesieniu do sytuacji, w której pracodawcą jest wspólnota religijna lub inna organizacja światopoglądowo zorientowana. Organ badający sprawę wyraził przy tym pogląd, że poza zupełnie wyjątkowymi sytuacjami, otwarty dialog zawsze winien być postrzegany jako duża wartość. Konkludując ten wątek, negatywnie ocenił analizowaną decyzję Komisji i uznał, że odrzucając propozycję skarżącej federacji nie wykonała ona obowiązku wynikającego z art. 17 ust. 3 TFUE.

Rzecznik powtórzył jednak również pogląd, że określanie tematów, które mają znaczenie z perspektywy unijnej agendy, należy – co do zasady – do zakresu swobodnego uznania Komisji. Nie można jej bowiem odmawiać prawa do koncentrowania uwagi na kwestiach posiadających w określonym czasie szczególną doniosłość. Organ badający sprawę wskazał ponadto, że dobrą praktyką byłoby określanie takich priorytetów na początku każdego roku. Dzięki temu, nawet gdyby

Komisja nie widziała możliwości przedyskutowania określonej kwestii szczegółowej w ramach dialogu prowadzonego w ramach wyznaczonych przez art. 17 ust. 3 TFUE, można byłoby się odwołać do art. 11 ust. 2 TUE i doprowadzić do podjęcia tego tematu w ramach dyskusji dotyczącej szerszej problematyki, uznanej uprzednio za priorytetową. Rzecznik podkreślił także, że ocena priorytetowego charakteru danej problematyki powinna być formułowana w sposób zapewniający wszystkim jednakowe traktowanie, a to kłóci się z podejmowaniem określonego tematu ze wspólnotami religijnymi i jednoczesnym odmawianiem podjęcia go w ramach dialogu z organizacjami światopoglądowymi i niewyznaniowymi. Stwierdził też jednak, że nie ma dostatecznych podstaw do twierdzenia, że w analizowanym przypadku zaistniała taka właśnie sytuacja. Pomimo tego zwrócił uwagę, że badana sprawa stwarza okazję do sprecyzowania sposobów realizacji art. 17 ust. 3 TFUE i zasugerował przemyślenie potrzeby opracowania w tej kwestii wiążących wytycznych. Wyjaśnił, że tłumacząc sposób korzystania z marginesu swobodnego uznania wystarczyłoby sprecyzować rozumienie przymiotników, których w art. 17 ust. 3 TFUE użyto na określenie dialogu z kościołami, stowarzyszeniami i wspólnotami religijnymi oraz organizacjami światopoglądowymi i niewyznaniowymi. Jak stwierdził, w kontekście otwartości tego dialogu należałoby wskazać, kto może w nim uczestniczyć i jakie tematy mogą być podejmowane. W odniesieniu do jego przejrzystości, wymagać należałoby określenia sposobów umożliwiania opinii publicznej dostępu do materiałów pozwalających na formułowanie własnych opinii na temat sposobów jego prowadzenia. Natomiast w kontekście regularności dialogu wystarczyłoby ogólnie wskazać, z jaką częstotliwością odbywane są różne spotkania z poszczególnymi interlokutorami.

Wprowadzając wnioski ze sformułowanych uwag cząstkowych, Rzecznik stwierdził ostatecznie, że odrzucając wniosek skarżącej federacji o zorganizowanie seminarium dialogu z odwołaniem się do argumentu, że nie byłoby to zgodne z duchem art. 17 ust. 1-2 TFUE, Komisja nie zrealizowała właściwie art. 17 ust. 3 tego Traktatu, zgodnie z którym Unia Europejska jest zobowiązana do utrzymywania „otwartego, przejrzystego i regularnego dialogu” z kościołami, stowarzyszeniami lub wspólnotami religijnymi oraz organizacjami światopoglądowymi.

wymi i niewyznaniowymi. W konsekwencji, decyzja Komisji została uznana za akt złego zarządzania.

WYTYCZNE W SPRAWIE REALIZACJI ART. 17 TFUE
PRZEZ KOMISJĘ EUROPEJSKĄ²

Artykuł 17 TFUE

1. Unia szanuje status przyznany na mocy prawa krajowego kościołom i stowarzyszeniom lub wspólnotom religijnym w Państwach Członkowskich i nie narusza tego statusu.
2. Unia szanuje również status organizacji światopoglądowych i niewyznaniowych przyznany im na mocy prawa krajowego.
3. Uznając tożsamość i szczególny wkład tych kościołów i organizacji, Unia prowadzi z nimi otwarty, przejrzysty i regularny dialog.

Traktat Lizboński, po raz pierwszy w prawie pierwotnym Unii Europejskiej, w art. 17 TFUE wyraźnie wprowadza dialog pomiędzy instytucjami europejskimi a kościołami, stowarzyszeniami lub wspólnotami religijnymi, jak również organizacjami światopoglądowymi i niewyznaniowymi („interlokutorami”). W celu określenia ram tego dialogu i udzieleniu interlokutorom wskazówek w kontekście realizacji art. 17 ust. 3 TFUE, Komisja Europejska przyjęła następujące wytyczne oparte na zasadzie „otwartego, przejrzystego i regularnego dialogu”.

1. OTWARTY [DIALOG]

1.1. INTERLOKUTORZY

Partnerami dialogu mogą być kościoły, stowarzyszenia lub wspólnoty religijne, jak również organizacje światopoglądowe i niewyzna-

² Niniejszy tekst jest tłumaczeniem dokumentu pt. *Guidelines on the implementation of Article 17 TFEU by the European Commission*, który został ogłoszony w lipcu 2013 r. (tekst oryginalny: <http://ec.europa.eu/archives/bepa/pdf/dialogues/guidelines-implementation-art-17.pdf>, dostęp: 19.12.2017).

niowe, które jako takie są uznane lub zarejestrowane na poziomie krajowym i które szanują europejskie wartości. Nie jest przewidziane oficjalne uznawanie lub rejestracja interlokutorów na poziomie europejskim.

Niezależnie od prowadzonego dialogu, zachęca się wszystkich interlokutorów Unii Europejskiej do zarejestrowania swoich organizacji we właściwym dziale Rejestru Przejrzystości Europejskiej (*European Transparency Register*; <http://europa.eu/transparency-register>).

1.2. PRZEDMIOT DYSKUSJI

Przedmiotem dialogu mogą być wszystkie relewantne tematy należące do agendy Unii Europejskiej. Tematy te mogą być zgłaszane zarówno przez Komisję Europejską, jak i jej interlokutorów, przy założeniu zgody obu stron.

W świetle priorytetów wynikających z jej polityki, Komisja może zdecydować o zasugerowaniu priorytetowych tematów dyskusji, obowiązujących przez określony czas w odniesieniu do różnych interlokutorów. Nie powinno to jednak uniemożliwiać obu stronom zajmowania się istotnymi kwestiami w każdym czasie.

Temat i formuła konkretnej inicjatywy wybierane są wspólnie przez Komisję i właściwego interlokutora w duchu konstruktywnego wzajemnego zrozumienia. Fakt, iż Komisja decyduje o niesponsorowaniu danej inicjatywy lub interlokutor woli nie brać udziału w określonej inicjatywie Komisji nie oznacza, że którakolwiek ze stron narusza swoje obowiązki lub nie wyraża woli wejścia w dialog.

2. PRZEJRZYSTY [DIALOG]

Na dedykowanej temu stronie (http://ec.europa.eu/bepa/activities/outreach-team/dialogue/index_en.htm), Komisja Europejska przekazuje do wiadomości publicznej wszystkie istotne informacje dotyczące działalności w ramach dialogu. Może to być w razie potrzeby uzupełniane przez komunikaty prasowe i konferencje prasowe, jak również z wykorzystaniem innych narzędzi komunikacji.

Dostęp do pozostałych dokumentów Komisji Europejskiej podlega procedurom określonym w Rozporządzeniu (WE) Nr 1049/2001 (http://ec.europa.eu.transparency/access_documents).

3. REGULARNY [DIALOG]

Komisja Europejska utrzymuje z interlokutorami regularny dialog na różnych poziomach w formie pisemnej wymiany opinii, spotkań lub określonych wydarzeń.

Interlokutorzy są zaproszeni do udziału w procesie podejmowania decyzji Unii Europejskiej poprzez inicjowane przez Komisję Europejską różne procesy pisemnych konsultacji.

Dialog ten może być prowadzony między innymi z wykorzystaniem nieformalnych spotkań, których gospodarzem jest Przewodniczący Komisji Europejskiej, dwustronnych spotkań z przedstawicielami Komisji na wszystkich poziomach, a w szczególności również spotkań z doradcą odpowiedzialnym za dialog z kościołami, stowarzyszeniami i wspólnotami religijnymi oraz organizacjami światopoglądowymi i niewyznaniowymi.

Powyższy wykaz nie wyczerpuje wszystkich możliwości; kolejnymi instrumentami są na przykład seminaria dialogu i procedury konsultowania *ad hoc* określonych tematów bieżących.

ORIGIN AND CONTENT OF THE GUIDELINES
ON THE IMPLEMENTATION OF ARTICLE 17(3) OF THE TREATY
ON THE FUNCTIONING OF THE EUROPEAN UNION
BY THE EUROPEAN COMMISSION

Summary

The study deals with the Guidelines on the Implementation of Article 17(3) TFEU by the European Commission, published in July 2013, for setting the framework for open, transparent and regular dialogue with churches, religious associations or communities, and philosophical and non-confessional organ-

isations. The Polish translation of the document constitutes the main part of the text. It is preceded by an overview of the decision of the European Ombudsman of 25 January 2013 in his inquiry into complaint 2097/2011/RA against the European Commission. The Ombudsman, while negatively assessing the Commission's rejection of the proposal of the European Humanist Federation for a dialogue seminar on the topic *Competing Rights Issues in Europe*, suggested clarifying the Commission's "practices and rules in this area", and drawing up "guidelines in terms of how exactly it plans to implement Article 17 TFEU".

Key words: European Union; churches; religious associations; religious communities; non-confessional organisations; philosophical organisations; dialogue

Słowa kluczowe: Unia Europejska; kościoły; związki wyznaniowe; wspólnoty religijne; organizacje światopoglądowe; organizacje niewyznaniowe; dialog

Tłumaczenie własne autorów

Michał Hucal, *Oddziaływanie brytyjskiej ustawy o prawach człowieka z 1998 r. na Kościół Anglii*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2015, ss. 302

Uchwalenie w 1998 r. brytyjskiej ustawy o prawach człowieka (*Human Rights Act 1998*) przyjęte zostało przez znaczącą część tamtejszej doktryny prawa wyznaniowego jako początek nowego etapu rozwoju stosunków między państwem a Kościołem Anglii i innymi wspólnotami religijnymi w Zjednoczonym Królestwie Wielkiej Brytanii i Irlandii Północnej. Na podstawie tego aktu normatywnego zdecydowano o nadaniu skuteczności w brytyjskim porządku prawnym większości postanowień Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności (wraz z protokołami dodatkowymi wiążącymi Zjednoczone Królestwo). O potrzebie wzmocnienia ochrony wolności myśli, sumienia i wyznania (religii) oraz formalnego ustanowienia zakazu dyskryminacji ze względu na przekonania religijne, a także o związanych z tym oczekiwaniach przedstawicieli brytyjskiej doktryny prawa, wiele mówi już samo określenie wspomnianego nowego etapu jako okresu „pozytywnej wolności religijnej”, w przeciwieństwie do bezpośrednio go poprzedzającej „epoki tolerancji”. Upływ blisko dwudziestu lat obowiązywania brytyjskiej ustawy o prawach człowieka powoduje, że naturalne stają się dziś pytania o stopień realizacji oczekiwań związanych z jej wejściem w życie. Z satysfakcją należy więc przyjąć fakt, że jedna z pierwszych prób udzielenia kompleksowej odpowiedzi na te pytania została podjęta przez Michała Hucala, przedstawiciela polskiej doktryny prawa wyznaniowego. Jego monografia pt. *Oddziaływanie brytyjskiej ustawy o prawach człowieka z 1998 r. na Kościół Anglii* (Toruń 2015) nie tylko istotnie wzbogaca polskojęzyczną

literaturę na temat statusu prawnego tej konkretnej wspólnoty religijnej, ale i znacząco przyczynia się do zrozumienia dynamiki zmian zachodzących współcześnie w prawie wyznaniowym Zjednoczonego Królestwa (a pośrednio także i innych państw Europy Zachodniej).

Celem pracy uczyniono „przedstawienie statusu prawnego Kościoła Anglii w aspekcie prawa państwowego i kościelnego oraz określenie przy zastosowaniu metody dogmatycznoprawnej i historycznoprawnej, jakie skutki ma i może mieć dla Kościoła Anglii poddanie jego prawa oraz działalności sankcjom wynikającym z *Human Rights Act 1998*, a tym samym dokonanie oceny rzeczywistej doniosłości przyjęcia HRA przez parlament westminsterski” (s. 11). Realizacja tak zakreślonych zamierzeń wymagała przede wszystkim odpowiedzi na pytanie dotyczące zasadności uznawania Kościoła Anglii za władzę publiczną (*public authority*). Ma to bowiem decydujące znaczenie dla zakresu odnoszących się doń zobowiązań, które wynikają z *Human Rights Act 1998*. Omówienie tej kwestii zostało słusznie wyekspozowane w treści opracowania (rozdział IV), stanowiąc – zgodnie z przyjętą przez Autora koncepcją – swego rodzaju łącznik pomiędzy częścią wprowadzącą (rozdziały I-III) i częścią szczegółową (rozdziały V-XII).

W części wprowadzącej przedstawiono zagadnienia składające się na szeroki kontekst brytyjskiej ustawy o prawach człowieka z 1998 r. oraz samą ustawę. W pierwszym rzędzie nakreślono sytuację prawną oraz organizację Kościoła Anglii, koncentrując się na takich kwestiach szczegółowych, jak źródła prawa kościelnego (z uwzględnieniem specyfiki znajdującego zastosowanie procesu legislacyjnego), sądownictwo anglikańskie czy państwowy charakter Kościoła Anglii (rozdział I). Następnie zwrócono uwagę na znaczenie chrześcijaństwa w procesie kształtowania się idei praw człowieka, zauważając jednak za Kołakowskim, że „wiele idei, które dzisiaj [...] przyjmuje się jako prawie naturalne, zwyciężyło pierwotnie w formie niechrześcijańskiej, chociaż ostatecznie ich korzenie tkwią w chrześcijaństwie” (s. 63) oraz dostrzegając, że współcześnie coraz bardziej widoczny staje się „dysonans pomiędzy sprawiedliwością pojmowaną na sposób chrześcijański, tzn. zakorzenioną w Bogu, a sprawiedliwością międzynarodowego systemu ochrony praw człowieka, opartą na innej aksjologii” (s. 64). Spostrzeżenia te są o tyle istotne, że pozwalają zrozumieć obawy, z jakimi wprowadzenie *Human Rights Act 1998* spotkało się w kręgach Kościoła Anglii. Rozdział II dopełnia omówienie roli praw człowieka w systemie prawnym Rady Europy oraz ukazanie drogi

do inkorporacji Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności w brytyjskim porządku prawnym.

Najistotniejszą rolę w introdukcyjnej części pracy odgrywa rozdział III, który poświęcono tytułowej ustawie o prawach człowieka z 1998 r. oraz jej znaczeniu w porządku prawnym Zjednoczonego Królestwa. Szczególnie wiele uwagi słusznie zwrócono na rozwiązania prawne związane ze stosowaniem tej ustawy przez sądy, a więc na wytyczne dotyczące sądowej interpretacji obowiązującego prawodawstwa – o ile to tylko możliwe – w sposób pozostający w zgodzie z prawami gwarantowanymi w Konwencji oraz możliwość wydania tzw. deklaracji niezgodności. Omówiono przy tym ograniczenia interpretacji sędziowskiej oraz sposób postrzegania deklaracji niezgodności przez Europejski Trybunał Praw Człowieka w kontekście konwencyjnych przepisów dotyczących wyczerpania krajowych środków odwoławczych. Zwrócono też uwagę na obowiązek specjalnego traktowania wolności myśli, sumienia i wyznania (religii), scharakteryzowano unormowania dotyczące składania oświadczeń o zgodności z Konwencją w trakcie procedury prawodawczej oraz przedstawiono stosowanie ustawy o prawach człowieka przez anglikańskie sądownictwo kościelne.

W rozdziale IV podjęto kwestię możliwości uznawania Kościoła Anglii i jego poszczególnych instytucji za władzę publiczną (*public authority*). Zawarte tu rozważania stanowią swego rodzaju fundament dla dalszych, szczegółowych analiz (rozdziały V-XII). Na instytucje władzy publicznej nałożono bowiem w ustawie o prawach człowieka z 1998 r. formalny obowiązek przestrzegania praw gwarantowanych w Konwencji. Centralną część wywodów stanowi omówienie wyroku wydanego w 2003 r. przez Izbę Lordów w sprawie *Aston Cantlow and Wilmcote with Billesley Parochial Church Council v. Wallbank*, w którym – wbrew wcześniejszemu orzeczeniu sądu apelacyjnego w tej sprawie – uznano, że rada parafialna (PCC) nie jest instytucją władzy publicznej. Autor słusznie nie poprzestaje na zrelacjonowaniu tego orzeczenia, ale też zwraca uwagę na złożoność analizowanej problematyki, sygnalizując nawet możliwość wydania w przyszłości odmiennych rozstrzygnięć sądowych. Faktem pozostaje bowiem, że Kościół Anglii jest Kościołem państwowym, a status władz publicznych – w kontekście *Human Rights Act 1998* – posiadają z pewnością kościelne sądy i trybunały. Należy też pamiętać, że także inne instytucje kościelne wykonują różne funkcje publiczne. Znaczy to, że nawet jeśli – odwołując się do rozróżnienia stosowanego w prawie brytyjskim – nie będą one uznawane za podstawowe instytucje władzy publicznej,

będą mogły zostać uznane za hybrydowe (funkcjonalne) instytucje takiej władzy.

W rozdziałach składających się na szczegółową część opracowania podjęto kwestię wpływu poszczególnych praw konwencyjnych, rozumianych z uwzględnieniem orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, na sytuację Kościoła Anglii. Porządkując te rozważania, Autor zasadnie oparł się na systematyce Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności oraz przyjętego do niej Protokołu Nr 1. Zgodnie z tym założeniem, w rozdziale V podjęto problematykę prawa do rzetelnego procesu dochodząc do wniosku, że przyjęcie *Human Rights Act 1998* nie przyniosło właściwie żadnych zmian w zasadach funkcjonowania sądów Kościoła Anglii. Co prawda, niektóre szczegółowe rozwiązania budzą wciąż zastrzeżenia doktryny (jedynie roczna kadencja wicekanclerza konsystorza, przynależność niektórych kanclerzy konsystorza do Synodu Generalnego, etc.). Uzasadniony jest jednak wniosek, że „systemowe rozwiązania sądownicze Kościoła Anglii nie są sprzeczne z *Human Rights Act 1998*” (s. 148), czego przynajmniej pośrednim potwierdzeniem jest decyzja Europejskiej Komisji Praw Człowieka z 5 kwietnia 1994 r. w sprawie *Tyler v. the United Kingdom*.

W rozdziale VI zajęto się prawem do poszanowania życia prywatnego i rodzinnego. Rozwój dotyczący tych kwestii orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka obserwowany jest przez Kościół Anglii (a także przez inne Kościoły chrześcijańskie) z dużą uwagą. Znaczenie omawianego artykułu jest bowiem przez Trybunał odczytywane coraz szerzej, co prowadzi wręcz do formułowania „nowych praw”, które nie zostały w Konwencji zapisane wyraźnie¹. Niektóre z orzeczeń wydanych z odwołaniem się do jej art. 8 budzą przy tym z perspektywy chrześcijańskiej różnorodne zastrzeżenia. Gwarancje tożsamości Kościoła Anglii jawią się jednak jako dość mocne, choć ewentualne uznanie go za władzę publiczną mogłoby doprowadzić do radykalnej zmiany sytuacji. Z drugiej strony nie sposób nie zauważyć, że Kościół Anglii sam modyfikuje swoje nauczanie dotyczące niektórych kwestii moralnych (jak w szczególności dopuszczalność rozwodu czy zawarcia drugiego małżeństwa za życia eksmałżonka, albo też ocena antykoncepcji czy aborcji w przypadku zagrożenia życia lub zdrowia matki).

¹ Zob. Marta Cartabia, „I «nuovi» diritti”, w: *Le confessioni religiose nel diritto dell'Unione europea*, red. Laura De Gregorio (Bologna: Il Mulino, 2012), 105-117.

Obszerny i szczegółowy jest rozdział VII, który poświęcono wolności myśli, sumienia i wyznania (religii). Gwarantujący ją art. 9 Konwencji jest w brytyjskiej doktrynie prawa zasadnie postrzegany jako ważny instrument ochrony związków wyznaniowych przed ingerencjami w ich sprawy wewnętrzne na podstawie innych przepisów konwencyjnych. Na szczególną uwagę zasługują rozważania odnoszące się do wolności religijnej duchownych oraz pracowników kościelnych. W rozważaniach tych słusznie uwzględniono kwestie dotyczące autonomii należnej związkom wyznaniowym oraz stosowaną przez Europejski Trybunał Praw Człowieka regułę „sytuacji szczególnej” (*specific situation rule*). W odniesieniu do tej ostatniej warto byłoby jednak zauważyć słuszne uelastycznienie stanowiska Trybunału w stosunku do powoływanej przez Autora decyzji Komisji w sprawie *Konttinen v. Finland*, zaakcentowane w wyroku z 15 stycznia 2013 r. w sprawie *Eweida and Others v. the United Kingdom*. Natomiast pytając o wpływ *Human Rights Act 1998* na pozycję Kościoła Anglii zasadnie podkreślono, że z art. 9 Konwencji nie wynika zakaz istnienia kościołów państwowych. Rozdział zamyka interesująca analiza procesu depenalizacji bluźnierstwa, dokonana z odniesieniem się do standardów konwencyjnych.

Rozważania zawarte w rozdziale VIII dotyczą wolności wyrażania opinii (wolności wypowiedzi). Prowadzą one do wniosku, że wejście w życie ustawy o prawach człowieka nie zaowocowało w omawianym zakresie poszerzeniem praw należnych Kościołowi Anglii. Prawo do nauczania już wcześniej bowiem było należycie zagwarantowane. Z drugiej strony Autor słusznie zwraca uwagę, że zgodnie ze standardami wynikającymi z Konwencji, Kościół Anglii (tak jak i inne podmioty) musi się liczyć z rozpowszechnianiem opinii względem niego krytycznych, choć prawdą też pozostaje, że możliwości ograniczenia wolności wypowiedzi zostały w art. 10 Konwencji zakreślone dość szeroko.

Odnosząc się w rozdziale IX do prawa do zawarcia małżeństwa już na wstępie Autor zauważa, że o brzmieniu art. 12 Konwencji zdecydował europejski kontekst społeczno-prawny, istniejący w chwili opracowywania tej umowy międzynarodowej, a w związku z tym „trudno wskazać możliwości wystąpienia jego naruszenia przez Kościół Anglii” (s. 203). Kontekst ten jednak w ostatnich dziesięcioleciach dynamicznie się zmienia, wpływając na orzecznictwo Europejskiego Trybunału Praw Człowieka. Z perspektywy Kościoła Anglii (a także innych Kościołów chrześcijańskich) szczególnie istotna jest zmiana linii orzeczniczej dotyczącej prawa do zawarcia

małżeństwa przez osoby zmieniające płeć (zob. wyrok w sprawie *Christine Goodwin v. the United Kingdom*). W związku z dokonaną następnie zmianą prawa brytyjskiego (*Gender Recognition Act 2004*) konieczne było przyjęcie szeregu przepisów wyraźnie zabezpieczających autonomię Kościoła Anglii i innych wspólnot religijnych w sprawach dotyczących dopuszczania do zawarcia małżeństwa czy też odnoszących się do treści wpisów w kościelnych księgach i rejestrach. Jeszcze poważniejsze zagrożenie dla autonomii Kościoła Anglii – w związku z jego pozycją w państwie – może się wiązać z rozszerzeniem cywilnego prawa do zawarcia małżeństwa na pary homoseksualne. Warto przy tym zwrócić uwagę na fakt, że prace nad odnośnym aktem normatywnym (o których Michał Hucal wspomina na s. 208-209) zostały zwieńczone przyjęciem *Marriage (Same Sex Couples) Act 2013*. Interesujący wątek dotyczy ponadto przepisów przyjętych w celu zapobiegania fikcyjnym małżeństwom, zawieranim wyłącznie w celu nabycia brytyjskiego obywatelstwa. W przepisach tych zróżnicowano bowiem warunki korzystania z prawa do zawarcia małżeństwa w formie religijnej w zależności od tego, czy byłoby ono zawierane w Kościele Anglii, czy też w innym związku wyznaniowym. Warto przy tym zwrócić uwagę, że przewidziana w *Human Rights Act 1998* możliwość wydania deklaracji niezgodności niewątpliwie przyczyniła się do zwrócenia uwagi na wadliwość omawianego prawa. Nie doprowadziło to jednak do jego szybkiej zmiany.

Punktem wyjścia dla rozważań zawartych w rozdziale X stał się art. 14 Konwencji (przy jego omawianiu na marginesie odniesiono się również do Protokołu Nr 12, którym Wielka Brytania się jak dotąd nie związała). Jednocześnie słusznie zauważono, że w zakresie ochrony przed dyskryminacją pierwszorzędą rolę w Wielkiej Brytanii (i nie tylko) odgrywają współcześnie przepisy będące implementacją odnoszących się do tego unijnych dyrektyw. Dokonany przez Autora przegląd brytyjskiego orzecznictwa pozwala czytelnikowi na dostrzeżenie, że stosowanie tych przepisów może się wiązać z ograniczeniem autonomii związków wyznaniowych, w tym zwłaszcza Kościoła Anglii. Z aprobatą należy ponadto przyjąć opinię (słusznie popartą treścią wyroku Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z 15 stycznia 2013 r. w sprawie *Eweida and Others v. the United Kingdom*) że konieczna jest zmiana linii orzeczniczej brytyjskich sądów w sprawach odnoszących się do noszenia symboli religijnych w miejscu pracy. Trudno bowiem zgodzić się z twierdzeniem, że taki sposób manifestowania religii z założenia nie powinien podlegać ochronie, ponieważ nie stanowi formal-

nego obowiązku chrześcijan. Rozdział dotyczący zakazu dyskryminacji dopełnia fragment poświęcony ograniczeniom wolności sumienia i wyznania monarchy Zjednoczonego Królestwa. Słusznie zwrócono tu uwagę, że znajdują one uzasadnienie w roli monarchy jako najwyższego rządcy Kościoła Anglii. Z uzasadnionym dystansem odniesiono się natomiast do przepisów, na mocy których z sukcesji do tronu do niedawna wykluczone były również osoby poślubiające rzymskich katolików i z aprobatą przyjęto zmiany dokonane w tym zakresie na mocy *Succession to the Crown Act 2013*.

Rozdział XI dotyczy bardzo interesującego problemu ograniczeń prawa własności niektórych właścicieli ziemskich w związku z ciężącym na nich obowiązkiem ponoszenia kosztów utrzymania i remontów prezbiterium miejscowego kościoła. Punkt odniesienia stanowi w tym przypadku art. 1 Protokołu Nr 1 do Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności. Natomiast omawiane zobowiązania mają swoje źródło w decyzjach podjętych zwłaszcza przez Henryka VIII, w konsekwencji których instytucje i osoby świeckie stały się właścicielami nieruchomości stanowiących dawne beneficja proboszczowskie lub klasztorne, przejmując również niektóre obowiązki, związane z tymi nieruchomościami. Autor słusznie powraca tutaj do sprawy *Aston Cantlow and Wilmcote with Billesley Parochial Church Council v. Wallbank*, rozważanej wcześniej w kontekście możliwości uznania Kościoła Anglii za *public authority*. Wyprowadzone ostatecznie ostrożne wnioski stanowią potwierdzenie tezy o konieczności uwzględniania szerokiego (w tym historycznego) kontekstu relacji Państwo – Kościół przy ocenie rozwiązań dotyczących poszczególnych aspektów współczesnej sytuacji prawnej związków wyznaniowych.

W zamykającym zasadniczą część pracy rozdziale XII podjęto zagadnienie wpływu art. 2 Protokołu Nr 1 na sytuację prawną Kościoła Anglii oraz jego członków. Uwaga Autora została zwrócona przede wszystkim na gwarantowane w powołanym przepisie prawo rodziców do decydowania o kierunku wychowania dzieci zgodnie z ich własnymi przekonaniami religijnymi i filozoficznymi, z czego wynika odnoszący się do szkół publicznych zakaz indoktrynacji oraz przysługująca rodzicom możliwość wyboru szkół innych niż publiczne. O znaczeniu zagadnień omawianych w tym rozdziale decyduje fakt, że znacząca część brytyjskich szkół publicznych jest prowadzona przez instytucje Kościoła Anglii, który ponadto prowadzi szereg szkół o profilu religijnym, a ponadto w szkołach publicznych organizowana jest nie tylko edukacja religijna (rozumiana

jako nauka o religii), ale również interkonfesyjne (choć zasadniczo chrześcijańskie) nabożeństwa. Szkoły o charakterze religijnym utrzymują przy tym ograniczone prawo selekcji zarówno kandydatów, jak i nauczycieli, z uwzględnieniem wymogów odnoszących się do religii. Chociaż omawiany system jest współcześnie dość wyważony, stosowanie *Human Rights Act 1998* może wpłynąć na korektę jego niektórych elementów, zwłaszcza w związku z koniecznością wykluczenia jakiegokolwiek indoktrynacji w szkołach publicznych.

Całość rozważań prowadzi Autora do wniosku, że wbrew oczekiwaniom, wejście w życie brytyjskiej ustawy o prawach człowieka z 1998 r. nie zaowocowało poważniejszymi zmianami w sytuacji prawnej Kościoła Anglii. Prymarne znaczenie, przyznane zgodnie z tą ustawą wolności sumienia i wyznania, przejawia się bardziej w refleksjach teoretycznych, niż w praktyce sądowej. Natomiast kontrowersje związane z zakazem dyskryminacji ze względu na takie czynniki, jak orientacja seksualna, wiążą się raczej z przepisami stanowiącymi implementację dyrektyw unijnych, niż z wejściem w życie *Human Rights Act 1998*. Poważniejsze zagrożenia dla autonomii Kościoła Anglii mogłyby wynikać jedynie z szerszego uznawania poszczególnych instytucji kościelnych za władzę publiczną. W związku z tym – jak przewiduje Autor – „Kościół Anglii stopniowo przekształcać się będzie z Kościoła państwowego w Kościół niezależny”, utrzymując jedynie niektóre tradycyjne powiązania z państwem (s. 263). Jeśli oczekiwanie to okaże się słuszne, będzie to oznaczać, że wpływ uchwalenia brytyjskiej ustawy o prawach człowieka z 1998 r. na Kościół Anglii, nawet jeśli byłoby ono postrzegane jedynie jako element szerszego procesu, okaże się dużo poważniejszy niż by to wynikało z analiz odnoszących się do poszczególnych praw konwencyjnych.

Wartość omawianego opracowania przejawia się przede wszystkim na dwóch płaszczyznach. Po pierwsze, jest to jedna z nielicznych, obszerniejszych prac, które w języku polskim zostały poświęcone sytuacji prawnej Kościoła Anglii². Ma ona w związku z tym poważną wartość poznawczą, zwłaszcza że zawarte w niej rozważania zostały oparte na szerokiej bazie źródłowej, obejmującej nie tylko akty normatywne, ale i bogate orzecz-

² Warto zwrócić uwagę, że po opublikowaniu recenzowanego opracowania polska literatura prawa wyznaniowego wzbogaciła się również o monografię Tadeusza J. Zielińskiego, *Państwowoy Kościół Anglii: studium prawa wyznaniowego* (Warszawa: Wydawnictwo ChAT, 2016).

nictwo. Szczególną wartość posiadają jednak rozważania odnoszące się do napięcia, jakie można dziś dostrzec pomiędzy wciąż rozbudowywanym katalogiem praw człowieka, uznawanych w ramach poszczególnych systemów ich ochrony oraz doktryną poszczególnych związków wyznaniowych (a zwłaszcza Kościołów chrześcijańskich, w tym Kościoła Anglii – czego bezpośrednio dotyczy recenzowane opracowanie). Na kartach rozprawy niejednokrotnie powraca myśl stojąca u podstaw różnorodnych rozwiązań brytyjskich, zgodnie z którą poważne traktowanie wolności sumienia i wyznania wymaga tego, aby wobec oficjalnego promowania praw budzących wątpliwości z różnych perspektyw religijnych, w należyty sposób zagwarantowana została również autonomia kościołów i innych związków wyznaniowych (a nadto – dodajmy – również autonomia indywidualnego sumienia). Praca Michała Hucala, odwołując się do prawa brytyjskiego, oferuje w tym zakresie zarówno gotowe rozwiązania, dotyczące niektórych kwestii szczegółowych, jak i materiał do dalszej dyskusji, od której doktrynie prawa wyznaniowego bez wątpienia w najbliższym czasie nie uda się uchylić.

*Ks. dr hab. Piotr Stanisław, prof. KUL
Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II*

XIV Ogólnopolskie Sympozjum Prawa Wyznaniowego pt. *Prawo wyznaniowe formalne* połączone ze Zjazdem Katedr, Zakładów i Wykładowców Prawa Wyznaniowego, Zielona Góra – Kęszycza Leśna, 8-10 maja 2017 r.

Zgodnie ze zwyczajem Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego, podczas XIII Ogólnopolskiego Sympozjum połączonego ze Zjazdem Katedr i Wykładowców Prawa Wyznaniowego, zorganizowanego przez Uniwersytet Opolski w Jarnołtówku, dokonano wyboru następnego organizatora. Wybór padł na nowy ośrodek na mapie Wydziałów Prawa i Administracji w Polsce – Uniwersytet Zielonogórski. Ośrodek ten ochotczo podjął się szaczonego zadania i rozpoczął rozmowy na temat konkretnego miejsca, a przede wszystkim tematyki obrad.

Dzięki życzliwości Uniwersytetu Zielonogórskiego oraz Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej udało się pozyskać Aulę Uniwersytecką w budynku Rektoratu UZ oraz Diecezjalny Ośrodek Szkoleniowo-Konferencyjny w Kęszyczu Leśnej koło Międzyrzecza. Jak przystało na prawnicze środowisko naukowe – projekt tematyki obrad powstał w drodze z sali sądowej na publiczną obronę rozprawy doktorskiej i pierwotnie brzmiał: „Pozycja podmiotów wyznaniowych w postępowaniach sądowych, administracyjnych i innych”. Prof. Mezglewski natychmiast zsintetyzował go w „Wyznaniowe prawo formalne”. Dalsze, szeroko zakrojone konsultacje nie przyniosły w tym zakresie zmian...

W ten sposób środowisko prawa wyznaniowego spotkało się na swoim dorocznym Zjeździe w Zielonej Górze i okolicach w dniach od 8 do 10 maja 2017 roku.

Pierwsza sesja, otwierająca Zjazd miała miejsce w Auli Rektoratu Uniwersytetu Zielonogórskiego. Uroczystego otwarcia dokonali: Prorektor UZ prof. dr hab. Wojciech Strzyżewski, prodziekan WPiA UZ dr Robert Wysocki, Prezes PTPW prof. UO dr hab. Paweł Sobczyk oraz organizator – prof. UZ dr hab. Tadeusz Stanisławski. W części naukowej sesji inauguracyjnej wystąpili: prof. AJP dr hab. Paweł Leszczyński (*20 lat sformułowań prawnowyznaniowych Konstytucji RP – między stabilnością a potrzebą korekty*), prof. dr hab. Artur Mezglewski (*Mechanizmy kontroli przetwarzania danych osobowych członków związków wyznaniowych o uregulowanej sytuacji prawnej*), prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński (*Austriackie prawo o islamie z 2015 roku – proces stanowienia i główne unormowania*) oraz prof. UKSW dr hab. Jan Krajczyński (*Wolność sumienia i religii a dochodzenie i obrona uprawnień w kościelnych procesach małżeńskich*). Po dyskusji oraz zwiedzeniu centrum Zielonej Góry uczestnicy zjazdu przenieśli się do Kęszycy Leśnej.

Drugi dzień obrad zaczął się od godz. 9.00 a prelegenci spotkali się na czterech równoległych sesjach tematycznych. W pierwszej z nich (*Formalnoprawne gwarancje wolności sumienia i religii*) głos zabrali: dr Marcin Olszówka (*Proceduralne aspekty korzystania z klauzuli sumienia*), dr hab. Wojciech Brzozowski (*Przekonania religijne sędziego a instytucja wyłączenia sędziego*), prof. UR dr hab. Piotr Steczkowski (*Tajemnica zawodowa duchownego*), mgr Michał Ożóg (*Informacja o wyznaniu pacjenta w kontekście prawa do opieki duszpasterskiej w podmiotach leczniczych w Polsce – zagadnienia wybrane*), dr Bartłomiej Pieron (*Organizacja zgromadzeń przez członków kościołów i innych związków wyznaniowych*), dr Michał Zawislak (*Procedura dotycząca prawnokarnej ochrony wolności religijnej w wybranych państwach europejskich*), prof. UW r dr hab. Józef Koredczuk (*Specyfika postępowania dowodowego w przypadku przestępstw przeciwko wolności sumienia i wyznania na podstawie Kodeksu postępowania karnego z 1997 r.*) oraz prof. UO dr hab. Andrzej Szymański (*Inwigilacja kadry i alumnów Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu przez Urząd Bezpieczeństwa Publicznego w latach 1953-1954*).

W drugiej sesji równoległej (*Wyznaniowe osoby prawne w obrocie prawnym*) wygłoszono referaty: dra hab. Marka Bieleckiego (*Przetwarzanie danych osobowych przez związek wyznaniowy „Świadkowie Jehowy w Polsce”*), dra Michała Hucala (*Ochrona danych osobowych w kontekście wybranych Kościołów mniejszościowych w Polsce – aspekty formal-*

noprawne), prof. UO dra hab. Dariusza Walencika (*Kuria diecezjalna jako uczestnik obrotu prawnego*), dra Michała Skwarzyńskiego (*Wniosek i skarga związku wyznaniowego do Trybunału Konstytucyjnego, jako dwa środki formalnoprawne inicjowania postępowania*), dra Michała Poniatowskiego (*Skarga kościelnej osoby prawnej na decyzję w postępowaniu sądowoadministracyjnym*), dr hab. Anny Tuni (*Procedura ustalania wykazu podmiotów urzędowych zawarcia małżeństwa cywilnego w formie wyznaniowej*), dra Michała Chajdy (*Kredytowanie kościelnych osób prawnych*), mgra Marka Paszkowskiego (*Wpis sakralnego obiektu do rejestru zabytków*) oraz dra Marka Strzały (*Struktura statutu związku wyznaniowego*).

W trzeciej sesji równoległej (*Postępowania wewnątrzkościelne*) można było wysłuchać wystąpień: prof. dra hab. Wojciecha Góralskiego (*Kanoniczny proces małżeński skrócony przed biskupem – nadzieje i obawy*), mgr Edyty Włodarczyk (*Procedura zawarcia związku małżeńskiego w Kościele Ewangelicko-Augsburskim*), mgra Rafała Kaczmarczyka (*Formalnoprawne aspekty zawarcia i rozwiązania małżeństwa muzułmanów w Polsce do 1946 r.*), mgra Tomasza Reslera (*Procedura zawarcia związku małżeńskiego u Karaimów w okresie II RP*), dr Justyny Krzywkowskiej (*Nowelizacja Kodeksu Prawa Kanonicznego wyrazem troski o wiernych. Rozważania na przykładzie „Mitis Iudex Dominus Iesus”*), prof. UWM dra hab. Mieczysława Różańskiego (*Księgi metrykalne Kościoła Katolickiego. Analiza historyczno-prawna*), dra Dariusza Mazurkiewicza (*Postępowanie w przypadkach oskarżeń duchownych o wykorzystywanie seksualne osób małoletnich w Kościele Katolickim w Polsce*).

W czwartej sesji wyniki swoich badań przedstawiali zielonogórscy administratywiści i konstytucjonaliści: dr Piotr Kapusta, dr Ewa Żołnierczyk, dr Justyna Michalska – sesji tej przewodniczył organizator prof. UZ dr hab. Tadeusz Stanisławski.

Po południu uczestnicy Zjazdu mieli okazję zwiedzić okoliczną część Ziemi Lubuskiej: Międzyrzecki Rejon Umocniony, Pocysterski Zespół Klasztorny w Paradyżu – siedzibę Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej, a od niedawna Pomnik Historii oraz Sanktuarium Maryjne w Rokitnie.

Wieczorem odbyło się posiedzenie Zarządu oraz Walne Zgromadzenie Członków Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego.

Na zwyczajowej uroczystej kolacji do uczestników Zjazdu dołączył Dziekan WPiA UZ prof. dr hab. Bogusław Banaszak, prezes zielonogór-

skiego Samorządowego Kolegium Odwoławczego Robert G. Makarowicz, Ekonom Diecezji Wojciech Jurek oraz inni zaproszeni Goście.

W ostatnim dniu spotkania polskiego środowiska prawa wyznaniowego odbyła się jedna sesja plenarna (*Formalnoprawne aspekty relacji Państwo – Kościół*) od godz. 9.00, a swoje przedłożenia w jej ramach zaprezentowali: prof. dr hab. Krzysztof Krasowski (*Dyskusje i spory wokół ratyfikacji polskiego konkordatu z 1993 r.*), dr Maciej Kubala (*Delibacja wyroków sądów kościelnych we włoskim systemie prawnym*), mgr Konrad Zamirski (*Restytucja mienia Kościoła Anglikańskiego w Polsce przed Międzykościelną Komisją Regulacyjną*), prof. UO dr hab. Paweł Sobczyk (*Problemy proceduralne w relacjach Państwo – Kościół, wynikające z postanowień Konkordatu i ich interpretacji*), prof. UO dr hab. Jerzy Nikołajew (*Organizacja obchodów 1025. rocznicy chrztu Rusi Kijowskiej jako przykład szczególnych relacji Państwo – Kościół na Ukrainie*), mgr Michał Czelly (*Procedura wystąpień z Kościoła Katolickiego w kontekście obowiązku aktualizacji danych osobowych*). Później nastąpiło podsumowanie i zamknięcie Zjazdu i Sympozjum dokonane przez Prezesa PTPW.

Oprócz niezaprzeczalnego waloru corocznego spotkania polskiego środowiska prawa wyznaniowego, organizatorzy wyrazili nadzieję na początek nowej jakości w tematyce obrad. Po wielu spotkaniach poświęconych kwestiom materialnym lub historycznym prawa wyznaniowego, po raz pierwszy podjęto wysiłek zmierzający do systematyzacji formalnego prawa wyznaniowego. Niektóre kwestie przewijały się podczas poprzednich zjazdów, sympozjów oraz konferencji, jednak po raz pierwszy w całości obrady poświęcono tej tematyce. Poszczególne wystąpienia stały się przyczyną ożywionej debaty naukowej. W powszechnym odczuciu nie wyczerpano całości tematyki i być może powróci ona w kolejnych odsłonach naukowych spotkań wyznaniowych. Zaprezentowane referaty, zgodnie z decyzją Zarządu PTPW, będą publikowane w oficjalnym okresie Towarzystwa „Przegląd Prawa Wyznaniowego”.

*Ks. dr hab. Tadeusz Stanisławski, prof. UZ
Wydział Prawa i Administracji
Uniwersytet Zielonogórski*

Międzynarodowa konferencja naukowa pt. *Kościół i jego prawo w nauczaniu św. Jana Pawła II*, Lublin, 9 czerwca 2017 r.

W trzydziestą rocznicę wizyty papieża Jana Pawła II na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim została zorganizowana przez Katedrę Prawa Wyznaniowego KUL Międzynarodowa Konferencja Naukowa pt. *Kościół i jego prawo w nauczaniu św. Jana Pawła II*. Celem konferencji było podjęcie refleksji nad bogatą i różnorodną działalnością prawodawczą papieża Jana Pawła II oraz Jego koncepcją prawa Kościoła.

Obrady poprzedziła msza św. w kościele akademickim, której przewodniczył ks. dr hab. Andrzej Kiciński, prof. KUL – prorektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Podczas niej homilię wygłosił ks. prof. dr Libero Gerosa z Międzynarodowego Instytutu Prawa Kanonicznego i Prawa Porównawczego Religijnego w Lugano. Otwarcia konferencji w imieniu organizatorów dokonał ks. dr hab. Piotr Stanisław, prof. KUL – kierownik Katedry Prawa Wyznaniowego. Na wstępie głos zabrali: dr hab. Krzysztof Wiak, prof. KUL – dziekan Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji, który także odczytał list skierowany do uczestników konferencji przez Rektora KUL ks. prof. dra hab. Antoniego Dębińskiego, oraz dr hab. Przemysław Czarnek – Wojewoda Lubelski. Następnie przedstawiono prezentację przypominającą przebieg wizyty Jana Pawła II na KUL oraz najważniejsze fragmenty jego wystąpień podczas tego wydarzenia.

Obrady zostały podzielone na trzy sesje. Pierwszej części przewodniczył ks. bp dr hab. Artur Miziński – Sekretarz Generalny Konferencji Episkopatu Polski. Podczas jej trwania z referatami wystąpiło trzech prelegentów. Pierwszym z nich był ks. prof. dr Libero Gerosa, który zaprezentował temat *Interpretazione delle leggi canoniche e nuova evangelizzazione: la lezione innovativa di San Giovanni Paolo II (Interpretacja ustaw kanonicznych a nowa ewangelizacja: innowacyjna lekcja św. Jana Pawła II)*. Prelegent podkreślił wpływ duchowości św. Jana Pawła II na jego działalność prawodawczą i ewangelizacyjną. Zaprezentował także metodę interpretacji ustaw kościelnych opartą na Piśmie Świętym, Tradycji Kościoła oraz dokumentach Soboru Watykańskiego II. Kolejny referat – *Jan Paweł II jako promotor świętości* – wygłosił o. prof. dr hab. Wiesław Bar (KUL) wskazując na związek pomiędzy nową ewangelizacją a promowaniem świętości przez Jana Pawła II. Prelegent przybliżył zmiany

wprowadzone przez Papieża Polaka w zakresie procedury beatyfikacyjnej i kanonizacyjnej oraz znaczenie tych aktów dla życia Kościoła, zwłaszcza w perspektywie tzw. „waloru eklezyjalnego sprawy”, którego istnienie jest jedną z podstawowych przesłanek procesu beatyfikacyjnego. Wystąpienie kończące pierwszą sesję wygłosił ks. dr hab. Leszek Adamowicz (KUL) mówiąc o kodyfikacjach Jana Pawła II. Prelegent zreferował pracę nad obowiązującymi obecnie kodeksami prawa kanonicznego (dla Kościoła łacińskiego i Katolickich Kościołów Wschodnich) zwracając uwagę na osobiste zaangażowanie Papieża Polaka w ich powstanie.

Drugą sesję, której przewodniczył prof. ndzw. dr hab. Krzysztof Wiak, rozpoczął referat prof. dr Gaetano Dammacco z Uniwersytetu Aldo Moro w Bari pt. *Il diritto degli emarginati nell'insegnamento di Giovanni Paolo II (Prawa osób wykluczonych w nauczaniu Jana Pawła II)*. W swoim wystąpieniu prof. Dammacco wskazał na związek jaki Papież Polak widział pomiędzy ubóstwem a wykluczeniem, które może nastąpić zarówno na poziomie indywidualnym jak i zbiorowym (np. wykluczenie narodów). Następnie prof. ndzw. dr hab. Alicja Grześkowiak z Kujawsko-Pomorskiej Szkoły Wyższej w Bydgoszczy zaprezentowała wystąpienie *Ochrona życia w nauczaniu Jana Pawła II*. Wg Prelegentki kwestia ochrony życia, zwłaszcza w jego początkowej i końcowej fazie była jedną z najważniejszych w całym nauczaniu Jana Pawła II. Prof. Grześkowiak zwróciła uwagę na wielokrotne apele Jana Pawła II o zagwarantowanie w prawodawstwach państwowych pełnej ochrony życia, a także na obowiązek katolickich polityków dokładania starań w zrealizowaniu tejże ochrony. Poza tym Jan Paweł II wskazywał na konieczność zapewnienia wsparcia rodzinie poprzez odpowiednią politykę społeczną i zdrowotną. Referat kończący drugą sesję pt. *Jan Paweł II o roli Kościoła w Europie* wygłosił ks. prof. dr hab. Piotr Mazurkiewicz z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie podkreślając m.in. znaczenie inkulturacji wiary. Prelegent odwołał się do adhortacji Jana Pawła II *Ecclesia in Europa* i wskazał na aktualność problemów, na które zwracał w niej uwagę Papież Polak, takich jak kryzys tożsamości europejskiej, problemy demograficzne, czy postępująca sekularyzacja. Zjawiska te, zgodnie z przywołanym dokumentem, determinują konieczność ponownej ewangelizacji w Europie. Ksiądz Profesor zwrócił uwagę na potrzebę zaangażowania katolików w sferę życia publicznego, w tym w proces prawodawczy.

Ostatniej sesji przewodniczył Wojewoda Lubelski i adiunkt Katedry Prawa Konstytucyjnego KUL dr hab. Przemysław Czarnek. Pierwszy

referat w tej sesji – *La libertà religiosa negli insegnamenti di Giovanni Paolo II (Wolność religijna w nauczaniu Jana Pawła II)* – wygłosił prof. dr Giorgio Feliciani z Instytutu Prawa Kanonicznego św. Piusa X w Wenecji. W swoim wystąpieniu podkreślił, że Jan Paweł II zabiegał, aby gwarancje wolności religijnej – fundamentalnego prawa człowieka – nie pozostawały jedynie deklaracjami, ale były realnie przestrzegane. Prelegent zwrócił uwagę na negatywny stosunek Jana Pawła II do rozwiązań prawnych utożsamiających prawo religijne z prawem państwowym, co prowadzi do dyskryminacji czy prześladowania różnych grup ludności.

Następnie temat *Konkordaty Jana Pawła II* zaprezentował ks. prof. dr hab. Józef Krukowski (KUL/UKSW) wskazując na bardzo duże zaangażowanie Papieża Polaka w regulowanie sytuacji Kościoła w poszczególnych państwach za pomocą umowy międzynarodowej. Prelegent wskazał na trzy zasady, na których opierają się konkordaty zawierane po Soborze Watykańskim II, tj. poszanowania i ochrony wolności sumienia i religii, autonomii i niezależności państwa i Kościoła oraz współdziałania tych podmiotów dla dobra indywidualnego i wspólnego, a także na specyficzną dla konkordatów Jana Pawła II zasadę poszanowania dziedzictwa duchowego danego narodu. Ks. prof. Krukowski stwierdził, że celem konkordatów jest uzyskanie gwarancji prawnych dla zabezpieczenia wolności należnej Kościołowi jako instytucji życia publicznego, a także określił ich miejsce w systemie źródeł prawa kanonicznego oraz świeckiego. Prelegent zwrócił także uwagę na konieczną dobrą wolę polityczną władz państwowych w procesie negocjacji i ratyfikacji umowy ze Stolicą Apostolską. Jako przykład tego typu trudności ks. prof. Krukowski podał historię ratyfikacji obowiązującego konkordatu z Rzeczpospolitą Polską. Z ostatnim referatem podczas konferencji – *Zadania uniwersytetów katolickich według Jana Pawła II* – wystąpił ks. prof. ndzw. dr hab. Piotr Stanisławski podkreślając rolę uniwersytetu katolickiego w poszukiwaniu prawdy oraz w dziele nowej ewangelizacji. Odwołując się do wypowiedzi Papieża Polaka prelegent wskazał na główne wyzwania stojące przed uniwersytetami katolickimi zarówno w zakresie podejmowanych badań naukowych w poszukiwaniu pełnej prawdy, jak i działalności na rzecz wspólnoty Kościoła. Mówca zaakcentował cztery cechy uniwersytetu katolickiego według św. Jana Pawła II. Cechami tymi są: chrześcijańska inspiracja, refleksja podejmowana w świetle wiary, wierność wobec Bożego orędzia oraz instytucjonalne zaangażowanie w służbę ludowi Bożemu i rodzinie ludzkiej.

Program każdej sesji uzupełniała dyskusja, w której podnoszono kwestie budzące szczególne zainteresowanie lub wątpliwości. Na zakończenie konferencji ks. prof. P. Stanisz dokonał jej podsumowania, wyrażając przekonanie o stałej aktualności nauczania św. Jana Pawła II dla współczesnego Kościoła. Podziękował prelegentom i uczestnikom za wzięcie udziału w obradach. Wyraził także słowa wdzięczności wobec swoich współpracowników z Katedry Prawa Wyznaniowego KUL za zaangażowanie w organizację konferencji.

mgr lic. Konrad Dyda
Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Międzynarodowa konferencja naukowa pt. *Religion, Cooperation, and Conflict in Diverse Societies*, Lozanna (Szwajcaria), 4-7 lipca 2017 r.

W dniach 4-7 lipca 2017 roku w Szwajcarii odbyła się 34. Międzynarodowa Konferencja Naukowa pt. *Religion, Cooperation, and Conflict in Diverse Societies* zorganizowana przez ISSR (International Society for the Sociology of Religion – Międzynarodowe Towarzystwo Socjologów Religii) we współpracy z Uniwersytetem w Lozannie.

Konferencja rozpoczęła się od uroczystego zebrania członków ISSR w dniu 4 lipca 2017 roku. Obrady konferencji zostały podzielone na pięć sesji plenarnych (głównych) oraz na dziesięć sesji tematycznych. Pierwsza sesja tematyczna, w ramach której zostało równoległe wygłoszonych 50 referatów skupiona była na takich zagadnieniach jak: *Religiosity: Analysis of International and national Quantitative Surveys; Conversion and Socio-Political Commitment; Religion and non-Religion Across Generations; Religious and Cultural Syncretism, Interpenetration, Fundamentalism, Intolerance and Conflict in Brazil, France and Elsewhere; Culturel, Indigenous Contemporary Religiosities: Between Solidarity, Contestation, Convergence and Renewal; Media and Religion in East Asia; Governing Religious Diversity and Conflict in the City; Global Pentecostal Charismatic Christianities; Judaism, Judaicities. Mutations and Evolutions of the Contemporary Jewish World; Migration, Religion and Identity; Current*

Concerns in Parish and Congregational Research; Ecology, Religions and Spiritualities: From Socioenvironmental Conflicts to Cosmopolitics; Religion and Education in Contemporary Plural Societies: A Matter of Neutrality?; Conflicts, Minorities and Interreligious Dialogue; Alternative Sociologies of Religion. Through Non-Western Eyes; Religion in the Public Sphere. The Nordic Countries Since 1980.

Druga sesja tematyczna składała się z 57 referatów wygłoszonych równolegle. Największym zainteresowaniem cieszyły się takie referaty jak: *Young Buddhists and the Management of Sexuality and Spirituality: Multiple Stories* Andrew Yip (University of Nottingham, UK); *Proselytism, Socialisation and New Religious Practices on the Web: the Example of the Raelian Movement* Francois Bauduin (EHESS CESOR); *How Can We Recognize Religio-Political Movements in Public Sphere?: two Unique Religio-Political Movements and Their Social Impacts in Japan* Yoshihide Sakurai (Hokkaido University); *Religious Interchange between Japanese Resident in South Korea and Korean Resident in Japan – Focused on the Catholic Church* Hyunkyung Lee (Tokai University); *Exercising Religion in Prisons – the Case of Croatia* Frane Stanicic (University of Zagreb); *The Imam, the Muslim Chaplain and the Prison* Mallory Schneuwly Purdie (Universite de Lausanne et Centre Suisse islam et societe); *Secularization, Desecularization and Religious Toleration* Vyacheslav Karpov (Western Michigan University); *Jehovah's Witnesses before the European Court of Human Rights: An Impressive Legacy Continues to Build* James Richardson (University of Nevada); *Catholic Church and the Public Sphere in Brazil: Controversies about the Rights of Human Embryos and Fetuses in the Brazilian Judiciary Arena* Lilian Sales (Universidade Federal de Sao Paulo); *It is not Love what Bind us Together: Tensions inside the Argentine Protestantism during the negotiations for a Religious Freedom Act.* Pierwszy dzień obrad zakończyła sesja plenarna (szwajcarska). Uroczystego powitania wszystkich uczestników dokonał Jorg Stolz. Następnie wprowadzenia do tematyki sesji plenarnej dokonał Mark Grier. Jako pierwsza głos zabrała Irene Becci na temat 'Grey zones'. *Negotiations around religious diversity in Swiss secular institutions.* W swoim referacie prelegentka scharakteryzowała sposób postępowania związany z zapewnieniem pluralizmu religijnego w instytucjach państwowych w Szwajcarii. Podawała wiele przykładów, w których dochodzi do polubownego załatwienia problemów o charakterze religijnym. Kolejny referat wygłosił Jean-Francois Mayer nt. *Pas de minarets au paradis! Le vote suisse du 29 novembre*

2009 et la 'question islamique en Europe. Prelegent przedstawił kontekst podjęcia decyzji o zakazie budowy minaretów w Szwajcarii. Przede wszystkim w referacie przedstawiono argumenty różnych partii politycznych zaangażowanych w referendum antyislamskie. Jednym z głównych motywów użytych w kampanii przeciwko minaretom było zagrożenie dla tradycji i kultury szwajcarskiej. Ostatni referat wygłosił Christian Joppke pt. *Culturalizing Religion in Europe: Patterns and Puzzles*. W swoim referacie podkreślił, że w dyskursie politycznym „mulikulturalizm” jest traktowany podejrzliwie z uwagi na to, że nie przyniósł spodziewanych efektów społecznych. W konsekwencji politycy uciekają się do bardziej bezpośredniego i mniej tolerancyjnego podejścia, z najlepszymi intencjami. To jest teraz główny nurt wśród polityków np. w Holandii. Jak stwierdził w konkluzji mniej miękkie podejście daje przynajmniej nadzieję, że będzie bardziej skuteczne.

Następnego dnia (5 lipca 2017 r.) obrady konferencji rozpoczęły się od sesji plenarnej. Wprowadzenia do tematyki dokonała Pani Anna Halafoff. Wykład w sesji plenarnej poprowadziła Lily Kong pt. *Mobile bodies, (im) mobile beliefs: religious accord and discord as migratory outcomes*. Prelegentka przybliżyła zebranym problem powiązania państwa, religii i edukacji publicznej na przykładzie Hongkongu. Kościoły chrześcijańskie, w tym Kościół Katolicki, utraciły liczne gwarancje prawne wskutek oddania jego terytorium pod administrację Chin. Do 1997 roku nauczanie religii w szkole publicznej było dostępne dla wszystkich uczniów i pozwalało kościołom chrześcijańskim na objęcie kształceniem wszystkich chętnych. Następnie władze Pekinu rozpoczęły proces ujednoczenia kształcenia i wyeliminowania religii ze szkół publicznych. Nowe rozporządzenie szkolne z 8 lipca 2004 roku wprowadziło szereg zmian ograniczających autonomię kościołów w zakresie nauczania religii. Przy wsparciu Kościoła Metodystycznego oraz Anglikańskiego, Diecezja Katolicka Hongkongu zaskarżyła te przepisy. Wyrok pierwszej instancji był niekorzystny dla kościołów chrześcijańskich, stwierdzono w nim m.in. „organizacje religijne mogą prowadzić szkoły i nauczać religii w szkole, tak jak to miało miejsce przed 1 lipca 1997 r., ale nie oznacza to, że mają one prawo sprzeciwu co do treści programowych publicznego systemu edukacji” (Court of First Instance 2006, HCAL 157/2005). Sprawa trafiła do sądu apelacyjnego, który oddalił apelację, zaś w uzasadnieniu przytoczono następujący argument: „powinna istnieć równowaga między religijną autonomią a większą przejrzystością zarządzania, bardziej wydajnym zarządzaniem

i ulepszoną zdolnością do rozliczalności publicznych pieniędzy” (paragraf 68). Sąd nie dopatrzył się w zmianach dotyczących ograniczania nauczania religii w szkole publicznej nielegalnej ingerencji w wolność religijną. Obecnie w Hongkongu zamknięcie szkół wyznaniowych spowodowało przeniesienie praktyk religijnych i nauczania religijnego do życia społecznego, co wpływa na nawiązywanie formalnych i nieformalnych kontaktów między duchownymi, nauczycielami i studentami. Po zakończeniu sesji plenarnej, nastąpiła dyskusja.

Kolejne sesje tematyczne rozpoczęły się po krótkiej przerwie. Wygłoszono na nich łącznie 57 referatów. Największe zainteresowanie wzbudziły takie tematy jak: *To Baptize or not to Baptize?* Tore Rafoss (KIFO Institute for Church, religion and Worldview Research); *Exploring the Intersection of Women's Rights and Human Rights in Religious and Secular Organizations* Maia Hallward (Kennesaw State University), Charity Butcher (Kennesaw State University); *Religion in Press Discourses about Abortion in Poland* Inga Koralewska (Jagiellonian University); *Religious Silent Retreat as Rehabilitation Treatment in Swedish Prison* Per Pettersson (Uppsala University and Karlstad University); *Muslim Chaplaincy in Dutch Prisons: detention and (De)Radicalization* Sipco Vellenga (University of Groningen), Kees de Groot (Tilburg University); *The Specific and Common Aspects of Religious Culture Education* Nobutaka Inoue (Kokugakuin University); *The Racialization of Muslims in Switzerland Through Laws* Elisa Banfi, Vista Eskandari (University of Geneva), *The Pope and the Catholic Church in Italian Media Coverage: Two Different Media Representations* Rita Marcheti, Susanna Pagiotti (University of Perugia).

Po przerwie obiadowej nastąpiła czwarta sesja tematyczna, w której zostało wygłoszonych 56 referatów. Do najciekawszych należały: *Contemporary Shamanism in Malta: Negotiating Indigenous/Global Relationships* Kathryn Rountree (Massey University); *Governing Pluralism in the Urban Space. Religious Communities and Local Political Authorities in Dialogue on the Sacred Places in Rome* Valeria Fabretti (University of Rome Tor Vergata); *Catholic Parishes in Australia – a Study in Diversity and Cooperation* Bob Dixon (University of Divinity and Australian Catholic University); *Secular School and/or Religious Education: A Contemporary Debate in Bulgaria* Georgeta Nazarska (State University of Library Studies and IT, Sofia); *Is Secular-Lutheran Neutral Enough? Perspectives from the Finnish Context* Saila Poulter (University of Helsinki); *Religious Communities in Turkey: Between Cooperation and Conflict* Mustafa Tekin

(Istanbul University); *Sunnism and Shi'ism: Schism or Harmony?* Hossein Godazgar (Al-Maktoum College of Higher Education, Dundee, UK).

Podczas piątej sesji tematycznej zostało wygłoszonych 57 referatów. Największym zainteresowaniem cieszyły się referaty: *Adapting religious Beliefs to Secular Context: a Case of Orthodox Community in Russia* Ekaterina Grishaeva (Ural Federal University and Uppsala University); *Public Policies and Private Believers: The State, the Law and Religion in Canada (Citizenship and Immigration) v. Ishaq [2015] FCA 194 and S.A.S. v. France [2014] ECHR 695* Zaheeda P. Alibhai (University of Ottawa); *The Devastating Success of Chaplaincy. Organizing Spiritual Care in a Context of (Hyper) Diversity* Kees de Groot (Tilburg University); *One to Serve Them All? The Growth of the number of Lutheran Chaplains Increasing in Denmark* Lene Kuhle (Aarhus University); *Collaboration, Struggle, or Other? Religion and Non-Religion in the Educational Discourse on Biopolitics in Poland* Marcin Zwiedrzyński (Jesuit University Ignatianum in Kraków); *Religion in Russia Prison: View of Priests and Inmates* Elena Medvedeva (Starov State Medical University); *Secularization and De-Secularization and the Struggle between the "Religious" and the "Secular"* Christiane Konigstedt (University of Leipzig); *Religion and State Neutrality in Debates on Assisted Dying in Quebec and the Canton Vaud* Samuel Blouin (University of Lousanne/University of Montreal); *Religion and Social Conflicts In Nigeria: Boko Haram Insurgency Example* Danoye Oguntola-Laguda (Lagos State University); *A Dramaturgical Analysis of the Islamic State's Strategies and its Implications for Conceptualizing "Religion"* Hadi Sohrabi (Swinburne University/Australia). Wszystkie zaprezentowane referaty spotkały się z ogromnym zainteresowaniem i wywołały burzliwe dyskusje.

W czwartek 6 lipca 2017 roku rozpoczęła się trzecia sesja plenarna, której przewodniczył Francois Gauthier. Wykład wprowadzający wygłosiła Valerie Amiraux pt. *Citizens, piety, and democracy: reflections on the right to secrecy as a condition of political life*. W swoim wystąpieniu zwróciła uwagę na konieczność pełnej ochrony życia prywatnego w życiu politycznym. Prelegentka wskazała niebezpieczeństwa, jakie wiążą się z ekspozowaniem aspektów życia prywatnego na sferę zachowań społecznych. Dlatego też postulowała, aby zwiększyć ochronę prawną w tej materii. Po referacie nastąpiła ożywiona dyskusja. Wielu dyskutantów wskazało, że postulaty większej ochrony życia prywatnego polityków są praktycznie niemożliwe do zrealizowania w dzisiejszym świecie.

W trakcie sesji szóstej wygłoszonych zostało 56 referatów. Do najciekawszych zaliczyć można: *The Perception of Islamic Gender Inequality in Secularized Western Societies* Christel Gartner (Cluster of Excellence Religion and Politics, University of Munster); *From Religious to Secular: The afterlife of Closed Churches* Jes Heise Rasmussen (University of Copenhagen); *Organized Non-Religion/Atheism vs. Religion in Croatia: Where's the Rub?* Nikolina Hazdovac Baji (Institut for Social Sciences Ivo Pilar); *Religion and Education in Contemporary Plural Societies: a Matter of Neutrality?* Stephanie Sannemann-Damstrom (Helsinki University); *Explorations of Jewish Religious Culture in a Northern Irish Messianic Congregation. Fieldnotes and Preliminary Analyses* Veronique Altglas (Queens University Belfast); *Prevention of Radicalization: Religion & Urbanity in a Swiss city* Barbara Heer (University of Basel); *Between Selective Acknowledgment and Everyday Harassment: Managing Religious Diversity in Munich* Tobias Müller (University of Cambridge); *Seductive Atmospheres, Conflicting Symbols: Religious Landmark Buildings in Diverse Societies* Silke Steets (TU Berlin); *Constructing Conflict: The Politics of Mosque Building* Brian Arly Jacobsen (University of Copenhagen); *Religious, Social and Commercial Spheres Brought Together Through Built Spaces – the Islamic Diaspora in Converted Buildings* Kathrin Herz, Marko Tapio Perels, Chantal Munsch (University of Siegen).

W siódmej sesji tematycznej poruszone zostały następujące zagadnienia, m.in.: *Reshaping the Secular in Religious Superdiverse Societies, Religion and Non-Religion Across Generations, Indigenous Contemporary Religiosities: Between Solidarity, Contestation, Convergence and Renewal*. Podobnie jak w poprzednich sesjach wygłoszonych zostało blisko 60 referatów, w tym: *Religion Makes the Difference! Nonreligious Diversity and its Dependence upon the Religious Context* Petra Klug (University of Bremen); *Atheists in Argentina: Developing A Nonreligious Identity in a Predominantly Catholic Society* Ryan Cragun, J. Sumerau (University of Tampa); *No Religion in Brazilian Peripheries: Reflexive Authenticity and Cosmopolitan Ethics* Marcos Henrique Nicolini (UMESP-REPAL); *Religion Influence in Socio-Environmental Conflicts: a Case Study of the (Limited) Voice of Catholic Church in France* Ludovic Bertina (EPHE, Paris Sorbonne); *The Greening of Religion Hypothesis' and the Quest for Reliable Survey Research to Assess the Religion-Related Variables that Hinder and Promote Pro-Environmental Behaviors* Bron Taylor (University of Florida); *Expansion de l'écocentrisme et désinstitutionnalisation*

des religions en Europe Jean-Paul Bozonnet (Science Po Grenoble); *The Passion as Ludic Practice. Understanding Public Ritual Performances in Late Modern Society: A Netherlands Case Study* Marten van der Meulen (Protestant Theological University, Groningen); *Humility and The Gift: The Elective Affinity of Institutions and Ethics in Orthodox Christian Parishes* Ivan Zabaev (St.Tikhon's Orthodox University); *State Ideology and the Management of Religious Patrimony in Spain and Turkey* Avi Astor, Mar Griera (University Autònoma of Barcelona), Marian Burchardt (Max Planck Institute for the Study of Religious and Ethnic Diversity); *Irreligion in America: A Justification for a New Normative Framework* Hannah Pheasant (Graduate Theological Union); *Theodicy of Tsunami: A Study of the Commemorations in Aceh, Indonesia* Yu Fukuda, Sébastien Boret (Tohoku University); *Le Conseil d'Etat et la laïcité en France: Réflexions autour de deux affaires récentes et emblématiques, celle des «burkini» sur les plages et des crèches de Noël dans les édifices publics»* Stéphane Papi (IREMAM – CNRS – AMU); *La laïcité de l'entreprise privée: réponse de l'employeur face à l'expression religieuse des employés sur le lieu de travail?* Léopold Vanbellinghen (Université catholique de Louvain); *Dialogue impossible ou nécessaires confrontations inter-convictionnelles à Toulouse (France)?* Benoit Petit (Université Jean-Jaurès Toulouse). Po południu tego samego dnia (6 lipca 2017 r.) odbyła się sesja plenarna, której przewodniczył Christophe Monnot. Wykład na temat *Secularization, Ethnic Diversity, and Polarization in American Religion* wygłosił Mark Chaves. W swoim wystąpieniu zauważył on, iż większość Amerykanów twierdzi, że wierzy w Boga, a ponad jedna trzecia twierdzi, że co tydzień bierze udział w nabożeństwach religijnych. Prelegent odniósł się do aktualnych badań, które pokazują, że ludzie tak naprawdę nie chodzą do kościoła tak często, jak twierdzą, i nie zawsze jest jasne, o co im chodzi, kiedy mówią ankieterom, że wierzą w Boga lub modlą się. Profesor Mark Chaves przedstawił najbardziej aktualne informacje na temat tendencji religijnych w Stanach Zjednoczonych. Według prelegenta zaufanie do instytucji religijnych zmniejszyło się bardziej niż zaufanie do instytucji świeckich, a to powoduje zmiany w postrzeganiu religii w społeczeństwie. Po wykładzie nastąpiła dyskusja, która koncentrowała się wokół problematyki obecności religii w przestrzeni publicznej oraz konieczności dostosowania różnych przejawów religijności w życiu obywatelskim tak, aby nie naruszać pluralizmu. Następnie odbyło się zgromadzenie członków ISSR, na którym debatowano na temat organizacji kolejnej konferencji.

Po zakończeniu obrad wszyscy uczestnicy udali się na uroczystą kolację na terenie kampusu położonego tuż nad Jeziorem Genewskim. Kolację uświetnił występ kubańskiego zespołu muzycznego *Nolosé Music Band*.

W piątek 7 lipca 2017 roku obrady rozpoczęły się od sesji ósmej, na której wygłoszono następujące referaty: *Sacred Lands: Religious Claims and Environmental Protection* Jeronimo Basilio São Mateus (Rovira i Virgili University); *The Rise of a Meditating Eco-Militancy? The Pragmatic Turn of Religion and Spirituality in the Swiss French-Speaking Networks Supporting an 'Inner Transition' Approach* Alexandre Grandjean (University of Lausanne); *Défendre l'environnement pour promouvoir la diversité. Quand des musulmans revendiquent la végétarisation des cantines dans une banlieue parisienne* Alexandre Piettre (GSRL-CNRS & University of Lausanne); *Sports, Sex, and God: Evangelical Sports Ministry in the US and the Policing of Sexual Desire* Annie Blazer (College of William and Mary); *L'homosexualité dans les religions: l'exemple de l'islam* Nacer Boukrou (GRHIS – Université de Rouen); *L'Eglise catholique comme dernier placard?* Josselin Tricou (Université Paris 8); *Religious Pluralism from the Point of View of Religious Collectivities* Deirdre Meintel (Université de Montréal); *L'escalade des critiques relatives au cours d'Éthique et culture religieuse au Québec: une analyse du marché cognitif* Stéphanie Tremblay (Université du Québec à Montréal); *Éthique et culture religieuse. Une relecture critique des oppositions* Marie-Andrée Roy (Université du Québec à Montréal); *Broadening the Horizons of Faith: Media and Religious Tourism* Maria Lucia Bastos Alves (Federal University of Rio Grande do Norte-Brazil); *Sharing Death. Use of Social Media by the Devotees of Santa Muerte in Mexico* Piotr Michalik (Centre for Comparative Studies of Civilisations, Jagiellonian University); *The Study of Post-Secularization through the Digital Social: The Undermining of Communicative Action* Alpha Possamai-Inesedy (Western Sydney University); *Gangology or Theology: what Can Explain Violent Extremism among Muslim Minorities in the West?* Mortaza Shams (University of Waikato Islamic Studies Group); *Norwegian Muslims on Non-Muslims and Life after Death* Levi Geir Eidhamar (University of Agder); *The Worldview of Canadian Muslim Millennials on Radicalization, Securitization and Surveillance: Voices of the 9/11 Generation* Jasmin Zine (Wilfrid Laurier University); *Has Religion Disappeared? Religion and Canada's Highest Legal Institution* Cory Steele (University of Ottawa); *Religion from, "Private" Belief to "Public" Judgment: Towards a Constructive*

Religious Institutions in the Societies Amany El-Hedeny (Western Sydney University); *The Reformation Jubilee 2017 in Denmark from the Perspective of Civil Religion* Margit Warburg (University of Copenhagen); *Hide and Seek: On Muslim Minorities' Strategies of Engagement/Avoidance in Social-Mediatized Conflict in Scandinavia's 'Bible Belts' and 'Secular Cities'* Stefan Fisher-Hoyrem (University of Agder); *Trending #hijab-fashion: Using Big Data to Study Religion at the Online–Urban Interface* David Herbert (Kingston University); *Gender and Mediatization of Religious Diversity* Mia Lövheim (Uppsala University); *Jewish NGOs and the Promotion of Human Rights* Sophie Enos-Attali (Institut catholique de Paris), Elizabeth Sheppard (Université de Tours); *Orthodox Christianity, Modernity and the Question of Human Rights* Marco Guglielmi (Università degli Studi di Padova); *L'instrumentation de la peine de mort en Iran* Nader Vahabi (EHSS); *Prêtres Fidei Donum belges en Amérique latine: d'une attitude défensive à la théologie de la libération, 1955-1985* Caroline Sappia (Université catholique de Louvain); *Tensions and Conflicts in the Pastoral Care of Brazilian Catholics in Japan* Antonio Genivaldo Cordeiro de Oliveira (Cordeiro de Oliveira); *Expressions of Dialogue among the three Big Christian Branches in Brazil* André Ricardo de Souza (UFSCAR Brazil); *The Impact of Immigration on Europe's Religious Landscape in 2015 and in the Future* Conrad Hackett (Pew Research Center); *Religious Pluralisation in Contemporary Europe. Evidence, Revisions and Insights Based on New Estimates on Religious Affiliation* Antonius Liedhegener, Anastas Odermatt (University of Lucerne); *Religious Affiliation and Religiosity In Poland* Wojciech Sadlon (Institute for Catholic Church Statistics); *Religiosity Among Millennial Generation in Evangelical Colleges Post-Donald Trump Election in the USA* Abolade Olagoke (Waynesburg University); *Spirituality and Social Justice Among Canadian Millennials* Galen Watts (Queen's University Kingston); *In the World of Many. Teaching Islam in Globalized World* Wardah Alkatiri (University of Canterbury New Zealand); *Protestants United For or By the State? A Case Study in Belgium* Jelle Creemers (Evangelische Theologische Faculteit, Leuven); *La séparation de l'église et de l'Etat en République tchèque: Comment la nouvelle position en société influence les relations entre le clergé et les laïcs catholiques?* Barbora Spalová (Charles University, Faculty of social sciences, Prague); *Routes and Relations between Folk Churches' and Inter-faith Initiatives in Scandinavia: Governance, Secularism and the Making of Public Religion* Magdalena Nordin (Center for Theology and Religious

Studies, Lund university, Sweden), Lise Paulsen Galal (Roskilde university), Louise Lund Liebemann (University of Agder); *Global Studies and the World Health Organization in the Legitimation of the Ties between Spirituality and Health* Rodrigo Toniol (Utrecht University); *Pour en finir avec le jugement de Dieu. Antonin Artaud, Anthropologie et la (re)composition du corps* Edilson Pereira (UERJ Université d'État de Rio de Janeiro); *Sexual Diversity and Popular Religiosity in Mexico: Appropriations from the Subjectivity and the Body* Karina Bárcenas Barajas (Institute of Social Research, National Autonomous University of Mexico (UNAM)); *Do You Want a Funeral by the Church? Church Services as Cultural Residuum after the Secularization in Germany 1982-2002* Heiner Meulemann (University of Cologne); *TED Talks on Islam: Post-Secular Digital Media Discourse on Diffused Islam* Jasbeer Musthafa Mamalipurath (Institute for Culture and Society, Western Sydney University); *The Religion under the Rule of Aesthetics. Some Remarks on the Aestheticization Process of Religion in Brazil (and Elsewhere)* Alberto Da Silva Moreira (Pontifical Catholic University of Goiás Brazil); *Catholic Church and Brazilian Higher Education Institutions* Guilherme Arduini (Unicamp); *Actions et réactions des jeunes de la classe d'ERE de 11e année autour de la Bible* Jorge Triana; *Aspects of the School Choice in the Greek-Catholic Educational Institutions in the Focus of Parents's Labor Market Situation, their Qualifications and Social Background Variables* Ágnes Inántsyt Pap (University of Debrecen).

Po krótkiej przerwie nastąpiła dziewiąta sesja tematyczna, na której ogłoszono następujące referaty: *Evangelical Growth and Decline 1970-2013 in Switzerland. Estimations and Explanations* Jörg Stolz, Olivier Favre (Université de Lausanne); *Theology Matters: The Characteristics of Growing Churches in Korea* Sung Gun Kim (Seowon University); *Religious Beliefs and Practices National Survey, México 2016* Cristina Gutierrez, Renee De la Torre (University of Guadalajara), Alberto Hernández (El Colegio de la Frontera); *Geospatial Pattern of Religious Territorial Units in Serbia* Milan Spasojevic (University of Niš, Serbia); *Aperçu des intolérances de jeunes belges musulmans et non-musulmans vis-à-vis de l'homosexualité* Christine Godesar (UCL /IACCHOS /CISMOC Belgique); *Homosexuality in Polish, Catholic Press Discourse – Analysis of Selected two Catholic Magazines* Joanna Mleczko (Jagiellonian University); *Les femmes salafistes et les effets des Printemps „arabes” en Egypte: from inside to outside* Naima Bouras (CEDEJ, Université

du Havre); *L'influence de la religion sur le statut socioéconomique des femmes* Mileva Gjurovska (Université de St-Cyrille et Méthode de Skopje, Macédoine); *De la femme africaine à la femme chrétienne à travers les nouvelles religiosités au Cameroun* Gishleine Oukouomi (Université d'Ottawa); *Quand la religion ne comble pas les attentes subjectives (cas des croyants évangéliques au Burkina Faso)* Josias Djenne (UBS); *Une affaire de famille. Fait religieux populaire et articulation sociale à Séville* Hélène Zwingelstein (EHESS); *L'expérience des clercs dans la déportation et la résistance, support d'une reconfiguration de l'habitus ecclésial* Francois Weiser (GSRL-CNRS); *Governing Religious Pluralism with Hegemonies: an Approach to a Catalan Case* Vitor Hugo Adami (Universitat Rovira i Virgili); *The Governing Religious Diversity and Conflicts in Poland* Michał Zawisłak (The John Paul II Catholic University of Lublin); *Political Strategies of the Christian Churches to Influence the Process of Secularization. Comparative Study between Mexico City and Liverpool City* Felipe Gaytan Alcala (Universidad La Salle, Mexico); *Secular and Religious Organisations Offering Austerity Relief Provision: The Interface between Religion in the Public and Private Sphere* Elisabeth Arweck (University of Warwick); *Programs and Power Struggles. How Does Public Participation Challenge Religious Groups?* Ansgar Joedicke (Université de Fribourg); *Public, Community Formation and Caste Reconfiguration: A Study of Temples in Kerala, South India* Roopesh O B (IIT Bombay); *Religious Praxis: Social Positions, Experiences, and Dispositions of Religious Actors* Heinrich W. Schäfer (CIRRUS Universität Bielefeld); *La nouvelle signification de "l'option pour les pauvres" dans la théologie de la libération* Flávio Munhoz Sofiati (Université Fédérale de Goiás); *Peace Conceptions, Peace Building Practices and Social Inequality* Cecilia A. Delgado-Molina (UNAM, Mexico); *Religion, Body and Moral among Children in Brazil's Most Evangelical City* Alana Sá Leitão, Roberta Campos (Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)); *Conservatism, Morality and Evangelicals in Brazil* Ronaldo Almeida (Unicamp); *Genre, corps et islam. Le travail sur le corps comme projet politique* Mari Sol Garcia Somoza; *L'écologie spirituelle de Rudolf Steiner: savoirs et imaginaires, pratiques et politiques* Aurélie Choné (Université de Strasbourg); *Définir les concepts de science et de religion à partir de l'écologie politique* Fabrice Flipo (Télécom Ecole de Management); *L'écologisme des pauvres et le christianisme de libération dans l'Amérique latine* Luis Martinez Andrade; *Religion – Space – Communication. Some remarks*

about the Practice of Spacing in Religious Rituals on the Example of Silent Buddhist Meditation Thea D. Boldt (Kulturwissenschaftliches Institut, Essen); *Rituels catholiques ubiquitaires en contexte de médias numériques. Réflexion théorique à partir d'un cas ethnographique* Olivier Servais (Université catholique de Louvain); *Addressing Religion and Politics in Lebanon: New Perspectives on an Old Subject* Borja Wladimiro Gonzalez Fernandez (Universidad Autónoma de Madrid); *Transdisciplinary Approaches Of The Dialogue Between Science And Religion* Alexandra Stavinschi (National Hellenic Research Foundation, Athens); *A Foucauldian Analysis of the Discourse on Human Freedom among Muslims in Denmark* Johannes Renders (Aarhus University).

Po zakończeniu sesji dziewiątej wszyscy uczestnicy udali się do wyznaczonych miejsc, w których mogli wymienić się wspólnymi doświadczeniami naukowymi, pomysłami dotyczącymi projektów naukowych oraz zapoznać się z aktualnymi rozwiązaniami prawnymi w danych państwach.

Po przerwie nastąpiła ostatnia dziesiąta sesja tematyczna poświęcona takim zagadnieniom jak: *Does Religion Explain Political Attitudes? Answers Based on ISSP Surveys in 8 Western European Countries* Pierre Bréchon (Institute of Political Studies); *Trust Influences Preference for Religious Politicians* Peter B. Andersen, Andreas Baumann (University of Copenhagen); *Religiosité vs pratique: l'exemple de l'élection présidentielle française de 2017* Claude Dargent (CEVIPOF); *The Universal Church of the Kingdom of God in Australia: A Common Sense, Non-Denominational Christian Group* Kathleen Openshaw (Religion and Society Research Cluster, Western Sydney University); *Brazilian Pentecostal and Charismatic Missions to Europe* Paul Freston (Wilfrid Laurier University /Canada/ and UFSCar /Brazil/); *Cosmopolitan Pentecostalsm: Hillsong Megachurch Network in Europe* Miranda Klaver (Vrije Universiteit Amsterdam); *Les enjeux socio-politiques de l'action sociale et humanitaire dans la sphère religieuse: Le profil de l'agence Youth with a Mission en France et au Brésil* Denise Goulart (Ecole Pratique des Hautes Etudes/ GSRL); *Social Class and Religious Choices in the Filipino Diaspora* Astrid Krabbe Trolle (University of Copenhagen).

Dodatkowo należy wspomnieć, że w trakcie każdego dnia obrad odbywały się publiczne recenzje publikacji naukowych. W dniu 4 lipca 2017 r. zrecenzowano książkę James V. Spickard, *Alternative Sociologies of Religion. Through Non-Western Eyes*, New York: New York University Press, 2017. Recenzentami byli: François Gauthier (Université de

Fribourg), Mary Jo Neitz (University of Missouri), Peter Beyer (University of Ottawa), Ulrich Berner (University of Bayreuth), Marian Burchardt (Max Planck Institute), Grace Davie (University of Exeter).

Kolejną książką poddaną recenzji była: Inger Furseth (ed.), *Religion in the public sphere. The Nordic countries since 1980*, New York: Palgrave Macmillan, 2017. W roli recenzentów wystąpili: Michele Dillon (University of New Hampshire), Jörg Stolz (University of Lausanne), Margit Warburg (University of Copenhagen), Lene Kühle (Aarhus University), Mia Lövhelm (Uppsala University), Henrik Reintoft Christensen (Aarhus University).

Recenzji została poddana także książka autorstwa Detlef Pollack & Gergely Rosta, *Religion and Modernity: An International Comparison*, Oxford University Press: Oxford, 2017. Kolejną monografią poddaną krytyce była Lori G. Beaman, *Deep Equality in an Era of Religious Diversity*, Oxford: Oxford University Press, 2017. Ponadto następujące pozycje książkowe poddano recenzji w kolejnych dniach konferencji: Hackett, Conrad, David McClendon, Michaela Potancoková, Marcin Stonawski, Caryle Murphy, Vegard Skirbekk. 2016. *Religion and Education Around the World*. Pew Research Center; S. Lefebvre & P. Brodeur (eds.), *Public Commissions on Cultural and Religious Diversity: Analysis, Reception and Challenges*, London: Routledge, 2017; Elisabeth Arweck, *Young People's Attitudes to Religious Diversity*, London: Routledge, 2017; Heiner Meulemann, *Nach der Säkularisierung: Religiosität in Deutschland 1980-2012*, Wiesbaden: Springer, 2015; Roberto Cipriani, *Diffused Religion. Beyond Secularization*, Palgrave Macmillan: London, 2017.

Po zakończeniu obrad, nastąpiła ostatnia piąta sesja plenarna, której przewodniczyła Ingrid Storm. Wykład pt. *Divergent Global Roads to Secularization and Religious Pluralism* wygłosił José Casanova. Profesor Casanova przywołał teorie sekularyzacji i poddał analizie jedną z nich, która głosi, że religia zniknie z życia społecznego we współczesnych państwach. Jako główny powód takiego stanu rzeczy podał zmieniającą się rzeczywistość technologiczną wypierającą pierwiastek duchowości. Jednocześnie godne podkreślenia jest to, że Europa jest nadal terytorium religijnej homogeniczności i to właśnie powoduje, że przekształca się w świecką homogeniczność, co jest według profesora procesem nieuniknionym. Profesor odniósł się również w swoim wystąpieniu do procesu pluralizmu religijnego, w którym niezbędne będzie wspólne koegzystowanie wielu różnych religii i wierzeń, zapewnione przez rządy poszczególnych państw.

Po zakończeniu ostatniej sesji plenarnej nastąpiło zebranie Rady ISSR, która podjęła decyzję o powierzeniu organizacji kolejnej konferencji Uniwersytetowi Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Ostatniego dnia 8 lipca 2017 roku organizatorzy zapewnili dwie wycieczki dla uczestników konferencji. Pierwsza do Zamku Château de Chillon w Montreux, druga do Muzeum Reformacji w Genewie.

Dr Michał Zawiślak
Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Międzynarodowa konferencja naukowa pt. *Status osoby duchownej we współczesnym państwie*, Bańska Bystrzyca – Badin (Słowacja), 11-13 września 2017 r.

W dniach 11-13 września 2017 r. odbyła się międzynarodowa konferencja naukowa pt. *Status osoby duchownej we współczesnym państwie*, która zorganizowana została przez Polskie Towarzystwo Prawa Wyznaniowego we współpracy z Instytutem Teologicznym im. Św. Franciszka Ksawerego w Bańskiej Bystrzycy – Badinie. Po stronie polskiej koordynatorem wydarzenia był ks. prof. ndzw. dr hab. Piotr Steczkowski z Uniwersytetu Rzeszowskiego. W konferencji wzięło udział kilkadziesiąt osób, wśród których znaleźli się przedstawiciele wielu ośrodków akademickich.

Konferencję otworzył ks. prof. UR dr hab. Piotr Steczkowski oraz prof. UO dr hab. Paweł Sobczyk – Prezes Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego. Moderatorem w 1. sesji był ks. prof. KUL dr hab. Piotr Stanisz. Pierwszy referat wygłoszony został przez dra Mariusza Grabowskiego (UKSW) pt. *Prawne aspekty działalności publicznej osób duchownych*. Prelegent w swoim wystąpieniu przedstawił problematykę aktywności osób duchownych w życiu publicznym, wskazując liczne przykłady wraz z oceną prawną poszczególnych problemów prawnych. Kolejny temat *Pozycja prawna duchownego w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka* przygotował dr Michał Hucal (ChAT), a w zastępstwie tekst odczytała mgr Agnieszka Filak. Treść rozważań obejmowała przede wszystkim analizę dorobku judykatury organów strasburskich. Wyraźnie

podkreślono specyfikę tego orzecznictwa w kontekście braku jednolitego podejścia państw Rady Europy do zjawiska religijności. Następny referat pt. *Status duchownego we włoskim systemie prawnym* zaprezentował dr Maciej Kubala (Instytut Filozoficzno-Teologiczny im. E. Stein w Zielonej Górze). Prelegent omówił podstawowe regulacje prawne kształtujące położenie prawne osób duchownych we Włoszech, zwracając uwagę na praktyczny wymiar przyjmowanych rozwiązań normatywnych. Z kolei dr Marek Strzała (UJ) przedstawił temat *Zeznania osoby duchownej w polskiej i niemieckiej procedurze cywilnej*. Rozważania obejmowały szczegółową analizę regulacji prawnych w perspektywie prawno-porównawczej.

Moderatorem drugiej części był ks. prof. UZ dr hab. Tadeusz Stanisławski. Mgr Jacek Kołota (UKSW) zaprezentował temat *Status żołnierza pełniącego funkcję kapelana w Wojsku Polskim*. Referent zwrócił uwagę na przepisy prawne wyznaczające położenie prawne kapelana w Wojsku Polskim. Następnie głos zabrał prof. UO dr hab. Jerzy Nikołajew, który wygłosił referat pt. *Status kapelanów duszpasterstw specjalnych w ukraińskim systemie prawnym*. Rozważania obejmowały charakterystykę przepisów prawnych, a także nakreślenie praktyki funkcjonowania duszpasterstwa specjalnego w różnych rodzajach placówek. Mgr Michał Ożóg (UJ) przedstawił temat *Status kapelana w podmiotach leczniczych – zagadnienia wybrane*. Prelegent omówił przepisy prawa polskiego, a także rozwiązania wybranych państw obcych. Referat obejmował porównanie modeli organizacyjno-finansowych duszpasterstw specjalnych w różnych obszarach życia społecznego. W zastępstwie za dra Michała Chajdę zagadnienie *Problemy prawne wynikające ze związania duchownego tajemnicą spowiedzi* omówił dr Michał Skwarzyński (KUL). Zwrócono uwagę na sporne przypadki zakresu obowiązywania tajemnicy spowiedzi. W zbliżonym nurcie tematycznym pozostawało wystąpienie dra Jana Podkowika (UW), który przygotował przedłożenie *Tajemnica spowiedzi a niejawne pozyskiwanie informacji przez służby specjalne*. Referat poruszał kwestie dopuszczalnych ograniczeń wolności z art. 53 Konstytucji RP z uwagi na zadania realizowane przez służby specjalne.

Przewodniczącym w trzeciej sesji był dr Marcin Olszówka (Uczelnia Łazarskiego w Warszawie). Jako pierwszy w tej części wystąpił prof. KUL dr hab. Marek Bielecki, który przedstawił temat *Status osoby duchownej w związku wyznaniowym „Świadkowie Jehowy w Polsce”*. Prelegent przedstawił rys historyczny tej wspólnoty religijnej, a także regulacje prawne i orzecznictwo z obszaru tytułowego zagadnienia. Następnie mgr

Agnieszka Filak zaprezentowała temat *Charakter prawny służby duchownego w Kościele Ewangelicko-Augsburskim*. Referentka wskazała na rozwiązania prawne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, w oparciu o które dokonała zrekonstruowania specyfiki posługi duchownego. Odniosła się przy tym również do kwestii kształcenia duchownych i podstaw doktrynalnych owej służby. Kolejne przedłożenie pt. *Czynności duchownego w procedurze zawierania małżeństwa przez katolików* zaprezentowane zostało przez ks. prof. UWM dr hab. Mieczysława Różańskiego oraz dr Justynę Krzywkowską (UWM). Referenci szczegółowo omówili tok postępowania duchownego w procedurze zawierania małżeństwa, wskazując na przepisy prawne oraz dylematy praktyki.

W dniu 13 września 2017 r. w czwartej sesji moderatorem był ks. prof. UWM dr hab. Mieczysław Różański. Jako pierwszy wystąpił JUDr. Peter Kubina (Slovenská Advokátska Komora) z przedłożeniem *Status duchovnej osoby v súčasnom štáte na Slovensku* Prelegent scharakteryzował słowackie regulacje prawne dotyczące położenia prawnego osoby duchownej, podkreślając najistotniejsze zagadnienia z zakresu tej problematyki. Z kolei ks. prof. UKSW dr hab. Jan Krajczyński przedstawił temat *Równe prawa kobiet i mężczyzn w życiu gospodarczym a zakaz prowadzenia działalności przez duchownych, o jakiej jest mowa w kan. 285 § 4 i 286 KPK*. Prelegent podkreślił konieczność uwzględnienia misji Kościoła w dokonywaniu oceny prawnej poszczególnych stanów faktycznych z zakresu tej tematyki. Kolejnym mówcą był prof. UO dr hab. Paweł Sobczyk, który wygłosił referat „*Kanoniczny*” *zakaz wypowiedzania się duchownego w mediach a „państwowe” gwarancje wolności słowa*. Prelegent przeprowadził analizę przepisów prawa polskiego i kanonicznego zwracając uwagę na różnice wynikające ze specyfiki tych porządków prawnych. Następnie wystąpił dr Michał Skwarzyński (KUL) z przedłożeniem pt. *Swoboda kazań duchownego w systemie praw człowieka*. Prelegent omówił tytułowe zagadnienie w kontekście gwarancji wolności wypowiedzi. Następnie głos zabrał prof. UZ dr hab. Tadeusz Stanisławski, przedstawiając referat pt. *Formy zatrudnienia duchownego w instytucjach kościelnych*. Rozważania dotyczyły prezentacji różnorodnych form zatrudniania duchownych w podmiotach kościelnych, wraz z przykładami ich zastosowania. W dalszej kolejności ks. dr Bartłomiej Pieron (UPJPII) wygłosił referat pt. *Związek osiągniętych przychodów z ubezpieczeniem zdrowotnym osób duchownych*. Rozważania obejmowały liczne przykłady z praktyki prawniczej wraz z analizą orzecznictwa sądowego. Dr Michał Poniatowski (UKSW) przedstawił zagad-

nienie pt. *Osoba duchowna jako pokrzywdzony w postępowaniu karnym*. Referent omówił typowe sytuacje, gdy duchowny jest osobą pokrzywdzoną w postępowaniu karnym i korzysta z konstytucyjnie zagwarantowanego prawa do obrony. Z kolei prof. UO dr hab. Andrzej Szymański zaprezentował referat pt. *Sprawa operacyjnego sprawdzenia kryptonim „Zakonnik”*. *Inwigilacja ks. Henryka Surmy CM przez Służbę Bezpieczeństwa w latach 1974-1977*. Temat ten wpisywał się w problematykę wolności sumienia i wyznania okresu PRL.

Wydarzeniem towarzyszącym konferencji było zwiedzanie Bańskiej Bystrzycy w dniu 13 września 2017 r. Należy podkreślić, że spotkanie było bardzo dobrze przygotowane pod względem organizacyjnym, a wygłoszone referaty cieszyły się dużym zainteresowaniem wśród uczestników, o czym świadczyła ożywiona dyskusja z udziałem prelegentów. Można mieć nadzieję, że tematyka poruszona w wystąpieniach zostanie szerzej przedstawiona w periodyku „Studia z Prawa Wyznaniowego”, gdyż to właśnie na łamach tego czasopisma planowane jest opublikowanie tekstów pokonferencyjnych.

Mgr Michał Ożóg

Doktorant Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie

Student Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

Konferencja z okazji obchodów 500-lecia Reformacji pt. *Kościół Ewangelicko-Augsburski w relacjach z Państwem – aspekty ustrojowe i prawne*, Kraków, 9 października 2017 r.

W dniu 9 października 2017 r. odbyło się w Krakowie spotkanie naukowe poświęcone relacjom prawnym pomiędzy Kościołem Ewangelicko-Augsburskim a państwem. Konferencja wpisywała się w obchody 500-lecia Reformacji, które rozpoczęły się w październiku 2016 r., a ich zwieńczenie miało miejsce 31 października 2017 r. Organizatorami konferencji byli: Kościół Ewangelicko-Augsburski w Rzeczypospolitej Polskiej, Parafia Ewangelicko-Augsburska św. Marcina w Krakowie oraz Zakład Prawa Kościelnego i Wyznaniowego Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Miejszem spotkania była

sala im. Michała Bobrzyńskiego mieszcząca się w zabytkowym gmachu Uniwersytetu Jagiellońskiego – *Collegium Maius* (ul. Jagiellońska 15), który udzielił gościny uczestnikom konferencji.

Konferencja została objęta patronatem honorowym JM Rektora Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, prof. dr. hab. med. Wojciecha Nowaka, Prezydenta Miasta Krakowa prof. dr. hab. Jacka Majchrowskiego oraz Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego. Władze Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie reprezentowała prof. dr. hab. Dorota Malec, Prorektor ds. Rozwoju, Dziekan Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie prof. dr. hab. Jerzy Pisuliński oraz Kierownik Zakładu Prawa Kościelnego i Wyznaniowego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie dr hab. Zdzisław Zarzycki. Z kolei Kościół Ewangelicko-Augsburski w Rzeczypospolitej Polskiej reprezentował zwierzchnik Kościoła ks. biskup Jerzy Samiec, a z ramienia Stołecznego Królewskiego Miasta Krakowa obrady uświetnił swoją obecnością Wiceprezydent Miasta Krakowa prof. UJ dr hab. Andrzej Kulig. W imieniu władz Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego obecny był także prezes zarządu prof. UO dr hab. Paweł Sobczyk. Konferencja zgromadziła przedstawicieli różnych zawodów prawniczych i ludzi nauki z wielu środowisk akademickich w kraju (m.in. AGH, KUL, UO) i za granicą (Finlandia i Niemcy). Obok czternastu referentów, którzy przedłożyli swoje wystąpienia, konferencja zgromadziła szerokie grono kilkudziesięciu słuchaczy, którzy wyrazili zainteresowanie tematyką konferencji i przebiegiem obrad. Obecni byli także dostojnicy kościelni m.in. ks. dr Adam Malina, prezes Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, ks. bp dr Adrian Korczago, zwierzchnik Diecezji Cieszyńskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, ks. bp dr Marian Niemiec, zwierzchnik Diecezji Katowickiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP oraz Dyrektor Konsystorza Ewangelicko-Augsburskiego w RP Pani Ewa Śliwka. Patronat medialny wydarzenia objęły: Telewizja Polska – TVP3 Kraków, Radio Kraków oraz Dziennik Polski.

Sesję wprowadzającą pt. „Relacje Państwo-Kościół” moderował prof. dr hab. Waław Uruszczak (UJ). Zwrócił on uwagę na zakres uprawiania nauki prawa kościelnego i wyznaniowego w UJ, a w szczególności w Zakładzie Prawa Kościelnego i Wyznaniowego, którym kierował przez ostatnich 25 lat (od września 1992 r. do 30 września 2017 r.), gdzie przyjęto założenie, że uprawiana będzie nauka nad wszystkimi kościołami i związkami wyznaniowymi w Polsce bez uprzywilejowania lub dyskryminowania jakiegokolwiek z nich.

Jako pierwszy głos zabrał ks. bp. Jerzy Samiec, który wygłosił referat pt. *Postrzeganie Państwa z perspektywy Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*. Skoncentrował się raczej na współczesnym podejściu władz Kościoła i jego wiernych do pojęcia i roli państwa w zapewnieniu swobody wyznaniowej i tolerancji religijnej. Wskazał jak na przestrzeni 500 lat zmieniało się spojrzenie na rolę kobiety w społeczeństwie, podejście do Żydów i wiele innych zagadnień z teologii protestanckiej. W jego wypowiedzi nie brakowało także osobistych wątków.

Jako drugi w kolejności głos zabrał dr hab. Zdzisław Zarzycki (UJ), który wygłosił referat pt. *Stosunki Państwo-Kościół z perspektywy 500 lat w kontekście wolności religijnej wyznań protestanckich w Polsce*. Prelegent wyszedł od stwierdzenia, że duch tolerancji religijnej towarzyszył społeczeństwu i władzom państwowym w Rzeczypospolitej od czasów dawnych (wystąpienie Pawła Włodkowica na soborze w Konstancji w 1415 r.), poprzez Ugody religijne w XVI w. (Ugodę sandomierską z 1570 r., konfederację warszawską z 1573 r. i Artykuły henrykowskie z 1573 r.), które były uważane za „swobody szlacheckie” i stanowiły normę „quasi konstytucyjną”, aż do upadku I RP. Zwrócił uwagę na religijny kontekst wojen I RP z niektórymi krajami w XVI i XVII w., ale także na załamanie się ducha tolerancji w XVII w. (np. wypędzenie arian, tumult toruński). Rozważania nad I RP zakończył na konfesyjnym, katolickim ujęciu państwa w Konstytucji 3 Maja. Szerszej analizie poddał rozwiązania konstytucyjne (Konstytucję Marcową z 1921 r.) w II RP, z podziałem na wyznania prawnie uznane i prawnie nie uznane, oraz wolność religijną w wymiarze osobistym. Przy omawianiu wolności religijnej w okresie PRL zwrócił uwagę na przykłady łamania norm konstytucyjnych i ideologiczne angażowanie się państwa w ten zakres wolności obywatelskich. Wreszcie skrótowej analizie poddał III RP, zwracając szczególną uwagę na pewne niedoskonałości rozwiązań prawnych (art. 25 ust. 5 Konstytucji RP z 1997 r.) i konieczność działań komisji majątkowych w celu przywracania sprawiedliwości dziejowej wobec Kościołów w Polsce. Na koniec stwierdził, że nie byłoby dzisiejszej Polski – jako kraju tolerancyjnego religijnie, gwarantującego każdemu człowiekowi wolność sumienia i wyznania, gdyby nie sukcesy reformacyjne zapoczątkowane 500 lat temu przez Marcina Lutra i powstanie Kościołów protestanckich jako konkurencyjnych wobec Kościoła Katolickiego.

Kolejno głos zabrał ks. dr Roman Pracki, który wygłosił referat pt. *Społeczna rola Kościoła Ewangelickiego w państwie*. Prelegent zwrócił

uwagę na zmieniającą się na przestrzeni ostatnich 500 lat rolę społeczną wspólnoty ewangelickiej i jej doktrynę wobec państwa i instytucji państwowych oraz w podejściu do wielu spraw społecznych, często odległych od spraw wiary. W ten sposób nawiązał do koncepcji i roli państwa wyznaniowego, które pojawiły się w tej części Europy po sukcesach reformacyjnych.

Jako ostatni w tej części sesji głos zabrał radca prawny Jakub Cebula z referatem pt. *Źródła prawa kościelnego w Kościele Ewangelicko-Augsburskim*. Swoje wystąpienie skoncentrował na wybranych aspektach teoretycznych jak i praktycznych. Pochylił się nie tylko nad aktualną ustawą o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP z 13 maja 1994 r., ale również nad aktami niższego rzędu oraz zasadniczym prawem wewnętrznym tego Kościoła, regulaminami: diecezjalnym i parafialnym, przepisami dyscyplinarnymi i pragmatyki służbowej oraz nad rolą orzecznictwa sądowego (Sądu Najwyższego, sądów powszechnych i administracyjnych). Prelegent omówił też m.in. strukturę Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP i jego organizację oraz wybrane aspekty działalności i sposób wykonywania władzy w tym Kościele.

Sesję pierwszą zatytułowaną *Prawo kościelne i państwowe* moderował prof. dr hab. Arkadiusz Sobczyk (UJ). Jako pierwszy głos zabrał dr Jakub Kabza prezentujący *Szczególny status prawa wewnętrznego kościoła na przykładzie Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*. W referacie tym poruszono szereg istotnych zagadnień dotyczących roli i znaczenia normatywnego praw wewnętrznych wspólnot religijnych. Analizie poddano zwłaszcza miejsce powołanych praw wewnętrznych w konstytucyjnym systemie źródeł prawa oraz możliwość traktowania ich w kategoriach aktów wewnętrznych, których przykładem są źródła prawa wymienione w art. 93 ust. 1 Konstytucji RP.

Następnie dr Michał Hucal (SGH) wystąpił z referatem pt. *Ochrona danych osobowych w Kościele Ewangelicko-Augsburskim w RP a wymogi unijnego rozporządzenia nr 2016/679*. Poświęcony był on przedstawieniu głównych założeń reformy europejskiego systemu ochrony danych osobowych ze szczególnym uwzględnieniem zmian relewantnych dla działalności wspólnot religijnych. W drugiej części wystąpienia omówiono regulacje wewnętrzne polskiego Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego dostosowujące jego unormowania do nowego stanu prawnego w zakresie danych osobowych.

W dalszej kolejności głos zabrał dr Marek Strzała (UJ) prezentujący zagadnienie *Udział Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego i jego osób*

prawnych w obrocie prawnym. W wystąpieniu poruszył kwestie dotyczące realizacji przesłanek niewadliwej reprezentacji osób prawnych Kościoła. W szczególności omówił znaczenie prawa wewnętrznego w zakresie określania granic umocowania organów reprezentacji i wytworzenia przez osoby prawne Kościoła tzw. woli wewnętrznej. Referent wskazał również na problemy związane z praktyką ustalania niewadliwej reprezentacji oraz nierozstrzygnięte jeszcze w orzecznictwie zagadnienia dotyczące recepcji prawa wewnętrznego.

Obrady w ramach omawianej sesji zamknęła Dyrektor Konsystorza Kościoła pani Ewa Śliwka, która zatytułowała swoje wystąpienie *Perspektywa nowelizacji Ustawy o stosunku państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego – analiza porozumienia pomiędzy Rządem RP a Kościołem Ewangelicko-Augsburskim*. W powołanym referacie przedstawiła historię relacji pomiędzy władzami kościelnymi i państwowymi, których przedmiotem jest nowelizacja obowiązującej ustawy indywidualnej Kościoła. Zaprezentowane zostały również założenia postulowanej nowelizacji oraz aktualny stan prac legislacyjnych.

W ramach dyskusji dr Marek Strzała poruszył kwestię dni wolnych od pracy w kontekście obecnie procedowanych zmian, których celem jest wprowadzenie obostrzeń odnośnie obrotu handlowego w niektóre niedziele. Wobec zasygnalizowania w treści referatu uchylenia w Finlandii poprzednio obowiązującego zakazu handlu w niedzielę, dyskutant poprosił ks. dra Kimmo Kääriäinen'a o bliższe przedstawienie zagadnienia, w szczególności powodów zmiany stanu prawnego. Rzeczony zarysował dyskusję, jaka odbyła się w Finlandii w związku z nowelizacją, prezentując argumenty obu stron sporu, w tym przedsiębiorców i związków zawodowych, a także kontekst społeczny i ekonomiczny zmiany fińskiego prawa.

Po krótkiej przerwie podjęto pod przewodnictwem prof. dr. hab. Arkadiusza Sobczyka (UJ) obrady sesji drugiej konferencji, której przedmiotem były zagadnienia związane z prawodawstwem kościelnym i państwowym. Pierwszy referat w tej części wygłosiła dr Katarzyna Krzysztofek (UJ), która przedstawiła rozważania na temat położenia prawnego i działalności Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w okresie Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Choć temat referatu obejmował okres Polski Ludowej, punktem wyjściowym rozważań stał się okres II Rzeczypospolitej, z uwagi na to, że w 1936 r. został wydany dekret Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej, który znowelizowany

obowiązywał do chwili wejścia w życie ustawy z 1994 r., a więc przez cały okres PRL. Po II wojnie światowej dekret dwukrotnie nowelizowano – w 1946 r. i 1947 r. Nowelizacją z 1947 r. władze narzuciły Kościołowi Ewangelicko-Augsburskiemu konieczność przyłączenia do niego parafii, gmin, zborów luterskich i augsburskich należących do Kościołów Ewangelicko-Unijnych oraz Kościoła Staroluterskiego, Ewangelickiego Kościoła wyznań augsburskiego i helweckiego, oraz Braci Morawskich. Jak zauważyła referentka, dekret ten jednak przede wszystkim odnosił się do kwestii majątkowych. Przewidywał on przejście na własność Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego ruchomości i nieruchomości, które w dniu 31 października 1946 r. znajdowały się w posiadaniu tego Kościoła, a które zostały określone w dekrete. W referacie dowodzono, że praktyka działalności Urzędu i Wydziałów do Spraw Wyznań w zakresie przyznawania majątku Kościołowi Ewangelicko-Augsburskiemu, szczególnie w kontekście wydania w 1950 r. ustawy o tzw. dobrach martwej ręki, znacząco odbiegała od regulacji prawnych i cechowała się dążeniem do pozostawienia w rękach skarbu państwa możliwie największej liczby kościelnych nieruchomości.

Mecenas Dawid Binemann-Zdanowicz w swoim referacie zatytułowanym *Pozycja Komisji Regulacyjnej w Ustawie i praktyczne aspekty jej funkcjonowania* – omawiając podstawy prawne sytuacji majątkowej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego – nawiązał do okresu Polski Ludowej, w którym tkwią źródła działalności dzisiejszej Komisji Regulacyjnej. Problem zaboru majątku Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego jest zagadnieniem szerokim, z uwagi na to, że wiąże się on m.in. z przejściem części majątku nieruchomego tego Kościoła przez inne kościoły i związki wyznaniowe. Ponadto referent zwrócił uwagę na zagadnienie statusu majątku parafii kościołów, które zostały przymusowo przyłączone do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego na podstawie dekretu nowelizującego w 1947 r. dekret Prezydenta z 1936 r. regulujący stosunek Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego.

Referat zmykający tę sesję wygłosił mgr Michał Ożóg (UJ, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), który odniósł się do regulacji prawnej duszpasterstwa specjalnego Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej w podmiotach leczniczych, prezentując również zastosowanie tych regulacji w praktyce działalności wybranych podmiotów leczniczych. Konstytucja RP z 1997 r. w art. 53 ust. 2 zd. 2 *in fine* gwarantuje każdemu opiekę religijną niezależnie od miejsca, w którym

się znajduje – czy jest to dom pomocy, więzienie czy szpital. Referent skupił się na opiece duszpasterskiej świadczonej przez kapelanów Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w placówkach leczniczych. Gwarancja takiej opieki została zapisana w art. 22 ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego z 1994 r. Z jednej strony artykuł ten daje podstawę do nawiązania współpracy pomiędzy podmiotem leczniczym a Kościołem Ewangelicko-Augsburskim, a z drugiej gwarantuje wiernym tego Kościoła możliwość spełniania praktyk religijnych i korzystania tam z opieki duszpasterskiej. Jak zauważył referent powołując się na konkretne przykłady, przepis ten implikuje także zobowiązanie po stronie kierowników zarządzających podmiotami leczniczymi zapewnienia kaplic lub innych pomieszczeń, w których możliwe jest wykonywanie praktyk religijnych przez wiernych luterzańskich.

Sesję trzecią pt. *Stosunki państwo-kościół w innych krajach europejskich* moderował prof. dr hab. Paweł Sobczyk. Tematyka referatów koncentrowała się wokół problematyki stosunków między państwem a wspólnotami religijnymi w wybranych państwach europejskich. Panel obejmował trzy referaty, z czego dwa pierwsze w kolejności wygłoszone zostały w języku angielskim przez prelegentów zagranicznych. Jako pierwszy głos zabrał dr Hendrik Musonius, który przedstawił referat *Regulacja stosunków państwo-kościół w Niemczech*. Prelegent przedstawił przepisy prawne wyznaczające pozycję prawną wspólnot religijnych. Rozważania zostały wzbogacone o kontekst historycznoprawny kształtujący obowiązujące rozwiązania normatywne. Wiele uwagi poświęcono treści i znaczeniu Konstytucji Weimarskiej z 1919 r. W referacie zarysowano również strukturę konfesyjną społeczeństwa niemieckiego wraz z aktualnymi tendencjami rozwojowymi. Szczegółowej analizie poddano uregulowania Ustawy Zasadniczej z 1949 r., a także przepisy niższej rangi. Referent scharakteryzował specyfikę rozwiązań prawnych przyjmowanych w Niemczech, zwracając należytą uwagę na federacyjny ustrój państwa. Wskazał na szczególny status kościołów i innych związków wyznaniowych, które określane są mianem korporacji prawa publicznego, co nadaje im szeroki zakres udziału w życiu publicznym. Wystąpienie zostało wzbogacone o przykłady z orzecznictwa sądowego, które doprecyzowuje standard normatywny.

Kolejny referat zaprezentował ks. dr Kimmo Kääriäinen, który przedstawił przedłożenie pt. *Regulacja stosunków państwo-kościół w Finlandii*. Prelegent przybliżył słuchaczom strukturę wyznaniową społeczeństwa fińskiego, podkreślając przy tym zachodzące przeobrażenia, a w szcze-

gólności wzrost liczby wyznawców islamu oraz osób bezwyznaniowych. Referent naszkicował zmiany w prawodawstwie fińskim, które jako skutek pluralizmu religijnego prowadzą do dynamicznej ewolucji historycznie ukształtowanego modelu relacji instytucjonalnych między państwem a wspólnotami religijnymi. Referat obejmował przedstawienie regulacji prawnych wyznaczających położenie prawne kościołów i innych związków wyznaniowych. Szczególną uwagę skierowano na problematykę statusu prawnego Ewangelicko-Luterańskiego Kościoła Finlandii. Przedstawiony został rozwój autonomii tej wspólnoty religijnej względem zakresu kompetencji organów władzy publicznej. Analizie poddano wybrane regulacje prawne. Szeroko omówiono prawo do dnia świątecznego, jako jednego ze szczegółowych uprawnień wynikających z wolności sumienia i wyznania. Przedmiotem rozważań były również kwestie dotyczące finansowania kościołów i innych związków wyznaniowych oraz prawnokarnej ochrony wolności sumienia i wyznania w rozwoju historycznym.

Jako ostatni w tej części wystąpił dr Rafał Tarnogórski (Analityk Polskiego Instytutu Spraw Międzynarodowych) z referatem pt. *Światowa Federacja Luterańska a Stolica Apostolska. Uwagi z perspektywy prawnomiędzynarodowej*. Rozważania dotyczyły przedstawienia charakterystyki Światowej Federacji Luterańskiej oraz Stolicy Apostolskiej z punktu widzenia wybranych zagadnień nauki prawa międzynarodowego publicznego. Referat zawierał szereg informacji dotyczących powstania oraz struktury organizacyjnej Światowej Federacji Luterańskiej, co niewątpliwie dobrze wpisywało się w tematykę Konferencji. Prelegent w swoim wystąpieniu podjął próbę odnalezienia elementów wspólnych, jak i różnicujących Światową Federację Luterańską od Stolicy Apostolskiej. Zaprezentowany wywód mieścił się w perspektywie prawno-porównawczej, lecz nie zabrakło w nim również odniesień do zagadnień, stanowiących przedmiot zainteresowań przedstawicieli nauki prawa wyznaniowego. Wnioski Prelegenta można sprowadzić do stwierdzenia o konieczności stosowania zróżnicowanych metod badawczych w analizie statusu wspomnianych podmiotów prawa.

Sesja trzecia została zwieńczona ożywioną dyskusją, której głównym wątkiem był problem relacji zachodzących między Watykanem a Stolicą Apostolską z punktu widzenia tradycyjnej aparatury pojęciowej nauk o państwie i prawie. Moderator sesji, prof. Paweł Sobczyk syntetycznie przedstawił ujęcie dominujące obecnie w literaturze przedmiotu. Zainteresowanie wzbudziła również kwestia dni wolnych od pracy w Finlandii w kontekście polskiej debaty nad wprowadzeniem zakazu pracy w niedzielę.

Na zakończenie Konferencji głos zabrali: dr hab. Zdzisław Zarzycki, mgr Ewa Śliwka i bp. Jerzy Samiec, który dokonał oficjalnego zakończenia Konferencji. Dr hab. Zarzycki podziękował wszystkim współorganizatorom, patronom, referentom, moderatorom, dyskutantom i wszystkim uczestnikom konferencji oraz osobom, które współtworzyły dobry klimat dla tego przedsięwzięcia. Zauważył, że była to pierwsza tego rodzaju konferencja naukowa na polskim uniwersytecie poświęcona prawnym relacjom państwa z Kościołem Ewangelicko-Augsburskim w Rzeczypospolitej Polskiej. Konferencja ta wpisała się w wielowiekową tradycję królewskiego miasta Krakowa i Uniwersytetu Jagiellońskiego – pluralizmu religijnego, wolności badań naukowych i poszanowania wspólnot religijnych. Wyraził nadzieję, że zorganizowanie w Krakowie konferencji, stanowiącej część głównych obchodów w Rzeczypospolitej Polskiej 500-lecia Reformacji, przyczyni się do promowania miasta Krakowa i Uniwersytetu Jagiellońskiego w Polsce i na świecie. Wskazał na potrzebę upamiętnienia tej uroczystości w formie publikacji pokonferencyjnej.

Pani Ewa Śliwka również podziękowała wszystkim przybyłym gościom i uczestnikom konferencji. Z kolei bp Jerzy Samiec formalnie zamykając obrady wskazał na cenną próbę nawiązania współpracy z Uniwersytetem Jagiellońskim, za gościnę w zacnych i historycznych murach tej krakowskiej Uczelni. Słowa podziękowania skierował do władz UJ, a w szczególności JM Rektora, Dziekana i innych osób, które przyczyniły się do jej organizacji i przebiegu.

Całodniowe obrady zostały uświetnione koncertem i spotkaniem dla uczestników konferencji w kościele św. Marcina w Krakowie wraz z poczęstunkiem. Spotkanie w kościele uświetniła osobistym przybyciem Wicekonsul Konsulatu Generalnego Republiki Federalnej Niemiec w Krakowie pani Regine von Ahn. Przed zakończeniem spotkania ks. Bp. Jerzy Samiec odsłonił ścianę z płytami pamięci śp. Księży proboszczów Parafii Ewangelicko-Augsburskich w Krakowie.

*Pracownicy i doktoranci
Zakładu Prawa Kościelnego i Wyznaniowego Uniwersytetu Jagiellońskiego:*

Dr Katarzyna Krzysztofek

Dr Maciej Miłucha

Mgr Michał Ożóg

Dr Marek Strzała

Dr hab. Zdzisław Zarzycki

Uroczystość Jubileuszu 50-lecia pracy naukowej prof. dr. hab. Wacława Uruszczaka, Kraków, 17 listopada 2017 r.¹

W dniu 17 listopada 2017 r. społeczność Uniwersytetu Jagiellońskiego uhonorowała prof. dr. hab. Wacława Uruszczaka w rocznicę 50-lecia jego pracy naukowej. Współpracownicy, uczniowie, przyjaciele i rodzina dostojnego Jubilata zgromadzili się o godz. 10.00 na uroczystej Eucharystii sprawowanej w Uniwersyteckiej Kolegiacie pw. Św. Anny w Krakowie. Mszy św. przewodniczył Protonotariusz Apostolski ks. dr Bronisław Fidelus przy koncelebrze Gospodarza Miejsca – ks. prof. dr. hab. Tadeusz Panusia, Proboszcza Rzymskokatolickiej Parafii pw. Św. Anny w Krakowie, pełniącego również funkcję Kierownika Katedry Katechetyki Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; ks. prof. dr. hab. Józefa Krukowskiego – Prezesa Stowarzyszenia Kanonistów Polskich; ks. prof. dr. hab. Józefa Krzywdy – Członka Zarządu Stowarzyszenia Kanonistów Polskich; ks. dr. hab. Krzysztofa Burczaka, prof. KUL i Prodziekana Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; ks. dr. hab. Mirosława Sitarza, prof. KUL – Kierownika Katedry Kościelnego Prawa Publicznego i Konstytucyjnego KUL; ks. dr. hab. Piotra Steczkowskiego, prof. UR oraz ks. mgr. lic. Michała Czelnego z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

W trakcie Mszy Świętej odczytany został adres Metropolity Krakowskiego ks. abpa prof. dr. hab. Marka Jędraszewskiego skierowany do prof. dr. hab. Wacława Uruszczaka. Homilię wygłosił Proboszcz Rzymskokatolickiej Parafii pw. Św. Anny w Krakowie – ks. prof. dr. hab. Tadeusz Panuś. Oprawę Mszy Świętej uświetnił śpiew pani Adrianny Bujak-Cyran, muzyka w wykonaniu pana Łukasza Kmiećnika oraz służba liturgiczna, zorganizowana przez pana Bartłomieja Tyla.

Świecka cześć uroczystości jubileuszu 50-lecia pracy naukowej Profesora Wacława Uruszczaka odbyła się w Auli *Collegium Maius* Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie przy ul. Jagiellońskiej 15 o godz. 11.00.

¹ Niniejsze sprawozdanie zostało skierowane do druku m.in. w: „Studia z Dziejów Państwa i Prawa Polskiego”, „Przegląd Prawa Wyznaniowego”, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, „Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa” i „Czasopismo Prawno-Historyczne”.

Uroczystość otworzył Dziekan Wydziału Prawa i Administracji UJ prof. dr hab. Jerzy Pisuliński – gospodarz miejsca uroczystości, który przywitał Jubilata, Jego małżonkę Barbarę i rodzinę Pana Profesora, a następnie Władze UJ (na czele z Jego Magnificencją Rektorem prof. dr hab. med. Wojciechem Nowakiem i panią Prorektor ds. Rozwoju prof. dr hab. Dorotą Malec) oraz innych przybyłych gości, wśród których znaleźli się goście z zagranicy: prof. dr Phillippe Nelidoff – Dziekan Wydziału Prawa Uniwersytetu w Tuluzie (Francja); prof. dr Laurent Waelkens – Uniwersytet w Lowanium (Leuven, Belgia); prof. dr Bohumil Jiroušek – Uniwersytet w Budziejowicach (Czechy), a także Gości przybyłych z innych uczelni krajowych: prof. dr hab. Jerzy Malec – Rektor Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego w Krakowie; prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński – Prorektor Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie; prof. dr hab. Stanisław Sroka – prodziekan Wydziału Historycznego Uniwersytetu Jagiellońskiego; prof. dr hab. Marian Ptak – Prodziekan Wydziału Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego; ks. prof. dr hab. Krzysztof Burczak – Prodziekan Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; mec. Krystyna Sieniawska, Prezes Samorządowego Kolegium Odwoławczego w Krakowie; prof. dr hab. Paweł Sobczyk – Prezes Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego z siedzibą w Lublinie; ks. prof. dr hab. Józef Krukowski – Prezes Stowarzyszenia Kanonistów Polskich; prof. dr hab. Piotr Kardas – Wiceprezes Naczelnej Rady Adwokackiej; Karol Tatara – Prezes Stowarzyszenia Ars Legis; ks. infułat dr Bronisław Fidelus; prof. dr hab. med. Rafał Niżankowski – Kierownik Oddziału Klinicznego Angiologii i Kardiologii Szpitala Uniwersyteckiego w Krakowie; prof. dr hab. Franciszek Ziejka – b. rektor UJ; prof. dr hab. Adam Lityński – b. prorektor Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; ks. prof. dr hab. Wojciech Góralski – b. prorektor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; prof. dr hab. Henryk Olszewski – b. dziekan Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Na uroczystość przybyli inni przedstawiciele ośrodków naukowych (spis alfabetyczny wedle miast: Uniwersytet w Białymstoku, Uniwersytet Gdański, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Uniwersytet Papieski w Krakowie, Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, Uniwersytet Łódzki, Uniwersytet Opolski, Uniwersytet im. Adama

Mickiewicza w Poznaniu, Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Tarnowie, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Uniwersytet Warszawski, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, Uniwersytet Wrocławski), instytucji państwowych, towarzystw naukowych i przyjaciele Jubilata.

Następnie głos zabrał Jego Magnificencja Rektor UJ prof. dr hab. med. Wojciech Nowak, który przywitał dostojnego Jubilata, Jego małżonkę oraz rodzinę w Uniwersytecie Jagiellońskim, miejscu szczególnym, gdzie profesorowie – przedstawiciele Wydziału Prawa wpisywali się przez 654 lata w historyczną ciągłość tej instytucji i miejsca. To zaszczyt dla Uniwersytetu – powiedział Rektor – że w dniu dzisiejszym przyszło nam przeżywać jubileusz 50-lecia pracy naukowej Pana Profesora Waława Uruszczaka, gdzie przybyło tak liczne grono gości. Dostojny Jubilat przybył tutaj w stroju wyjątkowym, przynależnym tylko ryerczom papieskiego Orderu Św. Sylwestra. O zasługach Pana Profesora dużo wiemy, a usłyszymy szczegółowo za chwilę w Laudacji na Jego cześć. Dobrze się stało, że przed laty Pan Profesor zafascynował się prawem, jego historią, i że dzisiaj są tego wymierne efekty. Dziękuję Jubilatowi w imieniu własnym, Senatowi UJ, Komitetowi Godności Honorowych i całej społeczności uniwersyteckiej. Pan Profesor wykazywał także ponadprzeciętną aktywność organizacyjną, zasiadając w różnych komisjach senackich i władzach Wydziału Prawa i Administracji UJ oraz innych komisjach. Na koniec swojego wystąpienia Rektor życzył Jubilatowi dalszej wytrwałej pracy naukowej i pozanaukowej oraz dużo zdrowia na następne lata życia kończąc słowami *Ad multos annos*.

Po wystąpieniu JM Rektora, Dziekan WPiA wymienił najważniejsze osoby, które przesłały na adres organizatorów listy z gratulacjami i życzeniami dla dostojnego Jubilata. Wśród wymienionych znaleźli się: prof. Herman Van Goethem [van Hutten], Rektor Universiteit Antwerpen (Belgia); prof. dr hab. inż. Jadwiga Laska, Rektor Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Tarnowie; prof. dr Heinz Mohnhaupt, Max-Planck-Institut für Europäische Rechtsgeschichte (Niemcy); prof. dr Anne Duggan, King's College London (Wielka Brytania); prof. dr Christine Mengès-Le Pape, Université Toulouse Capitole (Francja); pracownicy Wydziału Prawa Uniwersytetu w Białymstoku: prof. dr hab. Halina Świączkowska, prof. dr hab. Piotr Niczyporuk, dr hab. Piotr Fiedorczyk, dr hab. Marcin Łysko, dr Karol Kuźmicz, dr Piotr Kołodko; ks. prof. dr hab. Henryk Misztal z KUL; pracownicy Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie: ks. prof. dr hab. Jan Duduch – b. rektor tej Uczelni i ks. prof. dr hab. Tomasz

Rozkrut – aktualny dziekan Wydziału Prawa Kanonicznego; prof. dr hab. Stanisław Salmonowicz (z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu); prof. dr hab. Tadeusz Maciejewski (Uniwersytet Gdański), mec. Krystyna Sieniawska – prezes Samorządowego Kolegium Odwoławczego w Krakowie, redakcja „Czasopisma Prawno-Historycznego”, prof. dr hab. Zygfryd Rymaszewski z Uniwersytetu Łódzkiego, pani Elżbieta Sondel, mec. prof. dr hab. Andrzej Kubas i prof. dr hab. Piotr Mikuli (obydwaj z Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie), dr Anna Karabowicz z Uniwersytetu w Sewilli (Hiszpania) i inni.

Następnie Dziekan przekazał głos pani dr hab. prof. UJ Izabeli Lewandowskiej-Malec, kierownik Katedry Historii Prawa Polskiego UJ, która wygłosiła laudację na cześć dostojnego Jubilata. Oto jej treść:

„LAUDACJA NA CZEŚĆ
PROFESORA DR HAB. WAĆŁAWA URUSZCZAKA

Wasze Magnificencje, Panie i Panowie Dziekani,
Panie i Panowie Profesorowie, Drodzy Goście!
Dostojny Jubilate,

Zebraliśmy się tu dzisiaj w pięknej auli *Collegium Maius*, aby uczcić Jubileusz 50-lecia pracy twórczej Pana Profesora Waćława Uruszczaka; stanowi ona żywe potwierdzenie słów pewnego słynnego ekonomisty z czasów wiktoriańskich – Waltera Bagehota: „Największą przyjemnością w życiu jest zrobić coś, o czym ludzie mówią, że jest niemożliwe”.

W czasach PRL-u dla wielu młodych ludzi o pochodzeniu rzemieślniczym (jak było w przypadku Pana Profesora) jako „wrogim klasowo”, uzyskanie indeksu na Wydziale Prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego wydawało się celem niemożliwym do osiągnięcia ze względu na panujące wówczas ograniczenia. Przeszkodę tę pokonał nasz dzisiejszy Jubilat, rozpoczynając studia prawnicze w 1964 r. Jeszcze w czasie studiów dokonał rzeczy niespotykanej, a mianowicie opublikował w renomowanym „Czasopiśmie Prawno-Historycznym” swoje pierwsze artykuły naukowe, poświęcone źródłom dawnego prawa polskiego. Profesor Uruszczak uczęszczał na seminarium prowadzone przez wybitnego historyka prawa i kanonistę – prof. Adama Vetulaniego, którego osobowość naukowa stanowiła wzór na następne lata kariery badawczej naszego Jubilata. Do dziś Pan Profesor wspomina z rozrzewnieniem swojego mentora, który acz

surowy, dostrzegał w Waclawie – młodym studencie, a następnie doktorancie – materiał na obiecującego badacza dziejów dawnego ustroju i prawa polskiego oraz prawa kanonicznego i wyznaniowego.

Waclaw Uruszczak, po studiach ukończonych z wyróżnieniem, był zmuszony pokonać jeszcze jedną przeszkodę, a mianowicie blokadę zatrudnienia; niechętnie był widziany w roli asystenta ostatni uczeń Profesora Vetulaniego – przez władze uczelni, a więc osoby o całkowicie odmiennym światopoglądzie. Ale i tę barierę pokonał nasz niestrudzony Jubilat, potwierdzając w ten sposób słowa Demostenesa, iż: „małe szanse są często początkiem wielkich przedsięwzięć”.

Zaiste, znakomite były kolejne osiągnięcia Jubilata: po pięcioletniej pracy nad doktoratem przedłożył dysertację pt. *Próba kodyfikacji prawa polskiego w pierwszej połowie XVI wieku. Korektura praw z 1532 r.*, uzyskując stopień doktora przed 30-tym rokiem życia. Miał już wówczas w swoim dorobku 9 opublikowanych artykułów, co wówczas stanowiło nie tylko zawodowy sukces, ale i dowód na realizację nie lada wyzwania, bowiem w dobie ciągłego braku papieru niełatwo było znaleźć wydawcę.

Przygotowanie rozprawy habilitacyjnej pt. *Sejm Walny Koronny w latach 1506-1540* zajęło doktorowi Uruszczakowi sześć lat; w 35-tym roku życia Nasz Jubilat uzyskał stopień doktora habilitowanego i stanowisko docenta w Katedrze Historii Prawa Polskiego. 9 lat później, w 1990 r. mając 44 lata uzyskał tytuł profesora prawa, początkowo na stanowisku profesora nadzwyczajnego, a następnie w wieku 47 lat na stanowisku profesora zwyczajnego.

Szanowni Państwo,

Można rzec, niezwykle szybka była ścieżka naukowa, ukoronowana profesurą w bardzo młodym, jak na owe czasy, wieku. Z pewnością jej realizacja wymagała od Jubilata niezwyklej pracowitości i ogromnych zdolności. Aby sobie wyobrazić skalę tych dokonań należy przypomnieć, że liczba publikacji naszego Jubilata zbliża się do pół tysiąca, a w tym prawie 1/4 to prace opublikowane za granicą. Nowatorskie spojrzenie na źródła archiwalne umożliwiło Jubilatowi dokonywanie nowych ustaleń; i tak: nasz Wielce Szanowny Jubilat jest autorem nowej periodyzacji dziejów; ponowna weryfikacja źródeł zaowocowała jego ustaleniem, że pierwszy dwuizbowy sejm wcale nie zebrał się po raz pierwszy w 1493 r. lecz w 1468 r., co oznacza, że w przyszłym roku będziemy obchodzić 550-lecie jego istnienia; nowe spojrzenie na sejm w Radomiu w 1505 r. dało Mu asumpt do tezy o znacznie wcześniejszym niż się dotychczas

wydawało podjęciu prac nad unią polsko-litewską. Profesor Uruszczak niedawno powrócił również do zagadnienia erygowania krakowskiej *Alma Mater*, uznając, że to papież Urban V wyraził zgodę na utworzenie *studium generale* jako instytutu kościelnego, któremu podstawy materialne dał król Kazimierz Wielki. Do osiągnięć źródłoznawczych Pana Profesora należy zaliczyć *Volumina Constitutionum* jako zbiór ustaw sejmu staropolskiego czy 2-tomową *Księgę Czarną Złoczyńców Sądu Kryminalnego w Wiśniczu*, stanowiącą odzwierciedlenie stanu przestępczości w południowej Polsce w XVII i XVIII w. Ukoronowaniem wielu nowatorskich przemyśleń Jubilata stał się podręcznik z *Historii państwa i prawa polskiego*, tom I obejmujący okres Polski przedrozbiorowej. Nasz Jubilat jest również od początku powstania czasopisma redaktorem „Krakowskich Studiów z Historii Państwa i Prawa”. Należy wspomnieć, że za swój rozległy i wielowątkowy dorobek naukowy Jubilat kilkakrotnie otrzymywał nagrody Ministra.

Nie można w tym miejscu zapomnieć o rodzinie Pana Profesora, jego dzieciach, ale szczególnie małżonce – Barbarze, bo z reguły nasi życiowi partnerzy znajdując się najbliżej, mogą odegrać niezwykle pomocną rolę nie tylko jako osoby odciążające w domowych obowiązkach, ale także powiernicy trosk, pocieszyciele w chwilach zniechęcenia. Pani Profesorowa Barbara Uruszczak była pierwszą czytelniczką prac męża, dzielnie przepisywała publikacje Pana Profesora, nanosiła korektę, choć z zawodu jest fizykiem. Pani Profesorowa zasługuje na szczególne uznanie.

A małżonek Pani Profesorowej z każdym rokiem był coraz bardziej zajęty: oprócz pracy badawczej, piastował w trakcie akademickiej kariery na Wydziale Prawa i Administracji Wszechnicy Jagiellońskiej szereg funkcji: od stanowiska dyrektora Instytutu Historyczno-Prawnego, po funkcję Prodziekana ds. ogólnych w latach 1990-1994, następnie był kierownikiem Pracowni Wydawnictw Źródłowych UJ; kuratorem, a później kierownikiem Ośrodka Praw Człowieka. W latach 1996-2000 reprezentował Radę Wydziału Prawa i Administracji UJ w Senacie UJ jako delegat. Przez wiele lat Profesor Waław Uruszczak pełnił funkcję kierownika Katedry Historii Prawa Polskiego i kierownika Zakładu Prawa Kościelnego i Wyznaniowego. Był ponadto członkiem wielu Komisji Rektorskich oraz wielu Komisji Rady Wydziału. Z innych ważnych zasług Pana Profesora na rzecz Uniwersytetu Jagiellońskiego i szerszej społeczności nie tylko Krakowa należy wymienić m.in.: czteroletnie nadzorowanie w imieniu koordynatora belgijskiego budowy Centrum Chorób Immunologicznych i Środowiskowych Collegium Medicum UJ przy ul. Skawińskiej 8 w Krakowie.

Nasz Drogi Jubilat wykładał jako wizytujący profesor prawa na różnych uniwersytetach zagranicznych, głównie we Francji, m.in.: w Bordeaux, Limoges, Montpellier i Poitiers. Przez kilkanaście lat wykładał także w Instytucie Prawa Kanonicznego Papieskiej Akademii Teologicznej, a potem na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II. W swoim życiorysie ma także staże naukowe w 11 ośrodkach naukowych na całym świecie, a wśród znaczących znalazły się: Uniwersytet w Antwerpii, University of California w Berkeley, Instytut Maxa Plancka we Frankfurcie nad Menem, i innych znaczących w świecie naukowym. Profesor Uruszczak był i jest członkiem wielu towarzystw naukowych krajowych i zagranicznych, przede wszystkim francuskich.

Pan Profesor legitymuje się nadzwyczaj częstym udziałem w różnych konferencjach, sympozjach i zjazdach naukowych historyczno-prawnych i prawa wyznaniowego – w ponad 160-ciu, w tym w 1/4 poza granicami kraju: we Francji, Włoszech, Hiszpanii, Belgii, Holandii, Wielkiej Brytanii, Portugalii, Niemczech, Grecji, Czechach, w USA i Kanadzie.

Jubilat był inicjatorem powstania Stowarzyszenia Patrona Prawników – Św. Ivo Hélorý; nieprzerwanie od trzynastu lat czynnie uczestniczy w pracach Stowarzyszenia. W 2010 r. Jubilat brał udział w delegacji, która przywiozła relikwie Św. Ivo z Bretanii do Krakowa i umieściła je w Kolegiacie Św. Anny, gdzie dzisiaj została odprawiona Msza Św. w intencji Jubilata. Bliskie więzi, które łączą Pana Profesora ze środowiskiem krakowskich adwokatów mają bardzo proste wytłumaczenie. Po uzyskaniu profesury Nasz Jubilat wstąpił w szeregi krakowskiej palestry. Jak często wspominał w gronie współpracowników, jego decyzji dziwili się francuscy profesoro- wie – jednak tłumaczył im, że w Polsce dwa etaty to proza życia.

W dniu 17 listopada 2016 r., a więc dokładnie rok temu, w Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie odbyła się niecodzienna uroczystość wręczenia Panu Profesorowi dr. hab. Waławowi Uruszczakowi *Ordo Sancti Silvestri Papae* (Orderu Św. Sylwestra Papieża) w klasie komandorskiej, czyli rycerskiej. Inicjatorami uhonorowania Pana Profesora za wieloletnie zasługi na rzecz dobrych relacji między Rzeczpospolitą a Kościołem Katolickim oraz formą podziękowania za długoletnie wykłady Pana Profesora na tej Uczelni były władze Wydziału Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Papieskiego.

Jak kiedyś powiedział duński filozof Soren Kierkegaard: „Są ludzie, którym ordery przynoszą zaszczyt i ludzie, którzy przynoszą zaszczyt

orderom”. Pozostaję w przekonaniu, że Jubilat należy do tego drugiego grona.

Ad multos annos, Panie Profesorze!
Dr hab. Izabela Lewandowska-Malec, prof. UJ”.

Po laudacji Pan Dziekan zapowiedział prezentację i wręczenie Jubilatowi książki Jubileuszowej: Wacław Uruszczak, *Opera historico-iuridica selecta. Prawo kanoniczne – nauka prawa – prawo wyznaniowe*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2017.

Następnie głos zabrał dr Maciej Mikula, adiunkt w Zakładzie Prawa Kościelnego i Wyznaniowego UJ, który zaprezentował księgę jubileuszową i przebieg prac nad nią. Oto treść jego wystąpienia:

„Szanowny Panie Profesorze, Szanowni Państwo!

Trzymam w ręku książkę *Opera iuridico-historica selecta. Prawo kanoniczne – nauka prawa – prawo wyznaniowe*. Autorem niemal czterdziestu artykułów jest nasz dzisiejszy Jubilat. Przypadła mi w udziale przyjemność krótkiego zaprezentowania zbioru studiów, stanowiącego wybór tematyczny prac, opublikowanych pierwotnie przez Profesora Wacława Uruszczaka w latach 1973-2016.

Tematyka wydanych artykułów jest niezwykle bogata i stanowi świadectwo nie tylko profesjonalnego warsztatu Jubilata, ale także jego licznych zainteresowań. Szeroki horyzont podejmowanych tematów składających się na dorobek Pana Profesora sprawił, że książka nie obejmuje wszystkich obszarów jego badań, lecz skupia się na trzech: historii prawa kanonicznego, historii nauki prawa oraz na prawie wyznaniowym. Te trzy sfery niejednokrotnie przenikają się i stanowią kolejne, oprócz historii ustroju polski, historii parlamentaryzmu staropolskiego, historii źródeł dawnego prawa polskiego oraz prawa ubezpieczeń społecznych, przedmioty znakomitych studiów Jubilata. Lektura artykułów to prawdziwa przygoda intelektualna w krainę erudycji, żelaznej logiki w dowodzeniu hipotez, niezłomności w prezentowaniu i obronie tradycyjnych wartości kultury europejskiej.

Artykuły te ukazywały się w językach polskim (29), francuskim (9) i niemieckim (1) w kilku krajach, w formie publikacji w czasopismach naukowych, tomach pokonferencyjnych i pracach zbiorowych, nie w każdym przypadku łatwo dostępnych. Tym bardziej jest dziś dla nas,

uczestników komitetu redakcyjnego, wielką przyjemnością zaprezentować Panu Profesorowi i Państwu niniejszy tom.

Proszę jeszcze pozwolić, że wspomnę, iż w pracach nad przygotowaniem ponownej edycji tematycznie dobranych artykułów, zaangażowani byli współpracownicy Profesora: dr Krzysztof Fokt, Kacper Górski, dr Anna Karabowicz, prof. Grzegorz M. Kowalski, dr Katarzyna Krzysztofek, prof. Izabela Lewandowska-Malec, prof. Dorota Malec, dr Maciej Mikula, dr Jakub Maziarz, dr Władysław Pęksa, Jakub Pokoj, Piotr Suski, dr Marek Strzała, dr Jacek Wilk i dr hab. Zdzisław Zarzycki. Wprowadzenie do książki opatrzone tytułem *Zachwyt historią prawa kanonicznego* napisał ks. prof. Franciszek Longchamps de Brier. Z ramienia Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego nad wydaniem książki czuwała pani Jadwiga Makowiec”.

Następnie życzenia Jubilatowi w imieniu uniwersyteckich współpracowników złożyła dr Katarzyna Krzysztofek, adiunkt w Zakładzie Prawa Kościelnego i Wyznaniowego UJ. Oto ich treść:

„Szanowny Panie Profesorze,

W dniu Jubileuszu 50-lecia pracy naukowej serdecznie gratulujemy Panu Profesorowi znakomych osiągnięć w wielu dziedzinach prawa. Twórczość naukowa Pana Profesora zaowocowała niezwykle cennym i bardzo obszernym dorobkiem.

W poczuciu wdzięczności za długie lata współpracy, które pozwoliły nam czerpać z wiedzy, doświadczenia i życzliwej pomocy Pana Profesora, zespół współpracowników przygotował księgę, stanowiącą zaledwie fragment Pana bardzo obszernej aktywności naukowej; zebrano w niej studia Pana Profesora z zakresu historii prawa kanonicznego, nauki prawa oraz prawa wyznaniowego.

Życzymy Panu Profesorowi dużo sił i zapału do dalszej aktywnej działalności oraz sukcesów w podejmowaniu nowych naukowych wyzwań”.

Bezpośrednio po życzeniach nastąpiło wręczenie Jubilatowi kwiatów od współpracowników (na czele z dr. hab. Zdzisławem Zarzyckim – kierownikiem Zakładu Prawa Kościelnego i Wyznaniowego UJ).

Na koniec głos zabrał sam Jubilat, który powiedział tak:

„Magnificencjo Panie Rektorze, Czcigodny Panie Dziekanie, Czcigodni Księża, Panie i Panowie Profesorowie, Drodzy Państwo,

Na wstępie mojego wystąpienia chciałbym Państwu serdecznie podziękować za przybycie na uroczystość mojego jubileuszu 50-lecia pracy naukowej. Jest to dla mnie bardzo ujmujące i wzruszające zarazem. Jest obecnych wiele osób. Więcej niż się spodziewałem. Szczególnie dziękuję kolegom, którzy przyjechali spoza Krakowa, a także z zagranicy (z Belgii, Czech, Francji). To wielka radość dla mnie i zaszczyt. Są tutaj także obecni członkowie mojej rodziny, tej najbliższej oraz dalszej po mieczu i po kądzieli. Są koledzy ze Stowarzyszenia *Ars Legis*. Przedstawiciele innych instytucji. Cieszę się niezmiernie, że Państwo znaleźli czas, aby spotkać się ze mną z tej szczególnej okazji. Proszę mi wybaczyć, że nie wymieniłem wszystkich.

Jestem aktualnie emerytowanym profesorem Uniwersytetu Jagiellońskiego, byłem wykładowcą w Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie, byłem adwokatem, czynnym nadal profesorem Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Tarnowie. W Uniwersytecie Jagiellońskim przepracowałem 48 lat. Mój stosunek pracy w UJ wygasł niedawno, bo 30 września tego roku. Jubileusz dotyczy jednak 50 lat pracy naukowej i istotnie jej początek miał miejsce w 1967 r. Po maturze w III Liceum Ogólnokształcącym im. Jana Kochanowskiego w Krakowie, rozpocząłem studia na Wydziale Prawa i Administracji UJ. Był to rok 1964, rok znamienny. Uniwersytet obchodził wówczas jubileusz 600 lat swego istnienia. Na studiach zetknąłem się ze wspaniałymi ludźmi – przedwojennymi profesorami: Adamem Vetulanim, Janem Gwiazdomorskim, Stefanem Grzybowskim. Od jesieni 1965 r. zacząłem uczęszczać na proseminarium prowadzone przez prof. Adama Vetulaniego. To on zachęcił mnie do podjęcia się pracy badawczej w dziedzinie historii państwa i prawa polskiego – i był pierwszym moim mistrzem. Sam był pasjonatem nauki i zapewne tę samą cechę dostrzegł on w mojej osobie. Seminarium profesora Vetulaniego było szkołą naukową. Ci którzy w nim uczestniczyli byli od samego początku zachęceni do podejmowania badań źródłowych. Właśnie w tamtym czasie powstał mój pierwszy artykuł naukowy o „Genezie i dacie statutu krakowskiego Władysława Jagiełły z 1421 r.” opublikowany następnie w „Czasopiśmie Prawno-Historycznym” w 1968 r. Równoległe powstała druga praca o najdawniejszym układzie systematycznym prawa polskiego z XV w., wydanym przez Bolesława Ulanowskiego w Archiwum Komisji Prawniczej. Nad układem

tym, który stanowił interesujący pomnik średniowiecznego prawa polskiego pracowałem razem z moim kolegą i przyjacielem Krzysztofem Rzoncą. W 1967 r. przygotowaliśmy wspólne opracowanie, które zaprezentowaliśmy na konferencji kół naukowych we Wrocławiu. Opracowanie to wyszło drukiem w „Czasopiśmie Prawno-Historycznym” w 1969 r.

Praca badawcza była i jest moją życiową pasją, moim prawdziwym hobby. Gdy ukończyłem studia, profesor Vetulani zaproponował mi pracę w Katedrze, najpierw jako asystenta-stażysty, a następnie asystenta. Staż w Katedrze otrzymałem bez trudności. Inaczej było z przyjęciem mnie do pracy. Katedra nie miała wolnego etatu. Ostatecznie dzięki osobistemu zaangażowaniu prof. Vetulaniego oraz prof. Grodzkiego, który w tym czasie był kierownikiem Katedry Historii Prawa Polskiego, trudności te udało się przezwyciężyć i zostałem zatrudniony na stanowisku asystenta we wspomnianej Katedrze. Jako pracownik naukowo-dydaktyczny „robiłem swoje”, jak to ongiś śpiewał w czasach PRL Wojciech Młynarski w piosence pod tym właśnie tytułem. Starłem się pracować zawsze jak najlepiej i najintensywniej. Nie bałem się tematów trudnych, wymagających wiele wysiłku. Rezultaty były poważne, jak choćby praca o kodyfikacji prawa polskiego w XVI w., obroniona w 1975 r. jako doktorat, a następnie wydana drukiem w PWN. Zajmowałem się jednak nie tylko historią prawa polskiego. Pod koniec swojego życia prof. Vetulani zainteresował mnie kanonistyką, a ściślej zaprosił mnie do współpracy w badaniach nad Dekretem Gracjana. Wymagał ode mnie codziennej obecności w Instytucie. Zasiadaliśmy na parę godzin przy jednym biurku i jeden z nas czytał rękopis Dekretu – ściślej mikrofilm, drugi zaś wydanie drukowane tego źródła. Trwało to dobre trzy lata. W rezultacie powstała nasza wspólna praca o tzw. *Abbreviatio Decreti* kardynała Omnebene, wydana w *Monumenta Iuris Canonici* w Citta del Vaticano w 1976 r. Włączenie mnie do pracy nad prawem kanonicznym było przez prof. Vetulaniego w pełni przemyślane i zamierzone. Chodziło mu o wykształcenie osoby, która mogłaby kontynuować ten nurt pracy badawczej i przejąć po mistrzu Adamie twórczo dorobek krakowskiej szkoły kanonicznej. W związku z tym także prof. Vetulaniemu bardzo zależało, abym ja odbył zagraniczny staż naukowy i to zwłaszcza we Francji. Bardziej cenił on bowiem naukę francuską niż niemiecką. Dzięki jego kontaktom osobistym uzyskałem możliwość takiego wyjazdu. W 1976 r. już po śmierci Adama Vetulaniego otrzymałem zaproszenie do Montpellier od prof. Andre Gouron. Profesor Gouron zaproponował mi prowadzenie ćwiczeń z historii prawa

na Wydziale Prawa Universite de Montpellier. Wyjechałem tam wiosną 1977 r. Prowadziłem zajęcia, ale jednocześnie pracowałem naukowo nad wskazanym mi przez prof. Gourona rękopisem Instytucji Justyniana ze zbiorów biblioteki Wydziału Medycznego w Montpellier. Był to słynny rękopis H 315. Owoce moich badań było obszerne studium na temat tego rękopisu i początków nauczania prawa rzymskiego w Reims w 2. połowie XII w. Moje opracowanie zostało najpierw przedstawione na międzynarodowym kolokwium historyczno-prawnym, jakie odbyło się w grudniu 1977 r. w Montpellier, a następnie wydane drukiem. Zyskałem duże uznanie środowiska prawników mediewistów, zwłaszcza we Francji. Moje odkrycie szkoły prawa w Reims w XII w. zostało potwierdzone po latach przez innych badaczy. Umożliwiło to kolejne wyjazdy, w czasie których współpracowałem z prof. Gouron i innymi kolegami z Francji. Prof. Gouron stał się moim drugim naukowym mistrzem i któremu niniejszym składam bardzo serdeczne podziękowanie. Niestety prof. Gouron już nie żyje. Zmarł w 2009 r. Kilka lat wcześniej został wybrany członkiem Institut de France, prestiżowej państwowej instytucji naukowej, w typie naszej Akademii. Z tego tytułu miał prawo do noszenia munduru oraz szpady.

Trzecim moim mistrzem był prof. Juliusz Bardach. Po powrocie z Montpellier, na prośbę prof. Bardacha zdecydowałem się przystąpić do utworzonego przez niego zespołu badawczego, pracującego nad dziejami staropolskiego parlamentaryzmu. Jako pierwszy w tym zespole przygotowałem pracę o sejmie walnym koronnym z lat 1506-1540. Była to zarazem moja praca habilitacyjna. Jednym z recenzentów w przewodzie był obecny tutaj prof. Henryk Olszewski. Mówił, że praca mu się podobała. Praca ta zachowuje po dziś dzień aktualność, jako jedna z ważniejszych dla poznania początków polskiego parlamentaryzmu.

W ciągu minionych 50 lat napisałem wiele prac. Wierzę, że szereg z nich zachowa swoją wartość poznawczą na długie jeszcze lata, zwłaszcza edycje źródłowe. Ostatecznie jednak okaże się to w przyszłości. Skoro wspominam o moich mistrzach, to przyznaję, że bardzo dużo zawdzięczam moim kolegom z Instytutu Historyczno-Prawnego, w szczególności z Zakładu czy też Katedry Historii Prawa Polskiego, a więc prof. Stanisławowi Grodzkiemu, prof. Ludwikowi Łysiakowi czy prof. Stanisławowi Płazie. Oni także przyczynili się do mojego rozwoju naukowego. Im także składam moje podziękowanie.

Na Wydziale Prawa i Administracji prowadziłem dwie jednostki naukowo-dydaktyczne. Po śmierci prof. Wojciecha Marii Bartla w 1992 r.

objąłem kierownictwo Katedry Prawa Kościelnego. Z kolei w 1997 r. po przejściu prof. Stanisława Płazy na emeryturę zostałem kierownikiem Katedry Historii Prawa Polskiego. Obie te jednostki prowadziłem równolegle, co nie zawsze było łatwe i wymagało znacznego zaangażowania. W sumie jednak się udało. Jednostki te pozostawiam w dobrej kondycji kadrowej. Obecnyim kierownikom tych dwóch jednostek naukowo-dydaktycznych: prof. Izabeli Lewandowskiej-Malec oraz prof. Zdzisławowi Zarzyckiemu życzę z całego serca wielu sukcesów na przyszłość.

Nie sposób wymieniać wszystkie moje pola aktywności. Przejdę na inny niezwykle ważny obszar – życie prywatne. Z moją małżonką Barbarą przeżyliśmy prawie 47 lat w sakramentalnym związku małżeńskim. Wychowaliśmy troje dzieci. Za te wszystkie lata wspólnego życia składam Ci Basiu moje gorące podziękowanie. Dziękuję także moim dzieciom: córce Oli – szczęśliwej mamie dwóch wspaniałych wnuków Gabrysia i Michasia, a także dwóm moim synom Michałowi i nieodżałowanemu Adamowi.

Zwykle przy takiej okazji jak dzisiejsza, jubilat kieruje do swoich następców jakieś rady, czy też wskazówki, jak żyć, jak postępować. No cóż, w życiu trzeba starać się zawsze być przyzwoitym. Co to znaczy? Po prostu kierować się sumieniem, zwłaszcza słuszością i uczciwością. Należy też jak najwięcej, na ile siły, zdrowie i okoliczności pozwalają, pracować. Nawet najbardziej utalentowany naukowiec, nie osiągnie nic bez pracy. W swej działalności należy wyjść poza interes osobisty i dostrzeżać potrzeby wspólnoty. Taką wspólnotą jest nasz uniwersytet, który jest niezwykle wartościową, prawdziwym dobrem wspólnym – rzecząpospolitą. Należy nie tylko podtrzymywać jego istnienie i działalność, ale rozwijać, aby był uczelnią najznakomitszą w świecie. Myślę, że mnie osobiście się to udało i to na kilku co najmniej odcinkach, czasem nieoczekiwanych, jak mój osobisty udział i wkład w dzieło rozbudowy kliniki II Katedry Chorób Wewnętrznych profesora Andrzeja Szczeklika w latach 90-tych. Nie rozwijając w tym miejscu tego tematu, pragnę dodać, że uniwersytet powinien być świątynią nauki, gdzie kapłanami są osoby poszukujące prawdy o świecie i o człowieku, w tym także prawdy o przeszłości, czyli historii. W nauczaniu prawa, kształceniu prawników obie uprawiane przeze mnie dyscypliny czyli historia prawa i kanonistyka winny być w pełni obecne. Tylko wówczas kształcenie młodych adeptów prawnictwa będzie prawidłowe, wolne od szkodliwego, a nawet niebezpiecznego skrajnego pozytywizmu, w szczególności absolutyzowania przepisów

czyli bezdusznego stosowania samej litery prawa. Prawo to nie tylko ustawy, litera prawa, ale także i duch prawa, zwłaszcza duch jaki ujawnia historia prawa.

Mam też jeszcze jedno przesłanie, czy radę, którą kieruję zwłaszcza do młodych kolegów, którzy są przyszłością nauki i Uniwersytetu Jagiellońskiego. Są to słowa Wojciecha Młynarskiego z piosenki pt. „Idź swoją drogą”, będące swobodnym przekładem znanego przeboju Franka Sinatry „My way”. Słowa te warto zapamiętać, jako swego rodzaju motto życiowe:

*„I nim przetarty szlak wybierzesz, jak wybrało wielu,
I nim w świat wejdiesz ten, by podług cen pochlebstwem płacić,
Choć raz pomyśl, czy czegoś nie tracisz.
Bo przecież jest niejeden szlak,
Gdzie trudniej iść, lecz idąc tak,
Nie musisz brnąć w pochlebstwa dym,
I karku giąć przed byle kim,
Rozważ tę myśl, a potem idź, idź swoją drogą”.*

Zbliżając się do końca mojego przemówienia, pragnę gorąco i serdecznie podziękować moim młodszym kolegom, którzy przygotowali ten jubileusz, w szczególności przygotowali wręczoną mi dzisiaj księgę jubileuszową w postaci antologii moich prac z prawa kanonicznego i wyznaniowego. Tutaj szczególnie dziękuję zwłaszcza doktorowi Maciejowi Mikule i doktor Katarzynie Krzysztofek i wszystkim innym członkom komitetu redakcyjnego.

Dziękuję także gorąco prof. Izabeli Lewandowskiej-Malec za piękną laudację. Dziękuję Panu Dziekanowi i całemu Wydziałowi Prawa i Administracji, w szczególności Radzie Wydziału – nota bene – byłem jej pełnoprawnym członkiem od 1981 do 2016 r. czyli przez 35 lat. Uroczystość dzisiejsza to w zasadzie pożegnanie, ale nasze relacje z pewnością się szybko nie skończą. Nadal zamierzam opiekować się doktorantami. Mam ich w tej chwili trzech. Prowadzę wykłady, w tym wykład dla I roku studiów stacjonarnych, dzięki któremu zostałem zapamiętany przez wielkie grono współczesnych prawników, wychowanków naszego wydziału. Nadal zamierzam pracować naukowo. Myślę, że udaje mi się osiągać bardzo dobre wyniki w tym zakresie. Dowodzą tego moje ostatnie prace, jak choćby moje studium o unii polsko-litewskiej w Krewie z 1385 r., czy wcześniejsze moje studium o najstarszym sejmie walnym dwuizbowym, w którym starałem się wykazać, że był to sejm piotrkowski w 1468 r.

Słyszę, że w przyszłym roku będzie obchodzona 550-rocznica polskiego parlamentaryzmu, co było moim postulatem.

Dziękuję księdzu infułatowi doktorowi Fidelusowi za celebrowanie mszy św., jak też czcigodnym księżom koncelebransom. Dziękuję już nieżyjącym moim rodzicom, dziękuję wszystkim państwu.

W dawnej Polsce w aktach urzędowych każdy przynależny do danego stanu był odpowiednio tytułowany. I tak szlachcic był zawsze *generosus* – urodzony lub *nobilis* – szlachetny. Z kolei mieszczanin był zawsze *famatus* – sławny lub *honestus* – uczciwy. Duchownego tytułowano *reverendus* lub *reverendissimus* czyli wielebny lub przewielebny. Tytuł jaki przydawano chłopom brzmiał *laboriosus* – pracowity. Nie wiem czy zasługuję na te wyższe tytuły. Wystarczyłby mi w pełni tytuł przyznawany chłopom – pracowity (*laboriosus*) i to pomimo faktu, że przez jego świętobliwość papieża Franciszka zostałem zaliczony do rycerzy – *equites*. Zostałem rycerzem komandorem Orderu Świętego Sylwestra, co daje prawo do noszenia munduru i szpady.

Zakończę słowami świętego Pawła z drugiego listu do Tymoteusza:

„W dobrych zawodach wystąpiłem, bieg ukończyłem, wiary ustrzegłem”.

Dziękuję Państwu za uwagę. *Plurimos annos Almae Matris Jagiellonicae et Vobis Omnibus*”.

Po wystąpieniu Jubilatą Dziekan zamknął oficjalną część uroczystości i zaprosił wszystkich Gości do sali sąsiedniej – *Stuba Communis* w celu składania życzeń i gratulacji Jubilatowi oraz wystąpień indywidualnych, i gdzie możliwe było także skorzystanie z przygotowanego poczęstunku.

*Sprawozdanie sporządzili pracownicy i doktoranci
Zakładu Prawa Kościelnego i Wyznaniowego Uniwersytetu Jagiellońskiego:*

Dr Katarzyna Krzysztofek

Dr Maciej Mikula

Mgr Michał Ożóg

Dr Marek Strzała

Dr hab. Zdzisław Zarzycki (kierownik jednostki)

SPIS TREŚCI / CONTENTS

STUDIA TEMATYCZNE / THEMATIC SECTION

<i>Introduction to the Thematic Section</i> (Philippe Poirier, Konstantinos Papastathis)	5
TANIA PAGOTTO, <i>The “living together” argument in the European Court of Human Rights case-law</i>	9
<i>Argument odwołujący się do życia razem (living together) w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka</i> (streszczenie)	33
FABIENNE BRETSCHER, <i>Between law and politics: Muslim religious practices in Swiss public schools</i>	35
<i>Pomiędzy prawem a polityką: muzułmańskie praktyki religijne w szwajcarskich szkołach publicznych</i> (streszczenie)	52
MIHAI MURARIU, <i>“We are fortress Europe!” Nativism and religion in the ideology of Pegida in the context of the European crisis</i>	53
<i>„Jesteśmy fortecą, Europo!” Natywizm i religia w ideologii Pegidy w kontekście europejskiego kryzysu</i> (streszczenie)	68
CHARA KARAGIANNOPOULOU, <i>Unveiling the “veil debate” in the Greek press</i>	69
<i>Analiza debaty dotyczącej (muzułmańskiej) praktyki zakrywania głowy w greckiej prasie</i> (streszczenie)	101
NIKI PAPAGEORGIU, <i>The Left and the Church in Greece: The ambiguity of political and religious domain relationships</i>	103
<i>Lewica i Kościół w Grecji: ambiwalentny kształt relacji pomiędzy sferą polityki i sferą religii</i> (streszczenie)	134
CLAIRE AGUILON, <i>Gouvernance de la religion et liberté de conscience</i>	135

<i>Zarządzenie kwestiami religijnymi i wolnością sumienia (streszczenie)</i>	165
<i>Governance of religion and freedom of conscience (summary)</i>	165
GUILLAUME SILHOL,	
<i>Governing Catholic religious education in Italian state schools: Between the revision of the Concordat and social movements, 1974-1984</i>	167
<i>Zarządzanie katolicką edukacją religijną we włoskich szkołach państwowych: pomiędzy rewizją konkordatu a ruchami społecznymi w latach 1974-1984 (streszczenie)</i>	183
ARTYKUŁY / ARTICLES	
MICHAŁ HUCAŁ,	
<i>Ochrona danych osobowych w związkach wyznaniowych w świetle unijnego rozporządzenia nr 2016/679</i>	185
<i>Protection of personal data in religious organizations in the light of EU Regulation No. 2016/679 (summary)</i>	221
PAWEŁ BORECKI,	
<i>Znamiona państwa wyznaniowego – uwagi na kanwie dorobku współczesnego konstytucjonalizmu</i>	223
<i>The hallmarks of a religious state – remarks on the basis of the achievements of contemporary constitutionalism (summary)</i>	247
MAREK STRZAŁA,	
<i>Orzecznictwo austriackiego Sądu Najwyższego w sprawie reprezentacji wyznaniowych osób prawnych Kościoła Katolickiego</i>	249
<i>Acting on the behalf of legal entities of the Catholic Church in the light of the Austrian Supreme Court's judgements (summary)</i>	265
ISABELLA BOLGIANI,	
<i>Chiesa cattolica e diffusione della “prassi pattizia” a livello locale in Italia</i>	267
<i>Kościół Katolicki i rozszerzanie „praktyki układowej” na poziomie lokalnym we Włoszech (streszczenie)</i>	303
<i>Catholic Church and “bilateral practice” on a local level in Italy (summary)</i>	304
MICHAŁ OŻÓG,	
<i>Noszenie chusty islamskiej w miejscu pracy a prawa i wolności innych podmiotów prawa. Rozważania na kanwie wyroków Trybunału Sprawiedliwości Unii Europejskiej z dnia 14 marca 2017 r. w sprawach: Samira Achbita przeciwko G4S Secure Solutions (C–157/15) oraz Asma Bougnaoui przeciwko firmie Micropole (C–188/15)</i>	307
<i>Wearing an Islamic headscarf in the workplace vs. rights and freedoms of other entities. Discussion regarding the EU Court of Justice's rulings in the Samira</i>	

<i>Achbita vs. G4S Secure Solutions case (C-157/15) and the Asma Bougnaoui vs. Micropole case (C-188/15) (summary)</i>	333
KONRAD DYDA,	
<i>Konstytucyjna zasada oddzielenia państwa od kościoła w działalności Wydziału do Spraw Wyznań Urzędu Wojewódzkiego w Krośnie wobec Kościoła Katolickiego</i>	335
<i>The constitutional principle of separation of church and state in the operation of the Department of Religious Affairs in the Voivodeship office in Krosno against the Catholic Church (summary)</i>	372

MATERIAŁY / MATERIALS

ARTUR MEZGLEWSKI,	
<i>Opinia prawna w sprawie uprawnień informacyjnych oraz rektyfikacyjnych członków związków wyznaniowych w odniesieniu do danych osobowych przetwarzanych przez związki wyznaniowe w ramach ich działalności statutowej</i>	373
<i>A legal opinion on the information and rectification rights of members of religious communities in reference to personal data processed as part of their statutory activity (summary)</i>	382
PIOTR STANISZ, DARIA BĘBENIEC,	
<i>Geneza i treść wytycznych w sprawie realizacji przez Komisję Europejską art. 17 ust. 3 Traktatu o funkcjonowaniu Unii Europejskiej</i>	383
<i>Origin and content of the Guidelines on the implementation of Article 17(3) of the Treaty on the Functioning of the European Union by the European Commission (summary)</i>	391

RECENZJE / REVIEWS

Michał Hucal, <i>Oddziaływanie brytyjskiej ustawy o prawach człowieka z 1998 r. na Kościół Anglii</i> , Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2015, ss. 302 (Piotr Stanisz)	393
---	-----

SPRAWOZDANIA / REPORTS

XIV Ogólnopolskie Sympozjum Prawa Wyznaniowego pt. <i>Prawo wyznaniowe formalne połączone ze Zjazdem Katedr, Zakładów i Wykładowców Prawa Wyznaniowego</i> , Zielona Góra – Kęszyca Leśna, 8-10 maja 2017 r. (Tadeusz Stanisławski)

XIV National Symposium of Law on Religion, <i>Procedural aspects of law on religion</i> , Zielona Góra – Kęszycza Leśna, 8-10 May 2017 (Tadeusz Stanisławski)	403
Międzynarodowa konferencja naukowa pt. <i>Kościół i jego prawo w nauczaniu św. Jana Pawła II</i> , Lublin, 9 czerwca 2017 r. (Konrad Dyda) International scientific conference <i>Church and its law in the teaching of St. John Paul II</i> , Lublin, 9 June 2017 (Konrad Dyda)	407
Międzynarodowa konferencja naukowa pt. <i>Religion, Cooperation, and Conflict in Diverse Societies</i> , Lozanna (Szwajcaria), 4-7 lipca 2017 r. (Michał Zawiślak) International scientific conference <i>Religion, Cooperation, and Conflict in Diverse Societies</i> , Lausanne (Switzerland), 4-7 July 2017 (Michał Zawiślak)	410
Międzynarodowa konferencja naukowa pt. <i>Status osoby duchownej we współczesnym państwie</i> , Bańska Bystrzyca – Badin (Słowacja), 11-13 września 2017 r. (Michał Ożóg) International scientific conference <i>The status of the ecclesiastical person in the contemporary state</i> , Banská Bystrica – Badin (Slovakia), 11-13 September 2017 (Michał Ożóg)	423
Konferencja z okazji obchodów 500-lecia Reformacji pt. <i>Kościół Ewangelicko-Augsburski w relacjach z Państwem – aspekty ustrojowe i prawne</i> , Kraków, 9 października 2017 r. (Katarzyna Krzysztofek, Maciej Mikuła, Michał Ożóg, Marek Strzała, Zdzisław Zarzycki) Conference on the 500 th anniversary of the Protestant Reformation <i>Evangelical-Augsburg Church in the relations with the State – institutional and legal aspects</i> , Cracow, 9 October 2017 (Katarzyna Krzysztofek, Maciej Mikuła, Michał Ożóg, Marek Strzała, Zdzisław Zarzycki)	426
Uroczystość Jubileuszu 50-lecia pracy naukowej prof. dr. hab. Wacława Uruszczaaka, Kraków, 17 listopada 2017 r. (Katarzyna Krzysztofek, Maciej Mikuła, Michał Ożóg, Marek Strzała, Zdzisław Zarzycki) The Jubilee Celebration of the 50 th anniversary of scientific work of Professor Wacław Uruszczaak, Cracow, 17 November 2017 (Katarzyna Krzysztofek, Maciej Mikuła, Michał Ożóg, Marek Strzała, Zdzisław Zarzycki)	435