

Jarosław Szymanek

Konstytucjonalizacja rozdziału państwa i kościoła: uwagi prawno-porównawcze

SŁOWA KLUCZOWE:

stosunki państwo – kościół; rozdział państwa i kościoła; konstytucja; modele rozdziału państwa i kościoła; państwo świeckie

STUDIA I ANALIZY

Idea *separationis ecclesiae et status* zaczęła się kształtować w momencie pojawienia się chrześcijaństwa. Wcześniejsze systemy religijne zakładały bowiem – jak wiadomo – monizm religijno-polityczny, utożsamiający to, co państwowe z tym, co konfesyjne. Dla wszystkich antycznych form państwowości połączenie *sacrum* i *profanum* było, po pierwsze, rzeczą jak najbardziej oczywistą i naturalną, po drugie – i chyba najważniejszą – było koniecznym elementem swoście rozumianej inżynierii społecznej, narzędziem uprawiania polityki, a przede wszystkim relevantnym czynnikiem państwowotwórczym. Monarcha i kapłan, a często także bóg (bogowie) i król stanowili jedność. W efekcie, to co państwowe było zarazem tym co kościelne i *vice versa*¹. W tak uporządkowanym świecie jedność polityczno-religijna była ideą *constans*. Swoście rozumianym pandemicznym modelem *universum*, sposobem postrzegania świata i ludzi, a zwłaszcza techniką organizacji państwa w jego najwcześniejszej, prymarnej postaci. Nie należy wszak zapominać, że symbioza państwa i kościoła była pomyślana przede wszystkim jako optymalna, bo efektywna metoda konsolidacji państwa, budowania wszystkich jego struktur, zarówno instytucjonalnych, jak i społecznych. W konsekwencji także

¹ Por. J. Baszkiewicz, *Powszechna historia ustrojów państwowych*, Gdańsk 1998, s. 9 i n.

religia w zdecydowanej większości przypadków była niczym innym, jak tylko substratem o wiele szerszej ideologii państwowej, co często powodowało jej *stricte* instrumentalne traktowanie jako wygodnej, a zwłaszcza skutecznej, formy integracji i organizacji państwa². Tak silne zespolenie pierwiastka religijnego z państwowym (celowo nie powinno się tu chyba używać określenia świeckim) powodowało, że linia demarkacyjna pomiędzy religijną sferą aktywności społeczno-państwowej a jej wymiarem pozareligijnym w zasadzie nie przebiegała. Oczywiście, należy pamiętać, że sam fenomen religii (tzw. religii przedchrześcijańskich) był raczej pomyślany jako fenomen w żadnym razie nie samoistny i nie autoteliczny, ale jako element o wiele bardziej złożonego i skomplikowanego mechanizmu, jakim było właśnie państwo, co najlepiej zdają się potwierdzać te przykłady, w których religia (pojmowana jako system wierzeń i praktyk religijnych) była swoistym produktem filozofii czy ideologii państwowej, celowo pomyślanym jako w gruncie rzeczy produkt wtórny wobec samego państwa i mający względem niego wybitnie służebną, subsydiarną i utilitarną postać. Nawet jednak i w tych przypadkach, kiedy państwo było formą chronologicznie powstałą i ukształtowaną później niż religia, to przykłady zaadoptowania religii i jej późniejszej udanej aplikacji na gruncie ideologii państwowej, znowu stosowane w celach wybitnie instrumentalnych, służących przede wszystkim konsolidacji państwa, wskazują, że religia nie była nigdy traktowana w świecie antycznym jako byt odrębny czy samodzielny od państwa, a raczej współtworzący i współokreślający państwo. Synergia państwa i kościoła była wobec tego, w modelu państwa i społeczeństwa doby starożytnej, naturalnym stanem rzeczy, stanem do tego stopnia spetryfikowanym i proliferowanym, że w zasadzie nie do pomyslenia była jakakolwiek koncepcja, a tym bardziej udana aplikacja koncepcji zakładającej oddzielenie tego, co święte i wieczne od tego, co temporalne i doczesne³.

² Problem wzajemnych związków państwa, prawa, religii i kościoła jest zresztą o wiele szerszy i stale, w dodatku niemal od zawsze był przedmiotem zainteresowania prawa czy nawet szerzej, wszelkiego rodzaju nauk społecznych. Szerzej na ten temat zob. A. Kość, *Relacja prawa, państwa i religii w ogólnej teorii państwa*, [w:] A. Dębiński, W. Bar, P. Stanisz (red.), *Divina et Humana. Księga jubileuszowa w 65. Rocznicę urodzin księdza profesora Henryka Misztala*, Lublin 2001, s. 89 i n.

³ Stan ten przetrwał stosunkowo długo, stąd też, powiedzmy od razu na początku, brały się wszystkie trudności z lansowaniem trendów przewidujących rozdział państwa i kościoła. Dla sposobu myślenia zarówno o państwie, jak i o kościele koncepcja oddzielenia była najzwyczajniej niedorzeczna. Por. W. Góralski, *Wstęp do prawa wyznaniowego*, Płock 2003, s. 9 i n.

Postulat rozdzielenia obu sfer, a co za tym idzie i zaznaczenia wyraźnej odrębności aktywności religijnej od aktywności *stricte* państwowej, a więc uwolnionej od jakiejkolwiek konotacji religijnej, sformułowało dopiero chrześcijaństwo⁴. Jako system filozoficzno-religijny proklamowało ono na wskroś nowatorską ideę dualizmu religijno-państwowego, przeciwstawiającego społeczeństwu świeckiemu społeczność religijną z odrębnymi cechami i władzami⁵. Przesłanką owej idei, na podstawie której miano zorganizować zupełnie nową koncepcją państwa i religii, z odmiennymi, bynajmniej nie współzależnymi właściwościami, organami i celami było ewangeliczne stwierdzenie, postulujące oddanie tego, co cesarskie cesarzowi, a tego co boskie Bogu. Warto jednak wskazać, że z punktu widzenia religii chrześcijańskiej biblijny postulat i późniejsze próby jego praktycznej realizacji w warunkach Cesarstwa Rzymskiego były przede wszystkim formą instytucjonalizacji, a następnie konsolidacji samego chrześcijaństwa, które wobec politeizmu właściwego dla ustroju cesarstwa było religią, po pierwsze, jawnie opozycyjną, po drugie, szalenie niebezpieczną. Opozycyjną dlatego, że kwestionowało boską naturę cesarza, czyniąc go co najwyżej bożym namiestnikiem na ziemi, ale w żadnym razie nie bogiem, czy też inaczej określoną osobą posiadającą atrybuty boskości. Niebezpieczną zaś dlatego, że monoteizm chrześcijański jawił się jako element wyraźnie dysfunkcjonalny z punktu widzenia spoistości i sprawności funkcjonowania samego państwa rzymskiego. Politeizm przecież, właściwy dla większości religii antycznych, był pomyślany jako relewantny element unifikacji i integracji poszczególnych nacji w ramach jednego organizmu państwowego. Udana absorpcja kolejnych bogów i dopisywanie ich do panteonu licznych bóstw była wszak w pierwszym rzędzie pomyślana jako forma skutecznego jednoczenia coraz to nowych ludów i terytoriów włączanych w strukturę rozrastającego się stale państwa. W tym właśnie uwidacznia się najlepiej *stricte* państwowy charakter religii i to, że była ona traktowana zarówno jako ideologia, jak i swoista technika czy też inżynieria rządzenia państwem. Pluralizm bogów czy bóstw, tak łatwo przyswajanych i dopisywanych do listy obowiązujących postaci posiadających ponadnaturalną, wyjątkową charyzmę był przecież niczym innym jak odbiciem pluralizmu społeczeństw konstytuujących państwo. Poza tym, był rękojmią trwałości i integralności państwa, gdyż jako narzędzie inkluzji poszczególnych grup i środowisk pozbawiał je

⁴ Por. H. Misztal, *Systemy relacji państwo – kościół*, [w:] H. Misztal (red.), *Prawo wyznaniowe*, Lublin 2003, s. 37.

⁵ Por. J. Lecler, *Historia tolerancji w wieku reformacji*, Warszawa 1974, t. I, s. 57.

jednego z głównych czynników mogących doprowadzić do ewentualnego sprzeciwu i wystąpienia przeciwko samemu państwu, co mogłoby z kolei zagrozić jego istnieniu. Z tego widać najlepiej, że chrześcijaństwo głosiło tezy jawnie antypaństwowe, będąc – używając dzisiejszych określeń – klasyczną wręcz formacją antysystemową, ponieważ raz: uderzało w boskość osoby cesarza, a *via* cesarza w samo państwo; dwa: obalało podstawowy dogmat ideologii państwowej; trzy: potencjalnie przynajmniej dezintegrowało społeczność, co w konsekwencji swoich zdarzeń i skutków mogło doprowadzić do politycznego bankructwa państwa. Oczywiście taki antysystemowy charakter chrześcijaństwa właściwy był dla antycznej koncepcji państwa, zakładającej prymitywny mechanizm budowania i późniejszej konsolidacji organizmu państwowego w oparciu o jego dotychczasowe struktury czy też raczej substraty społeczno-polityczno-religijne. Mozaika wielu społeczności, kulturowych, ekonomicznych i społecznych zróżnicowań i w końcu konfesyjnych podziałów i odmienności musiała być w jakiś sposób zespolona, a później – co równie ważne – utrzymywana. Spoiwem, mającym uniwersalne zastosowanie, były właśnie pluralistyczne religie, tworzące *en bloc* magmę różnorodnych poglądów, wierzeń i rytuałów, które wszystkich włączały w ramy społeczności państwowej, nikogo zarazem nie pozostawiając z boku, czy tym bardziej poza nawiasem organizacji państwowo-religijnej. Ekspulsja jakiegokolwiek grupy konfesyjnej była wszak tym czynnikiem, który w konsekwencji mógł doprowadzić do uruchomienia powolnego, acz sukcesywnego procesu rozmontowywania państwa, stosunkowo łatwo przeniesionego na kolejną grupę (mniejszość) religijną.

Chrześcijaństwo ze swoim ideowym monoteizmem, a zarazem z abnegacją wszystkich innych bogów i bóstw (stosownie do wskazania, że „nie będziesz miał cudzych bogów poza mną”), dodatkowo podkreślające, iż „królestwo moje nie jest z tego świata” (co jawnie podkopywało pozycję cesarza), burzyło antyczną koncepcję państwa, a w konsekwencji – co było zresztą do przewidzenia – stało się (bo i musiało się stać) religią dyskryminowaną, uznaną za element destrukcyjny, szkodliwy i koniec końców antypaństwowy. Prześladowania chrześcijańskich grup konfesyjnych były więc powodowane nie jakimś sprzeciwem wobec chrześcijaństwa jako takiego, ale uznaniem za niebezpieczną ideologię chrześcijańskiej godzącej w zasadzie we wszystkie pryncypia ładu społeczno-politycznego⁶. Uznanie zresztą chrześcijaństwa za element szkodliwy i niebezpieczny nastąpiło nie od razu, ale dopiero *ex post*, po tym, jak

⁶ Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, s. 18, 19.

nie udało się religii chrześcijańskiej dopisać do listy akceptowanych konfesji, istniejących paralelnie obok siebie i reprezentujących poszczególne nacje i grupy społeczne. Sprzeciw wobec umieszczenia chrześcijańskiego boga w panteonie szeregu pozostałych bogów i bóstw, przy jednoczesnym jawnym sprzeciwie chrześcijan wobec możliwości uznania innych bogów świata antycznego⁷ (w tym także cesarza posiadającego atrybut boskości) spowodował w konsekwencji antychrześcijańską reakcję. Reakcja ta była przy tym pomyślana nie jako zwalczanie chrześcijaństwa i chrześcijan *tout court*, ale jako obrona cesarstwa przed prądami destrukcyjnymi, prądami, które w razie braku kontroli mogą się okazać niebezpieczne, bo kwestionujące to wszystko, na czym oparta była państwowość świata antyku.

Chrześcijaństwo, z różnych zresztą powodów, mimo zakazów, dyskryminacji i różnego rodzaju penalizacji okazało się być jednak religią popularną, rozszerzającą bardzo szybko swój zasięg i wpływy. Z początkowo małej grupy wyznawców przekształciło się w liczną rzeszę osób, które przyjmując dogmat chrześcijańskiego, jedynego boga, refutowały polityczno-religijne *status quo*. Musiało to spowodować reinterpretację stosunku starożytnego państwa do fenomenu chrześcijaństwa. Coraz bardziej popularne i liczne chrześcijaństwo nie mogło pozostawać dłużej na cenzurowanym, stąd np. edykt mediolański, dopuszczający wolność wyznań, był formą akceptacji właśnie religii chrześcijańskiej, która od tego momentu przestała być traktowana jako religia zakazana czy niedozwolona. Ustanowienie w edykcie z 313 roku tolerancji, oznaczającej również i dla chrześcijan swobodę głoszenia wiary oraz organizowania kultu, zrównało chrześcijaństwo z innymi, cały czas licznymi przecież konfesjami pogańskimi. W pewnym momencie jednak dotychczasowe, antyczne religie straciły na swoim znaczeniu, a wobec ciągłego rozprzestrzeniania się idei chrześcijańskich, stały się po prostu nieatrakcyjne jako narzędzie utrzymania spójności i integralności państwa. Stąd prosta już była droga do dyskredytacji wcześniejszych religii politeistycznych i uznania chrześcijaństwa za oficjalną religię państwa. Tylko bowiem chrześcijaństwo, będące coraz bardziej atrakcyjne, dawało gwarancję

⁷ Pamiętać však trzeba, że „otwartość” religijna Cesarstwa nie była bynajmniej jednokierunkowa. Zaadoptowanie jednej religii i jej boga lub bogów, było sprzęgnięte z koniecznością zaaprobowania przez ową, nową, dodawaną religią, religii i bogów już obecnych i uznanych. Oczywiście najważniejszym zestawem bogów byli bogowie rzymscy, a z czasem stał się nim po prostu rzymski cesarz, którego należało respektować i czcić jak osobą boską, w czym właśnie przejawiał się najlepiej element połączenia tego, co państwowe z tym, co kościelne. W efekcie wyznawcy adaptowanej religii byli zobligowani przyjąć równocześnie religię Cesarstwa ze wszystkimi jej elementami składowymi.

utrzymania państwa jako takiego. Tutaj znowu okazuje się, że nawet w epoce chrześcijańskiej religia cały czas była postrzegana przede wszystkim jako istotny instrument konsolidacji władzy państwowej, a wręcz składnik (i to najważniejszy) filozofii czy ideologii państwowej. Edykt cesarza Konstantyna czyniący chrześcijaństwo religią państwową dowodnie wskazuje, że państwo nadal nie umiało istnieć poza kościołem, że religia nadal była kluczowym elementem w skomplikowanej technice rządzenia, że bez religii (jakiegokolwiek) trudno było budować struktury państwa, zarówno te, *sensu stricto* polityczne, jak i gospodarcze, kulturowe, społeczne czy nawet psychologiczne. Pamiętać jednak trzeba, że relacja państwa i kościoła (religii) była współzależna. Owszem, państwo zyskiwało wiele adaptując religię jako oficjalną ideologię państwa, ale beneficjentem sojuszu tronu z ołtarzem był również i kościół, który w postaci państwa zyskiwał wielkiego i możnego mecenasa. Dzięki protektoratowi państwa religia, po pierwsze, znajdowało się pod szczególną ochroną, co m.in. likwidowało (często w jak najbardziej dosłownym tego słowa znaczeniu) problem apostatów i heretyków, po drugie, uzyskiwała dogodną tubę, za sprawą której sama religia, jak i jej dogmaty stawały się dużo bardziej rezonansowe. W efekcie symbioza państwa i kościoła (w tym także i chrześcijańskiego) przynosiła korzyści obu stronom, co pokazuje, że *iumctim* między państwem a religią było stanem stałym, niezależnym ani od postaci i formy państwa ani od kształtu religii. Chrześcijaństwo, choć głosiło koncepcję dualizmu, szybko wszak wdrożyło się w mechanizm funkcjonowania państwa, w którym *sacrum* i *profanum* wzajemnie się na siebie nakładały i dopełniały. Tym sposobem biblijny postulat separacji musiał pozostać jedynie teorią. Państwo wykorzystało wszak religię chrześcijańską dla zapewnienia jedności społeczeństwa, co w konsekwencji musiało doprowadzić do uzależnienia organizacji kościelnej od władzy państwowej⁸. Preponderancja państwa nad kościołem była jednak, przynajmniej do pewnego momentu, wygodna i dla kościoła. Jego celem, zwłaszcza w fazie początkowego wzrostu, było wszak okrzepnięcie strukturalno-organizacyjne oraz proliferacja idei chrześcijaństwa, co szybko i w miarę skutecznie można było osiągnąć przy użyciu *brachium seculare*.

Również w dobie średniowiecza myśl o zastosowaniu się do ewangelicznego wskazania oddania tego, co boskie Bogu, a cesarskie cesarzowi pozostawała fantasmagorią. Nad wiekami średnimi górowała bowiem idea jednego państwa chrześcijańskiego, którego królem jest Chrystus,

⁸ Por. M. Pietrzak, *Historia kształtowania się rozdziału kościoła i państwa*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 1976, nr 1, s. 97.

a organami władza duchowa i świecka jednocześnie. Wzajemny układ stosunków między rządem duchownym a rządem świeckim, między rządem dusz z jednej, a rządem ciał, z drugiej strony, fascynował co prawda myśl polityczną średniowiecza⁹, ale nie stał się pryncypium układania realnych, rzeczywistych stosunków społeczno-polityczno-religijnych. Praktyka państwa średniowiecznego cały czas pozostawała wszak w modelu państwa doby antyku, zakładającego ściśle powiązanie tego, co państwowe z tym, co religijne. Jedynym co było rozważane i dyskutowane to to, czy w szerokim systemie powiązania kościoła winien być podporządkowany państwu, czy też może kościół winien zostać zwierzchnikiem państwa. Inny sposób ułożenia wzajemnych relacji, podług znanej reguły *tertium non datur*, był w zasadzie nie możliwy do pomyślenia. W efekcie państwo i kościół tworzyły wspólny organizm (nieprzypadkowo zresztą pojawiło się wówczas określanie ciała politycznego, oznaczającego integralność, a zarazem obligatoryjność wszystkich jego elementów¹⁰) choć pojawiały się już, formułowane *explicite*, opinie oraz mniej lub bardziej dopracowane teorie wskazujące na niedostatki systemu powiązania i to zarówno dla państwa (Marsyliusz z Padwy), jak i samego kościoła (słynna koncepcja autonomii papieża Galezego).

Przełomu w zakresie ścisłego połączenia *ecclesiae et status* nie przyniosła również, o czym często się zapomina, i reformacja. Ferment reformacji spowodował jednak pojawienie się na mapie konfesyjnej Europy pluralizmu religijnego co prędzej czy później musiało doprowadzić i do wolności religijnej i do rozdziału państwa i kościoła¹¹. Wojny religijne, będące najpierwszą i najbardziej bezpośrednią konsekwencją epizodu reformacji ustanowiły w końcu ograniczoną zasadę wolności wyznania, podług znanej zasady *cuius regio eius religio*, wolność ta – jak wynika to wprost z samej formuły pokoju augsburskiego – nie przeniosła się jednak na rozdział państwa i kościoła. Państwa powstałe bądź na nowo sformowane

⁹ Szerzej na ten temat zob. J. Baszkiewicz, *Myśl polityczna wieków średnich*, Poznań 1998, s. 37 i n.

¹⁰ Por. S. Filipowicz, *Historia myśli polityczno-prawnej*, Gdańsk 2001, s. 106.

¹¹ Nie należy wszak zapominać, że kształtowanie się systemu rozdziału państwa i kościoła było silnie sprzęgnięte z kształtowaniem się idei tolerancji, a później wolności religijnej. Tak naprawdę bowiem rozdział państwa i kościoła mógł być wprowadzony dopiero wówczas, kiedy ustanowiono indywidualną wolność religijną. W efekcie nie dziwi, że rozdział państwa i kościoła nastąpił chronologicznie później aniżeli zinstytucjonalizowanie wolności religijnej (wolności sumienia i wyznania). Szerzej na ten temat K. Warchałowski, *Rozwój idei wolności religijnej od początków chrześcijaństwa do czasów nowożytnych*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2005, t. VIII, s. 143 i n.

w wyniku reformacji i następujących po niej wojnach o podłożu religijnym w dalszym ciągu były więc klasycznymi państwami wyznaniowymi, zgodnie z regułą czyja władza tego i religia¹². Twory postreformacyjne znowu więc uznały religię i kościół za istotny element inżynierii państwowej, a zwłaszcza niebagatelny czynnik konsolidacji państwa i *sui generis* gwarancję jego trwałości i stabilności. Również i angielski epizod reformacji, zakończony powstaniem anglikanizmu, nie przyczynił się do aplikacji państwa oddzielnego o kościół, potwierdzając tylko ciągle instrumentalne wykorzystywanie połączonych ze sobą sfer *sacrum i profanum*.

Zmianę w zakresie pojmowania wzajemnych relacji państwa i kościoła przyniosły dopiero eksperymenty ustrojowe amerykańskich kolonii, które – jak wiadomo – doprowadziły w końcu do powstania Stanów Zjednoczonych¹³. Trzeba jednak pamiętać, że od samego początku lansowania, a później implementacji, rozdziału państwa i kościoła nie był on traktowany *per se ipse*, nie uznawano wszak, że oddzielenie tego, co cesarskie od tego, co boskie jest celem samym w sobie. Rozdział, co najlepiej wyrażają poglądy Roger'a Williams'a¹⁴, był bowiem funkcją aplikacji wolności religijnej. Uznawano bowiem, słusznie zresztą, że najważniejszą ideą budowania społeczeństwa, szczególnie na gruncie amerykańskim, jest zabezpieczenie jego pluralizmu, politycznego, społecznego, narodowościowego, kulturowego i w końcu – *last but not least* – wyznaniowego. I jest to oczywiste, gdyż magma społeczna, jaką byli mieszkańcy amerykańskich kolonii, mogła się utrzymać, a docelowo stworzyć stabilną i trwałą społeczność państwową, jedynie w momencie zachowania jej poszczególnych substratów, tworzących mozaikę różnitości, w tym również religijnych. Okazuje się więc ponownie, że układ relacji między państwem a kościołem miał, z punktu widzenia interesów państwa, przede wszystkim instrumentalne znaczenie i był funkcją zależności społeczno-

¹² Twórcy reformacji, zarówno M. Luter, jak i J. Kalwin, w podnoszonych przez siebie postulatach nowej organizacji państwa i kościoła nie odchodzili przecież ani o krok od idei ścisłego powiązania państwa z kościołem. Wręcz przeciwnie, uważali oni, że państwo winno być bardzo silnie połączone z nową religią. Por. K. Grzybowski, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 1967, s. 267 i n.

¹³ Symboliczna jest tutaj deklaracja praw Wirginii z 1776 roku, która w paragrafie 16 postanawiała wprost, iż „religię, czyli powinności wobec naszego Stwórcy, i sposób ich spełniania, może nakazywać wyłącznie rozum i przekonanie, nie zaś siła czy przemoc; dlatego wszyscy ludzie mają równe prawo do swobodnego wyznawania religii zgodnie z nakazami sumienia”. Por. P. Sarnecki (opr.), *Najstarsze konstytucje*, Warszawa 1997, s. 13.

¹⁴ Szerzej temat na ten temat zob. T.J. Zieliński, *Roger Williams: Twórca nowoczesnych stosunków państwo – kościół*, Warszawa 1997.

-politycznych. W efekcie tak, jak dla okresów wcześniejszych połączenie państwa i kościoła było istotnym czynnikiem państwowotwórczym, tak tutaj czynnikiem takim było z kolei oddzielenie obu podmiotów. Podziały wyznaniowe, w sytuacji heterogenicznych społeczeństw, mogły wszak działać jedynie dysfunkcjonalnie i odśrodkowo, co utrudniało budowanie i późniejszą konsolidację państwa¹⁵. Ten element wskazuje również, że choć bezpośrednim skutkiem reformacji wcale nie było lansowanie idei rozdziału państwa i kościoła, to wygenerowany przez ferment reformacyjny pluralizm wyznaniowy w konsekwencji swoich zdarzeń i skutków właśnie do rozdziału doprowadził. Stosunek państwa do kościoła, i to było elementem *constans* swoistej ideologii czy filozofii państwa, był wszak zawsze wyznaczany interesami państwa i tym czy jego społecznemu i politycznemu umocnieniu sprzyjać będzie ewentualne połączenie czy też może rozdzielenie państwa i kościoła. Stąd też w dobie monolitycznych, jednolitych pod względem konfesyjnym społeczeństw synergia państwa i kościoła mogła przynosić podstawowy profit w postaci okrzepnięcia struktur państwowych, w sytuacji jednak, kiedy zaczął funkcjonować pluralizm postaw religijnych, kontynuowanie systemu powiązania stawało się nie tylko układem anachronicznym, ale przede wszystkim niebezpiecznym, bo zagrażającym integralności instytucjonalnej, społecznej i politycznej państwa. Relacja państwa do kościoła (czy nawet szerzej religii) była zatem przez bardzo długi czas funkcją różnorodnych interesów państwa, którego *raison d'être* było najpierw budowanie, potem utrzymanie, a na końcu umacnianie wszystkich struktur wyznaczających *en bloc* jego przestrzeń (społecznych, politycznych, ekonomicznych *etc.*). Dopiero więc, kiedy religia i wynikające z niej podziały stała się elementem zagrażającym integralności i spójności państwa uznano, że najlepszym sposobem odniesienia się państwa do kościoła jest oddzielenie obu podmiotów, w taki sposób, aby różnorodności konfesyjne nie powodowały niepotrzebnych spięć i konfliktów. Oczywiście rodziło to konieczność poszukiwania innych elementów spajających, pozbawionych już jednak pierwiastka religijnego, które mimo programowego, a wynikającego z pragmatyki sekularyzmu, nader często (*vide* koncepcja religii obywatelskiej w USA¹⁶ czy też kult Istoty Najwyższej w porewolucyjnej Fran-

¹⁵ Por. R.M. Małajny, „Mur separacji”: państwo a kościół w Stanach Zjednoczonych Ameryki, Katowice 1992, s. 23 i n.

¹⁶ Szerzej na ten temat zob. J. Krukowski, *Religia obywatelska w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, [w:] R. Tokarczyk, K. Motyka (red.), *Ze sztandarem prawa przez świat. Księga dedykowana Profesorowi Wienczysławowi Józefowi Wagnerowi von Igelgrund z okazji 85-lecia urodzin*, Kraków 2002, s. 121 i n.

cji¹⁷) nie rezygnowały całkowicie z konotacji religijnej, nadprzyrodzonej i metafizycznej, wprowadzając jakąś zmutowaną, sparafrazowaną postać religii czy parareligii. Okazuje się więc że mitologia, zarówno starożytna, chrześcijańska czy nawet w pełnym tego słowa znaczeniu świecka, pozbawiona teologicznych odniesień – jaka narodziła się w zracjonalizowanym Wieku Świata – była szalenie relevantnym czynnikiem państwowym, stąd nie powinien dziwić fakt, że istniało bardzo silne zespolenie sfery *sacrum* i *profanum*, tyle tylko, że w skomplikowanych dziejach rozwoju państwa różną konotację przyznawano *sacrum* raz wybitnie teologiczną, innym razem bardziej symboliczną, a jeszcze innym razem wybitnie utilitarną czy wręcz instrumentalną (*casus* mitologii rewolucyjnej Francji)¹⁸.

Oddzielenie państwa i kościoła na gruncie USA – podobnie jak wcześniejsze systemy powiązania – miało więc *stricte* pragmatyczny charakter, będąc nierozzerwalną częścią swoiście pojmowanej *American way of life*¹⁹. Na początku też nie było ustanowione *eo nomine*, a jedynie zakodowane było *implicite* w szerszej formule poręczającej wolność sumienia i wyznania, *notabene* też nie wyartykułowanej wprost. Konstytucyjna formuła gwarantująca wolność religijną była bowiem stosunkowo lakoniczna i sprowadzała się do stwierdzenia, wedle którego obsada stanowisk publicznych nie mogła być uzależniona od wyznania²⁰. W rezultacie konstytucja amerykańska w swoim pierwotnym kształcie ustanawiała nie tyle wolność sumienia i wyznania, co jej konkretną, ściśle określoną gwarancję, co z kolei – *a contrario* – kazało zaakceptować respektowanie zasady wolności

¹⁷ Szerzej na ten temat zob. J. Baszkiewicz, *Nowy człowiek, nowy naród, nowy świat. Mitologia i rzeczywistość rewolucji francuskiej*, Warszawa 1993, s. 142 i n.

¹⁸ Tak naprawdę chodziło bowiem o element, z jednej strony, instrumentalnej inżynierii władzy, umożliwiającej budowanie państwa, z drugiej zaś o element legitymizacji tej władzy, co w swoim skutku zwrotnym również przekładało się na jej późniejszą konsolidację. Potrzeba swoiście rozumianej sakralizacji władzy, bez wnikania w charakter owej sakry, jest bowiem wpisana w samą logikę władzy, a zatem i logikę państwa. Szerzej na ten temat zob. J. Baszkiewicz, *Władza*, Wrocław 1999, s. 11 i n.

¹⁹ Por. R.M. Małajny, *A amerykańska wersja instytucji rozdziału kościoła od państwa*, „Studia Prawnicze” 1984, nr 1/2, s. 123.

²⁰ Przy czy, jak się wydaje, specyfika tego przepisu wynikała ze sprzecznych koncepcji w zakresie wolności religijnej w ogóle i tego, czy należy ją w konstytucji federalnej instytucjonalizować, a jeżeli tak, to w jaki sposób, tj. poręczający wolność czy może – co również postulowano, choć o wiele rzadziej – wprowadzający typowo konfesyjną postać państwa. Jak się bowiem wskazuje od samego początku, najpierw w koloniach, a potem na szczeblu federacji, stosunki konfesyjne kształtowały się pod wpływem dwóch, przeciwstawnych tendencji, tj. z jednej strony zapewnienia wolności religijnej, z drugiej zaś dążenia do wyłączności określonego wyznania. Por. W. Sokolewicz, *Wolność wyznania*, [w:] L. Pastusiak (red.), *Prawa człowieka w Stanach Zjednoczonych*, Warszawa 1985, s. 233.

religijnej. Wolność ta była jednak skonstytucjonalizowana mocno pośrednio, co – zwłaszcza w tak dalece spluralizowanej pod względem konfesyjnym społeczności – nie było rozwiązaniem najlepszym, zabezpieczającym w realny sposób wolność sumienia i wyznania, a za jej pośrednictwem homeostazę społeczną²¹. Dlatego już pierwsza poprawka do konstytucji amerykańskiej urealniła wolność religijną poprzez jej wyraźne potwierdzenie oraz wprowadzenie obok wolności religijnej zasady rozdziału państwa i kościoła. To pokazuje po raz kolejny, że rozdział państwa i kościoła nie ma nigdy jedynie charakteru *per se* i powinien być traktowany przede wszystkim jako rękojmia indywidualnej wolności sumienia i wyznania²². Pośród bowiem szeregu gwarancji poszanowania wolności sumienia i wyznania na pierwszym miejscu należy wymienić właśnie oddzielnie sfery działania państwa od sfery zarezerwowanej dla związków konfesyjnej, przy czym jest to oczywiście gwarancja wyjściowa i rudymenarna, ale w żadnym razie nie wyłączna, a tym bardziej wystarczająca²³. Jednak bez aplikacji systemu rozdziału wolność sumienia i wyznania jest w zasadzie nie do pomyślenia, gdyż model powiązania eliminuje w punkcie wyjścia możliwość samoidentyfikacji i samorealizacji konfesyjnej. Potwierdza to doskonale *casus* pierwszej poprawki, która w pierwszym rządzie była pomyślana i traktowana jako *sui generis* dopowiedzenie i uszczegółowienie ogólnej zasady wolności religijnej, którą można było co prawda wyinferować z tekstu konstytucji, ale nie była ona – jak wiadomo – przewidziana wprost.

Brzmienie pierwszej poprawki do konstytucji USA instytucjonalizuje w negatywny sposób rozdział państwa i kościoła. Negatywny charakter treści przepisu oznacza w tym przypadku, że ustrojodawca wskazał postulowany przez siebie stan rzeczy poprzez ustanowienie zakazu, nie zaś dyspozycji pozwalającej lub w inny, pozytywny sposób, określającej stan *de lege lata*²⁴. Można się oczywiście zastanowić, skąd wziął się pomysł ubrania zasady erygującej system rozdziału w negatywną formułę słowną. Wydaje się, że odpowiedź leży w wyraźnie opozycyjnym charakterze systemu rozdziału „jako takiego” wobec wcześniejszego, pandemicznego

²¹ Choć z drugiej strony było przejawem swoicie pojmowanego kompromisu w dziedzinie ułożenia stosunków wyznaniowych. Szerzej na ten temat zob. R.M. Małajny, *Państwo a kościół w amerykańskich doktrynach politycznych*, „Przegląd Prawa i Administracji” 1979, t. XI, s. 204 i n.

²² Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1999, s. 107.

²³ Por. J. Osuchowski, *Stosunki wyznaniowe w Polsce na tle transformacji ustrojowej*, Warszawa 1996, s. 49 i n.

²⁴ Por. J. Szymanek, *Konstytucyjna regulacja stosunków państwo – kościół (ujęcie komparatystyczne)*, „Państwo i Prawo” 2000, z. 4, s. 35.

wzorca państwa wyznaniowego. Najczęściej bowiem – w ujęciu historycznym – system powiązania był ustanowiony poprzez wskazanie funkcjonowania kościoła państwowego, względnie oficjalnego albo – w innej wersji – religii państwowej, oficjalnej lub w inny jeszcze sposób uprzywilejowanej²⁵. Zanegowanie tego uniwersalnego wzorca *iunctim* pomiędzy państwem i kościołem odbyło się wobec powyższego w sposób najprostszy z możliwych, czyli poprzez ustanowienie jednoznacznego zakazu istnienia kościoła państwowego lub – w wersji bardziej socjologicznej – religii państwowej. Nowy przepis ustrojowy był bowiem pomyślany od początku jako opozycja względem dotychczasowego układu relacji na linii państwo – kościół. W tym właśnie zawiera się *clou* negatywnej klauzuli wprowadzającej system *separationis ecclesiae et status*.

Pierwsza poprawka zakłada jednak negatywny sposób instytucjonalizacji systemu rozdziału w sposób mocno specyficzny. Nie mamy tutaj bowiem do czynienia z prostym wskazaniem braku istnienia religii państwowej czy oficjalnej, ale ze sformułowaniem w myśl którego „Kongres nie będzie stanowił żadnych ustaw traktujących jakieś wyznanie lub religię państwową”²⁶. W zgodnej opinii doktryny i judykatury wskazany przepis zawiera klauzulę *no establishment of religion* będącą najpełniejszym konstytucyjnym określeniem systemu rozdziału²⁷. Zasada ta, co jasne, przewiduje brak kościoła państwowego, stanowiąc ewidentne potwierdzenie woli aplikacji systemu rozdziału, jednak w dość specyficznej formule „okrężnej”. Dyspozycja przepisu zawartego w treści pierwszej poprawki jest bowiem w pierwszym rzędzie wyraźnie adresowana do ustawodawcy, czyli Kongresu, który realizując władzę stanowienia prawa musi powstrzymać się od ewentualnego ustanowienia prawa, które czyniłoby jakąś religię względnie kościół w jakikolwiek sposób uprzywilejowanym. *Signum specificis* amerykańskiego sposobu ustanowienia rozdziału jest zatem wyraźne określenie adresata klauzuli negatywnej, którego jednak należy rozumieć znacznie szerzej niż tylko sam Kongres. Wszystkie bowiem podmioty zaangażowane w proces prawotwórczy zobowiązane są respektować zasadę *no establishment of religion* i w odpowiedni sposób reagować w razie jej ewentualnego naruszenia. W efekcie obowiązkiem wszystkich organów, zarówno stanowych, jak i federalnych, zarówno prawotwórczych, jak i innych nie mających kompetencji legislacyjnych *sensu stricto*, jest wstrzeżność prawnotwórcza, oznaczająca takie postępowanie w zakresie sta-

²⁵ Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe...*, s. 65.

²⁶ *Konstytucja Stanów Zjednoczonych Ameryki*, tłum. i wstęp A. Pułło, Warszawa 2002, s. 55.

²⁷ Szerzej na ten temat zob. R.M. Małajny, „Mur separacji”..., s. 206 i n.

nowienia, jak i stosowania prawa, które odpowiadać będzie wymogowi *no establishment of religion*²⁸. Można oczywiście postawić pytanie, dlaczego w takiej właśnie formule amerykański ustrojodawca zdecydował się ustanowić system rozdziału, a nie np. w drodze jednoznacznego postanowienia zakazującego istnienia kościoła państwowego lub religii państwowej. Wydaje się, że podać można co najmniej dwie, komplementarne względem siebie, odpowiedzi. Pierwszą jest szersza konstrukcja przepisów zamieszczonych w pierwszej poprawce, które obok zasady *no establishment of religion* zakładają również drugą, uzupełniającą zasadę, mianowicie *free exercise of religion*, sprowadzającą się do „zakazu ograniczania swobody wykonywania praktyk religijnych”²⁹. Swoją drogą pokazuje to najlepiej, że dla amerykańskiego prawodawcy idea rozdziału jest niczym innym jak tylko konkretyzacją, a zarazem gwarancją indywidualnej wolności sumienia i wyznania. Oczywiście nie samo występowanie obok siebie obu klauzul (tj. *no establishment of religion* i *free exercise of religion*) uzasadnia w dostateczny sposób taki, wysoce specyficzny przecież, mechanizm zinstytucjonalizowania rozdziału państwa i kościoła, podobnie zresztą jak i wolności sumienia i wyznania, którego największą osobliwością jest ukierunkowanie owej zasady wyraźnie do Kongresu czy nawet szerszej organów publicznych. Argumentem na rzecz ustanowienia obu zasad, podług specyficznego wzorca, zgodnie z którym to Kongres nie może ustanowić żadnych praw, które naruszałoby obie wspomniane zasady jest traktowanie pierwszej poprawki jako elementu znacznie szerszej konstrukcji *Billof Rights*³⁰. W efekcie pierwsza poprawka, analogicznie jak pozostałe dziewięć, jest pomyślana jako zabezpieczenie indywidualnych praw jednostki, a te, skoro są potraktowane jednoznacznie jako prawa, wymagają odpowiednich działań ze strony organów państwowych³¹. W przypadku obu klauzul wyznaniowych z pierwszej poprawki działania te muszą się sprowadzać do swoiście rozumianej powściągliwości legisla-

²⁸ Szalenie istotną rolę w tym względzie odgrywa więc nie tylko Kongres, ale i np. Sąd Najwyższy. Szerzej na ten temat, na wybranym tylko przykładzie, zob. T.J. Zieliński, *Państwo wobec religii w szkole publicznej według orzecznictwa Sądu Najwyższego USA*, Warszawa 2007.

²⁹ Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo...*, s. 44.

³⁰ Szerzej na ten temat zob. W.J. Wagner, *Prawa ludzkie w Stanach Zjednoczonych*, [w:] L. Wiśniewski (red.), *Ochrona praw człowieka w świecie*, Bydgoszcz–Poznań 2000, s. 305 i n.

³¹ W teorii praw człowieka podkreśla się bowiem bardzo wyraźnie, że prawa, w przeciwieństwie do wolności, wymagają zawsze pewnych zachowań (działań) organów państwowych (publicznych), które najczęściej przybierają postać odpowiednich decyzji legislacyjnych.

cyjnej Kongresu, który nie może ustanowić ani kościoła państwowego, ani żadnej innej regulacji, która ograniczałaby swobodę wykonywania praktyk religijnych. Druga odpowiedź o powód dość osobliwego przecież wyartykułowania zasady *no establishment of religion* odwołuje się do określonej koncepcji konstytucji, jaka była właściwa dla okresu powstawania amerykańskiej konstytucji i późniejszego dopisania do niej *Bill of Rights*. Jest nią mianowicie traktowanie konstytucji jako aktu adresowanego przede wszystkim właśnie do organów władzy państwowej. Nie należy wszak zapominać, że idea, zgodnie z którą konstytucja jest adresowana bezpośrednio do obywatela jest ideą stosunkowo świeżej daty. U początków epoki nowożytnego konstytucjonalizmu, którego punktem startu jest nieprzypadkowo właśnie amerykańska ustawa zasadnicza, zupełnie inaczej postrzegano zarówno adresata konstytucji, jak i jej rolę jako regulatora stosunków prawno-społecznych. Otóż konstytucja była traktowana jako ogólna rama dla działań prawodawcy zwykłego, który zobligowany był nadać konstytucji pełen walor egzekwowlności poprzez wydanie wszystkich ustaw, niezbędnych dla uczynienia realnymi postanowień zawartych w ustawie zasadniczej. W rezultacie konstytucja była swoistym planem prac prawodawczych. Oznacza to, że jej postanowienia musiały być przełożone na język ustawy zwykłej po to, by każdy mógł być beneficjentem, a zarazem docelowym (ostatecznym) adresatem zadeklarowanych obowiązków, uprawnień i przywilejów. W tak założonym mechanizmie wykonywania postanowień konstytucyjnych ustawodawca zwykły miał zarówno obowiązki pozytywne, czyli takie które sprowadzały się do obowiązku wydania określonych ustaw, jak i obowiązki negatywne, których istota zawierała się w nakazie powściągliwości legislacyjnej, wykluczającej albo w ogóle ingerencję prawodawcy w pewną dziedzinę spraw, albo określony z góry kierunek owej ingerencji. Brzmienie pierwszej poprawki, w jej obydwu formułach, nadaje jej zatem typowy, jeśli wręcz nie podręcznikowy charakter ustanowienia negatywnego obowiązku ustawodawcy zwykłego, realizowanego poprzez powstrzymanie się od wydania ustawy (czy szerzej prawa), które wprowadzałoby kościół państwowy bądź w inny sposób limitowałoby wolność religijną, np. poprzez ograniczenie swobody kultu. Stąd właśnie bierze się osobliwość wypowiedzi konstytucyjnej zawartej w pierwszej poprawce, której istotą jest ustanowienie rozdziału między państwem a kościołem.

Trzeba przy tym pamiętać, że rozdział państwa i kościoła *made in America*, choć zawarty *explicite* w pierwszej poprawce, nie był automatycznie wprowadzony do ustawodawstwa poszczególnych stanów. Przez długi czas uznawano bowiem moc prawną pierwszej poprawki wyłącznie

na poziomie federacji i nie akceptowano jej zdolności regulacyjnej na szczeblu części składowych federacji³². *Notabene* taką, zawężoną zdolność regulacyjną pierwszej poprawki, wyprowadzono m.in. z podmiotowego ukierunkowania jej treści. Uznawano wszak, że skoro adresatem pierwszej poprawki jest Kongres to odnosi się ona jedynie do tych wszystkich spraw, które znajdują się w gestii Kongresu, *ergo* objęte są ustawodawstwem federalnym. *A contrario* uznawano zatem, że nie obejmują one dziedzin pozostających domeną regulacji stanowej. W efekcie „mur separacji”, jaki ustanowiła pierwsza poprawka³³, miał obejmować jedynie poziom związku i nie musiał być ekstrapolowany na poziom poszczególnych stanów, co z kolei oznaczało, że mogą one zakładać również i inny model relacji państwowo-kościelnych. W konsekwencji, ustanowienie pierwszej poprawki nie pociągnęło za sobą zmian w konstytucjach stanowych, które w wielu przypadkach zachowały przepisy uznające określoną religię za panującą, względnie w innej formie naruszały zasadę wolności sumienia i wyznania, np. poprzez zawarcie postanowień dyskryminujących obywateli określonych wyznań bądź niewierzących w zakresie praw politycznych³⁴. Trzeba bowiem pamiętać, że choć rozdział państwa i kościoła (czy nawet szerzej wolność religijna) był w najdojrzalszej postaci wymysłem amerykańskich kolonii i szeroko pojmowanej amerykańskiej myśli politycznej³⁵, to jednak wcale nie był, przynajmniej na początku, rozwiązaniem uniwersalnym. Prototypem szeroko zakrojonej i zinstytucjonalizowanej wolności religijnej, w jej obydwu wymiarach, tj. indywidualnym, jak i kolektywnym, oznaczającym instytucjonalny rozdział państwa i kościoła, była kolonia Rhode Island. To jej statut organiczny zakładał przecież rozdzielenie *imperium* władzy świeckiej i duchownej, wymagając jednocześnie poszanowania wolności religijnej³⁶. Z Rhode Island idea rozdzielenia promieniowała z czasem i na inne kolonie (np. Virginie), ale nie stała się bynajmniej toposem w zakresie określenia ustroju politycznego wszystkich kolonii, które przez długi czas pozostawały wierne wcześniejszym rozwiązaniom, przewidującym ścisłe połączenie państwa i kościoła³⁷. Dlatego nawet po wprowadzeniu pierwszej poprawki zakaz

³² Por. R.M. Małajny, „Mur separacji”..., s. 144 i n.

³³ A taki właśnie, metaforyczny sens pierwszej poprawki został dość szybko odczytany i, co ważne, uznany. Por. R.M. Małajny, *Amerykańska wersja...*, s. 129, 130.

³⁴ Por. M. Pietrzak, *Historia kształtowania się...*, s. 99.

³⁵ Szerzej na ten temat zob. S. Filipowicz, *Ameryka: alfabet nadziei*, Warszawa 1991, s. 163 i n.

³⁶ Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo...*, s. 44.

³⁷ Szerzej na ten temat zob. R.M. Małajny, *Instytucja kościoła państwowego w angielskich koloniach Ameryki Północnej*, „Przegląd Prawa i Administracji” 1981, t. XVI.

ustanawiania kościoła państwowego lub religii państwowej nie był traktowany jako zobowiązanie adresowane także i do legislatur stanowych. Stąd na szczeblu stanowym istniał pluralizm modeli odniesienia się państwa do kościoła, dopuszczający zarówno model powiązania, jak i oddzielenia *sacrum* i *profanum*. Przysłowiową kropkę nad „i” postawił dopiero przepis czternastej poprawki z 1868 roku, który uznawał za nieważne te spośród postanowień konstytucji stanowych, które kolidowały z konstytucją federalną, a które regulowały obszerną dziedzinę swobód obywatelskich. Choć więc postanowienia czternastej poprawki wprost nie odnosiły się do zasady rozdziału państwa i kościoła, jako obligatoryjnego zobowiązania, które winien respektować również i prawodawca stanowy, to z racji wolnościowego charakteru zasady rozdziału (zwłaszcza w koniunkcji z zasadą indywidualnej wolności religijnej tak mocno przecież zaznaczonej w treści pierwszej poprawki) będącego *sui generis* konsekwencją, a zarazem detalizacją zasady wolności sumienia i wyznania jasnym było, że swoim zakresem regulacyjnym czternasta poprawka obejmuje również nakaz uspołnienia ustawodawstwa stanowego co do niemożności wprowadzenia kościoła oficjalnego bądź w innej postaci uprzywilejowanego³⁸.

Pełne urzeczywistnienie zasady rozdziału państwa i kościoła okazało się więc nad wyraz trudne i powolne także i w amerykańskich warunkach ustrojowych, mimo że to właśnie w konstytucji USA po raz pierwszy skonstytucjonalizowano samą ideę rozdziału jako alternatywę dla dominującego wcześniej modelu powiązania. Pierwsza znana w konstytucji werbalizacja zasady rozdziału, na co trzeba koniecznie zwrócić uwagę, nie posługuje się jednak ani pojęciem rozdziału, ani żadnym innym pojęciem synonimicznym. Zakaz ustanawiania prawa, które statuowałoby kościół państwowy lub religię panującą, jako klasyczna negatywna wersja instytucjonalizacji systemu oddzielenia państwa i kościoła, dystansuje się od jednoznacznego nazwania wprowadzonego przez siebie systemu mianem rozdziału, względnie oddzielenia³⁹. Niemniej z treści pierwszej poprawki jasno wynika intencja ustrojodawcy, jaką było postawienie *wall of separation* między tym, co państwowe a tym, co kościelne⁴⁰. Jak słusznie się zauważa, istotą tak założonego rozdziału „jest zakaz ustanawiania takich praw, które by świadczyły pomoc jednej religii lub wszystkim, albo preferowały jedną religię nad innymi, lub wpływały na osobę, aby ta

³⁸ Należy jednak wspomnieć, że ostatecznie dopiero po roku 1930 orzecznictwo sądowe uznało w pełni moc obowiązującą pierwszej poprawki w stosunku do ustawodawstwa na poziomie stanów.

³⁹ Co *notabene* jest elementem charakterystycznym dla klauzul negatywnych.

⁴⁰ Por. A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisław, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2006, s. 19.

przynależała bądź nie przynależała do określonego wyznania”⁴¹. System rozdziału zdystansował więc zarówno aspiracje państwa do ewentualnego wpływania na związki konfesyjne, jak i aspiracje organizacji religijnych co do możliwej ingerencji w domenę władzy państwowej, co *summa summarum* w możliwie najlepszy sposób zapewniało poszanowanie wolności sumienia i wyznania. Jednocześnie przykład amerykańskiego „muru separacji” pokazuje doskonale, że rozdział aplikowany na gruncie ustroju politycznego wcale nie musi oznaczać wyrugowania wartości religijnych ze sfery życia publicznego, a tym bardziej agnostycyzmu czy wręcz – jak nieraz się wskazuje – nihilizmu aksjologicznego państwa. Radykalna sekularyzacja nie jest w związku z tym prostym następstwem respektowania zasady rozdziału państwa i kościoła, o czym *notabene* zaświadczać najlepiej przykłady państw Europy Zachodniej. Również bowiem w warunkach restrykcyjnego i konsekwentnego oddzielenia sfery *sacrum* i *profanum* duch *sacrum* może być obecny w przestrzeni *polis*, a religia może stać się istotnym składnikiem *civility*⁴².

Rozdział państwa i kościoła zaproponowany na gruncie amerykańskim przedostał się z czasem także i do Europy. Nie była to jednak ani prosta i wierna recepcja „muru separacji”, ani też jakaś kalka szerszych idei laickich powstałych w dobie formowania państwowości amerykańskiej, które w ostateczności swoich zdarzeń i skutków doprowadziły do wytworzenia wysoce przecież specyficznej wersji rozdziału *made in USA*⁴³. Owszem, idee takie były obecne i żywo dyskutowane nie były jednak, wbrew pozorom, bezpośrednio importowane. *Background* amerykański okazał się być na tyle osobliwy i endemiczny, że w zasadzie nieprzenoszalny, choć samo *clou* idei rozdziału było i bardzo dobrze rozpoznawalne i, a może nawet przede wszystkim, niesłychanie atrakcyjne. Nie znaczy to jednak, że rozdział w wydaniu europejskim kształtował się w zupełnym oderwaniu od jego amerykańskiego odpowiednika. Wspólnym mianownikiem pomiędzy europejskimi treściami przewidującymi oddzielenie państwa i kościoła a ich odpowiednikami amerykańskimi były wszak koncepcje Oświecenia zakładające m.in. emancypację rozumu, włożenie wszystkiego w żelazną klatkę racjonalności, naukowe zdiagnozowanie rzeczywistości i w końcu refutację tego wszystkiego, co wiązało się z fantasmagorią mitu, mnie-

⁴¹ Tamże.

⁴² Szerzej na ten temat zob. T. Żyro, *Ideologia americana. U źródeł przekonań politycznych*, Warszawa 2002, s. 195 i n.

⁴³ Szerzej na ten temat zob. R.M. Małajny, *Doktryna wolności religijnej „Ojców Konstytucji” USA*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 1982, nr 2.

mania, przeczcucia i wiary⁴⁴. Zakwestionowanie przez wysoce zrationalizowany, uporządkowany, schematyczny i poddany naukowej pedanterii Wiek Świąteł *idoli* dawnego świata musiało objąć także to, co wiązało się ze sferą szeroko rozumianej religii. Stąd też religia, a w jej ramach również i ściśle powiązanie jej z państwem, stała się przedmiotem kontestacji oświeceniowych filozofów próbujących na nowo określić ideały politycznego logosu. W nowej wersji państwa nie było, bo i nie mogło być, miejsca na religię, przynajmniej w tak silnie zaakcentowanej postaci jaką proponowały państwa wyznaniowe, zakładające zespolenie, a niekiedy wręcz istne pomieszanie tego co państwowe z tym, co konfesyjne. Trzeba jednak pamiętać, że abnegacja sfery *sacrum*, a co za tym idzie postulat jej abolicji z przestrzeni *polis* nie była powodowana jedynie prostą substytucją nieracjonalnych, w tym także i religijnych idei, pomysłów i wszelkiego typu guseł ideami na wskroś racjonalnymi, odrzucającymi wszystko to, co wymyka się dyscyplinie rozumu. Wycofanie konfesyjnych konotacji państwa tylko częściowo można uznać za efekt oświeceniowej symboliki iluminacji. Tak naprawdę bowiem zasadniczą determinantą odrzucenia koncepcji powiązania, jak i w ogóle szerszej obecności religii w strukturach państwa, była zbudowana na fundamencie ideologii Oświecenia afirmacja praw jednostki i liberalna doktryna stosunku państwa do obywatela. Oczywiście ekspresja praw jednostki nie miała bynajmniej charakteru nieoczekiwanego. Zbudowana wszak była na solidnych podstawach humanistycznego Renesansu, które Wiek Świąteł twórczo rozwinął i sprecyzował. Punktem kulminacyjnym było tu z pewnością przeobrażenie sposobu myślenia z teocentrycznego na antropocentryczny. To ono doprowadziło do kryzysu światopoglądu opartego na wierze i związanych z tym dotychczasowych autorytetów, co w dalszych swoich skutkach spowodowało spojrzenie na sprawy religijne przede wszystkim z pozycji człowieka, jego rozumu i praw naturalnych, które bynajmniej nie musiały mieć zawsze i wszędzie uzasadnienia w istocie boskiej⁴⁵. Zasługą prądów ideowych Oświecenia – które ostatecznie przyniosły laicyzację – była więc przede wszystkim zmiana przedmiotu zainteresowania refleksji polityczno-społecznej i to, że w jej centrum postawiono człowieka i jego stosunek do *universum*, w tym również Boga, a nie Boga

⁴⁴ Szerzej na temat koncepcji oświeceniowego rozumu zob. S. Filipowicz, *Demokracja. O władzy iluzji w królestwie rozumu*, Warszawa 2007.

⁴⁵ Por. J. Osuchowski, *Prawno-teoretyczne problemy ochrony wolności sumienia i wyznania*, [w:] A. Czohara, B. Górowska, M. Nadolski, J. Osuchowski, *Dylematy wolności sumienia i wyznania w państwach współczesnych*, Warszawa 1996, s. 23.

jako takiego⁴⁶. W konsekwencji rozdział państwa i kościoła, który z czasem stał się rozwiązaniem, jeśli już nie aplikowanym to przynajmniej preferowanym, nie miał z założenia charakteru samoistnego czy tym bardziej wyłącznego, lecz był postrzegany jako ciąg dalszy wolności sumienia i wyznania. Dla liberalnych haseł Oświecenia to wszak wolność religijna (wolność sumienia i wyznania) była elementem najważniejszym, gdyż decydującym o autentycznej zdolności jednostki do samorealizacji⁴⁷, z kolei jej pełne urzeczywistnienie, a następnie zagwarantowanie, mogło się dokonać jedynie w warunkach oddzielania państwa i organizacji konfesyjnych. W tym miejscu widać pewną różnicę w klimacie, jaki wygenerował ostatecznie koncepcję rozdziału w Europie i w Ameryce. Owszem, i tu i tu uzasadnieniem była konieczność zagwarantowania indywidualnej wolności religijnej, którą tamowała – z oczywistych powodów – filozofia państwa wyznaniowego, zakładającego połączenie sfery kościelnej z państwową. O ile jednak w Ameryce wolność religijna była uzasadniana *stricte* pragmatycznie, jako swoiste narzędzie zapewnienia społecznej homeostazy w warunkach heterogenicznego społeczeństwa⁴⁸, o tyle w Europie argumentem przemawiającym na rzecz wolności była ogólna koncepcja praw człowieka i uznanie jednostki za najważniejszy podmiot wszelkich praw i wolności. Choć więc wspólna dla obu kontynentów była idea, mianowicie konieczność zapewniania wolności religijnej, to różne były jej inspiracje i konotacje. W jednym przypadku (Ameryka) bardziej pragmatyczne i utylitarne, w drugim (Europa) bardziej idealistyczne i filozoficzne, wynikające – najogólniej rzecz ujmując – z *par excellence* humanistycznego klimatu epoki⁴⁹.

Nie jest jednak tak, że francuscy *Philosophes*, a wśród nich Montesquieu, Diderot, Voltaire, Holbach, Condorcet czy Rousseau spowodowali od razu zasadnicze przewartościowanie poglądów na naturę politycznego świata, w tym także na stosunki państwo – kościół. Owszem idee przez nich lansowane, w tym także tak radykalnie świeckie, jak choćby koncepcje Voltaire'a, spotykały się z zainteresowaniem, czasami wręcz akceptacją, a nawet chęcią transplantacji, najczęściej nie do końca zresztą przemyśla-

⁴⁶ Por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1981, t. I, s. 91 i n.

⁴⁷ Szerzej na ten temat zob. M. Winiarczyk-Kossakowska, *Wolność sumienia i religii*, „Studia Prawnicze” 2001, nr 1, s. 23 i n.

⁴⁸ Por. W. Sokolewicz, *Wolność wyznania...*, s. 204 i n. Jeden z autorów pisze wprost, że „myśl amerykańskich Ojców Założycieli była bezpośrednią reakcją na pilne i doraźne potrzeby praktyczne” – M. Król, *Historia myśli politycznej. Od Machiavellego po czasy współczesne*, Gdańsk 1998, s. 97.

⁴⁹ Por. S. Filipowicz, *Historia myśli...*, s. 220 i n.

nej na realny grunt stosunków społeczno-politycznych, jednak w zasadniczej swojej części pozostawały co najwyżej atrakcyjną, a w każdym razie ciekawą filozofią, pewnym mocno abstrakcyjnym projektem, który ze zrozumiałych powodów budzi zainteresowanie, ale może niekoniecznie chęć jego natychmiastowej, rzeczywistej aranżacji. Aby zaproponowane w dobie wielkiej intelektualnej iluminacji, jaka była udziałem Oświecenia, prądy i pomysły mogły się przekształcić w polityczny konkret musiało najpierw dojść do zakwestionowania podstaw ustrojowych *ancien régime*. Afirmacja ogólnych koncepcji liberalnych, głoszących postulaty jednostkowej wolności, samoekspresji i samorealizacji zetknęła się wszak z twardymi realiami świata, który kwestionował to wszystko, co niósł ze sobą humanistyczny, racjonalistyczny ale też i mocno idealistyczny Wiek Świateł. Stąd też udana aplikacja ideałów oświeconego rozumu mogła zastać przeprowadzona dopiero w momencie dorzucenia otaczających realiów. Te zaś, były mocno związane i z religią i kościołem, w myśl znanego powiedzenia o „sojuszu tronu z ołtarzem”. Sojusz ten, tak jak i wszystko inne, co miało jakiegokolwiek koneksje z *ancien régime*, skutecznie obaliła Wielka Rewolucja Francuska, i to ona właśnie – na gruncie europejskim – symbolizuje początek kształtowania się nowego, separatystycznego modelu relacji państwowo-kościelnych⁵⁰. W miarę swojej radykalizacji rewolucja coraz wyraźniej wyrażała intencję rozpoczęcia wszystkiego od nowa, stworzenia nowego politycznego logosu, otworzenia nowej epoki w dziejach⁵¹. Wznoszone w dobie fermentu rewolucyjnego szczytne hasła wolności, równości i braterstwa miały za zadanie *constitutio libertatis*, ustanowienie powszechnej wolności i ogólnego szczęścia, które zastąpią despotyczne rządy i wszystkich ich jawnych bądź ukrytych popleczników⁵². Rewolucja francuska – co należy podkreślić – nie była przy tym *ab initio* antyreligijna. Rewolucjoniści nie zamierzali wszak walczyć z religią, ani tym bardziej wyrugować jej z państwa czy ze społeczeństwa. Na początku religia, a w zasadzie wolność religijna, miała zostać jedynie potwierdzona, co wyrażały znakomicie postanowienia Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela, będącej istnym manifestem oświeceniowego humanizmu⁵³. U samego początku rewolucyjna gilotyna zniszczyć miała więc tylko to, co wiązało się z *ancien régime*, co je symbolizowało bądź

⁵⁰ Por. H. Misztal, *Systemy relacji...*, s. 45.

⁵¹ Por. M. Król, *Historia myśli politycznej...*, s. 69.

⁵² Szerzej na ten temat zob. J. Baszkiewicz, *Wolność. Równość. Własność. Rewolucje burżuazyjne*, Warszawa 1981, s. 76 i n.

⁵³ Por. J. Baszkiewicz, *Prawa człowieka i obywatela: deklaracja i gwarancje (w dwóchsetlecie Rewolucji Francuskiej)*, „Państwo i Prawo” 1989, z. 7, s. 3 i n.

wspierało. Dlatego właśnie adwersarzem dyskursu rewolucji była nie tyle religia, co raczej kościół, który jawił się jako jedna z podpór znienawidzonej monarchii. Tym właśnie należy tłumaczyć różnicę w podejściu rewolucji do zagadnienia kościoła i religii. Stosunek do religii był raczej indyferentny, co zresztą było logicznym następstwem proklamowania wolności religijnej, a zatem także i swoistego *désintéressement* wobec zjawiska wiary i religijności, która znajdowała się przestrzeni *libertatis* jednostki. Kościół natomiast, a konkretnie Kościół katolicki, na skutek jego związków z monarchią, *notabene* jak najbardziej właściwych dla modelu państwa wyznaniowego, był postrzegany jako ostoja *ancien régime*, stąd musiał stać się wrogiem rewolucjonistów. Antykościelna retoryka (później też i konkretne działania) przywódców rewolucji była zatem swoistym rykoszetem, a nie *clou* rewolucyjnego fermentu⁵⁴.

Redefinicja stosunków wyznaniowych, jaką przyniosła Rewolucja, objęła na początku uroczyste potwierdzenie wolności sumienia i wyznania, co *expressis verbis* przeprowadził art. 10 Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela. Sformułowanie Deklaracji zostało odpowiednio powtórzone w pierwszej konstytucji Republiki z 1791 rok. Kolejna konstytucja przewidywała m.in. swobodę wykonywania praktyk religijnych, zaś Konwent Narodowy, powołując się na Deklarację Praw Człowieka i na konstytucję z 1791 roku, uchwalił w roku 1795 dekret o rozdziale kościoła od państwa⁵⁵. Poza czysto pragmatycznym, wręcz instrumentalnym celem, jaki miał w swoich skutkach przynieść rozdział, a jakim była abolicja wszelkich struktur koegzystujących z obalonym reżimem, instytucjonalizacja rozdziału, dokonana w dodatku tak bardzo *eo nomine*, miała jeszcze jeden, ważny kontekst. Przeniosła ona bowiem wolność sumienia i wyznania z jednostki, na kolektyw. Od tego czasu wolność religijna przestała być traktowana jako tylko wolność indywidualna i stała się wolnością zbiorową, zabezpieczającą wszystkie religie przed omnipotencją państwa, z jednej strony, oraz preponderancją wybranej religii – z drugiej⁵⁶. Inna sprawa, że w warunkach rewolucyjnego terroru, a zwłaszcza konsekwentnego eliminowania struktur tworzących dotychczasowe *status quo*, wolność religijna

⁵⁴ O czym często się zapomina twierdząc, że poglądy rewolucji ewoluowały z początkowo obojętnych, do jawnie wrogich i wobec religii i, a nawet przede wszystkim, wobec kościoła, szczególnie zaś Kościoła katolickiego. Por. H. Misztal, *Systemy relacji...*, s. 45.

⁵⁵ Por. J. Osuchowski, *Prawno-teoretyczne problemy...*, s. 24, 25.

⁵⁶ Ta swoista transpozycja rozumienia wolności religijnej, najpierw postrzeganej *stricte* indywidualnie, później zaś kolektywnie czy też instytucjonalnie, jest kolejnym punktem wspólnym amerykańskiego i europejskiego mechanizmu wprowadzenia modelu państwa świeckiego.

nie mogła być w pełni ani urzeczywistniona, ani zabezpieczona. Dlatego polityka władz rewolucyjnych niewiele miała wspólnego z wolnością religijną, w jej obu wymiarach czy aspektach, a represje względem Kościoła katolickiego – jako siły podtrzymującej obaloną monarchię – zaprzeczały ewidentnie szczytnym zasadom liberalnej wolności sumienia i wyznania, czyniąc w gruncie rzeczy relatywną całą koncepcję wolności religijnej⁵⁷. W tym znaczeniu związki państwa z kościołem znowu okazały się być *stricte* instrumentalne. Kościół bowiem był albo siłą wspierającą państwo (*casus* państwa wyznaniowe) albo siłą wrogą państwu (*casus* rewolucyjna Francja) stąd relacja państwa do kościoła była, najogólniej mówiąc, funkcją interesów państwa i tego czy instytucje konfesyjne będą czynnikiem konsolidującym, czy wręcz przeciwnie, destrukcyjnym, rozsadzającym i działającym odśrodkowo. W przypadku Francji po roku 1789 uznano, że kościół był instytucją destabilizującą młody i wątły organizm państwowy i stąd właśnie wzięła się dyskryminująca, zwłaszcza względem Kościoła katolickiego, polityka władz. Widać tu najlepiej, że na swój sposób przywódcy rewolucji popadli w swoistą pułapkę. Kierując się hasłami Oświecenia ustanowili zasadę wolności sumienia i wyznania, chcąc przez to zrealizować szczytne postulaty liberalne, ale także rozluźnić sojusz tronu z ołtarzem. Sojusz ten okazał się jednak na tyle silny, że – zaprzeczając idei wolności religijnej – należało zastosować środki represyjne, stosowanie do słynnej maksymy „nie ma wolności dla wrogów wolności”. Tu właśnie kryje się sprzeczność zasad rewolucji i jej praktyki, która niejednokrotnie (*vide* stosunek do kościoła) kłóciła się z liberalną i humanistyczną aksjologią⁵⁸. Niemniej epizod rewolucyjnej reakcji antykościelnej, a ściślej rzecz ujmując antykatolickiej, nie zaprzepaścił naczelnej zasady proklamowanej przez Rewolucję, tj. wolności sumienia i wyznania. Postanowienia Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela dotyczące wolności religijnej stały się przecież modelem dla rozwiązań przyjętych w wielu późniejszych konstytucjach państw europejskich⁵⁹.

⁵⁷ Szerzej na ten temat zob. M. Żywczyński, *Kościół i rewolucja francuska*, Warszawa 1951.

⁵⁸ Tu także kryje się odpowiedź na pytanie o ewolucję stanowiska rewolucji wobec kościoła. Na początku bowiem kościół i kwestie religijne znajdowały się na odległym planie w scenariuszu rewolucji i dopiero, kiedy okazało się, że instytucja Kościoła katolickiego jest na tyle zakorzeniona w strukturach *ancien régime*, że jest zupełnie niekompatybilna z nowym ustrojem, a co więcej działa względem niego destrukcyjnie podjęto względem niego restrykcyjne środki. Por. H. Łakomy, *Państwo a kościół we Francji. Historia i współczesność*, Kraków 1999, s. 8 i n.

⁵⁹ Por. A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe...*, s. 9.

Rozdział państwa i kościoła ustanowiony w roku 1795 przetrwał formalnie siedem lat, czyli do chwili podpisania konkordatu z 1801 roku⁶⁰. Wprowadzony w warunkach ostrego kryzysu politycznego realizowany był w praktyce rządów Dyrektoriatu w stopniu niewielkim. Charakteryzował się przede wszystkim zakazem materialnego wspierania przez państwo związków wyznaniowych, dostarczania im lokali w celach wykonywania kultu i mieszkań dla duchownych. Organizacje konfesyjne poddane zostały prawu powszechnemu na ogólnych zasadach, co *per se* trudno było przecież traktować w kategoriach jakiegś dyskryminacji. Ustawodawstwo państwowe nie uznawało hierarchii żadnego kościoła. Duchownych traktowano jako zwykłych obywateli, pozbawiając ich w ten sposób wszystkich wcześniejszych przywilejów związanych z wykonywaniem funkcji religijnych. Działalność kultową związków wyznaniowych objęto szczegółowym nadzorem państwa. Odrzucono wszelkie formy przymuszania kogokolwiek do uczestniczenia bądź nie w praktykach religijnych oraz pokrywania wydatków związanych z utrzymaniem związków wyznaniowych.

Zakwestionowanie systemu rozdziału, w wersji przyjętej w 1795 roku, przez tzw. konkordat napoleoński oznaczało restytucję, przynajmniej *de lege lata*, systemu koegzystencji państwa i kościoła. Trzeba jednak przyznać, że tak jak rozdział z 1795 roku nie był realizowany konsekwentnie, tak też i system wygenerowany na podstawie konkordatu z 1801 roku nie miał swojej wiernej praktycznej aplikacji, tym bardziej, że społeczeństwo francuskie nabierało coraz większego dystansu do kwestii konfesyjnych w ogóle i podlegało sukcesywnemu procesowi laicyzacji. To znowu *notabene*, dowodzi najlepiej, że procesy desakralizacji przestrzeni publicznej nie są bynajmniej prostą funkcją modelu stosunków wyznaniowych i tego, czy odpowiadają one wzorcowi rozdziału czy też powiązania państwa i kościoła.

Ponowne, tym razem – jak się okazało – trwałe ustanowienie systemu rozdziału nastąpiło w roku 1905. Co ciekawe, system rozdziału został, podobnie jak w roku 1795, wprowadzony na poziomie podkonstytucyjnym, co tylko częściowo wynikało ze specyfiki porządku konstytucyjnego III Republiki, częściowo zaś mogło być odczytane jako forma marginalizacji problematyki konfesyjnej, wreszcie częściowo, za konsekwentne realizowanie poglądu, w myśl którego sprawy wyznaniowe znajdują się w orbicie życia *par excellence* prywatnego i nie mogą być przedmiotem publicznego zainteresowania, a tym bardziej uregulowania. Obie bowiem

⁶⁰ Por. M. Pietrzak, *Historia kształtowania się...*, s. 100.

próby ustanowienia rozdziału *à la française* odbyły się z pominięciem szczebla konstytucyjnego, co świadczy najlepiej o tym, że problematyka konfesyjna, szczególnie w jej wydaniu kolektywnym (instytucjonalnym), nie była traktowana jako materia konstytucyjna, czyli dziedzina podlegająca obligatoryjnie reglamentacji konstytucyjnej. W zestawianiu z rozwiązaniami stosowanymi już w innych państwach, nadawało to z pewnością regulacjom francuskim pewien rys specyficzny⁶¹. W myśl postanowień ustawy z 1905 roku o rozdziale kościoła od państwa Kościół katolicki pozbawiony został atrybutów kościoła oficjalnego, jakie przyznał mu konkordat z 1801 roku⁶². Kościoły pozbawiono generalnie osobowości prawnej i zostały uznane za stowarzyszenia prywatne ze wszystkimi konsekwencjami prawnymi tego faktu⁶³. W konsekwencji państwo przestało traktować kościół (wszystkie kościoły) jako legalną instytucję prawną, a jedyną prawnie dopuszczalną formą działalności kościołów stały się prywatne stowarzyszenia kultu, które były powoływane na podstawie odrębnych regulacji wydawanych przez państwo. Ten wysoce specyficzny sposób dopuszczenia związków konfesyjnych do obrotu prawnego, którego *signum specificis* było pozbawienie ich osobowości publicznoprawnej, a zarazem poddanie ich regulacji państwowej, określonej *in gremio* dla wszystkich organizacji konfesyjnych jako podmiotów posiadających *sui generis* osobowość prawną zadecydował o określeniu systemu rozdziału *à la française* mianem negatywnego (wrogiego lub nieprzyjaznego) modelu oddzielenia⁶⁴. Trzeba jednak zauważyć, że rozdział zaproponowany w ustawie z 1905 roku, był wręcz wzorcowym rozdziałem, konsekwentnie pojmującym oddzielenie sfery *sacrum* i *profanum*, a przede wszystkim mającym zagwarantować realność prawa do wolności sumienia i wyznania. Jego podstawowe rozwiązania obejmowały: po pierwsze, wolność sumienia oraz swobodę wyznawania każdej religii; po drugie, niesubwencjonowanie przez państwo żadnych wyznań; po trzecie, wolność działania wszystkich wyznań i ich równe traktowanie; po czwarte wreszcie, wzajemną nieingerencję władzy kościelnej w sferę polityki państwa, a państwa w domenę rezerwowaną dla kościołów⁶⁵. Tą charakterystykę modelu francuskiego

⁶¹ Choć oczywiście równie postrzegano problematykę konfesyjną, a co za tym idzie w rozmaity sposób ją konstytucjonalizowano. Szerzej na ten temat zob. R.M. Małajny, *Konstytucjonalizm a przedmiotowy zakres konstytucji*, [w:] P. Sarnecki (red.), *Konstytucjonalizacja zasad i instytucji ustrojowych*, Warszawa 1997, s. 107 i n.

⁶² Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo...*, s. 50.

⁶³ Por. H. Misztal, *Systemy relacji...*, s. 45.

⁶⁴ Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo...*, s. 48.

⁶⁵ Por. H. Łakomy, *Państwo a kościół...*, s. 59.

należy jeszcze – jak się wydaje – uzupełnić generalnym zakazem nauczania religii w szkołach publicznych⁶⁶, co w maksymalny sposób oddziela wszelkie instytucje Republiki od związków i konotacji konfesyjnych, a co gwarantuje poszanowanie zasady laickości państwa⁶⁷.

Francuski system rozdziału, funkcjonujący na podstawie ustawy z 1905 roku, jest dziś jednak mocno wyeksponowany także i na poziomie konstytucyjnym. Trzeba przy tym od razu powiedzieć, że regulacja konstytucyjna jest jednak nad wyraz lakoniczna, co wynika ze swoistej powściągliwości francuskiego ustrojodawcy i przekonania, że zasadnicze *meritum* regulacji winno być domeną unormowania ustawowego. Reżim konstytucyjny zawiera *de facto*, poza odwołaniem się do preambuły, a w niej z kolei do wolności sumienia i wyznania z Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela, jeden przepis regulujący stosunki konfesyjne⁶⁸. Jest nim oczywiście przepis art. 1, wedle którego Francja jest „republika świecką”. Jego uzupełnieniem jest zagwarantowana w tym samym przepisie „równość przed prawem wszystkich obywateli bez względu na... religię”. Unormowanie z art. 1 obowiązującej dziś konstytucji V Republiki, wzięte bezpośrednio z poprzedniej konstytucji pochodzącej z 1946 roku, jest klasycznym wręcz przepisem pozytywnym w zakresie instytucjonalizacji modelu rozdziału państwa i kościoła⁶⁹. Jego pozytywny charakter bierze się stąd, iż ustawodawca konstytucyjny nie wprowadza jakiejś klauzuli zakazującej (np. istnienia kościoła państwowego, względnie religii oficjalnej) lecz określa model relacji państwowo-konfesyjnych poprzez ich pozytywne scharakteryzowanie, czyli określenie (nazwanie, zdefiniowanie) stanu istniejącego. Co więcej, francuska regulacja jest tym bardziej pozytywna, że przecież dystansuje się od jednoznacznego określenia modelu stosunków państwo – kościół mianem rozdziału czy oddzielenia, a wprowadza pojęcie laickości (świeckości) państwa. Choć więc rozdział instytucji państwowych i kościelnych jest *clou* państwa świeckiego to jednak, *expressis verbis*, nie jest on cechą deskrypcyjną francuskiej wersji rozdziału. W miejsce sformułowania o rozdziale czy oddzieleniu ustrojodawca francuski postanowił wstawić jak najbardziej

⁶⁶ Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo...*, s. 51.

⁶⁷ Szerzej na ten temat zob. K. Orzeszyna, *Współczesne interpretacje francuskiej koncepcji państwa świeckiego*, „Rocznik Nauk Prawnych” 2003, t. XIII, s. 219 i n.; K. Orzeszyna, *System relacji między państwem i kościołem we Francji*, „Rocznik Nauk Prawnych” 2002, t. XII, s. 237 i n.

⁶⁸ Por. B. Basdevant-Gaudemet, *Państwo i kościół we Francji*, [w:] G. Robbers (red.), *Państwo i kościół w krajach Unii Europejskiej*, Wrocław 2007, s. 126.

⁶⁹ Por. J. Szymanek, *Konstytucyjna regulacja...*, s. 35.

pozytywne, a co więcej neutralne określenie laickości, chcąc w ten sposób wskazać, po pierwsze, że nie miał na celu jakiejś negatywnej reakcji, która mogłaby się kojarzyć z recydywą porewolucyjnej walki z kościołem, po drugie, że oddzielenie państwa i kościoła jest zaledwie jednym z elementów znacznie obszerniejszej koncepcji laickości⁷⁰. Laickość (świeckość) państwa nie jest wszak równoznaczna z rozdziałem. Owszem, warunkiem *sine qua non* laickości jest oddzielenie struktur państwowych od konfesyjnych, ale jednocześnie w idei laickości zawiera się dużo więcej, dużo obszerniejszych treści znaczeniowych. Uznaje się np., że koniecznymi substratami laickości są m.in. neutralność światopoglądowa państwa, równouprawnienie związków wyznaniowych, autentyczne gwarancje indywidualnej wolności sumienia i wyznania, niekompetencja państwa do regulowania spraw natury religijnej, swoboda działalności kultowo-religijnej, niesubwencjonowanie, przez państwo kościołów i innych organizacji konfesyjnych, autonomia związków wyznaniowych⁷¹. W efekcie, jeśli uwzględni się sens pojęcia laickości, nie sprowadzony jedynie do ekwiwalentności samego tylko rozdziału, to okaże się, że konstrukcja państwa świeckiego jest o wiele bardziej złożona, finezyjna, a przede wszystkim zawierająca w sobie znacznie więcej treści znaczeniowych. Co więcej, elementy te nie muszą być nawet wysłowione *explicite*, tkwią bowiem w pojęciu laickości *implicite*. Dlatego m.in. lakoniczność sformułowania art. 1 konstytucji, ograniczającego się do prostego stwierdzenia, w myśl którego Francja jest republiką świecką jest tak bardzo pozytywna, i to nawet w co najmniej trzech znaczeniach. W pierwszym, sprowadza się tego, że nie posługuje się pojęciem o rozdziale czy oddzieleniu albo np. – jak w konstytucji USA – zakazie ustanawiania państwa wyznaniowego, zarówno w formule bardziej restrykcyjnej (kościół oficjalny), jak i mniej restrykcyjnej (religii oficjalnej)⁷². W drugim, oznacza, że autorytet ustawodawczy miał na myśli znacznie obszerniejszą charakterystykę stosunków konfesyjnych, którą spuentował pojęciem laickości, mając na myśli, całe *spectrum* problemów wyznaczających wzajemne relacje państwa i kościoła. W końcu w trzecim znaczeniu francuska *laïcité* nakłada na państwo szereg pozytywnych zobowiązań, bowiem to państwo musi

⁷⁰ Szerzej na ten temat zob. G. Haarscher, *Laickość. Kościół, państwo, religia*, Warszawa 2004, s. 11 i n.

⁷¹ Por. M. Pietrzak, *Państwo laickie*, [w:] S. Zawadzki (red.), *Teoretyczne problemy państwa*, Warszawa 1990, s. 102 i n.

⁷² W pierwszej wersji wyznaniowość ma bowiem bardziej charakter instytucjonalny, w drugim zaś socjologiczny. W obu jednak przypadkach mamy do czynienia z klasycznym modelem państwa wyznaniowego, zakładającego połączenia państwa (religii) i kościoła.

zapewnić warunki, aby każdy mógł w sposób nieskrępowany korzystać z wolności religijnej, w tym także wolności kultu, a zarazem – jeśli tylko jest osobą awyznaniową – aby nie podlegał presji środowisk i instytucji konfesyjnych⁷³. Konstytucyjne pojęcie laickości, poza określeniem stanu relacji konfesyjnych *de lege lata*, rodzi więc wobec państwa także i różnego rodzaju zobowiązania, przewidując pewien minimalny przynajmniej aktywizm ze strony państwa, który to aktywizm wypełni treścią konstytucyjny postulat świeckości, a jednocześnie zagwarantuje jego pełną, stu procentową realizację.

W efekcie konstytucyjna deklaracja laickości definiuje bardzo wyraźnie państwowość francuską, a co więcej – poprzez wysunięcie zasady laickości na czoło postanowień ustawy zasadniczej – czyni z niej jedną z podstaw francuskiego porządku konstytucyjnego, która określa znacznie głębszy sens formuły państwowości francuskiej. Ma to bardzo duże znaczenie aksjologiczne. Świeckość konstytucyjna, podkreślając neutralność państwa, nakłada na nie obowiązek nieprzyjmowania żadnej pozycji w materii religijnej. Konfesyjnie świeckie państwo jest bowiem zupełnie niekompetentne. Oznacza to, że państwo nie może również przyjmować postawy antyreligijnej czy niezyczliwej względem religii i to nie tylko co do wyznania, ale także etyki, moralności czy w ogóle wychowania. Państwo przestaje być świeckie także wtedy, kiedy faworyzuje systematycznie sekularyzację społeczeństwa, gdyż traci wówczas neutralność. Świeckość bowiem dotyczy jedynie państwa, a nie społeczeństwa, które ma prawo do pełnej wolności religijnej⁷⁴. Widać z tego najlepiej, że francuska *laïcité* to nie tylko „sucha” norma konstytucyjna kształtująca pewien ład wyznaniowy, ale to także, a może nawet przede wszystkim, pewne pryncypium szerszej koncepcji ładu politycznego *tout court*, które w bardzo wielu „punktach” czy też aspektach definiuje państwo i to nie tylko w relacjach *stricte* instytucjonalnych, ale również społeczno-politycznych i aksjologicznych, określających najważniejsze rudymenty państwowości francuskiej. W tym właśnie przejawia się jednocześnie relewantność zasady świeckości państwa, jak i jej oryginalność.

Dokonana przez francuskiego ustrojodawcę konstytucjonalizacja świeckości, swoją rozpiętością znaczeniową obejmująca także rozdział państwa i kościoła, nie jest jednak rozwiązaniem powszechnie przyjętym, przede wszystkim z uwagi na jej negatywne konotacje oraz wyraźną

⁷³ Por. B. Basdevant-Gaudemet, *Państwo i kościół...*, s. 126.

⁷⁴ Por. K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między państwem a kościołami w konstytucjach państw członkowskich i traktatach Unii Europejskiej*, Lublin 2007, s. 101.

niechęć środowisk konfesyjnych⁷⁵. Dlatego tylko sporadycznie można spotkać konstytucyjne sformułowania recypujące wprost wzorce francuskie, a co za tym idzie *expressis verbis* ustanawiające państwo laickie. Przykładem może tu być art. 14 ust. 1 konstytucji Federacji Rosyjskiej, który wyraźnie postanawia o tym, iż Federacja jest państwem świeckim, a dodatkowo, co jednak z racji pojemności formuły laickości należy uznać za konstytucyjne *superfluum*, zawiera postanowienie, w myśl którego „żadna religia nie może być uznana za państwową lub obowiązującą”. Poza Rosją do francuskiej koncepcji świeckości, i to – wydaje się – jeszcze silniej nawiązują niektóre państwa postradzieckiej Azji Centralnej, które zasadę świeckości ustanawiają w pierwszym artykule konstytucji, będącym zbiorczym określeniem najważniejszych cech charakteryzujących ustroj konstytucyjny, w czym właśnie przejawia się jeszcze mocniejsze nawiązanie do rozwiązań francuskich. Należy však pamiętać, że konstytucyjnie zdefiniowana francuska *laïcité* została ustanowiona nie w tzw. przepisie wyznaniowym, a więc w przepisie, którego *ratio essendi* stanowi określenie sytuacji prawnej jednostki i konstytuowanej przez niego wspólnoty z uwagi na sytuację wyznaniową, ale w przepisie szczególnym, będącym formą najbardziej ogólnej deskrypcji rudymentów ustrojowych danej państwowości. We Francji, podobnie zresztą jak i w państwach Azji Centralnej, pociąga to za sobą ponadto brak właściwego przepisu wyznaniowego, co można odebrać jako swoiste legislacyjne potwierdzenie *désintéressement* państwa w zakresie konfesyjnym czy nawet szerszej światopoglądowym. Podobnie jest np. w Kazachstanie, gdzie świeckość, obok demokratyzmu i państwa prawnego zastała uznana za pryncypium porządku konstytucyjnego (art. 1). Analogiczne zasady, tj. demokratyzmu, państwa prawnego i – *last but not least* – świeckości konstytuują również zręby porządku ustrojowego Turkmenistanu (art. 1). Zbliżony w treści jest również art. 1 konstytucji Tadżykistanu, który *expressis verbis* postanawia, że „Republika Tadżykistan jest państwem suwerennym, demokratycznym, prawnym, świeckim i unitarnym”⁷⁶. Widać z tego, że konstytucje współczesnych państw Azji Centralnej w bardzo dużym stopniu odwołują się do zasady laickości, czyniąc z niej podstawę nie tylko ładu konfesyjnego, ale i całego ładu politycznego *tout court*. Dzięki temu laickość w tych państwach (tak samo jak we Francji) uzyskała status podstawowej zasady naczelnej, co każe zmienić optykę postrzegania samej laickości z zasady determinu-

⁷⁵ Por. J. Krukowski, *Państwo a kościoły i związki wyznaniowe w projekcie konstytucji RP*, [w:] J. Krukowski (red.), *Ocena projektu konstytucji RP*, Lublin 1996, s. 157.

⁷⁶ T. Bodio, T. Mołdawa, *Konstytucje państw Azji Centralnej*, Warszawa 2007, s. 319.

jącej wąsko tylko pojmowane stosunki wyznaniowe, na zasadę, wspólną z innymi „klasycznymi” zasadami prawa konstytucyjnego, przesądzającymi o politycznej, ideowej i aksjologicznej orientacji porządku ustrojowego „w ogóle”.

W efekcie w ustroju politycznym Francji i państw poradzieckiej Azji Centralnej, może w mniejszym stopniu w Rosji, laickość jest zasadą szczególną, przede wszystkim dlatego, że nie redukowana jedynie do rozdziału państwa i kościoła, ale obejmującą o wiele szersze *spectrum* spraw, takich chociażby jak: wolność sumienia i wyznania, pluralizm konfesyjny, ideowy i światopoglądowy, neutralność państwa, zakaz dyskryminacji z powodu przekonań religijnych, równouprawnienie związków wyznaniowych *etc*⁷⁷. W tym właśnie, *notabene*, przejawia się wysoce specyficzna postać idei (koncepcji) państwa świeckiego (laickiego), którego konstytucyjna proklamacja ma zawsze z założenia dużo szersze znaczenie aniżeli tylko rozdział państwa i kościoła i wyraża, mówiąc najogólniej, postawę naturalności światopoglądowej państwa⁷⁸. To jednak także, *toutes proportions gardées*, jest powodem swoistej endemiczności zasady laickości i tego, że pomimo swojej intelektualnej i jurydycznej atrakcyjności, a także – co ważne – kompatybilności z innymi elementarnymi substratami demokratycznego porządku konstytucyjnego zasada państwa laickiego znajduje się, jak dotąd, na antypodach stosowanych w praktyce rozwiązań ustrojowych. Być może powodem takiego stanu rzeczy jest na swój sposób staromodne i dość archaiczne już dziś przyzwyczajenie do „typowych” czy też „klasycznych” schematów w prawie konstytucyjnym, w którym idea konfesyjności miała zawsze swoje istotne miejsce. Od początku konstytucjonalizmu państwo zawsze wszak było, przynajmniej w jakimś stopniu, konfesyjne, a redukcja elementów konfesyjnych, następowała z reguły powoli, sukcesywnie, a często też i niekonsekwentnie⁷⁹. Tymczasem koncepcja państwa świeckiego obala całkowicie dogmat konfesyjnego zdeklarowania państwa, nakazuje państwu niekompetencję i indyferencję religijną, wyznaniową i światopoglądową co *summa summarum* rodzi konieczność poszukiwania innych punktów oparcia dla całej aksjologii i swoiście rozumianej filozofii państwowej. Z drugiej

⁷⁷ Szerzej na temat możliwych sposobów interpretacji laickości zob. G. Haarscher, *Laickość...*, s. 5.

⁷⁸ Por. P. Borecki, *Państwo neutralne światopoglądowo: ujęcie komparatystyczne*, „Państwo i Prawo” 2006, z. 5, s. 3 i n.

⁷⁹ Por. H. Świątkowski, *Wyznaniowe prawo państwowe*, Warszawa 1962, s. 9 i n. Szerzej na ten temat zob. H. Świątkowski, *Stosunek państwa do kościoła w różnych krajach*, Warszawa 1952.

strony zasada laickości stwarza, od razu powiedzmy raczej pozorne tylko, niebezpieczeństwo agnostycyzmu aksjologicznego. Często wszak krytycy laickości wskazują, że państwo nie może całkowicie porzucić wątków czy elementów konfesyjnych, gdyż to oznaczałoby eliminację całego szeregu relewantnych wartości, wobec których państwo nie może pozostać obojętne i które państwo winno respektować, szanować, a niekiedy wręcz chronić i promować⁸⁰. W tego typu sposobie myślenia znowu jednak pobrzmiewa stara nuta powiązania wątków etatystycznych z eklezjalnymi i przekonanie o swoistym komplementarnym charakterze religii wobec państwa (albo nawet i *vice versa*). Ten schemat myślenia uzasadniał wszak różne postaci powiązania państwa z kościołem w przekonaniu, że oba podmioty (byty) znajdują się względem siebie zawsze w jakiejś relacji, związku czy stosunku. Tymczasem koncepcja państwa laickiego stoi wobec tych wszystkich pomysłów w jawnej opozycji. Zakłada, że cała sfera religii, wierzeń i światopoglądów jest chroniona zasadą indywidualnej wolności religijnej, wobec której państwo ma jedynie pełnić rolę „stróża nocnego”, ma nie przeszkadzać jednostce w dokonywaniu przez nią swobodnych wyborów konfesyjnych i w samorealizacji konfesyjnej. Postulat państwa laickiego nie jest jednak, wbrew niektórym przynajmniej opiniom, równoznaczny z relatywizmem moralnym, etyczny czy wyznaniowym. Nie oznacza także wyeliminowania wszelkich wartości i wyrzucenia ich poza nawias życia państwowego. Co najwyżej jedne wartości zastępuje innymi, uniwersalnymi, niesprzecznymi i w miarę niekontrowersyjnymi⁸¹, najbardziej chyba adekwatnymi do warunków współczesnych, spluralizowanych i zlaicyzowanych społeczeństw, by wskazać np. demokrację, poszanowanie praw człowieka, pluralizm polityczny i ideowy, godność osoby ludzkiej itp., itd.

W konsekwencji francuska, rosyjska i poradziecka – przewidziana w niektórych państwach Azji Centralnej – laickość wyczerpują listę przypadków, kiedy ustrojodawca zdecydował się kategorycznie ustanowić system rozdziału, zakładając jednak szerszą od niego wersję świeckości, która poza samym tylko oddzieleniem *sacrum* i *profanum* przewiduje szereg elementów wobec siebie komplementarnych, *en bloc* tworzących model demokratycznego, państwa laickiego⁸². Zawsze jednak jako podstawa i w sumie warunek *sine qua non* autentycznej świeckości państwa

⁸⁰ Por. J. Krukowski, *Konkordat polski. Znaczenie i realizacja*, Lublin 1999, s. 62, 63.

⁸¹ Por. J. Szymanek, *Bezstronność czy neutralność światopoglądowa państwa (uwagi na tle art. 25 ust. 2 Konstytucji RP)*, „Państwo i Prawo” 2004, z. 5, s. 47, 48.

⁸² Por. M. Pietrzak, *Demokratyczne, świeckie państwo prawne*, Warszawa 1999, s. 123 i n.

musi występować rozdzielenie sfery działania państwa i związków wyznaniowych. Dopiero bowiem aplikacja rozdziału może interferować na inne elementy państwa neutralnego, którego *telos* zawiera się w uwolnieniu instytucji państwowych od wszelkiego typu konotacji religijnych, po to, by w pierwszym rzędzie zagwarantować jednostce pełną, nieskrępowaną swobodę myśli, sumienia, religii lub przekonań.

Świeckość czy też inaczej laickość państwa, jako konstytucyjna norma zawierająca w sobie *implicite* rozdział państwa i kościoła, jest – jak to zostało wskazane wyżej – na swój sposób endemiczna przede wszystkim dlatego, że nadaje jej się, od razu powiedzmy mocno na wyrost, wyraźnie pejoratywną konotację znaczeniową. Potwierdza to zresztą utożsamianie świeckości z wrogim (nieprzyjaznym) sposobem instytucjonalizacji systemu oddzielenia państwa i kościoła⁸³. Tymczasem świeckość jako sposób odniesienia się państwa do znaczenie obszerniejszej problematyki wyznaniowej jest, co najwyżej, radykalnym sposobem ułożenia relacji państwa ze związkami wyznaniowymi⁸⁴, a w rzeczywistości konsekwentnym i kompleksowym zarazem modelem rozdziału państwa i kościoła. Koncepcja świeckości wskazuje bowiem bardzo dobrze, że rozdział nie pełni funkcji samoistnej, ale że jest zaledwie jedną z wielu komponent, które kreślą relacje konfesyjne, i że udana realizacja postulatu laickości oznacza tak naprawdę realizację wielu innych pomniejszych zasad właściwych dla demokratycznego państwa prawnego i jego cech strukturalnych, takich chociażby jak zasada pluralizmu światopoglądowego i swoistego *désintéressement* państwa wobec przekonań, postaw i opinii umieszczonych w różnym miejscu *continuum* religii, filozofii, doktryn politycznych *etc*⁸⁵. O tym, że traktowanie modelu państwa świeckiego (laickiego) jako swoistego *enfant terrible* w mozaice możliwości odniesienia się państwa do złożonego zagadnienia religii i związków wyznaniowych jest dalece nieuprawnione i niesprawiedliwe świadczy też to, że w wielu konstytucjach zasada laickości tkwi tak naprawdę *tacite*, będąc – w warstwie słownej – substytuowaną przez enumeratywnie wskazane inne pomniejsze zasady relacji państwowo-kościelnych, które jednak wzięte razem każą wyinferować z postanowień ustawy zasadniczej właśnie świecki sposób aksjologicznej, w tym przede wszystkim konfesyjnej samoidentyfikacji ustawodawcy konstytucyjnego⁸⁶. Kwestia laickości jest bowiem kwestią

⁸³ Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo...*, s. 48.

⁸⁴ Por. K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między...*, s. 99 i n.

⁸⁵ Szerzej na ten temat zob. W. Janyga, *Wolność sumienia i wyznania wobec wyzwań pluralizmu religijnego*, „Państwo i Prawo” 2004, z. 10, s. 82 i n.

⁸⁶ Por. J. Szymanek, *Konstytucyjna regulacja...*, s. 37 i n.

prawa⁸⁷, stąd warunkiem koniecznym uznania państwa za laickie jest takie określenie światopoglądowego charakteru państwa, które bądź to wprost, bądź w drodze odpowiednich zabiegów wykładniczych⁸⁸, pozwoli uznać że spełnia ono kryteria państwa laickiego, pośród których znajduje się oczywiście reguła oddzielania państwa i kościoła, ale zarazem reguła ta ma jedynie charakter wyjściowy, nie przesądzający jeszcze o autentycznie świeckiej postaci państwa. Stąd też, choć niektóre państwa nie określają siebie *expressis verbis* mianem laickich, to jednak spełniają kryteria państwa świeckiego i są w gruncie rzeczy państwami świeckimi, nawet jeśli dystansują się od jednoznacznego uznania zasady laickości jako podstawy swojego ustroju politycznego. Najbardziej specyficznym przypadkiem wydaje się tu być Holandia, która w swojej konstytucji nie poświęca w ogóle miejsc zasadom relacji instytucjonalnych, a jedyną formą konstytucyjnego odniesienia się do problematyki wyznaniowej czyni zagwarantowanie wszystkim „indywidualnie, jak też wspólnie z innymi, (...) swobodnego wyznawania swoich przekonań religijnych czy światopoglądowych”⁸⁹. Wobec powyższego stosunki instytucjonalne państwa i kościoła ekstrapolowane są z przepisu indywidualnego, zabezpieczającego jednostkową wolność sumienia i wyznania. W konsekwencji wolność kolektywna, a zatem adresowana do organizacji religijnych, również zapewnia swobodne prawo funkcjonowania i wykonywania swoich zadań podług doktryny preferowanej przez dany związek wyznaniowy, co oznacza pełną wolność religijną realizowaną zarówno indywidualnie, jak i wspólnie z innymi, w tym także w ramach związku wyznaniowego. Dzięki temu ustrojodawca holenderski potwierdził, po pierwsze, że sytuacja prawna kościołów jest jedynie funkcją jednostkowej wolności sumienia i wyznania, po drugie zaś, że nie czuje się kompetentny w regulowaniu statusu prawnego kościołów i innych związków konfesyjnych, wyrażając w ten sposób najlepiej regułę neutralności, która uzupełniona wolnością sumienia i wyznania i przeniesionymi z niej równouprawnieniem organizacji religijnych oraz ich rozdziałem od państwa, statuuje w efekcie liberalne państwo świeckie. W konsekwencji rudymentami stosunków konfesyjnych w wydanie holenderskim jest wolność religii i wierzeń, oraz – wywiedziona z niej – zasada rozdziału państwa i kościoła, a także, wynikająca z całokształtu regulacji konfesyjnych, zasada neutralności świa-

⁸⁷ Por. M. Pietrzak, *Państwo laickie...*, s. 110.

⁸⁸ Szerzej na ten temat zob. J. Szymanek, *Interpretacja przepisów wyznaniowych w konstytucji*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2006, t. IX, s. 101 i n.

⁸⁹ *Konstytucja Holandii*, tłum. i wstęp A. Głowacki, Warszawa 2003, s. 34.

topoglądowej państwa⁹⁰. W ten sposób konstytucja Holandii nawiązuje również do koncepcji państwa świeckiego, choć jej rysem mocno specyficznym jest minimalizm regulacji konfesyjnej, która obejmuje jedynie poręczenie wolności sumienia i wyznania. Jak można sądzić jest to jednak zabieg świadomy, mający w możliwie dobitny sposób potwierdzić indyferencję konfesyjną państwa, a tym samym jego świeckość⁹¹. W efekcie można powiedzieć, że świeckość, jako zasada najpełniej pokazująca niezaangażowanie konfesyjne państwa, ze wszystkimi wynikającymi z tego konsekwencjami, może być ustanowiona albo *explicite* (Francja, Rosja, Kazachstan, Turkmenistan) albo wynikać *implicite* (Holandia) z całości kształtu postanowień konstytucji, a zwłaszcza z jej aksjologii czy tzw. ducha. Zawsze jednak, musi mieć odpowiednią podstawę prawną, którą jest albo wprost zapisana zasada świeckości, albo – tak jak w Holandii – jej jakiś istotny substrat, który pozwala uznać świeckość za główny punkt światopoglądowej identyfikacji państwa⁹². W każdym przypadku elementami państwa świeckiego pozostają: wolność sumienia i wyznania, równouprawnienie związków wyznaniowych, niekompetencja państwa w sprawach konfesyjnych, swoboda działalności kultowo-religijnej, niezależność porządku państwowego i kościelnego i w końcu – *last but not least* – rozdział państwa i kościoła⁹³.

Dla państwa świeckiego, rozumianego jako coś znaczenie więcej niż tylko prosty rozdział państwa i kościoła, najbardziej reprezentatywnymi przykładami są, z jednej strony, Francja ze swoją *laïcité* wyraźnie eksponowaną w art. 1 konstytucji, z drugiej natomiast, Holandia, która w warstwie słownej nie posługuje się pojęciem świeckości, a co więcej w ogóle nie podejmuje kwestii instytucjonalnych relacji państwowo-kościelnych. W tym drugim przypadku ignorancja przez ustawodawcę konstytucyjnego tematu relacji państwa ze związkami wyznaniowymi jest jednak sposobem potwierdzenia właśnie laickiego charakteru państwa, które nie interesuje się, zgodnie z poręczoną konstytucyjnie wolnością sumienia i wyznania, konfesyjnością zarówno jednostki, jak i kolektywu zorganizowanego w związek wyznaniowy, co przecież jest warunkiem koniecznym każdej postaci laickości⁹⁴. Swoją drogą przykład Holandii wskazuje, że

⁹⁰ Por. K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między...*, s. 108.

⁹¹ Szerzej na ten temat zob. S.C. van Bijsterveld, *Państwo i kościół w Holandii*, [w:] *Państwo i kościół w krajach...*, s. 182 i n.

⁹² W tym właśnie sensie świeckość państwa musi być prawnie reglamentowana. Por. M. Pietrzak, *Państwo laickie...*, s. 110.

⁹³ Szerzej na ten temat zob. M. Pietrzak, *Demokratyczne, świeckie państwo...*, s. 133 i n.

⁹⁴ Por. S.C. van Bijsterveld, *Państwo i kościół w Holandii...*, s. 184.

w określeniu rzeczywistego mechanizmu stosunków wyznaniowych znaczenie ma przede wszystkim praktyka, a nie jedynie wypowiedziona *à la lettre* reguła tych stosunków. Laickość choć musi mieć swoje, przynajmniej minimalne, podstawy jurydyczne jest wszak przede wszystkim praktycznym, a zatem realnym wzorem aplikacji wzajemnych stosunków państwa z kościołem, jak i szerszej światopoglądowej deklaracji państwa.

Na gruncie europejskim, jak to zostało już powiedziane, rozwiązanie francuskie, *explicite* definiujące państwo jako laickie, i częściowo nawiązujące do niego rozwiązanie rosyjskie, pozostaje jednak w mniejszości. Niemniej przykład francuski jest szczególnie ważny, gdyż proponuje obok negatywnego sposobu określenia rozdziału *made in America* wzorzec pozytywny, a zatem wzorzec określający, jak jest lub też jak być powinno, nie zaś jak nie jest, względnie jak nie powinno być. W konsekwencji Francja zaproponowała drugą, obok amerykańskiej, postać prawnej instytucjonalizacji rozdziału państwa i kościoła, choć od razu dodajmy, instytucjonalizacji o wiele szerszej i głębszej, gdyż zawierającej w sobie znacznie obszerniejsze treści znaczeniowe aniżeli sam tylko rozdział. Niemniej od tego czasu w prawie konstytucyjnym do zdefiniowania relacji państwa do kościoła, zawierającej się w szerokim modelu oddzielenia obu instytucji⁹⁵, służą dwie zasadnicze formy, tj. forma negatywna, nawiązująca do konstrukcji pierwszej poprawki, oraz forma pozytywna, mająca swój pierwowzór we francuskiej *laïcité*. Obie przy tym formuły wzorcowe, tj. zarówno amerykańska, jak i francuska nie są recypowane i powtarzane wiernie. Obie bowiem, choć stały się paradygmatem konstytucyjnego umocowania systemu rozdziału, są wysoce specyficzne. Amerykańska dlatego, że nakłada negatywny obowiązek na ustawodawcę zwykłego, zakazując mu, zgodnie z klauzulą *no establishment of religion*, ustanawiania religii państwowej, z czego dopiero wyprowadzić można klasyczny zakaz negatywny, jakim jest zakaz istnienia kościoła państwowego⁹⁶, względnie religii państwowej albo oficjalnej, co dzisiaj jest typowym negatywnym sposobem konstytucjonalizacji systemu rozdziału. Francuska zaś dlatego, że nie posługuje się wprost pojęciem oddzielenia państwa i kościoła, a system rozdziału zakłada *implicite* w szerszej i pojemniejszej formule

⁹⁵ Szerzej na ten temat zob. J. Krukowski, K. Warchałowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000, s. 27 i n.

⁹⁶ Warto jednak wskazać, że bardzo zbliżona do amerykańskiej jest australijska formuła konstytucyjna, wedle której „związek nie będzie wydawał żadnych ustaw o ustanowieniu jakiegokolwiek oficjalnej religii lub obowiązkowym przestrzeganiu jakichkolwiek obrzędów religijnych” – por. art. 116 Konstytucji Związku Australijskiego, a także sformułowanie konstytucji Meksyku z 1992 roku.

laickości. Tymczasem podstawowa dziś forma pozytywnego zadeklarowania rozdziału państwa i kościoła sprowadza się właśnie do stwierdzonego *expressis verbis* rozdziału (separacji)⁹⁷.

W konsekwencji we współczesnym konstytucjonalizmie funkcjonują dwa sposoby zadekretowania rozdziału państwa i kościoła. Pierwszy, negatywny zakazujący istnienia kościoła państwowego, kościoła oficjalnego, panującego, względnie – w łagodniejszej, bo socjologicznej postaci – religii państwowej, oficjalnej bądź w inny jeszcze sposób uprzywilejowanej czy wyeksponowanej. To przy tym, czy nie ma kościoła państwowego czy może religii panującej (państwowej) choć co do zasady nie zmienia charakteru wprowadzonego rozdziału wskazuje na inne akcenty relewantne dla ustojodawcy. Jeśli bowiem, co *notabene* jest zjawiskiem najczęstszym, konstytucja deklaruje zakaz istnienia kościoła państwowego to potwierdza w ten sposób brak instytucjonalnych więzi państwa, rozumianego jako zespół organów wykonujących władzę państwową, z kościołem, czyli potwierdza to, co jest *clou* każdej regulacji, czyli to, że żaden związek konfesyjny nie jest eksponowany albo inaczej uprzywilejowany w porównaniu z innymi kościołami i związkami wyznaniowymi. Państwo i kościół są tutaj traktowane jako dwie struktury organizacyjne, czyli *tout court* instytucje, pomiędzy którymi nie dochodzi do żadnych powiązań, związków i relacji zależności czy współzależności. W sytuacji zaś, kiedy atrybutu państwowości lub oficjalności pozbawiona jest religia, to ustrojodawca wskazuje, że żaden system koncepcji, pomysłów i dogmatów religijnych i światopoglądowych nie ma priorytetu, nie jest traktowany w sposób szczególny, faworyzowany, że państwo – mówiąc inaczej – całkowicie dystansuje się od konotacji konfesyjnej, co oczywiście zawiera w sobie również rozdział *stricte* instytucjonalny.

Oczywiście, na marginesie uwag dotyczących statusu państwowego religii, a ściślej rzecz ujmując braku uznania religii za państwową, należy z całą mocą podkreślić, że nie oznacza to w żadnym razie jakiejś deprecjacji czy dewaluacji religii czy np. jej miejsca w społeczeństwie. Państwo, stosownie zresztą do założeń państwa neutralnego⁹⁸, nie ocenia religii, nie uznaje dogmatów religijnych, prawd wiary *etc.*, ale także, co ważne, nie lekceważy zjawiska religijności jako takiego, nie ignoruje faktu, że jego obywatele – w większej czy mniejszej części – są wierzący. Państwo zakładające *separationis ecclesiae et status*, w formule nie uznającej oficjalnego, panującego czy państwowego charakteru żadnej religii, nadal

⁹⁷ Por. J. Szymanek, *Konstytucyjna regulacja...*, s. 35.

⁹⁸ Por. P. Borecki, *Państwo neutralne światopoglądowo...*, s. 7 i n.

więc zakłada rozłączność aparatu państwowego, z jednej, i konfesyjnego z drugiej strony, nie wnikając w ogóle w socjologiczny aspekt zjawiska religijności i tego, że obywatele państwa są też najczęściej członkami określonych wspólnot wyznaniowych. Fakt, że obywatele państwa są osobami wierzącymi i ewentualnie jak wierzącymi nie ma wobec tego najmniejszego znaczenia z punktu widzenia państwa i jego polityki, jest więc – mówiąc wprost – zupełnie indyferentny⁹⁹. A to właśnie, niezależnie od sformułowań konstytucyjnych, jest naczelną ideą każdej postaci systemu rozdziału państwa i kościoła.

Konfesyjne postanowienia negatywne akcentują zakaz istnienia kościoła państwowego, panującego, oficjalnego, uprzywilejowanego, naczelnego lub w jeszcze inny sposób podkreślonego czy też zaznaczonego¹⁰⁰ na tle innych związków wyznaniowych, pozbawionych atrybutów oficjalności, a często również – zwłaszcza w ujęciu historycznym – znajdujących się poza regulacją prawną¹⁰¹. Początkowo, jak to zostało wskazane wyżej, przepis taki miał negatywną postać głównie dlatego, że był traktowany opozycyjnie względem wcześniejszego, pandemicznego wzorca państwa wyznaniowego, którego prawne regulacje wiązały określony kościół z religią. Stąd też historycznie ten tryb umocowania koncepcji rozdziału wykształcił się jako pierwszy¹⁰². Dziś jest on sposobem konstytucjonalizacji systemu rozdziału m.in. w Niemczech, Hiszpanii, Albanii, Estonii, Meksyku, Nikaragui, Urugwaju czy na Litwie, przy czym – w ujęciu czysto statystycznym – jest to już sposób znajdujący się w wyraźnej mniejszości. Wydaje się, że powodem tego jest dość mocne już ugruntowanie się systemu rozdziału i nikłe szanse recydywy systemu powiązania w jakiegokolwiek jego postaci czy formie, przynajmniej *de iure*. Nie zachodzi też, jak się wydaje, konieczność poszukiwania kompromisu

⁹⁹ Nie oznacza to zatem jakiegoś sztucznego podziału, swoistego wewnętrznego podziału wobec czy też dla jednostki, która postawiona miałaby być przed alternatywą wierności wobec kościoła czy może wierności wobec państwa. System rozdziału nie zakłada zatem jakiejś konfuzji, oznacza tylko, że na forum państwowym fakt religijność bądź niereligijności jednostki jest obojętny, gdyż państwo sferę znajdującą się w zasięgu religii całkowicie pozostawia związkom wyznaniowym, nie czując się kompetentne do jej oceniania, definiowania, a tym bardziej regulowania.

¹⁰⁰ Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe...*, s. 92.

¹⁰¹ Przykładem mogą być tzw. związki prawnie nieuznane, jakie były znane znakomitej większości państw wyznaniowych. Ich konstrukcja oznaczała, że państwo posiadało kompetencję uznawania bądź nieuznawania związków wyznaniowych. Co pociągało za sobą tę konsekwencję, że tylko związki prawnie uznane były prawnie regulowane, natomiast związki prawnie nieuznane znajdowały się w ogóle poza prawem.

¹⁰² Szerzej na ten temat zob. M. Pietrzak, *Historia kształtowania się...*, s. 106 i n.

pomiędzy zwolennikami opcji konfesyjnej i laickiej, którego elementem była właśnie negatywna postać instytucjonalizacji rozdziału państwa i kościoła. Często bowiem elementem takiego kompromisu było właśnie dystansowanie się od wskazania *expressis verbis* rozdziału i poszukiwanie w jego miejsce formuły alternatywnej, mniej ostro i mniej jednoznacznie ustanawiającej rozdział¹⁰³. W swoim założeniu miało to tonizować wrogi (przynajmniej w przekonaniu zwolenników opcji konfesyjnej) charakter wprowadzonego rozdziału, a przede wszystkim miało nie ustanawiać tak otwarcie modelu oddzielenia państwa i kościoła, ale raczej system *sui generis*, model pośredni, a w każdym razie model przyjaznej *separationis ecclesiae et status*. Dziś, jak się wydaje, historyczne powody wprowadzania systemu rozdziału za pomocą negatywnych formuł prawnych straciły już na znaczeniu, a i sama idea rozdziału jest powszechnie aprobowana, będąc w dodatku swego rodzaju toposem państwa demokratycznego, a w każdym razie jego istotną częścią składową. Dlatego też coraz częściej ustawodawca stara się *explicite* wyartykułować system rozdziału postanawiając wprost, że kościół i państwo tworzą struktury oddzielone od siebie.

Postanowienia mieszczące się we wzorcu negatywnym są w zasadzie wszystkie podobne. Tak np. ustawa zasadnicza Republiki Federalnej Niemiec, utrzymująca w części wyznaniowej moc obowiązującą postanowień konstytucji Weimarskiej, proklamuje wyraźnie, że „nie ma żadnego kościoła państwowego”¹⁰⁴ (art. 137 ust. 1 konstytucji z 11 sierpnia 1919 roku utrzymany w mocy przez art. 140 ustawy zasadniczej z 1949 roku). Niemiecka formuła *Es besteht keine Staatskirche* jest co prawda niekiedy również i nieco inaczej tłumaczona, np. jako stwierdzenie, że „kościół państwowy nie istnieje”¹⁰⁵, to jednak wydaje się, że bliższa oryginałowi, a co za tym idzie także i intencji prawodawcy, jest formuła potwierdzająca brak „żadnego kościoła państwowego” (*keine Staatskirche*). Nieobecność kościoła państwowego, czy w inny sposób uznanego za oficjalny, oznacza bezpośrednio wprowadzenie do niemieckiego porządku prawnego koncepcji rozdziału. Nie oznacza jednak importu wszystkich składników tworzących *en bloc* państwo świeckie, co najlepiej zdaje się potwierdzać tezę, że idea laickości, najlepiej wyrażona w konstytucji Francji, jest czymś znacznie większym i głębszym zarazem niż tylko sam, „techniczny” czy

¹⁰³ Por. M. Pietrzak, *Rozdział kościoła i państwa: modele i spór o ujęcie normatywne w nowej konstytucji*, [w:] L. Wiśniewski (red.), *Podstawowe prawa jednostki i ich sądowa ochrona*, Warszawa 1997, s. 104 i n.

¹⁰⁴ *Konstytucja Niemiec*, oprac. S. Bożyk, Warszawa 1993, s. 140.

¹⁰⁵ *Ustawa Zasadnicza Republiki Federalnej Niemiec*, red. L. Janicki, Poznań 1997, s. 291.

może „organizacyjny” rozdział państwa i kościoła. Dlatego, jak się wskazuje, niemiecki układ relacji pomiędzy państwem a kościołem określa nie tyle koncepcja rozdziału absolutnego ile raczej „rozdziału ułomnego”¹⁰⁶, a cały model niemiecki usytuowany jest „pośrodku pomiędzy kościołem państwowym a ścisłym rozdziałem kościoła od państwa”¹⁰⁷. W konsekwencji niemiecki rozdział określa się mianem rozdziału łagodnego, skoordynowanego bądź przyjaznego, co sugerować ma, że wprowadzenie rozdziału nie pociągnęło za sobą radykalnej polityki laicyzacji i wyrzucania sfery konfesyjnej poza nawias życia państwowego czy publicznego¹⁰⁸. Niemiecki przykład separacji skoordynowanej (przyjaznej, życzliwej albo łagodnej) dowodzi, że ustanowienie prostego rozdziału nie jest wcale równoznaczne z przeniesieniem idei *laïcité* ze wszystkimi jej prawnymi, politycznymi czy np. społecznymi skutkami. Choć więc obok rozdziału wyznacznikami niemieckiego modelu stosunków wyznaniowych są zasady neutralności, tolerancji i równości¹⁰⁹ to jednak trudno jest mówić na gruncie ustawodawstwa niemieckiego o wiernym imporcie zasady państwa świeckiego, o ile oczywiście samej tej zasady nie sprowadzi się do tego tylko, że „szanuje się wolność sumienia i wyznania w tym sensie, że państwo nie należy już do jakiegś jednej części społeczeństwa, ale do wszystkich (...) tak, że jednostka nie może być dyskryminowana z uwagi na ukierunkowanie swojego życia”¹¹⁰. Rozdział *à la Allemane* potwierdza więc, że rozdział państwa i kościoła jest zaledwie jednym z elementów prawnej regulacji problematyki konfesyjnej i bynajmniej nie wyczerpuje hipotez ułożenia relacji państwowo-kościelnych.

Obok Niemiec także i w Hiszpanii ustawodawca konstytucyjny posłużył się formułą negatywnej jurydyzacji systemu rozdziału. Odpowiedni artykuł konstytucji stanowi, iż „żadne wyznanie nie ma charakteru państwowego”¹¹¹ (art. 16 ust. 3 zd. 1). Ustrojodawca hiszpański nawiązał

¹⁰⁶ K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między...*, s. 154.

¹⁰⁷ G. Robbers, *Państwo i kościół w Niemczech*, [w:] *Państwo i kościół w krajach...*, s. 279.

¹⁰⁸ Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo...*, s. 53 i n.

¹⁰⁹ Por. K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między...*, s. 154, 155. Szerzej na ten temat zob. J. Krukowski, *Konstytucyjne podstawy stosunków między państwem a kościołami w Republice Federalnej Niemiec*, [w:] *Divina et Humana...*, s. 107 i n.

¹¹⁰ G. Haarscher, *Laickość...*, s. 5.

¹¹¹ *Konstytucja Hiszpanii*, tłum. i wstęp T. Mołdawa, Warszawa 1993, s. 37. W oryginale jednak (*ninguna confesion tendra caracter estatal*) użyty jest czas przyszły; przepis ten brzmi zatem „żadne wyznanie nie będzie miało charakteru państwowego”, co jest ważne. Świadczy bowiem o tym, że do tej pory, tj. do momentu ustanowienia wskazanego przepisu istnieje wyznanie, które miało charakter państwowy, i że intencją ustrojodawcy było odcięcie się od przeszłych rozwiązań. Potwierdza to, że formuła negatywna była

więc do koncepcji bardziej socjologicznej, wiążąc nieobecność statusu uprzywilejowanego, tj. państwowego, publicznego czy oficjalnego nie z kościołem, czyli zewnętrzną, organizacyjną postacią wyznania (religii) lecz właśnie z religią (wyznaniem), co jednak w niczym nie zmienia faktu, że rozdział państwa i kościoła został w Hiszpanii zadekretowany bardzo wyraźnie i jednoznacznie¹¹². Aplikacja, na gruncie obowiązującej konstytucji Hiszpanii, zasady oddzielenia sfery państwowej i eklezycznej choć czasami jest traktowana jako aprobata świeckiego modelu państwa¹¹³, znowu jednak nie może być równoznaczna ze świeckością państwa *tout court*. Świadczą o tym te wszystkie postanowienia konstytucji, które nadają klauzuli rozdziału życzliwy charakter, jak np. zasada uwzględniania przez władze publiczne przekonań religijnych społeczeństwa czy też zasada „współpracy z Kościołem katolickim i pozostałymi wyznaniami”. Jak się przy tym zaznacza, współpraca w systemie hiszpańskim – choć proklamowana *expressis verbis* w konstytucji – nie jest samoistną zasadą ustroju, lecz konsekwencją innych, pierwotnych względem niej zasad, którymi są podstawowe prawa jednostki do wolności i równości religijnej¹¹⁴. W rezultacie stanowi ona wyraz realizacji ustrojowego postulatu obowiązku władz publicznych kształtowania niezbędnych warunków do zapewnienia wolności i równości jednostek i grup, jak również usuwania przeszkód, które uniemożliwiałyby lub utrudniały pełną realizację tych wolności. Mając zatem „na względzie dobro tych samych ludzi, stosunki między stronami powinny być oparte nie na ignorowaniu siebie lecz na współpracy”¹¹⁵. Widać z tego, że choć jedną z zasad kształtujących „ustrój konfesyjny” jest zasada rozdziału państwa i kościoła, to jednak konstytucja Hiszpanii, podobnie jak niemiecka ustawa zasadnicza, nie recypuje w sposób ścisły, ani tym bardziej restrykcyjny zasady laickości. Jak się wydaje, przynajmniej częściowo, można to tłumaczyć właśnie negatywną postacią przepisu wprowadzającego system rozdziału i tym, że negatywny sposób instytucjonalizacji oddzielenia państwa i kościoła był

najczęściej stosowana w sytuacji, kiedy wcześniejszy model państwa wyznaniowego próbowano zastąpić modelem państwa zakładającego odrębność instytucji państwowych i kościelnych. Wskazanie jakościowej różnicy pomiędzy oboma modelami miało więc również istotne znaczenie dla przyjmowania negatywnych form ustanowienia systemu rozdziału.

¹¹² Por. A. Czohara, *Stosunki państwo – kościół: Belgia, Francja, Hiszpania, Włochy*, Warszawa 1994, s. 29, 30.

¹¹³ Por. K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między...*, s. 182.

¹¹⁴ Por. A. Czohara, *Stosunki państwo – kościół...*, s. 35, 36.

¹¹⁵ K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między...*, s. 182.

podyktowany kompromisowością całej formuły konstytucyjnej definiującej stosunki wyznaniowe, a zwłaszcza oporem przeciw ustanowieniu systemu rozdziału *eo nomine*, za pomocą klauzuli pozytywnej. W ten sposób złagodzone oddzielenie państwa i kościoła, co musiało się przełożyć na swoistą „niedokończoną” czy może „niedoskonałą” formę przejęcia koncepcji państwa laickiego, spośród której w sposób wierny przejęto m.in. rozdział instytucji państwowych i konfesyjnych. Dlatego też, model relacji państwa do kościoła w warunkach hiszpańskich nie poddaje się prostej schematyzacji. Nie jest to bowiem model typowego, właściwego czy może wiernego rozdziału¹¹⁶, jeśli oczywiście założymy, że rozdział tożsamy jest ze świeckością państwa. Rozdział ten, choć jest wyartykułowany wprost i stanowi jedną z podstaw porządku ustrojowego współczesnej Hiszpanii, uzupełniają bowiem inne postanowienia ustawy zasadniczej, które osłabiają reżim rozdziału nadając mu wyraźnie złagodzoną postać. Poza tym trzeba pamiętać, że choć na poziomie konstytucyjnym rozdział nie jest i nie może być traktowany jako ekwiwalent laickości, m.in. za sprawą zasad na swój sposób konkurencyjnych, redukujących sztywny charakter rozdziału, to w praktyce legislacyjnej, a zwłaszcza w orzecznictwie sądowym uznaje się *par excellence* świecki charakter państwa hiszpańskiego, choć uznanie to wydaje się być uznaniem na wyrost¹¹⁷. Chcąc bowiem specyfikę hiszpańskiego rozdziału włożyć w jakieś ramy kwalifikacji czy typizacji można powiedzieć, że rozdział ten nabiera cech rozdziału typowo „instytucjonalnego”, na swój sposób technicznego, a zatem odnoszącego się jedynie do strony formalnoprawnej i funkcji organów państwa, bez przesądzania treści działania państwa¹¹⁸. Treść ta, również za sprawą wskazanych wprost zasad konstytucyjnych, nakazujących np. uwzględnianie czynnika religijnego, często – przynajmniej potencjalnie – może wydawać się niekompatybilna z właściwym czy też klasycznym rozdziałem. Ryzyko to – jak to już zostało powiedziane – minimalizuje jednak konsekwentnie orzecznictwo, nakazujące interpretować klauzulę hiszpańskiego rozdziału w kategoriach państwa świeckiego. Warto przy

¹¹⁶ Por. I.C. Ibán, *Państwo i kościół w Hiszpanii*, [w:] *Państwo i kościół w krajach...*, s. 170.

¹¹⁷ Jego zasadniczymi składnikami mają być: wolność religijna, neutralność światopoglądowa państwa, równość wszystkich wyznań wobec prawa i współdziałanie państwa i kościoła. Por. P. Ryguła, *Podstawowe pryncypia hiszpańskiego prawa wyznaniowego*, [w:] A. Mezglewski (red.), *Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego*, Lublin 2004, s. 115 i n. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że Autor nie wymienił zasadniczej zasady państwa świeckiego, tj. właśnie rozdziału państwa i kościoła, która to zasada jest przecież *explicite* wysłowiona w art. 16 ust. 3 konstytucji.

¹¹⁸ Por. A. Czohara, *Stosunki państwo – kościół...*, s. 70.

tym zaznaczyć, że taka pro-laicka wykładnia postanowień konstytucji ściśle wiąże się z indywidualistyczną koncepcją praw i wolności jednostki i tym, że swoistą normą norm w obrębie materii wyznaniowej jest wolność religijna zarówno jednostki, jak i grupy, którą państwo zobligowane jest w możliwe najlepszy (najpełniejszy) sposób zabezpieczać i realizować¹¹⁹. To swoją drogą pokazuje raz jeszcze ewidentne *iunctim* zasady rozdziału państwa i kościoła z prawami jednostki, w tym zwłaszcza z wolnością sumienia i wyznania, wobec której rozdział jest najlepszą gwarancją pośrednią.

Negatywną wersję instytucjonalizacji rozdziału państwa i kościoła przewidują również m.in. konstytucje Albanii, Estonii, Litwy, Rosji, Urugwaju, Nikaragui, Meksyku czy – przynajmniej w pewnym sensie – Brazylii. W Albanii np. konstytucja w art. 10 ust. 1 postanawia wprost, że „w Republice Albanii nie ma religii państwowej”¹²⁰; z kolei w Estonii konstytucja wprost stanowi, że kościół państwowy nie istnieje”¹²¹ (§ 40 ust. 2 zd. 2). Na Litwie zaś, zgodnie z dyspozycją art. 43 zd. 7 „nie istnieje religia państwowa”¹²². Rosja natomiast, pośród państw deklarujących w formie negatywnej rozdział państwa i kościoła, jest o tyle specyficzna, iż obok przepisu negatywnego, zawiera podstawowy, można powiedzieć nawet, że zrębowy przepis, *eo nomine* określający państwo mianem świeckiego. Obok jednak niego, jak gdyby w celu wzmocnienia świeckiego charakteru państwa, ustawodawca konstytucyjny zawarł przepis, tym razem w wersji negatywnej, potwierdzający, iż „żadna religia nie może być uznana za państwową lub obowiązującą”¹²³ (art. 14 ust. 1 zd. 2). W państwach iberoamerykańskich z kolei, z których *notabene* zdecydowana większość opowiada się za jakąś formą powiązania z kościołem, przepisy negatywnie stanowiące o systemie oddzielania zawierają przykładowo konstytucje Nikaragui (deklarując w przepisie art. 14, iż „państwo nie ma oficjalnej religii”); Urugwaju (tu w dość odmiennej wersji, zgodnie z którą „państwo nie popiera żadnej religii”); Meksyku

¹¹⁹ Szerzej na ten temat zob. A. Czohara, *Mechanizmy ochrony wolności sumienia i wyznania w państwach Europy Zachodniej*, [w:] A. Czohara, B. Górowska, M. Nadolski, J. Osuchowski, *Dylematy wolności sumienia...*, s. 45.

¹²⁰ *Konstytucja Albanii (z 1998 roku)*, tłum. D. Horodyska, E. Lloha, wstęp W. Milanowski, Warszawa 2001, s. 31.

¹²¹ *Konstytucja Estonii*, tłum. A. Pułło, wstęp L. Garlicki, P. Łossowski, Warszawa 1997, s. 39.

¹²² *Konstytucja Republiki Litewskiej*, tłum. H. Wisner, wstęp A. Zakrzewski, Warszawa 1994, s. 35.

¹²³ *Konstytucja Rosji*, tłum. A. Kubik, wstęp A. Bosiacki, Warszawa 2000, s. 43.

(„Kongres nie może przyjąć ustaw, które jakąś religię ustanawiają bądź jej zakazują”)¹²⁴ czy też Brazylii. W tym ostatnim przypadku regulacja konstytucyjna jest na swój sposób osobliwa. Odpowiedni przepis konstytucji stanowi bowiem, że związkowi (unii) oraz poszczególnym jego (jej) częściom składowym zakazuje się „ustanawiania wyznań religijnych”¹²⁵ bądź – w innym tłumaczeniu – „ustanawiać kultury religijne lub kościoły”¹²⁶. Choć szata słowna wskazanego przepisu może, przynajmniej *prima facie* wzbudzać pewne zdziwienie, to jednak sens regulacji wydaje się być jasny i jest nim zakaz wprowadzania modelu powiązania, którego zewnętrznym wyrazem byłoby uznanie, tutaj rozumiane jako nadanie statusu oficjalności, religii lub kościoła. W rezultacie w każdym przypadku jeśli tylko konstytucja zakazuje przyznawania publicznego, państwowego, względnie oficjalnego charakteru religii albo związku konfesyjnego to deklaruje oddzielenie państwa od kościoła, którego sensem – w innym nieco ujęciu przepisu negatywnego – jest zakaz funkcjonowania kościoła uprzywilejowanego bądź – w wydaniu bardziej socjologicznym – religii (wyznania) w jakiś sposób eksponowanego.

Do pewnego czasu przepisy negatywnie jurydyzujące system rozdziału były przepisami zasadniczymi, jeśli wręcz nie wyłącznymi. Również francuska *laïcité* była na tyle osobliwa i niepowtarzalna, że nadawano jej odrębną postać niż przepisowi *sensu stricto* pozytywnego¹²⁷. Dlatego właściwy przepis pozytywny, a więc przepis wprost stwierdzający rozdział państwa i kościoła, najczęściej wyrażony sformułowaniem, w myśl którego państwo i kościół są rozdzielne albo oddzielone, pojawił się właściwie wraz z tzw. konstytucjonalizmem socjalistycznym¹²⁸, który – co oczywiste – dystansował się od wszelkich konotacji konfesyjnych. Stosownie więc do założeń ideologicznych tego systemu, opowiadał się on zdecydowanie za rozdziałem państwa i kościoła, przy czym uznawał, że najlepszą formą jego ujęcia w ustawie zasadniczej jest po prostu wyrażenie tego faktu *expressis verbis*¹²⁹. Dlatego w konstytucjach państw socjalistycznych wpisywano jednoznacznie dyspozycję stwierdzającą roz-

¹²⁴ Por. W. Bar, *Kwestie wyznaniowe w konstytucjach Ameryki Łacińskiej i Karaibów*, [w:] *Prawo wyznaniowe w systemie...*, s. 179, 177, 189.

¹²⁵ *Konstytucja Brazylii*, tłum. A. Wojtyczek-Bonnand, wstęp K. Wojtyczek, Warszawa 2004, s. 64.

¹²⁶ W. Bar, *Kwestie wyznaniowe...*, s. 165.

¹²⁷ Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe...*, s. 92.

¹²⁸ Szerzej na ten temat zob. J. Osuchowski, *Państwo a kościół w konstytucjonalizmie socjalistycznym*, Warszawa 1983.

¹²⁹ Por. M. Pietrzak, *Historia kształtowania się...*, s. 102 i n.

dział państwa i kościoła¹³⁰. W efekcie w porównawczym prawie wyznaniowym, za sprawą deklaracji konfesyjnych zawartych w konstytucjach państw socjalistycznych, pojawił się drugi – podstawowy dziś – sposób zadeklarowania systemu rozdziału. Kontekst historyczny pojawienia się tego, *sensu stricto* pozywanego ujęcia oddzielenia państwa od kościoła zdecydował o tym, iż z czasem zaczęto wyodrębniać dwa modele konstytucyjnej reglamentacji systemu rozdziału, tj. model właściwy dla „demokratycznych państw laickich” oraz – *a contrario* – model charakteryzujący „totalitarne państwa komunistyczne”¹³¹. Podział ten, jak się wydaje, jest jednak bardziej ideologiczny niż jurydyczny, a tym bardziej legislacyjny. Z jednej bowiem strony wszystkie państwa zakładające rozdział, w innej formie niż to czyniły państwa socjalistyczne, traktuje jako państwa laickie, gdy tymczasem laickość – jak to zostało powiedziane – winno się traktować osobno, jako odrębny, wysoce specyficzny model państwowości, dla której rozdział *sacrum* i *profanum* jest zaledwie jednym ze składników i absolutnie nie jest równoznaczny z samym rozdziałem. Z drugiej zaś strony, wszystkie państwa socjalistyczne traktuje *en bloc*, bez wskazywania różnic i odmienności pomiędzy nimi, jak i różnic wynikających z okresów historycznych, które przecież nie były jednakowe i powodowały, że państwa socjalistyczne podlegały ewolucji, co z kolei nie uprawnia do nazywania ich wszystkich mianem totalitarnych. Totalitaryzm jest bowiem tylko jedną, najbardziej wyostrzoną, a zarazem imperatywną postacią państwa niedemokratycznego i jeśli przyjmiemy, że w ogóle wysterował on w państwach o ustroju socjalistycznym to, po pierwsze, nie we wszystkich, a po drugie nie zawsze i nie w każdym okresie. Poza tym, *à propos* państw socjalistycznych, trzeba zauważyć, że wszystkie one były właśnie socjalistycznymi, ale już niekoniecznie komunistycznymi. Ani więc komunizm, ani totalitaryzm nie są strukturami *constans* i swoista *urawniłowka* całej formacji socjalistycznej jest najzwyczajniej nieuprawniona metodologicznie. W efekcie, jeśli już by się chciało stosować takie ideologiczne czy może aksjologiczne podziały – co samo w sobie jest mocno dyskusyjne – to w ramach państw aplikujących system rozdziału powinno się wyodrębniać państwa demokratyczne i państwa niedemokratyczne, właściwe dla szerokiej formacji socjalistycznej.

¹³⁰ Por. J. Matwiejuk (red.), *Regulacje wyznaniowe w Konstytucji PRL z 22 lipca 1952 r.*, [w:] A. Mezglewski, P. Stanisławski, M. Ordon, *Prawo i polityka wyznaniowa w Polsce Ludowej*, Lublin 2005, s. 127 i n.

¹³¹ Por. J. Krukowski, *Relacje między państwem i kościołem w konstytucjach współczesnych państw europejskich. Aspekt prawnoporównawczy*, „Kościół i Prawo” 1994, t. XII, s. 25 i n.

Inna sprawa, że podział ten dziś jest już zupełnie bez znaczenia, gdyż przepis pozytywny, a więc przepis wprost deklarujący oddzielenie państwa i kościoła jest charakterystyczny dla szeregu państw demokratycznych, co oznacza, że nie można go wiązać jedynie z formacją socjalistyczną oraz, że nie można nadawać mu jakiegokolwiek pejoratywnej konotacji znaczeniowej¹³².

Technikę taką stosują m.in. Bułgaria, Chorwacja, Portugalia, Słowenia, Ukraina czy Węgry. W Bułgarii np. przepis art. 13 ust. 2 proklamuje wprost, iż „instytucje religijne są oddzielone od państwa”¹³³. Analogicznie w Chorwacji, gdzie art. 41 zd. 1 postanawia, że „wszystkie wspólnoty religijne są (...) oddzielone od państwa”¹³⁴, zaś konstytucja Portugalii – w art. 41 ust. 4 – stanowi, podobnie jak w pozostałych państwach, iż „kościół i inne wspólnoty religijne są rozdzielone od państwa”¹³⁵. Także w Republice Węgierskiej, zgodnie z przepisem § 60 ust. 3, „kościół jest oddzielony od państwa”¹³⁶. Nieco inaczej, ale bez jakiegokolwiek zmiany znaczenia, przepis ten formułuje konstytucja Słowenii, zakładając, iż „państwo i wspólnoty religijne są rozdzielone”¹³⁷. Na Ukrainie z kolei, zgodnie z dyspozycją art. 35 zd. 3 „kościół i organizacje religijne (...) są oddzielone od państwa, a szkoła – od kościoła”¹³⁸. We wszystkich tych państwach system rozdziału został ustanowiony *expressis verbis* stanowiąc istotne uzupełnienie ogólnych koncepcji państwa demokratycznego (takich jak pluralizm czy państwo prawa), w tym zwłaszcza wolności religijnej i neutralności światopoglądowej państwa, oznaczających, że państwo w żadnym razie nie powinno mieć charakteru ideologicznego i wobec wszystkich przekonań, poglądów i światopoglądów

¹³² Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe...*, s. 92 i n.

¹³³ *Konstytucja Republiki Bułgarii*, tłum. Z. Jarosz, [w:] R. Chruściak (red.), *Bułgaria*, Warszawa 1993, s. 13.

¹³⁴ *Konstytucja Republiki Chorwacji*, tłum. T.M. Wójcik, wstęp A. Garlicka, L. Garlicki, Warszawa 1995, s. 26.

¹³⁵ *Konstytucja Portugalii*, tłum. A. Wojtyczek-Bonnand, wstęp J. Miranda, P. Kownacki, Warszawa 2000, s. 57.

¹³⁶ *Konstytucja Węgier*, tłum. H. Donath, wstęp W. Brodziński, Warszawa 2002, s. 71.

¹³⁷ *Konstytucja Republiki Słowenii*, tłum. i wstęp P. Winczorek, Warszawa 1994, s. 26.

¹³⁸ *Konstytucja Ukrainy*, tłum. i wstęp E. Toczek, Warszawa 1999, s. 40. Warto jednak zaznaczyć, iż obok tego przepisu, konstytucja, celem wzmocnienia proklamowanego rozdziału, ustanawia również w tym samym artykule przepis, zgodnie z którym „żadna religia nie może być uznana przez państwo za panującą”. Tego typu zdublowanie przepisu instytucjonalizującego rozdział, podobnie jak w Rosji, jest jednak zupełnie niepotrzebne i stanowi konstytucyjne *superfluum*. Zasada rozdziału wynika bowiem *explicite* ze stwierdzenia o oddzieleniu państwa i kościoła.

powinno zachować równy dystans. Potwierdzają to doskonale praktyka, jak i – przede wszystkim – orzecznictwo sądowe, uznające konsekwentnie i jednoznacznie, że państwo demokratyczne to państwo gwarantujące wolność sumienia i wyznania ze wszystkimi wynikającymi z tego konsekwencjami, w tym z rozdziałem instytucji państwowych i kościelnych¹³⁹.

W ustawach zasadniczych rozdział państwa i kościoła nie musi być przy tym ustanowiony według wzorca pozytywnego bądź negatywnego. Choć jasną jest rzeczą, że postanowienia konstytucyjne deklarujące wprost albo państwo świeckie, albo rozdział między państwem a kościołem, albo wreszcie zakaz istnienia kościoła panującego, względnie religii oficjalnej są najbardziej klarowne i jednoznaczne, nie pozostawiając w ten sposób żadnych wątpliwości interpretacyjnych, co do stworzonego układu odniesienia państwa do kwestii konfesyjnych, szczególnie zaś do roli i miejsca związków wyznaniowych. Niemniej zdarza się czasami, że ustrojodawca nie decyduje się, najczęściej z różnych, złożonych i komplementarnych względem siebie powodów, tak kategorycznie umocować systemu rozdziału. Nie oznacza to jednak, że tym samym, niejako automatycznie opowiada się za modelem państwa wyznaniowego, zakładającego powiązanie państwa z kościołem. Sposobów wyrażenia intencji generalnej jaką jest *separationis ecclesiae et status* jest dziś bowiem znacznie więcej i nie zawierają się one bynajmniej w alternatywie albo przepis pozytywny albo negatywny. Coraz częściej bowiem ustawodawca konstytucyjny stara się wyartykułować jedynie poszczególne substraty państwa laickiego, bez nazywania go wprost świeckim, ani też bez jurydyzowania w sposób bezpośredni zasady rozdziału¹⁴⁰. Powodów tego stanu rzeczy jest wiele, np. tradycje konstytucyjne, opór środowisk konfesyjnych, kontrowersje co do układu relacji na linii państwo – kościół, antagonizm wobec jednoznacznej deklaracji o świeckości lub rozdziale, szczególne miejsce, np. z powodów historycznych, socjologicznych czy – *last but not least* – politycznych jednego z wyznań w państwie itp., itd. Wtedy właśnie, w tyglu sprzecznych i krzyżujących się koncepcji i pomysłów ustrojowych, dochodzi z reguły do wypracowania formuł kompromisowych, mających wyrażać intencje rozdzielnia instytucji państwowych i kościelnych, ale bez posługiwania się w warstwie słownej konstytucji takimi terminami jak „rozdział” czy „państwo laickie”¹⁴¹. Nie oznacza to jednak, że takie wyliczenie elemen-

¹³⁹ Na przykładzie Portugalii zob. K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między...*, s. 189 i n.

¹⁴⁰ Por. J. Szymanek, *Konstytucyjna regulacja...*, s. 37, 38.

¹⁴¹ Znakomitym tego przykładem jest oczywiście proces przygotowywania i uchwalania polskiej konstytucji z 2 kwietnia 1997 roku, a zwłaszcza redakcji art. 25. Szerzej na ten temat zob.: P. Borecki, *Koncepcje stosunków między państwem a związkami wyznaniowymi*

tów definiujących *en bloc* koncepcję ładu wyznaniowego deprecjonuje zasadę oddzielenia państwa i kościoła, a tym bardziej ją pomija. Zasada ta tkwi bowiem *implicite* we wszystkich tych sformułowaniach konstytucji, które dokonują deskrypcji zasad instytucjonalnych łączących państwo ze związkami wyznaniowymi. W efekcie, uogólniając nieco, można powiedzieć, że rozdział państwa i kościoła w konstytucji może być zawarty *explicite*, przy czym w tej formule rozdział może być ustanowiony albo w sposób pozytywny albo negatywny, bądź *implicite*, a zatem poprzez enumeratywne wskazanie pryncypiów, na których zbudowane są związki państwa z organizacjami religijnymi, jednakże bez wymieniania *in extenso* rozdziału jako cechy tych związków.

Wydaje się, że taki *implicite* założony rozdział jest coraz bardziej popularny. Przewidują go m.in. konstytucje Belgii, Włoch, Irlandii, Rumunii, Paragwaju, Kolumbii, Haiti, Ekwadoru, Chile, Czechy, Polski¹⁴², Japonii, Wenezueli czy Słowacji. Za ekwiwalent rozdziału może być przy tym uznana tylko jedna cecha regulująca stosunek państwa do kościoła czy szerzej kwestii konfesyjnej, albo też kilka elementów, które wzięte razem definiują model stosunków wyznaniowych i umieszczają go w szerokim modelu rozdziału.

Pojedynczą cechą, *tacite* uznającą rozdział może być np. wolność, względnie równość wszystkich wyznań. Przykładem tej techniki introdukcji systemu oddzielenia państwa i kościoła może być chociażby konstytucja Haiti, której art. 30 zd. 1 wyraźnie przewiduje, że „wszystkie religie i kultury są wolne”¹⁴³ albo, analogiczna w treści konstytucja Kolumbii, w art. 119 zd. 1 gwarantująca „wolność kultów”. Inną cechą, która w drodze rozszerzenia również pozwala uznać obowiązywanie systemu rozdziału jest np. autonomia związków wyznaniowych. Wyraża ją, poprzez wyliczenie elementów składających się na pojęcie autonomii, art. 16 ust. 2 czeskiej Karty Praw Podstawowych, stanowiący, iż „kościół i związki wyznaniowe

w projektach i postulatach konstytucyjnych, Warszawa 2002; J. Brożyniak, *Konstytucyjne dylematy regulacji stosunków wyznaniowych we współczesnej Polsce*, Warszawa 1996; P. Leszczyński, *Zagadnienia wyznaniowe w Konstytucji RP*, Warszawa 2001.

¹⁴² Rozwiązania polskie zostaną jednak w tym miejscu pominięte, przede wszystkim dlatego, że są one stosunkowo dobrze zanalizowane w literaturze. Zob. np. J. Krukowski, *Konstytucyjny model stosunków między państwem a kościołem w III Rzeczypospolitej*, [w:] *Prawo wyznaniowe w systemie...*, s. 79 i n.; M. Pietrzak, *Stosunki państwo – kościół w nowej Konstytucji*, „Państwo i Prawo” 1997, z. 11/12, s. 173 i n.; R.M. Małajny, *Regulacja kwestii konfesyjnych w Konstytucji III RP (refleksje krytyczne)*, [w:] *Ze sztafetem prawa przez świat...*, s. 277 i n.; J. Szymanek, *Klauzule wyznaniowe w Konstytucji RP*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2005, t. VIII, s. 5 i n.

¹⁴³ W. Bar, *Kwestie wyznaniowe...*, s. 173.

zarządzają swoimi sprawami, zwłaszcza powołują swoje organy, powołują swoich duchownych oraz tworzą zakonne i inne kościelne instytucje, niezawisłe od organów państwowych”¹⁴⁴. Atrybut autonomii, choć *per se ipse* nie jest ekwiwalentem rozdziału, to jednak, niejako z drugiej strony, nie może być przewidziany w systemie powiązania państwa i kościoła, którego *signum specificis* jest właśnie brak autonomii organizacji konfesyjnych i ich podporządkowanie państwu¹⁴⁵. Autonomia, w dodatku jeśli uzupełniona jest zasadą indywidualnej wolności religijnej (a ta jest już dziś bezdyskusyjna), musi być w związku z tym odczytywana jako intencja ustanowienia separacji pomiędzy państwem a kościołem, czemu powinny czynić zadość zarówno regulacje podkonstytucyjne, jak i – to przede wszystkim – właściwa praktyka administracyjna¹⁴⁶. Podobne sformułowania znajdują się w konstytucji Słowacji. Tutaj również ustrojodawca chcąc określić model relacji państwo-kościelnych założył jako jedyną zasadą autonomii, ale rozszerzaną w drodze odpowiedniej interpretacji, także i na inne zasady właściwe dla systemu rozdziału. Art. 24 w ust. 3 stanowi bowiem wprost, iż „kościół i wspólnoty religijne zarządzają samodzielnie swoimi sprawami, zwłaszcza ustanawiając swoje organy, swoich duchownych, zapewniając naukę religii i zakładając zakonne i inne kościelne instytucje niezależnie od organów państwowych”¹⁴⁷. Choć zatem zasada autonomii nie została wymieniona *explicite*, to jednak ustawodawca konstytucyjny wyraził jej *clou* w rozbudowanej warstwie słownej przepisu art. 24 ust. 3 konstytucji, co obok wolności religijnej każe interpretować system relacji państwo – kościół podług wzorca rozdzielenia. Jak się przy tym zaznacza podkreślenie właśnie autonomii, w dodatku poprzez w miarę precyzyjne określenie jej przejawów, jakie ma miejsce w dyspozycji przepisu art. 24 ust. 3, jest – podobnie jak i w sąsiednich Czechach – motywowane względami historycznymi, a przede wszystkim tradycją systemu józefińskiego, a później komunistycznego, które to systemy przekreślały autonomię i niezależność organizacji religijnych poddając je skutecznej i drobiazgowej kuratelii państwa¹⁴⁸. Wskazanie na autonomię związków

¹⁴⁴ Konstytucja Republiki Czeskiej, tłum. i wstęp M. Kruk, Warszawa 1994, s. 73.

¹⁴⁵ Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe...*, s. 68 i n.

¹⁴⁶ Por. J.R. Tretera, *Religia i wolność religijna w Republice Czeskiej*, [w:] J. Krukowski (red.), *Religia i wolność religijna w państwach Europy Środkowo-Wschodniej w perspektywie integracji europejskiej*, Lublin 2004, s. 129 i n. Zob. także I.A. Hrdina, *Wolność religijna w porządku konstytucyjnym Republiki Czeskiej*, „*Studia z Prawa Wyznaniowego*” 2005, t. VIII, s. 103 i n.

¹⁴⁷ Konstytucja Republiki Słowackiej, tłum. i wstęp K. Skotnicki, Warszawa 1993, s. 40.

¹⁴⁸ Por. M. T. Staszewski, *Państwo – kościół w Europie Środkowo-Wschodniej. Aspekty instytucjonalno-prawne*, Warszawa 1994, s. 99.

wyznaniowych ma w efekcie pokazywać jakościową zmianę w nastawieniu państwa do kościoła, która to zmiana umieszcza system wzajemnych relacji państwo – kościół w generalnym wzorcu oddzielania. Autonomia związków wyznaniowych, uzupełniona dodatkowo ich niezależnością, jest również elementem, który pozwala domniemywać system rozdziału także i w Wenezueli, której konstytucja nie poświęca szczególnej uwagi relacjom państwowo-kościelnym (art. 59), a jednym elementem właściwym dla systemu rozdziału, poza wskazaną niezależnością i autonomią kościołów, jest indywidualna wolność religijna. Także w Paragwaju konstytucja, w art. 24 zd. 3, gwarantuje związkom wyznaniowym „niezależność i autonomię”, co jest jedynym wyrażonym bezpośrednio w ustawie zasadniczej sposobem uregulowania stanowiska państwa wobec kościołów i związków wyznaniowych *in gremio*¹⁴⁹. Okazuje się więc, że nawet jednostkowy element deskrypcji stosunków państwowo-kościelnych, o ile oczywiście mieści się w katalogu cech definiujących system rozdziału, może w drodze właściwej wykładni, rozszerzenia i wpisania w ogólny model demokratycznego państwa prawnego wraz ze wszystkimi jego częściami składowymi, prowadzić do uznania obowiązywania systemu oddzielenia państwa i kościoła¹⁵⁰.

Znacznie częściej jednak do deskrypcji systemu rozdziału, nie ustanowionego wprost w warstwie słownej odpowiedniego przepisu konstytucji, służy kilka cech (atrybutów), w które wyposażone są kościoły i inne związki wyznaniowe, a które z racji swojej opozycyjności względem modelu państwa konfesyjnego, oznaczają, że dla ustrojodawcy pożądanym układem odniesienia do szeroko rozumianej kwestii wyznaniowej był rozdział instytucji państwowych i kościelnych. Przykładem pierwszym z brzegu mogą być postanowienia konfesyjne konstytucji Japonii, w tym zwłaszcza dyspozycja z art. 20 ust. 1 zd. 2, wedle której „państwo nie udziela żadnych przywilejów organizacjom religijnym”, a te z kolei „nie mogą wykonywać jakiegokolwiek władzy politycznej”¹⁵¹. To ostatnie sformułowanie – „jakiegokolwiek władzy politycznej” – należy jednak tłumaczyć jako władzy „państwowej” czy może raczej „publicznej”, gdyż w każdej dużej strukturze organizacyjnej, a taką jest związek wyznaniowy,

¹⁴⁹ Wskazać jednak należy, że w art. 24 zd. 2 konstytucja osobno reguluje sytuację prawną Kościoła katolickiego, wobec którego stosuje się zasady autonomii, niezależności i kooperacji.

¹⁵⁰ Przy czym wydaje się, że koniecznym takim elementem jest zagwarantowana *expressis verbis* indywidualna wolność sumienia i wyznania.

¹⁵¹ *Konstytucja Japonii*, tłum. T. Suzuki, P. Winczorek, wstęp A. Garlicka, L. Garlicki, Wrocław 1990, s. 37.

jest realizowana władza polityczna, jeśli pod pojęciem tym rozumie się władzę sprawowaną w dużej grupie społecznej¹⁵². Intencją ustawodawcy konstytucyjnego Japonii było więc nie tyle pozbawienie organizacji religijnych możliwości wykonywania władzy politycznej, bo to oznaczałoby dewaluację tych organizacji i niedopuszczalną w warunkach rozdziału ingerencję w ich struktury wewnętrzne, co właśnie niedopuszczenie tych organizacji do sprawowania władzy państwowej, co charakteryzowało sytuację wyznaniową Japonii przed uchwaleniem konstytucji, która odpowiadała tradycyjnemu modelowi państwa konfesyjnego. Uzupełnieniem postanowienia z art. 20 ust. 1 zd 2 konstytucji Japonii jest jednoznaczna wypowiedź z art. 20 ust. 2, zgodnie z którą „państwo i jego organy powstrzymują się od nauczania religii oraz od wszelkiej innej działalności religijnej”. W rezultacie przepisy art. 20 pozwalają definitywnie uznać, że obowiązującą zasadą stosunków wyznaniowych w kraju kwitnącej wiśni jest rozdział, którego jednak nie należy, wbrew pozorom, utożsamiać z całkowitą eliminacją elementów konfesyjnych z przestrzeni życia publicznego. Przykłady obecności wątków religijnych w życiu publicznym każą raczej mówić o *tatema* (pozorze) stosunków państwo – religia¹⁵³, jeśli oczywiście miałyby one odpowiadać wiernemu wzorcowi separacji¹⁵⁴. W rezultacie *honno* (rzeczywistość) relacji konfesyjnych odbiega od założeń teoretycznych, gdyż nie realizuje w sposób bezwzględny cech konstytucyjnie określonych relacji państwowo-kościelnych mieszczących się w pojemnej przecież klasie rozdziału¹⁵⁵. Raz jeszcze potwierdza to, że aplikacja rozdziału państwa i kościoła nie musi wcale oznaczać laicyzacji państwa (a tym bardziej społeczeństwa) i wyrugowania wszelkich pierwiastków religijnych z życia publicznego.

Również z dwoma, określonymi wyraźnie w ustawie zasadniczej, elementami właściwymi dla systemu rozdziału, *ergo* wprowadzającymi ten

¹⁵² Szerzej na ten temat zob. J. Osuchowski, *O pojęciu władzy kościoła*, „Człowiek i Światopogląd” 1977, nr 5.

¹⁵³ K. Karolczak, *Państwo i religia we współczesnej Japonii*, [w:] B. Górowska (red.), *Przestrzeń polityki i spraw wyznaniowych. Szkice dedykowane Profesorowi Januszowi Osuchowskiemu z okazji 75-lecia urodzin*, Warszawa 2004, s. 319 i n.

¹⁵⁴ Potwierdza to, że rozdział wcale nie musi zawierać w sobie neutralności państwa w sprawach religijnych, a co za tym idzie, nie musi też oznaczać ustanowienia właściwego państwa świeckiego, jeśli tylko nie będzie się sprowadzać świeckości do synonimu rozdziału. W efekcie, na gruncie Japonii, można powiedzieć, że mamy do czynienia z rozdziałem państwa i kościoła, ale zarazem nie mamy do czynienia z neutralnością światopoglądową państwa.

¹⁵⁵ Por. A. Kość, *Państwo a religia w prawodawstwie japońskim*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2002, t. V, s. 3 i n.

system, aczkolwiek bez nazwania go takim wprost, mamy do czynienia w Belgii. Konstytucja tego kraju za rudymenty stosunków konfesyjnych uznaje dwie zasady, mianowicie zasadę równości wyznań oraz zasadę niezależności państwa, z jednej strony, i związków wyznaniowych, z drugiej. Zasada równości wyznań jest przewidziana w dyspozycji art. 19 i 20, które gwarantują „wolność kultu religijnego i publicznego praktykowania go”¹⁵⁶ (art. 19), wskazując zarazem na równość wyznań, choć bez nazwania równości *eo nomine*, mówiąc o „prawach jakiegokolwiek kultu religijnego” (art. 20). Równość wyznań (i tkwiąca w niej również wolność) jest jednak powszechnie zaakceptowana jako reguła regulacji stosunków państwowo-kościelnych¹⁵⁷, choć trzeba pamiętać, że pierwszoplanowym adresatem oby przepisów konstytucji Belgii jest jednostka, a nie wspólnota konfesyjna. W konsekwencji przepisy te wyrażają w pierwszej kolejności zasadę wolności sumienia i wyznania (art. 19) oraz zakaz dyskryminacji z powodów religijnych (art. 20). Z jednostki jednak przepisy te są ekstrapolowane i na kolektyw, co pozwala uznać ich obowiązywalność również w relacjach *stricte* instytucjonalnych, co po raz kolejny dowodzi tylko, że każda regulacja wymiaru kolektywnego wolności religijnej (a w tym rozdziału państwa i kościoła) stanowi konsekwencję indywidualnej wolności religijnej. Dodatkową, a zarazem przesądzającą o systemie rozdziału zasadą, jest zasada niezależności, która jednak znowu – co ciekawe – nie jest przewidziana wprost, gdyż ustawodawca posługuje się raczej jej ogólną deskrypcją¹⁵⁸. Odpowiedni przepis konstytucji stanowi bowiem, iż „państwo nie ma prawa interweniować ani w mianowanie, ani we wprowadzanie na urząd duchownych jakiegokolwiek wyznania, jak też zabraniać im utrzymywania kontaktów ze swymi przełożonymi lub publikowania swych aktów”. Widać z tego, że konstytucja nie mówi wprost o niezależności kościoła od państwa, ale wymienia jej przejawy w zakresie organizowania spraw wewnętrznych¹⁵⁹. Stąd też z opisanych sformułowań wynika dość jednoznacznie zasada niezależności kościoła od państwa, co stanowi *conditio sine qua non* systemu rozdziału¹⁶⁰. Dlatego również i na gruncie belgijskim można mówić o systemie rozdziału, pamiętając jednak, iż jest to rozdział w bardzo łagodnej, delikatnej postaci. Jak się bowiem stwierdza nie jest to system rozdziału, jeśli przez

¹⁵⁶ Konstytucja Belgii, tłum. i wstęp W. Skrzydło, Warszawa 1996, s. 24.

¹⁵⁷ Por. A. Czohara, *Stosunki państwo – kościół...*, s. 28.

¹⁵⁸ Por. J. Szymanek, *Konstytucyjna regulacja...*, s. 39.

¹⁵⁹ Por. K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między...*, s. 126.

¹⁶⁰ Por. A. Czohara, *Stosunki państwo – kościół...*, s. 28.

rozdział rozumieć sytuację, w której „państwo i kościół nie mają ze sobą nic wspólnego”. Będzie to jednak system rozdziału, jeśli się przyjmie, że cechuje go wolność religijna, swoboda działania kościołów oraz i ich niezależność od państwa¹⁶¹. Ta ostatnia cecha jest zresztą znacznie częściej uznawana za główną, jeśli wręcz nie jedyną cechą belgijskiego modelu odniesienia się państwa do kwestii wyznaniowej¹⁶². Swoją drogą wskazuje to, że tradycyjne typologie zawierające się w dychotomii albo państwo wyznaniowe albo państwo z rozdziałem instytucji państwowych i kościelnych (popularnie nazywane świeckim¹⁶³) jest zbyt prosta i w gruncie rzeczy mało heurystyczna, jeśli chce się zaznaczyć rzeczywistą specyfikę stosunków wyznaniowych w coraz bardziej spluralizowanym przecież systemie regulacji państwo – kościół.

W gruncie rzeczy podobnych spostrzeżeń dostarcza przykład Włoch. Zawarty w konstytucji Republiki Włoskiej przepis art. 8 ust. 1¹⁶⁴, wedle którego „wszystkie wyznania religijne są jednakowo wolne wobec prawa”¹⁶⁵ uzupełniają postanowienie ust. 2 i 3 art. 8. Ustęp 2 instytucjonalizuje zasadę autonomii związków wyznaniowych, poręczając im „prawo organizowania się według własnych przepisów”, zaś ust. 3 konstytucjonalizuje tzw. zasadę bilateralności w układaniu relacji państwa z poszczególnymi związkami wyznaniowymi, postanawiając wyraźnie, iż „ich stosunki z państwem są regulowane przez ustawę na podstawie porozumień z właściwymi przedstawicielami”¹⁶⁶. Organizacje religijne, które nie chcą bądź nie mogą podpisać stosownych umów z państwem kierują się własnymi statutami i cieszą się wewnętrzną autonomią. Tym sposobem istota stosunków wszystkich niekatolickich związków wyzna-

¹⁶¹ Por. R. Torfs, *Państwo i kościół w Belgii*, [w:] *Państwo i kościół w krajach...*, s. 33.

¹⁶² Por. np.: K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między...*, s. 126, 127; R. Torfs, *Państwo i kościół w Belgii...*, s. 33 i n.

¹⁶³ Choć – jak to zostało wskazane wyżej – nie jest to do końca prawidłowe.

¹⁶⁴ Warto wskazać, że konstytucja Włoch odrębnie reguluje sytuację prawną Kościoła katolickiego (w art. 7), a odrębnie pozostałych związków konfesyjnych (art. 8), co jak się podkreśla stanowi wyraz uznania historycznej, a przede wszystkim socjologicznej roli Kościoła katolickiego. Szerzej na ten temat zob. K. Orzeszyna, *Status prawny kościołów i innych związków wyznaniowych w Republice Włoskiej*, „Przegląd Sejmowy” 2006, nr 2, s. 61 i n.

¹⁶⁵ *Konstytucja Włoch*, tłum. i wstęp Z. Witkowski, Warszawa 2004, s. 59.

¹⁶⁶ Por. P. Stanisławski, *Proces normowania stosunków pomiędzy państwem a niekatolickimi związkami wyznaniowymi w trybie art. 8 ust. 3 Konstytucji Republiki Włoskiej (ujęcie historyczne)*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2006, t. IX, s. 27 i n. Szerzej na ten temat zob. P. Stanisławski, *Porozumienia w sprawie regulacji stosunków między państwem a niekatolickimi związkami wyznaniowymi we włoskim porządku prawnym*, Lublin 2007, s. 64 i n.

niowych z państwem opiera się na zasadzie wolności organizowania się według własnych regulacji wewnętrznych, co oznacza nieingerencję, a przede wszystkim niekompetencję państwa w tym względzie, co z kolei potwierdza generalną zasadę autonomii. W efekcie, choć *de lege lata* nie ma wysłowionej *in extenso* zasady rozdziału, to jednak należy przyjąć, że zasada ta tkwi w porządku konstytucyjnym Włoch, będąc na swój sposób substytuowaną przez zasadę wolności związków konfesyjnych wobec prawa; zasadę autonomii i wreszcie zasadą bilateralności. Wszystkie te trzy zasady porządkujące relacje instytucjonalne, uzupełnione poręczoną wszystkim bez wyjątku jednostkową wolnością religijną, są wszak właściwe dla modelu zakładającego separację instytucji państwowych i kościelnych. Dlatego uznać należy, że choć konstytucja dystansuje się do jednoznacznego i stanowczego ustanowienia systemu rozdziału, to jednak *tacite* za takim systemem się opowiada instytucjonalizując w sposób wyraźny te rozwiązania, które kojarzone są bezpośrednio z systemem rozdziału. Z pewnością przy tym swoistą normą, normą kluczową z punktu widzenia istoty rozdziału jest zasada, zgodnie z którą „wyznania religijne są jednakowo wolne wobec prawa” (art. 8 ust. 1). Relewantność tej zasady jest tak wielka, że *de facto* stanowi ona, szczególnie w orzecznictwie sądowym, ekwiwalent normy wyrażającej rozdział¹⁶⁷, potwierdzając w ten sposób aplikację na gruncie włoskim oddzielnie państwa i kościoła, którego ukonkretnieniem, a zarazem dopełnieniem, są pozostałe zasady *explicite* sformułowane w art. 8 ustawy zasadniczej. Rozdział włoski nie jest jednak typowym rozdziałem, jeśli przez rozdział będzie się rozumieć ścisłą separację instytucji państwowych i kościelnych i swoisty agnostycyzm państwowy, dyktowany dyrektywą neutralności. Już na poziomie ustawy zasadniczej widać bowiem różne traktowanie związków wyznaniowych. Inaczej bowiem ustawodawca określa sytuację prawną Kościoła katolickiego (art. 7), inaczej zaś mniejszościowych, niekatolickich związków wyznaniowych (art. 8). W konsekwencji wskazuje się, że „włoskie prawo wyznaniowe jest systemem trójpoziomowym. Najbardziej znaczącą pozycję zajmuje Kościół katolicki, który ze względu na liczbę wiernych i szczególne znaczenie w historii Włoch, cieszy się uprzywilejowaną pozycją (...), środkową pozycję zajmują te wyznania, które zawarły porozumienia z państwem (...), najniższą pozycję zajmują [zaś] wyznania (...), które dopiero niedawno osiedliły się we Włoszech i które przede wszystkim charakteryzują się doktryną i praktyką, będącą zgodnie z dominującą interpretacją w mniej lub bardziej ostrym konflik-

¹⁶⁷ Por. P. Stanisław, *Porozumienia w sprawie...*, s. 42 i n.

cie z porządkiem publicznym (...). Te grupy regulowane są (...) ogólnymi ustawami dotyczącymi stowarzyszeń i nie przysługują im niektóre ważne przywileje (...), które zostały udzielone na podstawie konkordatu lub porozumienia”¹⁶⁸ związkom wyznaniowym z pozostałych dwóch grup. Potwierdza to po raz kolejny, że prosta schematyzacja na państwa z rozdziałem i państwa wyznaniowe ma dziś stosunkowo niewielką wartość poznawczą. Pluralizm stosowanych rozwiązań instytucjonalnych jest wszak tak wielki, że nie da się niektórych przynajmniej rozwiązań w sposób prosty zaliczyć do jednego lub drugiego wzorca. Zwłaszcza państwo niewyznaniowe nie może być, jak się wydaje, jednoznacznie klasyfikowane jako państwo aplikujące prosty system rozdziału. Państwa dystansujące się do konotacji konfesyjnych nie tworzą więc jakiejś jednej, wspólnej klasy. Rozdział instytucji państwowych i kościelnych może być bowiem radykalny, konsekwentny czy też ścisły, i wtedy państwo nabiera cech państwa *par excellence* świeckiego, jak i mniej ostry, selektywny czy niekonsekwentny, a wtedy – choć ideą ogólną będzie oddzielenie państwa i kościoła – to jednak cechą definiującą model zastosowanego sposobu identyfikacji konfesyjnej państwa będzie albo niezależność państwa i kościoła, albo współdziałanie instytucji państwowych z kościelnymi albo np. równość czy wolność wyznań. Znakomitym potwierdzeniem występowania takich niejednoznacznych przykładów relacji państwo – kościół może być Irlandia. Konstytucja tego kraju, w art. 44 ustanawia kilka zasad ogólnych, które mieszczą się w modelu rozdziału. Należą do nich zobowiązanie państwa do niewspomagania finansowo „żadnej religii” (art. 44 ust. 2 pkt 1); dalej zakaz „dyskryminacji między szkołami prowadzonymi przez wyznawców różnych religii”¹⁶⁹ i wreszcie zasada autonomii, wyrażona formułą, zgodnie z którą „każde wyznanie religijne ma prawo zarządzać swoimi sprawami, posiadać, nabywać i zarządzać własnością, zarówno ruchomą, jak i nieruchomą oraz utrzymywać instytucje dla celów religijnych lub dobroczynnych” (art. 44 ust. 2 pkt 5). Wskazane zasady odpowiadają modelowi rozdziału państwa i kościoła, ale zarazem trudno uznać, że konstytucja Irlandii przewiduje np. cechę neutralności światopoglądowej, a ta – jak wiadomo – jest nieodzowną komponentą rzeczywistej świeckości państwa. W tym samym bowiem art. 44 ust. 1 konstytucja stanowi *expressis verbis*, że „państwo uznaje, iż publiczne oddawanie czci i hołdu jest należne Bogu Wszechmogącemu”, a zarazem, że państwo „utrzymuje Jego Imię w poszanowaniu

¹⁶⁸ S. Ferrari, *Państwo i kościół we Włoszech*, [w:] *Państwo i kościół w krajach...*, s. 394.

¹⁶⁹ *Konstytucja Irlandii*, tłum. S. Grabowska, wstęp S. Sagan, Warszawa 2006, s. 77.

i szacunku oraz poważa religię”. W rezultacie specyfika konstytucyjnej regulacji stosunków państwo – kościół w Irlandii nie pozwala uznać Irlandii za państwo świeckie, ale z drugiej strony jasną jest rzeczą, że są też przewidziane takie rozwiązania instytucjonalne, które są właściwe dla systemu rozdziału¹⁷⁰.

Dlatego uznać wypada, że rozdział instytucji państwowych i eklezjyjnych, choć jest już dzisiaj pewnym standardem, to absolutnie nie powoduje standaryzacji stosowanych obecnie rozwiązań instytucjonalnych, które mieszcząc się w pojemnej klasie rozdziału mogą zakładać bardzo rozmaite wersje aplikacji idei ogólnej, jaką jest *separationis ecclesiae et status*. Idea oddzielenia państwa i kościoła może być bowiem, na poziomie przepisów konstytucji, wyrażona w bardzo rozmaity sposób. Może być bowiem ustanowiona wprost, *explicite*, jak i dorozumiany, czyli *implicite*. Przy czym forma bezpośredniego, jednoznacznego, a więc *explicite* wyartykułowania zasady rozdziału może przybrać postać pozytywną, jak i negatywną. Ta pierwsza może z kolei albo proklamować najbardziej radykalną wersję rozdziału, czyli *tout court* państwo świeckie (laickie) albo poprzestać na konstatacji, iż państwo i kościół są po prostu rozdzielone (oddzielone). Natomiast w razie negatywnej deklaracji rozdziału państwa i kościoła można albo zakazać funkcjonowania (istnienia) kościoła państwowego, panującego czy inaczej uprzywilejowanego, albo – w innej, nieco łagodniejszej wersji – religii publicznej, panującej, oficjalnej czy np. dominującej. Negatywna forma rozdziału może być przy tym adresowana wyraźnie do ustawodawcy, zakazując mu odpowiednich działań, które miałyby *in spe* doprowadzić do wprowadzenia religii panującej bądź kościoła państwowego, ale może też nie mieć wyraźnego adresata i przybrać postać zdania oznajmującego, tj. ogólnej deklaracji konstytucyjnej (zasady ustrojowej), wyrażającej intencję respektowania systemu rozdziału bądź dopiero jego wprowadzenia. Z kolei wypowiedzi konstytucyjne jurydykujące rozdział *implicite* sprowadzają się najczęściej do enumeratywnego wyliczenia cech (atrybutów), które jednoznacznie kojarzymy z systemem rozdziału i które warunkują istnienie rozdziału między państwem a kościołem. Katalog takich cech jest przy tym albo mniej, albo bardziej rozbudowany i obejmuje najczęściej równość albo wolność wyznań (a w zasadzie związków wyznaniowych); autonomię i niezależność państwa i kościoła czy też bilateralny mechanizm układania relacji państwowo-kościelnych. W każdym przypadku, poza elemen-

¹⁷⁰ Szerzej na ten temat zob. J. Casey, *Państwo i kościół w Irlandii*, [w:] *Państwo i kościół w krajach...*, s. 197 i n.

tami definiującymi relacje państwo – kościół w aspekcie kolektywnym, musi być też przewidziana indywidualna wolność sumienia i wyznania. Nie należy wszak zapominać, że system rozdziału, bez względu na formę jego instytucjonalizacji oraz swoisty stopień rygoryzmu czy może raczej determinacji w stosowaniu, jest zawsze konsekwencją i detalizacją indywidualnej wolności religijnej, wobec której ma zawsze charakter wtórny, co oczywiście nie znaczy że mniej ważny. Rozdział państwa i kościoła jest bowiem jedną z kluczowych gwarancji należytej prawnej aplikacji i praktycznej realizacji wolności religijnej jednostki.

STRESZCZENIE

Artykuł prezentuje kształtowanie się idei rozdziału państwa i kościoła. Wskazuje, że idea była efektem dążenia do umocnienia państwa. Tak długo jak długo państwo wyznaniowe było potrzebne samemu państwu, tak długo się utrzymywało. Kiedy jednak pojawił się pluralizm religijny, religia stała się czynnikiem działającym przeciwko państwu. Dlatego pojawiła się idea rozdzielania państwa i kościoła. Rozdział państwa i kościoła miał być więc czynnikiem konsolidacji państwa. Trzeba jednak pamiętać, że idea rozdziału jest ideą ogólną. Dlatego realizacja tej idei oznacza powstawanie różnych modeli państwa świeckiego. Generalnie, można mówić o modelu pozytywnym i modelu negatywnym. Ten pierwszy wprost deklaruje zasadę państwa świeckiego lub zasadę rozdziału państwa i kościoła. Z kolei model negatywny sprowadza się do zakazu istnienia kościoła państwowego lub oficjalnego. Z kolei model negatywny sprowadza się do zakazu istnienia kościoła państwowego lub oficjalnego.

Jarosław Szymanek

CONSTITUTIONALISATION OF SEPARATION OF CHURCH AND STATE: A COMPARATIVE LEGAL REMARKS

This article presents the development of the idea of separation of church and state. Indicates that the idea was the result of efforts to strengthen the state. As long as the state itself was needed confessional state, so long maintained. But when we came religious pluralism, religion became a factor working against the state. Thus was born the idea of separation of church and state. Separation of the state and the church was to be a factor of consolidation of the state. But keep in mind that the idea of separation is the general idea. Therefore, implementation of this idea is the

emergence of different models of the secular state. Generally, you can talk about the model and model positive negative. The first simply declares the principle of a secular state or the principle of separation of church and state. The negative model reduces to prohibit the existence of a state church or official church.

KEY WORDS: *church – state relations; separation of state and church; constitution; models of separation of church and state; secular state*