

ŁUKASZ MIROCHA

Wymóg świeckiego uzasadnienia w dyskursie publicznym a wolność religijna

Secular Rationale in Public Discourse and Religious Freedom

Abstract

The paper addresses the issue of the compatibility of the requirement to use secular justifications in public discourse with the principle of religious freedom. The first part of the paper outlines the basic assumptions of exclusivism – the position that advocates abandoning religious argumentation in the public sphere. It presents the philosophical justifications for this requirement, the forms it takes, and the objections raised against the doctrine of exclusivism. The second part of the paper discusses the provisions of the European Convention on Human Rights regarding religious freedom and freedom of expression. The next part analyses the problem referred to in the title. The paper notes the risk of the instrumentalisation of religious argumentation and the related inability to recognise that this type of rationalisation is protected by religious freedom. It also emphasises that the scope of protection may depend on the content of religious argumentation and other factors.

SŁOWA KLUCZOWE: wolność religijna, argument religijny, świeckie uzasadnienie, ekskluzywizm, liberalizm polityczny

KEYWORDS: religious freedom, religious argumentation, secular rationale, exclusivism, political liberalism

ŁUKASZ MIROCHA – doktor nauk prawnych, Uniwersytet Pomorski w Słupsku, ORCID – 0000-0002-1498-2960, e-mail: lukasz.mirocha@upsl.edu.pl

1 | Wprowadzenie

Wolność religijna bywa przedstawiana jako paradygmatyczny przypadek prawa człowieka. Poszukując genezy współczesnej koncepcji wolności religijnej, sięga się najczęściej do epoki wojen religijnych wczesnej nowożytności, czyli okresu rozłamu w ramach zachodniego chrześcijaństwa. Rozłam ten stoi u podstaw odmiennych wizji obecności religii w sferze publicznej. Pierwsza z nich zakłada szerszą obecność religii w życiu społecznym, przy czym nie wyklucza uprzywilejowania konkretnej religii. Druga wiąże się z prywatyzacją religii pomimo obecnych często, czysto formalnych związków kościoła z państwem. Współcześnie wolność religijna chroniona jest wieloma aktami prawa międzynarodowego, należy również do katalogu praw człowieka gwarantowanych na poziomie konstytucyjnym. W orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka (dalej: ETPC) podkreśla się, że wolność religijna dotyczy *forum internum*, czyli sfery wewnętrznych przeżyć jednostki oraz *forum externum*, czyli funkcjonowania jednostki w społeczeństwie. Zgodnie z *case-law* ETPC wolność religijna może być gwarantowana na różne sposoby zarówno w ramach modeli inkluzywnych względem religii, jak i w ramach modelu sekularnego^[1].

Współczesny liberalizm polityczny piórem takich autorów jak John Rawls, Jürgen Habermas czy Robert Audi stawia przed osobami posługującymi się argumentacją religijną w sferze publicznej wymogi, które nie obciążają osób nie odwołujących się do uzasadnień religijnych^[2]. Poglądy wspomnianych autorów różnią się w zakresie formułowanych oczekiwań, ale wspólne dla nich jest twierdzenie, że racje, które pojawiają się w dyskursie publicznym, powinny być zrozumiałe dla wszystkich jego uczestników. Może się to wiązać z koniecznością „przetłumaczenia” argumentu religijnego na język świecki, wymogiem sformułowania równoległego

¹ Por. Witold Sobczak, *Wolność myśli, sumienia i religii. Poszukiwanie standardu europejskiego* (Toruń: Dom Wydawniczy DUET, 2013), 463-516.

² Zauważyć warto, że klasyczny liberalizm np. w ujęciu Johna S. Milla nie szedł tak daleko w swoich oczekiwaniach względem religii, mimo że sam Mill prezentował sceptyczny stosunek względem poglądów teistycznych. Broniąc „wolności myślenia i mówienia” uznawał on przydatność nawet niesłusznych poglądów (np. religijnych) chociażby po to by w konfrontacji z nimi swoją żywotność zachowywały te trafne, por. John Stuart Mill, „O wolności”, tłum. Juliusz Starkel, [w:] John Stuart Mill, *Pisma o wolności i szczęściu*, red. Bogdan Baran (Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2017), 27-64.

argumentu świeckiego lub oczekiwaniem wyłączenia argumentacji religijnej z niektórych etapów deliberacji.

W niniejszym tekście poddaję analizie zgodność ograniczeń stawianych argumentacji religijnej przez liberalizm polityczny z prawem do wolności religijnej. W pierwszej kolejności odtwarzam oczekiwania wspomnianych filozofów politycznych w odniesieniu do argumentów religijnych. Następnie przybliżam normatywną zawartość prawa do wolności religijnej z wykorzystaniem prawnego dorobku systemu Rady Europy, w tym Europejskiego Trybunału Praw Człowieka. Decyzja o skorzystaniu z osiągnięć tej instytucji podyktowana jest kompleksowością wypracowanej w jej ramach regulacji prawnej, tym, że regulacja ta stanowi punkt odniesienia dla krajowych porządków prawnych oraz okolicznością, że w toku rozpatrywania skarg ETPC komentuje niezwykle zróżnicowane partykularne rozwiązania. W kolejnej części pracy poddaję dyskusji problem zgodności ograniczeń obecności argumentu religijnego w sferze publicznej z prawną regulacją wolności religijnej.

Dostrzec trzeba, że konfrontacja idei ograniczenia obecności argumentu religijnego w sferze publicznej oraz wolności religijnej oznacza porównanie koncepcji zaczerpniętych z dwóch różnych porządków – filozofii politycznej oraz jurysprudenencji. Biorąc to pod uwagę, zasygnalizować trzeba pogląd, że koncepcja ekskluzywizmu posiada swój normatywny wyraz w postaci postulatu bezstronności światopoglądowej państwa czy jego neutralności oraz zasady rozdziału państwa i kościoła^[3]. Trafność tego poglądu będzie zależała od tego, kogo uczynimy adresatem ograniczenia w postępowaniu się argumentem religijnym. Wszak wspomniane zasady normatywne nie odnoszą się do jednostek, lecz do państwa lub jego przedstawicieli. Formułowane na gruncie filozofii politycznej oczekiwania mogą mieć zatem szerszy wymiar niż wspomniana zasada rozdziału państwa i kościoła, bowiem odnoszą się też do niepełniących żadnych funkcji obywateli. W literaturze przedmiotu sygnalizowano już możliwość zaistnienia napięć pomiędzy ekskluzywizmem a wolnością religijną, co uzasadnia podjęcie tego tematu^[4].

³ Grzegorz Maroń, „Argumenty religijne w procesie ustawodawczym w Sejmie Rzeczypospolitej Polskiej VIII kadencji” *Przegląd Sejmowy*, nr 4 (2019): 50, 54; Paulina Łabieniec, „Argumentacja religijna w debacie publicznej – wprowadzenie do zagadnienia z perspektywy Johna Rawlsa i Jürgena Habermasa” *Studia z Prawa Wyznaniowego*, t. XXV (2022): 272.

⁴ Sławomir Sztajer, „Argumenty religijne w sferze publicznej. Uwagi o postulacie prywatyzacji religii” *Przegląd Religioznawczy*, nr 4 (246) (2012): 50-51; Łukasz

W tym miejscu zaznaczyć trzeba, że argumentacja religijna jest tylko jedną z wielu form obecności religii w przestrzeni publicznej. Jej wyjątkowość polega na tym, że zmierza ona do kształtowania tej sfery na przyszłość, a jeśli wykorzystywana jest w procesach prawotwórczych, może wpływać na całe społeczeństwo. Dostrzec warto, że dyskusja na temat obecności argumentacji religijnej w sferze publicznej dotyczy właśnie tego kontekstu jej wykorzystywania – poza zainteresowaniem politycznych liberałów było aplikowanie argumentacji religijnej np. w działalności misyjnej, przy ewangelizowaniu, nawracaniu, prozelityzmie, czyli w aktywnościach odbywających się bez pośrednictwa państwa. Problem nie dotyczy również samego posiadania określonych przekonań, lecz czynienia z nich użytku w toku procesów kształtujących sytuację osób niepodzielających racji religijnych. Drugim czynnikiem, przesądzającym o wyjątkowości argumentacji religijnej jako formy obecności religii w przestrzeni publicznej, jest jej niematerialny charakter. W jej przypadku nie mamy do czynienia z ekspozycją symbolu religijnego^[5] czy dokonywaniem czynności rytualnych. W związku z tym zasadne wydaje się spostrzeżenie, że formułowanie argumentów religijnych mogłoby korzystać z ochrony przewidzianej dla myśli i opinii, bez względu na to, że posiadają one podłoże teistyczne.

Tym, co przemawia na rzecz doniosłości podjętego tematu, jest stała obecność religii w sferze publicznej. Milcząco przyjmowany przez pierwszych dziewiętnastowiecznych socjologów pogląd dotyczący nieuchronnej sekularyzacji społeczeństw nie okazał się być prawdziwy^[6]. Często wspomina się o renesansie religijności i to nie tylko w kontekście islamskiego fundamentalizmu; bronione jest stanowisko głoszące deprywatyzację religii. Jego autor – José Casanova – odwołuje się do przykładów amerykańskiego fundamentalizmu protestanckiego, znaczenia Kościoła katolickiego w walce z komunizmem w Polsce, wpływu religii w Brazylii i Hiszpanii. Sławomir Sztajer postawił ponad dekadę temu tezę, że nieposługiwanie się argumentacją religijną w sferze publicznej objęte jest w Europie zachodniej konsensusem^[7], odmiennie przedstawia się oczywiście sytuacja Stanów Zjednoczonych, w których zainicjowana została dyskusja na temat miejsca

Mirocha, „Granice argumentacji religijnej w sferze publicznej. Między partycypacją a przymusem” *Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej*, nr 2 (2017): 39.

⁵ Por. Andrzej M. Świątkowski, „Unijne podejście do eksponowania przez zatrudnionych symboli religijnych w miejscu pracy”, *Prawo i Więź*, nr 2(49) (2024): 45-78.

⁶ Stanisław Burdziej, „Religie publiczne w nowoczesnym świecie” *Kultura i Społeczeństwo*, nr 2 (2007): 249.

⁷ Sztajer, „Argumenty religijne”, 43-44.

argumentu religijnego w dyskursie publicznym^[8]. Teza Sztajera wydaje się jednak nie do końca uzasadniona, nawet przy ograniczeniu jej zasięgu do krajów europejskich. Argumenty religijne pojawiły się w dyskusjach parlamentarnych dotyczących wejścia do Unii Europejskiej w Słowacji oraz bardzo mocno zlaicyzowanych Czechach^[9]. Empiryczne badania Grzegorza Maronia dowodzą, że w Polsce racje religijne są częścią debaty parlamentarnej i korzystają z nich nie tylko członkowie partii, które traktują religijność jako część swojego wizerunku^[10].

2 | Ekskluzywizm – postulat ograniczenia obecności argumentów religijnych w sferze publicznej

Rozważania dotyczące obecności argumentu religijnego w dyskursie publicznym powinny rozpoczynać się od próby zdefiniowania obydwu tych pojęć. W odniesieniu do rozumienia argumentu religijnego zwrócić trzeba uwagę, że nie każde odniesienie do religii w ramach prowadzonej komunikacji stanowi argument religijny^[11]. By można było mówić o argumencie wypowiedź musi pełnić funkcję perswazyjną, zmierzać w określonym kierunku, a nawiązanie religijne nie może być jedynie „ornamentem”. W naszym kręgu kulturowym wiele wykorzystywanych na co dzień powiedzeń czy alegorii ma genezę biblijną, jednak, po pierwsze, nie muszą one zostać wykorzystane jako argument, po drugie, stopień ich upowszechnienia sprawia, że nie zwraca się już uwagi na ich teistyczne pochodzenie, doszło do ich zeświecczenia. Dodatkowo podkreślić trzeba, że zbieżność określonego uzasadnienia ze stanowiskiem wyznaniowym nie czyni, sama w sobie, tego uzasadnienia argumentem religijnym^[12].

⁸ Na temat uwarunkowań znaczenia religii w amerykańskim dyskursie publicznym por. Berndt Ostendorf, „Religia i sfera publiczna w USA” *Teologia Polityczna*, nr 2 (2004/2005): 57-66.

⁹ Szerzej na temat obecności religii w sferze publicznej w środkowej Europie: Emilia Moddelmog-Anweiler, „Religia w przestrzeni życia publicznego w regionach Europy Środkowej. Cechy modelu środkowoeuropejskiego” *Politeja*, nr 1 (2017): 128.

¹⁰ Maroń, „Argumenty religijne”, tabelaryczne zestawienie, 66.

¹¹ Por. Maroń, „Argumenty religijne”, 58.

¹² Łabieniec, „Argumentacja religijna”, 278.

Przyjęcie przeciwnego stanowiska prowadziłyby do absurdu – niewyobrażalnej redukcji katalogu argumentów dopuszczalnych w debacie publicznej, zwłaszcza biorąc pod uwagę, że racje religijne pozostają na ogół w zgodzie z innymi motywami moralnymi. Trudno byłoby pogodzić się z wyłączeniem z dyskursu argumentu „nie zabijaj” z uwagi na jego zakotwiczenie w Dekalogu^[13] czy postulatu oddzielenia państwa od instytucji religijnych ze względu na powiązanie z przypisywanymi Jezusowi słowami „oddajcie więc Cezarowi to, co należy co Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22,21)^[14]. Zwolennicy doktryny ekskluzywizmu nie posuwają się w swoich roszczeniach tak daleko, by w opisany sposób ujmować istotę argumentu religijnego. W literaturze proponowano różne typologie argumentów religijnych i na różne sposoby definiowano ten typ racji^[15]. Wspólnym mianownikiem rozmaitych ujęć argumentu religijnego jest dostrzeżenie, że zawiera on odwołanie do elementów wiary religijnej oraz zwrócenie uwagi na wykorzystanie jej w charakterze racji przemawiającej za określonym rozwiązaniem.

W odniesieniu do znaczenia pojęcia sfery publicznej w kontekście komentowanej dyskusji wskazać trzeba, że przeprowadzenie podziału na sferę publiczną i prywatną oraz wywodzenie z niego konsekwencji normatywnych łączy się na ogół z liberalizmem. Poleganie na tym podziale jest charakterystyczne dla współczesnego liberalizmu politycznego, niemniej warto pamiętać, że rozkład życia społecznego na sfery, w których obowiązywały różne rozwiązania normatywne znany był już starożytnym. Arystoteles opierał się na trychotomii, w ramach której wyróżnił *oikos* (przestrzeń domową) agorę (przestrzeń polityczną) oraz eklezję (wspólnotę), którą można umieścić między dwoma pierwszymi sferami^[16]. Liberalowie na różne sposoby definiują sferę publiczną, a co za tym idzie, wyznaczają granicę, której argument religijny nie powinien przekraczać. Wydaje się, że w tym kontekście warto wyróżnić następujące kategorie „publiczności”, szeregując je od tej, w której obecność argumentu religijnego budzi

¹³ Por. Grzegorz Maroń, „Miejsce Dekalogu w polskim porządku prawnym” *Prawo i Więź* nr 2 (2022).

¹⁴ Por. Michał T. Najman, „Pozostałości prawa religijnego we współczesnym prawie”, *Prawo i Więź*, nr 1(54) (2025): 599-608. Autor rozważa różne przykłady wpływu religii na współczesne systemy prawne, dostrzegając, że wiele z nich ma neutralny charakter, np. bikameralizm czy problem statusu siedziby władz (607).

¹⁵ Por. Mirocha, „Granice argumentacji”, 39.

¹⁶ Tomasz Adamczyk, „Rola rozumu i religii w przestrzeni publicznej – zagrożenia współczesnej agory” *Zeszyty Naukowe KUL*, nr 4 (2016): 54.

największe obawy, do tej, w której ekskluzywizm jest najmniej uzasadniony. Pierwsza kategoria to treść samych regulacji prawnych; druga kategoria to wypowiedzi przedstawicieli państwa w toku procesu legislacyjnego; trzecią tworzą wypowiedzi przedstawicieli państwa w toku procesu stosowania prawa; kolejną, czwartą kategorię pozostałe wypowiedzi przedstawicieli państwa; piątą kategorię obejmuje wypowiedzi obywateli czy przedstawicieli organizacji pozarządowych dotyczące treści prawa czy innej działalności państwa. Oczekiwania zwolenników świeckiego uzasadnienia nie są tożsame w odniesieniu do wypowiedzi poszczególnych kategorii, zatem sfera publiczna ulega rozwarstwieniu, gradacji z punktu widzenia możliwości zastosowania argumentu religijnego.

Zwolennicy ograniczenia obecności argumentu religijnego rekrutują się spośród politycznych liberałów, dlatego oczywiste jest, że ich postulaty nie dotyczą całkowitego unicestwienia tego rodzaju motywacji, lecz przesunięcia jej do sfery prywatnej. Ekskluzywizm można więc traktować jako wyraz normatywnego ujęcia prywatyzacji religii, traktowania prywatyzacji argumentu religijnego jako zasady^[17]. Postulat ograniczenia obecności argumentu religijnego w sferze publicznej opiera się na oczekiwaniu, by wpływ religii na jej kształtowanie został zminimalizowany. Oczekiwanie to z kolei wiąże się z uznaniem, że jeśli określone regulacje mają dotyczyć wszystkich jednostek, to u ich podstaw powinny stać racje dostępne, zrozumiałe (o ile nie podzielane) przez wszystkich. Dodatkowo proponenci ograniczenia obecności argumentu religijnego w dyskursie publicznym posługują się specyficznym obrazem religii, w którym występuje ona – zgodnie ze sformułowaniem Richarda Rorty’ego – jako *conversation-stopper*^[18]. Religia w optyce liberałów politycznych może być konfliktogenna, ma utrudniać osiągnięcie konsensusu potrzebnego dla funkcjonowania sfery publicznej. Racje w niej zakotwiczone mają być irracjonalne, dogmatyczne przez co niemożliwe do pogodzenia z motywami płynącymi z innych dziedzin. Odnoszenie się do takich argumentów, a zwłaszcza opieranie na nich regulacji prawnych, może z perspektywy ich przeciwników godzić w wolność i autonomię osób niepodzielających argumentów religijnych. Filozoficznym fundamentem przeciwników obecności argumentacji religijnej w sferze

¹⁷ Prywatyzacja religii w znaczeniu deskryptywnym odnosi się do sfery faktów, może być obserwowalnym socjologicznie procesem, por. Sztajer, „Argumenty religijne”, 44.

¹⁸ Richard Rorty, „Religion as Conversation-stopper” *Common Knowledge*, nr 3 (1994): 1-6.

publicznej jest konstrukcja rozumu publicznego Johna Rawlsa i związana z nią idea publicznego uzasadnienia^[19]. Prawnego wsparcia dostarczać mają natomiast zasada bezstronności światopoglądowej państwa i zasada rozdziału kościoła i państwa^[20].

Podkreślić trzeba, że w poglądach najbardziej wpływowych uczestników dyskusji dotyczącej granic obecności argumentu religijnego w sferze publicznej dostrzegalna jest ewolucja w kierunku bardziej permissywnego stanowiska. Rawls pierwotnie, na etapie *Teorii sprawiedliwości*, wyłącza wpływ religii na konstrukcję sfery publicznej, co nie oznacza oczywiście, że podważa on prawo jednostek do wolności religijnej w sferze prywatnej^[21]. W późniejszym *Liberalizmie politycznym* Amerykanin łagodzi swoje stanowisko i poprzestaje na wymogu przekładalności racji religijnych na te o świeckim charakterze. Oczekuje on zatem przetłumaczenia argumentu religijnego na laicki bądź przedstawienia w zamian za ten argument racji równoległej, zmierzającej w tym samym kierunku. Wymóg ten określa mianem *proviso*^[22].

Podobną tranzycję zaobserwować można u Habermasa, który – również pod wpływem debaty z Josephem Ratzingerem^[23] – zmienia swoje podejście do religii, w tym dopuszczalności użycia argumentu religijnego w przestrzeni publicznej. Habermas dostrzega, że postawienie tamy argumentom bliskim wielu członkom społeczeństwa jest dla nich krzywdzące

¹⁹ Por. Wojciech Ciszewski, *Rozum i demokracja. Wprowadzenie do koncepcji rozumu publicznego Johna Rawlsa* (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2020), zwłaszcza 102-106, gdzie opisano jakie cechy muszą spełniać racja publiczne oraz 162 i n. gdzie poddano analizie stawiany rawlsowskiej koncepcji zarzut ekskluzywizmu.

²⁰ Sztajer, „Argumenty religijne”, 44-47; Maroń, „Argumenty religijne”, 50-52; Mirocha, „Granice argumentacji”, 39-42; Łabieniec, „Argumentacja religijna”, 278-281.

²¹ John Rawls, *A Theory of Justice. Revised Edition* (Harvard: Harvard University Press, 1999), 180 i n.

²² Już we wstępie do książki Rawls pisze: „When engaged in public reasoning may we also include reasons of our comprehensive doctrines? I now believe, and hereby I revise VI:8, that reasonable such doctrines may be introduced in public reason at any time, provided that in due course public reasons, given by a reasonable political conception, are presented sufficient to support whatever the comprehensive doctrines are introduced to support. I refer to this as the proviso and it specifies what I now call the wide view of public reason” – J. Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996), l; jeszcze bardziej dosadnie wyraża ten pogląd Rawls w kolejnych wydaniach *Liberalizmu politycznego*, zawierających odniesienie się do argumentów Habermasa. Por. Łabieniec, „Argumentacja religijna”, 281-283; Ciszewski, *Rozum i demokracja*, 68-81.

²³ Por. Andrew Cummings, „The Habermas-Ratzinger Discussion Revisited: Translation as Epistemology” *The Catholic Social Science Review*, t. XXII (2017): 311-325.

i poszukuje rozwiązania zapewniającego uczciwe warunki koegzystencji wierzących oraz sceptyków. Bliski jest jemu wymóg translacji, jednak zmierzając do sprawiedliwego rozłożenia ciężarów w dyskursie, nie nakłada on go jedynie na teistów, lecz oczekuje ze strony niewierzących solidarnego udziału w procesie tłumaczenia racji^[24].

Na tle Rawlsa i Habermasa, łągodzących swoje pierwotne postulaty, wyróżnia się Robert Audi. Forsuje on rygorystyczne stanowisko, w ramach którego nie tylko argumenty wykorzystywane w sferze publicznej powinny mieć świecki charakter, ale też motywacja stojąca u ich podstaw powinna być laicka. Co istotne, oczekiwania te dotyczą obywateli, a nie jedynie urzędników państwowych, są zasadami demokratycznego obywatelstwa^[25]. Oznacza to konieczność posiadania przez podmiot biorący udział w dyskursie bardzo specyficznych kwalifikacji psychologicznych i stawia przed nim wymóg oddzielenia religijnej tożsamości od tożsamości obywatelskiej.

Powszechne wśród ekskluzywistów jest oczekiwanie przedstawienia świeckiej wersji argumentu religijnego, co pozwalać ma na jego zrozumienie i skonfrontowanie z innymi w ramach prowadzonej deliberacji. Rawls łączy obowiązek translacji z obywatelską grzecznością, stanowi on dla niego wymóg natury moralnej czy politycznej nie zaś prawnej. Translacją obciąża Rawls osoby zainteresowane dopuszczeniem ich racji do dyskursu. Habermas czyni obowiązek posługiwania się racjami świeckimi prawnym, lecz odnosi taki jedynie do przedstawicieli państwa. Obywatele posługujący się argumentem religijnym zobowiązani są do jego przetłumaczenia na język zrozumiały dla innych, ale jego adresaci również powinni aktywnie uczestniczyć w procesie wzajemnego rozumienia^[26]. Oczekiwania względem posługiwania się określonym typem argumentacji są uzależnione od pozycji zajmowanej przez osoby z niej korzystające. Wymogi są wyższe względem urzędników państwowych, łagodniejsze w odniesieniu do obywateli. Zróznicowanie zależy też od kontekstu posługiwania się racjami – przestrzegania innych standardów oczekują liberałowie

²⁴ Cathrine Holst, Anders Molander, „Jürgen Habermas on Public Reason and Religion: Do Religious Citizens Suffer an Asymmetrical Cognitive Burden, and Should they be Compensated?” *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, nr 5 (2015): 547-563; Adamczyk, „Rola rozumu i religii”, 55, 65-66; Dorota Sepczyńska, „Habermas o religii w polityce” *Etyka*, nr 48 (2014): 69-70, 78, 82.

²⁵ Robert Audi, *Religious Commitment and Secular Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 86-100.

²⁶ Łabieniec, „Argumentacja religijna”, 287.

polityczni w trakcie debaty parlamentarnej, innych w przypadku wypowiedzi publicystycznych itp.

Postulaty stawiane przez zwolenników ograniczenia obecności argumentacji religijnej w sferze publicznej spotykają się z uzasadnionym sprzeciwem. Po pierwsze, opierają się one na jednostronnej wizji religii i religijności. Religia, kontrfaktycznie, postrzegana jest jedynie jako dogmatyczny, irracjonalny, niemożliwy do pogodzenia z innymi zbiór twierdzeń, co pomija dobroczynne znaczenie religii, zbieżność większości mieszczących się w jej ramach treści z funkcjonującymi powszechnie intuicjami moralnymi. Religijność z kolei traktowana jest jako tylko jedna z charakterystyk jednostki, co pomija okoliczność, że wiara może być traktowana przez jednostkę jako jej nieodłączny, konstytuujący element^[27]. Liberałowie zakładają możliwość oddzielenia tożsamości religijnej od tożsamości obywatelskiej jednostki i jej skuteczne funkcjonowanie pomimo tego „dwugłosu”. Niekoniecznie odzwierciedla to psychologię jednostki, wymaga bowiem pewnej dezintegracji osobowości. Aspekt ten wiąże się z kolejnym zarzutem stawianym doktrynie ekskluzywizmu. W razie jej zaakceptowania, jednostki religijne obciążone są przy współtworzeniu sfery publicznej w większym stopniu niż sceptycy, którzy nie są zobowiązani do nienaturalnego dzielenia swojej osobowości oraz wkładania dodatkowego wysiłku w formułowanie przedstawianych argumentów. Co więcej, wymóg translacji godzi w skuteczność argumentacji teistycznej – nadal może ona być nieprzekonująca dla sceptyków, traci z kolei swoją wymowę w oczach osób wierzących^[28]. Redukcja puli argumentów akceptowalnych w sferze publicznej przynosi ujednolicający efekt, jest krokiem w stronę ideowego konformizmu. Innym argumentem przeciw limitowaniu możliwych do wykorzystania publicznie motywów jest obserwacja o nierozstrzygalności pewnych problemów w oparciu o racje czysto publiczne. Zrezygnowanie z odwołania do bliskich jednostkom doktryn nie sprawi, że spory takie jak ten o dopuszczalność aborcji czy eutanazji staną się rozstrzygalne, co zauważa Grzegorz Maroń^[29].

²⁷ Por. ModelmogAnweiler, „Religia w przestrzeni”, 105.

²⁸ Piotr Burgoński, „Kościół wobec pluralizmu sfery publicznej” *Chrześcijaństwo-Swiat-Polityka*, nr 1/2 (2013/2014): 57.

²⁹ Maroń, „Argumenty religijne”, 53.

3 | Wolność religijna w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka

Podstawowym aktem prawnym odnoszącym się do wolności religijnej w systemie Rady Europy jest Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z 4 listopada 1950 r. (dalej: EKPC lub Konwencja). Dokument ten stanowi umowę międzynarodową, ma wiążący charakter dla jego stron. Składa się on z dwóch zasadniczych części – katalogu chronionych praw i wolności oraz części instytucjonalno-proceduralnej, w której uregulowano funkcjonowanie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka.

Do wolności religijnej wprost odnosi się art. 9 Konwencji, który stanowi:

1. Każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania; prawo to obejmuje wolność zmiany wyznania lub przekonań oraz wolność uzewnętrzniania indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swego wyznania lub przekonań przez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i czynności rytualne.
2. Wolność uzewnętrzniania wyznania lub przekonań może podlegać jedynie takim ograniczeniom, które są przewidziane przez ustawę i konieczne w społeczeństwie demokratycznym z uwagi na interesy bezpieczeństwa publicznego, ochronę porządku publicznego, zdrowia i moralności lub ochronę praw i wolności innych osób.^[30]

Zaznaczyć trzeba, że termin „wolność religijna”, którym posługiwałem się do tej pory, jest wytworem języka prawniczego. W języku prawnym uprawnienie chronione w art. 9 Konwencji to „wolność myśli, sumienia i wyznania”. Odnotować warto, że w ustępie pierwszym cytowanego przepisu określono zakres wolności podlegającej ochronie, natomiast ustęp drugi stanowi klauzulę limitującą, wskazującą w jakim zakresie uprawnienia przewidziane w ustępie pierwszym mogą zostać ograniczone.

Już z treści cytowanego przepisu wynika, że ochronie podlegają wolność myśli, sumienia i wyznania. Jak wskazano we wprowadzeniu do artykułu, argumentacja religijna może być broniona w oparciu o wolność myśli i opinii, co *prima facie* koresponduje z treścią art. 9 EKPC. Treść tego przepisu

³⁰ Korzystam z tłumaczenia udostępnionego na stronie internetowej Europejskiego Trybunału Praw Człowieka. https://www.echr.coe.int/documents/d/echr/convention_POL. [dostęp: 18.10.2025].

ujawnia podział na *forum internum* i *forum externum*^[31], co wynika z posłużenia się przez twórców Konwencji zwrotem „uzewnętrznianie”. Zwrócić należy również uwagę, że ochrona *forum internum*, czyli zakaz ingerencji państwa w sferę wewnętrznych przekonań jednostki nie podlega ograniczeniu, bowiem ustęp drugi cytowanego przepisu odnosi się wyłącznie do „uzewnętrzniania wyznania lub przekonań”. W kontekście tematu niniejszego artykułu istotne jest sformułowanie dotyczące uzewnętrzniania wyznania lub przekonań, bowiem posługiwanie się argumentacją religijną wykracza zdecydowanie poza *forum internum*, zakłada ekspresję, manifestowanie przekonań i to w konkretnym kontekście sfery publicznej. Wyznanie lub przekonania mogą być zgodnie z art. 9 ust. 1 Konwencji uzewnętrzniane indywidualnie lub wspólnie z innymi osobami, co nie ma większego znaczenia z perspektywy przedmiotu opracowania. Mogą one być uzewnętrzniane prywatnie oraz – co już istotne – publicznie. Uzewnętrznianie przekonań lub wyznania może zgodnie z art. 9 EKPC polegać na uprawianiu kultu, nauczaniu, praktykowaniu i czynnościach rytualnych. Należy przyjąć, że katalog ten ma charakter egzemplifikacji, nie stanowi zamkniętego wyczerpania. Zauważyć należy przykładowo, że Trybunał uznawał posługiwanie się przez jednostki symboliką religijną (nakrycie głów muzułmanek czy noszenie krucyfiksów^[32]), często o znaczeniu raczej etniczno-kulturowym niż religijnym, za mieszczące się w zakresie ochrony przewidzianej art. 9 Konwencji^[33]. Posługiwanie się symboliką religijną jako częścią garderoby czy biżuterii nie mieści się przecież w literalnym znaczeniu uprawiania kultu, nauczania, praktykowania, nie stanowi czynności rytualnej, co świadczy na rzecz tezy o otwartym katalogu czynności stanowiących uzewnętrzniania przekonań.

W dalszej kolejności analizie należy poddać ustęp drugi cytowanego przepisu. Wynika z niego, że dla ograniczenia wolności uzewnętrzniania przekonań lub wyznania konieczne jest spełnienie trzech przesłanek. Po pierwsze, ograniczenie musi być przewidziane prawem. Po drugie, musi ono być konieczne w demokratycznym społeczeństwie. Po trzecie,

³¹ Por. Jim Murdoch, *Protecting the right to freedom of thought, conscience and religion under the European Convention on Human Rights* (Strasbourg: Council of Europe Human Rights Handbooks, 2012), 18.

³² Por. Świątkowski, „Unijne podejście”.

³³ Por. ibidem, 49-52; Sobczak, *Wolność myśli, sumienia i religii*, 397-406; *Guide on Article 9 of the European Convention on Human Rights. Freedom of Thought, Conscience and Religion* (Strasbourg: Council of Europe/European Court of Human Rights, 2020), 32-38.

konieczność ta musi wiązać się z wymienionymi w przepisie okolicznościami: interesem bezpieczeństwa publicznego, ochroną porządku publicznego, zdrowia i moralności lub ochroną praw i wolności innych osób^[34].

Dodać warto, że w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka rozróżnia się obowiązki negatywne państw-stron Konwencji oraz obowiązki pozytywne. Te pierwsze wiążą się z zakazem ingerencji w określoną sferę – w kontekście analizowanego problemu oznaczałoby to powstrzymanie się od ograniczania korzystania z argumentacji religijnej. Obowiązki pozytywne z kolei wymagają podjęcia przez państwo określonych działań w celu zapewnienia warunków do korzystania z określonej swobody. W dyskutowanym przypadku mogłoby to oznaczać podjęcie przez państwo działań zapobiegających uniemożliwianiu lub utrudnianiu przez inne osoby posłużenia się argumentem religijnym przez jednostkę. Przykładowo, jeśli jednostka chciałaby posłużyć się argumentem religijnym, a inna by to jej utrudniała przemocą czy w inny sposób, obowiązek pozytywny państwa mógłby polegać na zastosowaniu działań prewencyjnych wobec osoby przeszkadzającej. W rozumieniu ETPC niewywiązanie się przez państwo z obowiązków pozytywnych również może stanowić naruszenie Konwencji.

Obraz ochrony wolności religijnej w ramach Konwencji uzupełnić należy odniesieniem do art. 14 przewidującego zakaz dyskryminacji:

Korzystanie z praw i wolności wymienionych w niniejszej Konwencji powinno być zapewnione bez dyskryminacji wynikającej z takich powodów jak płeć, rasa, kolor skóry, język, religia, przekonania polityczne i inne, pochodzenie narodowe lub społeczne, przynależność do mniejszości narodowej, majątek, urodzenie bądź z jakichkolwiek innych przyczyn.

Przepis ten odnosi się jedynie do praw przewidzianych w Konwencji. Ogólny zakaz dyskryminacji, czyli nierównego traktowania w zakresie dostępu do wszystkich uprawnień przewidzianych prawem państwa-strony został ustanowiony Protokołem nr 12 do Konwencji z 4 listopada 2000 r.

Biorąc pod uwagę sygnalizowaną możliwość zakwalifikowania argumentu religijnego jako opinii, warto przytoczyć treść art. 10 Konwencji dotyczącego wolności wyrażania opinii^[35]:

³⁴ Por. Sobczak, *Wolność myśli, sumienia i religii*, 543-577.

³⁵ Zauważyć trzeba, że tekst autentyczny w pierwszym zdaniu art. 10 ust. 1 Konwencji posługuje się zwrotem „freedom of expression”, co sugeruje szersze

1. Każdy ma prawo do wolności wyrażania opinii. Prawo to obejmuje wolność posiadania poglądów oraz otrzymywania i przekazywania informacji i idei bez ingerencji władz publicznych i bez względu na granice państwowe. Niniejszy przepis nie wyklucza prawa Państw do poddania procedurze zezwoleń przedsiębiorstw radiowych, telewizyjnych lub kinematograficznych.
2. Korzystanie z tych wolności pociągających za sobą obowiązki i odpowiedzialność może podlegać takim wymogom formalnym, warunkom, ograniczeniom i sankcjom, jakie są przewidziane przez ustawę i niezbędne w społeczeństwie demokratycznym w interesie bezpieczeństwa państwowego, integralności terytorialnej lub bezpieczeństwa publicznego ze względu na konieczność zapobieżenia zakłóceniu porządku lub przestępstwu, z uwagi na ochronę zdrowia i moralności, ochronę dobrego imienia i praw innych osób oraz ze względu na zapobieżenie ujawnieniu informacji poufnych lub na zagwarantowanie powagi i bezstronności władzy sądowej.

Należy podkreślić, że klauzula limitująca opisana w ustępie drugim jest dalej idąca niż ta przewidziana w art. 9 EKPC. Nie tylko rozszerzono w niej katalog przesłanek umożliwiających ograniczenie wolności (obok „bezpieczeństwa państwowego” pojawia się „integralność terytorialna”, dodana zostaje przesłanka „ochrony dobrego imienia i praw innych osób” itd.), ale przede wszystkim uwypuklone zostaje to, że korzystanie z wolności wyrażania opinii pociąga za sobą obowiązki i odpowiedzialność. Pozwala to powoływać się na ograniczenia po stronie korzystających wynikające nie tylko z prawa, lecz również na te natury moralnej. Uznanie argumentu religijnego za opinię wiązałoby się zatem na gruncie Konwencji z możliwością zastosowania szerszych ograniczeń niż w przypadku potraktowania go za przejaw przekonań czy manifestację wyznania.

znaczenie chronionej wolności, niż to wynikające z polskiego tłumaczenia. Dopiero w drugim zdaniu tekstu autentycznego mowa jest o opinii – „freedom to hold opinions”. „Freedom of expression” bywa tłumaczone jako wolność wypowiedzi. Angielska wersja Konwencji dostępna na stronie internetowej: https://www.echr.coe.int/documents/d/echr/convention_ENG. [dostęp: 18.10.2025].

4 | Dyskusja

Rozstrzygnięcie czy postulaty ekskluzywistów wchodzą w kolizję z wolnością religijną w znaczeniu, jakim posługuje się nią Europejska Konwencja Praw Człowieka, wymaga analizy czterech problemów. W pierwszej kolejności należy rozpatrzyć, czy w przypadku argumentu religijnego mamy do czynienia z wymienionymi w art. 9 EKPC: myślą, sumieniem, wyznaniem lub przekonaniem, czy raczej z wypowiedzią – opinią, o której mowa w art. 10 Konwencji. Następnie należy poddać analizie zagadnienie, czy argument religijny mieści się w zakresie czynności mających charakter „uzewnętrzniania” (manifestacji), o którym mowa w art. 9 Konwencji lub „wyrażania”, do którego pojęcia odnosi się kolejny artykuł EKPC. Kwestia ta została już przesądzona we wcześniejszym wywodzie w ten sposób, że katalog czynności opisanych w cytowanych przepisach jest otwarty, zatem w przypadku uznania, że argument religijny mieści się w pojęciu myśli, sumienia, wyznania, przekonań lub opinii, stwierdzić trzeba, że posłużenie się nim może stanowić uzewnętrznienie lub wyrażenie w rozumieniu Konwencji. W związku z tym dalsze uwagi pomijają tę kwestię^[36]. Trzeci problem to ewentualne zastosowanie klauzul limitujących, sformułowanych w ustępach drugich rozpatrywanych artykułów Konwencji. W tym kontekście pojawia się dodatkowe zagadnienie – jaki stosunek zachodzi między prawem do wolności myśli, sumienia, wyznania, a zasadą rozdziału kościoła i państwa oraz zasadą bezstronności światopoglądowej tego ostatniego. Podkreślić warto, że rozstrzygnięcie zasygnalizowanych kwestii może być uzależnione od treści oraz formy podnoszonego argumentu religijnego.

Europejska Komisja Praw Człowieka a następnie Europejski Trybunał Praw Człowieka odnosiły się w rozstrzygnięciach dotyczących art. 10 Konwencji gwarantującego wolność opinii do praw chronionych w art. 9^[37]. Jim Murdoch pisząc o wolności religijnej stwierdzał:

Istnieje zatem wyraźny związek, zarówno pod względem sformułowania językowego (*textual formulation*), jak i treści merytorycznej, z wolnością

³⁶ Zaznaczyć należy, że nie wszystkie motywowane przekonaniem aktywności mieszczą się w pojęciu praktykowania (*practice*), którym posługuje się art. 9 Konwencji, niemniej związek argumentacji religijnej z przekonaniem wydaje się być wystarczająco bliski, by posługiwanie się nią zostało uznane za ich manifestowanie.

³⁷ Sobczak, *Wolność myśli, sumienia i religii*, 341.

wypowiedzi oraz zgromadzeń i stowarzyszania się, o których mowa w artykułach 10 i 11. Faktycznie wiele skarg dotyczących naruszenia prawa jednostki do uczestnictwa w życiu społeczeństwa demokratycznego może również zawierać odniesienie do artykułu 9, choć Trybunał w Strasburgu w wielu przypadkach dochodził do wniosku, że kwestie poruszone w skardze można lepiej rozstrzygnąć, odwołując się do jednego z pozostałych dwóch praw, to znaczy rozpatrując sprawę jako dotyczącą wolności wypowiedzi i artykułu 10, bądź mieszczącą się w zakresie ochrony artykułu 11 – wolności zrzeszania się.^[38]

Powyższe oznacza dostrzeżenie przez Trybunał istotnego związku między myślą, sumieniem, wyznaniem, przekonaniem a wypowiedzią – opinią^[39]. W literaturze prezentowane jest stanowisko, że w zbitce „myśli, sumienia, wyznania” każde z pojęć odnosi się do innego aspektu wolności. „Myśl” utożsamiana jest z wolnością intelektualną, „sumienie” z etyczną, „wyznanie” z wolnością religijną *sensu stricte*, aczkolwiek ETPC unika zmierzania się z problemem ich ścisłego zdefiniowania^[40]. Trybunał poprzestaje na twierdzeniu, że ochronie podlegają przekonania zarówno o charakterze religijnym, jaki i te niemające religijnego podłoża oraz że nie wszystkie przekonania mieszczą się w zakresie zastosowania art. 9 Konwencji. W celu uzyskania ochrony należy wykazać, że przekonania cechuje pewien poziom spójności logicznej, powagi, koherencji i znaczenia dla skarżącego. Co istotne, Trybunał traktował jako co do zasady niepodlegające ochronie wynikającej z art. 9 EKPC przedsięwzięcia komercyjne oparte na przekonaniach nawet gdy te mieściły się w hipotezie tego przepisu^[41].

W odniesieniu do wolności wypowiedzi Trybunał jest równie powściągliwy, jeśli chodzi o próby definiowania kluczowych pojęć zawartych w art. 10 Konwencji. Trybunał stwierdza, że przepis ten nie odnosi się wyłącznie do wypowiedzi określonego rodzaju, np. politycznych, ale

³⁸ Murdoch, *Protecting the right*, 12.

³⁹ Do ich zrównania dochodzi w koncepcji Ronalda Dworkina, który w miejsce wolności religijnej i innych „praw szczególnych”, np. wolność słowa, chce umieścić ogólne prawo „niezależności etycznej”, por. Ronald Dworkin, *Religia bez Boga*, tłum. Bogdan Baran (Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2014), 118-125.

⁴⁰ Sobczak, *Wolność myśli, sumienia i religii*, 343-344.

⁴¹ Por. *Guide on Article 9*, 8-10; Marek Antoni Nowicki, „Komentarz do Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności”, [w:] Marek Antoni Nowicki, *Wokół Konwencji Europejskiej. Komentarz do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka* (Lex/el. 2025).

obejmuje swoją hipotezą ekspresję artystyczną (sztuki wizualne, występy teatralne), rodzaj noszonej odzieży czy symboli, a nawet informacje o charakterze komercyjnym. Artykuł 10 odnosi się między innymi do działań mających na celu protest natury politycznej, aktywizmu, czynności zmierzających do zainicjowania zmian społecznych, prawnych, politycznych^[42].

Niekontrowersyjna wydaje się teza głosząca, że argumentacja religijna mieści się w pojęciu wypowiedzi, w znaczeniu w jakim korzysta z niego ETPC. W tym kontekście nie ma znaczenia cel tego argumentu – może on zmierzać do określonych zmian społecznych, może padać w różnych kontekstach i formach (abstrahuję w tym miejscu od możliwego zastosowania klauzuli limitującej). Większe wątpliwości może – paradoksalnie – budzić to, czy argument religijny w sferze publicznej mieści się w pojęciu myśli, sumienia, wyznania lub przekonań. Formułując te wątpliwości należałoby zwrócić uwagę na instrumentalną rolę takiego argumentu. Nie musi on bowiem być nakierowany na chronione Konwencją wewnętrzne przeżywanie religijności, nawet takie, które znajduje wyraz na zewnątrz – podlega ekspresji, lecz na doprowadzenie do przekształceń życia społecznego w taki sposób, by było ono zgodne z podzielaną przez autora argumentu doktryną, przekonaniem. Zarzut ten opiera się na uznaniu granicy między wewnętrznym przeżywaniem religii i jej głoszeniem a oczekiwaniem wprowadzenia zmian ją inspirowanych. Sama jego konstrukcja opiera się zatem na liberalnej wizji uznającej możliwość podziału osobowości czy tożsamości wiernego. Dla poparcia tego zarzutu można byłoby odwołać się przez odległą analogię do decyzji Europejskiej Komisji Praw Człowieka i rozstrzygnięć Trybunału podważających ochronę z art. 9 Konwencji przedsięwzięć natury komercyjnej. Posługiwanie się argumentem religijnym nie musi oczywiście mieć takiego charakteru, ale wspólne dla tych dwóch przypadków jest to, że religijność – chociaż stojąca u ich podstaw – zdaje się być jedynie środkiem do pewnego zewnętrznego celu. Podkreślić trzeba jednak ponownie, że takie ujęcie problemu opiera się na uprzednim uznaniu możliwości odróżniania wewnętrznej religijności od jej zewnętrznych aspektów, czyli możliwości dezintegracji różnych aspektów religijności po stronie wierzącego. Odpierając rozważany zarzut wskazać można na to, że Konwencja wprost odnosi się do nauczania, czyli aktywności ze swej istoty nakierowanej na spowodowanie zmiany na zewnątrz. Odmienność między nauczaniem a posługiwanym się argumentem religijnym w sferze

⁴² *Guide on Article 10 of the European Convention on Human Rights. Freedom of expression* (Strasbourg: Council of Europe/European Court of Human Rights, 2022), 12-14.

publicznej jest jednak taka, że odbywa się ono bez pośrednictwa państwa, do którego jako dzierżyciela procesu prawotwórczego, skierowany będzie argument religijny. Ponadto, nauczanie skierowane będzie do poszczególnych jednostek, a nie społeczeństwa jako całości – zbiorowego ciała, będącego adresatem ewentualnych zmian prawnych inspirowanych argumentem religijnym.

W tym świetle uznać trzeba, że argument religijny może mieścić się w pojęciu opinii w rozumieniu art. 10 Konwencji oraz pojęciach myśli, sumienia, wyznania i przekonań w ujęciu art. 9, chociaż przeciw takiej interpretacji sformułować można pewne zarzuty. Zaznaczyć trzeba, że rozstrzygnięcie tej kwestii w konkretnym przypadku może zależeć od treści argumentu oraz okoliczności sprawy – istotną rolę w rozstrzygnięciach Trybunału odgrywa bowiem doktryna Konwencji jako żywego instrumentu oraz doktryna marginesu uznania⁴³.

W dalszej kolejności – uznając spełnienie przez argumentację religijną pierwszej przesłanki do bycia objętą ochroną z art. 9 lub 10 EKPC – należy zastanowić się nad możliwością zastosowania względem niej klauzul limitujących opisanych w ustępach drugich tych przepisów. Rozważania w tym zakresie w jeszcze większym stopniu uzależnione będą od treści podniesionego argumentu religijnego. Na tej płaszczyźnie sięgnąć należy do utrwalonego orzecznictwa Trybunału dotyczącego działalności partii politycznych inspirowanych religijnie. ETPC nigdy nie uznał by założenie takiej partii było formą uzewnętrzniania religii. Rozpatrzeniu podlegały natomiast skargi partii, wobec których władze zastosowały środki prewencyjne. Na kanwie tego typu spraw Trybunał uznał, że dopuszczalne jest promowanie przez partię polityczną zmian prawnych, nawet na poziomie konstytucyjnym, pod warunkiem, że środki wykorzystywane w tym celu

⁴³ Począwszy od Protokołu nr 15 z 24 czerwca 2013 r. do Konwencji, instrument ten ma ugruntowanie umowne, a nie jedynie orzecznicze jak dotychczas. Por. 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?” *Cambridge Yearbook of European Legal Studies*, t. XIV (2012); Jeremy McBride, *The Doctrines and Methodology of Interpretation of the European Convention on Human Rights by the European Court of Human Rights* (Strasbourg: Council of Europe, 2021); Koen Lemmens, “The Margin of Appreciation in the ECtHR’s Case Law A European Version of the Levels of Scrutiny Doctrine?” *European Journal of Law Reform*, nr 2-3 (2018); George Letsas, „The ECHR as a Living Instrument: Its Meaning and Legitimacy”, [w:] *Constituting Europe. The European Court of Human Rights in a National, European and Global Context*, red. Andreas Føllesdal, Birgit Peters, Geir Ulfstein (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

mają legalny i demokratyczny charakter oraz proponowana zmiana jest sama w sobie zgodna z podstawowymi zasadami demokracji. Jeśli lider partii podżega do przemocy, popiera politykę, która jest jawnie sprzeczna z zasadami demokracji, bądź zmierza do zmiany ustroju na niedemokratyczny, nie może liczyć na ochronę wynikającą z Konwencji^[44]. Nietrudno wyobrazić sobie argumenty o religijnym charakterze, które będą skierowane przeciw bezpieczeństwu publicznemu, porządkowi publicznemu i innym wartościom do których odsyłają klauzule limitujące przewidziane w art. 9 i 10 Konwencji. Ewentualne uznanie, że dana wypowiedź nie może korzystać z ochrony w ramach wolności religijnej czy wolności wypowiedzi, będzie jednak uzależnione od treści tej wypowiedzi, a nie samego faktu, że ma ona charakter religijnie inspirowanej. Zasadę tę odnieść należy przynajmniej do obywateli, bowiem wymagania ETPC względem urzędników państwowych mogą przedstawiać się odmiennie. Obserwacja ta powoduje konieczność rozpatrzenia problemu relacji między wolnością religijną a zasadami bezstronności światopoglądowej państwa i rozdziału kościoła i państwa. Przypomnieć należy, że normy te bywają uznawane za prawne podstawy czy odzwierciedlenie postulatów przeciwników obecności argumentu religijnego w sferze publicznej^[45].

Jeśli chodzi o zasadę rozdziału kościoła i państwa to Trybunał wielokrotnie rozpatrywał sprawy, których tłem była jej radykalna odmiana określana jako sekularyzm^[46]. Państwami, których dotyczyły skargi były przede wszystkim Turcja (w której od czasu reform Kemala Atatürka, sekularyzm stał się zasadą ustrojową) oraz Francja (hołdująca mniej lub bardziej intensywnie zasadzie *laïcité* od czasu Wielkiej Rewolucji)^[47]. W wielu sprawach, w których rolę odgrywało odniesienie do zasady sekularyzmu, problemem była jej kolizja z wolnością religijną skarżących, np. domagających się prawa do noszenia religijnie inspirowanych nakryć głowy. Trybunał co do zasady uznawał prawo państwa do utrzymywania w mocy regulacji opartych na zasadzie sekularyzmu, zabraniających ekspozycji symboli religijnych. Szczególnie silne uzasadnienie w *case-law* Trybunału znajdowało kierowanie takiego zakazu wobec urzędników państwowych.

⁴⁴ Guide on Article 9, 68.

⁴⁵ Por. Sztajer, „Argumenty religijne”, 46, 49.

⁴⁶ Por. Javier Martínez-Torrón, „Freedom of Religion in the European Convention on Human Rights Under the Influence of Different European Traditions” *Universal Rights in a World of Diversity. The Case of Religious Freedom Pontifical Academy of Social Sciences*, Acta 17 (2012).

⁴⁷ Por. Sobczak, *Wolność myśli, sumienia i religii*, 481-484.

Rozpatrując skargi ETPC uznawał, że działanie państwa może godzić w uprawnienia wynikające z art. 9 ust. 1 Konwencji, ale było ono uzasadnione w świetle przesłanek zawartych w klauzuli limitującej. Co istotne, Trybunał dopuszcza funkcjonowanie różnych rozwiązań w zakresie relacji państwo-kościół, sekularyzm nie jest preferowanym modelem, ale oparte na nim rozwiązania mogą być uzasadnione lokalnymi uwarunkowaniami pozwanego państwa.

W odniesieniu do zasady neutralności czy bezstronności światopoglądowej Trybunał nie pozostawia państwom-stronom podobnej dowolności. Są one zobligowane do zachowania tej zasady, co wielokrotnie znajdowało wyraz w orzecznictwie. Szczególny nacisk kładł ETPC na bezstronność państw w sytuacji konfliktów rozgrywających się między różnymi ośrodkami władzy tego samego wyznania oraz napięć między przedstawicielami różnych wyznań. Realizacja zasady neutralności światopoglądowej podlega oczywiście ocenie z wykorzystaniem wspomnianych wyżej instrumentów, w tym doktryny oceny marginesu uznania, co może w efekcie prowadzić do zaakceptowania szczególnej pozycji konkretnego wyznania w państwie, np. z uwagi na tradycję i jego kulturowe, tożsamościowe znaczenie^[48].

Przekładając te uwagi na analizowany w artykule problem, należałoby uznać, że ETPC nie dostrzegłby naruszenia wolności religijnej w sytuacji wprowadzenia – przy spełnieniu warunku legalności, konieczności w demokratycznym państwie i jednej z dodatkowych przesłanek z art. 9 ust. 2 Konwencji – prawnego zakazu posługiwania się argumentacją religijną przez urzędników państwowych. Dla Trybunału zapewnienie bezstronności państwa względem wszystkich wyznań przy ich pluralizmie i różnorodności mogłoby stanowić słuszną podstawę takiego rozwiązania.

5 | Podsumowanie

Istotne miejsce w genezie wolności religijnej w jej współczesnym rozumieniu zajmuje fakt pluralizmu wyznaniowego, który zaistniał we wczesnonowożytnej Europie. Zróżnicowanie wyznaniowe mogło napotkać reakcje w postaci prób jego stłumienia – co faktycznie miało to miejsce, czego wyrazem były wojny religijne XVI i XVII wieku – lub uznania, które

⁴⁸ Por. Nowicki, *Komentarz do Konwencji*.

sformalizowane zostałyby w postaci zagwarantowanej prawnie wolności. Tradycja tolerancji religijnej stoi też u podstaw liberalizmu, przynajmniej jednej z jego twarzy, co dostrzega John Gray. Pisze on:

Odziedziczony przez nas liberalny projekt tolerancji jest ideałem racjonalnego konsensusu. Jako spadkobiercy owego projektu potrzebujemy ideału opartego nie na racjonalnym porozumieniu w kwestii najlepszego sposobu życia ani też na racjonalnej różnicy zdań na ten temat, ale na fakcie, iż ludzie będą mieli zawsze powody, aby żyć odmiennie. Takim ideałem jest *modus vivendi*, ucieleśnieniem bowiem dawniejszy nurt liberalnej myśli na temat tolerancji i odnosi go do naszych nowych warunków.^[49]

Gray oczekuje zatem tolerancji inkluzywnej; dostrzega, że wymóg specyficznie rozumianej racjonalności niesie ze sobą ryzyko ograniczenia pola dyskusji, naraża na pozostawienie kogoś lub czegoś (określonych argumentów) poza nawiasem. Postulaty forsowane przez ekskluzywistów zdają się zrywać z istotą wolności religijnej, ale też podkopują korzenie liberalizmu^[50]. Nie chodzi przy tym wyłącznie o kwestię godzenia w ideę wolnej wymiany myśli, ale podważanie pluralizmu prowadzące nieuchronnie do społecznego konformizmu oraz odmawianie licznej grupie osób, które nie przyswoiły liberalnego prawidła dezintegracji własnej osobowości udziału w tworzeniu przestrzeni wspólnego życia. Wbrew oczekiwaniom przeciwników obecności religijnego argumentu w przestrzeni publicznej, ograniczenia nie poprawiają jakości deliberacji stojącej u podstaw demokracji. Ekskluzywiści oczekują wyłączenia z dyskusji argumentów religijnych z uwagi na ich formalne cechy, a nie substancjalną treść. Praktyka stosowania regulacji prawnych gwarantujących wolność religijną jest z kolei wrażliwa na kwestię treści podnoszonych argumentów.

Przeprowadzona w artykule analiza prowadzi do wniosku, że argument religijny w sferze publicznej może podlegać ochronie prawnej wynikającej z art. 9 oraz 10 EKPC. Prawny zakaz korzystania z niego przez zwykłych obywateli prawdopodobnie spotkałby się z potępieniem ze strony Europejskiego Trybunału Praw Człowieka. Organ ten mógłby z kolei akceptować ograniczenia manifestowania przekonań polegającego na korzystaniu z argumentacji religijnej skierowane wobec urzędników państwowych,

⁴⁹ John Gray, *Dwie twarze liberalizmu*, tłum. Piotr Rymarczyk (Warszawa: Fundacja Aletheia, 2001), 12-13.

⁵⁰ Por. Sztajer, „Argumenty religijne”, 51.

niemniej zaznaczyć trzeba, że w obydwu przypadkach ewentualne ograniczenia musiałyby przejść test legalności (wynikać z prawa a nie nieformalnych oczekiwań władz), konieczności w demokratycznym społeczeństwie (nieproporcjonalne ograniczenia nie zasługiwałyby na akceptację) oraz służyć ochronie szczególnie istotnych interesów. Oceniając zgodność ewentualnych ograniczeń w posługiwaniu się argumentacją religijną Trybunał brałby pod uwagę treść podnoszonego argumentu, kontekst w jakim się on pojawia (znaczenie mogłoby mieć z jaką kategorią wypowiedzi – według pięciopunktowego podziału opisanego w pierwszej części niniejszego artykułu – mamy do czynienia). Pewną rolę przy ocenie odgrywałyby tradycje kulturowe i prawne państwa, którego dotyczyłaby sprawa.

Bibliografia

- Adamczyk Tomasz, „Rola rozumu i religii w przestrzeni publicznej – zagrożenia współczesnej agory” *Zeszyty Naukowe KUL*, nr 4 (2016): 53-70.
- Burdziej Stanisław, „Religie publiczne w nowoczesnym świecie” *Kultura i Społeczeństwo*, nr 2 (2007): 245-250.
- Burgoński Piotr, „Kościół wobec pluralizmu sfery publicznej” *Chrześcijaństwo-Świat-Polityka*, nr 1/2 (2013/2014): 54-64.
- Ciszewski Wojciech, *Rozum i demokracja. Wprowadzenie do koncepcji rozumu publicznego Johna Rawlsa*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2020.
- Cummings Andrew, „The Habermas-Ratzinger Discussion Revisited: Translation as Epistemology” *The Catholic Social Science Review*, t. XXII (2017): 311-325.
- Dworkin Ronald, *Religia bez Boga*. tłum. Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2014.
- Gray John, *Dwie twarze liberalizmu*, tłum. Piotr Rymarczyk. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2001.
- Guide on Article 10 of the European Convention on Human Rights. Freedom of Expression*. Strasbourg: Council of Europe/European Court of Human Rights, 2022.
- Guide on Article 9 of the European Convention on Human Rights. Freedom of Thought, Conscience and Religion*. Strasbourg: Council of Europe/European Court of Human Rights, 2020.
- Holst Cathrine, Anders Molander, „Jürgen Habermas on Public Reason and Religion: Do Religious Citizens Suffer an Asymmetrical Cognitive Burden, and

- Should they be Compensated?" *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, nr 5 (2015): 547-563. <https://doi.org/10.1080/13698230.2015.1021596>.
- Lemmens Koen, „The Margin of Appreciation in the ECtHR's Case Law A European Version of the Levels of Scrutiny Doctrine?" *European Journal of Law Reform*, nr 2-3 (2018): 78-96.
- Letsas George, „The ECHR as a Living Instrument: its Meaning and Legitimacy”, [w:] *Constituting Europe. The European Court of Human Rights in a National, European and Global Context*, red. Andreas Føllesdal, Birgit Peters, Geir Ulfstein. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Łabieniec Paulina, „Argumentacja religijna w debacie publicznej – wprowadzenie do zagadnienia z perspektywy Johna Rawlsa i Jürgena Habermasa” *Studia z Prawa Wyznaniowego*, t. XXV (2022): 271-291.
- Maroń Grzegorz, „Argumenty religijne w procesie ustawodawczym w Sejmie Rzeczypospolitej Polskiej VIII kadencji” *Przegląd Sejmowy*, nr 4 (2019): 49-69.
- Maroń Grzegorz, „Miejsce Dekalogu w polskim porządku prawnym” *Prawo i Więź*, nr 2 (2022): 199-228. <https://doi.org/10.36128/priw.vi40.242>
- Martínez-Torrón Javier, „Freedom of Religion in the European Convention on Human Rights Under the Influence of Different European Traditions” *Universal Rights in a World of Diversity. The Case of Religious Freedom Pontifical Academy of Social Sciences*, Acta 17 (2012): 329-355.
- McBride Jeremy, *The Doctrines and Methodology of Interpretation of the European Convention on Human Rights by the European Court of Human Rights*. Strasbourg: Council of Europe, 2021.
- Mill John Stuart, „O wolności”, tłum. Juliusz Starkel, [w:] John Stuart Mill, *Pisma o wolności i szczęściu*, red. Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2017.
- Mirocha Łukasz, „Granice argumentacji religijnej w sferze publicznej. Między partycypacją a przymusem” *Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej*, nr 2 (2017): 38-48.
- Moddelmog-Anweiler Emilia, „Religia w przestrzeni życia publicznego w regionach Europy Środkowej. Cechy modelu środkowoeuropejskiego” *Politeja*, nr 1 (2017): 103-139.
- Murdoch Jim, *Protecting the Right to Freedom of Thought, Conscience and Religion under the European Convention on Human Rights*. Strasbourg: Council of Europe Human Rights Handbooks, 2012.
- Nowicki Marek Antoni, „Komentarz do Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności”, [w:] Marek Antoni Nowicki, *Wokół Konwencji Europejskiej. Komentarz do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka*. Lex/el. 2025.
- Najman Michał T. „Pozostałości prawa religijnego we współczesnym prawie.” *Prawo i Więź* nr 1(54) (2025): 597-614. <https://doi.org/10.36128/PRIW.VI53.1197>.

- Ostendorf Berndt, „Religia i sfera publiczna w USA” *Teologia Polityczna*, nr 2 (2004/2005): 57-66.
- Rawls John, *A Theory of Justice. Revised Edition*. Harvard: Harvard University Press, 1999.
- Rawls John, *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.
- Rorty Richard, „Religion as Conversation-stopper” *Common Knowledge*, nr 3 (1994): 1-6.
- Sepczyńska Dorota, „Habermas o religii w polityce” *Etyka*, nr 48 (2014): 69-88.
- Sobczak Witold, *Wolność myśli, sumienia i religii. Poszukiwanie standardu europejskiego*. Toruń: Dom Wydawniczy DUET, 2013.
- 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?” *Cambridge Yearbook of European Legal Studies*, t. XIV (2012): 381-418. <https://doi.org/10.5235/152888712805580570>.
- Sztajer Sławomir, „Argumenty religijne w sferze publicznej. Uwagi o postulacie prywatyzacji religii” *Przegląd Religioznawczy*, nr 4 (2012): 43-53.
- Świątkowski Andrzej M. „Unijne podejście do eksponowania przez zatrudnionych symboli religijnych w miejscu pracy.” *Prawo i Więź*, nr 2(49) (2024): 45-78. <https://doi.org/10.36128/PRIW.VI49.513>.

