



**Instytut Spraw
Konstytucyjnych**

adw. dr Paweł Bała

Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna w Łodzi

**Model relacji państwo-kościół
w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 r.
a konstytucyjna zasada bezstronności państwa
w sprawach światopoglądowych**

2021

1. Rys historyczny

Podstawowe zasady stosunku państwa do Kościoła w Rzeczypospolitej Polskiej określa Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r.¹ i Konkordat². Uchwalenie obowiązującej Ustawy zasadniczej przebiegało dość długo, w atmosferze sporów politycznych i światopoglądowych, należy jednak stwierdzić, iż regulacja problematyki wyznaniowej z założenia musiała się mieścić w tradycji tzw. europejskiego państwa demokratycznego. Ostateczny efekt prac Komisji Konstytucyjnej oczywiście był efektem kompromisu w ramach „koalicji konstytucyjnej”, ale nie tylko³: tekst aktu był podsumowaniem zmian ustrojowych zapoczątkowanych w latach osiemdziesiątych, ale w szczególności opierał o dorobek ustrojowy lat 1989 – 1996, w szczególności uwzględniono rozwiązania przyjęte w tzw. „Małej Konstytucji”⁴, niejako porządkując dorobek polskiej myśli ustrojowej ostatnich kilkunastu lat.

Stosunek państwa do Kościoła, a także szeroko rozumianych kwestii wyznaniowych, wpisał się w kierunek zmian transformacji ustrojowej. Zmiany ustrojowe zapoczątkowane pod koniec lat 80tych. wprowadziły wolność sumienia i wyznania, przedefiniowano stosunek państwa do Kościoła katolickiego, zmieniono sposób regulowania ubezpieczeń duchowieństwa. Zmiany obejmowały dwie podstawowe płaszczyzny: płaszczyznę wolności religijnej w wymiarze indywidualnym i wolności religijnej w wymiarze wspólnotowym i instytucjonalnym.

Episkopat w piśmie z 16 czerwca 1990 r. w sprawie założeń aksjologicznych nowej konstytucji, skierowanym do Komisji Konstytucyjnej⁵, zajął negatywne stanowisko wobec wpisania do przyszłej ustawy zasadniczej wieloznaczonej formuły separacji. W piśmie zauważono: „(...) należy wyłączyć z Konstytucji formułę o rozdziale Kościoła katolickiego od państwa. Budzi ona negatywne skojarzenia dla dominacji państwa nad kościołem, ponadto jest nieprecyzyjna, może bowiem prowadzić do pominięcia tych wartości, o których piszemy”⁶. W piśmie sygnalizowano również aktualność postulatów konstytucyjnych zawartych w memoriale z 1947 r. Propozycja Episkopatu zakładała wprowadzenie „zasady wzajemnego poszanowania suwerenności i niezależności Kościoła i państwa w swojej dziedzinie”, także „zasady zdrowego współdziałania dla dobra wspólnego”⁷. Kościół bronił tej linii przez cały okres procedowania nad ustawą zasadniczą, proponując wpisanie poszanowania suwerenności i autonomiczności Kościoła katolickiego, co kojarzone było z rozwiązaniami przyjętymi w modelu włoskim⁸. Prace nad określeniem

1 Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r. (Dz. U. 1997, nr 78, poz. 483 z zm.).

2 Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisany 28 lipca 1993 r. (Dz. U. 1998, nr 51, poz. 318).

3 Por. J. Jaskiernia, *Uwarunkowania postulatów nowelizacji lub zmiany Konstytucji RP, w: 10 lat obowiązywania Konstytucji RP – i co dalej?*, red. W. Wotpiuk, Warszawa 2008, s. 10.

4 Ustawa konstytucyjna o wzajemnych stosunkach między władzą ustawodawczą i wykonawczą Rzeczypospolitej Polskiej oraz o samorządzie terytorialnym z 17 października 1992 r. (Dz. U. 1992, nr 84, poz. 426).

5 Odpowiedź na Ankiętę Konstytucyjną. Pismo Sekretariatu Episkopatu Polski do Senackiej Komisji Konstytucyjnej z dnia 16 VI 1990 r., w: *Prace komisji Konstytucyjnej Senatu Rzeczypospolitej Polskiej*, red. J. Pietrzak, z. 2, Poznań – Warszawa 1990, s. 10 i n.

6 Tamże, s. 14.

7 Tamże.

8 Por. stanowisko Episkopatu Polski: „Podstawę Konstytucji powinny stanowić trwałe wartości moralne zakorzenione w historii i tradycji narodu w większości wierzącego i od dziesięciu wieków żyjącego Ewangelią. Dlatego powstaje postulat odwołania się w preambule Ustawy Zasadniczej do Boga, jako Najwyższego Autorytetu i ostatecznego Gwaranta wszelkich praw ludzkich. W Konstytucji winien być zapis o nienaruszalnej godności człowieka, wynikający z troski o życie chronione od chwili poczęcia i jego wszechstronny rozwój, o poziom duchowy i materialny, o wolność każdego człowieka, w tym także o wolność religijną. Biskupi są przekonani, że Konstytucja będzie także zawierała zasadę tolerancji a nie neutralności światopoglądowej. Neutralność bowiem światopoglądowa państwa, podobnie jak termin <rozdział Kościoła od państwa>, kojarzy się na podstawie powojennego doświadczenia z praktyką faworyzowania niewierzących i rugowania wymiaru religijnego ze wszystkich dziedzin życia publicznego”. Komunikat z 275 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski z 16 – 18 marca 1995 r., „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie), 1995, nr 5, s. 47.

w nowej konstytucji modelu stosunków państwo – Kościół ogniskowały uwagę opinii publicznej; mało któremu zagadnieniu poświęcono tak dużo uwagi. Tylko w okresie od 26 stycznia do 22 maja 1995 r. członkowie Komisji Konstytucyjnej przedłożyli łącznie 13 autorskich propozycji dotyczących tej materii⁹.

Kluczowy dla analizowanej materii stał się art. 25 Konstytucji RP, który ma niejako charakter pierwotny – stanowi punkt odniesienia dla norm zawartych w art. 53 (gwarancje wolności sumienia i religii), a jednocześnie pozostawać może w pewnym związku z innymi artykułami Konstytucji, szczególnie art. 5 („Rzeczpospolita Polska (...) strzeże dziedzictwa narodowego”), art. 30 (zasada ochrony godności ludzkiej), również preambułą¹⁰. Niekiedy do „dziedziny konfesyjnej” mogą odnosić się przepisy, których powierzchowna analiza nie wskazywałaby na to, np. art. 70 ust. 3 (wolność zakładania szkół innych niż publiczne).

2. Zasada równouprawnienia związków wyznaniowych

Wskazać należy, że normy dotyczące instytucjonalnych związków kościoła i państwa zamieszczono w rozdziale I Konstytucji („Rzeczpospolita”, czyli „zasady naczelnego ustroju”, „prawa kardynalne”). Zgodnie z art. 25 ust. 1 „Kościół i inne związki wyznaniowe są równouprawnione”¹¹. Norma wprowadza dwa pojęcia: kościołów i związków wyznaniowych. Nie należy tego odczytywać w taki sposób, że związek wyznaniowy jest czymś „gorszym” lub „mniej ważnym” niż kościół, lecz w ten sposób, że nie wszystkie kongregacje religijne same siebie określają jako „kościół”¹². Określenie „kościół” odnosi się do związków wyznaniowych, które same się tak określają (w zasadzie szeroko rozumianego chrześcijaństwa).

Równość między związkami wyznaniowymi rozumieć należy jako pochodną równości wszystkich ludzi, którzy są identyczni w swej godności. Aksjologiczną podstawą i przesłanką równości i równouprawnienia jest identyczność godności wyznawców wszystkich religii (art. 30) i obowiązek ich równego traktowania (art. 32)¹³. Pewną hierarchizację tych podmiotów zawarto natomiast w art. 25 ust. 4 i 5 (tryb regulacji stosunków) i art. 53 ust. 4 (nauczanie religii w szkołach). Zasada równości w Konstytucji RP została wyrażona ogólnie, a dopiero akty prawne niższego rzędu precyzują zasadę¹⁴.

Zauważmy, że w Europie znajdujemy obecnie przykłady de iure państw wyznaniowych, gdzie religia ma charakter w jakimś stopniu urzędowy (np. Zjednoczone Królestwo Wielkiej Brytanii i Irlandii

9 P. Leszczyński, *Zagadnienia wyznaniowe w Konstytucji RP*, Warszawa 2001, s. 45.

10 Współczesna technika tworzenia ustaw zasadniczych wskazuje raczej na przewagę metody desperacji (w opozycji do metody koncentracji) w tworzeniu regulacji odnoszących się do instytucjonalnych regulacji pozycji kościołów i związków wyznaniowych oraz gwarancji wolności sumienia i religii, tj. „rozrzucenia” tych norm po różnych fragmentach konstytucji. Por. L. Garlicki, *Komentarz do art. 25 Konstytucji RP, w: Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, red. L. Garlicki, t. V, Warszawa 2007, s. 2. Jednocześnie Garlicki wskazuje, że ustrojodawca posłużył się terminem „równouprawnienie” – semantycznie różnym od terminu „równość” i nie można apriorycznie wykluczyć, że ta różnica ma znaczenie prawne. Tamże, s. 10.

11 Wyszczególnienie konstytucyjnych zasad prawa wyznaniowego w niniejszym opracowaniu nie ma charakteru autorytatywnego, „dogmatycznego”, gdyż w doktrynie liczba zasad zawartych w omawianej jednostce redakcyjnej bywa różnie określana. I tak dla przykładu L. Garlicki dopatrył się pięciu zasad (L. Garlicki, *Komentarz do art. 25 Konstytucji RP, w: Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej...*, t. V, dz. cyt., s. 7), J. Krukowski sześciu (J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000, s. 57 – 69).

12 P. Winczorek, *Komentarz do Konstytucji RP z dnia 2 kwietnia 1997 roku*, Warszawa 2000, s. 37.

13 L. Garlicki, *Komentarz do art. 25 Konstytucji RP, w: Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej...*, t. V, dz. cyt., s. 9.

14 Por. H. Zięba – Załucka, *Konstytucyjny kształt zasady równouprawnienia kobiet w Rzeczypospolitej Polskiej*, w: idem (red.), *Prawa i wolności obywatelskie w procesie transformacji ustrojowej. Materiały z Międzynarodowej Konferencji Naukowej (Sieniawa 22-23 kwietnia 1996 r.)*, Rzeszów 1997, s. 177.

Polnocnej¹⁵, Republika Grecka, Królestwo Norwegii). Wyznaniu rzymskokatolickiemu na gruncie obecnie obowiązującej Ustawy zasadniczej odmówiono pozycji primus inter pares, jaka przysługiwała mu na mocy chociażby Konstytucji RP z 1921 r.¹⁶. Jednocześnie należy czytać ustawę o stosunku państwa do Kościoła katolickiego¹⁷ i sam Konkordat jako wyraz pewnej szczególnej roli Kościoła katolickiego w życiu narodu, a więc i państwa. Dobrze wyraża to preambuła Konkordatu, która przywołuje znaczenie wspólnych, tysiącletnich dziejów Kościoła katolickiego i państwa polskiego, a podkreślając wydarzenia dotyczące odzyskiwania niepodległości i suwerenności, wyraża troskę o rozwój Polski¹⁸.

W art. 25 ust. 1 Konstytucji RP wyrażona została explicite zasada równości kościołów i związków wyznaniowych, fundamentalna w społeczeństwie pluralistycznym, charakterystyczna dla liberalnej demokracji¹⁹. Z zasady wynika, że kościoły i związki są podmiotami uprawnień w relacji do państwa i takie uznanie jest szczególnym atrybutem demokratycznego państwa²⁰.

Wydaje się, że niepotrzebnym byłoby różnicowanie pojęć „równouprawnienie” i „równość”. J. Krukowski zwracał uwagę, że należy odrzucić postulaty zwolenników prymitywnego egalitaryzmu utożsamiających równouprawnienie z identycznością²¹. Poglądy takie ignorują oczywiste różnice między podmiotami i bezpodstawnie je zrównują, zwracając uwagę tylko na podobieństwa między nimi, lecz nie na różnice. W ustalaniu praktycznego znaczenia „równouprawnienia” związków wyznaniowych, zgodnie z wymogami sprawiedliwości rozdzielczej, należy zwrócić uwagę na takie cechy, które są wspólne dla wszystkich kościołów i związków wyznaniowych, a jednocześnie uwzględnić istniejące między nimi różnice. Zgodnie z utrwaloną wykładnią doktrynalną zasada równouprawnienia kościołów w aspekcie pozytywnym oznacza, że kościoły i inne związki wyznaniowe mają być traktowane przez prawodawcę identycznie tam, gdzie każdy z nich w identycznym stopniu posiada określoną cechę, jak również ze względu na tę cechę²². L. Garlicki stwierdził podobnie: zróżnicowanie prawne może, nawet powinno, wynikać z różnic faktycznych, a więc posiadania lub nie cech relewantnych dla dokonywanej regulacji²³.

Zasada równouprawnienia w aspekcie negatywnym rozumiana jest jako zakaz przywilejów dla poszczególnych związków wyznaniowych, tam gdzie związki te cechuje taki sam atrybut. Wyklucza

15 W Anglii oficjalnym kościołem (establish Church) jest kościół anglikański, w Szkocji prezbiteriański, Walia i Irlandia Północna nie ustanowiły oficjalnego kościoła.

16 Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 17 marca 1921 r. (Dz. U. 1921, nr 44, poz. 267 z zm.).

17 Ustawa o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej z 17 maja 1989 r. (Dz. U. 1989, nr 29, poz. 154).

18 B. Trzeciak, *Relacje państwo – Kościół. Konkordat 1993 – 1998*, Warszawa 1998, s. 86.

19 H. Suchocka, *Polski model relacji państwo – Kościół w świetle Konstytucji RP i Konkordatu*, w: J. Wroceński, H. Pietrzak (red.), *Konkordat polski w 10 lat po ratyfikacji*, Warszawa 2008, s. 43; P. Winczorek, *Komentarz...*, dz. cyt., s. 38.

20 J. Krukowski, *Konstytucyjny model stosunków między Państwem a Kościołem w III Rzeczypospolitej*, w: A. Mezglewski (red.), *Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego. Materiały I Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego (Kazimierz Dolny, 14-16 stycznia 2003)*, Lublin 2004, s. 87.

21 J. Krukowski, *Polskie prawo...*, dz. cyt., s. 59.

22 Tamże.

23 L. Garlicki, *Komentarz do art. 30*, w: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, red. L. Garlicki, t. III, Warszawa 2003, s. 9. W koncepcji tej dostrzec należy uproszczoną arystotelesowską formułę sprawiedliwości rozdzielczej, stojącej w opozycji do sprawiedliwości wyrównawczej. Zgodnie z utrwalonym orzecznictwem Trybunału Konstytucyjnego zasada ta polega na tym, że wszystkie podmioty prawa charakteryzujące się daną cechą istotną w równym stopniu, powinny być traktowane równo, tj. bez różnicowań zarówno faworyzujących jak i dyskryminujących. Jednocześnie zasada równości zakłada odmiennie traktowanie tych podmiotów prawa, które nie posiadają wspólnej cechy istotnej. Jeżeli prawodawca różnicuje podmioty prawa, które charakteryzują się wspólną cechą istotną, to wprowadza odstępstwo od zasady równości. Odstępstwo takie jest dopuszczalne, jeżeli zostały spełnione trzy warunki. Po pierwsze, wprowadzone przez prawodawcę różnicowania muszą być racjonalnie uzasadnione. Muszą one mieć związek z celem i treścią przepisów, w których zawarta jest kontrolowana norma. Po drugie, waga interesu, któremu ma służyć różnicowanie podmiotów podobnych, musi pozostawać w odpowiedniej proporcji do wagi interesów, które zostaną naruszone w wyniku ich różnego traktowania. Po trzecie, różnicowanie podmiotów podobnych musi znajdować podstawę w wartościach, zasadach lub normach konstytucyjnych. Por. wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 2 kwietnia 2003 r. (K 13/02), szczególnie uwagę: „regulacja konstytucyjna zawarta w art. 25 Konstytucji w sposób całościowy normuje sprawy związane z równouprawnieniem kościołów i z tego względu nie zachodzi potrzeba odwoływania się w tym zakresie do art. 32 Konstytucji”. Por. J. Oniszczyk, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego na początku XXI w.*, Kraków 2004, s. 582 – 584.

również formułę wyznania państwowego. Nie oznacza jednak, że ze względu na ilość wyznawców i ugruntowanie w dziejach narodu i państwa pewne kościoły nie zajmują w społeczeństwie pozycji faktycznie pierwszoplanowych.

3. Zasada bezstronności władz publicznych w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych

Artykuł 25 ust. 2 Konstytucji RP ostatecznie otrzymał brzmienie: „Władze publiczne w Rzeczypospolitej Polskiej zachowują bezstronność w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, zapewniając swobodę ich wyrażania w życiu publicznym”²⁴. Było to stwierdzenie utrzymane w duchu tzw. neutralności światopoglądowej państwa.

Bezstronność w aspekcie podmiotowym odniesiono więc do władz publicznych, a w aspekcie przedmiotowym wobec przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, w których to zakres władze publiczne nie mogą ingerować i wystrzegać się będą arbitrażu w wskazanych zakresach²⁵. W pierwszej kolejności nakaz bezstronności należy rozumieć przez konieczność powstrzymania się władz publicznych od działań ingerujących w sferę religijną i światopoglądową.

Przekonania religijne, światopoglądowe i filozoficzne niejednokrotnie mogą z siebie wynikać, krzyżować się lub pokrywać. Wieloznaczna koncepcja bezstronności zakładać może, iż państwo w swoich działaniach, szczególnie stanowieniu prawa, nie będzie związane w żaden sposób wartościami moralnymi, wynikającymi głównie z konkretnej religii, filozofii, światopoglądu.

Koncepcja laickości materialnej państwa, powszechnie akceptowana z nielicznymi wyjątkami - np. wspomnianej Grecji, może mieć charakter doktrynalny (sztywny, separastyczny, „francuski”), ale może mieć charakter bardziej otwarty (elastyczny)²⁶. W moim odczuciu „rozdział” Kościoła od państwa ma o tyle sens, że powinien wykluczać bezpośrednie wspieranie konwersji religijnych wśród obywateli na rzecz określonego wyznania i działania utrudniające, używając terminu Konstytucji RP, korzystanie z wolności religii i sumienia. Z przynależności lub jej braku do określonego związku wyznaniowego nie mogą zatem wpływać żadne dodatkowe prawa, wolności czy obowiązki w świetle życia politycznego, gospodarczego czy kulturalnego.

„Formuła neutralności” w sensie otwartym odnosi się do organów państwowych w tym ujęciu, iż zostały zobowiązane do traktowania wszystkich ludzi jednakowo w identycznych sytuacjach, bez względu na ich przekonania religijne, światopoglądowe czy filozoficzne, a jednocześnie wstrzymania się od akceptacji zasad jednej religii bądź jednego światopoglądu. „Formuła neutralności” państwa wobec religii w sensie

24 Podczas prac konstytucyjnych zasadę bezstronności/neutralności początkowo odnoszono w sferze podmiotowej do „władz publicznych i instytucji wykonujących zadania państwa”. M. Drozdek (pełnomocnik obywatelskiego projektu konstytucji) wskazał na niejasność terminu „instytucje”. „Biuletyn KKZN”, nr XIV, Warszawa 1995, s. 48.

25 D. Dudek, *Równouprawnienie kościołów i związków wyznaniowych na tle konstytucyjnych zasad prawa wyznaniowego*, w: *Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego. Materiały I Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego* (Kazimierz Dolny, 14-16 stycznia 2003), red. A. Mezglewski, Lublin 2004, s. 206.

26 G. Haarscher, *Laickość. Kościół, państwo, religia*, Warszawa 2004, s. 116.

zamkniętym oznaczała zwykle alienację wszelkich elementów uzewnętrznienia przez ludzi swych przekonań religijnych w życiu publicznym, polegając m.in. na zakazie zamieszczania symboli religijnych w lokalach państwowych, nawet jeżeli pracujący tam ludzie życzą sobie tego, zakazie uczestniczenia osób sprawujących funkcje organów władzy publicznej w ceremoniach religijnych z okazji uroczystości państwowych zgodnie ze swymi przekonaniami, itp.²⁷. Cechą „państwa neutralnego” jest jego agnostyczny charakter; jest ono narzędziem woli politycznej, a nie prawdy w ujęciu ontologicznym²⁸.

Zakres funkcjonowania tej zasady „państwa neutralnego” jest trudny do określenia. Respektowanie przez państwo np. Świąt Bożego Narodzenia może być poczytane za poszanowanie świeckich tradycji ludowych, jak i ich religijnych korzeni²⁹. Niekiedy w oparciu o wspomnianą zasadę próbuje podważyć się (Francja, Kanada) np. ustawy zakaz zawierania małżeństw poligamicznych, jako promujący model rodziny wyrosły na gruncie chrześcijańskim, a dyskryminujący islamską wizję rodziny.

Sama konstrukcja „państwa neutralnego” to pewnego rodzaju fikcja, gdyż w zasadzie każde działanie władzy publicznej, każde prawodawstwo państwa, podlega ocenom etycznym, a także jest stymulowane przez działania polityczne, które w jakimś stopniu są powodowane ideologiami politycznymi i afirmowanymi wartościami³⁰. Nadto państwo zawsze promuje jakąś formułę moralności publicznej.

„Bezstronność” to termin którym usiłowano zastąpić słowo „odseparowanie”, „oddzielenie” czy „neutralność”, a nie było to zadanie proste, gdyż właściwie „bezstronność” i „neutralność” to leksykalne synonimy³¹. Należało jednak rozpatrywać problem w odniesieniu do przynajmniej dwóch kwestii: 1. problemu funkcjonowania państwa w aksjologicznej próżni; 2. skojarzeń z formułami właściwymi Konstytucji PRL z 22 lipca 1952 r.³². J. Krukowski podczas prac konstytucyjnych wskazywał na fakt braku klarowności zasady oddzielenia kościołów i związków wyznaniowych od państwa, również traumatyczne doświadczenia nieodległej przeszłości. Poza tym, argumentował, wpisywanie jednocześnie oddzielenia, autonomii i niezależności byłoby tautologią³³.

Termin „bezstronność” raczej nie występował w języku konstytucyjnym³⁴ i przez to w praktyce sprawiał trudności interpretacyjne³⁵. Nierzadko używano terminu „bezstronność” jako synonimu słowa

27 J. Krukowski, *Polskie prawo...*, dz. cyt., s. 60 i n.

28 A. Wielomski, *Konserwatyzm - między Atenami a Jerozolimą*, Warszawa 2009, s. 61.

29 Por. R. Małajny, „Mur separacji” - państwo a kościół w Stanach Zjednoczonych Ameryki, Katowice 1992, s. 338.

30 Kwestia regulacji zapłodnienia pozaustrojowego (*in vitro*) dobrze obrazuje niemożność zastosowania zasady „neutralności” w tym szczególnym przypadku. Rzeczpospolita musi rozstrzygnąć (nikt nie kwestionuje konieczności samego faktu uregulowania tego aspektu życia) dwie podstawowe kwestie: czy państwo powinno partycypować finansowo w tego typu zabiegach, wprowadzić jakąś formę *refundacji* (*konflikt liberalizm - państwo dobrobytu*), ale przede wszystkim odpowiedzieć na pytanie: czym jest człowieczeństwo? By odpowiedzieć na drugie pytanie, choć sam fakt decydowania o tym przez państwo budzi mój najgłębszy sprzeciw, prawodawca musi oprzeć się na jakiejś koncepcji filozoficznej, wizji człowieka: czy to chrześcijańskiej (przyjąć w sposób dorozumiany do wiadomości fakt istnienia duszy ludzkiej), czy to heglistowskiej, czyli uznać, że o pełnym człowieczeństwie decyduje fakt samoświadomości swego istnienia i rozumności. Por. G. W. Hegel, *Fenomenologia ducha*, Warszawa 2002, s. 267 i n. Po przyjęciu założeń filozoficznych następuje akt racjonalnej regulacji materii (penalizacja, formalna legalizacja, nadzór nad zapłodnieniami *in vitro* czy innego typu regulacja), gdyż bez tego przyjęcia nie sposób kwestii uregulować. Por. R. Tokarczyk, *Prawa narodzin, życia i śmierci*, Kraków 2002, s. 84 - 86, 89 - 92.

31 J. Jaskiernia, *Uwarunkowania postulatów nowelizacji lub zmiany Konstytucji RP, w: 10 lat obowiązywania Konstytucji RP - i co dalej?*, red. W. Wołpiuk, Warszawa 200, s. 18. I tak np. Trybunał Konstytucyjny w wyroku z 20 kwietnia 1993 r. (U 12/92) rozumiał pojęcia „świeckość” i „neutralność” w sposób równoznaczny.

32 Na problematyczne zaszłości i „delikatność” regulowanej materii wskazał m.in. L. Garlicki, *Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie konstytucyjnym - statut wspólnot religijnych*, „Biuletyn Trybunału Konstytucyjnego”, 1999 (nr specjalny), s. 31.

33 „Biuletyn KKZN”, nr XIV, Warszawa 1995, s. 53 (posiedzenie KKZN 23 lutego 1995 r.).

34 Por. dyskusja P. Boreckiego i J. Krukowskiego, w: A. Mezglewski (red.), *Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego...*, dz. cyt., s. 74.

35 B. Górowska, *Zagadnienia wolności sumienia i wyznania w pracach nad projektem Konstytucji R.P.*, w: A. Czohara, B. Górowska, M. Nadolski, J. Osuchowski (red.), *Dylematy wolności wyznania w państwach współczesnych*, Warszawa 1996, s. 172.

„neutralność”. M. Pietrzak rozpatrywał natomiast art. 25 ust. 1 w związku z art. 53 ust. 7 (prawo do milczenia) i z takiego zestawienia miał wynikać świecki, „neutralny” charakter państwa³⁶. Natomiast A. Merker stwierdził, że ostateczny kształt regulacji konstytucyjnych prowadzi do wniosku, że „Kościoły i inne związki wyznaniowe uznane zostały za trwałe i zasadniczy element ustroju społeczno – politycznego, podobnie jak partie polityczne, związki zawodowe, organizacje społeczno – zawodowe rolników, etc. Nie traktuje jednak tego oddzielenia jako traktowania kościołów jako organizacji istniejących samoistnie, niezależnie od wolności religii”³⁷.

Formuła bezstronności lub neutralności religijnej, filozoficznej i światopoglądowej państwa została nakreślona ogólnie i może podlegać bardzo zróżnicowanemu stosowaniu w praktyce. Określenia podobne do konstytucyjnej „bezstronności” oddają ogólną intuicję co do kształtu pojęcia neutralności, zastępując go innymi wieloznacznymi terminami³⁸. Wynika z tego, że pojęcie neutralności – szczególnie w polskiej przestrzeni publicznej nacechowane negatywnymi skojarzeniami z przeszłości – można i należało zastąpić nowym pojęciem, które nawiązywałoby do „powszechnego standardu” państwa świeckiego, ale któremu jednocześnie można nadać w pewnym stopniu inną, nową treść³⁹. B. Banaszak konkludował, że „bezstronność nie może jednak być posunięta tak daleko, aby prowadzić do eliminacji symboli religijnych z życia publicznego i zakazywać nauczania religii w szkołach publicznych, czy też zakładać nieidentyfikowanie się państwa z żadnym systemem wartości, obojętnie czy występującym w jakiejś religii, czy nie. Nie można odrzucać konkretnych wartości tylko dlatego, że opowiada się za nimi religia. Przecież sama Konstytucja oparta jest na określonej aksjologii”⁴⁰.

Art. 25 ust. 2 wiąże się ściśle z art. 53 ust. 7, którym zagwarantowano tzw. prawo do milczenia, tzn. brak obowiązku udzielania informacji organom władzy publicznej dotyczących swojego światopoglądu, przekonań religijnych i wyznania⁴¹. Wyraża się w tym wolność religii w aspekcie negatywnym, tzn. wolność „od” przymusu. Przepis zawarty w art. 53 ust. 6 o podobnej konstrukcji zabrania zmuszania kogokolwiek „do uczestniczenia ani nieuczestniczenia w praktykach religijnych”⁴².

Poprzez sformułowanie „zachowanie bezstronności” Rzeczpospolita Polska odcięła się od modelu skrajnego zsekularyzowania państwa w duchu tradycji antyklerykalizmu francuskiego. Chrześcijańska symbolika religijna jest powszechna w budynkach administracji publicznej czy publicznych placówkach oświatowych⁴³. Polski model w praktyce przeciwstawia się państwu wyznaniowemu, ale także państwu

36 M. Pietrzak, *Opinia na temat zgodności przepisów Konkordatu z Konstytucją uchwaloną 2 kwietnia 1997 r.*, druk Kancelarii Sejmu, s. 2.

37 A. Merker, *Określenie stosunków między państwem a Kościołami według Konstytucji RP*, mps, s. 14, [cyt. za:] P. Leszczyński, *Zagadnienia wyznaniowe w Konstytucji RP*, Warszawa 2001, s. 58.

38 M. Błachut, *Postulat neutralności moralnej prawa a konstytucyjna zasada równości*, „Prawo CCXCVII”, Wrocław 2005, s. 18.

39 Por. J. Kornaś, *Ustrój polityczny Rzeczypospolitej Polskiej w świetle Konstytucji uchwalonej przez Zgromadzenie Narodowe w dniu 2 kwietnia 1997 roku*, „ZN AE w Krakowie - Prace z Zakresu Nauk Politycznych”, 2000, nr 548.

40 B. Banaszak, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, Warszawa 2009 (za System Informacji Prawnej Legalis).

41 J. M. Rokita wskazywał, że taka regulacja może uniemożliwić w przyszłości wprowadzenie dobrowolnego podatku płaconego na rzecz konkretnego kościoła czy związku wyznaniowego. Nie była to bezzasadna opinia, aczkolwiek osobiście nie jestem zwolennikiem takiej, wzorowanej na systemie prawnym Niemiec, daniny publicznej. „Biuletyn KKZN”, nr XV, Warszawa 1995, s. 121. Podobnie K. Działocha, który wskazał, że „podstawowym motywem było to, aby nie było możliwe ustanowienia podatku kościelnego”. „Biuletyn KKZN”, nr XLV, Warszawa 1997, s. 53.

42 Można wyrazić wątpliwość czy postanowienie art. 53 ust. 6 nie jest powtórzeniem (*ius superfluum*) postanowienia zaw. w ust. 2 (definicja wolności religii).

43 W tym przypadku znajdujemy normę prawną regulującą, co prawda bardzo lapidarnie, wskazaną kwestię. W przepisie zaw. w § 12. rozporządzenia czytamy, że „w pomieszczeniach szkolnych może być umieszczony krzyż. W szkole można także odmawiać modlitwę przed i po zajęciach. Odmawianie modlitwy w szkole powinno być wyrazem wspólnego dążenia uczniów oraz taktu i delikatności ze strony nauczycieli i wychowawców”. Por. rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach z 14 kwietnia 1992 r. (Dz. U. 1992, nr 36, poz. 155).

propagującemu ateizm, państwu ideologicznemu, które w szerokim ujęciu funkcjonuje tak jak państwo wyznaniowe. Takim, gdzie ideologia elit rządzących jest narzucana społeczeństwu. Wątpliwości mogą pojawić się w kontekście normy zawartej w art. 13 Konstytucji RP, a także w praktycznym funkcjonowaniu ideologii „państwa demokratycznego” i „praw człowieka”, które niejednokrotnie uznawane są przez organy administracji publicznej za poglądy nie podlegające krytyce⁴⁴.

W preambule przyznano, że kultura kraju jest zakorzeniona w „chrześcijańskim dziedzictwie Narodu”. Trudno więc by ustrojodawca, który dostrzega i akceptuje ten fakt, postulował zerwanie z chrześcijańskimi inspiracjami w działaniu państwa, którego moralną (i nie tylko) treścią jest naród, związany tak mocno z chrześcijaństwem. W sformułowaniu tym dopatrzeć się należy, moim zdaniem, nakazu „liczenia się” z tymi wartościami przez władze publiczne⁴⁵. Odróżnić należy w chrześcijaństwie, w polskiej kulturze i historii w zasadzie przejawiającym się jako rzymski katolicyzm, wartości religijne właściwe tylko tej religii od „uniwersalnych wartości”. Można pokusić się o stworzenie wspólnego wszystkim (czy znakomitej większości) religiom i wyznaniom katalogu uniwersalnych wartości, ale słabością takiego ujęcia będzie ogólnikowość sformułowań sprowadzających się najwyżej do ochrony godności osoby ludzkiej czy podstawowych jej praw. Formuła bezstronności religijnej, filozoficznej i światopoglądowej państwa została nakreślona ogólnie i może podlegać zróżnicowanemu stosowaniu w praktyce. Wydaje się, że twórcy Konstytucji RP z 1997 r. docenili relatywizm światopoglądowy i związaną z nim alienację państwa bardziej niż stabilność aksjologiczną ustroju, która sięgałaby do wartości chrześcijańskich. Sama preambuła dowodziła niezdecydowania ustrojodawcy i chaosu aksjologicznego Konstytucji RP, a z nim całego systemu prawa. Ostateczny kształt przepisów Konstytucji był wynikiem kompromisu i sam akt jest dwoisty pod względem filozoficzno-prawnym⁴⁶.

Refleksem omawianej zasady jest formuła roty przysięgi składanej przez osobę obejmującą urząd Prezydenta Rzeczypospolitej, którą należy złożyć przed Zgromadzeniem Narodowym – mowa o fakultatywnej deklaracji „Tak mi dopomóż Bóg” (zgodnie z art. 130 Konstytucji RP). Dodanie sakralnej formuły, bądź powstrzymanie się od tego, nie wywołuje żadnych skutków prawnych - w przeciwieństwie do analogicznych rot znanych z tekstów ustaw zasadniczych II Rzeczypospolitej Polskiej. Analogicznie rozwiązano kwestię ślubowania w przypadku posłów i senatorów (art. 104 i 108), także Prezesa Rady Ministrów, wiceprezesów i ministrów (art. 151).

4. Zasada autonomii i niezależności oraz współdziałania kościołów i państwa

Art. 25 ust. 3 Konstytucji został stworzony jako podstawa regulacji stosunków wzajemnych między państwem a kościołami i związkami wyznaniowymi: „Stosunki między państwem a kościołami i innymi

44 Mam na myśli bezkrytyczną afirmację (i związany z tym tzw. *Denkverbot*) zasady demokratycznej i ideologii praw człowieka, jako systemu parareligijnego, przybierającą cech zbliżonych do średniowiecznej monoideowości (monopoliczne stanowisko idei).

45 Por. L. Garlicki, *Komentarz do art. 25 Konstytucji RP*, w: idem (red.) *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej...*, t. V, dz. cyt., s. 5.

46 P. Winczorek, *Kilka uwag o konstytucjonalizacji „źródła prawa” w akcie z 2 kwietnia 1997 r.*, w: *Zmiany społeczne a zmiany w prawie - aksjologia, konstytucja, integracja europejska*, red. L. Leszczyński, Lublin 1999, s. 33.

związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego”. Wyrażono odrębność dwóch wspólnot: świeckiej – państwa, i religijnej – kościołów oraz innych związków wyznaniowych, a także odcięto się od postulatu wzajemnej izolacji. Państwo zobligowało się stworzyć system w którym zapewni realną niezależność i autonomiczność tych wspólnot.

Pojęcie autonomii oznacza prawo do samodzielnego zawiadywania swymi sprawami, bez możliwości ingerencji w tę sferę innych podmiotów⁴⁷. Pojęcie to postrzegać należy przede wszystkim ad intra (w stosunkach wewnętrznych, jako wolność od ingerencji zewnętrznej), a pojęcie niezależności ad extra (w zewnętrznej relacji)⁴⁸. Władze publiczne nie mogą ingerować w sprawy doktryny religijnej, kultu, obsady stanowisk duchownych w strukturach danego kościoła lub związku. Kościół lub związek zaś nie może co do zasady ingerować w sprawy związane ze sprawowaniem władzy publicznej w państwie. Jedyna dostępna związkowi wyznaniowemu forma takiej „ingerencji” to ukształtowanie przekonań etycznych, postaw i charakterów członków związanych z danym kościołem lub związkiem (wyznawców danej religii), co pośrednio może wpłynąć na bieg spraw w państwie⁴⁹. Taka formuła – utrzymana w duchu dokumentów Soboru Watykańskiego II, szczególnie „Gaudium et Spes”⁵⁰, odpowiadała Kościołowi katolickiemu.

Zasada autonomii odniesiona została do mniejszej części istniejącej w ramach większej całości, odrzucając bezstronność i separację tych podmiotów. W art. 25 ust. 3 użyto sformułowania o wzajemnej niezależności państwa i Kościoła (kościół i związków wyznaniowych)⁵¹. W ust. 3 nakazane zostało poszanowanie autonomii, niezależności wzajemnej i współdziałania dla dobra człowieka i ogółu. Władze publiczne zobligowały się do zrozumienia i traktowania tego nakazu w kontekście wzajemnego poszanowania niezależności, co się niekiedy określa jako wzajemną neutralność, choć to pojęcie nie zostało w Konstytucji użyte⁵².

Autonomia kościołów i związków wyznaniowych wyklucza ingerencję państwa w doktrynę i w politykę personalną tychże kościołów i związków⁵³. Zasada autonomii oznaczać powinna uprawnienie do

47 K. Complak, *Normy pierwszego rozdziału Konstytucji RP*, „Prawo”, CCCI, Wrocław 2007, s. 194.

48 L. Garlicki, *Komentarz do art. 25 Konstytucji RP*, w: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej...*, dz. cyt., t. V, s. 16.

49 P. Winczorek, *Komentarz do Konstytucji RP z dnia 2 kwietnia 1997 roku*, Warszawa 2000, s. 39 - 40.

50 R. Sobański, *Opinia o zgodności Konkordatu podpisanego 28.07.1993 r. przez Ministra Spraw Zagranicznych RP oraz Nuncjusza Apostolskiego w Polsce z Konstytucją RP uchwaloną 2.04.1997 r. przez Zgromadzenie Narodowe*, Warszawa 26 kwietnia 1997 r., druk kancelarii Sejmu, s. 2. Konstytucja Republiki Włoskiej w art. 7 ust. 2 wprowadza zasadę, że „stosunki Państwa i Kościoła są regulowane przez Pakty Laterańskie” – mówić można więc o regule o kooperacji. W Republice Federalnej Niemiec sytuacja kształtuje się następująco: art. 137 i 138 Konstytucji Rzeszy z 1919 r., utrzymane w mocy zgodnie z art. 140 Ustawy zasadniczej z 1949 r., określają model partnerstwa pomiędzy kościołami a strukturami państwa. R. Mojak, *Kościół a sprawy publiczne w demokratycznym państwie. Podstawy doktrynalne oraz zasady prawne współdziałania Kościoła i państwa w sferze życia publicznego*, w: *Funkcje publiczne...*, dz. cyt., s. 63; por. J. Krukowski, *Konstytucyjny system relacji między państwem a Kościołem katolickim oraz innymi kościołami i związkami wyznaniowymi*, w: R. Mojak (red.), *Ustrój konstytucyjny Rzeczypospolitej Polskiej*, Lublin 2000, s. 109.

51 R. Sobański zapewniał, że nie chodzi o ontologiczną autonomię dwóch bytów, bo tą wyraża „niezależność”, lecz o autonomię prawną – rządzenie się Kościoła i państwa własnym prawem w własnym zakresie. R. Sobański, *Opinia o zgodności Konkordatu podpisanego 28.07.1993 r.*, dz. cyt., s. 2 - 3. Bardziej fortunny termin zaproponował np. ustrojodawca włoski w art. 7 Konstytucji Włoch: „Państwo i Kościół katolicki są, każde w własnym zakresie, niezależne i suwerenne”. Konstytucja Republiki Włoskiej z 22 grudnia 1947 r., Warszawa 2004, s. 58 - 59. Wskazać należy, że początkowo, podczas prac nad nową konstytucją Rzeczypospolitej, regulacja tej materii miała jeszcze mniej udaną formę: „Kościół i związki wyznaniowe są oddzielone od państwa oraz korzystają z autonomii i niezależności w wykonywaniu swoich zadań” (art. 15 ust. 3 projektu na dzień 22 lutego 1995 r.). Por. „Biuletyn KKZN”, nr 14, Warszawa 1995, s. 45.

52 Por. J. Boć (red.), *Konstytucje Rzeczypospolitej Polskiej oraz komentarz do Konstytucji RP z 1997 roku*, Wrocław 1998, s. 63.

53 Niekiedy reguła ta zostaje *expressis verbis* wyrażona w konstytucjach, np. Konstytucji Belgii (art. 21: „Państwo nie ma prawa interweniować ani w mianowanie, ani w wprowadzanie na urząd duchownych jakiegokolwiek wyznania, jak też zabraniać im utrzymywania kontaktów ze swymi przełożonymi lub publikowania swych aktów”). Konstytucja Królestwa Belgii z 7 lutego 1831 r. (tekst jednolity z 14 lutego 1994 r.), Warszawa 1996, s. 25. W tym miejscu należy wskazać *casus* ks. abpa S. Wielgusa. 6 grudnia 2006 r. papież Benedykt XVI podniósł go do godności arcybiskupiej i mianował metropolitą warszawskim. 5 stycznia 2007 r. przejął kanonicznie ten urząd. W dniu zaplanowanego ingressu do warszawskiej archikatedry, 7 stycznia 2007 r., zrezygnował z funkcji metropolity warszawskiego, pomawiany o współpracę z aparatem bezpieczeństwa PRL. Rezygnacja spowodowana była rozlicznymi naciskami na ks. abpa Wielgusa, również przedstawicieli najwyższych władz państwowych, których zachowanie kojarzyło się niemalże z praktykami józefinizmu, co w moim odczuciu było nie dość, że niezwykle żenujące, to absolutnie niedopuszczalne w świetle omawianej zasady konstytucyjnej, a także regulacji konkordatowych.

organizowania życia wewnętrznego wspólnoty religijnej, stanowienia wewnętrznych norm postępowania przez wspólnotę religijną; państwo stanowić powinno normy prawne, a kościoły i inne związki wyznaniowe normy w postaci statutów i praw wewnętrznych. Prawa wewnętrzne związków wyznaniowych nie mogą naruszać prawa stanowionego i sankcjonowanego przez Rzeczpospolitą Polską, co wynika z art. 83⁵⁴ Konstytucji.

Współdziałanie pomiędzy państwem i kościołami oraz związkami wyznaniowymi można uznać za dopełnienie zasady autonomii i niezależności. Wynika z faktu, że przeważanie członkowie wspólnoty państwowej są członkami związków wyznaniowych. J. Krukowski precyzował płaszczyzny w których państwo może w szczególności z powodzeniem współpracować z Kościołem dla dobra ogółu: edukacja, działalność charytatywna czy humanitarna⁵⁵. Tej pierwszej płaszczyźnie - oświatowej – ustrojodawca poświęcił szczególnie dużo uwagi.

Kościół różni się od państwa w szczególności tym, że wymaga od swych członków innego standardu moralności niż państwo i korzysta z innych środków by cel ten osiągnąć. Państwo wprawdzie promuje pewnego rodzaju moralność, aczkolwiek co do zasady w aspekcie negatywnym⁵⁶.

Autonomia o której mowa zakłada nie tylko możliwość „rządzenia się” prawem wewnętrznym – takie stanowisko uznać należałoby uznać za niepełne i w gruncie rzeczy anachroniczne. Autonomia i wynikająca z niej zasada współdziałania oznacza również, po pierwsze nakaz konsultacji w procesie prawotwórczym przez władze publiczne z przedstawicielstwami kościołów i związków wyznaniowych kształtu projektowanych norm prawnych, gdy normy dotyczyłyby lub mogłyby dotyczyć statusu tych kościołów i związków wyznaniowych (poprzedzając prawodawcze rozstrzygnięcie), a po wtóre legitymację do występowania przez kościoły i związki wyznaniowe jako strona w procesie „komunikacyjnego” tworzenia prawa.

Zasada współdziałania implementuje na gruncie ustawy zasadniczej odejście od stricte pozytywistycznego rozumienia prawa, tj. jako arbitralnego rozporządzenia woli prawodawcy na rzecz stworzenia ram dla „prawa jako efektu dialogu i kompromisu”, relacyjnego stanowienia prawa⁵⁷. Reguły pozytywizmu określały prawo jako efekt zależności nierównorzędnych podmiotów, „zwierzchnika” i „poddanych”. Komentowana zasada jest odejściem od tej asymetrycznej relacji na rzecz „dialogu” prawodawcy z, w pierwszej kolejności kościołami i związkami wyznaniowymi, ale także pośrednio w pewnym zakresie i zbiorem wszystkich jednostek ludzkich poddanych władzy państwa, które zrzeszają się w tychże kościołach i związkach. Wydaje się, że kościoły i związki wyznaniowe mogą niejako pełnić rolę podmiotów reprezentujących członków tych zrzeszeń, a nawet zaryzykować można tezę, iż „wszystkich ludzi”, gdy mowa o działaniach

54 „Każdy ma obowiązek przestrzegania prawa Rzeczypospolitej Polskiej”.

55 J. Krukowski, *Konstytucyjny model stosunku między Państwem a Kościołem w III Rzeczypospolitej*, w: A. Mezglewski (red.), *Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego...* dz. cyt., s. 74. Podczas prac konstytucyjnych próbowano wskazać pola takiej współpracy i projektowano normę: „w celu realizacji praw człowieka i potrzeb obywateli Państwo współdziała z kościołami i związkami wyznaniowymi”. Projekt przepisu, w moim odczuciu, był źle zredagowany, a samo tego typu sprecyzowanie pól współdziałania było zbędne.

56 E. A. Litton, *The connection of church and state with a particular reference to the question of the Irish church*, London 1868, s. 5 - 7.

57 Jürgen Habermas argumentował: „System prawny jako całość obejmuje wszystkie procesy komunikacyjne, które są zorientowane na prawo. (...) Idea nadawania prawa sobie samemu przez obywateli wymaga by ci, którzy jako adresaci prawa podlegają, mogli rozumieć siebie samych jako autorów prawa. (...) Autonomia to nie tylko prawo wewnętrzne, ale udział w kształtowaniu swojej pozycji i statusu wyznaczonego przez prawo państwowe”. J. Habermas, *Faktyczność i obowiązki. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, Warszawa 2005, s. 63, 84, 142, 155 i n., 195 i n. Por. podrzdział *Komunikacyjne podejście do prawa. Komunikacyjna koncepcja prawa Jürgena Habermasa*, w: J. Oniszczyk, *Filozofia i teoria prawa*, Warszawa 2008, s. 790 - 807.

ukierunkowanych na rzecz dobra człowieka rozumianego abstrakcyjnie, jako wartość ontyczna i dobra wspólnego, ogółu. Oczywiście państwo nie zrezygnowało z uprawnienia dokonania ostatecznych rozstrzygnięć w procesie stanowienia prawa, aczkolwiek uznało, że rozstrzygnięcia te należy poddać pod konsultacje z wymienionymi podmiotami – „partnerami”, co zapewne nieść będzie pozytywne skutki dla racjonalności i celowości regulacji prawnych. Prawo tworzone na zasadzie komunikacji, konsensusu, porozumienia, a więc w ramach relacji zbliżonych w pewnym sensie do tych jakie znamy z umów cywilnoprawnych, cechuje z założenia wyższa stabilność i akceptowalność niż prawo jako jednostronny akt wykonania władzy zwierzchniej. Oczywiście możliwość stanowienia prawa w tym trybie jest dość ograniczona.

Współdziałanie, pisał R. Mojak, opiera się na paradygmatach: poszanowania pluralizmu społeczno – politycznego, światopoglądowego, wolności religijnej, autonomii i niezależności we własnych zakresach działań, rezygnacji z supremacji którejkolwiek ze stron, postawy partnerskiej w służbie tym samym celom. Pożądanym stanem byłoby gdyby działania państwa i Kościoła (kościółów i związków) uzupełniały się na tym polu. Państwo winno uznać misję religijną kościołów i związków, a te zaś ustanowiony prawnie porządek, któremu podlegają. Zasady współdziałania znajdują swój wyraz w aktach prawnych niższego rzędu niż Konstytucja RP, na czele z Konkordatem. Współdziałanie odbywać się może na gruncie działań faktycznych, prawa publicznego, ale również i prywatnego. Na gruncie prawa prywatnego w pierwszej kolejności należy wymienić tzw. małżeństwo konkordatowe, czyli zawarte według formuły religijnej, która wypełnia podstawowe wymagania prawa państwowego i rodzi skutki jak małżeństwo cywilne.

Trafnie ujął konieczność współdziałania pomiędzy państwem i Kościołem A. Hlond: „w tak zwanych sprawach mieszanych, które należą pod jednym względem do zakresu władzy kościelnej, a pod innym do państwowej, oba czynniki dążyć powinny do uzgodnienia sposobu współpracy (...), prowadzi więc Kościół z rządami układy, w których niekiedy ze względu na ważniejsze interesy czyni pewne ustępstwa w rzeczach doczesnych i osobistych, nie ustępując nigdy, bo ustąpić nie może, gdy chodzi o prawo Boże, o zbawienie dusz i prawa Kościoła”⁵⁸.

Nakaz współdziałania dotyczy także możliwości prowadzenia szeroko pojętej działalności publicznej – mowa o zrzeszaniu się, udziale w mediach publicznych, tworzeniu katolickich mediów, prowadzeniu dzieł misyjnych, działalności socjalnej, nawet wsparcia ze środków publicznych⁵⁹. W ramach tej zasady zawiera się zakaz ateizacji, który wiąże władze publiczne.

Racją współdziałania jest także cel jaki stawiają sobie obie wspólnoty, a jest nim konstrukcja sprawiedliwego ładu społecznego. Obie wspólnoty w drodze dialogu, z którego wyrósł m.in. Konkordat w przypadku stosunków prawnych państwo – Kościół katolicki, winny skonkretyzować na jakich płaszczyznach życia publicznego będą współdziałać. Oprócz kształtowania pożądanych postaw moralnych z punktu widzenia racji stanu państwa przez związki wyznaniowe, istnieją jeszcze sfery, gdzie współdziałanie nabrało charakteru instytucjonalnego, choćby poprzez działalność humanitarną,

58 A. Hlond, *O chrześcijańskie zasady życia państwowego*, w: A. Dudek, B. Szlachta (red.), *Naród, państwo, władza...* dz. cyt., s. 212. Kościół może nawet negocjować i zawierać porozumienia z rządami niechrześcijańskimi czy znieprawionymi, co wcale nie oznacza ich legitymizacji. Tamże.

59 Por. normy zaw. w art. 19 – 26 Konkordatu, które znajdują rozwinięcie w ustawodawstwie.

ale także w kwestii oświaty. Ważkim zagadnieniem jest kwestia organizowania nauki religii w publicznych szkołach i zakładach wychowawczych. Władza państwowa w tym wypadku stwarza pewne możliwości wykonywania kultu religijnego i określa warunki współdziałania z kościołami i związkami celem organizacji nauczania religii w szkołach publicznych.

Szczególną rolę w kwestiach wyznaniowych pełną Komisja Konkordatowa, Komisja Wspólna Przedstawicieli Rządu i Konferencji Episkopatu – forum współdziałania Kościoła i państwa⁶⁰, także Minister Spraw Wewnętrznych i Administracji w niektórych działaniach o charakterze niewładczym.

Regulacja Konstytucji RP, która czyniła zadość postulatowi Kościoła, lokuje go na pozycjach profetyczno-krytycznych w stosunku do struktury państwowej⁶¹. Współdziałanie państwa i kościołów oraz związków wyznaniowych „dla dobra człowieka i dobra wspólnego” zakłada jednak na wyrost, że obie strony to dobro definiują podobnie lub choćby wyrażają potencjalną gotowość by wypracować wspólne stanowisko na zasadzie konsensusu, co jest założeniem ryzykownym. Wszak racja stanu świeckiego państwa, która może być kształtowana w oparciu o inne przesłanki aksjologiczne czy ideologiczne niż te właściwe kościołom i związkom wyznaniowym, może wymagać całkiem innych postaw, niż te pożądane z punktu widzenia konkretnych religii czy wyznań. Konflikt widoczny jest szczególnie w dobie konfrontacji czegoś co określić można mianem „cywilizacji śmierci”⁶², programu „rekonstrukcji świata kapitalistyczno-mieszczańskiego”, postmodernistycznej wizji stosunków społecznych⁶³, szczególnie w zachodnich krajach Europy, z konserwatywną wizją stosunków, także określoną także normami moralnymi i religijnymi. Stąd też Kościół katolicki (również i inne kościoły, związki wyznaniowe) zastrzegł sobie prawo oceny moralnej spraw politycznych w określonych sytuacjach⁶⁴.

5. Zasada prawnej regulacji stosunków państwo – związek wyznaniowy⁶⁵

Artykuł 25 Konstytucji RP stanowi kompleks norm prawnych, którym zaprowadzono również dualizm regulacji stosunku państwa do kościołów i innych związków wyznaniowych. Przepis zawarty w ust. 4 tegoż artykułu otrzymał brzmienie: „Stosunki między Rzeczpospolitą Polską a Kościołem katolickim określają umowa międzynarodowa zawarta ze Stolicą Apostolską i ustawy”. W ust. 5 tegoż artykułu czytamy, że: „Stosunki między Rzeczpospolitą Polską a innymi kościołami oraz związkami wyznaniowymi

60 Por. 22 ust. 2 i 3 obowiązującego Konkordatu. Por. M. Rynkowski, *Religion and law in dialogue - Poland*, w: R. Puza, N. Doe (red.), *Religion and law in dialogue: covenantal and non-covenantal cooperation between state and religion in Europe. Proceedings of the conference, Tübingen, 18-21 November 2004*, Leuven 2006, s. 147 – 148.

61 Por. Mojak, *Kościół a sprawy publiczne w demokratycznym państwie. Podstawy doktrynalne oraz zasady prawne współdziałania Kościoła i państwa w sferze życia publicznego*, w: A. Mezglewski (red.), *Funkcje publiczne...*, dz. cyt., s. 86.

62 R. de Mattei ten proces upadku cywilizacji zachodniej opisał następująco: „Marsz w kierunku totalitaryzmu rozkłada się na trzy etapy. Pierwszym jest negacja istnienia prawa i prawdy obiektywnej, czego konsekwencją stanowi zrównanie dobra i zła, grzechu i cnoty. Drugim – instytucjonalizacja dewiacji moralnych, objawiająca się w przemianie prywatnej niegodziwości w publiczną cnotę. Trzecim wreszcie – wprowadzenie ostracyzmu społecznego i prawnej karalności dobra. Do tego momentu właśnie doszliśmy. Żyjemy w społeczeństwie hołdującemu swoistemu antydekalogowi”. R. de Mattei, *Dyktatura relatywizmu*, Warszawa 2009, s. 44.

63 D. Bell wskazała na aktualnie uderzające rozbieżności między kulturą a strukturą społeczną. Kontestacja zdominowała porządek kultury i co najważniejsze, protagoniści kultury kontestacji zdobyli poważny wpływ na *establishment* kulturalny i nierzadko polityczny. Przemiany kulturowe dotykały również czynników władzy publicznej i miały przełożenie na konkretne decyzje polityczne i legislacyjne. Por. D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, Warszawa 1994, s. 71, 75 – 77.

64 F. Mazurek, *Państwo laickie czy państwo konfesyjne – błędna alternatywa*, w: A. Dębiński i in (red.), *Ecclesia et Status. Księga jubileuszowa z okazji 40 – lecia pracy naukowej profesora Józefa Krukowskiego*, Lublin 2004, s. 185 – 186.

65 Zasada bilateralności, dwustronności. Por. głos P. Stanisza, w: A. Mezglewski (red.), *Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego...*, dz. cyt., s. 67.

określają ustawy uchwalone na podstawie umów zawartych przez Radę Ministrów z ich właściwymi przedstawicielami”.

W sposób dorozumiany ustrojodawca uznał osobowość prawną Kościoła katolickiego. Kościół katolicki, posiadający swoją zwierzchnią władzę poza granicami Rzeczypospolitej - w Stolicy Apostolskiej, odrębnie od innych związków wyznaniowych uregulował swój status prawny w państwie polskim, bo drogą umowy międzynarodowej, także ustaw. Z hierarchiczności źródeł prawa wymienionych w art. 87 Konstytucji RP wynika fakt, że konkordat musi być zgodny z Konstytucją RP, zaś ustawy i rozporządzenia nie mogą być sprzeczne z przepisami konkordatu (jest to umowa ratyfikowana w trybie art. 89 Konstytucji RP)⁶⁶. Najważniejszą kwestią wynikającą z takiego uregulowania jest fakt, że konkordat podlega regulacjom jak umowa międzynarodowa i nie może być jednostronnie zmieniony. Zmian w obowiązujących regulacjach sytuacji prawnej Kościoła katolickiego dokonuje się zwykle w drodze negocjacji i osiągnięcia konsensusu z Stolicą Apostolską. Zgodnie z utrwalonym poglądem w doktrynie zasada regulacji konkordatowej nie stoi w kolizji z zasadą równouprawnienia zapisaną w art. 25 ust. 1 Konstytucji⁶⁷.

Sytuację innych związków wyznaniowych państwo reguluje jednostronnie ustawą. Nie należy rozumieć, że każdy związek wyznaniowy musi posiadać status prawny regulowany ustawą. Regulacja ustawowa powstaje na podstawie umów zawieranych pomiędzy Radą Ministrów a przedstawicielami kościołów i związków wyznaniowych, tak więc, jak i w przypadku formuły konkordatowej, obowiązuje regulacja statusu na podstawie konsensualnego porozumienia (komunikacyjnej formuły stanowienia prawa). Z treści przepisu wynika, że umowa taka przesądza o kształcie ustawy, a nawet można zaryzykować twierdzenie, że ustawa powinna być jedynie przełożeniem postanowień umowy na język aktu prawnego powszechnie obowiązującego, jakim jest ustawa. Należy domniemywać, że nie może być mowy o wyznaczeniu dodatkowych kryteriów („ilościowych” czy „jakościowych”), które musiałby spełnić kościół czy związek wyznaniowy, by jego status mógł zostać uregulowany drogą ustawy. Z treści komentowanego przepisu nie wynika zakaz uchwalania ustaw ogólnych, które regulowałyby statut większej liczby związków, oczywiście na podstawie porozumień Rady Ministrów z ich przedstawicielami.

Powstaje pytanie: jakie skutki prawne rodzić musi umowa międzynarodowa wymagająca ratyfikacji w trybie przewidzianym art. 89 Konstytucji a jakie ustawa zwykła? Czy wpływ państwa na realizację obu aktów prawnych będzie taki sam czy zróżnicowany? W przypadku ustawy państwo będzie suwerenne w uchwalaniu aktu prawnego regulującego stosunki wewnętrzne. W zawieraniu umów międzynarodowych będzie tylko jedną ze stron. Ratyfikowana umowa międzynarodowa została uznana w świetle art. 91 ust. 2 i 3 Konstytucji RP za drugie po ustawie zasadniczej źródło prawa. Jeżeli art. 25 ust. 4 zobowiązał państwo do ułożenia stosunków w formie konkordatu z Kościołem katolickim, działającym na jego terytorium, to dobrowolnie ograniczył swoją suwerenność. Zasada powyższa nie wynika z faktu, że tylko Kościół katolicki posiada zwierzchnictwo uznane za podmiot prawa międzynarodowego, ale z istnienia przepisu konstytucyjnego z którego wynika nakaz zawarcia umowy międzynarodowej. W przeciwnym wypadku stan prawny stosunków państwo – Kościół należy uznać za nieuregulowany⁶⁸.

66 P. Winczorek, *Komentarz...*, dz. cyt., s. 41. Por. L. Garlicki, M. Zubik, *Ustawa w systemie źródeł prawa*, w: A. Szmyt (red.), *Konstytucyjny system źródeł prawa w praktyce*, Warszawa 2005, s. 51 – 53.

67 Por. J. Krukowski, *Realizacja Konkordatu z 1993 r. w polskim porządku prawnym*, w: J. Wroceński, H. Pietrzak (red.), *Konkordat polski...*, dz. cyt., s. 95.

68 L. Wiśniewski, *Tor przeszkód projektu nowej konstytucji „Rzeczpospolita” z 20 czerwca 1996 r.*

H. Suchocka oceniła, że zawarcie konkordatu nie tylko nie narusza zasady równouprawniania, ale stwarza dla demokratycznego państwa pewnego rodzaju zobowiązanie do rozszerzenia na inne związki wyznaniowe podobnych gwarancji, przy zachowaniu wymogów sprawiedliwości rozdzielczej. Polski ustrojodawca szukał wszelkich dostępnych środków by rozwiązania konkordatowe (*toutes proportions gardées*) zastosować i do innych związków wyznaniowych i tutaj należy dopatrzeć się źródeł specyficznej konstrukcji ustawy, której uchwalenie następuje na bazie umowy władz związku wyznaniowego z Radą Ministrów⁶⁹. Wykładnia art. 25 ust. 4 i 5 wyraźnie wskazuje na równe prawa wszystkich związków wyznaniowych do zawarcia umów w sprawie unormowania ich stosunków z państwem oraz na równość tych podmiotów w procesie kształtowania wzajemnych stosunków⁷⁰.

Rozwiązanie przyjęte w art. 25 ust 4 i 5 uznać należy za nowatorski efekt prac konstytucyjnych, które wywoływały – w odniesieniu do tego problemu – dość duże kontrowersje⁷¹. Przyjęcie przez ustrojodawcę zasady, iż stosunki między RP a Kościołem katolickim określają umowa międzynarodowa zawarta ze Stolicą Apostolską i ustawy nie oznacza uprzywilejowania jednego z kościołów i należy jej poczytywać za przejaw braku równouprawnienia⁷². Próba stworzenia prawnych ram dla konsensualnych regulacji stosunku państwa z Kościołem katolickim oraz innymi kościołami i związkami wyznaniowymi prowadziła do stworzenia regulacji możliwie daleko odpowiadającej wyrażonej w art. 25 ust. 1 zasadzie równouprawnienia kościołów i związków wyznaniowych.

6. Gwarancje wolności sumienia i religii

Uznanie przez ustrojodawcę nadrzędnego interesu jednostki było właściwością ujęcia indywidualistycznego. Konstytucja RP z 1997 r. wyróżniła obok praw obywatela, prawa człowieka, sugerując ich pierwszeństwo w stosunku do państwa, co stanowiło o nowatorskim charakterze tej koncepcji, przynajmniej na gruncie polskich ustaw zasadniczych. Prawodawca konstytucyjny użył pojęcia „praw i wolności człowieka”, jednakże termin „wolność” może wydać się zbędny⁷³.

W przeszłości w stosunku do praw podstawowych istniała tendencja do używania przez prawodawcę terminu prawa obywatelskie zamiast prawa człowieka⁷⁴. Wiązano prawa człowieka z instytucją obywatelstwa, co sugerować mogło że obywatelstwo było źródłem tych praw. Prawodawstwo państwa

69 H. Suchocka, *Polski model relacji państwo – Kościół w świetle Konstytucji RP i Konkordatu*, w: J. Wroceński, H. Pietrzak (red.), *Konkordat polski...*, dz. cyt., s. 48, 51; D. Dudek, *Równouprawnienie kościołów i związków wyznaniowych na tle konstytucyjnych zasad prawa wyznaniowego*, w: A. Mezglewski (red.), *Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego...*, dz. cyt., s. 209.

70 P. Borecki, M. Pietrzak, *Glosa do wyroku Trybunału Konstytucyjnego z dnia 2 kwietnia 2003 r. (K 13/02)*, „Przebieg Sejmu”, 2003, nr 5, s. 100.

71 I tak np. K. Complak podał, że podczas prac konstytucyjnych proponowano by możliwość o jakiej mowa w art. 25 ust. 5 Konstytucji RP ograniczyć do kościołów i związków wyznaniowych do obrządków praktykowanych przez co najmniej pięćdziesiąt lat. K. Complak, *Normy pierwszego rozdziału...*, dz. cyt., s. 194.

72 B. Banaszak, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz...*, dz. cyt.

73 Wolności te rozumieć można jako element integralny praw człowieka, stąd wprowadzenie tego terminu powodować może niepotrzebne zamieszanie. Por. A. Burda, R. Klimowiecki, *Prawo państwowe...*, dz. cyt., s. 503; Y. Madiot, *Considérations sur les droits et devoirs de l'homme*, Bruxelles 1998, s. 8 (tłum. A. Wielomski); Z. Witkowski (red.), *Prawo konstytucyjne*, Toruń 1998, s. 87.

74 Z. Kedzia utożsamiał prawa człowieka w konkretnym państwie z prawami obywatelskimi. Z. Kedzia, *Burżuazyjna koncepcja praw człowieka*, Wrocław 1980, s. 9. Por. opinię A. Burdy, który utrzymywał, że pewna grupa praw – z wyłączeniem praw o charakterze stricte politycznym – zgodnie z „humanizmem socjalistycznym” przysługiwała także osobom nie legitymującym się obywatelstwem polskim, m.in. prawa socjalne i kulturalne. A. Burda, *Polskie prawo państwowe*, Warszawa 1977, s. 374 – 375.

socjalistycznego traktowało prawa te nie jako punkt wyjścia dla regulacji życia społecznego, ale jako funkcję kolejnego etapu rozwoju społecznego i zdobyczy określonej formacji państwowej⁷⁵. Obecnie prawa człowieka mają charakter uniwersalny, a obywatelstwo umożliwia korzystanie jedynie z wąskiej kategorii praw, głównie z praw o charakterze ściśle politycznym. Stąd też niektóre prawa i wolności konstytucyjne zostały zaadresowane jedynie do jednostek legitymujących się obywatelstwem polskim (np. art. 60-62, art. 67 ust. 1 i 2, art. 75 ust. 1 Konstytucji RP).

Namysł nad wolnością sumienia i religii, jako kategorią właściwą wolnościom i prawom osobistym, nakazuje zapytać o ich źródło. W Konstytucji RP z 1997 r. w art. 30 zawarto konkretny przepis dotyczący godności człowieka, który należy ocenić jako prymarny wobec innych przepisów⁷⁶. Przepis ostatecznie otrzymał brzmienie: „Przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela. Jest ona nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych”. Wskazać należy, że mamy tutaj do czynienia nie z godnością, będącą synonimem honoru, czci, ale z pojęciem transcendentnym, bliskim metafizyce⁷⁷. K. Complak wyjaśnił, że godność człowieka jest „sumą niepowtarzalnych cech”, które to czynią z istoty ludzkiej osobę. W tym ujęciu to właśnie absolutna niepowtarzalność życia ludzkiego polega na tym, że jego godność wykracza poza jego istnienie⁷⁸. Celna była uwaga Trybunału Konstytucyjnego: godność człowieka jawi się jako wartość transcendentna, pierwotna wobec innych praw i wolności człowieka, przyrodzona i niezbywalna - towarzyszy człowiekowi zawsze i nie może być naruszona ani przez prawodawcę, ani przez inne podmioty. Godność człowieka podlega ochronie bezwzględnej, a jej ochrona jest szczególnym obowiązkiem władz publicznych. Jest to jedyne prawo, wobec którego nie byłoby możliwe zastosowanie zasady proporcjonalności⁷⁹.

W polskiej nauce prawa zasadzie godności człowieka przeważnie przypisuje się podstawową rangę i uważa się ją:

1. za zasadę - klucz, wyznaczającą ramy interpretacyjne dla całej Konstytucji;
2. za zasadę wiodącą, stanowiącą aksjologiczną podstawę i cel całego systemu prawnego;
3. za normę wyjściową, będącą podstawą konstrukcyjną całego porządku konstytucyjnego⁸⁰.

Ustrojodawca w art. 30 zawarł postulat traktowania człowieka jako celu samego w sobie (antropocentryzm)⁸¹. Godność to centralna kategoria systemu prawnego, co oznacza, że jednostka została

75 Por. P. Sarnecki, *Systematyka konstytucji*, w: J. Trzciniński (red.), *Charakter i struktura norm Konstytucji*, Warszawa 1997, s. 34.

76 Por. L. Garlicki, *Komentarz do art. 30*, w: idem (red.), *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej...*, dz. cyt., s. 9.

77 Por. J. Zajadło, *Godność jednostki w aktach międzynarodowej ochrony praw człowieka*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny”, 1998, nr 2; E. Jędrzejewski, *Trudne pojęcie godności człowieka*, w: A. Michalska (red.), *Prawa człowieka (Human rights)*, „Humanistyczne Zeszyty Naukowe”, 1999, nr 6; M. Piechowiak, *Pojęcie praw człowieka*, w: L. Wiśniewski (red.), *Podstawowe prawa jednostki i ich sądowa ochrona*, Warszawa 1997, s. 18;

78 K. Complak, *O prawidłowe pojmowanie godności osoby ludzkiej w porządku RP*, w: A. Banaszak, A. Preisner (red.), *Prawa i wolności obywatelskie...*, dz. cyt., s. 66.

79 Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 5 marca 2003 r. (K 7/01). Por. wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 15 października 2002 r. (SK 6/02). Por. M. Zubik (red.), *Konstytucja III RP w tezach orzeczniczych Trybunału Konstytucyjnego i wybranych sądów*, Warszawa 2008, s. 161.

80 P. Tuleja, *Prawo sędziowskie z perspektywy konstytucyjnej*, w: P. Czarny, P. Tuleja (red.), *Konstytucja i sądowe gwarancje jej ochrony. Księga jubileuszowa Profesora Pawła Sarneckiego*, Kraków 2004, s. 224; L. Garlicki, *Normatywna wartość ustawy zasadniczej*, w: M. Wyrzykowski (red.), *Konstytucyjne podstawy systemu prawa*, Warszawa 2001, s. 21.

81 M. Piechowiak, *Pojęcie praw człowieka*, w: L. Wiśniewski (red.), *Podstawowe prawa jednostki...*, dz. cyt., s. 18; A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, Lublin 1989, s. 32.

wyróżniona jako najważniejsza i wzorcowa wartość dla innych wartości oraz ich ostateczny sprawdzian⁸². Przedmiotem tzw. prawa do godności jest stworzenie (zagwarantowanie) każdemu człowiekowi takiej sytuacji, by miał możliwość autonomicznego rozwijania swojej osobowości i by nie stawał się przedmiotem działań ze strony innych, nie stanowił instrumentu realizacji ich celów⁸³.

Przyjąć można ogólne stwierdzenie na gruncie prawa ponadpozytywnego, że istniały normy, które w swym istnieniu i swej treści były niezależne od woli człowieka. Określane były rozmaicie: prawa naturalne, prawa człowieka, uniwersalne normy etyczne. Oznaczało to ograniczoną moc stanowienia prawa przez suwerena. Praw tych nie wymieniono w źródłach prawa wyszczególnionych w Konstytucji RP, aczkolwiek mogły wynikać z tak niedookreślonych pojęć jak np. „godność ludzka”, „sprawiedliwość społeczna”, którymi przecież ustrojodawca się posłużył⁸⁴.

Podnoszono zarzut, że trudno ocenić jednoznacznie czy normy prawnonaturalne, pełniące funkcję norm „kontrolnych” względem prawa pozytywnego, funkcjonują w polskim porządku prawnym. Przy zestawieniu art. 8 ust. 1⁸⁵ i art. 30⁸⁶ Konstytucji widoczne stają się działania ustrojodawcy, które zmierzały do pogodzenia dwóch przeciwstawnych koncepcji: prawnonaturalnej i pozytywistycznej. Wskazanie w art. 8 ust. 1 Konstytucji, iż jest ona najwyższym prawem Rzeczypospolitej Polskiej, zdaje się jednoznacznie wykluczać obowiązywanie w systemie prawnym norm prawa naturalnego. Z drugiej strony podnoszono niejednokrotnie, iż to jednak przepis art. 30 pełni czołową rolę. Spór ten pozostaje aktualny, gdyż zestawienie tych dwóch sformułowań może sprawiać wrażenie ich wzajemnej sprzeczności i dowodzi niezdecydowania twórców ustawy zasadniczej⁸⁷. W Konstytucji RP zaakceptowano pozytywistyczną koncepcję prawa, jak twierdził K. Działocha, zgodnie z którą treść norm prawa, jako obowiązujących norm postępowania z sankcją państwa, ustalana jest ostatecznie poprzez odpowiednie akty ich stanowienia lub uznania jakichś norm prawnych lub faktów za normy przez państwo⁸⁸. Ostateczny kształt przepisów Konstytucji był wynikiem kompromisu i sam akt jest dwoisty pod względem filozoficzno-prawnym⁸⁹. Twórcy Konstytucji oparli się postulatami naturalistów, jednocześnie część z tych postulatów uznając za zasadne. Szczególna wartość godności obliuguje natomiast prawodawcę do stworzenia przez państwo skutecznego systemu ochrony praw i wolności.

Wskazanie w Konstytucji RP na godność jako źródło praw człowieka i na jej przyrodzony charakter nie może być rozumiane jedynie jako programowa deklaracja; należy widzieć przepis z uwzględnieniem normatywnego charakteru art. 30 Konstytucji i moim zdaniem jest to właściwa interpretacja zarówno

82 K. Complak, *Zasada ochrony godności człowieka normatywnym nakazem obowiązującym prawodawcę i organy stosujące prawo*, w: L. Wiśniewski (red.), *Wolności i prawa jednostki oraz ich gwarancje w praktyce*, Warszawa 2006, s. 7.

83 L. Garlicki, *Komentarz do art. 30*, w: idem (red.), *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej* ..., t. III, dz. cyt., s. 16 i n.

84 Por. K. Motyka, *Nie bójmy się prawa naturalnego*, w: Edukacja i konstytucjonalizm. Eseje Podyplomowego Studium Konstytucjonalizmu UMCS, Lublin 2000, s. 85 - 93.

85 „Konstytucja jest najwyższym prawem Rzeczypospolitej Polskiej”.

86 „Przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela. Jest ona nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych”

87 W. Gromski, *Niektóre filozoficzno-teoretyczne podstawy konstytucyjnej koncepcji źródeł prawa*, w: A. Bator (red.), *Z zagadnień teorii i filozofii prawa. Konstytucja*, Wrocław 1999, s. 85; P. Winczorek, *Problem prawa naturalnego w dyskusjach konstytucyjnych*, w: M. Szyszkowska (red.), *Powrót do prawa ponadustawowego*, Warszawa 1999, s. 134 i n.

88 K. Działocha, *O prawie i jego źródłach z perspektywy pięciolecia obowiązywania Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, w: *Pięć lat Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. Materiały z konferencji na Zamku Królewskim w Warszawie, 17 października 2002 r.*, Warszawa 2002, s. 46.

89 P. Winczorek, *Kilka uwag o konstytucjonalizacji „źródeł prawa” w akcie z 2 kwietnia 1997 r.*, w: L. Leszczyński (red.), *Zmiany społeczne a zmiany w prawie - aksjologia, konstytucja, integracja europejska*, Lublin 1999, s. 33.

samego przepisu, jak i woli ustrojodawcy. Szczególna pozycja praw i wolności w Konstytucji RP czyniła przyrodzoną i niezbywalną godność ludzką, będącą źródłem tych uprawnień, kluczową zasadą normatywną⁹⁰. Spotkać się można jednak i z odmiennym poglądem. Spory filozoficzne, ogólnie sformułowany nakaz jej ochrony i problemy z obiektywizacją elementów podlegających ochronie skłaniają niektórych przedstawicieli nauki do wniosku, że godność nie jest kategorią normatywną⁹¹.

Stanowisko popierane przez Kościół katolicki, a dotyczące praw jednostki – stwierdził J.A. Ryan – zakłada, iż państwo istnieje dla jednostek, które to obdarzone są pewnymi przyrodzonymi prawami ze względu na ludzką naturę. Państwo tych praw nie tworzy, nie jest władne ich znieść. Jednocześnie Ryan wskazuje na wspólny trzon ideowy tego założenia w przypadku myśli katolickiej i liberalnej⁹². Warto również przytoczyć opinię J. Llomparta: „Kto twierdzi, że nie każde prawo pozytywne jest prawem bezwarunkowo obowiązującym, jest zwolennikiem prawa naturalnego, kto zaś przeczy temu, jest pozytywistą prawnym – tertium non datur”⁹³. Prawa naturalne, przekreślające skrajny pozytywizm prawniczy, przyznane zostały człowiekowi z mocy jego natury, której ostatecznym źródłem była stwórcza moc Boga⁹⁴.

Klasyczna myśl wyrażająca istotę praw naturalnych zakłada, że natura ludzka wymaga odwołania do Boga, gdyż godność nie może być sprawcą samej siebie - objaśnić jej istotę można tylko w odniesieniu do istoty Boga, co znów czyni zsekularyzowaną koncepcję godności ludzkiej, jaką przyjęto w Konstytucji RP z 1997 r., za niewystarczającą. Inaczej rzecz ujmował I. Kant, który uznał autonomię za wystarczającą podstawę przypisania człowiekowi godności, a ściślej, zdolności każdej osoby do stanowienia prawa moralnego.

Istoty ludzkie uzyskują godność, ponieważ mają zdolność do stanowienia uniwersalnego prawa oraz dlatego, że same się temu prawu poddają⁹⁵.

Zauważyć trzeba, że w wielu obowiązujących aktach prawa międzynarodowego i dokumentach ONZ dotyczących praw człowieka uniknięto odwoływania się do praw naturalnych człowieka, co pośrednio świadczyło o tym, iż prawa człowieka można było uważać w pewnym sensie za logiczną kontynuację praw naturalnych, choć były również w znacznym stopniu konstrukcją nową. Z tego też powodu przyjęto nazwę prawa człowieka, a nie prawa naturalne, gdyż ten ostatni termin od razu wzbudziłby kontrowersje natury filozoficznej⁹⁶.

Istnienie i sam katalog praw niezbywalnych, „przynależnych z racji istnienia”, przez wieki był kwestią sporną, natomiast wyeksponowane miejsce w tych sporach odgrywała wolność sumienia i wyznania, która

90 J. Krukowski, *Godność człowieka podstawą konstytucyjnego katalogu praw i wolności*, w: L. Wiśniewski (red.), *Podstawowe prawa jednostki...*, dz. cyt., s. 45.

91 Por. E. Jędrzejewski, *Trudne pojęcie godności człowieka*, w: A. Michalska (red.), *Prawa człowieka (Human rights)*, „Humanistyczne Zeszyty Naukowe”, 1999, nr 6.

92 J. A. Ryan, *The state and the Church...*, dz. cyt., s. 276 – 277. Kwestię różnic pomiędzy katolicką a liberalną koncepcją praw omawiam [w:] P. Bała, A. Wielomski, *Prawa człowieka i ich krytyka...*, dz. cyt., s. 150 – 157 i 181 – 190.

93 Cyt. za: F. Mazurek, *Godność człowieka a prawa człowieka*, „Roczniki Nauk Społecznych”, 1980, nr 8, s. 46; idem, *Godność osoby...*, dz. cyt., s. 86.

94 P. Jaroszyński, *Prawo naturalne*, w: *Encyklopedia „Białych Plam”*, t. XV, Radom 2005, s. 50. Spór „pomiędzy” prawem naturalnym a stanowionym był zapewne najważniejszym sporem w trakcie polskiej tworzenia ustawy zasadniczej. Por. K. Kamiński (głos w dyskusji), w: *Pięć lat Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej...*, dz. cyt., s. 122.

95 M. J. Meyer, *Idea godności u Kanta a współczesna myśl polityczna*, w: K. Complik (red.), *Godność człowieka jako kategoria prawa*, Wrocław 2001, s. 50 i n. Ujęcie transcendentnej osoby ludzkiej I. Kanta sugeruje istnienie godności absolutnej i bezwarunkowej. Pruski filozof stwierdził, iż osoba ludzka jest celem samym w sobie, nawet przez Boga nie może być traktowana jedynie jako środek, nie będąc zarazem przy tym celem, a więc człowieczeństwo jest niejako święte. Por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, Warszawa 1972, s. 21 i n.

96 J. Maritain, *Człowiek i państwo*, Kraków 1993, s. 84–85.

niejednokrotnie stanowiła właśnie ekwiwalent całości tych praw. W Rzeszy Niemieckiej w XVI w. prawa takie definiowano właśnie poprzez wolność wyznania⁹⁷. We Francji Burbonów prawo natury definiowano przez możliwość wyznawania dysydenckiej religii⁹⁸.

Zakres podmiotowy konstytucyjnej ochrony wolności sumienia i religii obejmuje człowieka, ale także rodziców (opiekunów prawnych), dzieci i wreszcie związki wyznaniowe⁹⁹. Jak wcześniej podkreślono, gwarancje praw i wolności w Konstytucji z 1997 r. znajdują swe źródło w godności ludzkiej, a nie np. w instytucji obywatelstwa.

Wskazane gwarancje wolności sumienia i religii istnieją niezależnie od instytucjonalnych regulacji stosunku państwa do związków wyznaniowych. Konstytucja zapewnia w art. 53 ust. 1 każdemu wolność sumienia i religii¹⁰⁰. Wyzbyto się więc terminu właściwego Konstytucji PRL, gdzie gwarantowano „obywatelowi”, co ograniczało niesprawiedliwie krąg podmiotów, a dostrzeżono równość ludzi w ich godności i wynikające z tego prawa, które stanowią podstawę człowieczeństwa każdej jednostki ludzkiej. Zgodnie z normą zawartą w art. 30 „przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela”. I w niej, zgodnie z zamysłem ustrojodawcy, szukać należy źródła praw i wolności.

Przechodząc na grunt rozwiązań przyjętych w obowiązującej Konstytucji RP, M. Pietrzak czynił zarzut, że wolność sumienia i wyznania potraktowana została przez twórców aktu bez należytej rozwagi i to zarówno w aspekcie formalnym, jak i materialnym. Twórcy aktu zerwali z tradycyjną terminologią polską¹⁰¹, która wolność sumienia łączyła z wolnością wyznania oraz odrzucili terminologię występującą w umowach międzynarodowych ratyfikowanych przez Polskę, gdzie przeważa sformułowanie o wolności myśli, sumienia i wyznania¹⁰². Użycie terminu „wolność religii” mogło także zasugerować, że podmiotem jest religia i jej kult jako rzeczywistość kulturowa i społeczna, a nie jednostka. Uznać jednak należy, że polskie regulacje tej kwestii są zbliżone do standardu, który jest możliwy do zrekonstruowania na gruncie regulacji ustaw zasadniczych państw zachodnich i wielu aktów prawa międzynarodowego.

J. Krukowski podkreślił natomiast fakt odrzucenia w nowej Konstytucji pozytywistycznego pojęcia „wolności sumienia i wyznania” znanego z Konstytucji PRL, postępowanie się terminami zaczerpniętymi z międzynarodowych umów o ochronie praw człowieka, opartymi na afirmacji prawdy o istnieniu przyrodzonej godności osoby ludzkiej jako wartości i zasady nadrzędnej w stosunku do norm prawa konstytucyjnego. Inny był stopień doprecyzowania „wolności sumienia”, inny „wolności religii”¹⁰³.

97 Zasada „*cuius regio, eius religio*”, zatwierdzona w 1555 r. pokojem augsburskim, stanowiła pewnego rodzaju sukces, jeśli chodzi o zagwarantowanie wolności wyznania, aczkolwiek zasięg został ograniczony do bardzo wąskiej grupy „ksiąząt”. Porozumienie zawarte zostało pomiędzy katolikami i luteranami, ignorując racje pomniejszych wyznań. Dla poddanych stanowiła nierzadko dramata i oznaczała konieczność konwersji lub emigracji. Por. B. Engelmann, *My poddani. Antypodęcznik historii Niemiec*, Poznań 1976, s. 98 – 100; T. Buksiński, K. Górniak – Kocikowska, *Nowożytna kultura umysłowa Niemiec*, Poznań 1985, s. 30 – 31.

98 Por. P. Bała, A. Wielomski, *Prawa człowieka i ich krytyka...*, dz. cyt., s. 28 – 29.

99 J. Krukowski, *Konstytucyjna ochrona wolności sumienia i religii*, w: L. Garlicki, A. Szmyt (red.), *Sześć lat Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. Doświadczenia i inspiracje*, Warszawa 2003, s. 160; idem, „Biuletyn KKZ”, nr XXXIX, Warszawa 1997, s. 61.

100 Związek tych dwóch wolności jest ścisły, stąd najczęściej są traktowane jako jedna kategoria. Wolność sumienia nabierała pełnego znaczenia w połączeniu z wolnością wyznania – prawem uzewnętrzniania swych wierzeń za pomocą obrzędów i propagandy. W. Komarnicki, *Polskie prawo...*, dz. cyt., s. 573.

101 Por. opinię J. Szymanka, który stwierdził iż poprawniejszym sformułowaniem niż „religia” jest „wyznanie”, gdyż jest to termin nieco szerszy, obejmujący oprócz religii także i pewną filozofię. J. Szymanek, *Wolność sumienia i wyznania w Konstytucji RP*, „Przegląd Sejmowy”, 2006, nr 2 (73), s. 49. Natomiast J. Krukowski utrzymywał, że „wolność religii” i „wolność wyznania” to właściwie synonimy i na gruncie prawa polskiego są to terminy równoznaczne. J. Krukowski, *Konstytucyjna ochrona wolności sumienia i religii*, w: L. Garlicki, A. Szmyt (red.), *Sześć lat Konstytucji...*, dz. cyt., s. 161.

102 M. Pietrzak, *Stosunki państwo - Kościół w nowej Konstytucji*, „Państwo i Prawo”, 1997, nr 11 - 12, s. 179, 184.

103 Pojęcie „wolność sumienia i wyznania”, wyjaśniał podczas prac konstytucyjnych Z. Łyko (przedstawiciel Kościoła Adwentystów Siódmego w KKZ), funkcjonowało podczas tworzenia nowej Konstytucji w języku prawnym. Wskazywał także na pojemny termin używany w aktach prawa międzynarodowego: „wolność religii i przekonań”. L. Wiśniewski zauważył, że „wolność sumienia i wyznania” to termin utrwalony, zastany. Por. głosy J. Krukowskiego, Z. Łyko, L. Wiśniewskiego w: „Biuletyn KKZ”, nr XV, Warszawa 1995, s. 115 – 117.

Właściwie cały art. 53 należy odnosić do wolności religii, choć mowa tam także o sumieniu i nieujawnianiu własnego światopoglądu. Świadczyć to może o tym, jak niektórzy twierdzą, że ustrojodawca przez wolność religii rozumie także wolność myśli i przekonań o charakterze niereligijnym¹⁰⁴.

P. Leszczyński wskazał na wadliwość zakresu przedmiotowego regulacji art. 53, gdyż uprawnienia przysługujące człowiekowi zredukowano do wolności wyznawania lub przyjmowania religii, pominięto np. prawo do zmiany wyznania, prawo do głoszenia poglądów areligijnych, regulacje dotyczące prawa wykonywania funkcji religijnych przysługujących kościołom i związkom wyznaniowym¹⁰⁵. J. Krukowski wskazał natomiast, że wnioskuje a contrario wolność religii obejmuje również możliwość niewyznawania, nieuzewnętrzniania, zmiany przekonań religijnych¹⁰⁶. Wolność religii jest, jak utrzymywał P. Sarnecki, jedną z sytuacji realizowania się wolności sumienia; ma ona miejsce w przypadku przyjęcia światopoglądu uznającego istnienie Boga, niezależnie od wyobrażenia Boga. Konkludował: wolność religii mogłaby nie być regulowana odrębnie od wolności sumienia, jednak głównie ze względów historycznych konstytucje powszechnie mówią o tych dwóch wolnościach¹⁰⁷.

Wolność religii została doprecyzowana na gruncie Konstytucji RP zakresowo przez wymienienie uprawnień przysługujących jednostce. „Wolność religii obejmuje wolność wyznawania lub przyjmowania religii według własnego wyboru oraz uzewnętrzniania indywidualnie lub z innymi, publicznie lub prywatnie, swojej religii”, przez wyszczególnione zachowania: uprawianie kultu, modlitwę jako formę kultu, uczestnictwo w obrzędach, praktykowanie i nauczanie religii, a także posiadanie świątyń i innych miejsc kultu w zależności od potrzeb ludzi wierzących oraz prawo osób do korzystania z pomocy religijnej tam, gdzie się znajdują. Korzystanie z postugi, pomocy religijnej, zaadresowane zostało do osób które tego sobie życzą, jak i do związków wyznaniowych, i pojedynczych osób wyrażających potencjalną chęć udzielania takiej pomocy. Uznaje się, że w art. 53 ust. 2 zawarto przykładowe wyszczególnienie i nie jest to katalog zamknięty, choć ustrojodawca powinien był użyć zwyczajowej formuły „w szczególności”¹⁰⁸. Stworzenie zamkniętego katalogu uprawnień wynikających w omawianych wolności byłoby bardzo ryzykowne, prowadziłyby również do nadmiernej kazuistyki aktu.

Wolność sumienia i religii wiąże się z generalną zasadą równości wobec prawa, a jeżeli niektóre jednostki zostały zróżnicowane w prawach to nie może pozostawać to w związku z wyznawaną religią, niewyznawaniem żadnej religii, lecz oparte musi być na innych przesłankach (obywatelstwo, pełniony urząd, etc.).

Z omawianej wolności religii wynika uprawnienie do organizowania prywatnie i publicznie praktyk religijnych (uwzględniając ograniczenia wynikające z kolizji z innymi wartościami prawnie chronionymi),

104 M. Jastrzębski, *Wolność myśli, sumienia i religii*, w: L. Koba, W. Waclawczyk (red.), *Prawa człowieka. Wybrane zagadnienia i problemy*, Warszawa 2009, s. 245.

105 P. Leszczyński, *Zagadnienia wyznaniowe...*, dz. cyt., s. 62. Doceniając wagę regulowanej materii, wskazał jednak trzeba, że art. 53 i tak jest bardzo rozbudowany, charakteryzuje go bogata treść normatywna, a nadmierna kazuistyka, co do zasady, jest wadą aktu prawnego rangi konstytucyjnej. Rację ma natomiast J. Szymanek wskazując, że norma powinna oprócz przekonań religijnych dotyczyć innych systemów wartości, a nie zostało to zawarte w komentowanym przepisie. J. Szymanek, *Wolność sumienia i wyznania...*, dz. cyt., s. 60. W propozycji regulacji autorstwa Eksperta KKZN L. Wiśniewskiego silnie zaakcentowano możliwość swobodnego wyboru wyznania. Por. „Biuletyn KKZN”, nr X, Warszawa 1995, s. 169.

106 J. Krukowski, *Konstytucyjna ochrona wolności sumienia i religii*, w: L. Garlicki, A. Szmyt (red.), *Sześć lat Konstytucji...*, dz. cyt., s. 163.

107 P. Sarnecki, *Komentarz do art. 53 Konstytucji RP*, w: L. Garlicki (red.), *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej...*, dz. cyt., t. V, s. 3.

108 Rozbudowany zakres powyższych uprawnień wynikał zapewne z doświadczeń czasów państwa totalitarnego i cechuje głównie konstytucje państw postsocjalistycznych. K. Działocha proponował skrócenie tego katalogu, nadając normie brzmienie: „Wolność religii obejmuje wolność wyznawania lub przyjmowania religii według własnego wyboru oraz uzewnętrzniania indywidualnie lub z innymi, publicznie lub prywatnie, swojej religii”. Dalsze wyliczenie, twierdził, było zbędne, gdyż nigdy nie będzie wyczerpujące, a użycie zwrotu „w szczególności” byłoby wyrazem bezradności. „Biuletyn KKZN”, nr XXXIX, Warszawa 1997, s. 67. Uważam taki pogląd za w pełni racjonalny.

wolność konwersji - zmiany jednego wyznania na inne, porzucenia wyznania na rzecz bezwyznaniowości, zakaz zmuszania do praktyk religijnych i zakaz zmuszania do porzucenia takich praktyk, prawo do manifestowania poglądów religijnych czy areligijnych, jak i „prawo do milczenia”¹⁰⁹. Wreszcie jako egzemplifikację wolności religii należy widzieć wolność od przymusu uczestniczenia lub nieuczestniczenia w praktykach religijnych, sformułowaną w art. 53 ust. 6¹¹⁰. Sama wolność religii może pozostawać w związku, także kolidować z innymi wolnościami, np. wolnością zreszeń, wolnością słowa.

Wolność sumienia, o której czytamy w art. 53 ust. 1 Konstytucji, polega natomiast na możliwości dokonania nieskrępowanych wyborów światopoglądowych. Nie została szczegółowo uregulowana; odnosi się do swobody światopoglądowej, ma szczególne znaczenie dla niewierzących – każdy może przyjmować wybrany przez siebie zespół poglądów, reguł moralnych, filozoficznych czy społecznych i zgodnie z nimi postępować¹¹¹. Światopogląd stanowi szczególną formę świadomości w której uogólnione poglądy, ideały, przekonania jednostek tworzą względnie jednolity system określający stosunek człowieka do środowiska, swojej roli w świecie, naczelnych wartości i norm postępowania, wreszcie określa kierunki działania.

Nie ulega jednak wątpliwości, że istota wolności sumienia polegać powinna na możliwości dokonywania wewnętrznych wyborów moralnych w oparciu o poznane prawdziwe i fałszywe przesłanki, które oceniane będą jako dobre lub złe, czyli godne przyjęcia lub odrzucenia. Zakres przedmiotowy wolności sumienia jest szerszy aniżeli wolności religijnej, gdyż obejmuje swobodę przyjmowania zarówno przekonań religijnych, jak i przekonań filozoficzno - światopoglądowych areligijnych, które człowiek może uzewnętrznić indywidualnie i zbiorowo, publicznie i prywatnie, analogicznie jak przekonania religijne zdefiniowane w art. 53 ust. 2. Gwarancja wolności sumienia i religii objęta więc wierzących i niewierzących. Wolność sumienia i religii ściśle wiąże się z wolnością wyrażania swoich poglądów (art. 54 ust 1)¹¹². Jednocześnie zaznaczmy, że za zapewnienie niezakłóconego korzystania z wolności sumienia i religii w pierwszej kolejności odpowiedzialne jest państwo¹¹³.

Wolności religii i sumienia nie można traktować jako wolności absolutnej i bezgranicznej. Sama Konstytucja RP wprowadziła możliwość ograniczenia tej wolności. Ograniczenia w zakresie korzystania z konstytucyjnych praw i wolności (klauzula limitacyjna), zgodnie z art. 31 ust. 3 Konstytucji, „mogą być ustanowione jedynie w drodze ustawy i tylko wtedy, gdy jest to konieczne do ochrony bezpieczeństwa państwa, porządku publicznego, zdrowia, moralności lub wolności i praw innych osób”. Ograniczenie takie nie może naruszać istoty wolności i praw. Wyliczenie ma zdecydowanie charakter zamknięty. Kontrowersje może budzić pojęcie „moralności” i jej zakresu, a także wyszczególnienie „ochrony bezpieczeństwa państwa”. Termin „bezpieczeństwo państwa” może być rozumiany rozmaicie i przez to stanowić niebezpieczną furtkę do popełniania nadużyć w ograniczeniu wolności religii.

109 Art. 53 ust. 7 Konstytucji RP o brzmieniu: „Nikt nie może być obowiązany przez organy władzy publicznej do ujawnienia swojego światopoglądu, przekonań religijnych lub wyznania”. Przez pojęcie „ujawnianie” rozumieć należy udostępnianie informacji w formie i w sposób pozwalający na rozpoznanie przekonań światopoglądowych, religijnych lub wyznania.

110 „Nikt nie może być zmuszany do uczestniczenia ani do nieuczestniczenia w praktykach religijnych”.

111 L. Garlicki, *Polskie prawo konstytucyjne*, Warszawa 2008, s. 110.

112 Por. Z. Witkowski (red.), *Prawo konstytucyjne...*, dz. cyt., s. 103.

113 P. Policastro, *Prawa podstawowe w demokratycznych transformacjach ustrojowych. Polski przykład*, Lublin 2002, s. 390.

Kwestie sporne pojawiają się na gruncie praw rodziców i dzieci, a także w kwestiach nauczania religii w szkołach. Art. 53 ust. 3 przyznaje rodzicom prawo do zapewnienia dzieciom wychowania i nauczania moralnego i religijnego zgodnie ze swoimi przekonaniem. Ustrojodawca wyraźnie dopuścił możliwość nauczania religii w szkołach publicznych¹¹⁴, gdzie związki wyznaniowe pełnić mogą rolę pomocniczą w wychowaniu dzieci¹¹⁵. Art. 53 ust. 4 Konstytucji RP otrzymał brzmienie: „Religia kościoła lub innego związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej może być przedmiotem nauczania w szkole, przy czym nie może być naruszona wolność sumienia i religii innych osób”. Umieszczenie regulacji dotyczącej obecności lekcji religii w szkołach publicznych w art. 53 sugeruje, iż należy ten problem rozpatrywać w kategoriach gwarancji wolności sumienia i religii¹¹⁶.

Art. 48 ust. 1 otrzymał brzmienie: „Rodzice mają prawo do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem. Wychowanie to powinno uwzględniać stopień dojrzałości dziecka, a także wolność jego sumienia i wyznania oraz jego przekonania”. Art. 53 ust. 3 łącznie z art. 48 ust. 1 nie może być interpretowany w sytuacji konfliktu między rodzicami a dzieckiem w kwestiach wychowania religijnego, a także etycznego, inaczej jak przyznając rodzicom prawo do ostatecznej decyzji¹¹⁷. Przynależność dziecka do wspólnoty religijnej zwykle jest skorelowana z wyznaniem przyjętym przez rodziców, którzy mają prawo do kierowania rozwojem dziecka i wyboru przez niego tej religii i tego światopoglądu, który uważają za odpowiedni. Kierowanie rozwojem intelektualnym i duchowym dziecka przez rodziców, jako kluczowy element tzw. prawa do wychowania w rodzinie, trwa do osiągnięcia pełnoletniości. Kierownictwo obejmuje decyzję o uczestnictwie dziecka w lekcjach religii, a także nauczaniu treści etycznych (kwestia wychowania seksualnego) i np. władze szkolne nie mają prawa narzucić dziecku obowiązku uczestnictwa w takich zajęciach.

Można przyjąć, że dziecko – zgodnie z omawianym przepisem - w okresie dorastania i osiągania dojrzałości powinno mieć możliwość wyboru określonych zasad i wartości, nawet tych stosujących w sprzeczności z zasadami i wartościami afirmowanymi przez rodziców¹¹⁸. Jednocześnie uwidacznia się w tym miejscu pewnego rodzaju niespójność regulacji Konstytucji RP, która przynajmniej w części ma charakter eklektyczny. Mianowicie art. 48 ust. 1 w zw. z art. 72 ust. 3¹¹⁹ nie jest jednak zharmonizowany z normą zawartą w art. 53 ust. 3¹²⁰. Ratyfikowane przez Rzeczpospolitą Polską akty prawa międzynarodowego wskazują, że to jednak prawem rodziców jest zapewnienie swoim dzieciom wychowania religijnego i moralnego zgodnie z ich przekonaniem¹²¹.

¹¹⁴ Ekspert KKZP P. Winczorek wskazał, że pojęcie „szkoła” jest ogólne i może być w tym kontekście rozumiane szerzej niż tylko szkoła podstawowa. „Biuletyn KKZP”, nr XXXVII, Warszawa 1997, s. 111.

¹¹⁵ Jest to reguła szeroko przyjęta w prawodawstwie wielu państw europejskich, zgodna z „międzynarodowym standardem”, który można odtworzyć na bazie aktów prawa międzynarodowego, na czele z Europejską Konwencją o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z 20 marca 1952 r. (Dz. U. 1993, nr 61, poz. 284), uzupełniona protokołem dodatkowym. Por. K. Warchałowski, *Prawo do wolności myśli, sumienia i religii w Europejskiej Konwencji Praw człowieka i Podstawowych Wolności*, Lublin 2004, s. 212 i n.; P. Bała, *Konstytucyjne prawo do nauki a polski system oświaty*, Warszawa 2009, s. 149 – 169. Podczas prac konstytucyjnych P. Ikonowicz podniósł – a było to stanowisko skrajne – że w przyszłej konstytucji należy zawrzeć zasadę świeżości szkoły (rozumiał ją przez pryzmat doświadczeń prawodawstwa francuskiego), gdyż 1. wyznanie lub jego brak jest sprawą prywatną, a wprowadzenie nauki religii do szkół publicznych prowadzić musi do ujawniania czy uczniowie są wierzący i jakiego są wyznania; 2. szkoły publiczne utrzymywane są z środków publicznych, które pochodzą od osób o różnym światopoglądzie i należą (bądź nie) do różnych związków wyznaniowych i niektórzy z nich nie życzą sobie by środki z ich podatków przeznaczone zostały na działalność religijną. Por. „Biuletyn KKZP”, nr XV, Warszawa 1995, s. 114.

¹¹⁶ R. Sobański wyjaśniał, że organizowanie nauki religii w szkołach jest realizowaniem wolności religii. R. Sobański, *Opinia o zgodności Konkordatu podpisanego 28.07.1993 r.*, dz. cyt., s. 3.

¹¹⁷ Do takich wniosków prowadzi również analiza przepisów ustawy - Kodeks rodziny i opiekuńczy z 25 lutego 1964 r. (Dz. U. 1964, nr 9, poz. 59 z zm.).

¹¹⁸ A. Grzejdziak, *Prawo do wychowania w rodzinie*, w: B. Banaszak, A. Preisner (red.), *Prawa i wolności obywatelskie...*, dz. cyt., s. 469.

¹¹⁹ „W toku ustalania praw dziecka organy władzy publicznej oraz osoby odpowiedzialne za dziecko są obowiązane do wysłuchania i w miarę możliwości uwzględnienia zdania dziecka”.

¹²⁰ Podobnie J. Gwiżdż, „Biuletyn KKZP”, nr XVI, Warszawa 1995, s. 21.

¹²¹ Por. np. art. 18 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 r., [na:] www.ms.gov.pl, art. 13 ust. 3 Międzynarodowego Paktu Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych z 1966 r. (Dz. U. 1977, nr 38, poz. 169), czy art. 18 ust. 1 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych z 1966 r. (Dz. U. 1977, nr 38, poz. 167). Por. uzasadnienie orzeczenia Trybunału Konstytucyjnego z 30 stycznia 1991 r. (K 11/90).

Fakultatywne pobieranie lekcji religii w szkołach publicznych nie stoi w sprzeczności z zasadą świeckości szkoły¹²², będącej emanacją zasady bezstronności władz publicznych w sprawach przekonań religijnych. Nauczanie religii w publicznych szkołach ma więc charakter fakultatywny, a tryb i organizację zajęć religii precyzuje ustawa¹²³. Sformułowanie „o uregulowanej sytuacji prawnej”¹²⁴ wprowadza pewien element pewności co do nauczanych treści (wiąże się to również z zagrożeniem jakie stanowią niebezpieczne kultury religijne, które zwykło określać się dość trudnym do zdefiniowania pojęciem „sekty”).

W omawianym przepisie traktuje się religię jako „przedmiot nauczania w szkole”. Pojawiały się kontrowersje czy na gruncie tego postanowienia Konstytucji należy traktować religię po pierwsze jako przedmiot w rozumieniu prawa szkolnego, po drugie czy można wyprowadzić z przepisu zasadę równouprawnienia religii jako przedmiotu nauczanego w szkołach publicznych¹²⁵.

Aktualnie obowiązująca umowa ze Stolicą Apostolską podjęła szeroko kwestię religii w szkole. Najważniejsze postanowienia tego aktu to gwarancja państwa dla szkół publicznych podstawowych i ponadpodstawowych oraz przedszkoli prowadzonych przez organy administracji państwowej i samorządowej - będą one organizować zgodnie z wolą zainteresowanych naukę religii w ramach planu zajęć szkolnych i przedszkolnych (art. 12 ust. 1). Zapewniono Kościołowi katolickiemu o możliwości prowadzenia placówek oświatowych i wychowawczych, w tym przedszkoli oraz szkół wszystkich rodzajów, zgodnie z przepisami prawa kanonicznego i na zasadach określonych przez odpowiednie ustawy (art. 14 ust. 1). Umowa zapewniła również Kościołowi katolickiemu prawo do swobodnego zakładania i prowadzenia szkół wyższych, w tym uniwersytetów, odrębnych wydziałów i wyższych seminariów duchownych oraz instytutów naukowo - badawczych (art. 15 ust. 1). Taki sposób, tzn. drogą umowy międzynarodowej, był najpewniejszą formą zobowiązania państwa do udzielania pewnych koncesji na rzecz Kościoła. Jednocześnie wskazywano w przeszłości, że postanowienia Konkordatu w pewnym stopniu determinowały jeżeli nie kształt postanowień nowej Konstytucji, to z pewnością przebieg debaty konstytucyjnej¹²⁶.

Rozwiązanie przyjęte w Polsce na początku lat 90, a ugruntowane literą Konstytucji z 1997 r., przekreśliło zarówno tradycję ateistycznej szkoły Polski Ludowej, wpisywało się w europejski wymiar rozwiązywania tego sporu, a także odpowiadało większości obywateli Rzeczypospolitej¹²⁷. Dyskusja nad lekcjami religii

122 Por. wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 20 kwietnia 1993 r. (U 12/92).

123 Por. art. 12 ustawy o systemie oświaty z 7 września 1991 r. (Dz. U. 1991, nr 95, poz. 425 z zm.).

124 Zastąpiło w trakcie prac legislacyjnych wadliwy termin „prawnie uznana religia”, który w toku prac uznano za błędny. Ekspert KKZN P. Winczorek wyjaśnił, że prowadzić by taki termin mógł do sytuacji w której „państwo – wbrew obowiązkom zachowania bezstronności w sprawach wyznaniowych – będzie określać, która religia jest dopuszczalna, a która nie jest. Można bowiem co najwyżej legalizować związki wyznaniowe jako twory publiczno-prawne, ale nie religię jako zespół poglądów i przekonań”, „Biuletyn KKZN, nr XLV, Warszawa 1997, s. 49. Proponowano również np. „prawnie zarejestrowany związek wyznaniowy (H. Groszyk), „religia legalnie istniejącego związku wyznaniowego” (K. Działocha). Por. „Biuletyn KKZN”, nr IX, Warszawa 1995, s. 216-218.

125 P. Sarnecki skłania się ku pogładowi, że w komentowanym przepisie religię określono jako „przedmiot”, „tylko ze względów językowych”, a w szkołach publicznych uzasadnione jest przyjęcie innych rygorów wobec religii w porównaniu do innych „przedmiotów szkolnych”. P. Sarnecki, *Komentarz do art. 53 Konstytucji RP*, w: L. Garlicki (red.), *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej...*, t. V, dz. cyt., s. 8. Natomiast A. Mezglewski wyprowadził na gruncie tego przepisu zasadę równouprawnienia religii jako przedmiotu nauczanego w szkołach publicznych. W przepisie tym nie użyto wprawdzie sformułowania „równoprawnym przedmiotem”, lecz samo określenie „przedmiot nauczania” zakłada – jak się wydaje – takie właśnie rozumienie. Przemawia za tym również analiza aktów prawa międzynarodowego, ustawy o systemie oświaty z 3 września 1991 r., a także względy praktyczne. A. Mezglewski, Referat wygłoszony na Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej nt. zadanie nauczycielskie Kościoła wobec wyzwań XXI w. (Radom 5 września 2007 r.). Drugi osąd uważam za bardziej przekonujący.

126 Por. np. głos W. Brodzińskiego, Stenogram z seminarium Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską (29 czerwca 1994 r.), Biuro Studiów i Analiz Senatu RP, Warszawa 1994, s. 75 – 76.

127 Do argumentów o charakterze socjologicznym odwoływali się również duchowni katolicy. Prymas Polski kard. J. Glemp stwierdził: „W okresie przemian ustrojowych, stajemy przed zadaniem nowego i poważnego ułożenia stosunków między Kościołem a państwem. Zakłada to szereg sformułowań nowych i postanowień oryginalnych, takich, które odpowiadają stanowi liczebnemu wierzących i poziomowi życia religijnego”. Cyt. za: Homilia Jana Pawła II Lubaczów, 3 czerwca 1991 r., [na:] www.skkm.zam-lub.pl. Zgodnie z badaniami opinii publicznej stwierdzić należy jednak, że nie wszyscy obywatele deklarujący się jako chrześcijanie popierają postulat istnienia katechezy w szkołach publicznych. Por. M. Grabowska, *Czy elity polityczne reprezentują poglądy społeczeństwa?*, [cyt. za:] W. Pawlik, *Nauka religii w szkole jako problem polityczny*, w: K. Kiciński, K. Koseła, W. Pawlik (red.), *Nauka...*, dz. cyt., s. 57.

w szkołach publicznych wiązała się z pozycją religii chrześcijańskiej w społeczeństwie polskim, a więc i w samym państwie. Wprowadzenie na nowo religii do szkół publicznych było w jakimś sensie zerwaniem z praktyką prawno – ustrojową PRL; było elementem transformacji ustrojowej zapoczątkowanej w 1989 r. Porównując polskie rozwiązania tej kwestii z analogicznymi regulacjami np. niemieckimi, dostrzegamy że zarzuty „odreagowywania” przez Kościół upokorzeń jakich doznał w PRL były chybione.

Nadmienić należy także o szczególnym instrumencie gwarancji praw i wolności w jaki wyposażyli kościoły i inne związki wyznaniowe autorzy Konstytucji, mianowicie o uprawnieniu wynikającemu z art. 191 ust. 1 pkt 5, czyli o prawie wnioskowania do Trybunału Konstytucyjnego w sprawach o których mowa w art. 188, wtedy gdy zaskarżany akt normatywny dotyczy spraw objętych zakresem działania tych podmiotów (uznanych prawnie). Taka regulacja stworzyła „mechanizm obrony” dla wolności religii w sytuacji ewentualnego zagrożenia tej wartości, szczególnie wyróżnionej w tym artykule Konstytucji. Przy tym trzeba pamiętać także o skardze (art. 79 Konstytucji) do Trybunału Konstytucyjnego, którą może wnieść każdy, także osoba fizyczna, w sytuacji naruszenia jej konstytucyjnych praw lub wolności. Jest to kolejna gwarancja konstytucyjnych praw i wolności. Za gwarancje wolności sumienia i religii uznano również zasady na jakich zbudowany jest konstytucyjny system prawny opierający się choćby o zasadę niedyskryminacji (art. 32), także inne niż wyżej wymienione środki ochrony wolności i praw (art. 77 – 80) – szczególnie prawo do wynagrodzenia szkody (art. 77), tzw. prawo do uczciwego procesu (art. 45) i inne.



**Instytut Spraw
Konstytucyjnych**