

Islam przed Europejskim Trybunałem Praw Człowieka w Strasburgu

Profesor Andrzej Flis zarówno w swoich pracach, jak i podczas dyskusji prowadzonych w ramach spotkań Katedry Porównawczych Studiów Cywilizacji wielokrotnie zwracał uwagę na „cywilizacyjny styk” zachodniej kultury oraz islamu. Te zainteresowania i refleksja nie były kierowane jedynie ku przeszłości, gdy dwie cywilizacje, geograficznie z sobą granicząc, czasami czerpały ze swoich osiągnięć, a czasami walczyły. Przedmiotem przemyśleń Profesora były też współczesne procesy cywilizacyjne związane z coraz większą obecnością społeczności muzułmańskich w państwach naszego kontynentu¹. Jako umysł niepokorny Profesor nie bał się zadawać pytań, które w ugodzonym dyskursie politycznej poprawności mogłyby uchodzić za niestosowne. Czy poza „kulturowym wzbogaceniem” Europy muzułmanie nie niosą także zagrożeń? Czy wartości islamu i te, które konstytuują Zachód, są kompatybilne? Czy pokorne związanie objawioną prawdą i retrospektywna perspektywa islamskiego światopoglądu daje się pogodzić z autonomicznym, dumnym i pełnym optymizmu poszukiwaniem prawdy przez człowieka, charakteryzującym zachodnią kulturę? Czy – już poza kontekstem kultury – muzułmanie mieszkający w Europie są gotowi zaakceptować jako własne konstytutywne założenia naszego myślenia o państwie: przekonanie, że pluralistyczna zbiorowość podejmuje decyzje w ramach demokratycznego procesu, dla którego aksjologicznym tłem i fundamentem jest wolność jednostki i prawa człowieka? Czy wreszcie zachodnie społeczeństwa są gotowe podjąć wysiłek, a być może i walkę, by obronić – w różnych aspektach – to, co dla nich najważniejsze?

Fascynujące spotkanie z Profesorem rozpocząłem jako Jego uczeń; później mogłem z Nim pracować. Obecny tekst to dalszy ciąg naszej rozmowy...

I

Snując plany powojennego ładu, zwycięzcy alianci postanowili, że po drugiej wojnie światowej świat winien skutecznie zapobiegać powtórzeniu się masowych naruszeń ludzkiej godności. Miały powstać instytucjonalne i prawne mechanizmy gwarantujące ochronę „przyrodzonych i niezbywalnych” praw człowieka. Punktem wyjścia dla przyszłych prac była Powszechna Deklaracja Praw Człowieka (PDPCz), przyjęta

¹ Liczebność muzułmańskich imigrantów przebywających w państwach naszego kontynentu szacuje się na 15–25 milionów.

10 grudnia 1948 roku przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych. Ten niewiążący akt prawny – była to wszak deklaracja, a nie traktat międzynarodowy² – został pomyślany jako pierwszy krok definiujący, co w uniwersalnych kategoriach stanowi katalog praw człowieka. Zakładano, że niebawem po uchwaleniu PDPCz nastąpią kolejne inicjatywy prawne prowadzące do stworzenia wiążących już dokumentów międzynarodowopravných oraz do powołania instytucji kontrolnych, które strzegłyby przestrzegania przyjętych przez państwa zobowiązań.

Kreślone scenariusze okazały się nierealne w konsekwencji podziału świata na dwa konkurujące bloki polityczne: liberalno-demokratyczny Zachód i autorytarny komunizm. Na uchwalenie pierwszych globalnych traktatów, kompleksowo dotyczących praw człowieka, trzeba było czekać do roku 1966, gdy Zgromadzenie Ogólne ONZ zaakceptowało dwa pakt: Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych oraz Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych³. Oba dokumenty nie przewidywały jednak ani stworzenia sądu międzynarodowego, który oceniałby, czy doszło do naruszenia Paktów⁴, ani nie dawały jednostce prawa do wniesienia skargi przeciwko państwu – stronie Paktów⁵.

Niezwykle szybko natomiast następstwem PDPCz było przyjęcie Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności (Konwencja). Ten akt prawny, uchwalony już 4 listopada 1950 roku, zawierał poza katalogiem chronionych praw również postanowienia na temat możliwości wniesienia skargi (międzypaństwowej i indywidualnej) oraz instytucji kontrolnych (Europejskiej Komisji Praw Człowieka i Europejskiego Trybunału Praw Człowieka)⁶. Członkiem zarówno Konwencji, jak i Rady Europy – organizacji, w ramach której Konwencję stworzono – mogły być tylko państwa spełniające określone kryteria polityczne: mające demokratyczną formę władzy, respektujące prawa człowieka i przywiązane do ideału rządów prawa. Oznaczało to, że pośród członków Rady Europy i Konwencji mogły się znaleźć jedynie państwa niekomunistyczne i nieautorytarne. Dopiero po

² Chociaż PDPCz nie miała charakteru wiążącego, obecnie jej postanowienia są traktowane jako odzwierciedlające powszechnie dziś obowiązujące reguły zwyczajowe (zob. Symonides 2008; Jaichand, Suksi 2009).

³ Polskie teksty w Dz.U. z 1977 r., Nr 38, poz. 167 i 169.

⁴ Organem kontrolnym jest Komitet Praw Człowieka ONZ, który rozpoznaje sprawozdania państw z wykonania postanowień Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych. W przypadku Międzynarodowego Paktu Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych sprawozdania trafiają do Komitetu ds. Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych (por. Wieruszewski 2005).

⁵ Skarga indywidualna, zwana zawiadomieniem, jest możliwa dopiero po związaniu się danego państwa Protokołem fakultatywnym do Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych (polski tekst Dz.U. z 1994 r., Nr 23, poz. 80). Rozpoznanie sprawy, dokonujące się przy drzwiach zamkniętych, kończy się wyrażeniem „poglądu”, który jest przekazywany państwu i osobie, która wnosi zawiadomienie. Artykuł 41 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych przewiduje też możliwość zaakceptowania przez państwo wnoszenia przeciwko niemu zawiadomień innego państwa (na zasadzie wzajemności).

⁶ Polski tekst Dz. U. z 1993 r., Nr 61, poz. 284 z późn. zm. Konwencja weszła w życie 8 września 1953 roku.

1989 roku kraje Europy Środkowo-Wschodniej znalazły się w Radzie i ratyfikowały Konwencję. Obecnie Rada Europy obejmuje 47 państw naszego kontynentu⁷.

Konwencja i związany z nią sądowy mechanizm kontrolny – jednolity i obligatoryjny dla państw członkowskich począwszy od 1 listopada 1998 roku (wejście w życie Protokołu nr 11 do Konwencji) – stanowi globalny wyjątek. Nie można z nim porównywać ani ewoluującego w interesujący sposób systemu powstałego wokół Amerykańskiej Konwencji Praw Człowieka, ani znajdującego się we wstępnym etapie mechanizmu afrykańskiego. O sukcesie Europejskiej Konwencji i Trybunału świadczy między innymi to, że jedynie w 2010 roku Trybunał wydał 1499 wyroków (w 1282 spośród nich stwierdzając co najmniej jedno złamanie Konwencji), a w ostatnim dniu 2010 roku na rozpoznanie czekało ponad 150 tysięcy skarg⁸. Tymczasem Międzyamerykański Trybunał Praw Człowieka w całym swoim okresie istnienia wyrokował 211 razy, a Afrykański Trybunał Praw Człowieka i Ludów dopiero w 2009 roku wydał swoje pierwsze orzeczenie.

II

W Europejskiej Konwencji znalazło się szczególne postanowienie zawierające „klauzulę zaporową”, która miała uniemożliwić wykorzystywanie konwencyjnych gwarancji w celu prowadzenia działań godzących w podstawy demokratycznego porządku i jego wartości. Artykuł 17 stanowi, że „żadne z postanowień Konwencji nie może być interpretowane jako przyznające jakiegokolwiek państwu, grupie lub osobie prawa do podjęcia działań lub dokonania aktu zmierzającego do zniweczenia praw i wolności wymienionych w niniejszej Konwencji albo do ich ograniczenia w większym stopniu, niż to przewiduje Konwencja”.

Wprowadzenie do Konwencji art. 17, kojarzonego ze starym jakobińskim zawołaniem Saint Justa, iż nie ma wolności dla wrogów wolności (*Pas de liberté pour les ennemis de la liberté*), było następstwem doświadczeń poprzedzających drugą wojnę światową. Niemieccy naziści doszli do władzy w drodze demokratycznych wyborów. Twórcy Konwencji chcieli więc zapobiec sytuacji, gdy prawa człowieka – zwłaszcza polegające na swobodzie wypowiedzi i wolności zgromadzeń oraz stowarzyszania się – były używane przez „wrogów demokracji” do prowadzenia działań mających na celu zastąpienie systemu demokratycznego inną formą rządów. Europejskie rozwiązanie nawiązuje do konstrukcji „walczącej demokracji” (*streitbare Demokratie, militant democracy*) czy też „demokracji zdolnej do samoobrony” (*wehrhafte Demokratie*), której autorstwo przypisuje się Karlowi Löwensteinowi⁹. Podczas prac nad Konwencją umieszczenie w niej zaporowej klauzuli zaproponował przedstawiciel

⁷ Jedynym krajem, który nie spełnia kryteriów członkostwa i pozostaje poza Radą Europy oraz Konwencją, jest Białoruś.

⁸ Podstawowe dane statystyczne za rok 2010 przedstawił na specjalnej konferencji prasowej 29 stycznia 2010 roku prezes Trybunału sędzia Jean-Paul Costa (zob. komunikat prasowy Kancelarii Trybunału nr 78/2010; por. także Kamiński 2010a).

⁹ Zob. Löwenstein 1937; por. także Thiel 2009; Sajó 2004.

Grecji Leon Maccas, zwracając uwagę na zagrożenia wynikające z ekspansji komunizmu, podziału Europy i zimnej wojny¹⁰.

W strasburskim orzecznictwie art. 17 był używany przede wszystkim w związku z działalnością i wypowiedziami nazistowskimi oraz rasistowskimi¹¹, ale pierwsze zastosowanie tego przepisu nastąpiło w „komunistycznym kontekście” – Europejska Komisja Praw Człowieka (Komisja) w 1957 roku uznała za niedopuszczalną skargę dotyczącą delegalizacji Niemieckiej Partii Komunistycznej¹².

W najnowszym orzecznictwie Europejski Trybunał Praw Człowieka (Trybunał) został skonfrontowany z pytaniem, czy w analogiczny sposób jak działania inspirowane ideologią faszystowską, rasistowską i komunistyczną nie należałoby potraktować aktywności i zachowań, dla których uzasadnienie stanowi ideologia islamska. Inaczej mówiąc, pewne propozycje polityczne i prawne prezentowane jako konsekwencje muzułmańskiej religii miałyby pozostawać w nieuniknionej i poważnej sprzeczności z fundamentami demokratycznego ładu.

W artykule zajmę się dwoma wątkami: skargą dotyczącą rozwiązania przez turecki Sąd Konstytucyjny odwołującej się do islamu Partii Dobrobytu (Refah Partisi) oraz sprawami związanymi z zakazem noszenia religijnego nakrycia głowy przez kobiety.

III

Skarga Refah Partisi i inni przeciwko Turcji była rozpoznawana przez Trybunał dwukrotnie: najpierw w składzie izby (wyrok z 31 lipca 2001 roku), a następnie jako Wielka Izba (wyrok z 13 lutego 2003 roku)¹³. Partia Refah stanowiła w drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku największe tureckie ugrupowanie polityczne. W wyborach parlamentarnych z roku 1995 uzyskała 22% głosów, co dało jej 158 miejsc w 450 osobowym parlamencie. Rok później partia stworzyła rząd w koalicji z Partią Prawdziwej Drogi (*Doğru Yol Partisi*). Sondaże wyborczych preferencji wskazywały na szybko rosnące poparcie dla ugrupowania. W 1997 roku chciało na nie głosować 38% Turków, cztery lata później – nawet 67%.

W maju 1997 roku do tureckiego Sądu Konstytucyjnego został złożony wniosek o rozwiązanie Refah Partisi jako ugrupowania prowadzącego działania sprzeczne z zasadami świeckości państwa. Jako uzasadnienie wskazywano wiele wypowiedzi polityków partii oraz jej inicjatywy i propozycje polityczne: zezwolenie na noszenie

¹⁰ *Collected edition of the „Travaux préparatoires” of the European Convention on Human Rights*, The Hague 1975–1985, t. I., 109. Na temat prac związanych z tą propozycją zob. Le Mire 1999: 510–512 (por. także Vasak 1964: 134).

¹¹ Piszę na ten temat obszernie w mojej monografii (Kamiński 2010b: rozdz. XII).

¹² *Kommunistische Partei Deutschlands*, Reimann i Fisch przeciwko Niemcom, skarga 250/57, dec. z 20 lipca 1957 roku (skład plenarny), *Yearbook* t. I, 222.

¹³ Skargi 41340/98, 41342/98, 41343/98, 41344/98, ECHR 2003-III. Zgodnie z art. 42 Konwencji sprawa rozstrzygnięta już przez izbę (siedmiu sędziów) może „w wyjątkowych przypadkach” stać się ponownie przedmiotem wyroku Trybunału orzekającego jako Wielka Izba (17 sędziów), jeśli „ujawnia poważne zagadnienie dotyczące interpretacji lub stosowania Konwencji”.

w instytucjach publicznych chust przez kobiety, zastąpienie uniwersalnego prawa tureckiego regulami prawnymi określonymi przez przynależność jednostki do danej grupy religijnej (pluralizm systemów prawnych), odejście od państwa laickiego ku państwu teokratycznemu. Politycy partii odwoływali się też wielokrotnie do pojęcia świętej wojny (dżihadu) i wskazywali na nadrzędność Koranu wobec innych reguł politycznych i prawnych.

Sąd Konstytucyjny wydał 16 stycznia 1998 roku wyrok rozwiązujący partię Refah. Wyrok zapadł przy dwóch głosach przeciwnych, a sędziowie niezgadający się z orzeczeniem wskazywali między innymi na orzecznictwo Trybunału w Strasburgu. Faktycznie Trybunał kilkakrotnie nie zgodził się wcześniej z tureckimi orzeczeniami delegalizującymi partie polityczne¹⁴. Strasburscy sędziowie poddali krajowe decyzje drobiazgowej i rygorystycznej weryfikacji, wymagając, by krajowa analiza nie sprowadzała się do zbadania, czy cele partii były *in abstracto* niezgodne z konstytucją (a więc nie wystarczyło, że ideologiczne credo, na przykład komunistyczne, kwalifikowano jako „z natury” niekonstytucyjne), lecz by konkretnie podejmowane działania godziły w demokratyczny ład.

Rozpoznając dwukrotnie skargę Refah Partisi, Trybunał w Strasburgu za każdym razem zgodził się jednak z ingerencją (nie stwierdzał złamania Konwencji), chociaż rozwiązanie partii politycznej to niezwykle dotkliwy środek prawny. Co ważne, podczas gdy wyrok izby zapadł granicznym stosunkiem czterech głosów do trzech, to werdykt Wielkiej Izby był już jednomyślny.

Trybunał zgodził się z Sądem Konstytucyjnym, że władze krajowe były uprawnione, by zapobiec zagrożeniu związanemu z rosnącym poparciem dla partii Refah. Krajowe instytucje mogły więc działać prewencyjnie, a nie dopiero wówczas, gdy niebezpieczeństwa zaczęłyby się materializować (par. 107–108)¹⁵. Równocześnie jako „wskaźniki” możliwych zagrożeń zaakceptowano wypowiedzi polityków partii; nie było tym samym konieczne, by pewne idee stały się *explicite* elementem programu partii jako całości. Oczywiście wypowiadający się politycy musieli zajmować w partii istotne stanowiska, by ich słowa uznać za należycie reprezentatywne dla ugrupowania.

Po tych wstępnych ustaleniach Trybunał przeszedł do analizy głównych przyczyn uzasadniających delegalizację Partii Refah. Po pierwsze, zajęto się propozycją zastąpienia jednego reżimu prawnego wielością systemów prawnych, opartą na wyznaniu jednostki. Wskazano, że takiego programu nie można uznać za zgodny z Konwencją¹⁶. Kryterium obywatelstwa, poddane zasadzie równości i niezróżnicowane ze względu na jednostkowe cechy, zostałyby zastąpione kategoryzowaniem ludzi jako wyznawców określonych religii. Taka zmiana oznaczałaby powrót do swoistej normatywnej segregacji istniejącej w okresie otomańskim. Ówczesne państwo teokra-

¹⁴ United Communist Party of Turkey i inni przeciwko Turcji, skarga 19392/92, wyrok z 30 stycznia 1998 roku (Wielka Izba), RJD 1998-I; Socialist Party i inni przeciwko Turcji, skarga 21237/93, wyrok z 25 maja 1998 roku (Wielka Izba), RJD 1998-III; Freedom and Democracy Party (ÖZDEP) przeciwko Turcji, skarga 23885/94, wyrok z 8 grudnia 1999 roku (Wielka Izba), ECHR 1999-VIII, par. 47.

¹⁵ Jeśli nie wskazano inaczej, przywoływane paragrafy pochodzą z wyroku Wielkiej Izby.

¹⁶ Par. 119 wyroku Wielkiej Izby, w którym zgodzono się z oceną dokonaną przez izbę w par. 70.

tyczne, w którym dominującym prawem był szariat (stosowany wobec muzułmanów oraz służący regulowaniu stosunków między muzułmanami i wyznawcami innych religii), posługiwało się pluralizmem normatywnym jako mechanizmem mającym na celu zachowanie identyfikacji z własną grupą religijną (par. 126). Taki system różnicowania statusu prawnego poszczególnych części tureckiego społeczeństwa godzi w zakaz niedyskryminacji (art. 14 Konwencji).

Po drugie, szariat, którego przywrócenie w Turcji stało się jednym z elementów programu partii Refah, pozostaje w radykalnej sprzeczności z podstawowymi założeniami Konwencji. Tę tezę o niekompatybilności precyzowano przez wskazanie na dwie okoliczności. Szariackie reguły są oparte na stałych i niepodlegających modyfikacji religijnych dogmatach i nakazach. W konsekwencji w „szariackim państwie” nie ma miejsca na pluralizm opinii oraz na ewolucję rozumienia swobód, która charakteryzuje demokratyczne społeczeństwo¹⁷.

Ale obok takiej oceny dyskwalifikującej szariat *in toto* w wyroku mamy też szczegółowe argumenty identyfikujące obszary islamskiego prawa, których nie daje się pogodzić z „wartościami założycielskimi” Konwencji. Sędziowie zwracają uwagę na szariackie reguły dotyczące prawa karnego i procedury karnej oraz na normy określające status personalny kobiet. Ten wątek nie został w wyroku rozwinięty, ale jest on jasny w świetle orzecznictwa Trybunału związanego z zakazem tortur, nieludzkiego i poniżającego traktowania oraz karania (art. 3) i zakazem niedyskryminacji (art. 14).

Zakaz zapisany w art. 3 ma niederogowalny charakter; nie można go uchylić nawet w razie „wojny lub innego niebezpieczeństwa publicznego zagrażającego życiu narodu”, do którego odnosi się art. 15 Konwencji. Równocześnie art. 3 jest w strasburskim orzecznictwie konsekwentnie traktowany jako konstytutywny standard ludzkiej godności. Rygorystyczne podejście do zakazu prowadziło między innymi do zakwalifikowania jako sprzecznych z art. 3 trzech uderzeń wymierzonych brzoźową wtką uczniowi, na co zezwalały reguły prawne istniejące na Wyspie Man¹⁸. Nie ulega więc wątpliwości, że dyspozycję tego przepisu muszą naruszać szariackie reguły pozwalające na karę chłosty, nie mówiąc już o stosowaniu kar mutilacyjnych, dozwolonych w wypadku wielu przestępstw, w tym kradzieży. Analogiczny wniosek musi towarzyszyć regułom związanym ze sposobem wykonywania kary śmierci (np. przez ukamienowanie), a nawet z jej publicznością. Dodatkowo należy pamiętać, że zniesienie kary śmierci w państwach członkowskich Rady Europy, aczkolwiek dokonane przez przyjęcie dwóch protokołów dodatkowych¹⁹, jest obecnie traktowane jako warunek przynależności do tej organizacji. W następstwie tej ewolucji rangę prawnego wyjątku utraciła klauzula zawarta w art. 2 Konwencji (chroniącym prawo do życia), która zezwalała na pozbawienie życia jako konsekwencji wykonania wyroku sądowego.

¹⁷ Par. 123 wyroku Wielkiej Izby, przywołujący par. 71 wyroku izby.

¹⁸ Tyrer przeciwko Wielkiej Brytanii, skarga 5856/72, wyrok z 25 kwietnia 1978, Series A. 26.

¹⁹ Są to Protokół nr 6 dotyczący zniesienia kary śmierci (z 26 kwietnia 1983 roku, wszedł w życie 1 marca 1985 roku) i Protokół nr 13, który dotyczy zniesienia kary śmierci we wszystkich okolicznościach, a więc również podczas wojny (z 3 maja 2002 roku, wszedł w życie 1 lipca 2003 roku).

W kontekście dyskryminacyjnego traktowania płci Trybunał wskazał na „status personalny” kobiet dyktowany przez szariat. Chociaż ten wątek nie został rozwinięty, sędziowie zidentyfikowali główny obszar niezgodności. Jest on związany z prawem rodzinnym i spadkowym, w którym szariat różnicuje reguły dotyczące obu płci, zezwalając mężczyznom na poligamię i nadając im wiele przywilejów (par. 128). Zastrzeżenia, chociaż nie były formułowane samodzielnie, ale w związku z innymi normami szariackimi, budziły także propozycje partii Refah dotyczące nakrycia głowy u kobiet (zniesienie obowiązującego w instytucjach publicznych zakazu noszenia chusty; par. 72 wyroku izby).

Trzecią wreszcie przyczyną sprzeczności z Konwencją było odwoływanie się polityków ugrupowania do pojęcia wojny religijnej – dżihadu. Chociaż ta konstrukcja niesie z sobą wiele znaczeń – od wewnętrznej walki jednostki z własnymi słabościami, po metodę zdobycia władzy opartą na użyciu przemocy – Trybunał koncentruje się na ostatnim z ujęć, uznając go słusznie za sprzeczny z demokratycznymi procedurami podejmowania decyzji. Partia Refah nie odcięła się jednoznacznie od przemocy, a wypowiedzi jej polityków na temat dżihadu pozostawały niejasne²⁰.

Chociaż w obu wyrokach Trybunał identyfikował „krytyczne elementy” powodujące niezgodność z podstawowymi założeniami Konwencji programu partii Refah i wypowiedzi jej polityków, to jednak strasburscy sędziowie nie zdecydowali się wprost na użycie klauzuli zaporowej z art. 17. Ich analiza nie odwołuje się do konstrukcji nadużycia prawa, lecz opiera się na zbadaniu, czy ingerencja była konieczna w demokratycznym społeczeństwie. Gdyby w prawniczej narracji Trybunału posłużono się art. 17, działania islamskiej partii nie podlegałyby w ogóle ochronie Konwencji (skarga byłaby – jak w przypadku aktywności nazistowskiej – niedopuszczalna *ratione materiae*). Tymczasem pomimo wielu sformułowań identyfikujących „niekonwencyjność” propozycji ugrupowania i jego działań preferowano uznanie, że partia Refah i jej członkowie korzystali ze swobody stowarzyszania, ale równocześnie tureckie państwo było też uprawnione, by spełniwszy kryterium konieczności, dokonać ingerencji zgodnej z Konwencją.

IV

W strasburskim orzecznictwie kilkakrotnie wystąpiło też pytanie o zgodność z Konwencją sankcji wymierzonej za noszenia nakrycia głowy (chusty) przez kobietę. W tle skarg znajdował się zarzut, że zakaz dotyczący chusty stanowił naruszenie wolności religii chronionej przez art. 9 Konwencji.

Chronologicznie pierwsza była decyzja w sprawie Karaduman przeciwko Turcji, która dotyczyła niewydania studentce dyplomu ukończenia studiów, gdy ta nie dołączyła fotografii przedstawiającej ją bez chusty²¹. Komisja nie stwierdziła jednak, by w ogóle doszło do ingerencji w wolność przekonań i religii, gdyż skarga nie ujawniała, że podczas studiów skarżąca była wbrew swojej woli zmuszona do pod-

²⁰ Par. 130–131 wyroku Wielkiej Izby, par. 73–74 wyroku izby.

²¹ Skarga 16278/90, dec. z 3 maja 1993 roku, DR 74, 93.

porządkowania się nakazom dotyczącym stroju. Wymagania związane ze zdjęciem (bez nakrycia głowy) miały natomiast na celu jedynie zidentyfikowanie osoby, której wydawano dyplom²².

Merytorycznie Trybunał zajął się „zagadnieniem chusty” w decyzji Dahlab przeciwko Szwajcarii z 2001 roku²³. Skargę wniosła obywatelka Szwajcarii, która po konwersji na islam i poślubieniu muzułmanina zaczęła nosić chustę, powołując się na nakaz koraniczny. Lucia Dahlab pracowała jako nauczycielka w szkole podstawowej, ucząc bardzo małe dzieci – w wieku od czterech do ośmiu lat. W 1995 roku kantonalne władze szkolne poleciły jej zdjęcie chusty, powołując się na przepisy regulujące funkcjonowanie szkoły, które zabraniały posługiwania się „środkami identyfikacji narzucanymi przez nauczyciela uczniom”. Decyzja została podtrzymana przez nadrzędne władze administracyjne, a następnie przez sąd. Należy dodać, że strój nauczycielki nie budził żadnych zastrzeżeń rodziców.

Trybunał w Strasburgu uznał większością głosów, że skarga nie ujawnia okoliczności wskazujących na złamanie Konwencji. Muzułmańską chustę zakwalifikowano jako „silny symbol zewnętrzny” (*a powerful external symbol; un signe extérieur fort*). Może on więc mieć wpływ na dzieci, zwłaszcza tak małe, które są ciekawe świata i dopiero go poznają. W takich okolicznościach chusta może generować „prozelytyczny skutek”. Ale w swojej ocenie Trybunał nie poprzestaje na konstatacji samego skutku. Skutek ów postrzegany jest jako niepożądany, gdyż noszenie chusty, nakazane przez Koran, „jest trudne do pogodzenia z zasadą równości płci” i „z przekazem tolerancji, poszanowania innych, a zwłaszcza równości i niedyskryminacji, który wszyscy nauczyciele w demokratycznym społeczeństwie muszą dostarczać swoim uczniom”. Co ważne, Trybunał zaakceptował, że ingerencja miała służyć ochronie praw i swobód innych osób, porządku i bezpieczeństwa publicznego, mimo iż żaden z rodziców nie kwestionował noszenia chusty przez nauczycielkę i nie doszło do jakichkolwiek incydentów zagrażających łaadowi społecznemu.

Chociaż w szwajcarskiej sprawie Trybunał użył słów wskazujących „negatywną konotację”, jaką w kontekście aksjologii właściwej demokratycznemu łaadowi niesie chusta, to *dicta* wskazujące na szczególnie niski wiek dzieci mogły sugerować, że właśnie „formacyjna rola” odgrywana przez nauczycielkę powodowała, że krajowy zakaz uznano za zgodny z Konwencją. *A contrario* dało się zatem argumentować, że gdyby kobieta nie występowała w zawodowej roli wychowawczego wzorca, obecność chusty można by już oceniać inaczej. Innymi słowy, w odmiennej sytuacji równowaga konfliktowych dóbr (z jednej strony wolności praktykowania religii, a z drugiej racji innych osób oraz związanych z zachowaniem ładu publicznego) mogłaby się przesunąć ku zaakceptowaniu wyboru dokonanego przez muzułmankę.

Strasburski standard związany z krajowym zakazem noszenia muzułmańskiej chusty określiła głośna sprawa Leyla Şahin przeciwko Turcji, rozpoznawana przez

²² Należy jednak podkreślić, że decyzja zapadła większością głosów (wynik głosowania nie jest znany, bo zgodnie z przyjętym *modus operandi* w razie decyzji o odrzuceniu/przyjęciu skargi nie jest podawany – odmiennie niż przy wyrokach – rozkład głosów).

²³ Skarga 42393/98, dec. z 15 lutego 2001 roku, ECHR 2001-V.

Trybunał dwukrotnie: najpierw jako izba, a następnie Wielka Izba²⁴. Autorką skargi była kobieta studiująca medycynę w Stambule. Przez cztery lata nauki studentka uczestniczyła w zajęciach, nosząc chustę. Gdy była na ostatnim roku studiów, władze uniwersytetu wydały okólnik zabraniający noszenia chust. Şahin nie podporządkowała się zakazowi, nie dopuszczono jej więc do egzaminów i zajęć, a następnie ukarano naganą i zawieszeniem w prawach studenta.

Trybunał dwukrotnie orzekał, że nie doszło do naruszenia Konwencji: izba była w swoim werdykcie jednomyślna, wyrok Wielkiej Izby zapadł natomiast stosunkiem 16 głosów do jednego. Podczas powtórnej analizy skargi Wielka Izba przywołała ustalenia i oceny izby, modyfikując je tylko w niewielkim zakresie.

Strasburscy sędziowie wychodzą od tezy o prozelitycznym oddziaływaniu chusty jako „silnego symbolu zewnętrznego”. Zwracają uwagę na związek muzułmańskiego nakazu nakrycia głowy z pytaniem o równość płci. Następnie zauważają, że świeckość tureckiego państwa, pozostająca w harmonii z ideałem rządów prawa i poszanowaniem praw człowieka, ma stanowić gwarancję, że w Turcji jako państwie w zdecydowanej większości muzułmańskim, „pewne religijne ruchy fundamentalistyczne” nie będą wywierały presji na osoby niepraktykujące tej religii lub należące do innego wyznania²⁵.

Rozważana w zidentyfikowanej powyżej perspektywie chusta niesie z sobą dwie charakterystyki. Po pierwsze, zakaz jej noszenia w instytucjach publicznych jest kluczowy dla obrony praw kobiet oraz ich równego traktowania. Po drugie, dla „ekstremistycznych ruchów politycznych” chusta stała się w Turcji symbolem prawdziwej przynależności do religii muzułmańskiej. Chcąc skutecznie chronić równość płci, pluralizm i związaną z nim możliwość wyboru, państwo jest w pełni uprawnione, by przeciwdziałać wywieraniu presji na kobiety nienoszące chusty.

Z lektury wyroków w sprawie Şahin noszenie chusty wyłania się jako zagadnienie podstawowe dla demokratycznego państwa, a nie jedynie jako pytanie związane z granicami korzystania ze swobody religii przez konkretną jednostkę. W takiej fundamentalnej perspektywie nie ma znaczenia, że dana osoba godzi się na noszenie chusty i traktuje to jako ważny element swojego światopoglądu. Nie jest też istotny krąg i charakter osób, które są konfrontowane z chustą. W sprawie Şahin chodziło przecież o zakaz dotyczący uniwersytetu, a więc miejsce, w którym znalazły się dorosłe już osoby. Okazało się tym samym, że sytuacjonistyczne wątki ze sprawy Dahlab nie służyły do określenia obszaru dozwolonej i chronionej na mocy Konwencji obecności chusty oraz obszaru, w którym ingerencja państwa będzie uprawniona.

V

Chociaż w orzeczeniach dotyczących muzułmańskiej chusty wydaje się dominować wątek „wyrazistości” religijnego symbolu i jego oddziaływania na innych (prozeli-

²⁴ Skarga 44774/98, wyrok izby z 29 czerwca 2004 roku; wyrok Wielkiej Izby z 10 listopada 2005 roku, ECHR 2005-XI.

²⁵ Par. 111 wyrok Wielkiej Izby, par. 108 wyrok izby.

tyczny skutek), ta wyrazistość i oddziaływanie nie są traktowane w neutralnych kategoriach formalnych, lecz są związane z treścią symbolu. Nie chodzi przy tym o religijną charakterystykę (a tym samym niebezpieczeństwa religijnego prozelityzmu), lecz o „naganny” przekaz immanentnie połączony z chustą. Muzułmańska chusta ma w naturalny i podstawowy sposób symbolizować nierównorzędne traktowanie kobiety. Ale idąc dalej, można konstatować, że chusta nie jest wyjątkowym i jedynym znakiem nierówności płci, lecz szczególnie widocznym przejawem dyskryminacji kobiet, jaka cechuje islam. Trybunał nie zdecydował się na przyjęcie wprost jako centralnej takiej perspektywy, ale towarzyszy ona nieustannie narracji użytej w „islamskich sprawach”. Nieprzypadkowo w wyroku Refah Partisi zarzuty dotyczące „niekonwencyjności” programu partii były związane z krytyką szariatu jako jednego z centralnych elementów islamu. Nakaz nakrycia głowy wystąpił jedynie jako egzemplifikacja zróżnicowanego traktowania płci, które cechuje islamskie prawo osobowe, rodzinne i spadkowe.

Odczytanie chusty jako symbolu dyskryminacji poddała krytyce Françoise Tulkens, belgijska sędzia, która jako jedyna głosowała przeciwko konkluzji wyroku Wielkiej Izby w sprawie Şahin. Jej zdaniem Trybunał pochopnie i niezasadnie przesądził, jakie znaczenie należy łączyć z chustą²⁶. Uznał następnie, bez przedstawienia argumentów, że między zakazem noszenia chusty i równością płci istnieje związek. Tymczasem podporządkowanie kobiety mężczyźnie wcale nie jest wpisane w symbolikę chusty. Belgijska sędzia napisała w zdaniu odrębnym, że w orzeczeniu zabrakło analizy opinii kobiet, które zdecydowały się na noszenie chusty. Ich poglądy i odczucia stały się nieistotne, gdy Trybunał „paternalistycznie” ustalił, co z chustą zawsze musi się łączyć. W takim podejściu nie ma już miejsca na autonomię jednostki, która stanowi kluczowy element prawa do prywatności gwarantowanego na mocy art. 8 Konwencji. Zamiast podmiotowego uprawnienia do równości i niedyskryminacji, z którego korzystanie jest uzależnione od decyzji zainteresowanej osoby, powstał nakaz porzucenia praktyki realizowanej z własnej woli.

Zdanie odrębne belgijskiej sędzi stanowi dogodny pretekst do sformułowania pewnych ogólnych uwag. Françoise Tulkens proponuje, by analizując „problem chusty”, uwzględnić perspektywę kobiet, które chustę dobrowolnie noszą i chcą nosić. Nawet jeśli taki wybór wydaje się zgodnie z naszym zachodnim spojrzeniem rodzić wątpliwości, winniśmy akceptować decyzję jednostki. Dopiero w przypadku zmuszania do nałożenia chusty byłibyśmy uprawnieni, by wkroczyć, broniąc autonomii jednostki. Radykalnie odmienne stanowisko polega natomiast na jednoznacznie negatywnej ocenie chusty i łączy z nią dyskryminację kobiet oraz nierównorzędne traktowanie. Wówczas osobiste przekonania kobiety nie mają znaczenia, bo liczy się pewne znaczenie chusty, uznawane za rozstrzygające czy też „obiektywne”. Zachowując wszelkie proporcje, tak jak w przypadku wypowiedzi nazistowskiej bądź rasistowskiej, nie są ważne „dobre intencje” mówcy lub ewentualne „niekontrowersyjne aspekty”, gdyż wątki sprzeczne z Konwencją są dominujące i to one determinują

²⁶ Belgijska sędzia kontrastuje takie postępowanie strasburskiego Trybunału z ostrożnością niemieckiego Federalnego Trybunału Konstytucyjnego, który w wyroku dotyczącym chusty oznajmił, że chusta niesie wiele znaczeń (zob. wyrok z 24 września 2003 roku, BverfGE, 2 BvR 1436/042).

sens wypowiedzi, tak również chustę należy interpretować jako symbol nierównego traktowania kobiety, którego nie można pogodzić z Konwencją. Konsekwencją takiego stanowiska może być nawet powstanie pozytywnego obowiązku państwa polegającego na eliminacji „niekonwencyjnego zjawiska”²⁷.

VI

Jak wskazałem już wcześniej, chociaż Trybunał nie zdecydował na jednoznaczne powiązanie chusty (jej noszenia) z nadużyciem prawa w znaczeniu art. 17 Konwencji, to jednak posłużył się sformułowaniami, które dokonują negatywnej charakterystyki tego symbolu. Ta charakterystyka stała się następnie elementem analizy wskazującej na spełnienie wymogu, by ingerencja była konieczna w demokratycznym społeczeństwie. W późniejszym orzecznictwie strasburskim problem chusty powrócił w związku z francuskim ustawodawstwem zabraniającym w szkołach publicznych „ostentacyjnych symboli religijnych”²⁸. Trybunał nie miał wątpliwości, rozstrzygając jednogłośnie na poziomie wstępnej decyzji w sprawie dopuszczalności, że skargi były w oczywisty sposób nieuzasadnione²⁹. Na marginesie tych spraw należy zauważyć, że strasburscy sędziowie nie musieli się odwołać do wątku „niekonwencyjnej” treści niesionej przez chustę. Kluczowym zagadnieniem była bowiem dopuszczalność zakazu dotyczącego symboliki religijnej jako takiej (posiadającej formalną cechę ostentacyjności), a nie zakazu konkretnego symbolu religijnego ze względu na jego specyficzną treść.

Problem chusty i szerzej – muzułmańskich zasłon – pojawi się zapewne ponownie w strasburskim Trybunale po uchwaleniu prawa zabraniającego pewnych form zasłaniania ciała kobiety, uznanych przez ustawodawcę za uwłaczające ludzkiej godności. Pierwsze takie prawo zostało poddane pod głosowanie w Belgii 28 kwietnia 2010 roku. Nowe reguły izba niższa parlamentu przyjęła bez głosu sprzeciwu i przy jedynie dwóch deputowanych wstrzymujących się od głosu³⁰. Do uchwalenia analogicznych reguł przygotowują się parlamenty Francji³¹ i Niemiec.

²⁷ Na tę dalekosiężną konsekwencję, prowadzącą do konieczności zakazania chusty we wszystkich miejscach, zarówno publicznych, jak i prywatnych (bo sprzeczność z Konwencją istnieje w każdej sytuacji), zwraca uwagę Françoise Tulkens (pkt 12 *in fine* zdania odrębnego).

²⁸ Na temat tego ustawodawstwa i okoliczności jego powstania zob. Fabre-Alibert 2004. Poprzedzający ustawę spór wokół chusty omawia Deffains (1998).

²⁹ Sześć decyzji z 30 czerwca 2009 roku w czterech sprawach dotyczących chusty: Aktas przeciwko Francji, skarga 43563/08; Bayrak przeciwko Francji, skarga 14308/08; Gamaleddyn przeciwko Francji, skarga 18527/08; Ghazal przeciwko Francji, skarga 29134/08; oraz dwóch dotyczących sikhijskiego turbanu: J. Singh przeciwko Francji, skarga 25463/08 i R. Singh przeciwko Francji, skarga 27561/08.

³⁰ W czasie pisania niniejszego artykułu ustawa czekała jeszcze na potwierdzenie przez senat, ale taka decyzja izby wyższej jest pewna.

³¹ Już w czasie dokonywania przeze mnie korekty autorskiej doszło do głosowania we francuskim Zgromadzeniu Narodowym, izbie niższej parlamentu (13 lipca 2010 rok). Ustawa zabraniająca zasłon została przyjęta 335 głosami, przy tylko jednym przeciwnym, lecz deputowani Partii Socjalistycznej demonstracyjnie nie wzięli udziału w głosowaniu. Nowe prawo, które wymaga jeszcze potwierdzenia przez senat, przewiduje karę do 150 euro dla kobiet noszących zasłony w miejscach publicznych. Nato-

Belgijskie reguły zostały sformułowane w formalnie neutralny sposób, bez wyraźnego wskazywania na islamskie zasłony. Prawo stanowi, że każda osoba, która pokazuje się w miejscu publicznym „z twarzą zakrytą w całości albo w części w taki sposób, że niemożliwa jest identyfikacja”, podlega karze grzywny w wysokości 15–25 euro albo karze pozbawienia wolności do siedmiu dni³². W praktyce nowa regulacja na pewno obejmie burkę i nikab³³, ale być może jej postanowienia dadzą się też zastosować do tych chust, które istotnie zasłaniają twarz kobiety.

Gdyby po wejściu w życie belgijskiego prawa dotknięta nim osoba wniosła skargę do Trybunału, ten musiałby wprost podjąć (i rozwinąć w stosunku do poprzednich wyroków) kwestię sprzeczności zasłon z podstawowymi wartościami Konwencji. Jest mało prawdopodobne, by analiza ingerencji dokonywała się w kategoriach zagrożeń dla bezpieczeństwa publicznego (nierozpoznawalność zasłoniętej osoby), gdyż wówczas władze państwowe musiałyby w przekonujący sposób wykazać, że zasłona rzeczywiście może być wykorzystywana do kamuflowania osoby i powodowania publicznego niebezpieczeństwa³⁴. Aby bronić zatem nowej regulacji, konieczne jest powołanie się na ochronę praw i wolności innych osób, a to będzie można precyzyjnie identyfikować przy użyciu argumentu z „niekonwencyjności” zasłon. Ciekawie w tym kontekście może się też przedstawiać identyfikacja kręgu tych chronionych „innych osób”. Trudno sobie wyobrazić, by Trybunał uznał, że zakaz zasłon ma służyć ochronie osób, które dobrowolnie je noszą (jest wszak potrzeba ochrony „innych osób”). Konieczne stanie się więc wskazanie na ochronę praw kobiet, wobec których fakt, że część muzułmanek nosi zasłony, może być wykorzystywany w celu wymuszenia analogicznej decyzji. Na razie jednak skala praktykowania zasłon w postaci burki i nikabu jest bardzo ograniczona. W Belgii nosi je jedynie około 400 kobiet. Perswazyjność takiej mniejszościowej, a nawet wręcz marginalnej praktyki jest więc niezwykle hipotetyczna.

Argument mówiący o sprzeczności zasłon z aksjologią Konwencji w praktyce może zostać najpełniej rozwinięty w związku z potrzebą ochrony porządku publicznego. Rozumienie tego pojęcia nie musi się łączyć z rzeczywistym naruszeniem ładu, lecz może nawiązywać do „symbolicznego” podważania podstawowych wartości demokratycznego porządku, którego istotnym elementem jest brak dyskryminacji i równorzędne traktowanie płci. Niezgodność noszenia zasłon z Konwencją, prezentowana jako radykalna, bo dotycząca fundamentów współczesnej demokracji, znajdzie się wówczas w centrum analizy Trybunału. Tylko po nadaniu tej sprzeczności jednoznacznie dramatycznego charakteru uda się obronić krajową ingerencję.

miast osobie, która przy użyciu siły zmusza kobietę do założenia zasłony, groziłaby kara więzienia do roku i grzywny do 30 tysięcy euro.

³² Z dyspozycji tej reguły będą zwolnione „szczególne przypadki”, takie jak na przykład używanie kasku przez motocyklistę czy też maski przez uczestnika karnawału.

³³ Burka to nieprzezroczyste nakrycie głowy noszone obok chusty (zwłaszcza w Afganistanie), nikab to chusta owijana wokół głowy, występująca w wersji połowicznej (bez zasłaniania oczu i czoła) i całkowitej (tylko z otworami na oczy).

³⁴ Byłoby to możliwe tylko w specyficznych przypadkach, na przykład prowadzenia samochodu lub wykonywania niektórych zajęć.

Narracja odwołująca się do praw człowieka, które są ujmowane we współczesnej zachodniej kulturze jako „przyrodzone i niezbywalne”, ma immanentne roszczenie do uniwersalności. Jeśli chcemy pozostać konsekwentni, to nie możemy dokonywać żadnych wyłączeń z tego rygoru. Nawet gdy państwa naszego kontynentu w następstwie rosnących imigracji z niezachodnich kręgów kulturowych stają się coraz bardziej kulturowo zróżnicowane, ten stan rzeczy nie może prowadzić do akceptacji normatywnego różnicowania poszczególnych zbiorowości. Normatywny pluralizm daje się tolerować tak długo, jak długo nie znajdzie się w konflikcie z podstawowymi założeniami definiującymi współczesne demokratyczne państwo i prawo. Tym bardziej nie do przyjęcia jest model wielości odseparowanych od siebie porządków normatywnych, nawet jeśli poza Zachodem miał on (jak w przeszłości tzw. system *millatów* w imperium otomańskim)³⁵ i ma nadal zapewniać warunki dla tolerowania mniejszości żyjących w zgodzie z własnymi regułami i zwyczajami³⁶. Jesteśmy skazani na fundamentalizm praw człowieka i demokratycznych rudymetów³⁷. W przeciwnym wypadku musielibyśmy dokonać redefinicji naszych cywilizacyjnych podstaw, która oznaczałaby *de facto* i *de iure* porzucenie zachodnich wartości. Broniąc natomiast zdecydowanie własnych zasad wymuszamy i zachęcamy niezachodnie grupy społeczne do podjęcia wysiłku, by ich reguły poddać takiej reinterpretacji, która pozwoliłaby na uzgodnienie z wymogami zachodniego porządku publicznego. Takie działania musi jednak czasami polegać na odrzuceniu wielu wskazań prawnych i zwyczajów. Konstatują to zresztą także muzułmanie³⁸.

Bibliografia

- Aldeeb Abu-Sahlieh Sami A., 1997, *Conflicts entre droit religieux et droit étatique chez les musulmans dans les pays musulmans et en Europe*, „Revue internationale de droit comparé”, nr 4(49), s. 813–834.
- 1998, *Les mouvements islamistes et les droits de l’homme*, „Revue trimestrielle des droits de l’homme”, nr 34, s. 251–290.
- Braude B., Lewis B. (red.), 1982, *Christian and Jews in the Ottoman Empire: the Functioning of a Plural Society*, New York.
- Collected edition of the „Travaux préparatoires” of the European Convention on Human Rights, 1975–1985, The Hague.
- Deffains N., 1998, *Le principe de laïcité de l’enseignement public à l’épreuve du foulard islamique*, „Revue trimestrielle des droits de l’homme”, nr 34, s. 203–250.
- Fabre-Alibert V., 2004, *La loi française 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: vers un pacte social laïque*, „Revue trimestrielle des droits de l’homme”, nr 59, s. 575–609.

³⁵ Na temat systemu *millatów* zob. zwłaszcza opracowania w Braude i Lewis (1982).

³⁶ W literaturze z zakresu filozofii politycznej występują jednak prace, które starają się przekonywać do możliwości pogodzenia współczesnej demokracji z pluralizmem kulturowym, zob. na przykład Kymlicka (1998).

³⁷ Podobnie Levinet (2004: 221).

³⁸ Zob. na przykład Aldeeb Abu-Sahlieh (1997, 1998).

- Jaichand V., Suksi M. (red.), 2009, *60 Years of the Universal Declaration of Human Rights in Europe*, Antwerp.
- Kamiński I.C., 2010a, *Działalność Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w 2009 r.*, „Europejski Przegląd Sądowy”, nr 4, s. 32–37.
- 2010b, *Ograniczenia swobody wypowiedzi dopuszczalne w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka. Analiza krytyczna*, Warszawa (w druku).
- Kamiński I.C., 2011, *Działalność Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w 2010 r.*, „Europejski Przegląd Sądowy”, nr 9 (w druku).
- Kymlicka W., 1998, *Two models of pluralism and tolerance*, [w:] D. Heyd (red.), *Toleration: an Elusive Virtue*, Princeton.
- Le Mire P., 1999, *Article 17*, [w:] L.E. Pettiti, E. Decaux, P.H. Imbert (red.), *La Convention Européenne des droits de l'homme. Commentaire article par article*, Paris.
- Levinet M., 2004, *Incompatibilité entre l'Etat théocratique et la Convention européenne des droits de l'homme. A propos de l'arrêt rendu le 13 février 2003 par la Cour de Strasbourg dans l'affaire Refah Partisi et autres c/Turquie*, „Revue française de droit constitutionnel”, nr 57, s. 207–221.
- Löwenstein K., 1937, *Militant democracy and fundamental rights*, „American Political Science Review”, nr 31(4), s. 638–658.
- Sajó A. (red.), 2004, *Militant Democracy*, Utrecht.
- Symonides J., 2008, *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka (po 60 latach od jej przyjęcia)*, „Państwo i Prawo”, nr (63)12, s. 3–16.
- Thiel M. (red.), 2009, *The „Militant Democracy” Principle in Modern Democracies*, Furham.
- Vasak K., 1964, *Convention européenne des droits de l'homme*, Paris.
- Wieruszewski R., 2005, *ONZ-towski system ochrony praw człowieka*, [w:] B. Banaszak, A. Bisztyga, K. Complak, M. Jabłoński, R. Wieruszewski, K. Wójtowicz (red.), *System ochrony praw człowieka*, Kraków.