

A történelmi és a bevándorló kisebbségek kulturális,
vallási és nyelvi jogai

**A TÖRTÉNELMI ÉS A BEVÁNDORLÓ KISEBBSÉGEK KULTURÁLIS,
VALLÁSI ÉS NYELVI JOGAI**

Egy oktatói-hallgatói kutatócsoport munkáiból

Szerkesztette

Andrássy György
Baranyi Ákos

Pécs, 2017

Kiadja:

Pécsi Tudományegyetem, Állam- és Jogtudományi Kar

7622 Pécs, 48-as tér 1.

Felelős kiadó: Kecskés László dékán

© Andrassy György és szerzőtársai

ISBN 978-963-429-157-2

A kötetben szereplő valamennyi írás, illetve fordítás az Igazságügyi Minisztérium jogászképzés színvonalának emelését célzó programjainak támogatásával készült.

Nyomdai kivitelezés: Kódex Nyomda Kft.

Felelős vezető: Simon Béla

7627 Pécs, Rigóder u. 29.

A KÖTET SZERZŐI

Andrassy György – egyetemi tanár, PTE Állam- és Jogtudományi Kar

Baranyi Ákos – nappali tagozatos joghallgató, PTE Állam- és Jogtudományi Kar

Mácsai Adriána – PhD hallgató, PTE Állam- és Jogtudományi Kar

Suhajda Máté – nappali tagozatos joghallgató, PTE Állam- és Jogtudományi Kar

Bernhard Ehrenzeller – Benjamin Schindler – Rainer J. Schweizer – Klaus A. Vallender – egyetemi tanárok, a svájci alkotmány Szt. Galler kommentárjának szerzői

Ladislav Orosz – a Szlovák Köztársaság Alkotmánybíróságának bírāja, egyetemi tanár

Előszó

Ez a kötet egy pályázatnak köszönhetően jött létre. A pályázatot az Igazságügyi Minisztérium írta ki a jogi karok számára, s a felhívás szerint minden pályázatban legalább egy oktatónak és egy hallgatónak kellett részt vennie. A jelen sorok írója egy kutatási pályázat benyújtása mellett döntött a történelmi és a bevándorló kisebbségek, illetve az ilyen kisebbségekhez tartozó személyek kulturális, vallási és nyelvi jogainak tárgykörében, és kutatótársnak meghívta egyik PhD hallgatóját – aki egyébként is ilyen kutatásokat folytat –, valamint két nappali tagozatos hallgatót. A hallgatók elfogadták a felkérést, a pályázat elnyerte a támogatást, s a csoport hozzákezdett a 10 hónapos munkához.

A kutatás két gondolat köré szerveződött. Az első a pécsi jogi kar egykori kiemelkedő tudósától, Herczegh Géza professzortól származik, aki 1988-ban kifejtette, hogy a második világháború után jogtudományunk elhanyagolta a kisebbségi kérdés tudományos vizsgálatát, s emiatt tekintélyes tartozása halmozódott fel e téren. Azóta a magyar jogtudomány persze felzárkózott, de a régebbi tartozások teljes törlesztésére már nem maradt elég energiája. Egyik célunk ezért az lett, hogy hozzájáruljunk a még meglevő adósságok ledolgozásához.

A másik gondolat az volt, hogy a kisebbségi kérdésben a nemzetközi közösség és a nemzetközi tudományos közösség is tekintélyes tartozásokat halmozott fel: az elismerésre méltó jogalkotási és jogtudományi eredmények ellenére máig nem sikerült megnyugtató megoldást találnia fontos kisebbségi problémákra. A helyzetet ma is jól jellemzi az ENSZ Közgyűlésének az az 1948-ból származó megállapítása, mely szerint „nehéz egységes megoldást elfogadni erre az összetett és kényes kérdésre, amelynek minden államban, ahol fölmerül, sajátos szempontjai vannak”. De mi a fő akadály a keresett „egységes megoldás” elfogadásának? A kutatás vezetője korábbi vizsgálódásai során arra a következtetésre jutott, hogy az egyik legnagyobb akadályt a történelmi és a bevándorló kisebbségek jogainak különbsége képezi, s így a kutatás másik fontos céljaként e jogok vizsgálatát jelöltük meg.

A probléma közelebbről nézve az, hogy a nemzetközi közösség mérvadó tényezői az Emberi Jogok Nemzetközi Törvényének 1947 és 1966 közötti megalkotásakor támogathatónak ítélték a történelmi kisebbségek nemzetközi védelmét, a bevándorlókét azonban már nem

vagy csak jóval kevésbé, s ez a dichotómia máig fennmaradt. Ez azonban elméleti szempontból aggályos, hiszen – amint arra a legújabb irodalom is rámutat – az ilyen eltérések nehezen egyeztethetők össze a megkülönböztetés tilalmával és az egyenlő bánásmód elvével. Kielégítő megoldás mindazonáltal egyelőre még nem született. A probléma Európában is fontossá vált az utóbbi évtizedek bevándorlási hullámai nyomán, s mondhatni drámai jelentőségűvé nőtte ki magát az elmúlt néhány év példátlan migrációs áradatának következtében. Ily módon egy égetően fontos és aktuális témát kutathattunk.

A kutatás vezetőjének évek óta határozott elképzelései vannak a fent említett dichotómia megoldásáról, mivel azonban meggyőződése, hogy a tudományos munka akkor válik igazán alkotó munkává, ha a kutató szabad kezet kap elgondolásai vizsgálatára, nem kívánta koncepcióját a csoport tagjaira erőltetni: jó ideig meg sem osztotta velük az elgondolást. A hallgatók így nagyfokú önállóságot élveztek, a kutatásvezető elvárásai úgyszólván csak a színvonalra szorítkoztak.

Mindazonáltal a csoport tagjai rendszeresen találkoztak kutató szemináriumok keretében: itt módszertani segítséget kaptak, fontos irodalmakról tájékozódtak és megvitatták a készülő munkákat is.

A kutatás eredményeként 13 mű született, ebből a kutatás vezetője által írt két tanulmány már másutt megjelent, illetve megjelenés előtt áll, a fennmaradó 11 munkából pedig a jelen kötet 9-et foglal magában. Az első hat tanulmány alkotja a kötet gerincét, ezeket követi a függelékben egy esetleíró gyűjtemény és két külföldi munka fordítása. Az esetleírások azért kerültek a függelékbe, mert nem annyira elemző, mint inkább illusztratív jellegűek: azt dokumentálják, hogy a kutatás idején milyen jogszabályok voltak hatályban egyes európai államokban, s hogy milyen események és jogviták zajlottak ez idő tájt.

Pécsett, 2017 szeptemberében

Andrássy György

Tartalom

Suhajda Máté Az állam semlegessége és a szekularizmus, különös tekintettel a bevándorlók egyes kulturális jogaira	3
Baranyi Ákos Kisebbségi többletjogok és diszkrimináció-tilalom a nemzetközi jogban: elméleti alapok és jogfejlődés	47
Mácsai Adriána A nemzeti kisebbségek védelméről szóló Keretegyezmény, valamint a Nyelvi Charta előkészítő anyagairól	85
Mácsai Adriána A Nyelvi Charta által nyújtott védelem a gazdasági és a társadalmi élet szférájában	107
Baranyi Ákos A Nyelvi Charta egyesült királyságbeli végrehajtásának egyes kérdései	125
Andrássy György Történelmi kisebbségek, bevándorlók, emberi jogok	137
Függelék	235
Baranyi Ákos – Suhajda Máté Esetleírások a nyugat-európai honos társadalom és az utóbbi évtizedekben betelepültek együttéléséről	237
Bernhard Ehrenzeller – Benjamin Schindler – Rainer J. Schweizer – Klaus A. Vallender A svájci szövetségi alkotmány Szt. Galler kommentárja az alkotmány 18. cikkéről..... (Fordította: Suhajda Máté)	287

Ladislav Orosz

A nemzeti kisebbségek és etnikai csoportok jogai
a nemzetközi dokumentumokban és implementációjuk
a Szlovák Köztársaság jogrendszerébe 313
(Fordította: Mácsai Adriána)

SUHAJDA MÁTÉ

Az állam semlegessége és a szekularizmus, különös tekintettel a bevándorlók egyes kulturális jogait érintő kérdésekre*

1. Bevezetés

E tanulmány célja, hogy választ próbáljon adni néhány, főként a bevándorlás kapcsán reflektorfénybe került, társadalmi és emberi jogi tekintetben egyaránt fontos kérdésre. Így arra, mit jelent az állam semlegessége és a szekularizmus, az előbbi szükségszerűen feltételezi-e az utóbbit; vajon milyen szimbólumként értelmezhető a feszület, vagy épp a minaret, s hogyan viszonyul (illetőleg kell – kellene?) viszonyulnia ezekhez az államnak annak érdekében, hogy – többek között – nemzetközi emberi jogi tárgyú kötelességeinek eleget tegyen – részint a bevándorlók jogai tekintetében.

A dolgozat elsősorban a semlegesség-szekularizmus és ezzel összefüggésben egyes kulturális jogok térrénumára koncentrálni, elméleti megközelítésben, olyan országok tekintetében, ahol e kérdés jelentősége különösen kiemelkedő, mint Svájc, Olaszország – érintve egyéb európai országokat is, mint elkerülhetetlenül idetartozókat.

E problémák áttekintéséhez alapul fognak szolgálni az Emberi Jogok Európai Bíróságának (a továbbiakban: EJEB) egyes kiemelkedő jelentőségű döntései, jogi, filozófiai cikkek, szakirodalmi művek.

Az áttekintés és – amennyiben lehetséges – a megválaszolás jelentősége társadalmi és jogi szempontból aligha mérhető: egy dilemmával, feszültséggel és konfliktusokkal terhelt témáról van szó, amely a – migrációs tendenciák tükrében – a diverzitás növekedése és a békés együttélés megvalósítása érdekében komoly, ki nem kerülhető kérdés elé állította és állítja a jogtudományt. Amint Joseph Weiler írja, e téma ismét napirenden van, aminek egyik oka, melyet gyakran a politikai korrektség jegyében a szőnyeg alá söpörnek: a muszlim közösségek

* A tanulmány az Igazságügyi Minisztérium jogászképzés színvonalának emelését célzó programjainak támogatásával készült.

megjelenése számos európai államban, akik gyakorta az iszlám könyörtelen formáját vallják magukénak.²

A dolgozat természetesen nem vállalkozik a témának a teljesség igényével történő feldolgozására, s a kérdések maradéktalan, mindenkit kielégítő megválaszolására – megoldására. Vállalkozik azonban arra, hogy fontos szempontokra és érvekre világítson rá e kérdéskörben, új összefüggéseket tárjon fel, gazdagítva egyúttal a témával kapcsolatos szakirodalmat, a végcél: a probléma (illetve problémák) jogi szempontú megoldása érdekében.

2. A szekularizmus és a szekularizáció

A téma átfogó vizsgálatához elengedhetetlen a fogalmak tisztázása, és elhatárolása. Mivel azonban e kutatás homlokterében nem a fogalmak végleges igényű tisztázása áll, ezért csak annyiban bocsátkozom ennek kutatásába, amennyiben feltétlenül szükséges.

Rögzítendő, hogy e fogalmak jelentéséről régóta viták folynak, így az itt bemutatottak csak lehetséges megközelítések, nem kívánnak egyetemes igénnyel fellépni. Hasonlóképp nem kerül sor annak vizsgálatára, hogy az említett fogalmakat az egyes korszakokban milyen értelemben használták, mert e dolgozat szempontjából a jelenkorban elfogadott meghatározások relevánsak. A következőkben az alapvetés szintjén ismertetem a szekularizmussal kapcsolatos értelmezéseket, problémákat, a részletesebb elemzése azonban a dolgozat egészére, kiváltképp a Lautsi v. Italy ügyet bemutató alfejezetre hárul, hiszen a kontextus megkívánja, hogy bizonyos értelmezéseket ne ragadjunk önkényesen ki azok helyéről, és e fontos eset kiválóan alkalmas a fogalom gyakorlati értelmezése kapcsán felmerülő értelmezési nehézségek megvilágítására.

Elsőként el kell határolnunk a szekularizmus és a szekularizáció fogalmát, célszerű ezt – a fogalom kötődése révén – teológiai szempontból megtenni. Szekularizmus alatt olyan

meggyőződés- vagy magatartásrendszert értünk, amely »elvből tagadja az olyan valóságoknak a létezését vagy jelentőségét, amelyek nem mérhetőek a természettudományok módszerei-

² Weiler 2012: 578.

vel«. A Nemzetközi Misszió Tanács (International Missionary Council) 1928-as jeruzsálemi találkozóján a szekularizmust úgy definiálták, mint »az az életmód és életértelmezés, amely csak a dolgok természeti rendjét foglalja magába, és nem találja Istent vagy valami-féle spirituális dimenziót szükségesnek az élethez vagy gondolkodáshoz«.

A szekularizmus tehát egy zárt meggyőződésrendszer, míg a szekularizáció egy történelmi folyamat.³ Hasonlóképp írja Bolberitz Pál is egy cikkében:

A szekularizáció a latin saeculum szóból származik, ami világot jelent. A szekularizáció jelentése az elvilágiasodás fogalmát fejezi ki. Ezzel a fogalommal kapcsolatos a szekularizmus kifejezés is, ami későbbi eredetű, és az elvilágiasodás jelenségét ideológiaként értelmezi.⁴

Látható tehát, hogy teológiai gyökerű megközelítésben a szekularizmus értékrendszer-választásnak tűnik más világnézetek mellett. Témám szempontjából azonban a fogalom jogi megközelítései bírnak különös jelentőséggel.

Lorenzo Zucca szerint a szekularizmus egy alkotmányos elv, amelynek célja, hogy biztosítsa az eltérő hitbéli és világnézeti meggyőződések diverzitását azáltal, hogy elhatárolja magát (ti. az állam) bármely világnézeti vagy vallási felfogástól.⁵ Hangsúlyozza továbbá, hogy téves az a felfogás, amely a szekularizmust mintegy lefokozza egy lehetséges világnézeti meggyőződéssé az egyébkénti alapvető státuszából, amelyet egy alkotmányos államban képvisel. Szerinte a szekularizmust úgy értelmezik, mint ami a vallás közszféréből való eltávolítását jelenti, jóllehet ez több ennél: ez egy olyan pozitív (jogi értelemben vett) hozzáállás, amely a szabadság, egyenlőség és szolidaritás, mint köztársasági értékek működését lehetővé teszi.

Joseph Weiler szerint a vallásos és a szekuláris közötti választásnál az utóbbi preferálása (és a vallás „kizárása”) nem tekinthető semleges

³ Rácsok 2013: 7.

⁴ Bolberitz 2014: 58.

⁵ Zucca: i.m.

opciónak.⁶ Idézett tanulmányából levezethetően a szerző a szekularizmusra is, mint értékrendszer-választásra tekint.

Charles Taylor egy, a szekularizmusról szóló írását így kezdi: „*általánosan elfogadott, hogy a modern demokráciáknak szekulárisnak kell lenniük.*” Egyébként két modellt különböztet meg a tekintetben, hogy egy rezsimitől lesz szekuláris. Mindkét modell ismeri az állam és egyház egyfajta szétválasztását. Az állam egyetlen esetben sem köthető hivatalosan valamely hitvalláshoz, kivéve bizonyos szimbolikus és „csökevényes” értelemben, mint Angliában vagy Skandináviában.⁷ Taylor szerint a szekularizmus többet követel azonban ennél, a plurális társadalom megkíván ugyanis egyfajta semlegességet, elvi távolságtartást. Bővebb vizsgálat alá véve a kérdést, a szekularizmus egy komplex követelményrendszert takar. Ez a francia forradalom tükrében az alábbi hármas jelentéstartalmat tükrözi: szabadság, egyenlőség, testvériség. Elsőként, senki sem kényszeríthető be a vallás terrénumába, valamiféle alapvető hitre. Ezt nevezik a vallás szabadságának, ideértve az ahhoz való jogot, illetve szabadságot, hogy valaki nem hisz. Az Amerikai Alkotmány Első Kiegészítése tükrében ez nevezhető a vallás szabad gyakorlásának. Másodszor, egyenlőségnek kell fennállnia a különböző világnézetű illetve meggyőződésű emberek között, egyetlen világnézet (legyen bár vallási vagy nem vallási) sem élvezhet különleges státuszt, nem válhat az állam hivatalos világnézetévé. Harmadszor, minden „világnézeti közösségnek” lehetőséget kell biztosítani a társadalom alakításában való részvételre, meghallgatásra, ez tekinthető a testvériség megfelelőjének.⁸

Stijn Smet Zucca álláspontjához hasonlóan a szekularizmusra mint alkotmányos elvre, s nem mint világnézeti meggyőződésre tekint, mely szerint a megfelelő válasz a diverzitásra, valamint amely által az egyéni szabadság és az egyenlőség biztosítható. Hangsúlyozza, hogy a szekularizmus mint elv nem lehet öncél, sokkal inkább egy mód arra, hogy az egyenlőség biztosított legyen valamennyi vallásos és nem vallásos egyén számára a plurális társadalomban való együttéléshez. Smet szerint ez két módon valósítható meg: „zárt semlegességgel”, avagy a vallási szimbólumoknak a közszférából való teljes kitiltása által, valamint „nyitott semlegességgel”, mindenekelőtt vala-

mennyi vallási szimbólum engedélyezésével a közszférában. E meghatározás alapul vételével szerinte világossá válik, hogy a szekularizmus nem egy ideológia, ami egyetlen nézetet preferál valamennyivel szemben, inkább egy alapelv, amelyet valamennyien – legyenek bármely világnézetűek – támogathatnak, pontosan azért, mert a célja az egyenlőség. Az egyetlen fennmaradó kérdés, amivel írását is zárja azonban: vajon az egyenlőség inkább a zárt vagy a nyitott semlegesség útján érhető el?⁹

A fentiek nyomán látható, hogy a semlegesség és a szekularizmus fogalma szorosan összefügg. Smet szerint utóbbi egy alapelv, amely – az egyenlőség mint cél elérése érdekében – a semlegesség típusai szerint két irányba bontható: nyitott és zárt semlegességre. Taylor e tekintetben azt hangsúlyozza, hogy a szekularizmus nem elsődlegesen az állam-egyház viszonyával foglalkozik, sokkal inkább azzal, hogy miként reagál egy demokratikus állam a diverzitásra. E körben, mintegy a szekularizmus szinonimájaként kiemeli, hogy az állam semlegességének célja, hogy bármiféle kedvezményező vagy hátrányos elbánása elkerülhetővé váljon akár vallásos vagy nem vallásos, más értelemben véve szekuláris, vagy ateista nézőpontnak.

Sajó András szerint a szekularizmusnak alkotmányjogi megközelítésben nincs agnosztikus háttér-tartalma. Tanulmányában a szekularizmust nem mint egy, bármely vallás igazságtartalma kapcsán állást foglaló, sem nem, mint a vallásnak a társadalomban megfelelő helyét előzetesen előírni kívánó fogalmat használja, hasonlóként nem tartja az ateizmus vagy a szekuláris humanizmus egyik formájának. Jóval inkább egy szociális, politikai és jogi „elrendezést” takar, mely nem foglalkozik semmilyen, transzcendenst vagy szakralitást érintő megfontolásokkal. Hangsúlyos, hogy a szekularizmus leginkább egy kialakított, változó fogalomkör, semmint egy specifikus (egyések szerint militáns) állásfoglalás a vallások tekintetében. Sőt, a szekularizmus feltételezi, hogy az emberek képesek élni bármiféle transzcendenssel kapcsolatos megfontolás nélkül is.¹⁰

A következőkben a szerző az ún. alkotmányos szekularizmus fogalmáról ír. Problémásnak tartja, hogy a fogalom jelentéstartalma túltelített, meghatározásánál, különösen normatív tekintetben, nem hagy-

⁶ Weiler: i.m.

⁷ vö. Schanda lentebb idézett tanulmányával

⁸ Taylor: i.m.

⁹ Smet: i.m.

¹⁰ Sajó 2008: 605-607.

ható figyelmen kívül a szociológiai megközelítés. A szekularizmus alkotmányos értelemben azt is jelenti, hogy a szociális funkciókat az egyházaktól az állam veszi át, vagy privatizálásra kerülnek. Tanulmányában bemutatja a fogalmat és annak a használatát körülövező problémákat, melyek bemutatását – mivel tartalmukat tekintve nem tartoznak szűk értelemben e dolgozat témájához – mellőzöm.

Látható tehát, hogy a szekularizmus alapvetően kétféleképpen közelíthetünk: tekinthetjük úgy, mint egy ideológiát mások között, vagy mint egy – akár alkotmányos – alapvetet. A jogirodalomban efelől nincs konszenzus, mindkét értelemben használják és utalnak rá. Ahhoz tehát, hogy közelebb jussunk a dolgozat által elérni kívánt célhoz, rá kell térnünk a semlegesség fogalmának bemutatására. E kettő között ugyanis igen szoros összefüggés áll fenn, az egyik bizonyos értelemben nem érthető meg a másik ismerete nélkül.

3. A semlegesség filozófiai megközelítése

A semlegesség fogalmát több szinten határozhatjuk meg. Beszélhetünk az állam semlegességéről a vallásokhoz való viszonya (világnézeti semlegesség), a gazdaságban való részvétele, illetve az államok közötti, nemzetközi hozzáállása tekintetében. E munka szempontjából elsősorban világnézeti semlegesség, azon belül is a politikafilozófiai valamint az alkotmányjogi fogalommeghatározás a releváns. Mielőtt a konkrét elemzésbe bocsátkoznánk, érdemes egy rövid történeti visszatekintés erejéig a fogalom történetét, eredetét felidézni, ami hozzásegíthet ahhoz, hogy megértsük, miként alakult a fogalom jelentéstartalma és ez milyen következtetéseket enged levonni a mai használatához.

Sajó András szerint a semlegesség voltaképpen nem más, mint hogy az állam lemond arról, hogy előírja mi a jó, az igazságos, és mi nem az. E kiindulópontból mutatja be tanulmányában a fogalom háttérét, történetét.

A semleges állam iránti igény a reformáció korának vallásháborúig megy vissza. A semlegesség felé tett első lépésként nemzetközi szerződések garantálták, hogy a nem államvallásként elismert felekezeteket (legalábbis némelyiket közülük) nem fogják üldözni. Az első ilyen az 1579-es utrecht-i szerződés volt Hollandiában, ez mentességet biztosított az inkvizíciótól. Csak lassan fogalmazódott meg az az el-

képzelés, hogy az államhatalomnak, amelyet egyre inkább világinak fogtak föl, vallási ügyekben türelmesnek kell lennie. Teológusok és szabadgondolkodók szálltak síkra amellett, hogy kényszerrel senkit sem lehet az üdvözülés útjára vezetni. Ennek egyik klasszikus összefoglalása John Locke Levél a vallási türelemről című munkája 1689-ből. A tolerancia követelménye abból fakad, hogy az állam nem képes felismerni illetve azonosítani a végső igazságot és nem képes az emberek hitét sem megváltoztatni. A tolerancia ebben az értelemben be nem avatkozást jelentett. Locke kerülte az állásfoglalást az államegyház kérdésében, de tudjuk, hogy a vallásnak tisztán lelki funkciót tulajdonított, ezért feltehetően a teljes szétválasztás híve volt. A tolerancia elve azt volt hivatott kifejezni, hogy az állam nem illetékes vallási ügyekben.

Ez azonban elvileg nem zárja ki azt, hogy az állam elkötelezze magát valamely vallás mellett, feltéve, ha a többi felekezetet nem üldözi. Az állami elköteleződés kifejeződhet például abban, hogy az állam az egyik felekezet ünnepeit nyilvánítja nemzeti ünnepé. Az állam ekkor is kielégíti Locke tolerancia-követelményét, noha semlegesnek mégsem tekinthető, hiszen állást foglal.¹¹

A vallásháborúk azonban természetesen nem képesek önmagukban magyarázatot adni a szekularizációra, aminek eredményeként létrejött a vallásilag közömbös állam. (Azt is mondhatnánk, hogy az állam semlegessége a tolerancia különleges esete, nevezetesen a „világi” állam toleranciája.) Az állam eltávolodását és szeparációját a vallástól a szekularizált modernizáció tette lehetővé. A szekularizáció, azaz a hit kérdésében tanúsított közömbösség a modern ember világ-szemléletének fokozatos változásával magyarázható (a folyamat összefügg a vallási pluralizmus térhódításával). A semlegesülés folyamatában meghatározó szerepe volt a közoktatás fejlődésének és a tudományba, az értelemben vetett egyre növekvő bizalomnak: a társadalmi és politikai élet elveszítette a „teológiai útmutatást”. A történelem egyben a lelki és a vallási semlegesülés folyamata is. Néhány évszázadba telt, amíg a gyakorlatban elfogadottá vált, hogy az állam akkor válik semlegessé vallási értelemben, ha megvalósul az állam és az

¹¹ Sajó 2003: 9-10. bek.

egyház teljes szétválasztása (kölcsonös be nem avatkozás). Az állami távolságtartás mértéke a különböző vallásoktól illetőleg felekezetektől sok tényezőtől függ. Ennek minimuma akként határozható meg, hogy az állam tartózkodik attól, hogy egyik vagy másik vallási tézis illetve dogma mellett hitet tegyen. Ez a „kívülálló” semlegessége, aki nem avatkozik bele a tartalmi kérdésekbe, és a döntőbíróként való fellépést is elutasítja.¹²

A vázolt történeti áttekintés jól mutatja a tendenciát. A fentiekből következően az állam semlegességére a modernizációval összefüggő szekularizáció – bár a szerző a modernizáció fogalmát nem tisztázza – hatott leginkább, ahol is a szekularizáció a hitbéli közömbösséget jelenti. Az állam eleget tehet a semlegesség minimumának, ha nem foglal állást hittételi kérdésekben, az ennél alacsonyabb minimumot pedig akkor valósítja meg, ha semlegesnek nem marad semleges ugyan, de a Locke által felállított toleranciakövetelménynek eleget tesz.

A fogalom rövid jogtörténeti vizsgálata után célszerű áttekinteni a politikafilozófia vizeire, ahol bővebb képet alkothatunk a fogalom jelentéséről. John Rawls felfogása szerint a semlegesség lényege az a követelmény, miszerint az állam nem foglalhat állást a polgárainak a jó életre vonatkozó, egymással versengő felfogásai között, illetve nem részesítheti előnyben e felfogások közül egyiket sem abból az okból, hogy az lényegét tekintve értékesebb, vagy magasabb rendű a többi felfogással szemben.¹³ Hangsúlyos, hogy a semlegesség – mint Kis János írja – relációs ismérv, azaz egy állítás nem önmagában, hanem meghatározott nézetek tekintetében semleges.¹⁴ A semlegességet preferálók csak szűk körben értelmezik e fogalom hatókörét, hiszen nem kívánatos, hogy az állam minden tekintetben semleges legyen, így a semlegesség nem jelent értékmentességet vagy értéksemlegességet. Erkölcsi érvek szólnak azonban amellett, hogy az állam bizonyos erkölcsileg jelentős argumentumokat ne vegyen figyelembe. Pontosításra szorul tehát, hogy az állam mely terepmokokon kell semleges legyen.

Györfi Tamás nyomán elsődlegesen az erkölcsi kérdéseket célszerű két részre osztani. Minden ember rendelkezik elképzeléssel arról, hogy mit tekint az élet értelmének, illetve, hogy milyen az értékes élet.

¹² Sajó 2009: 11. bek.

¹³ Györfi idézi Rawls, Györfi: i.m.

¹⁴ Kis 2015: 84.

Az erre vonatkozó felfogásokat hívjuk „a jó életre vonatkozó felfogásoknak”. Az erkölcs másik oldala azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy másokkal szemben milyen magatartást kell tanúsítani. Az erre vonatkozó elvek körébe tartoznak „az igazságosság követelményei”. E tekintetben nem indokolt az igazságosság elveinek tartalmát részleteiben megvizsgálni ahhoz, hogy világossá váljon e distinkciónak a semlegességi elméletben betöltött szerepe: a rawlsi értelemben felfogott eszmény nem kíván semleges lenni sem az igazságosság versengő nézeteit tekintve, sem a jó életre vonatkozó olyan felfogásokkal szemben, amelyek az igazságosság elveit sértik. Ebből következően a rawlsi elmélet nem állítja, hogy semleges volna – Györfi Tamás példájával élve – például a jó élet olyan felfogásaival szemben „*melyek mondjuk rituális emberáldozatot követelnek*” – szélsőséges példával élve.¹⁵

A Rawls-féle megközelítés tehát pusztán a „*jó életnek az igazságosság elveit tiszteletben tartó*”¹⁶ nézeteivel szemben kíván semleges lenni.

A kérdés másik részét vizsgálva megállapítható, hogy az állam cselekedeteit tekintve elvileg elvárható, hogy mind igazolásuk, mind következményeik szempontjából semlegesek legyenek. A semlegesség itt használt értelmében nem követeli meg, hogy az állami intézkedések a jó életre vonatkozó valamennyi felfogás számára ugyanolyan következményekkel bírjanak. E követelmény nemcsak, hogy teljesíthetetlen, de nem is kívánatos. Györfi Tamás itt a következő igen szemléletes példával él:

Ha az állam bizonyos egyházi intézményeket azért támogat, mert a vallásos életformát magasabb rendűnek tartja az ateistánál, akkor megsérti a semlegesség követelményét. Ugyancsak megsértené a semlegesség követelményét, ha olyan szabályozást fogadna el, amely előfeltételezi az ateista állásponttal való azonosulást. Vegyünk azonban egy másik, fentebb már említett példát. A legtöbb vallás mélyen elkötelezett az emberi élet tisztelete iránt. A vallásszociológia ismer azonban olyan vallásokat is, melyek megengedték, vagy megkövetelték az emberáldozatot. Az állam, amikor büntetni rendeli az emberölést, a törvény

¹⁵ Györfi: i.m.

¹⁶ Györfi: i.m.

következményeivel azoknak a vallásoknak „kedvez”, amelyek tisztelik az emberi életet.¹⁷

Az emberölés tilalma tehát — következményeit tekintve — nem semleges a jó élet egyik felfogásával szemben sem. Győrfi tanulmányában kitér az igazolás szükségességére is, melynek jelentősége nem csak filozófiai természetű. Elsőként a rawlsi elmélet kulcsfogalmára, az ésszerű pluralizmus tényére utal. Rawls ugyanis abból indul ki, hogy a modern társadalmakat a jó életre vonatkozó felfogások sokasága és sokszínűsége jellemzi, mely ténnyel, mint hosszú távon meghatározóval kell számolni. E felfogások illetve nézetek közötti differenciának természetesen sokféle forrása lehet, melyeket a szerző tanulmányában nem ismertet.

A továbbiakban érdemes áttérni az alkotmányjog területére, hogy pontosabb képet kapjunk a fogalom jelentéséről.

4. A semlegesség nemzetközi jogi és alkotmányjogi megközelítésben

Amint Schanda Balázs írja, az alkotmányjognak feltehetően a legmérebb, a forradalmi úton végbemenő változások helyett inkább a szerves fejlődés útját járó területéhez tartozik az állam viszonya az egyházzal. A modern állam bizonyos értelemben, a szekularizáció nyomán, éppen az egyháztól való megkülönböztetés eredményeképp jött létre, így e kérdés nem egyszerűen egy „alfejezete” az alapjogok tanának, hanem az államjog „szívéhez” tartozik. A kérdéskör történelmi érzékenységet és meghatározottságát emblematikusan szemlélteti, hogy több vallási közösség léte nagyobb múltra tekint vissza, mint Európa országainak államisága.¹⁸

Mint a bevezető gondolatokból is kiviláglik, ahhoz, hogy a semlegesség kérdését megvizsgáljuk, át kell lépünk az állam és az egyház viszonyának terrénjára. Az ugyanis, hogy egy állam miként viszonyul az egyes világnézetekhez, vallásokhoz szorosan összefügg azzal, hogy az egyházakhoz való viszonyát miként szabályozza. Így az adott állam egyházjoga jól szemléltetheti az állam vallásokhoz való viszo-

nyát, egyúttal befolyásolja az állam által a semlegesség fogalmának magára vetített értelmezését.

Látnunk kell mindenekelőtt, hogy az állam és egyház viszonyának alakulása, és jelenkori helyzete történelmileg, politikailag és felekezetiileg egyaránt meghatározott.¹⁹ E viszony szabályozására természetesen több modell is kialakult. Fontos azonban hangsúlyozni, hogy a semlegesség kérdésének vizsgálatakor nem tekinthetünk el az adott állam történelmi-politikai sajátosságaitól, hagyományaitól, hiszen ez szoros összefüggésben áll az állami egyházjog szabályozásával, mintegy azt megalapozza, másrészt és ebből következően az állam semlegességhez való viszonyulását is alapvetően meghatározza.

Különbséget kell tehát tennünk világnézetiileg semleges és az ideológiai elkötelezettségű államok között. A világnézeti semlegesség jelentése pedig nem más, mint az, hogy az állam egyetlen világnézettel sem azonosul, és nem fonódik össze a világnézetet intézményesen megtestesítő szervezettel, tipikusan vallási közösséggel, egyházzal. Lényeges ugyanakkor, hogy az intézményes összefonódás tilalma az adott ország szempontjából történelmileg fejlődése által meghatározott, így eltérő, más és más jelentéstartalmat hordozhat: ekként egységes mérce nem állítható fel, úgy azonban, hogy az összefonódás sem az egyéni, sem a kollektív vallásszabadságot nem veszélyeztetheti. A világnézetiileg semlegesnek tekinthető²⁰ államok azonban gyakorta még csak nem is egyező elvek alapján alakították ki az egyházakkal való viszonyukat, ezzel mintegy egymásnak ellentmondó keretet hozva létre a vallásszabadság jogának. Így tehát Európában a laicista elválasztás és az államegyházi modell mellett a legkülönbözőbb megoldások léteznek, a történelmileg erősen determinált fejlődés következtében korántsem tiszta formában.²¹ A vallásszabadságot szabályozó nemzetközi jogi normák és a kapcsolódó joggyakorlat e diverzitást lehetőség szerint nem korlátozzák. A közös nevező hiánya az egyik ok, amiért az Emberi Jogok Európai Egyezménye igen visszafogottan rendelkezik a vallásszabadságról. A vallásgyakorlás jogát a meghatározott okokból, a szükséges mértékben korlátozható jogok közé sorolja, és ezt a helyzetet a jogérvényesítés érdekében az Egyezmény által

¹⁷ Uo.

¹⁸ Schanda 1995: 35.

¹⁹ Uo 35.

²⁰ Schanda által semlegesnek tekintett, Győrfi azonban másként vélekedik erről, vö. a lentebb idézett tanulmányát

²¹ Uo. 35-36.

életre hívott szervek gyakorlata sem tágitotta ki: minden bizonnyal az Egyezmény kerülni igyekezett az egyes országok történelmileg kialakult berendezkedésének bolygatását, tudatában lévén a kérdés különösen érzékeny voltának.²² Sajátosnak tekinthető módon az állam és az egyház viszonya, az egyházak státusa és jogai némiképp függetlenül alakulnak a vallásszabadságnak a kérdéskör alapjogi oldalát képező biztosításától. Az egyéni vallásszabadság, a meggyőződés megválasztásának joga és a meggyőződésnek megfelelő életvitel folytatásához való jog rendszerint osztja a „kommunikációs alapjogok” sorsát: a védelem tárgya speciális, módja és mértéke azonban általában nem az. Különleges területe viszont az államjognak az állami egyházjog, melynek tárgya az egyházak, a vallási közösségek speciális jogait és az állammal való relációját szabályozó joganyag. Arra vonatkozóan, hogy egy állam miként viszonyul adott egyházhoz illetőleg felekezethez vagy vallási közösséghez, több modell állítható fel és vezethető le az egyes állami szabályozásokból. Az egyes modellek részletes bemutatására e munka nem vállalkozik, mivel azonban jelentőségük a téma szempontjából aligha kérdőjelezhető meg, a következőkben alapvonalakban ismerteti a fontosabb megállapításokat. Kiemelendő, hogy az egyes államok egyházhoz való viszonya egyúttal meghatározó a más vallásokhoz való viszonyukat tekintve is, így más színben tűnhet fel például az, ha egy állam kivételes helyzetet biztosít egy vallási szimbólumnak (feszület), míg egy másikat tilt (minaret).

Az államegyházi berendezkedés az érintett európai államok történelmi örökségének része. Görögország, az Egyesült Királyság, Skócia, Dánia, Norvégia, Svédország és Finnország sorolhatóak ide. Ennek „ellenére” az individuális vallásszabadság hatékony biztosítása és a kisebbségi felekezetekkel szembeni tolerancia miatt világnézetiileg semlegesnek tekinthetők (jóllehet az összefonódás megvalósul például az anyakönyvezés, az egyházi adó valamint a felsőoktatás területén – függően az egyes államok szabályozási sajátosságaitól).

A radikális elválasztás elsőként az Egyesült Államokban valósult meg az 1791. évi I. alkotmánykiegészítés által. Mindazonáltal az állami életet körülveszik vallásos szimbólumok (mint amilyen például a bankjegyeken is olvasható), a Szövetségi Legfelsőbb Bíróság egy egyházügyi határozatában pedig nyíltan kimondta: „Mi egy vallásos

nép vagyunk, amelynek az intézményei föltételezik egy Felsőbb Lény létét.”²³

A francia elválasztás alapvetően egyházellenes és antiklerikális alapokról indult ki. Ennek eredményeként Franciaországban a semleges állam közömbös állammá vált, ami együtt jár többek között az állam és egyház közötti együttműködés kerülésével, a finanszírozási tilalommal, végső soron tehát azzal, hogy az állam nem vesz tudomást polgárai vallási igényeiről. Ezzel pedig a negatív vallásszabadságot részesíti előnyben a pozitív vallásszabadsággal, egyes nézetek szerint pedig az ilyen értelemben vett radikális elválasztás és a vallásszabadság ki is zárhatja egymást. Az állam világnézeti semlegessége tehát semmiként sem azonos a világnézeti közömbösséggel.

A „kapcsolódó modell” elsősorban Közép-Európa német nyelvű államaiban, Németországban, Ausztriában és Svájc német nyelvű kantonjaiban érhető tetten. E modell az együttműködés talaján áll, az államot a pozitív semlegesség, semmint a közömbösség jellemzi, így a viszonyt leginkább a „kapcsolódó” kifejezés jellemzi legjobban. A történeti meghatározottság itt sem elhanyagolható tényező.

Az együttműködő elválasztás modellje az utóbbi évtizedek termékének tekinthető, elsősorban pedig Dél-Európa „latin” államaiban működik. Főként az állam és a katolikus egyház viszonyára jellemző, „szabad államban szabad egyház” jelszava alatt működő megoldás értendő ezalatt. Az együttműködés az autonómia kölcsönös elismerésén és adott esetben szerződésen alapul.

Az elmúlt évtizedekre visszatekintve Schanda szerint a tendenciák konvergenciája, azaz a népegyházi struktúrák bomlása és a szekularizációs folyamatok végett az egyházellenes beállítottság alábbhagyása, és a privilegizáltság csökkenése figyelhető meg.

Összefoglalásként elmondható, hogy az eltérő modellek közül valamennyi történelmi fejlődés terméke, még a legutóbbi időkben életre hívott „kapcsolódó modell” sem nélkülözi a történeti alapokat. Az individuális vallásszabadság hatékony biztosítása, és a kisebbségi felekezetekkel szembeni kellő tolerancia ekként tehát megfeleltethető a semlegesség követelményének.

Nem így vélekedik azonban Győrfi, szerinte ugyanis szövetszerű ellentmondás lelhető fel a semlegesség-definícióban az ún. államegy-

²² Uo. 36.

²³ Zorach v. Clauston 343 U.S. 306. vö. Schanda 1995: 38.

házi modell kapcsán. Az ugyanis, hogy egy állam toleráns a kisebbségi vallások híveivel, nem teszi azt semlegessé. A tolerancia csekélyebb fokú követelményt támaszt az állammal szemben mint a semlegesség, „így az előbbi kielégítése nem vonja maga után automatikusan az utóbbi kielégítését.”²⁴ A tolerancia követelménye eszerint a másfajta nézetek tiszteletben tartását jelenti, azt a tilalmat ugyanakkor nem vonja maga után, hogy az állam ne foglaljon állást a világnézeti kérdésekben, holott Győrfi szerint a semlegesség elvének épp ez lenne a lényege. Így, ha az államegyházi berendezkedés a semlegességi elv egyik lehetséges intézményi megvalósításának tekinthető, célszerű lett volna azt igazolni, hogy ez az azonosulás nem foglalja magában egyúttal azt, hogy az állam elfogadná az adott vallási hittételek igazságát. A szerző hangsúlyozza ugyanakkor, hogy a semlegesség itt használt koncepciója többfajta intézményi megoldást is elbír. Kiemeli, hogy a semlegesség nem elsősorban az intézményekre, hanem az állam cselekvési indokaira vonatkozik, nem kötődik továbbá konkrét életviszonyok zárt halmazához, s e követelmények bárhol felmerülhetnek, ahol az állam döntését világnézeti érvek befolyásolják.²⁵

A modelleket bemutató nemzetközi szempontú kitekintés mellett érdemes megemlíteni, hogy a nemzetközi jog alapvetően két követelményt támaszt az államokkal szemben (mint normaminimumot) a vallásszabadság, valamint az állami egyházjog kérdéskörét tekintve; és pedig a semlegesség követelményét abban az értelemben, hogy ne azonosuljon egyetlen egyházzal vagy felekezettel (ti. hittételeit tekintve), valamint a be nem avatkozás követelményét, azaz, hogy ne avatkozzon bele az egyházak, vallási közösségek belső életébe, működésébe. A követelmények azonban nem szorítkoznak kizárólag egy negatív, tartózkodó magatartásra, épp ellenkezőleg, az államtól elvárt a tevőleges, pozitív támogatás is, mely kifejezésre juthat például pénzügyi támogatásban, illetőleg „egyenlő és méltányos infrastrukturális környezet biztosítása formájában.”²⁶

Vannak előnyei a semleges államnak? – teszi fel a kérdést Zlinszky János egy tanulmányában, s válaszol rá: Vannak, ha az egyházak történelem folyamán vállalt politikai szerepét mérlegre tesszük. Ugyan-

akkor tagadhatatlan, hogy az egyház közjogi státuszának létjogosultsága lehet, különös tekintettel társadalmi szerepvállalására.

Az állam a társadalom békéjét és rendjét szolgálja a neki jutott hatalommal, az egyház ugyanazon társadalom erkölcsi felemelkedését, értékét, megváltását közvetíti.

Mindazonáltal indokolt ragaszkodni ahhoz, hogy az állam ne foglaljon állást hatalmi szóval hittételek igazságai tekintetében. Ez azonban nem azt jelenti, hogy az állam a saját jogának alapjául szolgáló erkölcsi tételeket ne követelje meg, és az ezeket alátámasztó egyházi tanítást ne fogadja el szövetségesként.²⁷

Érdemes még felidézni a magyar Alkotmánybíróság állásfoglalását e kérdéskörben:

Abból, hogy az állam maga semleges, nem a negatív vallásszabadság, s még kevésbé a vallási közömbösség támogatása következik. (...) Az állam és az egyház elválasztásának módja, következetessége, szigorúsága minden országos sajátos történelmi körülményei szerint alakul. Az államnak kötelessége, hogy a vallásos meggyőződés kinyilvánítása, tanítása és az életvitelben való követése, az egyházak működése, s ugyanígy a vallás elutasítása, továbbá a vallási meggyőződésről való hallgatás számára olyan teret biztosítson, amelyben a különböző felfogások szabadon képződhetnek és fejlődhetnek, s ezen keresztül lehetővé teszik az egyéni meggyőződés szabad kialakítását.²⁸

Mint az a fentiekből kitűnik, a semlegesség jelentése és érvényesülése mindig összetett kérdéskör, a bevándorlási válság pedig új kihívások elé állíthatja. Hangsúlyos, hogy az EJEB gyakorlata a közelmúltban egyre inkább tekintettel van az államok történelmi sajátosságaira, tiszteletben tartva az államok mérlegelési szabadságát.

Emellett azonban a semlegesség kérdése napirenden van, hiszen például a muszlim kisebbség kulturális jogait illetően új kérdések merülhetnek fel (l. burka, burkini, minaret, fészületek kifüggesztése, stb.).

²⁴ Győrfi: i.m.

²⁵ Uo.

²⁶ Varga 2000: i.m.

²⁷ Zlinszky 1995: 11-12.

²⁸ 4/1993. (II. 12.) AB határozat

Az említett, mintegy „kialakulófélben lévő” EJEB gyakorlat és a semlegesség-szekularizmus fogalomkör problémáinak szemléltetésére aligha találunk alkalmasabb döntést, mit amit a Bíróság a Lautsi v. Italy ügyben hozott, így a következőkben részletesebben is érdemes megvizsgálni e döntés hátterét és indokait.

5. A Lautsi v. Italy ügy és a semlegesség kérdése

Az állam semlegességével kapcsolatos, hatását tekintve pedig a bevándorlók egyes kulturális jogait is érintő (értve ezalatt elsősorban a muszlim vallásúakat), a közelmúlt egyik legjelentősebb jogvitájának is tekinthető Lautsi v. Italy ügy és az EJEB döntése méltán hívható fel tehát egy ilyen fontos kérdés tárgyalásakor. A hozott döntés és az indokolás pedig iránymutatóul szolgálhat a jövőre nézve úgy az EJEB gyakorlatában, mint az egyes államok hozzáállása tekintetében. Amint azt Koltay András nagyon találóan írja:

Nem túlzás azt állítani, hogy a Lautsi-ügy jóval többről szól, mint pusztán a strasbourgi bíróság által eldöntött konkrét kérdés, és az ügy módot adott arra, hogy Európa egészének jelenéről és jövőjéről gondolkodjunk.²⁹

5.1. A tényállás

Az ügy homlokterében az a kérdés áll, vajon a feszület³⁰ kifüggesztése egy állami iskolában összeegyeztethető-e az olasz államnak azzal a kötelezettségével, hogy tiszteletben tartsa a szülőknek az oktatással összefüggésben azt a jogát, hogy az ilyen kérdésekben saját világnézetüknek és meggyőződésüknek megfelelően nevelhessék a gyermekeiket. (EJEE 2. cikk)

A felperesek olasz állampolgárok, nevezetesen Solie Lautsi, és két fia, Dataico és Sami Albertin, akik Abano Terme nevű olasz települé-

²⁹ Koltay 2011: i.m.

³⁰ A szerzők többsége a feszületet említi, azonban épp így keresztként is utalnak a jelképre. A szakirodalom alapján állítható, hogy – bár a feszület és a kereszt nem ugyanaz – e különbségtétel nem jelenik meg élesen, a konkrét elhatárolásra és a két jelkép esetleges eltérő jelentéstartalmára valamint annak következményeire e dolgozat sem tér ki.

sen az állami iskolába jártak, melynek minden osztálytermében ki volt függesztve a feszület a falon.

2002 áprilisában Solie férje egy iskolaigazgatóval folytatott megbeszélés keretében a vallási szimbólumok jelenléte, pontosabban a kifüggesztett feszületek kapcsán afelől érdeklődött, hogy nem lehetne-e azokat eltávolítani. Az igazgató nemleges választ követően a Venetoi Közigazgatási Bírósághoz fordultak, többek között a szekularizmus elvének megsértése miatt.

2003-ban az Oktatásért, Egyetemekért és Kutatásért felelős miniszter – aki egyébként 2002 októberében kiadott egy rendeletet, utasítva az iskolaigazgatókat, hogy biztosítsák a feszületek kifüggesztését az iskolákban – csatlakozóként belépett az eljárásba, és azzal érvelt, hogy a kereset megalapozatlan, mert a feszületek kifüggesztése az állami iskolákban két, 1924-ben és 1928-ban kiadott uralkodói rendeleten alapul.³¹

A Közigazgatási Bíróság áttette az ügyet az Olasz Alkotmánybírósághoz, mely testület azonban érdemi vizsgálat nélkül visszautasította a keresetet, minthogy az rendelkezés szövege ellen irányul, így nem képezheti tárgyát alkotmányos felülvizsgálatnak.

A Közigazgatási Bíróság 2005-ben elutasította Mr. Lautsi keresetét azzal érvelve, hogy a két uralkodói rendelet még hatályban van, a feszületek kifüggesztése pedig nem sérti a szekularizmus alapelvét, hiszen az az európai és a nyugati demokráciák jogi örökségének részét képezi. A Bíróság azt az álláspontot képviselte, hogy a feszület a kereszténység egészének, és nem pusztán a katolikus egyháznak a szimbóluma, így közös viszonyulási alapot jelent valamennyi felekezet számára. Hovatovább egyébként egy kulturális és történelmi jelkép is, mely az olasz polgárok identitásának részeit képezi, valamint az olasz alkotmány értékrendjének alapját is jelképezi, mi több, a szekularizmus alapelve is ebben gyökerezik, így – látszólag paradox módon – a feszület egyúttal megtestesíti más fontos alapelvek között ezt is.

Mr. Lautsi a döntés ellen fellebbezett, a fellebbviteli bíróság azonban helybenhagyta az ítéletet, az érvelést – elfogadva az alsóbb fokú bíróság érvelését – kiegészítette annyiban, miszerint a feszület azokat

³¹ E rendeletek érvényességét az ügyben eljáró olasz közigazgatási bíróságok elismerték, a döntéseik indokolásával – mely a keresetek kifüggesztését helybenhagyta – azonban nem mindenki értett egyet vö. Mancini lentebb idézett bírálatával.

a polgári értékeket is jelképezi, amelyek az olasz civilizációt karakterizálták, mint a tolerancia, mások jogainak tiszteletben tartása, a lelkiismereti autonómia, az emberi szolidaritás, valamint a diszkrimináció minden fajtájának elutasítása. Így a feszületek jelenléte az osztálytermekben, – szekuláris nézőpontból – betölthet egyúttal egy kiemelt jelentőségű oktatási funkciót.

A felperesek e döntést követően az Emberi Jogok Európai Bírósága-hoz fordultak (a továbbiakban EJEB) az Emberi Jogok Európai Egyezménye megsértése okán, jelesül az Első Kiegészítő Jegyzőkönyv 2. cikk (oktatáshoz való jog), 9. cikk (lelkiismereti és vallásszabadság), valamint a 14. cikk (diszkrimináció tilalma) vélt megsértése miatt.

5.2. Az első Lautsi-döntés

Az első döntésében a Kamara megállapította, hogy az állam kötelezettsége a vallásszabadság biztosítása érdekében kiterjed annak tilalmára is, hogy akár csak közvetve is megpróbálja a polgárait befolyásolni abban, mely vallás tanait fogadják el valónak vagy mely vallást kövessék. A Bíróság szerint a feszület több jelentése közül legkivált a vallási jelentés meghatározó. A feszület látványa pedig „érzelmileg zavaró” lehet azok számára, akik nem vallásosak vagy nem keresztények. A „negatív vallásszabadság” azaz a vallásoktól való tartózkodás joga ugyanis nem csak arra terjed ki, hogy e jogát gyakorló távol maradjon a vallásos oktatástól vagy a vallásos szertartásoktól, hanem egyúttal a jelképektől való távolságtartásra is. Az államnak pedig kötelessége a semlegesség fenntartása a közoktatásban; a Bíróság pedig nem látta, hogy a feszületek kihelyezése hogyan s miként járul hozzá a sokszínű közoktatás fenntartásához. Megállapította továbbá, hogy a szülőknek joguk van a gyermekeiket saját meggyőződésüknek megfelelően nevelni, valamint a gyermekeknek joguk van eldönteni, miben hisznek, a feszületek kötelező kihelyezése pedig csorbitja e jogokat. Az olasz állam megsértette tehát a kérelmezők vallásszabadsághoz illetve oktatási szabadsághoz fűződő jogát.

E döntés ellen – melyet igen heves bírálatok értek a jogtudomány és a politika oldaláról egyaránt – azonban az olasz állam fellebbezett, így a Nagykamara elé került az ügy, ahol meghallgatásra is sor került.

5.3. A második Lautsi-döntés

A Nagykamara nem állapította meg egyetlen cikk sérelmét sem. Az indokolás a következő volt: jóllehet a feszület vallási szimbólum, a Bíróság nem talált arra bizonyítékot, hogy az osztálytermekben való kifüggesztése bármilyen hatással lenne a diákokra. Mindazonáltal érthető, hogy a felperes úgy látja, a feszület kifüggesztése abban az állami iskolában, ahova a gyermeke jár, látszólag azt mutatja, hogy az állam nem tartja tiszteletben az ő jogát a saját világnézetének illetve meggyőződésének megfelelő nevelésre, e szubjektív észlelés önmagában azonban nem elégséges ahhoz, hogy megalapozza az említett cikk (jelesül a 2.) sérelmét.

Az olasz állam hangsúlyozta, hogy a feszületek kifüggesztése hagyomány is egyúttal, valamint, hogy vallási jelentőségén túl jelképezi azokat az alapelveket és értékeket, amelyek a demokrácia és a nyugati civilizáció alapját is jelentik, hovatovább, az olasz identitás részét képezik, így kifüggesztésük ezen az alapon igazolható. Ezzel összefüggésben mindenesetre a Bíróság megjegyezte, hogy e tradíció megőrzése nem mentesít az EJEE-ben foglalt jogok és szabadságok tiszteletben tartásának kötelezettsége alól.

A bíróság hangsúlyozta továbbá azt is, – az olasz állami bíróságok eltérő vélekedésével, és az alkotmánybírósági állásfoglalás hiányával kapcsolatban –, hogy nem feladata az olasz bíróságok közötti vitában való állásfoglalás. Hovatovább, a Bíróság a feszületek kifüggesztésének kérdését az olasz állam saját mérlegelési jogkörébe utalja, azzal, hogy e gyakorlat nem válhat általános doktrínává. A feszületek kifüggesztésének előírása az olasz állami iskolákban pedig, – amely az olasz társadalom döntő többsége meggyőződésének látható kifejezése az iskolai környezetben –, önmagában nem meríti ki az indoktrinációt, a kérdésben pedig nincs európai konszenzus. A Bíróság utal a korábbi esetjogára is, ahol is az, hogy egy olyan vallásnak, amely döntő és meghatározó jelentőségű egy ország történelmében, az iskola nagyobb jelentőséget tulajdonít, önmagában nem alapozza meg a doktrínává válás folyamatát. A feszület a falon pedig egy passzív szimbólum, amelynek befolyása a diákokra nem hasonlítható össze például a tanító szándékú beszéddel, vagy vallási tevékenységekben való részvétellel. A feszületek kifüggesztésének hatásával összefüggésben a bíróság további tényezőket is megfontolásra érdemesnek tar-

tott: a kifüggesztés nem járt együtt a kereszténységről való kötelezető tanítással, valamint – az olasz kormány álláspontja alapján – az iskolai környezet nyitott más vallások felé is, például a diákok viselhetnek más vallással kapcsolatos jelképeket vagy ruhadarabot, a nemtöbbségi vallási tevékenységeket is figyelemben részesítik, lehetőség van opcionálisan más vallási oktatásnak megszervezésére az iskolákban, a Ramadán végét gyakran megünnepelték stb. Semmi nem utal arra, hogy a hatóságok intoleránsak lettek volna más vallású, nem hívő, vagy nem vallási nézeteket valló diákokkal szemben. Ezen felül a felperesek nem állították, hogy a feszület jelenléte hittérítő jellegű oktatási gyakorlat illetve tendencia folytatására sarkallt volna, illetőleg, hogy az akkor még diákként ott tanuló, egyébként felperes Dataico és Sami Albertin valaha tapasztaltak volna tendenciózus utalást a keresztre bármelyik tanár által. Végül, a Bíróság megjegyzi, hogy Ms Lautsinak minden joga biztosított szülőként arra nézve, hogy felvilágosítsa, vezesse és nevelje a gyermekeit saját meggyőződésének megfelelő módon. A Bíróság végül arra a következtetésre jutott, hogy a Lautsi gyermekek által látogatott iskolákban a feszületek kint léte tekintetében az állam a mérlegelési jogkörén belül járt el, ama kötelezettsége tekintetében, hogy minden oktatással és tanítással kapcsolatos funkciója gyakorlása során tiszteletben tartsa a szülők jogát a saját meggyőződésüknek megfelelő oktatás biztosításához. Így tehát az Első Kiegészítő Jegyzőkönyv 2. cikkének sérelme nem állapítható meg, és nincs ez másként a 9. cikk tekintetében sem. A Bíróság hasonló következtetésre jutott a további felperesek tekintetében is. A 14. cikk körében pedig – annak sérelmét elutasítva – , az említett indokolás kapcsán a Bíróság nem látott olyan felmerült okot, amely további vizsgálódást tenne szükségessé. Mintegy az indokoláshoz zárszóként említendő, hogy a Bíróság figyelembe vette azt is, hogy az egyes európai államok kulturális és történelmi fejlődése mennyire sokszínű, valamint, hogy nincs egységes európai mérce a tekintetben, hogy a vallási jelképeknek van-e helyük a közoktatásban és a közéletben.

A Bíróság döntését bírálók szerint a döntés nem ad megfelelő választ az esettel kapcsolatban óhatatlanul felmerülő, a szekularizmus értelmezése körüli problémákra – melyek egyébként e dolgozat egyik meghatározó témáját jelentik. Egyúttal nem csak vallásos és vallástalan, hanem például keresztény és muszlim között felmerülő vitában is felmerül a kérdés: a feszületek kifüggesztése mennyiben egyeztethető

össze az állam ez irányú kötelezettségeivel? Mint hogy a Lautsi ügy nem domborítja ki a muszlim bevándorlók és a keresztény gyökerű európai társadalmak között fennálló egyes ellentéteket (mint mondjuk a burkini vagy a minaret kérdése), de felvet olyan kérdéseket, amelyek épp úgy előtérbe fognak kerülni ilyen természetű vitákban, az ügy kapcsán felszínre tört problémákat és gondolatokat mintegy „analógiával” célszerű alkalmazni ilyen esetekre. Nem nehéz látni, hogy az állam semlegességének kérdése, vagy a szekularizmus mibenléte meghatározó jelentőségű a muszlim bevándorló kisebbségekre nézve is. Az, hogy az állam – például – nem teszi lehetővé, hogy felmentést kapjon az úszásórán való részvétel alól az a nem pubertás korú muszlim lány, aki nem hajlandó a fiúkkal együtt részt venni vallási megfontolásból,³² épp úgy az állam semlegességének kérdését feszegeti, mint az, amikor a minaretek építését alkotmányi rendelkezéssel tiltja. Ennélfogva, a következőkben bemutatom és elemzem a döntéssel kapcsolatos fontosabb észrevételeket és kritikákat.

5.4. A döntés értékelése és kritikai visszhangja

Az elsőként megteendő észrevétel, hogy a szekularizmusra a Bíróság mint ideológiára, egy filozófiai felfogásra tekint, az egyébként – már fentebb is bemutatott – egymással versengő nézetek közül. Egyes szerzők szerint a helyes értelmezése e fogalomnak nem más, mint az, hogy a szekularizmus egy alapelv, méghozzá az alkotmányos állam működését biztosító fontos alapelvek egyike. Ezzel e felfogás a szekularizmust igyekszik elválasztani más, a vallások formájában is megjelenő „ideológiáktól”, az állam működésének vezérelvévé téve, mintegy afölé helyezve azt. Zucca szerint a szekularizmus nem valaminek a hiánya (esetünkben a vallási jelképek hiánya a közéletben), sokkal inkább pozitív tartalommal rendelkezik. Olyan princípium, amely lehetővé teszi a szolidaritás, a szabadság és az egyenlőség társadalmi szinten történő megvalósulását. Ebben a kontextusban a szekuláris állam feladata a sokszínű társadalom megvédelmezése. Zucca azonban elismeri, hogy a szekularizmus nem tekinthető semleges választásnak, mint ahogy egyetlen politikai álláspont sem az, vi-

³² vö. Osmanoglu and Kocabaş v. Switzerland, app. no. 29086/12. (Grand Chamber)

szont úgy gondolja, ez biztosítja a legmegfelelőbb keretet a sokszínű társadalom működéséhez. Zucca meghatározása jól érzékelteti a semlegesség és a szekularizmus között fennálló összefüggés összetett voltát. Az, hogy a szekularizmust alapelvnek tekintjük, még nem teszi lehetővé számunkra, hogy elkerüljük azt a megállapítást, miszerint ez is egy értékválasztás. Mivel pedig nem „semleges értékválasztás”, így nem világos, miért köteleznék az államot arra, hogy pont ezt az értéket helyezze alapelvként a többi fölé? Vajon a hagyományosan katolikus többségű olasz társadalomban ez a vezérelv lenne a legalkalmasabb a sokszínű társadalom megvalósulásának biztosításához? Zucca azzal érvel, hogy a szekularizmus magában foglalja a szolidaritás, szabadság, egyenlőség értékeit.³³ Avval viszont nem számol, hogy a kereszténység még ennél többet is. Így tehát, miért pont a szekularizmus tekinthető megfelelőnek? A válasz ennél persze összetettebb. Célszerű tehát tovább elemezni a kérdést.

Zucca a szekularizmus veszélyeire is felhívja a figyelmet. Úgy vélekedik, hogy a szekularizmus adott esetben a különböző társadalmi csoportok közötti párbeszéd ellehetetlenítését is szolgálhatja, és nem alkalmas a plurális társadalom jellegzetességeinek kezelésére. A létező problémák megoldása helyett a vallási kérdések közéletből való kitiltásával mintegy a szőnyeg alá söpri azokat. A szerző nem látja, hogyan lehet alkalmas a szekularizmus egyszerre szolgálni a vallásoktól való távolságtartás jogát és a vallás szabad gyakorlásához fűződő jogot. A vallás közéletből való száműzése ugyanis elkerülhetetlenül ütközik a vallásgyakorlás jogával. Szerinte a valódi problémát nem a vallások léte jelenti, hanem az, hogy az állam nem képes hatékonyan kezelni a sokszínű társadalommal járó nehézségeket.³⁴ Nem kiragadva Zucca megállapításait azok környezetéből megjegyzendő, hogyha a szekularizmus egyaránt alkalmas lehet a sokszínűség keretét biztosítani, de egyúttal nem biztos, hogy az ezzel járó jelenségeket és helyzeteket képes kezelni, valamint egyúttal képes lehet arra, hogy a vallásoktól való távolságtartás jogát „érvényesítse” és ezzel a vallásszabadság jogát megsértse, ismét fölmerül a kérdés: bizonyosan ez volna a legalkalmasabb alapelv? Nem figyelmen kívül hagyva az olasz társadalom jellegzetességeit, amellyekkel nem lehet nem számolni.

³³ Zucca 2011: 5-8.

³⁴ Zucca 2009: 494. 509-514.

Koltay szerint a szekularizmus radikális felfogása nem alkalmas az Európában manapság felmerülő súlyos problémák kezelésére, a vallásokat és azok gyakorlását pedig visszaúzná a magánszférába. Joseph Weiler szerint a ma Európájának társadalmi feszültségei kevésbé a vallások egymás közti harcában jelennek meg; a választóvonal ugyanis sokkal élesebb a vallástalanok és a vallásosok között. E küzdelemben pedig a vallás száműzése nem tekinthető semleges opciónak, így a feszület levétele nem semlegesebb lépés, mint annak érintetlenül hagyása. Weiler szerint a sokszínű társadalom és a békés egymás mellett élés gátját jelentené, ha a közéletet ilyen módon semlegesítenénk.³⁵

Bizonyos értelmezések szerint a lelkiismereti és vallásszabadság nem képezi részét a „kommunikációs jogoknak”, elsősorban az egyén magánszférájához tartozik, külső kifejezése a gyakorlás során pedig nem szükségszerű. Koltay szerint ez kevésbé árnyalt meglátás, a vallásszabadságnak ugyanis immanens elemét képezi a vallások jellegénél fogva a hit nyilvános megvallása, külső kifejezése. A vallásszabadság egyszerre egyéni és kollektív jog, nem tekinthető magánügynek.³⁶

Puppinck szerint ha a vallásszabadság csak azzal a megszorítással illeti meg az egyént, hogy annak gyakorlásától a közéletben tartózkodnia kell, ezzel csak a vallási semlegesség illúziója valósul meg. A vallások ugyanis természetesen társadalmi jelenségek; e tény tagadása vagy az ezzel járó következmények korlátozása pedig végső soron az egyén jogait csorbíthatja. A Lautsi ügyben hozott első döntés szerint azt várta volna el az államtól, hogy cselekedjen úgy, mintha az olasz kultúra és társadalom vallástól mentes lenne. Ezzel ellentétben Puppinck szerint az állam és a benne élő emberek identitásának szükségszerű része a vallási dimenzió is. Aki pedig a szabadsággal érvel a Lautsi-ügyben, azt gondolja: az őt megillető vallásszabadságból fakadóan joga van ahhoz, hogy vallásoktól mentes közéletben élhessen. Ezzel pedig voltaképpen azt fogalmazza meg, hogy az ő vallásszabadsága azáltal sérül, hogy más gyakorolja a saját vallásszabadsághoz fűződő jogát.³⁷

Koltay szerint ha az egyén jogai nevében korlátozzuk a közösségek mozgásterét, azzal a közösséghez tartozó egyének jogait is csorbítjuk.

³⁵ Weiler: i.m.

³⁶ Koltay 2011: i.m.

³⁷ Puppinck: i.m.

Ez pedig bármely méretű és bármilyen közösségre (iskolai, családi avagy társadalmi) igaz lehet. Puppincz azonban mindezeket felül teszi fel a kérdést, hogy vajon az egyéni autonómia abszolutizálása nem vezet-e az ebből fakadó jogok abszolutizálásához és így az állam érdekeinek megsemmisítéséhez. Weiler mintegy ehhez köthetően megjegyzi, hogy a vallásoktól való távolságtartás, azaz a negatív vallásszabadság joga és a nemzet közösségi identitása, valamint az állam szimbolikus megjelenéséhez fűződő érdek közötti egyensúlyt kell megtalálni.

Susanna Mancini ettől teljesen eltérő felfogást képvisel, szerinte ugyanis a többségi (állami) vallás vagy az ahhoz kapcsolódó kultúra preferálása, előnyben részesítése a kisebbségek kirekesztését jelenti. Az első Lautsi-döntés eszerint a többség zsarnoksága elleni helyeseltető fellépés volt.³⁸ Hozzáteszi, hogy egy felkapottabb 2003-as ügyben egy alacsonyabb szintű rendes bíróság azonnali hatállyal elrendelte Abruzzi régióban a feszület levételét egy osztályterem faláról a muszlim felperes kérelmének helyt adva. E bíróság ugyanis megállapította a vallásszabadság, az egyenlőség és a szekularizmus elvének sérelmét, valamint úgy találta, hogy a kifüggesztésnek nincs jogi alapja. Jóllehet, az említett két rendeletet, mely a jogi alapot képezi, a közigazgatási bíróságok gyakorlatukban általánosan érvényesnek fogadják el.³⁹ A szekularizmus elve egyébként – mint írja – nincs kifejezetten rögzítve az olasz alkotmányban, hanem azt az olasz alkotmánybíróság egyes alkotmányi cikkelyek tartalmából vezeti le. Eszerint továbbá a szekularizmus nem jelent közömbösséget, hanem az egyenlő távolságot és pártatlanságot a különböző felekezetekkel szemben, hovatovább Mancini szerint a szekularizmus olasz formája nem foglalja magában a semlegességet, sokkal inkább egy befogadó, pozitív hozzáállást jelent az állam részéről a különböző vallásokkal szemben. A vallásszabadság és a szekularizmus elve pedig két, egymástól eltérő alkotmányi rendelkezést jelent. Az olasz alkotmánybíróság ilyen értelmezését heves támadások érték, mind vezető politikusok, mind például a Vatikán részéről. Az ellenzők szerint ugyanis új szekularizmus-értelmezésre lenne szükség, amely megfelelő választ képes kínálni a nyugati demokráciákat is elérő „relativista hullámra” a globalizáció

³⁸ Mancini 2010: 16–17. 24–26.

³⁹ Uo. 10.

érájában, valamint a nagy arányú migrációra. A fogalom új értelmezése szerint tehát a szekularizmus nem kezelheti egyenlően az összes vallási felekezetet. Épp ellenkezőleg, az államnak fel kell ismernie, hogy a „nemzet vallási öröksége” nem egy valamennyi többi között, hanem egy meghatározó jelentőségű eleme a társadalmi kohézióknak. Ennélfogva, a történelmi gyökerű nemzeti vallás kiemelt elbánásban kell részesüljön. Az egyébként többek között Gustavo Zagrebelsky által képviselt nézetet Mancini nem ért egyet, szerinte ez az új felfogás nem több, mint halovány újjáélesztése a múltnak, afféle fél-szekularizmus, amely szembemegy a weszfáliai cuius regio, eius religio elvével is.⁴⁰

Mancini szerint ha egy állam, még ha összetételét tekintve oly homogén is, azonosítja magát a többségi kultúrával, hátrányos helyzetbe hozza ezzel a kisebbségeket, különösen például a muszlimokat, akiket a szerző szerint – 2004-es, valamint 2006-os statisztikákra hivatkozva – diszkriminációnak és marginalizációnak tesz ki. E statisztikák szerint egyébként a 9/11-es terrortámadások óta a muszlimokra Európában gyanakvóan néznek, mint amely egy ön-szegregáló, fundamentalista társadalmi csoport.⁴¹

Érdekes felidézni Mancini nyomán a Venetoi Közigazgatási bíróság érveit is a kérdésben. A bíróság szerint ugyanis értékrendi különbség van a kereszténység és az iszlám között. Míg előbbi, bizonyos szekuláris értelemben a nyugati demokrácia struktúrájának alkotóeleme, addig utóbbi ütközik ezzel az értékrendszerrel. A feszületek kihelyezése pedig nem tekinthető a keresztények és a nem-keresztények közötti diszkriminációnak; a globalizáció és a nagy arányú migráció pedig elkerülhetetlenné teszi, akár szimbolikusan is, az identitás újbóli megerősítését, amely megnyilvánulhat a feszületek kihelyezésén keresztül is, annak érdekében, hogy elkerülhető legyen a civilizációk összeütközése. A feszület továbbá – mely megtestesíti a toleranciát mint értéket – ki kell függesztve legyen az iskolákban, hogy a nem-európai diákokat a fundamentalizmus valamennyi formájának elkerülésére nevelje.⁴²

⁴⁰ Uo. 9.

⁴¹ Uo. 17.

⁴² Mancini idézi a Venetoi Közigazgatási Bíróság döntésének indokolását, Uo. 18–19. vö. TAR Veneto, 17 March 2005, Decision n. 1110 supra n. 25 para. 13.3., 10.1, 12.6

Az ügy kapcsán egyébként a szerző párhuzamot von egy másik ügygel,⁴³ ahol a Bíróság szerint a burka viselésének megtiltása egy tanárnő számára az állami iskolában nem sérti az illető vallásszabadsághoz való jogát. Épp ellenkezőleg, valójában egy ilyen erőteljes vallási szimbólum viselése az iskolai közegben ütközhet a (feltehetően keresztény) diákjai vallási meggyőződésével. Hovatovább, Mancini szerint a Bíróság tisztán kettős mércét alkalmazott, amikor nem kérdőjelezte meg, hogy az arányosság követelményének megfelelően a kantoni kormányzat engedélyezte a tanárok számára diszkrét vallási szimbólum viselését az iskolákban, mint például egy kisméretű ékszer. Ennek fényében tehát összefér az Egyezményvel, hogy a tanárok „diszkrét” keresztet viseljenek, a „szembetűnő” fejkendővel ellentétben.⁴⁴

John Witte egy rövid, az amerikai Legfelsőbb Bíróság és az Emberi Jogok Európai Bíróságának vallási szimbólumokkal kapcsolatos ítélezési gyakorlatát vizsgáló tanulmányában, főleg a bíróságok érvei tekintetében hat közös pontra világít rá. Áttekintő jelleggel a közös vonások főként az alábbiak: a hagyományok jelentősége és figyelembevétele, utalva a feszületre, amely az önmeghatározás részét is képezi; a vallási szimbólumokat mint kulturális értéket hordozó szimbólumokként kezelik; a helyi (értve ezalatt akár nagyobb „helyet” is, mint egy állam) értékek védelemben részesítése; annak figyelembe vétele, hogy a vallásszabadsághoz nem szükséges a társadalom szekularizálása; annak rögzítése, hogy a vallásszabadság *nem biztosít „obstrukciós” vétőt a kisebbséghez tartozók*⁴⁵ számára a többségi állásponttal szemben; végül annak deklarálása, hogy a vallási szimbólumokkal kapcsolatos ügyek jelentőségteljes, komoly kérdések, melyeket nem lehet leegyszerűsítve vagy cinikusan kezelni.⁴⁶

Koltay szerint a feszületek kifüggesztését elfogadni nem képes felgások gyenge pontja abban áll, hogy azok

az egyént vagy csak vákuumban élő, a közösségeken kívüli entitásként, vagy ezen túl legfeljebb a kisebbségi közösségek tagjaként tartják védelemre érdemesnek. Azon egyének, akik bal-

szerencsájukra valamely többségi közösség tagjai, e csoport tagjaiként – a kisebbségvédelem és a többi, a többségi közösségen kívüli egyén érdekében – jogaikban szükségképpen korlátozva lennének.⁴⁷

Ez ugyanakkor az egyenlő emberi méltóság alapelvének mond el-
lent. Azaz a helyes válasz szerinte nem az egyensúly teljes eltolása az egyén és a kisebbségek irányába, hanem a többségi közösségek, valamint a többiek érdekei közti megfelelő egyensúlynak a megtalálása.

Egyes nézetek szerint a radikális szekularizmus az alkotmányos állam működéséhez elengedhetetlenül fontos, mások szerint nem több mint egy a versengő ideológiák közül, s ennek választása éppúgy megsérti az állam deklarált világnézeti semlegességét. Az utóbbi fel-fogás a szekularizmust is egy világnézetnek tartja. S midőn a szekularizmus azt hirdeti magáról, hogy nélkülözhetetlen, az alkotmányos állam szükségszerű semlegességéből következő, érvényesülést kívánó princípium, maga sérti meg a forrásaként vallott semlegességet.

A már korábban tett megállapítás újfent hangsúlyozandó: a szekularizmusnak nincs egységes, Európában általánosan elfogadott jelentése. Koltay szerint pusztán ebből az elv vagy ideológia értelmezéséből nem oldható meg az ügy által felvetett probléma. Helyesebb inkább a sokszínű társadalom kérdésköre felől közelíteni a dologhoz.

Zucca szerint a szekularizmus bizonyos értelemben a sokszínűséggel kéz a kézben jár. Egy európai társadalom csak akkor válhat sokszínűvé, ha az állam megszabadítja magát a vallás béklyóitól. Mint írja, Olaszország azért maradt igencsak homogén (mely a kontextusból adódóan feltehetően negatív értékítélet), mert az emberek többsége katolikus vallású.

Ettől eltérően Weiler szerint az európai társadalmak természetszerűleg sokszínűek. A közös európai örökségből fakad, hogy mind a val-lásgyakorlás, mind az attól való tartózkodás joga szabad. Európa elfo-gadja és tiszteletben tartja a francia megoldást (mely a laïcité elvére épül) éppúgy, mint az angol modellt (államegyház). E helyütt elegendő csak visszautalni Schanda tanulmányára, ahol bemutatja, hogy európa országaiban hány különböző megoldás létezik az adott ország történelmétől, kultúrájától, társadalmától és sajátosságaitól függően.

⁴³ ECtHR 15 Jan. 2001, Case No. 42393/98, Dahlab v. Switzerland

⁴⁴ Mancini 2010: 22.

⁴⁵ Kiemelés a szerzőtől.

⁴⁶ Witte: i.m.

⁴⁷ Koltay 2011: i.m.

És amint a francia és az angol modell elfogadott, épp így az olasz is. Egy adott társadalom pedig választott képviselői útján dönthet akként, hogy ezentúl a francia modellt követi, erre azonban a Bíróság nem kötelezhet egyetlen államot sem. A vallási tolerancia ugyanis nem foglalhatja magában a vallásokkal vagy a nemzeti identitással szembeni intoleranciát. Weiler szerint az első Lautsi-döntés az egyezményben szereplő sokszínűség és pluralizmus helyett sokkalta inkább a laicité értékrendjét jelenítette meg.⁴⁸

Zucca egy másik művében arra hívja fel a figyelmet, hogy midőn a francia megoldás nem tekinthető a szekuláris európai államok általános gyakorlatának, addig a Weiler által hivatkozott olasz és angol megoldás az állam és az egyház szétválasztása vonatkozásában maga is szekuláris. (Koltay szerint nem mondhatjuk, hogy e társadalmakban az egyházaknak túlzott befolyása lenne a közéletre.) Jóllehet Schanda szerint az angol modell semlegesnek tekinthető,⁴⁹ Györfi szerint nem, ugyanis a tolerancia – mint fentebb olvasható – kisebb fokú követelményt támaszt az állammal szemben, mint a semlegesség.⁵⁰ Sem Schanda sem Györfi nem teszi azonban a „szekuláris” jelzőt e megoldás elé. A szekularizmus mindazonáltal többé-kevésbé jelen van Európában. Zucca elfogadja, hogy az államnak jogában áll eldönteni, ennek mely módját és formáját választja, a laicité nem erőltethető rá azonban egyikre sem.⁵¹

Koltay szerint a Zucca és Weiler közötti polémia eredendően a szekularizmus fogalma körüli vitára vezethető vissza. A sokszínű Európát adottságként fölfogva – Koltayval egyetértésben – a szigorú szekularizációt e sokszínűséget szükségszerűen csorbító tényezőként is értelmezhetjük.

A vallási nézetekkel való találkozás növelheti azok megértésének és elfogadásának esélyeit is. Ez pedig igencsak fontos lehet az iszlám és Európa találkozásaikor. A közszféra vallásoktól megfosztva azt sugallhatja a vallásos emberek számára (adott esetben a közoktatásban tanuló diákoknak), hogy a közélet nem látja szívesen a vallásokat. Leginkább megtűri csak, és a magánszférába űzi vissza azokat. Weiler

⁴⁸ Weiler: i.m.

⁴⁹ Schanda 1995: 37.

⁵⁰ Györfi: i.m.

⁵¹ Zucca 2010: i.m.

szerint a vallásoktól való szabadság nem válhat abszolút joggá, mert azzal mások pozitív vallásszabadsága szenvedne csorbát.⁵²

Annicchino szerint a feszülettől megfosztott, üresen tátongó fal azért is ártalmasnak tekinthető, mert meggátolja, hogy az iskolába járó diákok szembesüljenek a vallási jelképekkel, egyúttal a vallásokkal, és ezzel összefüggésben az egész társadalmat érintő fontos kérdésekkel, problémákkal. A semlegesként aposztrofált üres fal mindezeket a szönyeg alá söpri. A szerző szerint a feszületek levétele nem szolgálja a pluralizmus megvalósulását.⁵³ Weiler és Smet egyaránt az utóbbi szerző által képviselt „nyílt semlegesség” mellett foglalnak állást, azaz szerintük valamennyi vallási jelkép beengedhető a közéletbe, hiszen a vallásokkal és világnézetekkel szembeni tisztelet, a tolerancia fontosságára súlyt helyező oktatásnak ez részét képezheti.

Varsányi szerint a 9. cikk értelmezéséből következően a vallásszabadságnak részét képezi a vallás nyilvános gyakorlásának a joga, ezért logikailag kizárt az olyan értelmezés, amely szerint önmagában ennek gyakorlása korlátozható azon az alapon, hogy azzal valaki saját eltérő meggyőződése folytán nem tud azonosulni. A vallásszabadság joga által védett megnyilvánulások körébe sorolható a vallásos jelképek elhelyezésének joga is. E kettőből pedig az következik, hogy senkinek nincs a lelkiismereti és vallásszabadságból levezethető alanyi joga arra, hogy ne legyen kitéve a saját meggyőződésétől vagy világnézetétől eltérő szimbólum jelenlétének. Hozzáteszi azonban, hogy ez az állam viszonylatában, főként a közfeladatot ellátó szervek épületeiben lévő vallásos jelképek vonatkozásában árnyaltabban értelmezendő.⁵⁴

Calo szerint a szekularizmus és a sokszínűség megfelelő értelmezése körüli viták akkor fognak megnyugtatóan lezárulni, ha felülemelkedünk a korábbi értelmezési kereteken, és elkövetkezik a „poszt-szekularizmus” kora. Az emberi jogok tisztelete és a vallási hagyomány ugyanis nem lenne összeegyeztethetetlen a meglévő feszültségek ellenére sem. Ha a vallási hagyományt olyan szabályrendszerként látjuk, mely különbözik ugyan az emberi jogok tiszteletén alapuló rendszertől, ugyanakkor képes gazdagítani az emberi jogok mibenlétéről, és a modern világ erkölcsi alapjairól folyó diskurzust, akkor hagyhatjuk a vitát eldöntetlenül. A fő kérdése ennek azonban az, hogy a

⁵² Weiler 2012: i.m.

⁵³ Annicchino 2010: 18.

⁵⁴ Varsányi 2010: 90.

szekularizmus valóban egy semleges „rendező elv” avagy maga is világnézet.⁵⁵

Az ezen alfejezetben bemutatott felfogásokon kívül más semleges-ség-fogalom is létezik. Eszerint az állam nem választhat a rendelkezésre álló világnézetek illetőleg értékfelfogások között, ezeket azonban egyenrangúnak kell tekintenie, egyúttal biztosítania kell a szabad választást, és nem kényszeríthet senkit a döntés meghozatalakor. Az állam mindazonáltal nem lehet sosem teljesen független, utalva a fentebb már hivatkozott alkotmánybíróági véleményre, a közömbösség támogatása nem következik az állam semlegességéből. A pluralizmus elvéből sem következik, hogy az állam ne határozhatna meg ideológiai alapú prioritásokat, hanem csak, hogy nem léphet fel egyik iránt sem a kizárólagosság igényével. Amint az egyén nem vákuumba, hanem az őt körülvevő kulturális közegbe születik bele, mely biztosítja az érték-választás lehetőségét, úgy az államnak lehetővé kell tennie e szabad választást. Az államnak (és a mindenkori kormányzatnak) pedig szükségyszerűen figyelembe kell vennie, és nem függetlenítheti el magát az adott ország, nemzet történelmétől, sajátosságaitól és hagyományától, ellenkező esetben „bukásra van ítélve”.⁵⁶ A hagyománynak részét képezi a kulturális épp úgy, mint a vallási hagyomány, sőt, e kettő igen gyakran elválaszthatatlanul összefonódik. Azon kívül, hogy nem hagyja figyelmen kívül, és bizonyos preferenciákat érvényesít (akár az állami támogatások elosztásánál, egy nagyobb, reprezentatív többséget képviselő egyház összegszerűen többet kap, mint mondjuk egy, igen csekély létszámú), megőrizheti a semlegességét úgy, ha tartózkodik a „hittérítéstől”. A kedvezőbb helyzetbe hozás önmagában, mivel a fent említett kulturális tradíció felismeréséből fakad, mégsem valósít meg egyúttal a polgárok felé megnyilvánuló kényszert. Ezen az alapon nem összeegyeztethetetlen tehát a fészületek kifüggesztése.⁵⁷

Carozza szerint a kulturális hagyomány attól függetlenül létezik, hogy azt akarjuk-e avagy sem, kitörölni és teljesen újraírni nem lehet.⁵⁸ Puppincck szerint egy társadalom vallási identitása nem tehető

⁵⁵ Calo 2011: 101, 114–117.

⁵⁶ Koltay 2011: i.m.

⁵⁷ Uo.

⁵⁸ Koltay 2011: i.m.

semlegessé. Lehet ellene harcolni, vagy tagadni, de semlegesíteni nem lehet.⁵⁹

Azt is el kell fogadni, hogy az állam a kereszt-ügy kontextusában a demokratikus felhatalmazás alapján, képviseleti joggal felruházott, a többség nevében döntéseket hozó különböző testületeket és személyeket jelenti, mint például a parlament. Ebből pedig az következik, hogy amikor az állam akként dönt, hogy kötelezővé teszi a fészületek kihe-lyezését az iskolák osztálytermében, ezzel voltaképpen a polgárai véleményét közvetíti, anélkül, hogy közben bárkit az elfogadásra kényszerítene. A kérdés ettől fogva nem az, vajon legitim-e az államnak ez a célja, hanem, hogy az állam e körben túllépi-e a megengedett joggyakorlás kereteit?

Koltay szerint, ha az állam nem törekszik senkit az általa helyesnek gondolt nézetek vagy védelemre méltónak ítélt kulturális hagyományok elfogadására rábírní, s ezeket csak lehetőségként kínálja fel a polgárai számára, akkor nem lépi túl e határt.

(...) az elképzelt európai átlagember pontosan tudja, hogy a közterületeken álló keresztekkel az állam őt nem kívánja megtéríteni, azok többsége hosszú évtizedek vagy évszázadok óta a helyén van, és a legtöbb esetben e keresztek vallási jelentése valóban jelentősen elhalványul, másodlagossá válik a kulturális jelentés mögött.⁶⁰

Koltay és Puppincck szerint a vita a közvetlenül eldöntendő kérdés-nél többről, valójában Európa múltjáról, jelenéről, jövőjéről, valamint az európai emberek együttélését meghatározó elvekről szól. A kereszténység jelentőségének el nem ismerése Európa valós képének tényleges félreértését jelenti. Weiler értetlenkedését fejezi ki, amiért Európa nem vállalja fel a történelmi gyökereit.⁶¹ Jürgen Habermas – egyébként nem keresztény hívő szerint –

az egyenlőség, a társadalmi szolidaritás, az egyéni moralitás és az emberi jogok és a demokrácia eszméi a zsidó vallási etikában és a szeretet keresztény etikájában gyökereznek, és máig nincs alternatívájuk, máig erre az örökségre épül a modern Európa.

⁵⁹ Puppincck 2010: i.m.

⁶⁰ Koltay 2011: i.m.

⁶¹ Weiler 2006: i.m.

Minden más csak „haszontalan posztmodern fecsegés”.⁶² Ez persze nem jelenti a kereszténység primátusának elfogadását, de azt sem tehetjük meg, hogy nem veszünk tudomást róla. Ezzel ugyanis önmagunkat csapnánk be.⁶³

Az itt tett megállapítások használhatónak fognak bizonyulni egy másik, hasonlóan fontos probléma bemutatásánál. A Lautsi ügy ugyanis elvezet bennünket a svájci minaretépítési tilalomról szóló népszavazáshoz. Hiszen, ha elfogadjuk azt a tételt, miszerint e jogvita többről szól, mint a közvetlenül megválaszolandó kérdések; például Európa jövőjéről és polgári identitásáról akkor átevezhetünk a svájci vizekre.

Ott ugyanis hasonló kérdés elé állították a Bíróságot, méghozzá a svájci identitás vallási oldala kapcsán. Két kérelmező is sérelmezte a Bíróságnál a svájci minaretépítési tilalmat a népszavazást követően. E vita a svájci szövetségi kormány és az iszlám közösségek között pedig valójában nem a vallásszabadságról szól, inkább egy identitásküzdelem: hogyan látják a svájci polgárok magukat összehasonlítva azzal, ahogy a muszlim bevándorlók akarják, hogy lássák magukat.⁶⁴

6. A svájci minaretépítési tilalom kérdése

6.1. A tilalom háttere

2009. november 29-én Svájcban népszavazás döntött a minaretépítés tilalmáról, melynek nyomán a svájci szövetségi alkotmánynak (Bundesverfassung) az állam és az egyház viszonyát szabályozó 72. cikke egy szakasszal bővült, ami a következő rendelkezést tartalmazza: „A minaretek építése tilos.” E tilalom mind a mai napig heves viták tárgya.

A minaretek először 2005-ben kerültek viták keresztútjába Svájcban, amikor Wagen bei Oltenben a helyi törökök egy minaret megépítéséhez folyamodtak engedélyért. A tervezett építkezés a környéken lakók tiltakozását váltotta ki, akik csoportba szerveződtek a megakadályozás végett. Végül hosszas jogvita után a szövetségi legfelsőbb

⁶² Habermas 2006. 150–151.

⁶³ Koltay 2011: i.m.

⁶⁴ Puppink 2010: i.m.

bíróság elé került az ügy, amely helybenhagyta az alsó fokú bíróság ítéletét az engedélyezés tárgyában, így a minaret végül 2009 júliusára felépült.⁶⁵

2006 és 2008 között a Svájci Néppárt (SVP) és a Szövetségi Demokratikus Unió (EDU) képviselői több népi kezdeményezést indítottak a minaretépítési tilalom bevezetése érdekében. 2007-ben, a sorozatos sikertelenségek okán, az Egerkringer bizottság szövetségi szinten indított népi iniciatívát, előirányozva a szövetségi alkotmány módosítását a következő szöveggel: „A minaretek építése tilos.”⁶⁶

A 2008. július 8-án indított kezdeményezést – 100 ezer szükséges aláírás megszerzése után – a svájci szövetségi törvényhozás mindkét háza 2009. június 12-én elfogadta, és népszavazásra bocsátotta.⁶⁷ A hosszú kampányt és számtalan heves vitát követően 2009. november 29-én a részt vett szavazók 57,8%-a voksolt a tilalom mellett (a teljes részvételi arány 53,4% volt).⁶⁸

A tilalom a már meglévő, egyébként 4 minaret helyzetét nem érinti, de említést érdemel, hogy a szigorú zajszennyezési szabályok miatt egyiket sem használják.⁶⁹ Az akkor Svájcban élő muszlimok számát különböző becslések 300–400 ezer közé teszik (mely a lakosság közel 5%-a). Populációjuk az 1970-es évektől kezdődően mutat jelentősen növekvő tendenciát, jelentékeny részük a Balkánról, más részük az arab országokból vándorolt be.⁷⁰ Nyilvánvaló tehát, hogy nem egy történelmi, hanem egy bevándorló vallási-etnikai kisebbségről van szó.

6.2. A minaretépítési tilalom a jogtudomány és a politika oldaláról

Mint már fentebb említettem, a tilalmat heves viták övezték. A bírálatok alapvetően két fő szempont szerint csoportosíthatók, éspedig, hogy a minaret vallási avagy politikai szimbólum-e, és ekként eltérő védel-

⁶⁵ BGE vom 4. Juli 2007, 1P.26/2007

⁶⁶ Stüssi 2012: 226.

⁶⁷ BBI 2009 4381. Bundesbeschluss über die Volksinitiative Gegen den Bau von Minaretten

⁶⁸ Black - Esmaeili - Hosen 2013: 264.

⁶⁹ www.wsj.com/articles/SB125947451116668259 (2016.10.15.)

⁷⁰ Gianni 2010: 9–10.

met élvez (illetőleg nem élvez), másrésről, hogy amennyiben vallási szimbólum, az alkotmányi korlátozás jogi szempontból elfogadható-e.

A tilalmat támogatók elsősorban azzal érvelnek, hogy a minaret valóban politikai szimbólum, nem az iszlám vallás, hanem az iszlám jogrend megtestesítője, az iszlám politikai szupremáciájának és a hódításnak a jelképe, a vallás tényleges gyakorlásához sem a Korán, sem a Saría, sem a gyakorlat szerint nincs kifejezetten szükség rá. Egyes nézetek szerint egyúttal a nők elnyomásának a jelképe is. Politikai oldalról kiemelik a svájci lakosság tiltakozási jogát, valamint, hogy a muszlimoknak tiszteletben kell tartaniuk a svájci szokásokat, törvényeket.⁷¹

A bírálók között említhetjük többek között Marcel Stüssi,⁷² az Amnesty International,⁷³ illetve Anne Peterst. Az érvelésmód hasonlósága okán a következőkben Anne Peters a kérdéssel foglalkozó tanulmányát és a benne foglaltakat mutatom be és elemzem. A következőkben azzal a (nem igazolt!) hipotézissel dolgozom, hogy a minaret vallási szimbólum, amint a szerző is így tesz.

Szerinte ugyanis a tilalom mind a svájci alkotmányba, mind nemzetközi emberi jogi egyezményekbe ütközik. Az ok, hogy mégis népszavazásra bocsátották, abban keresendő, hogy az elfogadásáról döntő parlament csak a nemzetközi ius cogens-be ütközés esetén utasíthat el érvényes kezdeményezést, a fenti egyezmények azonban nem sorolhatók e körbe. A Peters által felvetett gondolatok közül azonban néhány külön is kiemelő, melyekkel részletesebben foglalkozom; szerinte ugyanis

teljesen irreleváns, hogy a muszlim vallás gyakorolható-e minaret nélkül mindaddig, amíg a muszlimok a maguk részéről a

⁷¹Vö. többek között Ayyan Hirshi Ali, <http://www.csmonitor.com/Commentary/Opinion/2009/1205/p09s01-coop.html> (2016. 10. 15.) illetve Julia Onken <https://www.theguardian.com/world/2009/nov/26/swiss-mosques-minarets-ban-vote> (2016. 10. 15.) továbbá Ulrich Schlüer <http://www.swissinfo.ch/eng/rightwingers-want-nationwide-vote-on-minarets/44268> (2016. 10. 13.)

⁷²Stüssi 2012: 227.

⁷³Amnesty International Public Statement: Switzerland: Banning the construction of minarets would violate international human rights law. EUR 43/001/2009 (Public)

minaretet a vallási meggyőződésük kifejezései részének tekintik.⁷⁴

E felvetés véleményem szerint azért aggályos, mert így mintegy a (muszlim) vallás gyakorlójának saját mérlegelési jogkörébe utalja annak eldöntését, hogy mi tartozik az ő szabad vallásgyakorlásának körébe. Egy ilyen kulcsfontosságú szabadságjog⁷⁵ esetén azonban az efféle korlátlanság nem megengedhető, különösen, mert itt alapvetően egyének vallásszabadsághoz való jogának ütközéséről van szó, ami nagyobb óvatosságra int a vallásszabadság terjedelmének meghatározásánál. Helyesebb lenne tehát nem az egyén döntésére bízni, hogy a számára biztosított alapjognak melyek a korlátai, és hol vannak a határai. Peters szerint továbbá a minaretépítés tilalma kizárólag az Iszlám ellen irányul.

Az a tény pedig, hogy a muszlim vallás újonnan érkezettnek számít a svájci társadalomban, nem teszi lehetővé az állam számára, hogy másként kezelje, mint a tradicionális vallásokat.⁷⁶

Amint azonban fentebb olvashattuk, egy ország hagyományait, történelmét nem figyelembe venni egy ilyen kérdésnél, hanem mintegy leegyszerűsítve kezelni egy ilyen komplex problémát, felveti a *történelmi Alzheimer-kór*⁷⁷ gyanúját. Nem világos ugyanis, miért ne kezelhetné a svájci állam – értelemszerűen bizonyos határok között – eltérő módon a muszlim vallást, mint a történelmi vallásokat. Amint a burkaviselést a tanárnő számára az iskolában megtiltó döntésnél⁷⁸ voltaképpen eltérő bánásmódot tanúsít, miért ne kezelhetné hasonlóképp eltérő módon a minaretek kérdését is? Az is – nem egyöntetű vélemények

⁷⁴Peters 2009: i.m.

⁷⁵Georg Jellinek tézise szerint a szabadságjogok a vallásszabadság jogából fejlődtek ki. Vö. Antalóczy 2013: 148.

⁷⁶Peters 2009: i.m.

⁷⁷Amint arra Bonello bíró csatlakozó véleménye a Lautsi v. Italy ügyben igen találóan hívja fel a figyelmet, értve ott a Bíróság hozzáállására. vö. Concurring opinion of Judge Bonello, 1.1. (Lautsi and Others v. Italy, 30814/06.)

⁷⁸ECtHR 15 Jan. 2001, Case No. 42393/98, Dahlab v. Switzerland

szerint⁷⁹ – a vallásgyakorlás körébe tartozó, egyben kulturális tartalommal is bíró elem, ekként tehát bizonyos értelemben azonos besorolás alá esik a burkával.

A szerző felveti továbbá, hogy:

A muszlim fejedőt viselő tanároktól és az iskolákban falon lógó keresztektől eltérően a minaret nem közvetít közvetlen vallási üzenetet a (főleg kiskorú) diákok felé (...). Eltérően a diákoktól, akik a tanárt maguk fölött tekintélynek fogadják el, és szükségszerűen szembesülnek az osztályteremben található szimbólumokkal, a nem-muszlim lakosságnak nincs olyan, a meggyőződési szabadságból levezethető (negatív) joga, hogy ne lássanak minareteket a városban.⁸⁰

Nem tartom alátámasztottnak az állítást, miszerint a minaret – amely már jellegéből és funkciójából adódóan is igen látványos „jelenség” – nem közvetít vallási üzenetet. Hiszen a minaretnek pontosan az a szerepe, hogy vallási üzenetet közvetítsen.⁸¹ Ez az állítás tehát önmagában paradoxnak tűnik.

Az pedig szintén nem világos, hogy a nem-muszlim lakosságnak miért nincs a meggyőződési szabadságából levezethető olyan negatív joga, hogy ne lásson minareteket. Amint ahhoz fűződő negatív joga van, hogy egy állami iskolában ne viseljenek a tanárok (és olykor még a diákok sem) burkát, akkor miért ne lehetne ahhoz fűződő negatív joga, hogy ne lásson minaretet a köztereken? A szerző figyelmen kívül hagyja újfent a többségi társadalom meggyőződését, a minaretek kapcsán felmerült aggályokat, s az összes többi fentebb ismertetett ellenérv mellett azt, hogy amíg a burka bizonyos szinten közvetít vallási üzenetet, addig ezt a minaret – működése lényegéből következően – ezt sokkal egyértelműbben teszi, amely – adott esetben – sokkal nagyobb befolyással bírhat az egyébként nem-muszlim gyermekekre (és másokra) is, mint a burka. Ha pedig a burka viselése e hatás miatt tilalmazott, indokoltnak tűnik, hogy a még nagyobb hatás lehetősége miatt a minaret építése is tilalmazott legyen, elméletben. Peters felveti

⁷⁹ vö. a fentebb kifejtett eltérő nézeteket: a minaret – politikai vagy vallási szimbólum?

⁸⁰ Peters 2009: i.m.

⁸¹ Pontosabban, hogy imára hívja a híveket. vö.
<http://www.iranicaonline.org/articles/minaret-1> (2017.06.13.)

továbbá, hogy a korlátozás a közrend okán még igazolt is lehetne, ezt azonban nem találja kellően alapos oknak, lévén, hogy ezt szerinte közigazgatási jogi eszközökkel is el lehet érni, valamint a már meglévő korlátozások miatt. Az abszolút és kivételt nem ismerő tilalom pedig szerinte túlzott és szükségtelen. Itt a szerző újfent figyelmen kívül hagyja a minaretekkel szemben felsorakozott ellenérveket, azt különösen, amely szerint a mecsetek (minaretekkel együtt és anélkül is) egyre inkább az iszlám radikalizálódás színterévé válnak, ahol az imámok az ön-szegregációt („self-segregation”) és a nem hívőkkel szembeni teljes elutasítást hirdetik.⁸² Hasonlóképp nem veszi számba a tényt, hogy a jelenlegi négy minaret a közrendi korlátozások okán egyébként sem működhet, ebből következően a jövőben felépülő minaretek is hasonló sorsra jutnának. Azokat az ellenérveket pedig, hogy a minaret politikai szimbólum, a hódítást és az iszlám jogot, valamint az elnyomást testesíti meg, egyik – a tilalmat ellenző – szerző sem cáfolja érdemben, csakúgy nem, mint az általam (is) fentebb fölhozott érveket.

A népszavazás után a tilalommal összefüggésben muszlim szervezetek keresetet nyújtottak be az Emberi Jogok Európai Bíróságához. A felperesek a keresetükben előadták, hogy a tilalom az EJEE 9. és 14. cikkei értelmében sérti a vallásszabadságot és vallási alapú diszkriminációt valósít meg. Mr. Quardiri sérelmezte továbbá, hogy a 13. cikk által biztosított hatékony jogorvoslathoz való joga is sérült, minthogy a kérdéses alkotmánymódosítás EJEE-be ütközésének megállapítása iránt nem volt lehetősége folyamodni.

A bíróság elsőként rögzíti, hogy a kereset befogadhatóságához a keresetet benyújtónak (az Egyezmény megsértése következtében) közvetlen – kivételes esetben közvetett vagy potenciális – sértettnak kell egyúttal lennie. Rögzíti továbbá, hogy a panasz tárgya a kereset értelmében az, hogy vitatott alkotmányi rendelkezés a felperesek válásába ütközik, ezzel összefüggésben azonban nem állították, hogy ennek bármilyen gyakorlati hatása lenne rájuk nézve, ennél fogva sem közvetlen, sem közvetett sértetteknek nem tekinthetők. Hovatovább, a felperesek nem állították, hogy a közeljövőben mecset minarettel együtt történő felépítését tervezik, s ezzel összefüggésben rájuk nézve a vitatott alkotmányi rendelkezést alkalmaznák is. A pusztán lehetőség

⁸² <http://www.csmonitor.com/Commentary/Opinion/2009/1205/p09s01-coop.html> (2016. 10. 15.)

arra, hogy ez valamikor a távoli jövőben bekövetkezhet, nem elégséges a Bíróság szerint. S mivel a kereset kizárólag a rendelkezés általános alkalmazásának megtámadására irányul, a Bíróság rögzíti, hogy a felperesek nem mutattak fel semmilyen olyan rendkívüli körülményt, amely elégséges arra, hogy őket sértetti helyzetbe hozza. Valamint, a svájci bíróságoknak megvan a lehetőségük egy esetleges építési engedélyt elutasító határozat felülvizsgálatára az Egyezmény valamely cikkének sérelme okán.

Fentiek és az Egyezmény 35. cikk (3) és (4) bekezdése értelmében a Bíróság a keresetet visszautasította. Hasonlóképp a Mr. Quadriri keresetében foglaltak kapcsán rögzíti, hogy a 13. cikk nem biztosít olyan jogorvoslatot, amely lehetővé teszi belső jogi rendelkezés megtámadását az Egyezménybe való ütközés okán. (E keresetet fent idézett 35. cikk (3) és (4) bek. értelmében ugyancsak visszautasította.)⁸³

A Bíróság ugyan érdemben nem foglalkozott a fentebb bemutatott érvekkel és ellenérvekkel, a keresetet azonban visszautasította, azóta pedig a tilalom tárgyában újabb döntés nem született. A minaretépítési tilalom mind a mai napig hatályban van.

7. Konklúziók és egy lehetséges megoldás

Látható tehát, hogy a szekularizmus és a semlegesség, valamint a vallásszabadság kérdése a bemutatott esetek kapcsán többről szól, mint ahogyan ez első pillantásra látszik. E kutatás szempontjából ugyanis e kérdések és ügyek szorosan összefüggnek a bevándorló kisebbségek jogi helyzetével. Mind a keresztiek, mind a burkák és a minaretek kérdése ugyanis a jövőben is számos konfliktushoz vezethet majd, ahol a fentebb bemutatott érvek fontos szerepet játszhatnak. Nem mindegy, miként viszonyul a jogtudomány ilyen kiemelkedő jelentőségű kérdésekhez, ahogy az sem, miként oldja meg a konfliktusokat a gyakorlat (adott esetben az EJEB). E három pedig ma már olyan helyzetekben is igen gyakran előkerül, mint a nemzeti (vagy európai) identitás meghatározása, a bevándorló – teljesen más kulturális és vallási háttérrel érkező – kisebbségekhez való viszonyulás, amint az fentebb olvasható. Jelentőségük és értelmezésük kérdése így aligha becsülhető le. A dol-

gozat azonban adós maradna a célkitűzés megvalósításával, ha nem mutatna be valamiféle megoldást a kérdésre. Mint az megállapítható, nem lehetséges kielégítően, egyenlően biztosítani mindenki – honos és bevándorló – számára ugyanazon jogokat ugyanazon terjedelemmel. Ez ugyanis óhatatlanul az egyes alapjogok ütközéséhez vezet, ahol a jogalkalmazó szervek döntéshelyzetbe kerülnek, hogy melyiket helyezték előtérbe. Amint a Lautsi, a Dahlab, vagy a minarettel kapcsolatos ügyekben, a döntéshozónak választania kellett: az ateista (vagy majd később valamelyik muszlim) szülő vallásszabadsághoz való joga, a muszlim nő vallásszabadsághoz való joga, vagy egyes muszlimok (közösségek) vallásszabadsághoz való joga az erősebb, vagy a velük „szemben álló” többségi, keresztény gyökerű társadalom (polgárok) ugyanezen joga. Az eddig bemutatott érvektől eltérően e kutatás során új koncepció merült fel, illetőleg nyert nagyobb alátámasztást, s így alkalmas lehet arra, hogy a jövőbeni konfliktusok megoldásának alapjául szolgáljon.

Úgy tűnik tehát, a hagyományos megközelítés nem feltétlenül alkalmas a fentebb vázolt problémák, konfliktusok megoldására. Fontos azonban hangsúlyozni, hogy a következőkben vázolt elméleti megoldás még mintegy csak a vázát, a keretét, a magvát képezi a rendezés lehetséges módjának, számolni kell továbbá azzal, hogy teljesen, „minden igényt kielégítő” és kifogástalan megoldási konstrukció feltehetően nem létezik. Az elmélet alkalmazásánál pedig éppúgy figyelembe kell venni az eset összes körülményeit, mint az egyes sajátosságokat országtól és joggyakorlattól függően.

Az első alapvető tézis tehát, hogy a vallásszabadság és semlegesség kérdésének vizsgálatakor és az ezzel kapcsolatos jogviták eldöntésénél elkerülhetetlenül figyelemmel kell lenni az adott állam, társadalom történelmére, sajátosságaira, hagyományaira, identitására. Nem lehet egyetemes igénnyel fellépni a szekularizmussal, mint alapelvvel, mintegy rákényszerítve azt – egyébként lényegesen különböző – államokra. A szekularizmus nem jelent feltétlen megoldást a vallásszabadság kapcsán felmerülő problémára, ahogy a semlegesség egy adott formája sem. Az államnak figyelemmel kell lennie a polgárai, főként a többségi társadalom sajátosságaira e kérdésekkel kapcsolatos jogi szabályozás megalkotásánál, a nemzetközi emberi jogi fórumoknak pedig hasonlóképp az említett tényezőkre. A semlegesség vagy a szekularizmus elvét nem lehet egységesen azonos jelentéstartalommal

⁸³ Ouardiri v. Switzerland (app. no. 65840/09) és Ligue des Musulmans de Suisse and Others v. Switzerland (app. no. 66274/09)

felruháza (hiszen ilyen nincs is), generális jelleggel rákényszeríteni az egyes államokra. El kell fogadni, hogy léteznek eltérő felfogások e fogalmak jelentésére vonatkozóan, és adott esetben már a tolerancia is elégséges lehet, ha teljesíti az egyébkénti normaminimumot például a vallásszabadság terén. Az, hogy egy korlátozás adott esetben elfogadható-e, a szükségesség-arányossági mérce mellett a sajátosságok figyelembevételével, mindenkor in concreto kell vizsgálni.

A második tézis pedig, mint lehetséges megoldás, a területhez kötött emberi jogok tana. Amint arra Kymlicka is rámutat, a nemzeti kisebbségek és a nemzeti többség tagjait erősebb nyelvi, kulturális és önkormányzati jogok illetik meg, mint a bevándorló kisebbségek tagjait s ez szerinte nem tekinthető igazságtalannak:

ha amerikaiak egy csoportja úgy dönt, hogy kivándorol Svédországba, nincs joguk ahhoz, hogy a svéd kormányzat önkormányzati intézményeket biztosítson számukra vagy az anyanyelvükön nyújtsanak nekik közszolgáltatásokat... És hasonlóképpen, az Amerikába bevándorló svédeknek sincs alapjuk azoknak a nyelvi és önkormányzati jogoknak az igényléséhez, amelyek szükségesek lennének társadalmi kultúrájuk újrateemtéséhez.⁸⁴

Andrássy György tanulmányában⁸⁵ – e kontextusban nóvumként – rámutat, hogy az Emberi Jogok Nemzetközi Törvénye ismer területhez nem kötött (pl. élethez való jog) és területhez kötött (pl. egyes politikai jogok), valamint részben területhez kötött emberi jogokat is. Ezt alátámasztja a közügyek igazgatásában való részvételhez való jog (választójog) tekintetében a tanulmányban hivatkozott cikkben a „házaja”, mint a joggyakorlás helyszínének rögzítése a normaszövegben. A levezetést megfelelően alkalmazva elmondható, hogy ugyanez igaz lehet a vallásszabadsághoz való jogra is. Annak magánéletre vonatkozó része (forum internum) ugyanis mindenkit megillet és mindenhol. A „köz-t” érintő, bizonyos értelemben a forum externumhoz tartozó jogok a bevándorlókat is megilletik, a származási országukban teljes mértékben, a befogadó államokban azonban másként, adott esetben

⁸⁴ Kymlicka 1995: idézi Andrássy, Kymlicka még nem e teóriával kapcsolatban hozza az idézett példát

⁸⁵ Andrássy 2017:

korlátozottabban. E tétel természetesen nem alapozhat meg jogfosztást, sem szükségtelen jogkorlátozást. Ehhez pedig hozzá kell tenni, hogy a bevándorló a bevándorlással járó jogok élvezete mellett el kell fogadja az ezzel járó kötelezettségeket is. Nem hagyhatjuk ugyanis figyelmen kívül a többségi társadalmat, sem a kultúrát, a történelmet, vagy a tradíciókat: nem biztos ugyanis, hogy helyes lenne, ha a társadalmi sokszínűség palettájáról az elveket mereven (és olykor leegyszerűsítően) alkalmazó jogalkotás és joggyakorlat mosná le azt a „színt”, amely annak alapját és ezzel együtt jelentős részét is adja, s ami oly régóta ott van már, hogy hagyománnyá, történelemmé, identitás-alkotóelemmé vált.

Irodalom

Andrássy György: A bevándorlók integrálásának elvi alapjai: területfüggetlen és területfüggő emberi jogok. *Regio*, 2017/2. (megjelenés előtt)

Anne Peters: The Swiss Referendum on the Prohibition of Minarets, *European Journal of International Law (EJIL) Analysis*, 2009. december 2. https://www.ejiltalk.org/the-swiss-referendum-on-the-prohibition-of-minarets/#_ftn12 (2017.06.13.)

Antalóczy Péter (szerk.): *Egyházjog I. – Az állami egyházjog alapjai*, Patrocinium, Budapest, 2013.

Bolberitz Pál: Szekularizáció és szekularizmus, *Korunk* 25. évf. 5. sz. (2014. május)

Charles Taylor: The Meaning of Secularism, http://iasc-culture.org/THR/archives/Fall2010/Taylor_lo.pdf (2017.06.11.)

E. Ann Black – Hossein Esmaeili – Nadirsyah Hosen: *Modern Perspectives on Islamic Law*, Edward Elgar Publishing, 2013.

Grégor Puppink: An Alliance Against Secularism, *L'Osservatore Romano*, 2010. július 28. https://www.academia.edu/2083100/Lautsi_v._Italy_An_alliance_against_secularism?auto=download (2017.06.22.)

Joseph Weiler: EJIL Editorial Vol 21:1 – Lautsi: Crucifix in the Classroom Redux <https://www.ejiltalk.org/lautsi-crucifix-in-the-classroom-redux/> (2017.06.10.)

Györfi Tamás: Az állam semlegessége (<http://jesz.ajk.elte.hu/gyorfi15.html>) (2017.06.10.)

Joseph Weiler: State and Nation. Church, Mosque and Synagogue – Universal Rights in a World of Diversity. The Case of Religious Freedom, *Pontifical Academy of Social Sciences, Acta* 17, 2012.

www.pass.va/content/dam/scienzesociali/pdf/acta17/acta17-weiler.pdf (2017.06.11.)

Joseph Weiler: *Keresztény Európa*, Szent István Társulat, Budapest, 2006.

John Rawls: *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York, 1996.

John Witte: Lift High the Cross? Lautsi v. Italy in American Perspective, http://www.johnwittejr.com/uploads/5/4/6/6/54662393/lift_high_the_cross.pdf (2017.10.12.)

Jürgen Habermas: *Time of Transitions*, Polity, London, 2006.

Kis János: *Az állam semlegessége*, Kalligram, Pozsony, 2015.

Koltay András: A semleges Európa és a kereszténység, 2011/5. http://kommentar.info.hu/iras/2011_5/a_semleges_europa_es_a_keresztenyse_g_a_lautsi_and_others_v_italy_ugy_tanulsagai (2017.06.10.)

Lorenzo Zucca: A Comment on Lautsi (<https://www.ejiltalk.org/a-comment-on-lautsi/#more-3161>) (2017.06.10.)

Lorenzo Zucca: Crucifix in the Classroom: the Best Solution to the Lautsi Case, Social Science Research Network, working paper 2010. augusztus http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1667496 (2017.06.13.)

Lorenzo Zucca: Lautsi – A Commentary of the Grand Chamber Decision, Social Science Research Network, working paper 2011. április 14. https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1809577 (2017.06.13.)

Lorenzo Zucca: The Crisis of the Secular State – A Reply to Professor Sajo. In: *International Journal of Constitutional Law*, 2009/3.

Marcel Stüssi: *Models of Religious Freedom: Switzerland, the United States, and Syria by Analytical, Methodological, and Eclectic Representation*, LIT Verlag Münster, 2012.

Matteo Gianni (szerk.): *Muslime in der Schweiz: Identitätsprofile, Erwartungen und Einstellungen, Eine Studie der Forschungsgruppe «Islam in der Schweiz» (GRIS), Eidgenössische Kommission für Migrationsfragen EKM, 2010, (Zweite Auflage des Berichts von 2005, mit einer Ergänzung von Stéphane Lathion)*

Pasquale Annichino: Is the glass half empty or half full? Lautsi v. Italy the European Court of Human Rights, Stato, Chiese e pluralismo confessionale 2010. május, 18. https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2200063 (2017.06.13.)

Rácsok Gabriella: *A film mint missziói eszköz korunk változó vallásosságának kontextusában*, Doktori Értekezés, Sárospatak, 2013.

Sajó András: Preliminaries to a concept of constitutional secularism. *Int J Const Law* 2008; 6 (3-4): 605-629. doi: 10.1093/icon/mon018

Schanda Balázs: Az állam és az egyház viszonyának lehetséges modelljei. In: *Társadalmi Szemle*, 1995/5.

Stijn Smet: Lautsi v. Italy: the Argument from Neutrality, <https://strasbourgobservers.com/2011/03/22/lautsi-v-italy-the-argument-from-neutrality/> (2017.06.10.)

Susanna Mancini: The Crucifix Rage. Supranational Constitutionalism Bumps Against the Counter-Majoritarian Difficulty, *European Constitutional Law Review* 2010/1.

Varga Attila: Állam és egyház viszonyrendszerének elemzése, Magyar Ki-sebbség, 6. évf. 4. (22.) sz. 2000. <http://epa.oszk.hu/02100/02169/00017/pdf/000423.pdf> (2017.06.10.)

Varsányi Benedek: Az erősebb „nem” jogán? Az állam semlegessége, lelki- ismereti és vallásszabadság a Lautsi-ügy tükrében. In: *Fundamentum* 2010/4.

Zachary R. Calo: Pluralism, Secularism and the European Court of Human Rights, *Journal of Law & Religion*, 2010–2011, XXVI/1.

Zlinszky János: A semleges állam jogtörténeti fejlődése, In.: *Az állam és az egyház elválasztása*, Faludi Ferenc Akadémia – Távlatok, 1995.