

JAROSŁAW SZYMANEK

FORMY PRAWNEJ INSTYTUCJONALIZACJI ROZDZIAŁU PAŃSTWA I KOŚCIOŁA

WPROWADZENIE

Rozdział państwa i kościoła, pojmowany jako rozdział instytucji państwowych (aparatu państwowego), z jednej strony, i instytucji konfesyjnych, z drugiej, jest dziś jednym z najbardziej typowych rozwiązań w obszarze państw demokratycznych¹, przy czym – o czym należy pamiętać – nie jest on bynajmniej tożsamy z demokratyczną formą rządów *per se*. Również państwo wyznaniowe, przewidujące jakieś mniej bądź dalej idące formy powiązania państwa i kościoła, może być wpisane w model demokratycznej państwowości, o ile oczywiście w ogólnej formule wyznaniowości przewidziana będzie, a przede wszystkim odpowiednio zagwarantowana, jednostkowa wolność sumienia i wyznania. Z tego też m.in. powodu to właśnie idea *separationis ecclesiae et status* uznawana jest za demokratyczną, gdyż w optymalny sposób zabezpieczającą wolność religijną, która w wydaniu państwa wyznaniowego była, przynajmniej z reguły, albo w ogóle pomijana, albo – w najlepszym razie – relatywizowana². Dlatego właśnie często uznaje się, że istotnym składnikiem państwa demokratycznego jest państwo oddzielone od instytucji eklezyjnych,

¹ Por. Z. Maciąg, *Zasady i instytucje konstytucyjne we współczesnych państwach rozwiniętego konstytucjonalizmu*, w: *Konstytucjonalizacja zasad i instytucji ustrojowych*, red. P. Sarnecki, Warszawa 1997, s. 59 i n.

² Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1999, s. 73 i n.

pod warunkiem oczywiście, że uznamy, iż *clou* państwa demokratycznego to właściwa protekcja praw i wolności jednostki³. Jeśli bowiem skuteczna realizacja praw jednostki ma być zasadniczym indykatorem demokratyczności reżimu politycznego i najważniejszą jego komponentą, to z pewnością rozdział państwa i kościoła, jako jedna z szeregu gwarancji wolności sumienia i wyznania⁴, jest elementarnym substratem państwa demokratycznego, *ergo* zapewniającego nieskrępowaną wolność jednostki, w tym także w obszarze światopoglądowym. Dlatego też system rozdziału (oddzielenia) jest obecnie najczęściej aplikowanym systemem ułożenia relacji państwowo-kościelnych, przy czym rozdział ten musi być *explicite* albo przynajmniej *implicite* zinstytucjonalizowany i to w dodatku na najwyższym poziomie regulacji normatywnej, czyli na poziomie konstytucyjnym. Kwestia samoidentyfikacji konfesyjnej państwa, a w tym określenie zasad relacji instytucjonalnych do związków wyznaniowych mieści się bowiem w katalogu materii konstytucyjnej, czyli obszaru spraw obligatoryjnie reglamentowanej w ustawie zasadniczej.

Rozdział państwa i kościoła ustanowiony w odpowiednim przepisie konstytucji może przybrać dwie podstawowe formuły. Pierwszą będzie formuła negatywna, niedopuszczająca istnienia kościoła państwowego, oficjalnego lub w inny sposób uprzywilejowanego (lub religii panującej albo oficjalnej), druga zaś będzie *expressis verbis* proklamowała zasadę rozdziału, stwierdzeniem pozytywnym, w myśl tego państwo i kościół będą traktowane jako dwie struktury oddzielone lub też będzie posługiwała się innym określeniem pozytywnym, w którym zawierać się będzie *implicite* zasada rozdziału, bądź które będzie traktowane w ogóle jako ekwiwalent rozdziału⁵. W rezultacie zasada rozdziału może być zinstytucjonalizowana albo w myśl sformułowania proklamującego niedopuszczalność kościoła (religii) pań-

³ Szerzej na ten temat zob. A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2006, s. 11 i n.

⁴ Por. W. Brzozowski, *O pojęciu granic wolności sumienia i wyznania*, „Studia Prawnicze” 2007, nr 1, s. 67 i n.

⁵ Por. J. Szymanek, *Konstytucyjna regulacja stosunków państwo–kościół (ujęcie komparatystyczne)*, „Państwo i Prawo” 2000, nr 4, s. 35.

stwowego czy panującego, albo podług sformułowania zawierającego wprost konstatację, iż państwo i kościół są rozdzielone (oddzielone).

Dla pierwszego sposobu ustanowienia systemu *separationis ecclesiae et status* pierwowzorem były oczywiście Stany Zjednoczone Ameryki i formuła z Pierwszej Poprawki, która zawiera klauzulę *no establishment of religion*, będącą najpełniejszym konstytucyjnym określeniem systemu rozdziału *made in America*⁶. Formuła negatywna jest przy tym chronologicznie pierwsza, co należy tłumaczyć przede wszystkim jej opozycyjnością względem dotychczasowego, uniwersalnego modelu państwa wyznaniowego, czyli państwa zakładającego powiązanie instytucji państwowych i kościelnych⁷. Z kolei modelem ustanowienia systemu rozdziału w wersji pozytywnej była francuska *laïcité* wprowadzona do art. 1 konstytucji V Republiki⁸. Pojawienie się – stosunkowo późne przecież – pozytywnej postaci wprowadzenia systemu rozdziału było związane, najogólniej rzecz biorąc, z utwaleniem się już systemu separacji instytucji państwowych i kościelnych oraz tym, że system ten nie musiał już akcentować braku kościoła państwowego jako swoistego antonimu wcześniejszego ścisłego powiązania państwa i kościoła. System rozdziału był już bowiem zaaplikowany w praktyce i nie zachodziła raczej obawa ewentualnej recydywy państwa wyznaniowego, stąd nie było też potrzeby jednoznacznej proklamacji zakazującej istnienia kościoła państwowego lub – w złagodzonej, bo socjologicznej wersji – religii państwowej. Wreszcie niebagatelne znaczenie dla pozytywnego sposobu instytucjonalizacji państwa przewidującego rozdział w stosunku do związków konfesyjnych miało również i to, że system rozdziału nie był już otwarcie kwestionowany i kontestowany przez rozmaitego rodzaju środowiska konfesyjne, co miało ten skutek, że można już było zapisać wprost zasadę rozdziału (oddzielania) a nie ubierania jej w negatywne formuły zakładające, co prawda, brak kościoła pań-

⁶ Por. R.M. Małajny, „Mur separacji”: państwo a kościół w Stanach Zjednoczonych Ameryki, Katowice 1992, s. 206 i n.

⁷ Szerzej na ten temat zob. H. Misztal, *Systemy relacji państwo – kościół*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, Lublin 2003, s. 36 i n.

⁸ Por. B. Basdevant-Gaudemet, *Państwo i kościół we Francji*, w: *Państwo i kościół w krajach Unii Europejskiej*, red. G. Robbers, Wrocław 2007, s. 126.

stwowego, ale niewskazujące wcale pozytywnego wzorca stosunków wyznaniowych ustanowionych *de lege lata*.

1. KONSTITUCJONALIZACJA ŚWIECKIEGO CHARAKTERU PAŃSTWA

Dyspozycja przepisu art. 1 konstytucji francuskiej głosi wyraźnie, iż Francja jest „republiką świecką”. Jej pozytywny charakter bierze się stąd, iż ustawodawca konstytucyjny nie wprowadza jakiegokolwiek klauzuli zakazującej (np. istnienia kościoła państwowego albo religii oficjalnej), lecz określa model relacji państwo-konfesyjnych poprzez ich pozytywne scharakteryzowanie, czyli określenie (nazwanie, zdefiniowanie) stanu istniejącego. Co więcej, francuska regulacja jest tym bardziej pozytywna, że przeciw dystansuje się od jednoznacznego określenia modelu stosunków państwo–kościół mianem rozdziału czy oddzielenia, a wprowadza pojęcie laickości (świeckości) państwa⁹. Choć więc rozdział instytucji państwowych i kościelnych jest *clou* państwa świeckiego, to jednak, *expressis verbis*, nie jest on cechą deskrypcyjną francuskiej wersji rozdziału. W miejsce sformułowania o rozdziale czy oddzieleniu ustrojodawca francuski postanowił wstawić jak najbardziej pozytywne, a co więcej neutralne określenie laickości, chcąc w ten sposób wskazać, że oddzielenie państwa i kościoła jest zaledwie jednym z elementów znacznie obszerniejszej koncepcji laickości¹⁰. Laickość (świeckość) państwa nie jest wszak równoznaczna z rozdziałem. Owszem, warunkiem *sine qua non* laickości jest oddzielenie struktur państwowych od konfesyjnych, ale jednocześnie w idei laickości zawiera się dużo więcej, dużo obszerniejszych treści znaczeniowych. Uznaje się np., że koniecznymi substratami laickości są m.in. neutralność światopoglądowa państwa, równouprawnienie związków wyznaniowych, autentyczne gwarancje indywidualnej wolności sumienia i wyznania, niekompetencja państwa do regulowania

⁹ Por. M. Pietrzak, *Państwo laickie*, w: *Teoretyczne problemy państwa*, red. S. Zawadzki, Warszawa 1990, s. 102 i n.

¹⁰ Szerzej na ten temat zob. G. Haarscher, *Laickość. Kościół, państwo, religia*, Warszawa 2004, s. 11 i n.

spraw natury religijnej, swoboda działalności kultowo-religijnej, nie-subwencjonowanie przez państwo kościołów i innych organizacji konfesyjnych, autonomia związków wyznaniowych. W efekcie, jeśli uwzględni się sens pojęcia laickości, nie sprowadzony jedynie do ekwiwalentności samego tylko rozdziału, to okaże się, że konstrukcja państwa świeckiego jest o wiele bardziej złożona, finezyjna, a przede wszystkim zawierająca w sobie znacznie więcej treści znaczeniowych. Co więcej, elementy te nie muszą być nawet wysłowione *explicite*, tkwią bowiem w pojęciu laickości *implicite*.

Dlatego m.in. lakoniczność sformułowania art. 1 konstytucji, ograniczającego się do prostego stwierdzenia, w myśl którego Francja jest republiką świecką, jest tak bardzo pozytywna i to nawet w co najmniej trzech znaczeniach. W pierwszym, sprowadza się do tego, że nie posługuje się pojęciem o rozdziale czy oddzieleniu albo np. – jak w konstytucji USA – zakazie ustanawiania państwa wyznaniowego, zarówno w formule bardziej restrykcyjnej (kościół oficjalnego), jak i mniej restrykcyjnej (religii oficjalnej)¹¹. W drugim, oznacza, że autorytet ustawodawczy miał na myśli znacznie obszerniejszą charakterystykę stosunków konfesyjnych, którą spuentował pojęciem laickości, mając na myśli, całe *spectrum* problemów wyznaczających wzajemne relacje państwa i kościoła. W końcu w trzecim znaczeniu francuska *laïcité* nakłada na państwo szereg pozytywnych zobowiązań, to państwo bowiem musi zapewnić warunki, aby każdy mógł w sposób nieskrępowany korzystać z wolności religijnej, w tym także wolności kultu, a zarazem – jeśli tylko jest osobą awyznaniową – aby nie podlegał presji środowisk i instytucji konfesyjnych¹². Konstytucyjne pojęcie laickości, poza określeniem stanu relacji konfesyjnych *de lege lata*, rodzi więc wobec państwa także i różnego rodzaju zobowiązania, przewidując pewien minimalny przynajmniej aktywizm ze strony państwa, który to aktywizm wypełni treścią konstytucyjny postulat świeckości, a jednocześnie zagwarantuje jego pełną, stu procentową realizację.

¹¹ W pierwszej wersji wyznaniowość ma bowiem bardziej charakter instytucjonalny, w drugim zaś socjologiczny. W obu jednak przypadkach mamy do czynienia z klasycznym modelem państwa wyznaniowego, zakładającego połączenia państwa (religii) i kościoła.

¹² Por. B. Basdevant-Gaudemet, *Państwo i kościół*, s. 126.

Dokonana przez francuskiego ustrojodawcę konstytucjonalizacja świeckości, swoją rozpiętością znaczeniową obejmująca także rozdział państwa i kościoła, nie jest jednak rozwiązaniem powszechnie przyjętym, przede wszystkim z uwagi na jej negatywne konotacje oraz wyraźną niechęć środowisk konfesyjnych¹³. Dlatego tylko sporadycznie można spotkać konstytucyjne sformułowania recypujące wprost wzorce francuskie, a co za tym idzie *expressis verbis* ustanawiające państwo laickie. Przykładem może tu być art. 14 ust. 1 konstytucji Federacji Rosyjskiej, który wyraźnie postanawia o tym, iż Federacja jest państwem świeckim, a dodatkowo, co jednak z racji pojemności formuły laickości należy uznać za konstytucyjne *superfluum*, zawiera postanowienie, w myśl którego „żadna religia nie może być uznana za państwową lub obowiązującą”.

Poza Rosją do francuskiej koncepcji świeckości i to – wydaje się – jeszcze silniej nawiązują niektóre państwa postradzieckiej Azji Centralnej, które zasadę świeckości ustanawiają w pierwszym artykule konstytucji, będącym zbiorczym określeniem najważniejszych cech charakteryzujących ustroj konstytucyjny, w czym właśnie przejawia się jeszcze mocniejsze nawiązanie do rozwiązań francuskich. Należy však pamiętać, że konstytucyjnie zdefiniowana francuska *laïcité* została ustanowiona nie w tzw. przepisie wyznaniowym, a więc w przepisie, którego *ratio essendi* stanowi określenie sytuacji prawnej jednostki i konstytuowanej przez niego wspólnoty z uwagi na sytuację wyznaniową, ale w przepisie szczególnym, będącym formą najbardziej ogólnej deskrypcji rudymentów ustrojowych danej państwowości. We Francji, podobnie zresztą jak i w państwach Azji Centralnej, pociąga to za sobą ponadto brak właściwego przepisu wyznaniowego, co można odebrać jako swoiste legislacyjne potwierdzenie *désintéressement* państwa w zakresie konfesyjnym czy nawet szerszej światopoglądowym. Podobnie jest np. w Kazachstanie, gdzie świeckość, obok demokratyzmu i państwa prawnego zastała uznana za pryncypium porządku konstytucyjnego (art. 1). Analogiczne zasady, tj. demokratyzmu, państwa prawnego i – *last but not least* – świec-

¹³ Por. J. Krukowski, *Państwo a kościoły i związki wyznaniowe w projekcie konstytucji RP*, w: *Ocena projektu konstytucji RP*, red. J. Krukowski, Lublin 1996, s. 157.

kości, konstytuują również zręby porządku ustrojowego Turkmenistanu (art. 1). Zbliżony w treści jest również art. 1 konstytucji Tadżykistanu, który *expressis verbis* postanawia, że „Republika Tadżykistan jest państwem suwerennym, demokratycznym, prawnym, świeckim i unitarnym”¹⁴. Widać z tego, że konstytucje współczesnych państw Azji Centralnej w bardzo dużym stopniu odwołują się do zasady laickości, czyniąc z niej podstawę nie tylko ładu konfesyjnego, ale i całego ładu politycznego *tout court*. Dzięki temu laickość w tych państwach (tak samo jak we Francji) uzyskała status podstawowej zasady naczelnej, co karze zmienić optykę postrzegania samej laickości z zasady determinującej wąsko tylko pojmowane stosunki wyznaniowe, na zasadę, wspólną z innymi „klasycznymi” zasadami prawa konstytucyjnego, przesądzającą o politycznej, ideowej i aksjologicznej orientacji porządku ustrojowego „w ogóle”.

W efekcie w ustroju politycznym Francji i państw poradzieckiej Azji Centralnej, może w mniejszym stopniu w Rosji, laickość jest zasadą szczególną przede wszystkim dlatego, że nieredukowaną jedynie do rozdziału państwa i kościoła, ale obejmującą o wiele szersze *spectrum* spraw, takich chociażby jak: wolność sumienia i wyznania, pluralizm konfesyjny, ideowy i światopoglądowy, neutralność państwa, zakaz dyskryminacji z powodu przekonań religijnych, równouprawienie związków wyznaniowych *etc*¹⁵. W tym właśnie, *notabene*, przejawia się wysoce specyficzna postać idei (koncepcji) państwa świeckiego (laickiego), którego konstytucyjna proklamacja ma zawsze z założenia dużo szersze znaczenie, aniżeli tylko rozdział państwa i kościoła, i wyraża, mówiąc najogólniej, postawę naturalności światopoglądowej państwa¹⁶. To jednak także, *toutes proportions gardées*, jest powodem swoistej endemiczności zasady laickości i tego, że pomimo swojej intelektualnej i juredycznej atrakcyjności, a także – co ważne – kompatybilności z innymi elementarnymi substratami

¹⁴ T. Bodio, T. Mołdawa, *Konstytucje państw Azji Centralnej*, Warszawa 2007, s. 319.

¹⁵ Szerzej na temat możliwych sposobów interpretacji laickości zob. G. Haarscher, *Laickość*, s. 5.

¹⁶ Por. P. Borecki, *Państwo neutralne światopoglądowo: ujęcie komparatystyczne*, „Państwo i Prawo” 2006, nr 5, s. 3 i n.

demokratycznego porządku konstytucyjnego zasada państwa laickiego znajduje się, jak dotąd, na antypodach stosowanych w praktyce rozwiązań ustrojowych. Być może powodem takiego stanu rzeczy jest na swój sposób staromodne i dość archaiczne już dziś przyzwyczajenie do „typowych” czy też „klasycznych” schematów w prawie konstytucyjnym, w którym idea konfesyjności miała zawsze swoje istotne miejsce. Od początku konstytucjonalizmu państwo zawsze wszak było, przynajmniej w jakimś stopniu, konfesyjne, a redukcja elementów konfesyjnych następowała z reguły powoli, sukcesywnie, a często też i niekonsekwentnie¹⁷. Tymczasem koncepcja państwa świeckiego obala całkowicie dogmat konfesyjnego zdeklarowania państwa, nakazuje państwu niekompetencję i indyferencję religijną, wyznaniową i światopoglądową, co *summa summarum* rodzi konieczność poszukiwania innych punktów oparcia dla całej aksjologii i swoście rozumianej filozofii państwowej. Z drugiej strony zasada laickości stwarza, od razu powiedzmy, raczej pozorne tylko niebezpieczeństwo agnostycyzmu aksjologicznego. Często wszak krytycy laickości wskazują, że państwo nie może całkowicie porzucić wątków czy elementów konfesyjnych, gdyż to oznaczałoby eliminację całego szeregu relewantnych wartości, wobec których państwo nie może pozostać obojętne i które państwo winno respektować, szanować, a niekiedy wręcz chronić i promować¹⁸. W tego typu sposobie myślenia znowu jednak pobrzmiewa stara nuta powiązania wątków etatystycznych z eklezjalnymi i przekonanie o swoistym komplementarnym charakterze religii wobec państwa (albo nawet i *vice versa*). Ten schemat myślenia uzasadniał wszak różne postaci powiązania państwa z kościołem w przekonaniu, że oba podmioty (byty) znajdują się względem siebie zawsze w jakiejś relacji, związku czy stosunku. Tymczasem koncepcja państwa laickiego stoi wobec tych wszystkich pomysłów w jawnej opozycji. Zakłada, że cała sfera religii, wierzeń i światopoglądów jest chroniona zasadą indywidualnej wolności reli-

¹⁷ Por. H. Świątkowski, *Wyznaniowe prawo państwowe*, Warszawa 1962, s. 9 i n. Szerzej na ten temat zob. H. Świątkowski, *Stosunek państwa do kościoła w różnych krajach*, Warszawa 1952.

¹⁸ Por. J. Krukowski, *Konkordat polski. Znaczenie i realizacja*, Lublin 1999, s. 62, 63.

gijnej, wobec której państwo ma jedynie pełnić rolę „stróża nocnego”, ma nie przeszkadzać jednostce w dokonywaniu przez nią swobodnych wyborów konfesyjnych i w samorealizacji konfesyjnej.

Postulat państwa laickiego nie jest jednak, wbrew niektórym przynajmniej opiniom, równoznaczny z relatywizmem moralnym, etycznym czy wyznaniowym. Nie oznacza także wyeliminowania wszelkich wartości i wyrzucenia ich poza nawias życia państwowego. Co najwyżej jedne wartości zastępuje innymi, uniwersalnymi, niesprzecznymi i w miarę niekontrowersyjnymi¹⁹, najbardziej chyba adekwatnymi do warunków współczesnych, spluralizowanych i zlaicyzowanych społeczeństw, by wskazać np. demokrację, poszanowanie praw człowieka, pluralizm polityczny i ideowy, godność osoby ludzkiej.

W konsekwencji francuska, rosyjska i poradziecka – przewidziana w niektórych państwach Azji Centralnej – laickość wyczerpują listę przypadków, kiedy ustrojodawca zdecydował się kategorycznie ustanowić system rozdziału, zakładając jednak szerszą od niego wersję świeckości, która poza samym tylko oddzieleniem *sacrum* i *profanum* przewiduje szereg elementów wobec siebie komplementarnych, *en bloc* tworzących model demokratycznego państwa laickiego²⁰. Zawsze jednak jako podstawa i w sumie warunek *sine qua non* autentycznej świeckości państwa musi występować rozdzielenie sfery działania państwa i związków wyznaniowych. Dopiero bowiem aplikacja rozdziału może interferować na inne elementy państwa neutralnego, którego *telos* zawiera się w uwolnieniu instytucji państwowych od wszelkiego typu konotacji religijnych po to, by przede wszystkim zagwarantować jednostce pełną, nieskrępowaną swobodę myśli, sumienia, religii lub przekonań.

Świeckość czy też inaczej laickość państwa jako konstytucyjna norma zawierająca w sobie *implicite* rozdział państwa i kościoła jest – jak to zostało wskazane wyżej – na swój sposób endemiczna przede

¹⁹ Por. J. Szymanek, *Bezstronność czy neutralność światopoglądowa państwa (uwagi na tle art. 25 ust. 2 Konstytucji RP)*, „Państwo i Prawo” 2004, nr 5, s. 47, 48.

²⁰ Por. M. Pietrzak, *Demokratyczne, świeckie państwo prawne*, Warszawa 1999, s. 123 i n.

wszystkim dlatego, że nadaje jej się, od razu powiedzmy mocno na wyrost, wyraźnie pejoratywną konotację znaczeniową. Potwierdza to zresztą utożsamianie świeckości z wrogim (nieprzyjazywnym) sposobem instytucjonalizacji systemu oddzielenia państwa i kościoła²¹. Tymczasem świeckość jako sposób odniesienia się państwa do znaczenie obszerniejszej problematyki wyznaniowej jest, co najwyżej, radykalnym sposobem ułożenia relacji państwa ze związkami wyznaniowymi²², a w rzeczywistości konsekwentnym i kompleksowym zarazem modelem rozdziału państwa i kościoła. Koncepcja świeckości wskazuje bowiem bardzo dobrze, że rozdział nie pełni funkcji samoistnej, ale że jest zaledwie jedną z wielu komponent, które kreślą relacje konfesyjne, i że udana realizacja postulatu laickości oznacza tak naprawdę realizację wielu innych pomniejszych zasad właściwych dla demokratycznego państwa prawnego i jego cech strukturalnych, takich chociażby jak zasada pluralizmu światopoglądowego i swoistego *désintéressement* państwa wobec przekonań, postaw i opinii umieszczonych w różnym miejscu *continuum* religii, filozofii, doktryn politycznych *etc.*²³.

O tym, że traktowanie modelu państwa świeckiego (laickiego) jako swoistego *enfant terrible* w mozaice możliwości odniesienia się państwa do złożonego zagadnienia religii i związków wyznaniowych jest dalece nieuprawnione i niesprawiedliwe, świadczy też to, że w wielu konstytucjach zasada laickości tkwi tak naprawdę *tacite*, będąc – w warstwie słownej – substytuowaną przez enumeratynie wskazane inne pomniejsze zasady relacji państwowo-kościelnych, które jednak wzięte razem każą wyinferować z postanowień ustawy zasadniczej właśnie świecki sposób aksjologicznej, w tym przede wszystkim konfesyjnej samoidentyfikacji ustawodawcy konstytucyjnego²⁴. Kwestia laickości jest bowiem kwestią prawa²⁵, stąd warunkiem ko-

²¹ Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, s. 48.

²² Por. K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między państwem a kościołami w konstytucjach państw członkowskich i traktatach Unii Europejskiej*, Lublin 2007, s. 99 i n.

²³ Szerzej na ten temat zob. W. Janyga, *Wolność sumienia i wyznania wobec wzywań pluralizmu religijnego*, „Państwo i Prawo” 2004, nr 10, s. 82 i n.

²⁴ Por. J. Szymanek, *Konstytucyjna regulacja*, s. 37 i n.

²⁵ Por. M. Pietrzak, *Państwo laickie*, s. 110.

niecznym uznania państwa za laickie jest takie określenie światopoglądowego charakteru państwa, które bądź to wprost, bądź w drodze odpowiednich zabiegów wykładniczych²⁶ pozwoli uznać, że spełnia kryteria państwa laickiego, pośród jakich znajduje się oczywiście reguła oddzielania państwa i kościoła, ale zarazem reguła ta ma jedynie charakter wyjściowy, nieprzesądzający jeszcze o autentycznie świeckiej postaci państwa.

Stąd też, choć niektóre państwa nie określają siebie *expressis verbis* mianem laickich, to jednak spełniają kryteria państwa świeckiego i są w gruncie rzeczy państwami świeckimi, nawet jeśli dystansują się od jednoznacznego uznania zasady laickości jako podstawy swojego ustroju politycznego. Najbardziej specyficznym przypadkiem wydaje się tu Holandia, która w swojej konstytucji nie poświęca w ogóle miejsca zasadom relacji instytucjonalnych, a jedyną formą konstytucyjnego odniesienia się do problematyki wyznaniowej czyni zagwarantowanie wszystkim „indywidualnie, jak też wspólnie z innymi, [...] swobodnego wyznawania swoich przekonań religijnych czy światopoglądowych”²⁷. Wobec powyższego stosunki instytucjonalne państwa i kościoła ekstrapolowane są z przepisu indywidualnego, zabezpieczającego jednostkową wolność sumienia i wyznania. W konsekwencji wolność kolektywna, a zatem adresowana do organizacji religijnych, również zapewnia swobodne prawo funkcjonowania i wykonywania swoich zadań podług doktryny preferowanej przez dany związek wyznaniowy, co oznacza pełną wolność religijną realizowaną zarówno indywidualnie, jak i wspólnie z innymi, w tym także w ramach związku wyznaniowego. Dzięki temu ustrojodawca holenderski potwierdził, po pierwsze, że sytuacja prawna kościołów jest jedynie funkcją jednostkowej wolności sumienia i wyznania, po drugie zaś, że nie czuje się kompetentny w regulowaniu statusu prawnego kościołów i innych związków konfesyjnych, wyrażając w ten sposób najlepiej regułę neutralności, która uzupełniona wolnością sumienia i wyznania, i przeniesionymi z niej równouprawnieniem

²⁶ Szerzej na ten temat zob. J. Szymanek, *Interpretacja przepisów wyznaniowych w konstytucji*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” t. IX, 2006, s. 101 i n.

²⁷ *Konstytucja Holandii*, tłum. i wstęp A. Głowacki, Warszawa 2003, s. 34.

organizacji religijnych oraz ich rozdziałem od państwa, statuują w efekcie liberalne państwo świeckie. W konsekwencji rudymentami stosunków konfesyjnych w wydaniu holenderskim jest wolność religii i wierzeń, oraz – wywiedziona z niej – zasada rozdziału państwa i kościoła, a także wynikająca z całokształtu regulacji konfesyjnych, zasada neutralności światopoglądowej państwa²⁸. W ten sposób konstytucja Holandii nawiązuje również do koncepcji państwa świeckiego, choć jej rysem mocno specyficznym jest minimalizm regulacji konfesyjnej, która obejmuje jedynie poręczenie wolności sumienia i wyznania. Jak można sądzić, jest to jednak zabieg świadomy, mający w możliwie dobitny sposób potwierdzić indyferencję konfesyjną państwa, a tym samym jej świeckość²⁹.

W efekcie można powiedzieć że świeckość, jako zasada najpełniej pokazująca niezaangażowanie konfesyjne państwa, ze wszystkimi wynikającymi z tego konsekwencjami, może być ustanowiona albo *explicite* (Francja, Rosja, Kazachstan, Turkmenistan), albo wynikać *implicite* (Holandia) z całokształtu postanowień konstytucji, a zwłaszcza z jej aksjologii czy tzw. ducha. Zawsze jednak musi mieć odpowiednią podstawę prawną, którą jest albo wprost zapisana zasada świeckości, albo – tak jak w Holandii – jej jakiś istotny substrat, jaki pozwala uznać świeckość za główny punkt światopoglądowej identyfikacji państwa³⁰. W każdym przypadku elementami państwa świeckiego pozostają: wolność sumienia i wyznania, równouprawnienie związków wyznaniowych, niekompetencja państwa w sprawach konfesyjnych, swoboda działalności kultowo-religijnej, niezależność porządku państwowego i kościelnego i w końcu – *last but not least* – rozdział państwa i kościoła³¹.

Dla państwa świeckiego, rozumianego jako coś znaczenie więcej niż tylko prosty rozdział państwa i kościoła, najbardziej reprezenta-

²⁸ Por. K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między*, s. 108.

²⁹ Szerzej na ten temat zob. S.C. van Bijsterveld, *Państwo i kościół w Holandii*, w: *Państwo i kościół w krajach*, s. 182 i n.

³⁰ W tym właśnie sensie świeckość państwa musi być prawnie reglamentowana. Por. M. Pietrzak, *Państwo laickie*, s. 110.

³¹ Szerzej na ten temat zob. M. Pietrzak, *Demokratyczne, świeckie państwo*, s. 133 i n.

tywnymi przykładami są, z jednej strony, Francja ze swoją *laïcité* wyraźnie eksponowaną w art. 1 konstytucji, z drugiej natomiast, Holandia, która w warstwie słownej nie posługuje się pojęciem świeckości, a co więcej w ogóle nie podejmuje kwestii instytucjonalnych relacji państwowo-kościelnych. W tym drugim przypadku ignorancja przez ustawodawcę konstytucyjnego tematu relacji państwa ze związkami wyznaniowymi jest jednak sposobem potwierdzenia właśnie laickiego charakteru państwa, które nie interesuje się, zgodnie z poręczoną konstytucyjnie wolnością sumienia i wyznania, konfesyjnością zarówno jednostki, jak i kolektywu zorganizowanego w związek wyznaniowy, co przecież jest warunkiem koniecznym każdej postaci laickości³². Swoją drogą przykład Holandii wskazuje, że w określeniu rzeczywistego mechanizmu stosunków wyznaniowych znaczenie ma przede wszystkim praktyka, a nie jedynie wysłowiona *à la lettre* reguła tych stosunków. Laickość, choć musi mieć swoje, przynajmniej minimalne, podstawy jure, jest wszak przede wszystkim praktycznym, a zatem realnym wzorem aplikacji wzajemnych stosunków państwa z kościołem, jak i szerszej światopoglądowej deklaracji państwa.

2. ZAKAZ ISTNIENIA KOŚCIOŁA PAŃSTWOWEGO (RELIGII OFICJALNEJ)

Na gruncie europejskim, jak to zostało już powiedziane, rozwiązanie francuskie, *explicite* definiujące państwo jako laickie, i częściowo nawiązujące do niego rozwiązanie rosyjskie pozostają jednak w mniejszości. Niemniej przykład francuski jest szczególnie ważny, gdyż proponuje obok negatywnego sposobu określenia rozdziału *made in America* wzorzec pozytywny, a zatem wzorzec określający, jak jest lub też jak być powinno, nie zaś jak nie jest, albo jak nie powinno być. W konsekwencji Francja zaproponowała drugą, obok amerykańskiej, postać prawnej instytucjonalizacji rozdziału państwa i kościoła, choć od razu dodajmy, instytucjonalizacji o wiele szerszej i głębszej, gdyż zawierającej w sobie znacznie obszerniejsze treści

³² Por. S.C. van Bijsterveld, *Państwo i kościół w Holandii*, s. 184.

znaczeniowe aniżeli sam tylko rozdział. Niemniej od tego czasu w prawie konstytucyjnym do zdefiniowania relacji państwa do kościoła, zawierającej się w szerokim modelu oddzielenia obu instytucji³³, służą dwie zasadnicze formy, tj. forma negatywna, nawiązująca do konstrukcji pierwszej poprawki, oraz forma pozytywna, mająca swój pierwowzór we francuskiej *laïcité*. Obie przy tym formuły wzorcowe, tj. zarówno amerykańska, jak i francuska, nie są recypowane i powtarzane wiernie. Obie bowiem, choć stały się paradygmatem konstytucyjnego umocowania systemu rozdziału, są wysoce specyficzne. Amerykańska dlatego, że nakłada negatywny obowiązek na ustawodawcę zwykłego, zakazując mu, zgodnie z klauzulą *no establishment of religion*, ustanawiania religii państwowej, z czego dopiero wyprowadzić można klasyczny zakaz negatywny, jakim jest zakaz istnienia kościoła państwowego³⁴ lub religii państwowej albo oficjalnej, co dzisiaj jest typowym negatywnym sposobem konstytucjonalizacji systemu rozdziału. Francuska zaś dlatego, że nie posługuje się wprost pojęciem oddzielenia państwa i kościoła, a system rozdziału zakłada *implicite* w szerszej i pojemniejszej formule laickości. Tymczasem podstawowa dziś forma pozytywnego zadeklarowania rozdziału państwa i kościoła sprowadza się właśnie do stwierdzonego *expressis verbis* rozdziału (separacji)³⁵.

W konsekwencji we współczesnym konstytucjonalizmie funkcjonują dwa sposoby zadekretowania rozdziału państwa i kościoła. Pierwszy, negatywny zakazujący istnienia kościoła państwowego, kościoła oficjalnego, panującego albo – w łagodniejszej, bo socjologicznej postaci – religii państwowej, oficjalnej bądź w inny jeszcze sposób uprzywilejowanej czy wyeksponowanej. To przy tym, czy nie ma kościoła państwowego czy może religii panującej (państwowej),

³³ Szerzej na ten temat zob. J. Krukowski, K. Warchałowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000, s. 27 i n.

³⁴ Warto jednak wskazać, że bardzo zbliżona do amerykańskiej jest australijska formuła konstytucyjna, wedle której „związek nie będzie wydawał żadnych ustaw o ustanowieniu jakiegokolwiek oficjalnej religii lub obowiązkowym przestrzeganiu jakichkolwiek obrzędów religijnych” – por. art. 116 Konstytucji Związku Australijskiego, a także sformułowanie konstytucji Meksyku z 1992 roku.

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

choć co do zasady nie zmienia charakteru wprowadzonego rozdziału, wskazuje na inne akcenty relewantne dla ustojodawcy. Jeśli bowiem, co *notabene* jest zjawiskiem najczęstszym, konstytucja deklaruje zakaz istnienia kościoła państwowego, to potwierdza w ten sposób brak instytucjonalnych więzi państwa, rozumianego jako zespół organów wykonujących władzę państwową, z kościołem, czyli potwierdza to, co jest *clou* każdej regulacji, czyli że żaden związek konfesyjny nie jest eksponowany albo inaczej uprzywilejowany w porównaniu z innymi kościołami i związkami wyznaniowymi. Państwo i kościół są tutaj traktowane jako dwie struktury organizacyjne, czyli *tout court* instytucje, między którymi nie dochodzi do żadnych powiązań, związków i relacji zależności czy współzależności. W sytuacji zaś, kiedy atrybutu państwowości lub oficjalności pozbawiona jest religia, to ustrojodawca wskazuje, że żaden system koncepcji, pomysłów i dogmatów religijnych i światopoglądowych nie ma priorytetu, nie jest traktowany w sposób szczególny, faworyzowany, że państwo – mówiąc inaczej – całkowicie dystansuje się od konotacji konfesyjnej, co oczywiście zawiera w sobie również rozdział *stricto* instytucjonalny.

Oczywiście, na marginesie uwag dotyczących statusu państwowego religii, a ściślej rzecz ujmując, braku uznania religii za państwową, należy z całą mocą podkreślić, że nie oznacza to w żadnym razie jakiegś deprecjacji czy dewaluacji religii, czy np. jej miejsca w społeczeństwie. Państwo, stosownie zresztą do założeń państwa neutralnego³⁶, nie ocenia religii, nie uznaje dogmatów religijnych, prawd wiary *etc.*, ale także, co ważne, nie lekceważy zjawiska religijności jako takiego, nie ignoruje faktu, że jego obywatele – w większej czy mniejszej części – są wierzący. Państwo, zakładające *separationis ecclesiae et status*, w formule nieuznającej oficjalnego, panującego czy państwowego charakteru żadnej religii, nadal więc zakłada rozłączność aparatu państwowego, z jednej, i konfesyjnego z drugiej strony, nie wnikając w ogóle w socjologiczny aspekt zjawiska religijności i tego, że obywatele państwa są też najczęściej członkami określonych wspólnot wyznaniowych. Fakt, że obywate-

³⁶ Por. P. Borecki, *Państwo neutralne światopoglądowo*, s. 7 i n.

le państwa są osobami wierzącymi i ewentualnie niewierzącymi, nie ma wobec tego najmniejszego znaczenia z punktu widzenia państwa i jego polityki, jest więc – mówiąc wprost – zupełnie indyferentny³⁷. A to właśnie, niezależnie od sformułowań konstytucyjnych, jest naczelną ideą każdej postaci systemu rozdziału państwa i kościoła.

Konfesyjne postanowienia negatywne akcentują zakaz istnienia kościoła państwowego, panującego, oficjalnego, uprzywilejowanego, naczelnego lub w jeszcze inny sposób podkreślonego czy też zaznaczonego³⁸ na tle innych związków wyznaniowych, pozbawionych atrybutów oficjalności, a często również – zwłaszcza³⁹ w ujęciu historycznym – znajdujących się poza regulacją prawną³⁹. Początkowo, jak to zostało wskazane wyżej, przepis taki miał negatywną postać głównie dlatego, że był traktowany opozycyjnie względem wcześniejszego, pandemicznego wzorca państwa wyznaniowego, którego prawne regulacje wiązały określony kościół czy religię z państwem. Stąd też historycznie ten tryb umocowania koncepcji rozdziału wykształcił się jako pierwszy⁴⁰. Dziś jest on sposobem konstytucjonalizacji systemu rozdziału m.in. w Niemczech, Hiszpanii, Albanii, Estonii, Meksyku, Nikaragui, Urugwaju czy na Litwie, przy czym – w ujęciu czysto statystycznym – jest to już sposób znajdujący się w wyraźnej mniejszości. Wydaje się, że powodem tego jest dość moc-

³⁷ Nie oznacza to zatem jakiegoś sztucznego podziału, swoistego wewnętrznego podziału wobec czy też dla jednostki, która postawiona miałaby być przed alternatywą wierności wobec kościoła czy może wierności wobec państwa. System rozdziału nie zakłada zatem jakiejś konfuzji, oznacza tylko, że na forum państwowym fakt religijności bądź niereligijności jednostki jest obojętny, gdyż państwo sferę znajdującą się w zasięgu religii całkowicie pozostawia związkom wyznaniowym, nie czując się kompetentne do jej oceniania, definiowania, a tym bardziej regulowania.

³⁸ Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, s. 92.

³⁹ Przykładem mogą być tzw. związki prawnie nieuznane, jakie były znane komitej większości państw wyznaniowych. Ich konstrukcja oznaczała, że państwo posiadało kompetencję uznawania bądź nieuznawania związków wyznaniowych. Co pociągało za sobą tę konsekwencję, że tylko związki prawnie uznane były prawnie regulowane, natomiast związki prawnie nieuznane znajdowały się w ogóle poza prawem.

⁴⁰ Szerzej na ten temat zob. M. Pietrzak, *Historia kształtowania się rozdziału kościoła i państwa*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 1976, nr 1, s. 106 i nast.

ne już ugruntowanie się systemu rozdziału i nikłe szanse recydywy systemu powiązania w jakiegokolwiek jego postaci czy formie, przynajmniej *de iure*. Nie zachodzi też, jak się wydaje, konieczność poszukiwania kompromisu między zwolennikami opcji konfesyjnej i laickiej, którego elementem była właśnie negatywna postać instytucjonalizacji rozdziału państwa i kościoła. Często bowiem elementem takiego kompromisu było właśnie dystansowanie się od wskazania *expressis verbis* rozdziału i poszukiwanie w jego miejsce formuły alternatywnej, mniej ostro i mniej jednoznacznie ustanawiającej rozdział⁴¹. W swoim założeniu miało to tonizować wrogi (przynajmniej w przekonaniu zwolenników opcji konfesyjnej) charakter wprowadzonego rozdziału, a przede wszystkim miało nie ustanawiać tak otwarcie modelu oddzielenia państwa i kościoła, ale raczej system *sui generis*, model pośredni, a w każdym razie model przyjaznej *separationis ecclesiae et status*. Dziś, jak się wydaje, historyczne powody wprowadzania systemu rozdziału za pomocą negatywnych formuł prawnych straciły już na znaczeniu, a i sama idea rozdziału jest powszechnie aprobowana, będąc w dodatku swego rodzaju toposem państwa demokratycznego, a w każdym razie jego istotną częścią składową. Dlatego też coraz częściej ustawodawca stara się *explicite* wyartykułować system rozdziału, postanawiając wprost, że kościół i państwo tworzą struktury oddzielone od siebie.

Postanowienia mieszczące się we wzorcu negatywnym są w zasadzie wszystkie podobne. Tak np. ustawa zasadnicza Republiki Federalnej Niemiec, utrzymująca w części wyznaniowej moc obowiązującą postanowień konstytucji Weimarskiej, proklamuje wyraźnie, że „nie ma żadnego kościoła państwowego”⁴² (art. 137 ust. 1 konstytucji z 11 sierpnia 1919 roku utrzymany w mocy przez art. 140 ustawy zasadniczej z 1949 roku). Niemiecka formuła *Es besteht keine Staatskirche* jest co prawda niekiedy również i nieco inaczej tłumaczona, np. jako stwierdzenie, że „kościół państwowy nie istnieje”⁴³, to jed-

⁴¹ Por. M. Pietrzak, *Rozdział kościoła i państwa: modele i spór o ujęcie normatywne w nowej konstytucji*, w: *Podstawowe prawa jednostki i ich sądowa ochrona*, red. L. Wiśniewski, Warszawa 1997, s. 104 i nast.

⁴² *Konstytucja Niemiec*, oprac. S. Bożyk, Warszawa 1993, s. 140.

nak wydaje się, że bliższa oryginałowi, a co za tym idzie także i intencji prawodawcy, jest formuła potwierdzająca brak „żadnego kościoła państwowego” (*keine Staatskirche*). Nieobecność kościoła państwowego, czy w inny sposób uznanego za oficjalny, oznacza bezpośrednio wprowadzenie do niemieckiego porządku prawnego koncepcji rozdziału. Nie oznacza jednak importu wszystkich składników tworzących *en bloc* państwo świeckie, co najlepiej zdaje się potwierdzać tezę, że idea laickości, najpełniej wyrażona w konstytucji Francji, jest czymś znacznie większym i głębszym zarazem niż tylko sam, „techniczny” czy może „organizacyjny” rozdział państwa i kościoła. Dlatego, jak się wskazuje, niemiecki układ relacji między państwem a kościołem określa nie tyle koncepcja rozdziału absolutnego, ile raczej „rozdziału ułomnego”⁴⁴, a cały model niemiecki usytuowany jest „pośrodku pomiędzy kościołem państwowym a ścisłym rozdziałem kościoła od państwa”⁴⁵. W konsekwencji niemiecki rozdział określa się mianem rozdziału łagodnego, skoordynowanego bądź przyjaznego, co sugerować ma, że wprowadzenie rozdziału nie pociągnęło za sobą radykalnej polityki laicyzacji i wyrzucania sfery konfesyjnej poza nawias życia państwowego czy publicznego⁴⁶. Niemiecki przykład separacji skoordynowanej (przyjaznej, życzliwej albo łagodnej) dowodzi, że ustanowienie prostego rozdziału nie jest wcale równoznaczne z przeniesieniem idei *laïcité* ze wszystkimi jej prawnymi, politycznymi czy np. społecznymi skutkami. Choć więc obok rozdziału wyznacznikami niemieckiego modelu stosunków wyznaniowych są zasady neutralności, tolerancji i równości⁴⁷, to jednak trudno jest mówić na gruncie ustawodawstwa niemieckiego o wier-

⁴³ *Ustawa Zasadnicza Republiki Federalnej Niemiec*, red. L. Janicki, Poznań 1997, s. 291.

⁴⁴ K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między*, s. 154.

⁴⁵ G. Robbers, *Państwo i kościół w Niemczech*, w: *Państwo i kościół w krajach*, s. 279.

⁴⁶ Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo*, s. 53 i n.

⁴⁷ Por. K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między*, s. 154, 155. Szerzej na ten temat zob. J. Krukowski, *Konstytucyjne podstawy stosunków między państwem a kościołami w Republice Federalnej Niemiec*, w: *Divina et Humana. Księga jubileuszowa w 65. Rocznicę urodzin księdza profesora Henryka Misztala*, red. A. Dębiński, W. Bar, P. Stanisławski, Lublin 2001, s. 107 i n.

nym imporcie zasady państwa świeckiego, o ile oczywiście samej tej zasady nie sprowadzi się tylko do tego, że „szanuje się wolność sumienia i wyznania w tym sensie, że państwo nie należy już do jakiejś jednej części społeczeństwa, ale do wszystkich [...] tak, że jednostka nie może być dyskryminowana z uwagi na ukierunkowanie swojego życia”⁴⁸. Rozdział *à la Allemane* potwierdza więc, że rozdział państwa i kościoła jest zaledwie jednym z elementów prawnej regulacji problematyki konfesyjnej i bynajmniej nie wyczerpuje hipotez ułożenia relacji państwowo-kościelnych.

Obok Niemiec także i w Hiszpanii ustawodawca konstytucyjny posłużył się formułą negatywnej jurydykacji systemu rozdziału. Odpowiedni artykuł konstytucji stanowi, iż „żadne wyznanie nie ma charakteru państwowego”⁴⁹ (art. 16 ust. 3 zd. 1). Ustrojodawca hiszpański nawiązał więc do koncepcji bardziej socjologicznej, wiążąc nieobecność statusu uprzywilejowanego, tj. państwowego, publicznego czy oficjalnego nie z kościołem, czyli zewnętrzną, organizacyjną postacią wyznania (religii), lecz właśnie z religią (wyznaniem), co jednak w niczym nie zmienia faktu, że rozdział państwa i kościoła został w Hiszpanii zadekretowany bardzo wyraźnie i jednoznacznie⁵⁰. Aplikacja, na gruncie obowiązującej konstytucji Hiszpanii, zasady oddzielenia sfery państwowej i eklezyjnej, choć czasami jest traktowana jako aprobata świeckiego modelu państwa⁵¹, znowu jednak nie

⁴⁸ G. Haarscher, *Laickość*, s. 5.

⁴⁹ *Konstytucja Hiszpanii*, tłum. i wstęp T. Mołdawa, Warszawa 1993, s. 37. W oryginale jednak (*ninguna confesion tendra caracter estatal*) użyty jest czas przyszły; przepis ten brzmi zatem „żadne wyznanie nie będzie miało charakteru państwowego”, co ma ważne historyczne znaczenie. Świadczy bowiem o tym, że do tej pory, tj. do momentu ustanowienia wskazanego przepisu, istniało wyznanie, które miało charakter państwowy, i że intencją ustrojodawcy było odcięcie się od przeszłych rozwiązań. Potwierdza to, że formuła negatywna była najczęściej stosowana w sytuacji, kiedy wcześniejszy model państwa wyznaniowego próbowano zastąpić modelem państwa zakładającego odrębność instytucji państwowych i kościelnych. Wskazanie jakościowej różnicy między oboma modelami miało więc również istotne znaczenie dla przyjmowania negatywnych form ustanowienia systemu rozdziału.

⁵⁰ Por. A. Czohara, *Stosunki państwo – kościół: Belgia, Francja, Hiszpania, Włochy*, Warszawa 1994, s. 29, 30.

⁵¹ Por. K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między*, s. 182.

może być równoznaczna ze świeckością państwa *tout court*. Świadczą o tym te wszystkie postanowienia konstytucji, które nadają klauzuli rozdziału życzliwy charakter, jak np. zasada uwzględniania przez władze publiczne przekonań religijnych społeczeństwa czy też zasada „współpracy z Kościołem katolickim i pozostałymi wyznaniem”. Jak się przy tym zaznacza, współpraca w systemie hiszpańskim – choć proklamowana *expressis verbis* w konstytucji – nie jest samoistną zasadą ustroju, lecz konsekwencją innych, pierwotnych względem niej zasad, którymi są podstawowe prawa jednostki do wolności i równości religijnej⁵². W rezultacie stanowi ona wyraz realizacji ustrojowego postulatów obowiązku władz publicznych kształtowania niezbędnych warunków do zapewnienia wolności i równości jednostek i grup, jak również usuwania przeszkód, które uniemożliwiałyby lub utrudniały pełną realizację tych wolności. Mając zatem „na względzie dobro tych samych ludzi, stosunki między stronami powinny być oparte nie na ignorowaniu siebie, lecz na współpracy”⁵³.

Widać z tego, że choć jedną z zasad kształtujących „ustrój konfesyjny” jest zasada rozdziału państwa i kościoła, to jednak konstytucja Hiszpanii, podobnie jak niemiecka ustawa zasadnicza, nie recypuje w sposób ścisły ani tym bardziej restrykcyjny zasady laickości. Jak się wydaje, przynajmniej częściowo, można to tłumaczyć właśnie negatywną postacią przepisu wprowadzającego system rozdziału i tym, że negatywny sposób instytucjonalizacji oddzielenia państwa i kościoła był podyktowany kompromisowością całej formuły konstytucyjnej, definiującej stosunki wyznaniowe, a zwłaszcza oporem przeciw ustanowieniu systemu rozdziału *eo nomine* za pomocą klauzuli pozytywnej. W ten sposób złagodzone oddzielenie państwa i kościoła, co musiało się przełożyć na swoistą „niedokończoną” czy może „niedoskonałą” formę przejścia koncepcji państwa laickiego, spośród której w sposób wierny przejęto m.in. rozdział instytucji państwowych i konfesyjnych.

Dlatego też, model relacji państwa do kościoła w warunkach hiszpańskich nie poddaje się prostej schematyzacji. Nie jest to bowiem

⁵² Por. A. Czohara, *Stosunki państwo – kościół*, s. 35, 36.

⁵³ K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między*, s. 182

model typowego, właściwego czy może wiernego rozdziału⁵⁴, jeśli oczywiście założymy, że rozdział tożsamy jest ze świeckością państwa. Rozdział ten, choć jest wyartykułowany wprost i stanowi jedną z podstaw porządku ustrojowego współczesnej Hiszpanii, uzupełniają bowiem inne postanowienia ustawy zasadniczej, które osłabiają reżim rozdziału, nadając mu wyraźnie złagodzoną postać. Poza tym trzeba pamiętać, że choć na poziomie konstytucyjnym rozdział nie jest i nie może być traktowany jako ekwiwalent laickości, m.in. za sprawą zasad na swój sposób konkurencyjnych, redukujących sztywny charakter rozdziału, to w praktyce legislacyjnej, a zwłaszcza w orzecznictwie sądowym uznaje się *par excellence* świecki charakter państwa hiszpańskiego, choć uznanie to wydaje się uznaniem na wyrost⁵⁵. Chcąc bowiem specyfikę hiszpańskiego rozdziału włożyć w jakieś ramy kwalifikacji czy typizacji, można powiedzieć, że rozdział ten nabiera cech rozdziału typowo „instytucjonalnego”, na swój sposób technicznego, a zatem odnoszącego się jedynie do strony formalnoprawnej i funkcji organów państwa, bez przesądzania treści działania państwa⁵⁶. Treść ta, również za sprawą wskazanych wprost zasad konstytucyjnych, nakazujących np. uwzględnianie czynnika religijnego, często – przynajmniej potencjalnie – może wydawać się niekompatybilna z właściwym czy też klasycznym rozdziałem. Ryzyko to – jak to już zostało powiedziane – minimalizuje jednak konsekwentnie orzecznictwo, nakazujące interpretować klauzulę hiszpańskiego rozdziału w kategoriach państwa świeckiego. Warto przy tym zazna-

⁵⁴ Por. I.C. Ibán, *Państwo i kościół w Hiszpanii*, w: *Państwo i kościół w krajach*, s. 170.

⁵⁵ Jego zasadniczymi składnikami mają być: wolność religijna, neutralność światopoglądowa państwa, równość wszystkich wyznań wobec prawa i współdziałanie państwa i kościoła. Por. P. Ryguła, *Podstawowe pryncypia hiszpańskiego prawa wyznaniowego*, w: *Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego*, red. A. Mezglewski, Lublin 2004, s. 115 i n. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że Autor nie wymienił zasadniczej zasady państwa świeckiego, tj. właśnie rozdziału państwa i kościoła, która to zasada jest przecież *explicite* wysłowiona w art. 16 ust. 3 konstytucji. Zob. też W. Brzozowski, *Konstytucyjne ramy stosunków państwo-kościół w Hiszpanii na przestrzeni XX w.*, w: *Francuska ustawa z 29 grudnia 1905 roku o rozdziale Kościołów i państwa z perspektywy stu lat*, red. M. Pietrzak, Warszawa 2007, s. 149 i n.

⁵⁶ Por. A. Czohara, *Stosunki państwo – kościół*, s. 70.

czyć, że taka prolaicka wykładnia postanowień konstytucji ściśle wiąże się z indywidualistyczną koncepcją praw i wolności jednostki i tym, że swoistą normą norm w obrębie materii wyznaniowej jest wolność religijna zarówno jednostki, jak i grupy, którą państwo zobligowane jest w możliwe najlepszy (najpełniejszy) sposób zabezpieczać i realizować⁵⁷. To swoją drogą pokazuje raz jeszcze ewidentne *iunctim* zasady rozdziału państwa i kościoła z prawami jednostki, w tym zwłaszcza z wolnością sumienia i wyznania, wobec której rozdział jest najlepszą gwarancją pośrednią.

Negatywną wersję instytucjonalizacji rozdziału państwa i kościoła przewidują również m.in. konstytucje Albanii, Estonii, Litwy, Rosji, Urugwaju, Nikaragui, Meksyku czy – przynajmniej w pewnym sensie – Brazylii. W Albanii np. konstytucja w art. 10 ust. 1 postanawia wprost, że „w Republice Albanii nie ma religii państwowej”⁵⁸; z kolei w Estonii konstytucja wprost stanowi, że „kościół państwowy nie istnieje”⁵⁹ (§ 40 ust. 2 zd. 2). Na Litwie zaś, zgodnie z dyspozycją art. 43 zd. 7, „nie istnieje religia państwowa”⁶⁰. Rosja natomiast, pośród państw deklarujących w formie negatywnej rozdział państwa i kościoła, jest o tyle specyficzna, iż obok przepisu negatywnego, zawiera podstawowy, można powiedzieć nawet, że zrębowy przepis, *eo nomine* określający państwo mianem świeckiego. Obok jednak niego, jak gdyby w celu wzmocnienia świeckiego charakteru państwa, ustawodawca konstytucyjny zawarł przepis, tym razem w wersji negatywnej, potwierdzający, iż „żadna religia nie może być uznana za państwową lub obowiązującą”⁶¹ (art. 14 ust. 1 zd. 2). W państwach iberoamerykańskich z kolei, z których *notabene* zdecydowana więk-

⁵⁷ Szerzej na ten temat zob. A. Czohara, *Mechanizmy ochrony wolności sumienia i wyznania w państwach Europy Zachodniej*, [w:] A. Czohara, B. Górowska, M. Naldowski, J. Osuchowski, *Dylematy wolności sumienia i wyznania w państwach współczesnych*, Warszawa 1996, s. 45.

⁵⁸ *Konstytucja Albanii (z 1998 roku)*, tłum. D. Horodyska, E. Lloha, wstęp W. Milanowski, Warszawa 2001, s. 31.

⁵⁹ *Konstytucja Estonii*, tłum. A. Pułło, wstęp L. Garlicki, P. Łossowski, Warszawa 1997, s. 39.

⁶⁰ *Konstytucja Republiki Litewskiej*, tłum. H. Wisner, wstęp A. Zakrzewski, Warszawa 1994, s. 35.

⁶¹ *Konstytucja Rosji*, tłum. A. Kubik, wstęp A. Bosiacki, Warszawa 2000, s. 43.

szość opowiada się za jakąś formą powiązania z kościołem, przepisy negatywnie stanowiące o systemie oddzielania zawierają przykładowo konstytucje Nikaragui (deklarując w przepisie art. 14, iż „państwo nie ma oficjalnej religii”), Urugwaju (tu w dość odmiernej wersji, zgodnie z którą „państwo nie popiera żadnej religii”), Meksyku („Kongres nie może przyjąć ustaw, które jakąś religię ustanawiają bądź jej zakazują”)⁶² czy też Brazylii. W tym ostatnim przypadku regulacja konstytucyjna jest na swój sposób osobliwa. Odpowiedni przepis konstytucji stanowi bowiem, że związkowi (unii) oraz poszczególnym jego (jej) częściom składowym zakazuje się „ustanawiania wyznań religijnych”⁶³ bądź – w innym tłumaczeniu – „ustanawiać kultury religijne lub kościoły”⁶⁴. Choć szata słowna wskazanego przepisu może, przynajmniej *prima facie*, wzbudzać pewne zdziwienie, to jednak sens regulacji wydaje się jasny i jest nim zakaz wprowadzania modelu powiązania, którego zewnętrznym wyrazem byłoby uznanie, tutaj rozumiane jako nadanie statusu oficjalności, religii lub kościoła. W rezultacie w każdym przypadku, jeśli tylko konstytucja zakazuje przyznawania publicznego, państwowego lub oficjalnego charakteru religii albo związku konfesyjnego, to deklaruje oddzielenie państwa od kościoła, którego sensem – w innym nieco ujęciu przepisu negatywnego – jest zakaz funkcjonowania kościoła uprzywilejowanego bądź – w wydaniu bardziej socjologicznym – religii (wyznania) w jakiś sposób eksponowanego.

3. WYRAŻNE USTANOWIENIE ROZDZIAŁU KOŚCIOŁA I PAŃSTWA

Do pewnego czasu przepisy negatywnie jurydyzujące system rozdziału były przepisami zasadniczymi, jeśli wręcz nie wyłącznymi. Również francuska *laïcité* była na tyle osobliwa i niepowtarzalna, że nadawano jej odrębną postać niż przepisowi *sensu stricto* pozytywnie-

⁶² Por. W. Bar, *Kwestie wyznaniowe w konstytucjach Ameryki Łacińskiej i Karaibów*, w: *Prawo wyznaniowe w systemie*, s. 179, 177, 189.

⁶³ *Konstytucja Brazylii*, tłum. A. Wojtyczek-Bonnand, wstęp K. Wojtyczek, Warszawa 2004, s. 64.

⁶⁴ W. Bar, *Kwestie wyznaniowe*, s. 165.

go⁶⁵. Dlatego właściwy przepis pozytywny, a więc przepis wprost stwierdzający rozdział państwa i kościoła, najczęściej wyrażony sformułowaniem, w myśl którego państwo i kościół są rozdzielne albo oddzielone, pojawił się właściwie wraz z tzw. konstytucjonalizmem socjalistycznym⁶⁶, jaki – co oczywiste – dystansował się od wszelkich konotacji konfesyjnych. Stosownie więc do założeń ideologicznych tego systemu, opowiadał się on zdecydowanie za rozdziałem państwa i kościoła, przy czym uznawał, że najlepszą formą jego ujęcia w ustawie zasadniczej jest po prostu wyrażenie tego faktu *expressis verbis*⁶⁷. Dlatego w konstytucjach państw socjalistycznych wpisywano jednoznacznie dyspozycję stwierdzającą rozdział państwa i kościoła⁶⁸. W efekcie w porównawczym prawie wyznaniowym, za sprawą deklaracji konfesyjnych zawartych w konstytucjach państw socjalistycznych, pojawił się drugi – podstawowy dziś – sposób zadeklarowania systemu rozdziału. Kontekst historyczny pojawienia się tego, *sensu stricto* pozywanego ujęcia oddzielenia państwa od kościoła zadecydował o tym, iż z czasem zaczęto wyodrębniać dwa modele konstytucyjnej reglamentacji systemu rozdziału, tj. model właściwy dla „demokratycznych państw laickich” oraz – *a contrario* – model charakteryzujący „totalitarne państwa komunistyczne”⁶⁹. Podział ten, jak się wydaje, jest jednak bardziej ideologiczny niż jurydyczny, a tym bardziej legislacyjny. Z jednej bowiem strony wszystkie państwa zakładające rozdział, w innej formie niż to czyniły państwa socjalistyczne, traktuje jako państwa laickie, gdy tymczasem laickość – jak to zostało powiedziane – winno się traktować osobno, jako odrębny, wysoce specyficzny model państwowości, dla której rozdział *sacrum*

⁶⁵ Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, s. 92.

⁶⁶ Szerzej na ten temat zob. J. Osuchowski, *Państwo a kościół w konstytucjonalizmie socjalistycznym*, Warszawa 1983.

⁶⁷ Por. M. Pietrzak, *Historia kształtowania się*, s. 102 i n.

⁶⁸ Por. J. Matwiejuk, *Regulacje wyznaniowe w Konstytucji PRL z 22 lipca 1952 r.*, w: *Prawo i polityka wyznaniowa w Polsce Ludowej*, red. A. Mezglewski, P. Stanisławski, M. Ordon, Lublin 2005, s. 127 i nast.

⁶⁹ Por. J. Krukowski, *Relacje między państwem i kościołem w konstytucjach współczesnych państw europejskich. Aspekt prawno-porównawczy*, „Kościół i Prawo” 1994, t. 12, s. 25 i n.

i *profanum* jest zaledwie jednym ze składników i absolutnie nie jest równoznaczny z samym rozdziałem. Z drugiej zaś strony, wszystkie państwa socjalistyczne traktuje *en bloc*, bez wskazywania różnic i odmienności między nimi, jak i różnic wynikających z okresów historycznych, które przecież nie były jednakowe i powodowały, że państwa socjalistyczne podlegały ewolucji, co z kolei nie uprawnia do nazywania ich wszystkich mianem totalitarnych. Totalitaryzm jest bowiem tylko jedną, najbardziej wyostrzoną, a zarazem imperatywną postacią państwa niedemokratycznego i jeśli przyjmiemy, że w ogóle występował on w państwach o ustroju socjalistycznym to, po pierwsze, nie we wszystkich, a po drugie nie zawsze i nie w każdym okresie. Poza tym, *à propos* państw socjalistycznych, trzeba zauważyć, że wszystkie one były właśnie socjalistycznymi, ale już niekoniecznie komunistycznymi. Ani więc komunizm, ani totalitaryzm nie są strukturami *constans* i swoista *urawniłowka* całej formacji socjalistycznej jest najzwyczajniej nieuprawniona metodologicznie. W efekcie, jeśli już by się chciało stosować takie ideologiczne czy może aksjologiczne podziały – co samo w sobie jest mocno dyskusyjne – to w ramach państw aplikujących system rozdziału powinno się wyodrębnić państwa demokratyczne i państwa niedemokratyczne, właściwe dla szerokiej formacji socjalistycznej. Inna sprawa, że podział ten dziś jest już zupełnie bez znaczenia, gdyż przepis pozytywny, a więc przepis wprost deklarujący oddzielenie państwa i kościoła, jest charakterystyczny dla szeregu państw demokratycznych, co oznacza, że nie można go wiązać jedynie z formacją socjalistyczną oraz że nie można nadawać mu jakiegokolwiek pejoratywnej konotacji znaczeniowej⁷⁰.

Technikę taką stosują m.in. Bułgaria, Chorwacja, Portugalia, Słowenia, Ukraina czy Węgry. W Bułgarii np. przepis art. 13 ust. 2 proklamuje wprost, iż „instytucje religijne są oddzielone od państwa”⁷¹. Analogicznie w Chorwacji, gdzie art. 41 zd. 1 postanawia, że „wszystkie wspólnoty religijne są [...] oddzielone od państwa”⁷²,

⁷⁰ Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, s. 92 i nast.

⁷¹ *Konstytucja Republiki Bułgarii*, tłum. Z. Jarosz, w: *Bułgaria*, red. R. Chruściak, Warszawa 1993, s. 13.

⁷² *Konstytucja Republiki Chorwacji*, tłum. T.M. Wójcik, wstęp A. Garlicka, L. Garlicki, Warszawa 1995, s. 26.

zaś konstytucja Portugalii – w art. 41 ust. 4 – stanowi, podobnie jak w pozostałych państwach, iż „kościóły i inne wspólnoty religijne są rozdzielone od państwa”⁷³. Także w Republice Węgierskiej, zgodnie z przepisem § 60 ust. 3, „kościół jest oddzielony od państwa”⁷⁴. Nieco inaczej, ale bez jakiegokolwiek zmiany znaczenia, przepis ten formuluje konstytucja Słowenii, zakładając, iż „państwo i wspólnoty religijne są rozdzielone”⁷⁵. Na Ukrainie z kolei, zgodnie z dyspozycją art. 35 zd. 3 „kościół i organizacje religijne [...] są oddzielone od państwa, a szkoła – od kościoła”⁷⁶. We wszystkich tych państwach system rozdziału został ustanowiony *expressis verbis* stanowiąc istotne uzupełnienie ogólnych koncepcji państwa demokratycznego (takich jak pluralizm czy państwo prawa), w tym zwłaszcza wolności religijnej i neutralności światopoglądowej państwa, oznaczających, że państwo w żadnym razie nie powinno mieć charakteru ideologicznego i wobec wszystkich przekonań, poglądów i światopoglądów powinno zachować równy dystans. Potwierdzają to doskonale praktyka, jak i przede wszystkim orzecznictwo sądowe, uznające konsekwentnie i jednoznacznie, że państwo demokratyczne to państwo gwarantujące wolność sumienia i wyznania ze wszystkimi wynikającymi z tego konsekwencjami, w tym z rozdziałem instytucji państwowych i kościelnych⁷⁷.

⁷³ *Konstytucja Portugalii*, tłum. A. Wojtyczek-Bonnand, wstęp J. Miranda, P. Kownacki, Warszawa 2000, s. 57.

⁷⁴ *Konstytucja Węgier*, tłum. H. Donath, wstęp W. Brodziński, Warszawa 2002, s. 71.

⁷⁵ *Konstytucja Republiki Słowenii*, tłum. i wstęp P. Winczorek, Warszawa 1994, s. 26.

⁷⁶ *Konstytucja Ukrainy*, tłum. i wstęp E. Toczek, Warszawa 1999, s. 40. Warto jednak zaznaczyć, iż obok tego przepisu, konstytucja celem wzmocnienia proklamowanego rozdziału, ustanawia również w tym samym artykule przepis, zgodnie z którym „żadna religia nie może być uznana przez państwo za panującą”. Tego typu zdublowanie przepisu instytucjonalizującego rozdział, podobnie jak w Rosji, jest jednak zupełnie niepotrzebne i stanowi konstytucyjne *superfluum*. Zasada rozdziału wynika bowiem *explicite* ze stwierdzenia o oddzieleniu państwa i kościoła.

⁷⁷ Na przykładzie Portugalii zob. K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między*, s. 189 i n.

4. GWARANTOWANIE PODSTAWOWYCH ATRYBUTÓW SYSTEMU ROZDZIAŁU

W ustawach zasadniczych rozdział państwa i kościoła nie musi być przy tym ustanowiony według wzorca pozytywnego bądź negatywnego. Choć jasną jest rzeczą, że postanowienia konstytucyjne deklarujące wprost albo państwo świeckie, albo rozdział między państwem a kościołem, albo wreszcie zakaz istnienia kościoła panującego lub religii oficjalnej są najbardziej klarowne i jednoznaczne, nie pozostawiając w ten sposób żadnych wątpliwości interpretacyjnych co do stworzonego układu odniesienia państwa do kwestii konfesyjnych, szczególnie zaś do roli i miejsca związków wyznaniowych. Niemniej zdarza się czasami, że ustrojodawca nie decyduje się, najczęściej z różnych, złożonych i komplementarnych względem siebie powodów, tak kategorycznie umocować systemu rozdziału. Nie oznacza to jednak, że tym samym niejako automatycznie opowiada się za modelem państwa wyznaniowego, zakładającego powiązanie państwa z kościołem. Sposobów wyrażenia intencji generalnej, jaką jest *separationis ecclesiae et status*, jest dziś bowiem znacznie więcej i nie zawierają się one bynajmniej w alternatywie: albo przepis pozytywny, albo negatywny. Coraz częściej bowiem ustawodawca konstytucyjny stara się wyartykułować jedynie poszczególne substraty państwa laickiego, bez nazywania go wprost świeckim ani też bez jurydyzowania w sposób bezpośredni zasady rozdziału⁷⁸. Powodów tego stanu rzeczy jest wiele, np. tradycje konstytucyjne, opór środowisk konfesyjnych, kontrowersje co do układu relacji na linii państwo–kościół, antagonizm wobec jednoznacznej deklaracji o świeckości lub rozdziale, szczególne miejsce, np. z powodów historycznych, socjologicznych czy – *last but not least* – politycznych jednego z wyznań w państwie. Wtedy właśnie, w tyglu sprzecznych i krzyżujących się koncepcji i pomysłów ustrojowych, dochodzi z reguły do wypracowania formuł kompromisowych, mających wyrażać intencje rozdzielania instytucji państwowych i kościelnych, ale bez posługiwania się w warstwie słownej konstytucji takimi terminami, jak „rozdział” czy

⁷⁸ Por. J. Szymanek, *Konstytucyjna regulacja*, s. 37, 38.

„państwo laickie”⁷⁹. Nie oznacza to jednak, że takie wyliczenie elementów definiujących *en bloc* koncepcję ładu wyznaniowego deprecjonuje zasadę oddzielenia państwa i kościoła, a tym bardziej ją pomija. Zasada ta tkwi bowiem *implicite* we wszystkich tych sformułowaniach konstytucji, które dokonują deskrypcji zasad instytucjonalnych łączących państwo ze związkami wyznaniowymi. W efekcie, uogólniając nieco, można powiedzieć, że rozdział państwa i kościoła w konstytucji może być zawarty *explicite*, przy czym w tej formule rozdział może być ustanowiony albo w sposób pozytywny, albo negatywny, bądź *implicite*, a zatem poprzez enumeratywne wskazanie pryncypiów, na których zbudowane są związki państwa z organizacjami religijnymi, jednakże bez wymieniania *in extenso* rozdziału jako cechy tych związków.

Wydaje się, że taki *implicite* założony rozdział jest coraz bardziej popularny. Przewidują go m.in. konstytucje Belgii, Włoch, Irlandii, Rumunii, Paragwaju, Kolumbii, Haiti, Ekwadoru, Chile, Czech, Polski⁸⁰, Japonii, Wenezueli czy Słowacji. Za ekwiwalent rozdziału może być przy tym uznana tylko jedna cecha, regulująca stosunek państwa do kościoła czy szerzej kwestii konfesyjnej albo też kilka elementów, które wzięte razem definiują model stosunków wyznaniowych i umieszczają go w szerokim modelu rozdziału.

⁷⁹ Znakomitym tego przykładem jest oczywiście proces przygotowywania i uchwalania polskiej konstytucji z 2 kwietnia 1997 roku, a zwłaszcza redakcji art. 25. Szerzej na ten temat zob.: P. Borecki, *Koncepcje stosunków między państwem a związkami wyznaniowymi w projektach i postulatach konstytucyjnych*, Warszawa 2002; J. Brożyniak, *Konstytucyjne dylematy regulacji stosunków wyznaniowych we współczesnej Polsce*, Warszawa 1996; P. Leszczyński, *Zagadnienia wyznaniowe w Konstytucji RP*, Warszawa 2001.

⁸⁰ Rozwiązania polskie zostaną jednak w tym miejscu pominięte, przede wszystkim dlatego, że są one stosunkowo dobrze zanalizowane w literaturze. Zob. np. J. Krukowski, *Konstytucyjny model stosunków między państwem a kościołem w III Rzeczypospolitej*, w: *Prawo wyznaniowe w systemie*, s. 79 i n.; M. Pietrzak, *Stosunki państwo – kościół w nowej Konstytucji*, „Państwo i Prawo” 1997, nr 11/12, s. 173 i n.; R.M. Małajny, *Regulacja kwestii konfesyjnych w Konstytucji III RP (refleksje krytyczne)*, w: *Ze sztandarem prawa przez świat. Księga dedykowana Profesorowi Wierczyślawowi Józefowi Wagnerowi von Igelgrund z okazji 85-lecia urodzin*, red. R. Tokarczyk, K. Motyka, Kraków 2002, s. 277 i n.; J. Szymanek, *Klauzule wyznaniowe w Konstytucji RP*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2005, t. VIII, s. 5 i n.

Pojedynczą cechą, *tacite* uznającą rozdział, może być np. wolność lub równość wszystkich wyznań. Przykładem tej techniki introdukcji systemu oddzielenia państwa i kościoła może być chociażby konstytucja Haiti, której art. 30 zd. 1 wyraźnie przewiduje, że „wszystkie religie i kultury są wolne”⁸¹, albo analogiczna w treści konstytucja Kolumbii, w art. 119 zd. 1 gwarantująca „wolność kultów”. Inną cechą, która w drodze rozszerzenia również pozwala uznać obowiązywanie systemu rozdziału jest np. autonomia związków wyznaniowych. Wyraża ją, poprzez wyliczenie elementów składających się na pojęcie autonomii, art. 16 ust. 2 czeskiej Karty Praw Podstawowych, stanowiący, iż „kościół i związki wyznaniowe zarządzają swoimi sprawami, zwłaszcza powołują swoje organy, powołują swoich duchownych oraz tworzą zakonne i inne kościelne instytucje, niezależne od organów państwowych”⁸².

Atrybut autonomii, choć *per se ipse* nie jest ekwiwalentem rozdziału, to jednak, niejako z drugiej strony, nie może być przewidziany w systemie powiązania państwa i kościoła, którego *signum specificis* jest właśnie brak autonomii organizacji konfesyjnych i ich podporządkowanie państwu⁸³. Autonomia, w dodatku jeśli uzupełniona jest zasadą indywidualnej wolności religijnej (a ta jest już dziś bezdyskusyjna), musi być w związku z tym odczytywana jako intencja ustanowienia separacji między państwem a kościołem, czemu powinny czynić zadość zarówno regulacje podkonstytucyjne, jak i – to przede wszystkim – właściwa praktyka administracyjna⁸⁴. Podobne sformułowania znajdują się w konstytucji Słowacji. Tutaj również ustrojodawca, chcąc określić model relacji państwowo-kościelnych, założył jako jedyną zasadę autonomii, ale rozszerzaną w drodze odpowiedniej interpretacji także i na inne zasady właściwe dla systemu rozdziału. Art. 24 w ust. 3 stanowi bowiem wprost, iż „kościół i wspólnoty religijne

⁸¹ W. Bar, *Kwestie wyznaniowe*, s. 173.

⁸² *Konstytucja Republiki Czeskiej*, tłum. i wstęp M. Kruk, Warszawa 1994, s. 73.

⁸³ Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, s. 68 i n.

⁸⁴ Por. J.R. Tretera, *Religia i wolność religijna w Republice Czeskiej*, w: *Religia i wolność religijna w państwach Europy Środkowo-Wschodniej w perspektywie integracji europejskiej*, red. J. Krukowski, Lublin 2004, s. 129 i n. Zob. także I.A. Hrdina, *Wolność religijna w porządku konstytucyjnym Republiki Czeskiej*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2005, t. VIII, s. 103 i n.

zarządzają samodzielnie swoimi sprawami, zwłaszcza ustanawiając swoje organy, swoich duchownych, zapewniając naukę religii i zakładając zakonne i inne kościelne instytucje niezależnie od organów państwowych”⁸⁵. Choć zatem zasada autonomii nie została wymieniona *explicite*, to jednak ustawodawca konstytucyjny wyraził jej *clou* w rozbudowanej warstwie słownej przepisu art. 24 ust. 3 konstytucji, co obok wolności religijnej każe interpretować system relacji państwo–kościół podług wzorca rozdzielania. Jak się przy tym zaznacza, podkreślenie właśnie autonomii, w dodatku poprzez w miarę precyzyjne określenie jej przejawów, jakie ma miejsce w dyspozycji przepisu art. 24 ust. 3, jest – podobnie jak i w sąsiednich Czechach – motywowane względami historycznymi, a przede wszystkim tradycją systemu józefińskiego, a później komunistycznego, które to systemy przekreślały autonomię i niezależność organizacji religijnych, poddając je skutecznej i drobiazgowej kurateli państwa⁸⁶. Wskazanie na autonomię związków wyznaniowych ma w efekcie pokazywać jakościową zmianę w nastawieniu państwa do kościoła, która to zmiana umieszcza system wzajemnych relacji państwo – kościół w generalnym wzorcu oddzielania. Autonomia związków wyznaniowych, uzupełniona dodatkowo ich niezależnością, jest również elementem, jaki pozwala domniemywać system rozdziału także i w Wenezueli, której konstytucja nie poświęca szczególnej uwagi relacjom państwowo–kościelnym (art. 59), a jednym elementem właściwym dla systemu rozdziału, poza wskazaną niezależnością i autonomią kościołów, jest indywidualna wolność religijna. Także w Paragwaju konstytucja, w art. 24 zd. 3, gwarantuje związkom wyznaniowym „niezależność i autonomię”, co jest jedynym wyrażonym bezpośrednio w ustawie zasadniczej sposobem uregulowania stanowiska państwa wobec kościołów i związków wyznaniowych *in gremio*⁸⁷. Okazuje się więc, że nawet

⁸⁵ *Konstytucja Republiki Słowackiej*, tłum. i wstęp K. Skotnicki, Warszawa 1993, s. 40.

⁸⁶ Por. M. T. Staszewski, *Państwo – kościół w Europie Środkowo-Wschodniej. Aspekty instytucjonalno-prawne*, Warszawa 1994, s. 99.

⁸⁷ Wskazać jednak należy, że w art. 24 zd. 2 konstytucja osobno reguluje sytuację prawną Kościoła katolickiego, wobec którego stosuje się zasady autonomii, niezależności i kooperacji.

jednostkowy element deskrypcji stosunków państwowo-kościelnych, o ile oczywiście mieści się w katalogu cech definiujących system rozdziału, może w drodze właściwej wykładni, rozszerzenia i wpisania w ogólny model demokratycznego państwa prawnego wraz ze wszystkimi jego częściami składowymi, prowadzić do uznania obowiązującego systemu oddzielenia państwa i kościoła⁸⁸.

Znacznie częściej jednak do deskrypcji systemu rozdziału, nieustanowionego wprost w warstwie słownej odpowiedniego przepisu konstytucji, służy kilka cech (atrybutów), w które wyposażone są kościoły i inne związki wyznaniowe, a które z racji swojej opozycyjności względem modelu państwa konfesyjnego, oznaczają, że dla ustrojodawcy pożądanym układem odniesienia do szeroko rozumianej kwestii wyznaniowej był rozdział instytucji państwowych i kościelnych. Przykładem pierwszym z brzegu mogą być postanowienia konfesyjne konstytucji Japonii, w tym zwłaszcza dyspozycja z art. 20 ust. 1 zd. 2, wedle której „państwo nie udziela żadnych przywilejów organizacjom religijnym”, a te z kolei „nie mogą wykonywać jakiegokolwiek władzy politycznej”⁸⁹. To ostatnie sformułowanie – „jakiegokolwiek władzy politycznej” – należy jednak tłumaczyć jako władzy „państwowej” czy może raczej „publicznej”, gdyż w każdej dużej strukturze organizacyjnej, a taką jest związek wyznaniowy, jest realizowana władza polityczna, jeśli pod pojęciem tym rozumie się władzę sprawowaną w dużej grupie społecznej⁹⁰. Intencją ustawodawcy konstytucyjnego Japonii było więc nie tyle pozbawienie organizacji religijnych możliwości wykonywania władzy politycznej, bo to oznaczałoby dewaluację tych organizacji i niedopuszczalną w warunkach rozdziału ingerencję w ich struktury wewnętrzne, ile właśnie niedopuszczenie tych organizacji do sprawowania władzy państwowej, co charakteryzowało sytuację wyznaniową Japonii przed uchwaleniem konstytucji, która odpowiadała tradycyjnemu modelowi państwa konfesyjnego. Uzupeł-

⁸⁸ Przy czym wydaje się, że koniecznym takim elementem jest zagwarantowana *expressis verbis* indywidualna wolność sumienia i wyznania.

⁸⁹ *Konstytucja Japonii*, tłum. T. Suzuki, P. Winczorek, wstęp A. Garlicka, L. Garlicki, Wrocław 1990, s. 37.

⁹⁰ Szerzej na ten temat zob. J. Osuchowski, *O pojęciu władzy kościoła*, „Człowiek i Światopogląd” 1977, nr 5.

nieniem postanowienia z art. 20 ust. 1 zd. 2 konstytucji Japonii jest jednoznaczna wypowiedź z art. 20 ust. 2, zgodnie z którą „państwo i jego organy powstrzymują się od nauczania religii oraz od wszelkiej innej działalności religijnej”. W rezultacie przepisy art. 20 pozwalają definitywnie uznać, że obowiązującą zasadą stosunków wyznaniowych w Kraju Kwitnącej Wiśni, jest rozdział, którego jednak nie należy, wbrew pozorom, utożsamiać z całkowitą eliminacją elementów konfesyjnych z przestrzeni życia publicznego. Przykłady obecności wątków religijnych w życiu publicznym każą raczej mówić o *tatemaie* (pozorze) stosunków państwo – religia⁹¹, jeśli oczywiście miałyby one odpowiadać wiernemu wzorcowi separacji⁹². W rezultacie *honne* (rzeczywistość) relacji konfesyjnych odbiega od założeń teoretycznych, gdyż nie realizuje w sposób bezwzględny cech konstytucyjnie określonych relacji państwowo-kościelnych, mieszczących się w pojemnej przeciw klasie rozdziału⁹³. Raz jeszcze potwierdza to, że aplikacja rozdziału państwa i kościoła nie musi wcale oznaczać laicyzacji państwa (a tym bardziej społeczeństwa) i wyrugowania wszelkich pierwiastków religijnych z życia publicznego.

Również z dwoma, określonymi wyraźnie w ustawie zasadniczej, elementami właściwymi dla systemu rozdziału, *ergo* wprowadzającymi ten system, aczkolwiek bez nazwania go takim wprost, mamy do czynienia w Belgii. Konstytucja tego kraju za rudymenty stosunków konfesyjnych uznaje dwie zasady, mianowicie zasadę równości wyznań oraz zasadę niezależności państwa, z jednej strony, i związków wyznaniowych, z drugiej. Zasada równości wyznań jest przewidziana w dyspozycji art. 19 i 20, które gwarantują „wolność kultu religijnego

⁹¹ K. Karolczak, *Państwo i religia we współczesnej Japonii*, w: *Przestrzeń polityki i spraw wyznaniowych. Szkice dedykowane Profesorowi Januszowi Osuchowskiemu z okazji 75-lecia urodzin*, red. B. Górowska, Warszawa 2004, s. 319 i n.

⁹² Potwierdza to, że rozdział wcale nie musi zawierać w sobie neutralności państwa w sprawach religijnych, a co za tym idzie, nie musi też oznaczać ustanowienia właściwego państwa świeckiego, jeśli tylko nie będzie się sprowadzać świeckości do synonimu rozdziału. W efekcie, na gruncie Japonii, można powiedzieć, że mamy do czynienia z rozdziałem państwa i kościoła, ale zarazem nie mamy do czynienia z neutralnością światopoglądową państwa.

⁹³ Por. A. Kość, *Państwo a religia w prawodawstwie japońskim*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2002, t. V, s. 3 i n.

i publicznego praktykowania go”⁹⁴ (art. 19), wskazując zarazem na równość wyznań, choć bez nazwania równości *eo nomine*, mówiąc o „prawach jakiegokolwiek kultu religijnego” (art. 20). Równość wyznań (i tkwiąca w niej również wolność) jest jednak powszechnie zaakceptowana jako reguła regulacji stosunków państwowo-kościelnych⁹⁵, choć trzeba pamiętać, że pierwszoplanowym adresatem obu przepisów konstytucji Belgii jest jednostka, a nie wspólnota konfesyjna. W konsekwencji przepisy te wyrażają w pierwszej kolejności zasadę wolności sumienia i wyznania (art. 19) oraz zakaz dyskryminacji z powodów religijnych (art. 20). Z jednostki jednak przepisy te są ekstrapolowane i na kolektyw, co pozwala uznać ich obowiązywalność również w relacjach *stricte* instytucjonalnych, co po raz kolejny dowodzi tylko, że każda regulacja wymiaru kolektywnego wolności religijnej (a w tym rozdziału państwa i kościoła) stanowi konsekwencję indywidualnej wolności religijnej. Dodatkową, a zarazem przesądzającą o systemie rozdziału zasadą, jest zasada niezależności, która jednak znowu – co ciekawe – nie jest przewidziana wprost, gdyż ustawodawca posługuje się raczej jej ogólną deskrypcją⁹⁶. Odpowiedni przepis konstytucji stanowi bowiem, iż „państwo nie ma prawa interweniować ani w mianowanie, ani we wprowadzanie na urząd duchownych jakiegokolwiek wyznania, jak też zabraniać im utrzymywania kontaktów ze swymi przełożonymi lub publikowania swych aktów”. Widać z tego, że konstytucja nie mówi wprost o niezależności kościoła od państwa, ale wymienia jej przejawy w zakresie organizowania spraw wewnętrznych⁹⁷. Stąd też z opisanych sformułowań wynika dość jednoznacznie zasada niezależności kościoła od państwa, co stanowi *conditio sine qua non* systemu rozdziału⁹⁸. Dlatego również i na gruncie belgijskim można mówić o systemie rozdziału, pamiętając jednak, iż jest to rozdział w bardzo łagodnej, delikatnej postaci. Jak się bowiem stwierdza, nie jest to system rozdziału, jeśli przez rozdział rozumieć sytuację, w której „państwo i kościół nie

⁹⁴ *Konstytucja Belgii*, tłum. i wstęp W. Skrzydło, Warszawa 1996, s. 24.

⁹⁵ Por. A. Czohara, *Stosunki państwo – kościół*, s. 28.

⁹⁶ Por. J. Szymanek, *Konstytucyjna regulacja*, s. 39.

⁹⁷ Por. K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między*, s. 126.

⁹⁸ Por. A. Czohara, *Stosunki państwo – kościół*, s. 28.

mają ze sobą nic wspólnego”. Będzie to jednak system rozdziału, jeśli się przyjmie, że cechuje go wolność religijna, swoboda działania kościołów oraz ich niezależność od państwa⁹⁹. Ta ostatnia cecha jest zresztą znacznie częściej uznawana za główną, jeśli wręcz nie jedyną cechą belgijskiego modelu odniesienia się państwa do kwestii wyznaniowej¹⁰⁰. Swoją drogą wskazuje to, że tradycyjna typologia, zawierająca się w dychotomii albo państwo wyznaniowe, albo państwo z rozdziałem instytucji państwowych i kościelnych (popularnie nazywane świeckim), jest zbyt prosta i w gruncie rzeczy mało heurystyczna, jeśli chce się zaznaczyć rzeczywistą specyfikę stosunków wyznaniowych w coraz bardziej spluralizowanym przeciw systemie regulacji państwo – kościół.

W gruncie rzeczy podobnych spostrzeżeń dostarcza przykład Włoch. Zawarty w konstytucji Republiki Włoskiej przepis art. 8 ust. 1¹⁰¹, wedle którego „wszystkie wyznania religijne są jednakowo wolne wobec prawa”¹⁰², uzupełnia postanowienie ust. 2 i 3 art. 8. Ustęp 2 instytucjonalizuje zasadę autonomii związków wyznaniowych, poręczając im „prawo organizowania się według własnych przepisów”, zaś ust. 3 konstytucjonalizuje tzw. zasadę bilateralności w układaniu relacji państwa z poszczególnymi związkami wyznaniowymi, postanawiając wyraźnie, iż „ich stosunki z państwem są regulowane przez ustawę na podstawie porozumień z właściwymi przedstawicielami”¹⁰³. Organizacje religijne, które nie chcą bądź nie mogą

⁹⁹ Por. R. Torfs, *Państwo i kościół w Belgii*, w: *Państwo i kościół w krajach*, s. 33.

¹⁰⁰ Por. np.: K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między*, s. 126, 127; R. Torfs, *Państwo i kościół w Belgii*, s. 33 i n.

¹⁰¹ Warto wskazać, że konstytucja Włoch odrębnie reguluje sytuację prawną Kościoła katolickiego (w art. 7), a odrębnie pozostałych związków konfesyjnych (art. 8), co jak się podkreśla, stanowi wyraz uznania historycznej, a przede wszystkim socjologicznej roli Kościoła katolickiego. Szerzej na ten temat zob. K. Orzeszyna, *Status prawny kościołów i innych związków wyznaniowych w Republice Włoskiej*, „Przegląd Sejmowy” 2006, nr 2, s. 61 i n.

¹⁰² *Konstytucja Włoch*, tłum. i wstęp Z. Witkowski, Warszawa 2004, s. 59.

¹⁰³ Por. P. Stanisz, *Proces normowania stosunków pomiędzy państwem a niekatolickimi związkami wyznaniowymi w trybie art. 8 ust. 3 Konstytucji Republiki Włoskiej (ujęcie historyczne)*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2006, t. IX, s. 27 i n. Szerzej na ten temat zob. P. Stanisz, *Porozumienia w sprawie regulacji stosunków między*

podpisać stosownych umów z państwem, kierują się własnymi statutami i cieszą się wewnętrzną autonomią. Tym sposobem istota stosunków wszystkich, niekatolickich związków wyznaniowych z państwem opiera się na zasadzie wolności organizowania się według własnych regulacji wewnętrznych, co oznacza nieingerencję, a przede wszystkim niekompetencję państwa w tym względzie, co z kolei potwierdza generalną zasadę autonomii. W efekcie, choć *de lege lata* nie ma wysłowionej *in extenso* zasady rozdziału, to jednak należy przyjąć, że zasada ta tkwi w porządku konstytucyjnym Włoch, będąc na swój sposób substytuowaną przez zasadę wolności związków konfesyjnych wobec prawa; zasadą autonomii i wreszcie zasadą bilateralności. Wszystkie te trzy zasady porządkujące relacje instytucjonalne, uzupełnione poręczoną wszystkim bez wyjątku jednostkową wolnością religijną, są wszak właściwe dla modelu zakładającego separację instytucji państwowych i kościelnych. Dlatego uznać należy, że choć konstytucja dystansuje się do jednoznacznego i stanowczego ustanowienia systemu rozdziału, to jednak *tacite* za takim systemem się opowiada, instytucjonalizując w sposób wyraźny te rozwiązania, które kojarzone są bezpośrednio z systemem rozdziału. Z pewnością przy tym swoistą normą, normą kluczową z punktu widzenia istoty rozdziału jest zasada, zgodnie z którą „wyznania religijne są jednakowo wolne wobec prawa” (art. 8 ust. 1). Relewantność tej zasady jest tak wielka, że *de facto* stanowi ona, szczególnie w orzecznictwie sądowym, ekwiwalent normy wyrażającej rozdział¹⁰⁴, potwierdzając w ten sposób aplikację na gruncie włoskim oddzielnia państwa i kościoła, którego ukonkretnieniem, a zarazem dopełnieniem są pozostałe zasady *explicite* sformułowane w art. 8 ustawy zasadniczej.

Rozdział włoski nie jest jednak typowym rozdziałem, jeśli przez rozdział będzie się rozumieć ścisłą separację instytucji państwowych i kościelnych oraz swoisty agnostycyzm państwowy, dyktowany dyktywą neutralności. Już na poziomie ustawy zasadniczej widać bo-

państwem a niekatolickimi związkami wyznaniowymi we włoskim porządku prawnym, Lublin 2007, s. 64 i n.

¹⁰⁴ Por. P. Stanisz, *Porozumienia w sprawie*, s. 42 i n.

wiem różne traktowanie związków wyznaniowych. Inaczej bowiem ustawodawca określa sytuację prawną Kościoła katolickiego (art. 7), inaczej zaś mniejszościowych, niekatolickich związków wyznaniowych (art. 8). W konsekwencji wskazuje się, że „włoskie prawo wyznaniowe jest systemem trójpoziomowym. Najbardziej znaczącą pozycję zajmuje Kościół katolicki, który ze względu na liczbę wiernych i szczególne znaczenie w historii Włoch, cieszy się uprzywilejowaną pozycją [...], środkową pozycję zajmują te wyznania, które zawarły porozumienia z państwem [...], najniższą pozycję zajmują [zaś] wyznania [...], które dopiero niedawno osiedliły się we Włoszech i które przede wszystkim charakteryzują się doktryną i praktyką, będącą zgodnie z dominującą interpretacją w mniej lub bardziej ostrym konflikcie z porządkiem publicznym [...]. Te grupy regulowane są [...] ogólnymi ustawami dotyczącymi stowarzyszeń i nie przysługują im niektóre ważne przywileje [...], które zostały udzielone na podstawie konkordatu lub porozumienia”¹⁰⁵ związkom wyznaniowym z pozostałych dwóch grup. Potwierdza to po raz kolejny, że prosta schematyzacja na państwa z rozdziałem i państwa wyznaniowe ma dziś stonkowo niewielką wartość poznawczą. Pluralizm stosowanych rozwiązań instytucjonalnych jest wszak tak wielki, że nie da się niektórych przynajmniej rozwiązań w sposób prosty zaliczyć do jednego lub drugiego wzorca.

Zwłaszcza państwo niewyznaniowe nie może być, jak się wydaje, jednoznacznie klasyfikowane jako państwo aplikujące prosty system rozdziału. Państwa dystansujące się do konotacji konfesyjnych nie tworzą więc jakiejś jednej, wspólnej klasy¹⁰⁶. Rozdział instytucji państwowych i kościelnych może być bowiem radykalny, konsekwentny czy też ścisły, i wtedy państwo nabiera cech państwa *par excellence* świeckiego, jak i mniej ostry, selektywny czy niekonsekwentny, a wtedy – choć ideą ogólną będzie oddzielenie państwa i kościoła – to jednak cechą definiującą model zastosowanego sposobu identyfikacji

¹⁰⁵ S. Ferrari, *Państwo i kościół we Włoszech*, w: *Państwo i kościół w krajach*, s. 394.

¹⁰⁶ Szerzej na ten temat zob. A. Czohara, *Stosunki państwo – kościół*, s. 38 i n.; Por. też M. Rynkowski, *Status prawny kościołów i związków wyznaniowych w Unii Europejskiej*, Warszawa 2004, s. 37 i n.

konfesyjnej państwa będzie albo niezależność państwa i kościoła, albo współdziałanie instytucji państwowych z kościelnymi, albo np. równość czy wolność wyznań. Znakomitym potwierdzeniem występowania takich niejednoznacznych przykładów relacji państwo – kościół może być Irlandia. Konstytucja tego kraju w art. 44 ustanawia kilka zasad ogólnych, które mieszczą się w modelu rozdziału. Należą do nich zobowiązanie państwa do niewspomagania finansowo „żadnej religii” (art. 44 ust. 2 pkt 1); dalej zakaz „dyskryminacji między szkołami prowadzonymi przez wyznawców różnych religii”¹⁰⁷ i wreszcie zasada autonomii, wyrażona formułą, zgodnie z którą „każde wyznanie religijne ma prawo zarządzać swoimi sprawami, posiadać, nabywać i zarządzać własnością, zarówno ruchomą, jak i nieruchomą oraz utrzymywać instytucje dla celów religijnych lub dobroczynnych” (art. 44 ust. 2 pkt 5). Wskazane zasady odpowiadają modelowi rozdziału państwa i kościoła, ale zarazem trudno uznać, że konstytucja Irlandii przewiduje np. cechę neutralności światopoglądowej, a ta – jak wiadomo – jest nieodzowną komponentą rzeczywistej świeckości państwa. W tym samym bowiem art. 44 ust. 1 konstytucja stanowi *expressis verbis*, że „państwo uznaje, iż publiczne oddawanie czci i hołdu jest należne Bogu Wszechmogącemu”, a zarazem, że państwo „utrzymuje Jego Imię w poszanowaniu i szacunku oraz poważa religię”. W rezultacie specyfika konstytucyjnej regulacji stosunków państwo–kościół w Irlandii nie pozwala uznać Irlandii za państwo świeckie, ale z drugiej strony jasną jest rzeczą, że są też przewidziane takie rozwiązania instytucjonalne, które są właściwe dla systemu rozdziału¹⁰⁸.

PODSUMOWANIE

Rozdział instytucji państwowych i eklezjalnych, choć jest już dzisiaj pewnym standardem, to absolutnie nie powoduje standaryzacji

¹⁰⁷ *Konstytucja Irlandii*, tłum. S. Grabowska, wstęp S. Sagan, Warszawa 2006, s. 77.

¹⁰⁸ Szerzej na ten temat zob. J. Casey, *Państwo i kościół w Irlandii*, w: *Państwo i kościół w krajach*, s. 197 i n.

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

zawsze konsekwencją i detalizacją indywidualnej wolności religijnej, wobec której ma zawsze charakter wtórny, co oczywiście nie znaczy, że mniej ważny. Rozdział państwa i kościoła jest bowiem jedną z kluczowych gwarancji należytej prawnej aplikacji i praktycznej realizacji wolności religijnej jednostki.

THE FORMS OF LEGAL INSTITUTIONALIZATION OF CHURCH-STATE SEPARATION

S u m m a r y

The separation of Church and State institutions constitutes at present quite a commonly accepted pattern in democratic countries. However, the institutional solutions adopted are not subject to straightforward standardization. The idea of *separationis ecclesiae et status* on the level of constitutional provisions tends to be expressed in a number of ways. It may be articulated directly (*explicite*), or indirectly (*implicite*). The direct articulation of the principle of separation can additionally assume a negative or positive form. The former can in turn either proclaim the most radical version of the separation, which amounts to proclaiming a secular (lay) state, or it can just declare that the state and the Church are separated (separate). The latter, negative form of the declaration of Church-State separation can either ban the existence of a national church, or of an official religion. Finally, constitutional statements which introduce the separation in an indirect way are most often limited to guaranteeing some basic solutions which are associated with the system of separation. The catalogue of such features is either more or less extensive. In every case individual freedom of conscience and religion has to be taken into account. One cannot forget, after all, that the system of separation, irrespective of its form of institutionalization, is always a consequence and elaboration of individual religious freedom.