

Ryszard M. Małajny

**„MUR SEPARACJI”**  
— państwo a kościół  
w Stanach Zjednoczonych  
Ameryki



Uniwersytet Śląski

Katowice 1992



„MUR SEPARACJI”  
— państwo a kościół  
w Stanach Zjednoczonych Ameryki

*Dzieląc wraz z Wami przekonanie, że religia to sprawa pozostająca wyłącznie pomiędzy człowiekiem i jego Bogiem, że za swą wiarę lub formę kultu nie odpowiada on przed nikim, i że prawodawcze kompetencje państwa rozciągają się jedynie na działania obywateli, a nie na ich przekonania, rozważam z głębokim szacunkiem ów akt, w którym cały naród amerykański zadeklarował, iż jego legislatywa „nie może żadnym aktem prawnym wprowadzić religii, ani zabronić jej swobodnego praktykowania”, wznosząc przez to mur separacji pomiędzy państwem a kościołem.*

Thomas Jefferson

Prace Naukowe  
Uniwersytetu Śląskiego  
w Katowicach  
nr 1317

Ryszard M. Małajny

*„MUR SEPARACJI”*  
— państwo a kościół  
w Stanach Zjednoczonych  
Ameryki

Uniwersytet Śląski



Katowice 1992

**Redaktor serii: Prawo**  
**LEON TYSZKIEWICZ**

**Recenzent**  
**MICHAŁ PIETRZAK**

**Publikacja dofinansowana ze środków na badania własne**  
**w ramach Konkursu JM Rektora UŚ**

(KJM—18/WP/92)



N 286 | 1317

## Spis treści

WSTĘP . . . . .	11
Rozdział pierwszy. ZARYS KWESTII WYZNANIOWEJ W OKRESIE KOŁONIALNYM . . . . .	13
I. Religijna geneza kolonii . . . . .	13
II. Doktryna purytańskiej „teokracji” . . . . .	19
III. Pojęcie kościoła państwowego i jego modele . . . . .	24
IV. <i>Religious establishment</i> — konsekwencje . . . . .	35
V. Erozja pozycji kościoła państwowego . . . . .	43
Rozdział drugi. GENEZA ROZDZIAŁU KOŚCIOŁA OD PAŃSTWA I WOLNOŚCI RELIGIJNEJ . . . . .	51
I. Założenia metodologiczne . . . . .	51
II. Pluralizm wyznaniowy społeczeństwa . . . . .	54
III. Rewolucja Amerykańska i postawa związków wyznaniowych . . . . .	56
IV. Regulacja kwestii wyznaniowej na forum stanowym . . . . .	60
V. Akcja polityczna za uchwaleniem I Poprawki . . . . .	63
VI. Doktryna wolności religijnej . . . . .	66
VII. Rekapitulacja . . . . .	92
Rozdział trzeci. KONGRES A KWESTIA WYZNANIOWA (1776—1789) . . . . .	95
I. Od <i>Deklaracji Niepodległości</i> do <i>Karty Praw</i> . . . . .	95
II. Artykuł VI Konstytucji . . . . .	101
III. Uchwalenie I Poprawki . . . . .	107
IV. Konsekwencje . . . . .	111
V. Propozycje zmiany wyznaniowych norm I Poprawki . . . . .	115
Rozdział czwarty. PODMIOTOWY ZAKRES WYZNANIOWYCH NORM I POPRAWKI . . . . .	122
I. Organy federalne . . . . .	122
II. Konstytucje stanowe . . . . .	128
III. „Inkorporacja” I Poprawki . . . . .	136
IV. Rola orzecznictwa sądowego . . . . .	144

Rozdział piąty. INTERPRETACJA ZASADY WOLNOŚCI SUMIENIA I WYZNANIA . . . . .	151
I. Cenzus konfesyjny . . . . .	151
II. Chrystianizm a <i>common law</i> . . . . .	155
III. „Ustawy niedzielne” . . . . .	161
IV. Pacyfizm religijny . . . . .	170
V. Świadkowie Jehowy a <i>the police power</i> . . . . .	175
VI. Granice kościelnej autonomii . . . . .	184
VII. Ogólna egzegeza wolności religijnej . . . . .	194
Rozdział szósty. INTERPRETACJA ZASADY ROZDZIAŁU KOŚCIOŁA OD PAŃSTWA . . . . .	206
I. Finansowanie działalności organizacji wyznaniowych . . . . .	206
II. Subsydiowanie szkolnictwa wyznaniowego . . . . .	211
III. Zwolnienie związków wyznaniowych od opodatkowania . . . . .	237
IV. Praktyki religijne w szkołach publicznych . . . . .	244
V. Kapelani . . . . .	255
Rozdział siódmy. REGUŁA NEUTRALNOŚCI KONFESYJNEJ PAŃSTWA . . . . .	261
I. Zasada rozdziału czy niepreferencji? . . . . .	261
II. Osiem reguł . . . . .	269
III. Zasada neutralności . . . . .	278
IV. Wolność sumienia i wyznania a rozdział kościoła od państwa . . . . .	291
Rozdział ósmy. PAŃSTWO A RELIGIA . . . . .	305
I. Społeczno-polityczna pozycja związków wyznaniowych . . . . .	305
II. Prezydent . . . . .	314
III. Kongres i Sąd Najwyższy . . . . .	318
IV. <i>Civil religion</i> . . . . .	323
Rozdział dziewiąty. KONKLUZJE . . . . .	330
I. Teoretyczny model instytucji rozdziału kościoła od państwa . . . . .	330
II. <i>Contra legem</i> czy <i>praeter legem</i> ? . . . . .	338
WYKAZ CYTOWANYCH ORZECZEŃ SĄDU NAJWYŻSZEGO USA . . . . .	342
BIBLIOGRAFIA . . . . .	345

## Contents

INTRODUCTION . . . . .	11
Chapter One. AN OUTLINE OF THE DENOMINATIONAL ISSUE IN THE COLONIAL PERIOD . . . . .	13
I. The Religious Origins of the Colonies . . . . .	13
II. The Doctrine of Puritan "Theocracy" . . . . .	19
III. The Notion of Religious Establishment and Its Models . . . . .	24
IV. The Religious Establishment — Consequences . . . . .	35
V. The Erosion of Religious Establishment . . . . .	43
Chapter Two. THE GENESIS OF SEPARATION OF CHURCH AND STATE AND RELIGIOUS FREEDOM . . . . .	51
I. Methodological Assumptions . . . . .	51
II. The Religious Pluralism of Society . . . . .	54
III. The American Revolution and the Posture of Denominations . . . . .	56
IV. The Regulation of the Denominational Issue on the State Level . . . . .	60
V. The Political Drive for the Passage of the First Amendment . . . . .	63
VI. The Doctrine of Religious Freedom . . . . .	66
VII. Recapitulation . . . . .	92
Chapter Three. CONGRESS AND THE DENOMINATIONAL ISSUE (1776—1789) . . . . .	95
I. From the Declaration of Independence to the Bill of Rights . . . . .	95
II. Article VI of the Constitution . . . . .	101
III. The Passage of the First Amendment . . . . .	107
IV. Consequences . . . . .	111
V. The Propositions to Change the Religion Clauses of the First Amend- ment . . . . .	115
Chapter Four. THE SUBJECTIVE SCOPE OF THE RELIGION CLAUSES OF THE FIRST AMENDMENT . . . . .	122
I. Federal Organs . . . . .	122
II. State Constitutions . . . . .	128
III. The "Incorporation" of the First Amendment . . . . .	136
IV. The Role of Judicial Review . . . . .	144

Chapter Five. THE INTERPRETATION OF THE PRINCIPLE OF FREEDOM OF CONSCIENCE AND WORSHIP . . . . .	151
I. Religious Tests . . . . .	151
II. Christianity and the Common Law . . . . .	155
III. Sunday Closing Laws . . . . .	161
IV. Conscientious Objectors . . . . .	170
V. Jehovah's Witnesses and the Police Power . . . . .	175
VI. The Limits of Church Autonomy . . . . .	184
VII. A General Exegesis of Religious Freedom . . . . .	194
 Chapter Six. THE INTERPRETATION OF THE PRINCIPLE OF SEPARATION OF CHURCH AND STATE . . . . .	 206
I. Financing of the Denominational Organizations . . . . .	206
II. Subsidization of the Denominational Schools . . . . .	211
III. Tax Exemptions of the Denominations . . . . .	237
IV. Religious Practices in the Public Schools . . . . .	244
V. Chaplains . . . . .	255
 Chapter Seven. THE RULE OF STATE CONFSSIONAL NEUTRALITY . . . . .	 261
I. The Principle of Separation or Non-Preference? . . . . .	261
II. Eight Rules . . . . .	269
III. The Principle of Neutrality . . . . .	278
IV. Freedom of Conscience and Worship and Separation of Church and State . . . . .	 291
 Chapter Eight. THE STATE AND RELIGION . . . . .	 305
I. The Socio-Political Position of the Denominations . . . . .	305
II. The President . . . . .	314
III. Congress and the Supreme Court . . . . .	318
IV. Civil Religion . . . . .	323
 Chapter Nine. CONCLUSIONS . . . . .	 330
I. A Theoretical Model of the Institution of Separation of Church and State . . . . .	 330
II. <i>Contra Legem or Praeter Legem?</i> . . . . .	338
 TABLE OF CASES . . . . .	 342
 BIBLIOGRAPHY . . . . .	 345

## Inhaltsverzeichnis

EINLEITUNG . . . . .	11
Erstes Kapitel. DER ABRIS DER KONFESSIONELLEN FRAGE IN DER KO- LONIALZEIT . . . . .	13
I. Die religiöse Genese der Kolonien . . . . .	13
II. Die Doktrin der puritanischen „Theokratie“ . . . . .	19
III. Der Begriff der Staatskirche und ihre Modelle . . . . .	24
IV. Die Konsequenzen des <i>religious establishment</i> . . . . .	35
V. Die Erosion der Position der Staatskirche . . . . .	43
Zweites Kapitel. DIE GENESE DER TRENNUNG VON STAAT UND KIRCHE UND DER RELIGIONSFREIHEIT . . . . .	51
I. Methodologische Voraussetzungen . . . . .	51
II. Der Glaubenspluralismus der Gesellschaft . . . . .	54
III. Die Amerikanische Revolution und die Haltung der Glaubensver- bände . . . . .	56
IV. Die Regulierung der konfessionellen Frage auf dem Staatenforum . . . . .	60
V. Die politische Aktion für die Beschließung der I Änderung . . . . .	63
VI. Die Doktrin der Religionsfreiheit . . . . .	66
VII. Die Rekapitulation . . . . .	92
Drittes Kapitel. DER KONGREß UND DIE KONFESIONELLE FRAGE (1776—1789) . . . . .	95
I. Von der <i>Unabhängigkeitserklärung</i> zur <i>Karte der Menschen- und Bürgerrechte</i> . . . . .	95
II. Der Artikel VI der Verfassung . . . . .	101
III. Die Beschließung der I Änderung . . . . .	107
IV. Die Konsequenzen . . . . .	111
V. Die Propositionen der Veränderung der Glaubensnormen der I Änderung . . . . .	115
Viertes Kapitel. DER SUBJEKTIVE BEREICH DER GLAUBENSNORMEN DER I ÄNDERUNG . . . . .	122
I. Die Bundesorgane . . . . .	122

II. Die Staatsverfassungen . . . . .	128
III. Die Inkorporation der I Änderung . . . . .	136
IV. Die Rolle der Rechtssprechung . . . . .	144
<b>Fünftes Kapitel. DIE INTERPRETATION DER GRUNDSÄTZES DER GE- WISSENS- UND GLAUBENSFREIHEIT . . . . .</b>	<b>151</b>
I. Der Konfessionszensus . . . . .	151
II. Das Christentum und <i>common law</i> . . . . .	155
III. „Die Sonntagsgesetze“ . . . . .	161
IV. Der Religionspazifismus . . . . .	170
V. Jehovas Zeugen und <i>the police power</i> . . . . .	175
VI. Die Grenzen der kirchlichen Autonomie . . . . .	184
VII. Die allgemeine Exegese der Religionsfreiheit . . . . .	194
<b>Sechstes Kapitel. DIE INTERPRETATION DES GRUNDSÄTZES DER TREN- NUNG VON STAAT UND KIRCHE . . . . .</b>	<b>206</b>
I. Die Finanzierung der Tätigkeit der Glaubensorganisationen . . . . .	206
II. Die Unterstützung des Glaubensschulwesens . . . . .	211
III. Die Steuerbefreiung der Glaubensverbände . . . . .	237
IV. Die Andachtsübungen in öffentlichen Schulen . . . . .	244
V. Die Kapläne . . . . .	255
<b>Siebentes Kapitel. DIE REGEL DER KONFESSIONSNEUTRALITÄT DES STAATES . . . . .</b>	<b>261</b>
I. Der Grundsatz der Trennung oder der Inpräferenz . . . . .	261
II. Acht Regeln . . . . .	269
III. Der Grundsatz der Neutralität . . . . .	278
IV. Gewissens- und Glaubensfreiheit und die Trennung von Staat und Kirche . . . . .	291
<b>Achstes Kapitel. DER STAAT UND DIE RELIGION . . . . .</b>	<b>305</b>
I. Die gesellschaftlich-politische Position der Glaubensverbände . . . . .	305
II. Der Präsident . . . . .	314
III. Der Kongreß und der Oberste Gerichtshof . . . . .	318
IV. <i>Civil religion</i> . . . . .	323
<b>Neuntes Kapitel. KONKLUSIONEN . . . . .</b>	<b>330</b>
I. Das theoretische Modell der Institution der Trennung von Staat und Kirche . . . . .	330
II. <i>Contra legem</i> oder <i>praeter legem?</i> . . . . .	338
<b>DAS VERZEICHNIS DER ZITIERTEN URTEILE DES OBERSTEN GERICHT- SHOFES DER USA . . . . .</b>	<b>342</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE . . . . .</b>	<b>345</b>

## *Wstęp*

Wybór tematu został podyktowany wieloma racjami. Po pierwsze, USA były pierwszym krajem w dziejach świata, który instytucję rozdziału kościoła od państwa wprowadził w życie. Dokonano tego w 1789 r., uchwalając I Poprawkę do Konstytucji; na marginesie, jeszcze wcześniej uczyniła to kolonia Rhode Island, bo już w 1636 r. Można zatem w sposób racjonalny zakładać, że analiza ewolucji stosunków: państwo — kościół w Stanach Zjednoczonych okaże się bardziej frapującym zajęciem niż przebadanie tej materii w innych krajach. Nieprzypadkowo więc przyjęty tam model tych stosunków jest powszechnie uważany za klasyczny. Po drugie, religia zajmuje poczesne miejsce w ideologii amerykańskiej, która stanowi istotny czynnik stabilizujący tamtejszy ustroj polityczny i społeczny. Pojawia się więc pytanie, jaki jest udział związków wyznaniowych w poparciu udzielanym temu ustrojowi. Po trzecie, problematyka stosunków między państwem a kościołem pozostaje częścią szerszego zagadnienia, a mianowicie praktycznej realizacji amerykańskiej koncepcji wolności oraz dialektyki wzajemnych relacji między państwem a jednostką. Znamienne, iż w USA występuje szczególny związek między wielością związków wyznaniowych (około 400) i wierzeniami teistycznymi a światopoglądowym uniformizmem. Światopogląd ten opiera się na religii jako formie świadomości społecznej oraz toleruje jej rozmaite odmiany. Nie toleruje wszakże postaw areligijnych.

Zgłębienie na tym tle pojmowania przez amerykańskie prawo konstytucyjne zasady rozdziału kościoła od państwa oraz reguły wolności sumienia i wyznania przedstawia się nad wyraz instruktywnie i intrygująco zarazem. Tym bardziej, że idzie tu o Stany Zjednoczone, które przez wzgląd na swą światową rolę oraz polityczną stabilność tworzą wzorzec ustrojowy dla wielu krajów. Należy też do nich Polska, stojąca u progu uchwalenia nowej ustawy zasadniczej. Sądzę, iż w tej dziedzinie Ame-

rykanie mają nam sporo do zaferowania. Co więcej, według zgodnych oświadczeń wielu badaczy tematyka konfesyjna stanowi najżywiej komentowaną materię w tamtejszym konstytucjonalizmie.

Niezależnie od tego nie tylko w naszej, ale i amerykańskiej literaturze przedmiotu — mimo wielkiej obfitości różnorodnych opracowań — brak obszerniejszej monografii natury ogólnej. Głównym tego powodem są w moim odczuciu ściśle związki po drugiej stronie Atlantyku między konstytucjonalizmem a judykaturą federalnego Sądu Najwyższego. W rezultacie sygnowane przez konstytucjonalistów dzieła poświęcone zajmującej nas problematyce dotyczą najczęściej bieżących werdyktów sądowych. Takie podejście uniemożliwia zaprezentowanie jej w sposób kompleksowy, ponieważ absolutyzuje zazwyczaj albo jej prawniczą egzegezę, albo historyczne uwarunkowania. Dlatego też podejmując się przedstawienia tematyki: państwo — kościół, chciałbym tego dokonać w sposób wieloaspektowy, czyli naświetlić ją od strony prawnej, historycznej, politologicznej i po części nawet socjologicznej. Założenia te determinują syntetyczny charakter niniejszej książki, bowiem jedynie synteza umożliwia dotarcie do istoty amerykańskiej wersji instytucji *separationis ecclesiae et status*. Rzeczą traktuje więc przede wszystkim o genezie tej instytucji, jej późniejszych metamorfozach oraz kształcie współczesnym.

Jednocześnie wypada zaznaczyć, iż stanowi ona efekt finalny kilkunastoletnich zainteresowań badawczych autora. Zainteresowania te owocowały w międzyczasie drobniejszymi publikacjami, których katalog można znaleźć w zamieszczonej na końcu bibliografii. Mimo to monografia ta nie jest ich kompilacją, tylko „bytem” z istoty swej niezależnym.

Kończąc, pragnę jeszcze wypełnić miły obowiązek złożenia serdecznych podziękowań wszystkim moim Mentorom, których życzliwe wskazówki były dla mnie istotną pomocą, a mianowicie Panom Profesorom: Janowi Baszkiewiczowi, Michałowi Pietrzakowi, Wojciechowi Sokolewiczowi, Leszkowi Winowskiemu i Eugeniuszowi Zwierzchowskiemu. Osobne podziękowania winien też jestem *The Bellagio Study and Conference Center* Fundacji Rockefellera oraz *The Central European University* w Pradze.

Autor



## *Zarys kwestii wyznaniowej w okresie kolonialnym*

*Extra ecclesiam nulla salus.*

### I. RELIGIJNA GENEZA KOLONII

**1. Purytanie.** Rezultatem procesu osiedleńczego prowadzonego przez Anglię w latach 1607—1732 na wschodnich wybrzeżach Ameryki Północnej stało się założenie 13 kolonii, które w 1776 r. dały początek Unii. Przyczyny leżące u podstaw tego procesu miały charakter religijny, polityczny i ekonomiczny. Polityczny aspekt kolonizacji był oczywisty. W obliczu ekspansji Hiszpanii, Portugalii i Francji na obszarze Nowego Świata Anglia nie mogła trwać biernie. Groziło to jej bowiem zepchnięciem na dalszy plan europejskiej sceny politycznej, przynajmniej na cały wiek XVII. Nie mniej przejrzyste były przesłanki natury gospodarczej. Wśród nich dominuje fakt postępującego uświadamiania sobie przez kupiectwo angielskie ogromnych korzyści, jakie mogło przynieść opanowanie nowo odkrytego interioru i eksploatacja jego bogactw. Na czoło wysuwają się jednak zdecydowanie względy konfesyjne.

Naturalnie, stopień oddziaływania poszczególnych grup czynników na proces kolonizacji jest dziś możliwy do wymierzenia jedynie w ogólnych zarysach, co powoduje zróżnicowanie ocen u poszczególnych badaczy. Tak np. W. W. Sweet pisze, że jakkolwiek przyczyny ekonomiczne spowodowały emigrację ludności do kolonii, mimo to najważniejszą rolę w dziele ich założenia odegrały powody religijne<sup>1</sup>. W moim przekonaniu

<sup>1</sup> W. W. Sweet: *The Story of Religion in America*. New York 1950, s. 9. Religijne motywy założenia kolonii podkreśla wielu autorów, m.in. L. Pfeffer:

pogląd ten jest słuszny tylko częściowo. Otóż geneza kolonii angielskich na kontynencie północnoamerykańskim oraz panującej w nich sytuacji wyznaniowej wywodzi się bezpośrednio z realiów religijno-politycznych istniejących w monarchii Stuartów w pierwszej połowie XVII stulecia. Z chwilą, gdy na gruzach katolicyzmu powstał anglikański kościół państwowy (*High Church*), została przerwana tama chroniąca Anglię przed rewolucją protestancką, a zalewu reformacyjnych idei nie zdołano już oparować. Dzięki perturbacjom konfesyjnym w kraju i przetłumaczeniu *Biblii* na język angielski, a także dzięki rozwojowi handlu, podróży i nauk nastąpił burzliwy rozwój rozmaitego autoramentu sekt. Każda z nich była przeświadczona o posiadaniu monopolu na prawdę religijną, co utwierdzało ją w przekonaniu, iż wszystkie pozostałe grupy wyznaniowe składają się wyłącznie ze schizmatyków i heretyków. Radykalizm konfesyjny dysydentów szedł w parze z radykalizmem politycznym — atakowano nie tylko boskie prawa biskupa, ale i boskie prawa króla. Szczególnie aktywny był tu gwałtownie szerzący się purytanizm, tj. angielski kongregacjonizm i szkocki prezbiterianizm.

Purytanizm to fenomen XVII wieku. Kierunek ten był prądem nie tylko religijnym, lecz także politycznym, społecznym i gospodarczym. Polityka i ekonomika sprzęgły się z teologią, tworząc nurt, którego zwolennicy dążyli do osiągnięcia czystości doktrynalnej. Ów cel był wówczas tożsamy z chęcią oczyszczenia Kościoła Anglikańskiego z pozostałości katolicyzmu oraz z dążeniem do uniezależnienia się od króla, czyli z postulatem uwolnienia się od kurateli władzy świeckiej. Reformacja odwróciła bowiem dawny stosunek kościoła do państwa, skoro w Anglii „w średniowieczu kościół, przynajmniej w teorii, był ostatecznym autorytetem w sprawach moralności publicznej, a państwo — urzędnikiem policyjnym wykonującym jego zarządzenia. Tymczasem w XVI stuleciu kościół stał się państwowym departamentem spraw wyznaniowych, a religia nadawała sankcję moralną świeckiej polityce społecznej.”<sup>2</sup> Purytanie byli zdania, że to kościół powinien kierować państwem, a nie na odwrót. Władca jest bowiem jedynie „nierozumnym wasalem Boga”, zasiadającym na tronie wyłącznie po to, by urzeczywistnić *Ewangelię*

*Church, State and Freedom*. Boston 1953, s. 63; A. P. Stokes: *Church and State in the United States. Historical Development and Contemporary Problems of Religious Freedom Under the Constitution*. Vol. I. New York 1950, s. 223—228; A. Heimert: *Religion and the American Mind. From the Great Awakening to the Revolution*. Cambridge, Mass. 1966, s. 438; A. de Tocqueville: *O demokracji w Ameryce*. Warszawa 1976, s. 51, 52. Na marginesie, dwie uwagi natury terminologicznej. Otóż przez pojęcie „wolność religijna” rozumiem wolność sumienia i wyznania ujęte łącznie. Natomiast termin „kwestia wyznaniowa” pojmuję jako całokształt relacji zachodzących między państwem a związkami konfesyjnymi.

<sup>2</sup> R. H. Tawney: *Religia a powstanie kapitalizmu*. Warszawa 1963, s. 166.

zgodnie z wytycznymi Jeana Calvina<sup>3</sup>. Narastający w kraju ferment religijny był więc bezpośrednio wymierzony w pozycję *High Church*, którego ani kongregacjoniści, ani też prezbiterianie nie uważali za kościół autentyczny. Zważywszy zaś, iż ten ostatni stanowił jeden z filarów władzy królewskiej, ferment ten godził zatem pośrednio w instytucję monarchii.

W tej sytuacji rząd królewski i kler anglikański, zaskoczeni i oszołomieni wzbierającą falą purytanizmu, uciekli się do prześladowań. Jakub I, pozostający głową tego kościoła i uważający się za „wikariusza Pana Boga” na ziemi, poczytywał za swój obowiązek obronę „prawdziwej” wiary. W tamtych czasach znane było jego powiedzenie: „Nie ma biskupa — nie ma króla.” Wypada w tym miejscu nadmienić, że większość ludzi wykształconych stanowili wówczas duchowni, którzy z racji swej profesji nie zwykli rozumować w kategoriach świeckich. W konsekwencji głównym przedmiotem ich zainteresowania był problem zbawienia jednostki, nie zaś jej prawa polityczne czy dobrobyt. Zbawienie to, podobnie zresztą jak stabilność władzy państwowej, miał według nich warunkować uniformizm wyznaniowy społeczeństwa. Pomyślność zarówno kościoła, jak i państwa uzależniali od jak najściślejszego związku między nimi. Takie oto założenia — a więc nie zwykła głupota czy bigoteria — popychały ich do stosowania represji za różne przejawy konfesyjnego nonkonformizmu<sup>4</sup>. W owych czasach mało kto rozumiał, iż wiara niezbyt nadaje się do instytucjonalizacji. Jednak prześladowania dolały tylko oliwy do ognia, skutkiem czego ruch „sekciarzy i kacerzy” uległ wzmocnieniu. Skłoniło to Stuartów do zdobycia się na pewien od-ruch tolerancji religijnej, jakim było otwarcie dla nich wrót kolonii w Ameryce Północnej.

**2. „Ojcowie Pielgrzymi” i ich naśladowcy.** Olbrzymia większość emigrantów pochodzenia angielskiego i szkockiego, płynąca przez prawie cały wiek XVII na drugi brzeg Atlantyku, opuściła swą ojczyznę przede wszystkim z powodu represji na tle wyznaniowym. Emigracja była dla dysydentów najczęściej jedyną drogą wiodącą do uzyskania awansu społecznego oraz pełni ówczesnych praw i wolności politycznych. Oblicza się, że w latach 1630—1640, na jakie przypada apogeum wspomnianych prześladowań — zainspirowanych głównie przez ówczesnego arcybiskupa Canterbury Williama Lauda, którego z tej racji bardzo trafnie określił G. M. Trevelyan jako „twórcę angielskiej supremacji w Nowym Świe-

<sup>3</sup> L. P. Beth: *The American Theory of Church and State*. Gainesville 1958, s. 5, 8.

<sup>4</sup> L. P. Beth: *The American...*, s. 4—6, 9; S. H. Cobb: *The Rise of Religious Liberty in America. A History*. New York 1902, s. 18.

cie”<sup>5</sup> — do kolonii udało się łącznie około 65 tys. osób<sup>6</sup>. Jak na owe czasy, była to liczba bardzo duża.

Charakterystyczną prawidłowością był wówczas fakt, iż niemal każdy kościół lub sekta tworząca mniejszość konfesyjną żądały dla siebie wolności religijnej. Niemniej gdy ich wyznawcy przejmowali ster rządów w państwie, nie tolerowali bynajmniej innych sekt i w rezultacie dotychczas represjonowani stawali się represjonującymi. Trafne jest zatem spostrzeżenie W. Sokolewicza, że od początków angielskiej kolonizacji dzisiejszych Stanów Zjednoczonych stosunki konfesyjne kształtowały się tam pod wpływem dwóch przeciwstawnych tendencji — zapewnienia wolności religijnej oraz dążenia do wyłączności określonego wyznania<sup>7</sup>. Stąd też w okresie protektoratu Olivera Cromwella (1649—1660) napływ purytan, kwaków i baptystów do kolonii był stosunkowo niewielki, a większość emigrantów rekrutowała się spośród anglikan i katolików. Przed purytanami otworzyły się bowiem w metropolii znacznie lepsze perspektywy, które — jak oświadczył gubernator kolonii Massachusetts John Winthrop — „spowodowały, że wszyscy pozostali w Anglii w oczekiwaniu nowego świata”<sup>8</sup>. Z chwilą Restauracji sytuacja uległa odwróceniu i wyznaniowe proporcje wśród kolejnych fal wychodźców przybrały poprzedni kształt.

O nader istotnej roli, jaką odegrała nietolerancja religijna panująca na ówczesnych Wyspach Brytyjskich w procesie osadnictwa u wschodnich wybrzeży kontynentu północnoamerykańskiego, świadczy w szczególności liczba kolonii założonych przez nonkonformistów konfesyjnych. Słynni „Ojcowie Pielgrzymi” (*the Pilgrim Fathers*) — czyli pierwsi purytańscy koloniści nazywani tak w uznaniu ich religijnych zasług — założyli w 1620 r. kolonię Phymouth; kongregacjoniści Winthropa — Massachusetts (1630 r.); wskutek braku tolerancji wyznaniowej w tej ostatniej kolonii Thomas Hooker utworzył Connecticut (1635 r.), Roger Williams — Rhode Island (1636 r.), John Davenport — New Haven (1638 r.), a John Wheelwright zapoczątkował rozkwit New Hampshire (1638 r.)<sup>9</sup>. Kolonie

<sup>5</sup> G. M. Trevelyan: *England Under the Stuarts*. New York 1928, s. 173, 174 — za L. P. Beth: *The American...*, s. 8.

<sup>6</sup> *The »Life« History of the United States*. Ed. R. B. Morris. Vol. II. New York 1963, s. 77; G. Friederici: *Das puritanische Neu-England. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Nordamerikanischen Union*. Halle am Saale 1924, s. 31.

<sup>7</sup> W. Sokolewicz: *Wolność wyznania*. W: *Prawa człowieka w Stanach Zjednoczonych*. Red. L. Pastusiak. Warszawa 1935, s. 233.

<sup>8</sup> L. M. Hansen: *The Atlantic Migration 1607—1860. A History of the Continuing Settlement of the United States*. New York 1961, s. 32; S. H. Cobb: *The Rise...*, s. 68; L. P. Beth: *The American...*, s. 5.

<sup>9</sup> C. M. Andrews: *The Colonial Period of American History*. Vol. I. New Haven, 1954 (1934), s. 344—361, 375 i n., 462; G. Friederici: *Das puritanische...*

ustanawiały także osoby prywatne ze względów tak religijnych, jak i finansowych. Lord Cecil Baltimore założył w 1632 r. Maryland z myślą sprowadzenia do niej angielskich katolików. William Penn, pragnąc uwolnić kwakrów od prześladowań, ustanowił Penssylvanię (1681 r.) i Delaware (1682 r.) oraz przyczynił się do rozwoju New Jersey (1673—1682). Chęcią stworzenia azylu dla protestantów dyskryminowanych w krajach katolickich było m.in. podyktowane założenie Georgii (1732 r.) przez Jamesa Oglethorpe'a. Nawet pierwsza z kolonii, Virginia (ufundowana przez anglikan w 1607 r.), powstała — jak oficjalnie deklarowała Kompania Wirgińska — w celu powiększenia chwały bożej i nawracania Indian na wiarę chrześcijańską<sup>10</sup>. Ściśle biorąc, wyłącznie świeckie (ekonomiczne) motywy kolonizacji towarzyszyły jedynie początkom Karoliny (Północnej i Południowej) oraz holenderskiego Nowego Amsterdamu (późniejszego Nowego Jorku). W celu zdynamizowania akcji osadniczej właściciele kolonii ogłaszali tolerancję konfesyjną dla różnych wyznań. Przechodziła wszak ona na ogół zmienne koleje losu.

Tolerancji religijnej nie pojmowano jeszcze wtedy jako zasady ustrojowej. Uważano ją tylko za nieodzowny kompromis zawarty z błędnymi poglądami, jakkolwiek nie ze wszystkimi. Uchwalona przez Parlament w 1689 r. ustawa o tolerancji (*The Toleration Act*) — będąca pokłosiem „Chwalebnej Rewolucji” (1688 r.) — przyznawała zarejestrowanym dysydem protestanckim prawo do własnych praktyk konfesyjnych, lecz nie dotyczyła „papistów”<sup>11</sup>. Od tej pory religijne motywy emigracji z Anglii do kolonii straciły na znaczeniu na korzyść powodów ekonomicznych. Wówczas w procesie migracji za Atlantyk zaczęła brać coraz większy udział ludność z innych państw europejskich, którą również zmuszały do wyjazdu represje na tle wyznaniowym. Wysoce ilustratywnym przykładem pozostaje tu Georgia, której osadnicy stworzyli istną mozaikę konfesyjną i etniczną<sup>12</sup>.

s. 4—7; *Cornerstones of Religious Freedom in America*. Ed. J.L. Blau. New York—Evanston, Ill.—London 1964 (1949), s. 31, 32.

<sup>10</sup> C. A. i M. R. Beard: *Rozwój cywilizacji amerykańskiej*. T. 1. Warszawa 1961, s. 58—66.

<sup>11</sup> G. M. Trevelyan: *Historia Anglii*. Warszawa 1967, s. 569; L. P. Beth: *The American...*, s. 25, 26, 31.

<sup>12</sup> Z Austrii, z metropolii salzburskiej, przyjechali ewangelicy wypędzeni przez arcybiskupa Firmiana. Z Saksonii i Czech przybyło wielu braci morawskich, pozostających pod wpływem poglądów Jana Husa. Szkocję reprezentowali prezbiteriańscy górale będący zwolennikami obalonej dynastii Stuartów (tzw. jakobici). Z Irlandii przybyli hugenoci, z Niemiec luteranie, ze Szwajcarii kalwini. Licznie napłynęli też anglikanie i katolicy, nie brakło również Żydów — R. C. Strickland: *Religion and the State in Georgia in the Eighteenth Century*. New York 1939, s. 39, 43.

**3. Nowa ziemia Kanaan.** Jak wynika z przedstawionych tu faktów, składających się na historyczną kanwę kwestii wyznaniowej w angielskich koloniach w Ameryce Północnej, czynnik religijny odegrał największą rolę w dziele kolonizacji oraz w procesie imigracji przez cały wiek XVII i XVIII. Dlatego przytoczona na wstępie opinia W. W. Sweeta nie jest całkowicie adekwatna, gdyż we wspomnianym procesie czynnik ekonomiczny zaczął dominować dopiero w XIX stuleciu. Innowiercy i dysydenci, płynący do *terrae australis* zachodniej hemisfery, zmierzali tam w nadziei uzyskania pełnej swobody praktyk konfesyjnych, uzupełnionej przeświadczeniem o radykalnej poprawie warunków bytu. Kierowali się więc dwiema ideami — ideą wolności (głównie religijnej) oraz ideą dobrobytu. O ile jednak emigrantem XVII i XVIII wieku powodowała idea wolności religijnej, o tyle emigrantem XIX i XX stulecia idea dobrobytu. Zazwyczaj jednak obie szły w parze, tyle że w określonym wieku jedna z nich wysuwała się na pierwszy plan.

Prześladowania i restrykcje o wyznaniowym podłożu, których bezpośrednim efektem było założenie kolonii i ich zaludnienie, wywarły poza tym bardzo istotny skutek pośredni. Otóż protestanci udający się za Atlantyk nie czynili tego wyłącznie z powodu represji religijnych, które ciężkim brzemieniem spadały na nich w ojczyźnie. W Nowym Świecie starali się też znaleźć nową biblijną ziemię Kanaan — kraj wolności konfesyjnej, w którym byliby w stanie zbudować optymalną według *Pisma Świętego* organizację kościoła, społeczeństwa i państwa. Rozumieli bowiem dosłownie nakaz proroka Abrahama: „Przeto wyjdź z twego kraju, i od twych krewnych, i z twego ojcowskiego domu, i idź do kraju, który ci ukazę.” Jednocześnie traktowali to przedsięwzięcie jako cywilizacyjną misję. Odbiciem tej postawy były instytucje, jakie stworzyli, i to w równej mierze kościelne, co świeckie. W słynnej *Ugodzie Mayflower (The Mayflower Compact)*, zawartej na pokładzie statku o tej nazwie, *the Pilgrim Fathers* stwierdzili m.in., iż założenie kolonii Plymouth podejmują „na chwałę bożą i w celu szerzenia wiary chrześcijańskiej oraz honoru naszego króla i kraju”. Podobnie w preambule do *Zarządzeń Fundamentalnych (Fundamental Orders)* Connecticut z 1639 r. — czyli konstytucji tej kolonii — czytamy, że intencją przyświecającą ich uchwaleniu pozostaje m.in. „utrzymanie i zachowanie wolności oraz czystości ewangelii naszego Pana Jezusa, którą teraz wyznajemy, jak również nauki (*discipline*) naszych kościołów, którą zgodnie z prawdą rzeczonoj ewangelii pospołu praktykujemy”<sup>13</sup>. Nietolerancja wyznaniowa panująca w Europie stymulowała

<sup>13</sup> *American Historical Documents 1000—1904*. Ed. C. W. Eliot. New York 1961, s. 59, 60; W. A. Brown: *Church and State in Contemporary America*. New York 1936, s. 99; L. P. Beth: *The American...*, s. 37—39; L. Pfeffer: *Church...*, s. 66; G. Friederici: *Das puritanische...*, s. 22, 26; J. Miller: *Direct Democracy and*

zatem pośrednio kształt ustrojowy kolonii amerykańskich. Głębokie piętno wycisnęła na nim instytucja kościoła państwowego.

## II. DOKTRYNA PURYTAŃSKIEJ „TEOKRACJI”

**1. Kalwin contra Luter.** W XVI stuleciu na kontynencie europejskim rozpowszechniły się dwa systemy teologiczne — luterkański i kalwiński. Wprawdzie ich twórcy zgadzali się co do faktu, iż *Biblia* zawiera doskonałe recepty na wszelkie ludzkie problemy, niemniej w wielu fundamentalnych kwestiach różnili się diametralnie. Martin Luther, bardziej mistyczny, czerpał inspiracje głównie z *Nowego Testamentu* i — jak wynika z jego traktatu *O wolności chrześcijanina* (*Von der Freiheit eines Christenmenschen*) — był skłonny do tolerowania różnic zdań u swych wyznawców, co prowadziło do indywidualizmu. Jean Calvin z kolei głosił prymat *Starego Testamentu* nad *Nowym*, dużą wagę przywiązywał do prawa Mojżeszowego i w swym dziele *Urządzenie wiary chrześcijańskiej* (*Institutio Christianae Religionis*) podkreślał znaczenie systemu hierarchicznego, co prostą drogą wiodło do teokracji. Najistotniejsze jednak, że obaj teoretycy odmiennie rozkładali akcenty, jeśli idzie o stosunek kościoła do państwa i odwrotnie. Ten pierwszy uzasadniał podporządkowanie kościoła państwu, ten drugi — państwa kościołowi. Można więc określić obrazowo poglądy Lutra mianem doktryny „kościół w państwie”, a Kalwina — „państwa w kościele”.

Poszczególne sekty religijne preferowały bądź jeden system teologiczny, bądź drugi. Przeważająca większość purytan opowiedziała się za kalwinizmem, czego dowodem było m.in. przyjęcie przez nich koncepcji predestynacji. Zgodnie z nią zbawienie lub potępienie człowieczej duszy nie zależy od postępowania jednostki, ale od woli Boga przesądzającej to z góry. Tymczasem na gruncie amerykańskim stanęły przed nimi trudne i skomplikowane zadania. „Purytanizm angielski, tworząc rewolucyjną filozofię praw człowieka, mającą wyzwolić go jako chrześcijanina i poddanego z zależności od korporacyjnej hierarchii, stawał się jedną z tych destrukcyjnych sił, które zburzyły tradycyjną solidarność kościoła i państwa. Wiek XVI ogłosił doniosłą doktrynę kapłaństwa wszystkich wiernych, zaś wiek XVII zajął się dostosowaniem form instytucji społecznych i politycznych do tej rewolucyjnej zasady. Szukał on nowego systemu

---

*the Puritan Theory of Membership*. „The Journal of Politics” 1991, Vol. 53, No. 1, s. 59; A. C. McLaughlin: *Foundations of American Constitutionalism*. Greenwich, Conn. 1961, s. 15 i n.

organizacji społecznej, który umożliwiłby sprawiedliwe dostosowanie praw jednostki do potrzeb państwa i społeczeństwa. W tym celu trzeba było dokonać rewizji całej teorii pochodzenia i funkcji państwa oraz stworzyć nową koncepcję praw jednostki jako poddanego i obywatela”<sup>14</sup> — pisał V. L. Parrington. Czy nowoangielscy purytanie stanęli na wysokości tych zadań?

Odpowiedź na to pytanie wypada niejednoznacznie. Początkowo kongregacjoniści opowiadali się za demokratycznym kościołem i takim też państwem. Z czasem jednak pod wpływem prezbiterian ich poglądy w tym względzie zaczęły ewoluować coraz bardziej na prawo. Doszli bowiem do wniosku, iż przyznanie każdej kongregacji duchownej całkowitej autonomii zarówno w dziedzinie organizacji i rytuału, jak i egzegezy świętej księgi, doprowadzi do schizmy w jednolitym łonie kościoła. Samodzielne gminy wyznaniowe uznali za zaprzeczenie oficjalnego wyznania wiary i jedności kościelnej. Dlatego też stopniowo zaczęli wprowadzać rządy oligarchiczne, biorąc wzór z genewskiego konsystorza i dzieła Mistrza, który orzekł m.in.: „Gdy te trzy formy rządu, o których traktują filozofowie, rozważane są same w sobie, ja ze swej strony daleki jestem od zaprzeczenia, że formą znacznie przewyższającą pozostałe jest arystokracja, bądź czysta, bądź też zawierająca elementy ludowładztwa. Bynajmniej nie sama przez się, tylko dlatego, iż rzadko się zdarza, by królowie rządili sa nodzielnie, nigdy nie odstępując od tego, co słuszne i sprawiedliwe, albo by posiadali tyle przenikliwości i rozsądku, by zawsze postępować właściwie. Tak więc biorąc pod uwagę przywary i ułomności ludzkie, bezpieczniej jest i bardziej znośnie, kiedy ciężar władzy spoczywa na kilku, którzy dzięki temu mogą sobie wzajemnie pomagać, pouczać się i upominać, a gdy którykolwiek zechce posunąć się za daleko, inni będą jego cenzorami i poskromią jego nieumiarkowanie. Dowiodło już tego doświadczenie i potwierdził autorytet samego Pana, gdy ustanowił arystokrację graniczącą z ludowładztwem u Izraelitów, utrzymując ją jako najlepszą formę do czasu, kiedy ukazał im obraz Mesjasza w Dawidzie.”<sup>15</sup> Uwięzieniem tego procesu stało się ogłoszenie przez purytański synod powszechny w latach 1647—1648 deklaracji programowej (tzw. *The Cambridge Platform*) oraz *Westminsterskiego Wyznania Wiary* (*The Westminster Faith Confession*), które to akty stanowiły finał prac nad organi-

<sup>14</sup> V. L. Parrington: *Główne nurty myśli amerykańskiej. Mentalność kolonialna 1620—1800*. Warszawa 1968, s. 45.

<sup>15</sup> J. Calvinus: *Institutiones* (ks. IV. rozdz. XX). W: R. M. Małajny: *Państwo a kościół w amerykańskich doktrynach politycznych*. „Przegląd Prawa i Administracji” 1979, t. XI, s. 207; W. Osiatyński: *Ewolucja amerykańskiej myśli społecznej i politycznej*. Warszawa 1983, s. 53, 54.

zają i urzędowym kanonem wiary autorytarnego kościoła-państwa. W efekcie duch Kalwina, zrazu z rzadka nawiedzający nowoangielskie brzegi, niebawem zagościł tam na stałe.

**2. Winthrop i Cotton.** Jego najpojętniejszymi uczniami stali się John Cotton i John Winthrop. Dokonując teoretycznej racjonalizacji każdego nowego kroku ortodoksyjnej elity władzy, jeżeli wywołał przejawy opozycji, wykuli oni filozoficzny i ideologiczny oręż dla tych, którzy przejmując po nich ster rządów poszli w ich ślady. Pierwszy był bostońskim pastorem, a zarazem głównym ideologiem purytan z Nowej Anglii. Drugi przez 20 lat zajmował na przemian stanowisko gubernatora i wicegubernatora kolonii Massachusetts oraz był jednym z członków miejscowej magistratury (*magistrates*)<sup>16</sup>. Sięgnąwszy do starotestamentowego wzoru, wraz z innymi przywódcami religijno-politycznymi zbudowali oligarchiczną organizację państwową o pewnych cechach teokratycznych. W ślad za swym duchowym ojcem za najlepszą formę rządu uznali arystokrację. Ponieważ arystokracji na północnoamerykańskich antypodach nie było, jej miejsce zajęła nieliczna grupa ortodoksyjnych wyznawców będąca starszymi kościoła (*elders of the church*). Składała się ona z najbardziej wpływowych duchownych, urzędników i sędziów oraz najbogatszych właścicieli ziemskich i kupców. Z uwagi na to, że wspomniani funkcjonariusze piastowali swe stanowiska przez wiele kadencji, G. S. Wood określił ustrój Massachusetts jako „arystokrację ludową”<sup>17</sup>.

Wspólny mianownik koncepcji ustrojowych Winthropa tworzy apoteoza władzy oligarchicznej, sprawowanej w imieniu Boga na podstawie cokolwiek dowolnie interpretowanej *Biblii*. Odrzuciwszy ideę demokracji jako z istoty swej sprzeczną z doktryną predestynacji, przeciwstawił jej paternalistyczną koncepcję ustroju mieszanego, nazywając ją niezbyt szczęśliwie „arystokracją mieszaną”. Według niego „państwo składa się w Massachusetts z członków magistratury i członków korporacji. Pierwsi są depozytariuszami władzy, drudzy wolności kolonii. Jedni i drudzy mają prawo działać zarówno osobno, jak też razem, lecz każda strona posiada odrębne pełnomocnictwa; pierwsza występując w imieniu władzy, druga — wolności. Członkowie korporacji mają prawo działać samodzielnie we wszystkich sprawach nie wchodzących w zakres magistratury; jedna i druga strona jest wspólnie reprezentowana w Ogólnym

---

<sup>16</sup> Magistratura — zwana także urzędem sędziego pokoju (*justice of peace*) — została ustanowiona w Anglii i wyposażona w funkcje zarówno sądownicze, jak i administracyjne. Sprawowała nieograniczoną patriarchalną władzę w dziedzinie utrzymania porządku publicznego.

<sup>17</sup> G. S. Wood: *The Creation of the American Republic 1776—1787*. Chapel Hill 1969, s. 161, 162.

Zgromadzeniu. Wszyscy są wszak ograniczeni pewnymi prawami zarówno w sprawach większych, jak i mniejszych. Tak więc ta praworządna forma władzy arystokracji mieszanej w żadnym wypadku nie jest władzą despotyczną.”<sup>18</sup>

Jeszcze dalej posunął się Cotton, który w miarę upływu czasu przechodził coraz bardziej na pozycje mistyczno-biblijne. Otóż głosił on nie tylko potrzebę ustanowienia rządów arystokratycznych, ale przyznawał pierwszeństwo w ich sprawowaniu grupie kapłańskiej. Innymi słowy, za *optimum* uznawał teokrację, konstatując: „Lepiej będzie, jeśli państwo wybuduje się według wzoru domu bożego, którym jest Jego kościół, niż gdyby ramy kościoła miały być dostosowane do państwa świeckiego. Nie potrafię sobie wyobrazić, by Bóg kiedykolwiek nakazał demokrację jako rządy nadające się dla kościoła lub dla państwa. Jeśli rządzić będzie lud, to któż będzie rządzony? Jeśli chodzi o monarchię i arystokrację, to chociaż obie są przyzwolone i nakazane w *Piśmie Świętym*, mimo to władzę najwyższą Bóg zachowuje dla siebie i ustanawia teokrację jako najlepszą formę rządów zarówno w kościele, jak i w państwie.”<sup>19</sup> Władza należy zatem do Stwórcy, którego duchowni są pomocnikami, a zadaniem państwa jest wspieranie ich w dziele doprowadzenia swych obywateli do Królestwa Niebieskiego.

Konsekwencją takich założeń musiało się stać zanegowanie doktryny praw naturalnych. Winthrop zastąpił ją koncepcją przymierza między Bogiem a człowiekiem, wprowadziwszy uprzednio rozróżnienie między wolnością naturalną a obywatelską (federalną). Tę pierwszą dezaprobuje, traktując ją na równi z wolnością zwierzęcia. Tę drugą natomiast pochwala, bowiem opiera się ona na „przymierzu Boga z człowiekiem, na prawie moralnym oraz na konstytucjach i układach politycznych. Wolność ta jest właściwym celem i przedmiotem władzy, jako że bez niej władza istnieć nie może”<sup>20</sup>. Niemniej jej podstawą jest posłuszeństwo władzy i dlatego kto przyczynia się do umacniania władzy państwowej, ten automatycznie przyczynia się do zachowania swej wolności. Analogicznie na tle pism Cottona już z samego faktu odrzucenia demokracji można wywieść twierdzenie, iż pragnienie wolności uważał on za relikwyt dawnych instynktów człowieka pierwotnego. Pragnienie to godziło w zasadę, że to możni są najbardziej predestynowani do sprawowania władzy nad ludem i oni też zdają z tego rachunek przed Stwórcą. Gdyby demokracja miała być najlepszą formą rządów, to ów nakazałby ją ustanowić. Tymczasem z Jego woli ludzie stali się grzeszni, w związku

<sup>18</sup> V. L. Parrington: *Główne...*, s. 98, 99; J. Miller: *Direct...*, s. 60; W. Osiatyński: *Ewolucja...*, s. 54.

<sup>19</sup> Vide R. M. Małajny: *Państwo...*, s. 207, 208.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 211.

z czym muszą być podporządkowani nielicznym świątobliwym. „Jest rzeczą naturalną i zgodną z *Pismem Świętym*, iż istnieją dwie klasy ludzi. Pierwsza to książęta, szlachetni lub starsi, drugą zaś tworzy lud.”<sup>21</sup> Purytanie nie mieli zresztą żadnych złudzeń co do nieprawości ludzkiej natury. Grzesznicy muszą być więc podporządkowani sprawiedliwym, a zmuszanie ich do wykonywania swych chrześcijańskich obowiązków leży w ich najlepiej pojętym interesie. Grzechem jest bowiem nie przysmuszanie do wyznawania prawdziwej wiary, lecz niestosowanie się do boskich nakazów. Wolność religijna przysługuje zatem wyłącznie prawowiernym członkom kongregacji, a tolerancja konfesyjna to jeden z największych występków. Ostatecznie zwolennicy innych kościołów czy sekt mają pełne prawo „trzymać się od nas z dala”<sup>22</sup> — jak pisał Nathaniel Ward w swym *Prostym szewcu z Agawam (Simple Cobbler of Agawam)*.

Zrozumiałe zatem, że co się tyczy poglądów zajmujących nas ideologów, które odnoszą się do prawa, to za opokę norm prawnych — podobnie jak i wszelkich pozostałych — uznali reguły zawarte w *Starym Testamencie*. Cotton ogłosił je za zbiór zasad doskonałych i niezmiennych, mających uniwersalne zastosowanie, a prócz tego bardziej odpowiadających potrzebom społecznym niż jakiegokolwiek inne normy. „Im bardziej jakieś prawo czuć człowiekiem, tym mniej z tego prawa korzyści”, skonstratował w swym *Mojżeszowym wzorze prawodawstwa (Model of Moses his Judicials)*. Stare prawo zwyczajowe (*common law*) nie tylko nie stoi niżej prawa mojąszowego, ale nie ma wręcz racji bytu w społeczeństwie zorganizowanym podług biblijnych wzorów. Winthrop ze swej strony wskazał, iż „każde orzeczenie sędziów jest wyrokiem bożym, chociaż nie kierują się oni żadnymi przepisami ustanowionymi przez władzę cywilną”. Każde prawo ludzkie musi mieć boską sankcję, ponieważ inaczej nie może obowiązywać. Wszelkie prawa pochodne i instytucje trzeba mierzyć według norm boskiego prawa zasadniczego<sup>23</sup> znajdującego się w *Biblii*.

Doktryna purytańskich „teokratów” — którą rozwijali jeszcze pastory John Eliot, John Dovenport oraz tzw. dynastia Matherów (Richard, Increase i Cotton) — nie grzeszy na ogół oryginalnymi konstrukcjami. Zapewne dlatego, że za bardzo wzięli sobie do serca twórczość gene-

<sup>21</sup> Vide G. Friederici: *Das puritanische...*, s. 21; R. F. Butts: *A Cultural History of Western Education*. Boston 1950, s. 248.

<sup>22</sup> Vide L. P. Beth: *The American...*, s. 44, 45; R. F. Butts: *A Cultural...*, s. 248; R. M. Małajny: *Państwo...*, s. 208, 209; E. Gaustad: *A Religious History of America*. New York 1966, s. 395.

<sup>23</sup> V. L. Parrington: *Główne...*, s. 81, 116; R. M. Małajny: *Państwo...*, s. 208—210.

skiego reformatora, żyjąc od początku do końca w cieniu jego autorytetu. Konstrukcje te były jednak wystarczająco nośne, by mogli oni zbudować unikalny model kościoła państwowego.

### III. POJĘCIE KOŚCIOŁA PAŃSTWOWEGO I JEGO MODELE

**1. Religious establishment.** Skoro religijne motywy założenia kolonii odegrały tak poważną rolę, to musiały siłą rzeczy zdeterminować nie tylko całokształt kwestii wyznaniowej, lecz także najważniejsze sprawy publiczne i wszelkie istotniejsze przejawy życia społecznego. Należało w związku z tym oczekiwać, iż pozycja kościoła i religii tak w państwie, jak i w kolonialnej społeczności zostanie nader wyeksponowana. Rzeczywistość potwierdziła te prognozy i jakkolwiek sytuacja wyznaniowa w poszczególnych koloniach była wysoce zróżnicowana i w aspekcie prawnym, i w socjologicznym, dla przytłaczającej większości kolonii można wskazać pewne punkty styczne odpowiadające określonym prawidłowościom.

W 10 koloniach na 13 istniał — jak to określa nauka amerykańska — tzw. *religious establishment*. Termin ten nastrocza sporo trudności przy tłumaczeniu na język polski. Jeśli sięgniemy po wyjaśnienie do *Encyclopaediae Britannicae*, to znajdziemy tam następującą definicję: „Pojedynczy kościół lub religia ciesząca się formalnymi, prawnymi, oficjalnymi i monopolistycznymi przywilejami dzięki unii z aparatem państwowym.”<sup>24</sup> Ogólnie biorąc, określenie to jest adekwatne. Zasadniczy sens tego pojęcia sprowadza się do stwierdzenia egzystencji zarówno kościoła państwowego, jak i religii państwowej oraz całego kompleksu implikacji wpływających z tego faktu. Ustanowienie kościoła państwowego automatycznie pociąga za sobą wprowadzenie religii państwowej i zazwyczaj *vice versa*, co oczywiście nie oznacza ani identyczności obu tych nazw, ani też braku jakichkolwiek cech wspólnych. Zdaniem R. F. Buttsa termin *religious establishment* i w ujęciu praktycznym, i teoretycznym oznaczał zawsze dwa zjawiska: pomoc materialną państwa dla kościoła

---

<sup>24</sup> Vide L. W. Levy: *The Establishment Clause. Religion and the First Amendment*. New York—London 1986, s. 6—9. Nawiasem mówiąc, nieporozumieniem jest twierdzenie A. Świątkowskiego, jakoby w 8 koloniach „podejmowano próby utworzenia wyznań wspieranych przez władze państwowe lub wręcz przez oficjalne kościoły [...], a w 4 spośród 5 pozostałych kolonii zadeklarowano religię narodową” — *Tolerancja religijna a polityka społeczna władz amerykańskich*. Kraków 1986, s. 19.

i religii oraz prawne narzucanie konkretnych ortodoksyjnych przekonań religijnych poprzez wyłączne uprzywilejowanie danego kościoła<sup>25</sup>. Tą samą drogą podążył C. J. Antieau i in., charakteryzując tę instytucję za pomocą enumeracji cech. Otóż był to kościół: a) który był oficjalnie uznawany i ochroniany przez suwerena; b) którego członkowie byli wyłącznie uprawnieni do udziału w wyborach, piastowania urzędów publicznych i uczestniczenia w praktykach religijnych; c) który narzucał religijną ortodoksję pod karą grzywny lub więzienia; d) który dążył do usunięcia dysydentów poza granice kolonii; e) który był finansowany z podatków nakładanych na wszystkich mieszkańców niezależnie od wyznania; f) który jako jedyny był uprawniony do organizowania publicznych praktyk konfesyjnych; g) który miał zapewnioną wyłączność na urządzenie takich obrzędów, jak śluby, pogrzeby itp.<sup>26</sup>

Przedstawiony katalog jest nazbyt szczegółowy, wobec czego należy się ograniczyć do wyliczenia cech podstawowych, a nie pochodnych. Według mojej oceny takich cech instytucji *religious establishment* będzie jedynie cztery, a mianowicie:

- 1) wyłączne oficjalne uznanie i popieranie określonego kościoła przez państwo<sup>27</sup>;
- 2) przyznanie pełni ówczesnych praw i wolności politycznych tylko członkom kościoła państwowego;
- 3) utrzymywanie kościoła państwowego z powszechnych podatków;
- 4) ochrona prawna religii państwowej i narzucanie jej członkom innych wyznań przy użyciu przymusu państwowego.

Zważywszy, że instytucja ta w największym stopniu determinowała kwestię wyznaniową w koloniach, stąd zasługuje na szersze omówienie. Przekonanie to potęguje fakt, iż jak dotąd w literaturze przedmiotu w aspekcie teoretycznym poświęcono jej niewiele miejsca. Dodajmy jeszcze, że spośród zaprezentowanego zestawu jej cech najważniejszą konstytuuje ta pierwsza, gdyż implikuje wszystkie pozostałe. Są one po prostu jej konsekwencją. W jej kontekście wykształciły się w koloniach dwa diametralnie różne rozwiązania — purytańskie i anglikańskie. Mimo iż w obu wypadkach mamy do czynienia z kościołem państwowym,

<sup>25</sup> R. F. Butts: *The American Tradition in Religion and Education*. Boston 1950, s. 19, 20.

<sup>26</sup> C. J. Antieau, A. T. Downey, E. C. Roberts: *Freedom from Federal Establishment. Formation and Early History of the First Amendment Religion Clauses*. Milwaukee 1964, s. 1, 2. Vide też L. W. Levy: *The Establishment...*, s. 4, 5; B. Jean d'Heur: *Der Begriff der »Staatskirche« in seiner historischen Entwicklung*. „Der Staat” 1991, Nr 3, s. 442 i n.

<sup>27</sup> Używając terminu „państwo” w odniesieniu do kolonii, traktuję go umownie jako odpowiednik społeczno-politycznej organizacji tamtejszych społeczności, posiadających znaczną autonomię.

to jednak jego pozycja ustrojowa wykazywała tu zasadnicze różnice. Nie przeszkadza to wszak traktować pierwszej cechy *religious establishment* jako wspólnej dla obu wspomnianych modeli tej instytucji. Pozostałe natomiast można uznać nie tylko za wspólne, ale i jednorodne.

**2. Model anglikański.** Kościół państwowy stanowił z reguły jedyny legalnie funkcjonujący związek wyznaniowy w kolonii. Pozostałe były bądź zdelegalizowane, bądź zaledwie tolerowane. W koloniach, gdzie ustanowiono anglikański kościół państwowy (Virginia, Północna Karolina, Południowa Karolina, Maryland, Georgia i New Jersey), recypowano gotowy już wzór z metropolii w postaci tradycyjnego układu relacji między państwem a *High Church*. Ów wzór — jak już zresztą była o tym mowa — oznaczał realizację luteranśkiej doktryny „kościół w państwie”. Anglikańska wersja instytucji *religious establishment* opierała się na fundamentalnym założeniu, że państwo i kościół stanowią jeden organizm. Dlatego też gubernatorzy królewscy nie szczędzili wysiłków, by jak najbardziej umocnić pozycję *High Church*. I tak nadawali mu ziemie w celu finansowego zabezpieczenia kleru i utrzymania szkół wyznaniowych, starali się zwiększyć liczbę duchownych, udzielali im różnorodnej pomocy itp. Instrukcje otrzymywane przez nich od króla lub właściciela kolonii, jak również ustawy Ogólnego Zgromadzenia (kolonialnej legislatury) respektowały wyłącznie interesy Kościoła Anglikańskiego. W Virginii do kompetencji gubernatora należało wykonywanie kościelnych prerogatyw Korony i sprawowanie nad duchowieństwem nadzoru w zastępstwie biskupa<sup>28</sup>. Początkowo nawet wprowadzał on na urząd pastora, jeśli był usatysfakcjonowany kwalifikacjami kondydata zaproponowanego przez *vestry*, czyli osoby świeckie będące opiekunami kościoła — odpowiednik purytańskich *trustees*. Znamienne, iż nie utworzono sądownictwa kościelnego, natomiast sądy świeckie upoważniono nie tylko do wykonywania jurysdykcji w wielu sprawach religijnej natury, lecz także do egzekwowania prawnych obowiązków duchownych. Kolonie południowe, stanowiące bastion anglikanizmu, zostały podzielone administracyjnie na parafie (*parishes*); wyższą jednostką administracyjną było hrabstwo (*county*), mające prawo nakładania podatków i organizowania wyborów. Pociągnęło to za sobą stałą dominację anglikan w Ogólnych Zgromadze-

<sup>28</sup> W koloniach nie rezydowały anglikańskie wyższe władze kościelne, w związku z czym kler tego kościoła był formalnie podporządkowany biskupowi Londynu. Jednak sprawowany przezeń nadzór nad tym duchowieństwem był czysto iluzoryczny — C. Ubbelohde: *The American Colonies and the British Empire 1607—1763*. London 1968, s. 78; A. P. Stokes: *Church...*, Vol. I, s. 164; W. A. Brown: *Church...*, s. 303, 304; L. P. Beth: *The American...*, s. 50; R. C. Strickland: *Religion...*, s. 134, 135; W. W. Manross: *The Episcopal Church in the United States 1800—1840*. New York 1938, s. 23.

niach<sup>29</sup>. Władze kolonialne czuły się zobowiązane do popierania anglikańskich dogmatów i moralności chrześcijańskiej. Kościół z kolei wyręczał aparat państwowy w sprawowaniu niektórych mniej istotnych funkcji administracyjnych, przy czym głównym jego zadaniem o czysto laickim charakterze była oświata.

Ta szczególna opieka nad *High Church* była podyktowana dążeniem gubernatorów do wykorzystania go w roli instrumentu rządzenia. Na dalszą metę natomiast stanowiła rezultat polityki Korony, zmierzającej do ugruntowania zależności kolonii od metropolii, w tym przez sprawowanie „rządu nad duszami”. Jak zauważył D. Ramsey, „królowie nawet częściej niż właściciele kolonii uświadamiali sobie swój interes w utrwalaniu związku między państwem a kościołem, łącząc ołtarz z tronem”<sup>30</sup>. Wybiegając myślą nieco naprzód można stwierdzić, że tak eksponowana pozycja ustrojowa Kościoła Anglikańskiego oznaczała jedynie doraźną korzyść dla jego członków. Dla wiernych pozostałych związków wyznaniowych stanowił on bowiem z racji swych ścisłych powiązań z aparatem państwowym jeden z brytyjskich ośrodków władzy, narzucających na kolonistów „tyrański i nieodpowiedzialny reżim”<sup>31</sup>.

**3. Model purytański.** Drugim wariantem pozycji ustrojowej kościoła państwowego występującym w angielskich koloniach Ameryki Północnej był model przyjęty przez ortodoksyjnych purytan w Nowej Anglii, tj. w Massachusetts, Connecticut, New Hampshire i New Haven<sup>32</sup>. Jego kształt różnił się w poszczególnych koloniach, skoro w Massachusetts i New Hampshire kościołem państwowym był kościół kongregacyjny, w Connecticut — prezbiteriański, w Plymouth dominowali „Ojcowie Pielgrzymi” tworzący odłam purytan zwany brownistami lub separatystami, a w New Haven kongregacjoniści wprowadzili teokratyczną formę rządów. Mimo to istota interesującego nas modelu pozostawała wszędzie relatywnie niezmienna. Tkwi ona w pewnej modyfikacji kalwińskiej doktryny „państwa w kościele”, zmierzającej w kierunku przystosowania jej do amerykańskich realiów społeczno-politycznych. Przypomnijmy, iż

---

<sup>29</sup> C. J. Antieau et al.: *Freedom...*, s. 4. Warto zauważyć, iż współcześnie jedynym stanem USA dzielącym się pod względem administracyjnym na parafie jest Luizjana. Podział ten nie jest jednak dziś podyktowany względami wyznaniowymi — parafie odpowiadają po prostu hrabstwom w pozostałych stanach.

<sup>30</sup> Vide C. J. Antieau et al.: *Freedom...*, s. 5; A. P. Stokes: *Church...*, Vol. I, s. 164; R. C. Strickland: *Religion...*, s. 92—100.

<sup>31</sup> C. J. Antieau et al.: *Freedom...*, s. 10.

<sup>32</sup> Kolonia New Haven została inkorporowana do Connecticut w 1662 r., a Plymouth do Massachusetts w 1691 r. Jednocześnie chciałbym zwrócić uwagę, iż operując nazwą „Nowa Anglia” w purytańskim kontekście, mam na myśli wszystkie istniejące tam kolonie, ale z wyjątkiem Rhode Island.

doktryna ta również wynikała z założenia, że kościół i państwo tworzą wspólnie jedno ciało, niemniej zakładała podporządkowanie tego ostatniego temu pierwszemu. Geneza wspomnianej modyfikacji — o której dalej — wydaje się wypływać ze sposobu tworzenia lokalnych organizacji kościelnych oraz jednostek podziału terytorialnego w poszczególnych koloniach. Otóż purytańscy osadnicy najpierw powoływali do życia w drodze ugody (*church covenant*) kongregację, czyli autonomiczną gminę religijną, a następnie w wyniku umowy społecznej (*civil contract, plantation covenant*) zakładali organizację polityczną, przede wszystkim w postaci zgromadzenia gminnego (*town meeting*)<sup>33</sup>. Mogli zatem niemal swobodnie kształtować prawa i formę organizacyjną władzy duchownej i świeckiej, wywierając na nich stygmat swej inwencji.

Inwencję tę widać chociażby na przykładzie zboru kongregacyjnego (*meeting house*), który stanowił centrum życia publicznego każdej gminy. Był bowiem wykorzystywany zarówno do celów kultowych, jak i czysto administracyjnych, pozostając miejscem obrad zgromadzenia gminnego. Jeśli pominąć kobiety, to skład osobowy tego zgromadzenia pokrywał się z reguły z ogółem członków kongregacji. Porządek obrad *town meetings* obejmował zagadnienia nie tylko laickiej, ale i kościelnej natury. Dopiero później kwestie o charakterze ściśle teologicznym zaczęły być rozpatrywane wyłącznie na synodach Kościoła Kongregacyjnego, niekiedy przy udziale prezbiterian. Mimo to władze państwowe poczuwały się do odpowiedzialności za sprawy kościoła i czystość jego religijnej doktryny. Tak m.in. deklarowało Zgromadzenie Ogólne Connecticut, które początkowo pełniło nawet funkcję swoistego wyższego sądu kościelnego rozstrzygającego sporne problemy teologiczne. Kolonialne legislatury wydawały znaczną ilość aktów prawnych dotyczących spraw kościelnych, jak np. zwoływanie synodów, uposażenia pastorów, zapewnienie poszczególnym kongregacjom odpowiedniej obsady duchownej, ustawodawstwo karne za przestępstwa na tle konfesyjnym, tzw. prawa niedzielne (*Blue Laws*). Uchwały także niezliczoną liczbę postanowień natury konkretno-indywidualnej, zawsze korzystnej dla interesów kościoła państwowego. Państwo pokrywało wydatki kościelne, w tym budowę obiektów sakralnych. Legislatura Connecticut zarezerwowała dla siebie prawo wydawania zezwoleń na zakładanie nowych kościołów, a jej odpowiednik w Massachusetts uchwałą z 16 V 1631 r. uzależnił przyjęcie jakiegokolwiek osoby do Kościoła Kongregacyjnego — a w konsekwencji przyznanie jej pełni praw politycznych — od stanowiska magistratury i starszych kościoła. Jednocześnie władze świeckie były zobowiązane do popierania ideologii

<sup>33</sup> A. P. Stokes: *Church...*, Vol. I, s. 155, 157; E. Gaustad: *A Religious...*, s. 54; S. H. Cobb: *The Rise...*, s. 175; W. Osiatyński: *Ewolucja...*, s. 52, 53.

kościół państwowy, a co za tym idzie, do zwalczania „herezji, bluźnierstw, bałwochwalstwa, naruszeń Dnia Pańskiego”<sup>34</sup> itp.

Wszystkie wskazane tu zależności, ta „ustawiczna, czujna, wszechogarniająca i paternalistyczna opieka” *profanum* nad *sacrum*, skłoniły S. H. Cobba do konstatacji, iż w Nowej Anglii państwo uzyskało „władzę nad kościołem i to władzę inkwizytorską, a nie tylko prawo kontrolowania kadry i organizacji kościelnej”<sup>35</sup>. Pogląd ten podzielił A. J. Beitzinger dowodząc, że to organy świeckie wyrażały zgodę na zakładanie nowych kongregacji, zatwierdzały wybór duchownych oraz dysponowały możliwością cenzurowania wystąpień tych ostatnich, a ich funkcjonariusze nie podlegali ekskomunie ani też usunięciu przez kler z urzędu<sup>36</sup>. Stanowisku temu przeczy wszak wypowiedź Rogera Williamsa, który walcząc z bostońską „teokracją” oraz panującą tam skrajną nietolerancją wyznaniową powiedział, iż „w społeczności Massachusetts wszystko zostało podporządkowane interesom państwa, którym jest faktycznie purytański kościół”<sup>37</sup>. P. Miller z kolei orzekł, że w nowoangielskich koloniach „związek religii i polityki uznawany był za tak oczywisty, iż naprawdę niewielu ludzi było w stanie sobie wyobrazić państwo i kościół mogące nie być jednym i tym samym”<sup>38</sup>. By ustalić, która z tych ocen jest słuszna, trzeba zapoznać się już nie ze stosunkiem państwa do kościoła, lecz kościoła do państwa. Jedynie w ten sposób będzie można zgłębić istotę purytańskiej wersji instytucji *religious establishment*. Omówione relacje pomiędzy władzą świecką a duchowną w koloniach Nowej Anglii, nie dają bowiem jeszcze podstaw do stwierdzenia, iż przyjęto tam model kalwiński, ani też nie pozwalają wyodrębnić nowego modelu. Wprost przeciwnie, wykazują nawet daleko idące analogie do wersji luterkańskiej.

Jak już wspomniano, w odróżnieniu od Kościoła Anglikańskiego — stworzonego przez państwo — purytańskie kongregacje powstawały samo-

<sup>34</sup> E. S. Gaustad: *A Religious...*, s. 55; S. H. Cobb: *The Rise...*, s. 252, 254; A. P. Stokes: *Church...*, Vol. I, s. 156; C. J. Antieau et al.: *Freedom...*, s. 204.

<sup>35</sup> S. H. Cobb: *The Rise...*, s. 173, 246.

<sup>36</sup> A. J. Beitzinger: *A History of American Political Thought*. New York—Toronto 1972, s. 51—54 — za W. Osiatyński: *Ewolucja...*, s. 53, 54.

<sup>37</sup> Vide S. H. Cobb: *The Rise...*, s. 183.

<sup>38</sup> P. Miller: *Puritan State and Puritan Society*. W: S. Filipowicz: *O władzy grzechu i grzechach władzy. Rozważania o rodowodzie amerykańskiego antyutopizmu*. Warszawa 1992, s. 82. *Nota bene*, jeszcze inne stanowisko zajął W. Osiatyński pisząc, iż „wydaje się jednak, że ten spór o stosunek władzy kościelnej i świeckiej nie ma decydującego znaczenia, ponieważ w praktyce urzędnicy i duchowni zazwyczaj byli współdziałającymi ze sobą partnerami, realizującymi »święty eksperyment«, nastawiony głównie na realizację religijnych wartości purytańskich” — *Ewolucja...*, s. 54. Niemniej jeśli nawet ocena ta jest trafna, to jak na stopień abstrakcji niniejszego studium jest nazbyt sumaryczna.

rzutnie, z woli ludu. Innymi słowy, kolejność była tu odwrotna — to gminy wyznaniowe tworzyły aparat państwowy, czyli kościół państwo. Tymczasem skądinąd wiadomo, że podmiot zakładający jakąś organizację wywiera największy wpływ na jej strukturę i późniejszą działalność. Należy zatem zbadać, jak doniosły był ten wpływ i w jaki sposób był uewnętrzniany.

Okazuje się, iż w Nowej Anglii państwo i kościół były organizacjami autonomicznymi, co oczywiście nie oznaczało rzeczywistej niezależności. Jak już wspomniano, purytanie poszukując optymalnego wzorca stosunku obu tych podmiotów do siebie znajdowali się pod oddziaływaniem ideologii kalwińskiej. Decydując się na jej recepcję, postanowili jednak wprowadzić pewne zmiany. W efekcie w przeciwieństwie do XVI-wiecznej Genewy w nowoangielskich koloniach świecki aparat państwowy nie wyrastał z kościelnego. Nie istniały organy mieszane, laicko-duchowne, w postaci chociażby konsystorza. Pastor nie łączył w sobie godności religijnej i świeckiej, jako że wybierany był przez ogół wiernych; tymczasem w kalwińskich kantonach Szwajcarii pastorów desygnowały i składały z urzędu rady miejskie. Dlatego purytański *religious establishment* w mniejszym stopniu niż kalwiński mógł stanowić samoistną siłę polityczną, zdolną do sprawowania władzy *stricto* państwowej. W przeciwieństwie do odpowiednich instytucji genewskich, w Nowej Anglii utrzymywano ścisłą dystynkcję między organami państwowymi i kościelnymi. Na przykład uważano, iż starszy kościoła nie powinien pełnić urzędu świeckiego i odwrotnie<sup>39</sup>. Dokładna analiza różnic występujących między zajmującymi nas rozwiązaniami zajęłaby zbyt wiele miejsca, stąd też ograniczam się do wskazania na najważniejsze z nich. Uprawniają one do wyciągnięcia wniosku, że jakkolwiek purytańska wersja kościoła państwowego nie wykazywała ewidentnej sprzeczności z doktryną „państwa w kościele” Jeana Calvina, mimo to pozostawała w stanie dysharmonii z niektórymi jej elementami.

Różnice nie przesłaniają jednak podobieństw. Otóż w tak zarysowanym układzie relacji: państwo — kościół kler purytański cieszył się wielkim prestiżem społecznym, który umożliwiał mu bardzo skuteczne wpływanie na władzę państwową. Należy jednak z naciskiem podkreślić, iż oddziaływania te miały tylko i wyłącznie charakter nieformalny. We

<sup>39</sup> Jedyną kolonią mającą ustrój teokratyczny w pełnym tego słowa znaczeniu była New Haven. Siedmiu starszych, zwanych „filarami kościoła” (*pillars of the church*), pełniło tam funkcje administracyjne i sądownicze oraz wybierało gubernatora. Sprawując zaś urzędy sędziów pokoju, sądziło bez udziału ławy przysięgłych, ponieważ *Stary Testament* nie zawierał wzmianki o takiej instytucji. Założyciele tej kolonii uważali państwo i kościół za jeden organizm — S. H. Cobb: *The Rise...*, s. 283, 284; C. M. Andrews: *The Colonial...*, Vol. II, s. 158.

wszystkich najważniejszych sprawach publicznych kolonialne władze konsultowały się z duchowieństwem, oczekując jego rady. Jego wpływ polityczny przejawiał się w tylu formach, że był widoczny dosłownie wszędzie. „Pastorzy wywierają największy wpływ na rząd kolonii, jeśli chodzi o doradztwo, kierowanie sprawami publicznymi, wybieranie organów państwowych, stanowienie praw i wszystkie pozostałe sprawy”<sup>40</sup> — napisał w swym raporcie z maja 1689 r. Edmund Randolph, sekretarz gubernatora Massachusetts Edmunda Androsa. Kościół państwowy starał się wynaleźć takie instrumenty władzy, które umożliwiłyby mu faktyczne sprawowanie rządów i wybór odpowiednich osób rządu te sprawujących. Pastor Lyman Beecher stwierdził w swej *Autobiografii*, iż „w dniach wyborów kler kongregacyjny omawiał kandydatury na urząd gubernatora, wicegubernatora i deputowanych do Izby Wyższej [Ogólnego Zgromadzenia — R. M. M.] i jego zalecenia przeważały”<sup>41</sup>. Praktyki tego rodzaju dotrwały nawet do pierwszej połowy XIX w., mimo że w międzyczasie kościół ten utracił wiele ze swej uprzywilejowanej pozycji politycznej.

Jego dominacja uwidaczniała się między innymi również w szkolnictwie. W 1642 r. w Massachusetts uchwalono ustawę zobowiązującą do zapewnienia każdemu dziecku nauki umożliwiającej „czytanie i rozumienie artykułów wiary oraz zasadniczych praw kraju”. Podobne akty wydano w 1650 r. w Connecticut i w niedługi czas potem w New Hampshire. A do lektur obowiązkowych włączono słynny katechizm pt. *Mleko duchowe dla amerykańskich dzieci utoczone dla karmienia ich dusz z piersi obu Testamentów (Spiritual Milk for American Babies Drawn from the Breasts of Both Testaments for Their Souls Nourishment)*<sup>42</sup>. Nauczycieli powoływały zgromadzenia gminne lub tzw. *selectmen*, przy czym następowało to za zgodą miejscowego pastora. W rezultacie kwalifikacje kandydata określał w poważnej mierze stopień jego religijnej ortodoksyjności<sup>43</sup>. Okoliczności te upoważniają do wysunięcia tezy, iż w nowoangielskich koloniach kościół purytański pozostawał najwyższym autorytetem politycznym, będąc tym samym głównym, choć nieformalnym ośrodkiem władzy państwowej.

Samodzielność działania aparatu państwowego i kościelnego — nie oznaczająca bynajmniej niezależności — była samodzielnością względną, gdyż opierała się na zasadzie ścisłej współpracy. „Żadnego problemu

<sup>40</sup> C. B. Kinney: *Church and State. The Struggle for Separation in New Hampshire 1630—1900*. New York 1955, s. 33, 34; S. H. Cobb: *The Rise...*, s. 178, 179.

<sup>41</sup> Vide A. P. Stokes: *Church...*, Vol. I, s. 158.

<sup>42</sup> S. Filipowicz: *O władzy...*, s. 16.

<sup>43</sup> R. F. Butts: *A Cultural...*, s. 251, 254.

świeckiego nie rozważano w oderwaniu od jego następstw religijnych; żadnego poglądu religijnego nie dyskutowano bez uwzględnienia jego implikacji politycznych.”<sup>44</sup> Kościół wytyczał kierunki działalności państwa odpowiednio do swoich zadań, z których podstawowym było zbawienie wiernych. Państwo natomiast stanowiło szczególnie użyteczny instrument ich realizacji jako *bracchium saeculare* kościoła, bądź — jak to określają badacze amerykańscy — pełniło funkcję jego opiekuna (*nursing father*). A. Simpson stwierdził nawet, że „państwo było po prostu wydziałem policji w obrębie kościoła”<sup>45</sup>. E. S. Gaustad skonstatował z emfazą, iż oba te podmioty wtedy stały się organiczną jednością, kiedy wspólnie uznały suwerenność Boga. Dlatego motywy konfesyjne były nie mniejszym impulsem do działania dla władzy laickiej niż dla duchownej<sup>46</sup>. Nic więc dziwnego, że państwo i kościół udzielały sobie nawzajem poparcia, a urzędnicy świeccy sterowali nawą państwową zgodnie z interesami kościoła<sup>47</sup>. Kościół nie tworzył przybudówki do państwa, lecz „sklerykalizowane” państwo stanowiło przedsiónek kościoła. Ich współpraca wypływała z identycznego punktu widzenia na cele swej działalności i wykonywane zadania. Stąd właśnie brała się tak pokaźna liczba aktów prawnych o treści wyznaniowej uchwalanych przez kolonialne legislatury. Ich członkom wydawało się, że przymus państwowy to najtrwalsza gwarancja realizacji interesów kościoła. Dla czołowych ideologów amerykańskiego purytanizmu, Johna Cottona i Johna Winthrop, granica pomiędzy *sacrum et profanum* była nader płynna. W pewnym sensie było to nawet uzasadnione, skoro gubernator kolonii był z reguły prawowiernym członkiem kongregacji kierowanej przez pastora, a postępowanie pastora było nacechowane lojalizmem wobec gubernatorskiej administracji. W ostatecznym rachunku między państwem a kościołem wytworzyła się nieformalna unia.

W purytańskich koloniach Nowej Anglii władza kościelna i państwowa należała w rzeczywistości do wąskiej laicko-duchownej oligarchii — elity wiary, majątku i intelektu. W ideologii wyznawanej przez kongregacjonistów i prezbiterian poczesne miejsce zajmowała doktryna umowy społecznej, która w Ameryce przybrała szczególną postać. Stwierdzono mianowicie, iż państwo powstało wprawdzie z nieprzymuszonej woli ludu, lecz jego aparat i kompetencje zostały ustanowione przez Boga. Stąd obowiązkiem uświęconych przezeń magistratur jest realizacja praw

<sup>44</sup> Vide L. P. Beth: *The American...*, s. 42.

<sup>45</sup> A. Simpson: *Puritanism in Old and New England*. Chicago 1955, s. 40 — za S. Filipowicz: *O władzy...*, s. 85; vide też A. Świątkowski: *Tolerancja...*, s. 21.

<sup>46</sup> E. S. Gaustad: *A Religious...*, s. 54.

<sup>47</sup> S. H. Cobb: *The Rise...*, s. 247.

boskich zgodnie z wolą ludu. Istotę wynikającego z tych założeń kompromisu między wolnością a władzą stanowiło pozostawienie magistratom swobody decyzji co do sposobów urzeczywistniania wyroków bożych, które jakże często odnosiły się do spraw najzupełniej doczesnych. Konsekwencje przyjęcia takich założeń nie mogły więc być inne jak tylko takie, że państwu przydzielono funkcję „świeckiego ramienia” kościoła w dziele zbawienia ludu, obywatele stali się biernymi depozytariuszami swej wolności, otrzymawszy iluzję współrzędzenia z elitą władzy, a garstce najbardziej bogobojnych przyznano uprawnienia niemal dyktatorskie. Swoją drogą, rządy nad ludnością były łagodne, a magistratury sprawowały je „bez wątpienia dla jej dobra, choć bez konsultowania jej”<sup>48</sup>. Trudno zatem zgodzić się z opinią L. P. Beth, iż bezowocna jest wszelka dyskusja na temat, czy w Massachusetts istniała oligarchiczna czy teokratyczna forma rządów, jako że „ów związek między państwem a kościołem nie polegał na supremacji jednego nad drugim, a poza tym w sytuacjach kryzysowych ich wzajemna pozycja była sporna”<sup>49</sup>.

Do stanowiska tego nie można się przychylić z wielu powodów. I tak rzeczony związek nie sprowadzał się do dominacji prawnej, ale faktycznej władzy duchownej nad świecką. W przekonaniu C. A. Merriama — którego zresztą autorka cytuje — „prawdopodobnie w żadnym innym kraju kler nie wywierał tak poważnego wpływu na sprawy państwowe”<sup>50</sup>. W ślad za Cottonem i Winthropem wielu kongregacyjnych duchownych w tej kolonii za najlepszą formę rządów uważało teokrację. Mimo to i mimo faktu sprawowania władzy przez niewielką grupę najwyższych urzędników cywilnych, pastorów i starszych kościoła, nie były to rządy ściśle teokratyczne. Takowe wprowadzono jedynie w New Haven, natomiast o teokracji w ścisłym tego słowa znaczeniu w Massachusetts, Connecticut i New Hampshire można mówić tylko w znaczeniu cokolwiek fantazyjnym. A. P. Stokes przytacza ocenę W. W. Sweeta, iż w Massachusetts kler w mniejszym zakresie kontrolował władzę świecką niż odwrotnie<sup>51</sup>, a wyrażając tę myśl poprawniej, kościół był pośrednio

<sup>48</sup> B. F. Wright, Jr.: *The Origins of the Separation of Powers in America*. „Economica” 1933, Vol. 13, s. 172; S. Persons: *American Minds. A History of Ideas*. New York—Chicago—San Francisco—Toronto—London 1958, s. 40; A. M. Schlesinger, Jr.: *The Birth of the Nation. A Portrait of the American People on the Eve of Independence*. New York 1969, s. 130.

<sup>49</sup> L. P. Beth: *The American...*, s. 40.

<sup>50</sup> Vide ibidem, s. 41.

<sup>51</sup> A. P. Stokes: *Church...*, Vol. I, s. 158. Autor ten powtarza również za W. W. Sweetem opinię, że Massachusetts „było bardziej erastiańskie niż teokratyczne” (s. 158). Opinii tej nie można zaakceptować, gdyż jednym z najważniejszych kanonów erastianizmu — o ile nie najważniejszym — był postulat podporządkowa-

zainteresowany sprawami państwowymi, państwo natomiast interesowało się bezpośrednio sprawami kościoła. Sytuacja ta tłumaczyła się faktem urzeczywistnienia przez aparat państwowy nieformalnych zarządzeń duchowieństwa. Zjawisko to wiernie ilustruje chociażby preambuła do konstytucji Connecticut czyli *Zarządzeń Fundamentalnych*, w której czytamy m.in., że są one „społeczną umową religijną zawartą w celu założenia państwa powołanego do ochrania i wspierania pobożnych dążeń jego obywateli”<sup>52</sup>. Nie można natomiast zakwestionować oligarchicznego charakteru rządów w Massachusetts, New Hampshire i Connecticut. Co się zaś tyczy sytuacji kryzysowych czy konfliktów między władzą laicką a duchowną, to dochodziło do nich nader rzadko, a jeśli już miały miejsce, to nie przyczyniały się zazwyczaj do zmiany wzajemnego układu sił. Konkludując, forma rządu w trzech wymienionych koloniach była oligarchiczna i zbliżona do teokratycznej.

**4. Wnioski.** Dotychczasowe rozważania prowadzą do refleksji, iż purytańska wersja kościoła państwowego spoczywała na dwóch filarach: formalnej niezależności władzy świeckiej i duchownej (przejawiającej się m.in. w organizacyjnej odrębności aparatu kościelnego i państwowego) oraz nieformalnego kierownictwa sprawowanego przez kler nad organami państwowymi. W rezultacie w koloniach purytańskich *sacrum* kontrolowało *profanum*, a w koloniach anglikańskich na odwrót. Purytański *religious establishment* tworzył zatem model pośredni w porównaniu z modelem luterzańskim (anglikańskim) i kalwińskim, niemniej z wyraźną inklinacją w kierunku tego ostatniego. Jeśli więc porównać ze sobą te trzy wersje instytucji kościoła państwowego, to — zapominając o geografii — można by dojść do przekonania, że XVII-wieczny Boston leżał gdzieś na trasie między Genewą a Londynem, chociaż nie w połowie drogi, lecz znacznie bliżej tej pierwszej.

Jednocześnie wypada zauważyć, iż to zróżnicowanie w stosunkowo niewielkim stopniu odbiło się na kształcie politycznoprawnej doktryny, jak i na dalszym rozwoju wzajemnych relacji między państwem a kościołem na zaatlantyckich antypodach. O ile bowiem nowoangielscy purytanie potrafili sformułować i wdrożyć wiele interesujących koncepcji dotyczących kościoła, społeczeństwa i państwa, o tyle anglikanie — przynajmniej na tamtejszym obszarze — nie pozostawili po sobie w tym względzie właściwie niczego godnego uwagi. Co się zaś tyczy praktycznego aspektu funkcjonowania obu wzorców instytucji *religious establishment*, to z biegiem czasu jego podstawowe elementy nie uległy zmianie,

---

nia kościoła państwu, czego w żaden sposób nie można powiedzieć ani o Massachusetts, ani o żadnej innej kolonii purytańskiej w Ameryce.

<sup>52</sup> *American Historical Documents...*, s. 60, 61.

jeśli nie liczyć pewnej liberalizacji polityki nietolerancji konfesyjnej. Ta ostatnia jest bowiem nieuniknionym następstwem przekroczenia granicy oddzielającej religię od polityki.

#### IV. RELIGIOUS ESTABLISHMENT — KONSEKWENCJE

**1. Ograniczanie praw i wolności obywatelskich.** Stwierdzono uprzednio, iż wyłączne oficjalne uznanie i popieranie określonego kościoła przez państwo konstituowało najważniejszą cechę instytucji *religious establishment*. Najważniejszą, to jeszcze nie znaczy, że jedyną. Czas zatem na omówienie tych pozostałych, będących jej następstwami. Otóż ustanowienie kościoła państwowego pociągnęło za sobą m.in. przyznanie pełni ówczesnych praw i wolności politycznych wyłącznie jego członkom. Panujące wówczas w koloniach stosunki wyznaniowe rzutowały przede wszystkim na zakres wolności religijnej oraz praw wyborczych. W odniesieniu do zasady wolności sumienia i wyznania trzeba odnotować, iż ustawodawstwo obowiązujące w niektórych koloniach całkowicie odmawiało jej osobom nie należącym do kościoła państwowego. Tak bowiem należy odczytać zakaz osiedlania się na terytorium kolonii zwolenników określonych sekt. Tytułem przykładu, w karcie konstytucyjnej Virginii z 1609 r. postanowiono, że na jej teren mogą przybywać osoby różnych wyznań, z wyjątkiem „podejrzanych o przychylny stosunek do przesądów Kościoła Rzymskiego” (art. XXX) — chodziło więc o katolików. Ponadto klauzula zamieszczona na końcu tego artykułu zabraniała wydawania zezwoleń na wjazd tym wszystkim, którzy odmówią złożenia przysięgi uznającej króla za głowę kościoła<sup>53</sup>, co z kolei godziło w pu-

<sup>53</sup> Vide *Quellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche*. Hrsg. Z. Giacometti. Tübingen 1926, s. 690. Świetną ilustracją do tej problematyki stanowią *Prawa boskie, moralne i wyjątkowe* (*The Lawes Divine, Moral and Martial*) wydane w 1612 r. przez gubernatora Virginii Thomasa Dale'a. Zgodnie z nimi: 1. Mówienie bezbożne o Trójcy Świętej, jednej z Jej osób lub o artykułach wiary chrześcijańskiej podlega karze śmierci. 2. „Błuznienie przeciwko świętemu imieniu Boga” podlega karze śmierci. 3. Przeklinanie — za pierwszym razem będzie surowo karane, za drugim „język winowajcy szydłem zostanie przesyty”, a jeśli będzie on nadal niepoprawny, to zostanie ukarany śmiercią. 4. „Szydzenie bądź czynienie despektu dla świętego Słowa Bożego” albo brak szacunku dla pastora naraża winowajcę „na trzykrotną chłostę publiczną i prośenie o przebaczenie na zgromadzeniu kongregacji przez trzy kolejne dni sabatu”. 5. Nieuczęszczanie na msze podlega karze. Za pierwszym razem — wstrzymania przydziału (*stoppage of allowance*), za drugim — chłosty, za trzecim zaś — sześciu miesięcy galery. 6. Za naruszenie sabatu grozi za pierwszym razem wstrzymanie przydziału,

rytan. *Wielki Model (The Grand Model)* Karoliny z 1667 r. wykluczał osiedlanie się ateistów (art. 95)<sup>54</sup>. Massachusetts ze swej strony zabronił w 1647 r. wstępu na swe terytorium jezuitom, grożąc wygnaniem, a w razie powrotu karą śmierci. Trzy lata wcześniej Ogólne Zgromadzenie uchwaliło ustawę relegującą z kolonii baptystów. Wydało także ustawę zwalczającą sektę kwakrów, w myśl postanowień której mężczyzna — o ile udowodniono mu jego kwakerską przynależność — podlegał karze obcięcia ucha, kobieta zaś karze chłosty. W wypadku „recydywy” winowajcy przebijano język rozpalonym żelazem, a od 1658 r. skazywano na śmierć (wykonano tę karę w stosunku do 4 osób)<sup>55</sup>.

Wprowadzenie kościoła państwowego spowodowało nie mniej istotne reperkusje w sferze praw politycznych kolonistów. W koloniach purytańskich status obywateli mieli jedynie mężczyźni należący do Kościoła Kongregacyjnego. Prawo wyborcze — tak czynne, jak i bierne — było związane nie tylko z cenzusem majątkowym, ale i konfesyjnym. W latach 1664—1684 w Massachusetts obowiązywały w tym względzie zaostrzone wymogi, ponieważ wspomniane prawo przysługiwało wyłącznie tym osobom, które mogły wykazać się zaświadczeniem wydanym przez właściwego miejscowo pastora, potwierdzającym ich prawowierność. Według R. F. Buttsa w 1674 r. jedynie około 1/5 wszystkich mężczyzn spełniało te warunki<sup>56</sup>. We wszystkich koloniach — poza Rhode Island, Pensylwanią i Delaware — praw wyborczych nie przyznano kwakrom, a w większości kolonii odmówiono ich baptystom, katolikom i Żydom. W Connecticut gubernator musiał być bezwarunkowo członkiem kościoła państwowego, a w New Hampshire za obywateli uznawano tylko protestantów. Koresponduje z tym art. 89 konstytucji Massachusetts *Zbiór Swobód (The Body of Liberties)* z 1641 r. przewidujący, iż cudzoziemcy mają zapewnioną ochronę prawną, jeśli wyznają „prawdziwą religię

---

za drugim — chłosta, a za trzecim — śmierć. 7. Kaznodzieje i pastory są obowiązani do należytego odprawiania obrzędów religijnych pod rygorem utraty poborów. 8. Każda osoba zamieszkująca na terytorium kolonii lub nań przybywająca winna udać się do pastora w celu sprawdzenia jej wiary. Jeśli wiara ta jest błędna, wówczas osobę tę należy pouczyć. Jeśli ktokolwiek odmówi udania się do pastora, podlega karze chłosty. „Za powtórna odmowę osoba ta ma zostać wychłostana podwójnie, po czym musi odwołać swój błąd w dniu sabatu przed zgromadzeniem kongregacji. Za trzecią odmowę należy ją chłostać codziennie, dopóki nie uzna swego błędu”. Vide L. Pfeffer: *Church...*, s. 69. Dodajmy jednak, że wskutek odwołania się ludności Virginii do Korony prawa te zostały uchylone i zastąpione mniej surowymi.

<sup>54</sup> S. H. Cobb: *The Rise...*, s. 120; L. P. Beth: *The American...*, s. 29.

<sup>55</sup> S. H. Cobb: *The Rise...*, s. 177; K. Koranyi: *Powszechna historia państwa i prawa*. T. IV. Warszawa 1967, s. 139.

<sup>56</sup> R. F. Butts: *A Cultural...*, s. 241; G. Friederici: *Das puritanische...*, s. 18.

chrześcijańską”<sup>57</sup>, co *de iure* oznaczało protestantyzm, a *de facto* — kongregacjonizm i prezbiterianizm. Największym restrykcjom podlegali katolicy, mimo że stanowili najmniejszą grupę religijną. Na mocy tzw. ustawy testowej (*The Test Act*) z 1673 r. uchwalonej przez angielski Parlament, wykluczono ich od sprawowania urzędów we wszystkich koloniach; w Virginii w 1705 r. uznano, iż nie mogą być świadkami w postępowaniu sądowym, ani też posiadać broni i koni. Powierzenie urzędu uzależniano w większości kolonii od złożenia przysięgi o treści konfesyjnej, chcąc w ten sposób uzyskać gwarancję respektowania interesów kościoła państwowego<sup>58</sup>.

W koloniach południowych, gdzie parafia kościoła anglikańskiego stanowiła równocześnie podstawową jednostkę administracyjną i w związku z tym spełniała również funkcje świeckie — m.in. nakładała podatki, organizowała wybory, dbała o zaopatrzenie materialne ubogich i sierot, prowadziła akta stanu cywilnego, czuwała nad prawidłowym stanem dróg oraz przestrzeganiem praw przeciwko „pijaństwu, krzywoprzysięstwom i rozpucie” — członkowie innych związków wyznaniowych byli automatycznie wyłączeni z udziału w jej działalności, która przecież dotyczyła ich żywotnych interesów. Warto też zauważyć, że przywileje członków kościoła państwowego szły w parze z dyskryminacją, a nawet z wadami czynności prawnych dokonywanych przez dysydentów. Gwoli ilustracji, wyłącznie duchowni anglikańscy posiadali prawo udzielania ślubów i im tylko przysługiwały opłaty za rejestrację urodzeń i zgonów. W Północnej Karolinie pastor *High Church* mógł zgodnie z prawem żądać uiszczenia opłaty za ślub lub pogrzeb nawet wtedy, kiedy obrzędy te zostały już odprawione przez odpowiadającego zainteresowanym „hereetyckiego” duchownego. Instytucje religijne nonkonformistów konfesyjnych — jak kościoły, szkoły, sierocińce itd. — nie miały osobowości prawnej, skutkiem czego nie mogły występować do sądu, posiadać własności oraz przyjmować zapisów<sup>59</sup>.

**2. Powszechne podatki.** Była już mowa o tym, iż władze zarówno kolonii anglikańskich, jak i purytańskich starały się wszelkimi sposobami umocnić pozycję swych kościołów. Istotną rolę odgrywały tu instrumenty fiskalne. Wprawdzie władze świeckie udzielały niekiedy subsydiów władzom duchownym, nadawały im ziemię (*glebes*), zwalniały kler od po-

<sup>57</sup> *American Historical Documents...*, s. 79; S. H. Cobb: *The Rise...*, s. 238, 291, 294; A. P. Stokes: *Church...*, Vol I, s. 157.

<sup>58</sup> L. W. Levy: *The Establishment...*, s. 4, 5; N. C. Eberhard: *A Survey of American Church History*. Saint Louis—London 1964, s. 12, 13, 18.

<sup>59</sup> C. J. Antieau et al.: *Freedom...*, s. 13, 14, 27; L. W. Levy: *The Establishment...*, s. 4.

datków, jednak największe znaczenie miało bezpośrednie opodatkowanie wszystkich mieszkańców kolonii bez względu na ich przynależność wyznaniową. Przykładem chociażby ustawa wydana w 1638 r. przez legislaturę Massachusetts stwierdzająca, że „wszyscy mieszkańcy podlegają opodatkowaniu przeznaczonemu tak dla kościoła, jak dla państwa”<sup>60</sup>. Podatki miały najczęściej charakter dziesięcin i były pobierane przez urzędników państwowych z przeznaczeniem na pensje dla duchowieństwa i utrzymywanie budynków sakralnych. Zwłoka bądź odmowa ich płacenia powodowała zaspokojenie roszczeń w trybie egzekucyjnym albo była karana więzieniem<sup>61</sup>. Niemały był też udział sygnalizowanych uprzednio opłat pobieranych przez pastorów kościoła państwowego. Dodać należy, iż narzucanie na ludność powszechnego opodatkowania przy pominięciu jej zróżnicowania religijnego było szczególnie krzywdzące w koloniach anglikańskich, w których wyznawcy *High Church* tworzyli zdecydowaną mniejszość.

**3. Ochrona prawna religii państwowej.** Wyraziłem wcześniej pogląd, że nietolerancja konfesyjna panująca w metropolii stymulowała pośrednio kształt ustrojowy kolonii amerykańskich — szczególnie zaś w Nowej Anglii — a dysydenci dążyli do ustanowienia możliwie najdokładniej wzorowanego na *Starym Testamencie* modelu kościoła, społeczeństwa i państwa. John Winthrop, płynąc na drugi brzeg Atlantyku, oświadczył na pokładzie „*Arabelli*”, iż purytanie „muszą w swej stałej praktyce życiowej zrealizować to wszystko, w co w tej chwili najmocniej wierzą”<sup>62</sup>. Już na podstawie dotychczasowych wywodów można skonstatować, że zamierzenie to powiodło się całkowicie. Prawdopodobnie w żadnym innym kraju ery nowożytnej nie poświęcono kwestii wyznaniowej tak wiele uwagi w dziedzinie normatywnej. Większość kart konstytucyjnych i konstytucji<sup>63</sup> kolonii purytańskich regulowała tę kwestię w tak szerokim zakresie, iż odpowiednie unormowania niejednokrotnie wykraczały nie tylko poza granice rzeczywistych potrzeb prawnych, lecz także zdrowego rozsądku, o czym dalej. Tak np. w *Zbiorze Swobód* Massachusetts wyodrębniono grupę artykułów w *Prawa Zasadnicze* (*Capitall Laws*), które odnosiły się głównie do swobód Kościoła Kongregacyjnego, przy

<sup>60</sup> S. H. Cobb: *The Rise...*, s. 169; C. J. Antieau et al.: *Freedom...*, s. 20; C. B. Kinney: *Church...*, s. 169.

<sup>61</sup> R. F. Butts: *The American...*, s. 15; S. H. Cobb: *The Rise...* s. 169, 284, 295.

<sup>62</sup> P. Miller: *The New England Mind*. Vol. II. Boston 1961, s. 8.

<sup>63</sup> Karta konstytucyjna była dokumentem regulującym podstawy ustroju politycznego danej kolonii, nadawanym przez króla; była to zatem *sui generis* konstytucja oktrojowana. Konstytucja natomiast, dotycząc identycznych materii, była uchwalana przez kolonialną legislaturę lub pełnoprawnych kolonistów w drodze umowy społecznej.

czyn inne artykuły również zawierały normy dotyczące tej problematyki, nierzadko o większej randze ustrojowej. Wspomniana inflacja przepisów na tym polu w jeszcze większej mierze znalazła zastosowanie w obrębie ustawodawstwa zwykłego. Nowoangielska oligarchia i ogół wiernych byli głęboko przeświadczeni o celowości wydania istniej lawiny aktów prawnych, zabezpieczających interesy kościoła państwowego oraz mających gwarantować pobożność obywateli.

Ogromny autorytet *Biblii* w ówczesnym społeczeństwie miał w równym stopniu charakter religijny, co polityczny, o czym świadczy m.in. art. I *Artykułów Fundamentalnych* (*The Fundamental Articles*) New Haven z 1639 r.: „*Pismo Święte* zawiera doskonale przepisy, którymi wszyscy ludzie mogą się kierować we wszelkich obowiązkach wobec Boga i bliźnich, zarówno w rodzinie, jak i państwie, a także w sprawach kościoła.” Norma ta jest nader symptomatyczna dla purytańskiej wersji stosunku *ecclesiae et status*. Szacunek dla *Biblii* był posunięty tak dalece, że zawarte w niej przepisy — tj. normy zamieszczone w II, III i V *Księdze Mojżeszowej* (*Exodus, Leviticus i Deuteronomium*) — stanowiły w tej kolonii podstawowe, a w Massachusetts i Connecticut posiłkowe źródło prawa. Na przykład, karę śmierci wymierzano za wszystkie czyny zagrożone nią w *Starym Testamencie*, m.in. za bluźnierstwo, czary, cudzołóstwo, gwałt, homoseksualizm, sodomie, znieważenie rodziców przez syna, wyznawanie innych bogów (art. 94 *Zbioru Swobód* Massachusetts). Przy karze chłosty wyliczano 40 uderzeń, zaś w prawie spadkowym najstarszemu synowi przyznawano podwójny dział<sup>64</sup>. W New Haven dyrektywami biblijnymi kierowano się nawet w takich kwestiach, jak wybory władz czy powoływanie i odwoływanie urzędników. Prawo starotestamentowe odgrywało również ważną rolę interpretacyjną. Dowodem uchwalone w 1672 r. przez Ogólne Zgromadzenie Connecticut ustawy karne, w których wprowadzenie kary śmierci za różne przestępstwa uzasadniono odpowiednimi cytatami biblijnymi. Z kolei *magistrates* byli obowiązani do złożenia zaraz po wyborze przysięgi obligującej ich do wymierzania sprawiedliwości zgodnie z wydanymi przez ów organ ustawami, a w razie luki w nich do stosowania „reguł płynących ze słowa bożego” (art. 1 *The Fundamental Orders*)<sup>65</sup>. Analogiczną normę zawierał *The Body of Liberties* Massachusetts (art. 1).

Wysoka ranga moralno-polityczna świętej księgi skłaniała purytan do zapewnienia nie mniejszego prestiżu religii państwowej. Przywódcy nowoangielskich kolonii starali się w związku z tym uchronić ją od kontrowersji teologicznych i sporów ustrojowych. W skądinąd tolerancyjnym

<sup>64</sup> Vide *American Historical Documents...*, s. 79—81; K. Koranyi: *Powszechna...*, t. IV, s. 143, 144.

<sup>65</sup> *American Historical Documents...*, s. 61.

Plymouth podjęto uchwałę, iż „jeśli jakiś kościół lub kilka kościołów ulegnie schizmie, oderwie się od wspólnoty innych kościołów albo niepoprawnie i uparcie kroczyć będzie własną, szkodliwą drogą wbrew upomnieniom, wówczas urząd ma prawo użyć siły w takiej mierze, w jakiej będzie jej wymagać sprawa”<sup>66</sup>. Szczególnie zawzięcie zwalczano wszelkie przejawy herezji. Uchwalano w tym celu specjalne ustawy — jak np. ustawa przeciw herezji (*The Act Against Heresy*) wydana przez legislaturę Massachusetts w 1646 r. — nakładając na winnych surowe kary z banicją włącznie. Przejęta w ślad za nią w pięć lat później tzw. „Deklaracja Programowa” głosiła, że „bałwochwalstwo, bluźnierstwo, herezję, głoszenie poglądów szkodliwych i zgubnych będzie powściągać i karać władza świecka”. Nie były to bynajmniej czcze pogroźki, skoro w 1692 r. w Salem w wyniku najsłynniejszych w całej angielskiej Ameryce procesów o czary powieszono 20 osób, a 150 wymierzono karę więzienia<sup>67</sup>. W Południowej Karolinie jeszcze w 1712 r. potwierdzono obowiązywanie ustawy „przeciwko rzucaniu uroków, czarom oraz współdziałaniu ze złymi i nikczemnymi duchami”, na mocy której wydano pewną liczbę wyroków śmierci przez spalenie na stosie<sup>68</sup>. Dodajmy jeszcze, iż w Maryland za bluźnierstwo groziła kara śmierci wraz z konfiskatą mienia.

Niezależnie od tego w większości kolonii wprowadzono wymóg obowiązkowego uczestnictwa mieszkańców wszystkich wyznań w nabożeństwach niedzielnych kościoła państwowego pod rygorem rozmaitych kar, zazwyczaj wysokiej grzywny. W Virginii Izba Obywateli zdecydowała oddawać pod sąd „wszystkich prowadzących grzeszne i bezbożne życie, bluźnierców, pijaków, rozpustników, cudzołóżników, oszczerców i plotkarzy oraz wszystkich tych, którzy nie zachowują się podczas nabożeństwa we właściwy sposób i [...] ociągają się w nauczaniu katechizmu dzieci”<sup>69</sup>. Wszelkie przejawy braku szacunku wobec pastora *High Church* karano chłostą. W imię jedności konfesyjnej kolonialnej społeczności usiłowano za wszelką cenę nie dopuścić do imigracji członków dysydenckich związków wyznaniowych. Jeżeli zaś nie było to możliwe, wówczas dążono do pozbawienia ich skutecznego wpływu na władzę państwową, odmawiając

<sup>66</sup> V. L. Parrington: *Główne...*, s. 72; G. Friederici: *Das puritanische...*, s. 34.

<sup>67</sup> C. A. i M. R. Beard: *Rozwój...*, t. 1, s. 145; S. H. Cobb: *The Rise...*, s. 176; V. L. Parrington: *Główne...*, s. 72.

<sup>68</sup> S. Filipowicz: *O władzy...*, s. 78.

<sup>69</sup> C. A. i M. R. Beard: *Rozwój...*, t. 1, s. 66. Identyczną politykę prowadzili przywódcy Massachusetts, gdzie już w 1631 r. skazano niejakiego Philipa Ratcliffe'a za wygłaszanie „złośliwych i skandalicznych przemówień” na karę chłosty, obciążenia uszu i wygnania — H. Katz: *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1971, s. 49; J. Miller: *Direct...*, s. 61.

przyznania pełni praw i wolności politycznych, oraz próbowano ich nawrócić na „jedynie prawdziwą” wiarę. Zmuszano ich więc do uczestnictwa w obrzędach kościoła państwowego. Nie zezwalano na wznoszenie własnych świątyń, utrzymywania duchowieństwa i odprawiania nabożeństw, chyba że w ściśle określonych miejscach. Nakładano wysokie grzywny lub kary więzienia na osoby nielegalnie wygłaszające kazania, m.in. na podstawie uchwały Ogólnego Zgromadzenia Massachusetts z 1641 r. przewidującej, iż „obowiązkiem urzędu chrześcijańskiego jest troska o to, żeby lud słuchał tylko zdrowej i prawdziwej doktryny religijnej”<sup>70</sup>. W praktyce zestaw środków dyskryminacyjnych był niewątpliwie znacznie szerszy.

Uwzględnijmy na marginesie, że w koloniach purytańskich władze świeckie reglamentowały nie tylko życie religijne mieszkańców, ale też ich obyczaje. Dlatego penalizacji poddano nieuczęszczanie na msze, śmianie się w zborze, wypowiedanie lekceważących uwag na temat prawd wiary lub obrzędów kościelnych, pijaństwo, palenie tytoniu, zdzierstwo, przekleństwa, lżenie, kłamstwa, grę w karty, loterię lub w kości, organizowanie gier lub wystaw publicznych tańczenie w gospodzie, wznoszenie toastów przy stole, oświadczyzny bez uprzedniej zgody ojca lub brata wybranki. Nie brakło nawet ustawy o maksymalnym czasie podejmowania gości we własnym domu<sup>71</sup>. „Zbrodnie” te podlegały karze chłosty, umieszczenia w dybach albo więzienia.

<sup>70</sup> Np. w Virginii za wygłoszenie bez zezwolenia kazania przez pastora baptystów groziła kara do pięciu miesięcy więzienia — L. W. Levy: *The Establishment...*, s. 3, 4; S. H. Cobb: *The Rise...*, s. 174; R. F. Butts: *The American...*, s. 16; P. Beth: *The American...*, s. 52.

<sup>71</sup> G. Friederici: *Das puritanische...*, s. 42—44. Sytuację tę barwnie opisał A. de Tocqueville (*O demokracji...*, s. 53, 54): „Formułując takie artykuły prawa karnego, prawodawcy troszczyli się przede wszystkim o podtrzymanie moralności i dobrych obyczajów w społeczeństwie. Dlatego zajmowali się stałe sprawami sumienia i nie było prawie grzechów, których by w końcu nie poddali urzędowej karze. Czytelnik mógł zauważyć, z jaką surowością prawo to traktowało cudzołóstwo i gwałt. Przystawanie ludzi nie związanych małżeństwem było surowo karane. Sędzia miał prawo zastosować w stosunku do wiernych jedną z trzech kar: grzywnę, chłostę lub małżeństwo, i jeśli wierzyć rejestrom dawnych sądów w New Haven procesy tego rodzaju nie należały do rzadkości. Pod datą 1 V 1650 r. znajdujemy tam wyrok grzywny i nagany zastosowany do dziewczyny, którą oskarżono o kilka zbyt swobodnych słów oraz o to, że pozwoliła się pocałować. Kodeks z 1650 r. obfituje w środki prewencyjne. Oberżystom nie wolno sprzedawać żadnemu klientowi więcej niż pewną określoną ilość wina. Grzywna i chłosta oczekują winnego zwykłego kłamstwa, jeśli okazało się ono szkodliwe. W innych zaś koloniach prawodawcy, zapomniawszy całkowicie o wielkich zasadach religijnej wolności, którą sami głosili w Europie, pod karą grzywny zmuszają ludzi do uczestnictwa we mszy i posuwają się do ścigania surowymi karami, a często i karą śmierci, chrześcijan, którzy pragną chwalić Boga w innym obrządku niż ich włas-

Godzi się jednocześnie oddać purytanom sprawiedliwość, co w pewnym stopniu stonuje ten nieco apokaliptyczny obraz sytuacji wyznaniowej panującej w Nowej Anglii. Mianowicie w praktyce po te najbardziej radykalne środki przeciwko dysydemtom sięgano stosunkowo rzadko. Trafny jest zatem komentarz A. de Tocqueville'a, który pisząc o recepcji prawa starożytnych Izraelitów konstatuje: „Tak oto prawa prymitywnego i na wpół cywilizowanego ludu zastosowano do oświeconego społeczeństwa, w którym panowały łagodne obyczaje. Toteż nie było nigdy prawa, które by w równym stopniu szafowało śmiercią i stosowało tę karę do równie małej liczby winnych.”<sup>72</sup> Naturalnie, opinia ta nie podważa faktu tak formalnego, jak i faktycznego obowiązywania odpowiednich przepisów. Nie można też zarzucić „świętym” z Bostonu braku wszelkiej wyrozumiałości. Dowodem art. 4 *Zbioru Swobód*, w którym czytamy, iż nikogo nie wolno karać za niestawienie się przed urzędem państwowym bądź za zaniedbanie w służbie publicznej, „jeśli przeszkodziła mu w tym siła wyższa lub akt Opatrzności Bożej, których nie mógł on przewidzieć ani też uniknąć”<sup>73</sup>. W każdym razie w Ameryce XVII i XVIII wieku wskutek zróżnicowanej reglamentacji prawnej kwestii wyznaniowej w poszczególnych koloniach było dosyć miejsca dla wyznawcy każdej wiary.

Nietolerancja na tle konfesyjnym była uzasadniana przede wszystkim przesłankami religijnymi. Purytanie — podobnie zresztą jak anglikanie — byli całkowicie przekonani, że jedynie oni urzeczywistniają wiernie biblijne dyrektywy. Stąd też znaczna większość adherentów instytucji kościoła państwowego uważała prześladowania za wyłączone remedium w walce z herezją. Bezwarunkowa akceptacja doktryny predestynacji przyniosła także i ten skutek, że wierzono bez zastrzeżeń, iż „grzesznik” powinien być podporządkowany „świętemu” w swoim najlepiej pojętym interesie. Nowoangielscy przywódcy byli zdania, że tolerowanie odstępstw od ustalonych dogmatów wiary jest równoznaczne z podżeganiem do buntu wobec państwa i grzechem wobec Boga. Według Johna Cottona to właśnie „tolerancja konfesyjna uczyniła świat antychrześcijańskim”<sup>74</sup>. Zgadzano się z opinią Teodora Bezy, iż zasada wolności sumienia i wyznania to „najbardziej diabelski kanon, gdyż pozwala on na to, by każdy szedł do piekła swoją własną drogą”<sup>75</sup>. W konsekwencji jednostka nie

ny. Gorliwość prawodawców w dziedzinie zakazów doprowadziła ich nieraz do zajmowania się sprawami nie licującymi z ich godnością. W tym samym kodeksie znajdujemy prawo zabraniające używania tytoniu [...] W 1649 r. w Bostonie powstaje szacowne stowarzyszenie przyjmujące za cel zapobieganie modnemu obyczajowi noszenia długich włosów.”

<sup>72</sup> A. de Tocqueville: *O demokracji...*, s. 53.

<sup>73</sup> *American Historical Documents...*, s. 67.

<sup>74</sup> S. H. Cobb: *The Rise...*, s. 67, 68.

<sup>75</sup> A. P. Stokes: *Church...*, Vol. I, s. 105.

mogła być lojalnym i godnym zaufania obywatelem, jeśli nie wyznawała religii państwowej. Dlatego omówione środki represyjne, uświęcając ochronę prawną tej religii i jej kościoła, miały zarazem gwarantować polityczną prawomyślność jej wyznawców. Nietolerancja religijna istniejąca w tych koloniach wynikała bezpośrednio z nakazów natury teologicznej, pośrednio natomiast była wynikiem nieformalnej unii kościelno-państwowej, jaka tam powstała. Z tezą tą harmonizuje uwaga J. M. Mecklina, że wspomniana nietolerancja miała charakter nie indywidualny, lecz instytucjonalny <sup>76</sup>.

## V. EROZJA POZYCJI KOŚCIOŁA PAŃSTWOWEGO

1. **Zastrzeżenia.** Scharakteryzowana tu instytucja *religious establishment* wraz z całym „dobrodziejstwem inwentarza” nie pozostawia, jak miemam, wątpliwości co do trafności wysuniętej wcześniej tezy, iż była ona głównym czynnikiem determinującym kwestię wyznaniową w koloniach. Kwestię tę determinowały wszak także inne czynniki. Otóż gdybyśmy zechcieli wyrobić sobie o niej możliwie wszechstronny pogląd, patrząc nań wyłącznie przez pryzmat analizowanej tu instytucji, wówczas zamierzenie to okazałoby się niewykonalne. Uzyskany obraz sytuacji byłby bowiem mocno przejawiony i niekompletny. To, co o tej sytuacji napisałem do tej pory, w pełni odpowiada kolonialnej rzeczywistości, ale uwzględniając dwa zastrzeżenia dotyczące miejsca i czasu. Otóż wizerunek ten odnosi się głównie do purytańskiej Nowej Anglii oraz anglikańskiej Virginii, i to przede wszystkim od momentu założenia kolonii do schyłku XVII w. W tym okresie nastąpiło nie tylko przeniesienie do Nowego Świata wszystkich negatywnych praktyk z zakresu stosunków: państwo — kościół, ale ucisk religijny bywał tam nawet większy niż w Starym. Swoją drogą, najbardziej reprezentatywną kolonią w tym kontekście był Massachusetts, w którym — według cokolwiek sarkastycznej uwagi pewnego bliżej nieznanego antyfederalisty z Connecticut — władze świeckie aż do 1833 r. znajdowały się „pod nadzorem starej firmy Mojżesza i Aarona” <sup>77</sup>. Tymczasem pod koniec XVII stulecia został

<sup>76</sup> Vide L. P. Beth: *The American...*, s. 43; R. F. Butts: *A Cultural...*, s. 245, C. J. Antieau et al.: *Freedom...*, s. 17. Mimo to pogląd L. P. Beth (*The American...*, s. 42), iż nietolerancja wyznaniowa była konieczna do utrzymania kościoła państwowego, trzeba uznać za zbyt daleko idący. Dość powiedzieć, że np. w Wielkiej Brytanii, Danii, Szwecji i Norwegii instytucja ta przetrwała do dnia dzisiejszego, choć istnieje tam pełna tolerancja konfesyjna.

<sup>77</sup> E. B. Greene: *Religion and the State. The Marking and Testing of an American Tradition*. New York 1959, s. 109; L. Pfeffer: *Church...*, s. 63.

zapoczątkowany proces stopniowej deterioracji pozycji ustrojowej kościoła państwowego, skutkiem czego u progu uzyskania niepodległości w 1776 r. kolonie jako całość uzyskały znaczny stopień wolności konfesyjnej. Przyczyniły się również do tego dalsze czynniki współkształtujące kwestię wyznaniową po drugiej stronie Atlantyku.

**2. Konstytucyjna regulacja kwestii wyznaniowej.** Jak stwierdzono na początku niniejszego rozdziału, dla prześladowanych w Europie nonkonformistów konfesyjnych Ameryka miała się stać swoistym krajem-azylem. Władze angielskie, by zachęcić do imigracji, musiały przecież potencjalnych kolonistów czymś skusić. Najlepiej nadawała się do tego celu obietnica tolerancji religijnej, którą też zwykle zamieszczano w nadawanych koloniom kartach konstytucyjnych. Odnosi się to zwłaszcza do kolonii prywatnych, jako że właściciele pragnęli w ten sposób zdynamizować akcją osadniczą. Historyczną palmę pierwszeństwa dźierży więc w tym względzie Maryland (1632 r.). Za ilustrację typowej normy dotyczącej religijnych swobód mieszkańców może posłużyć art. XXXV karty konstytucyjnej Pensylwanii z 1681 r., w którym stwierdzono, iż „wszystkie osoby zamieszkujące tę prowincję, które wyznają i wierzą w Jedyne, Wszechmogącego i Wiecznego Boga [...], nie mogą być w żaden sposób krzywdzone ani represjonowane z powodu swych przekonań i praktyk religijnych, ani też zmuszane do wyznawania określonej religii”<sup>78</sup>.

Naturalnie, poszczególne unormowania tej materii różniły się znacznie. Na przykład, w Rhode Island prawa wyborcze przyznano wszystkim obywatelom niezależnie od wyznania, w Pensylwanii — jedynie chrześcijanom, w Georgii — protestantom, a w Massachusetts — kongregacjonistom. Niejednolite było też położenie prawne dysydentów, które nierazko odbiegało od litery konstytucji, czasami *in plus*, czasami *in minus*. Gwoli ilustracji, w New Hampshire mimo obowiązywania zasady powszechnego opodatkowania na rzecz kongregacyjnego kościoła państwowego w pewnych okręgach prezbiterianie, anglikanie i baptyści zostali spod niej wyłączeni. Z kolei w obu Karolinach zadeklarowano wolność sumienia dla wszystkich chrześcijan — wyjąwszy katolików — lecz zwalczające się kościoły protestanckie prowadziły politykę wzajemnej dyskryminacji<sup>79</sup>. Zdarzało się zatem, że płynący z Europy dysydenci wpadali w Ameryce z deszczu pod rynnę.

Jak już wzmiankowano, w 10 koloniach na 13 wprowadzono *religious establishment*, z tego w 6 anglikański, w 2 kongregacyjny i w 1 prezbite-

<sup>78</sup> *Quellen...*, s. 686; vide też *Cornerstones...*, s. 33—35.

<sup>79</sup> C. M. Andrews: *The Colonial...*, Vol. III, s. 242—250; R. C. Strickland: *Religion...*, s. 120, 121; C. B. Kinney: *Church...*, s. 78, 79.

riański. W Nowym Jorku natomiast ustanowiono kilka kościołów państwowych, co w tamtejszych realiach było ewenementem. Otóż za rządów holenderskich w ówczesnym Nowym Amsterdamzie kościołem państwowym był Kościół Reformowany, który prześladował luteran, kwakrów i baptystów. Jednak gdy w 1664 r. kolonia ta przeszła pod rządy brytyjskie, wszystkie protestanckie związki wyznaniowe zostały zrównane w prawach, jakkolwiek formalnie zaliczano ją do kolonii anglikańskich. Jednocześnie związki te zostały zobowiązane do utrzymywania swych zborów z podatków oraz do wyboru pastora w każdej gminie. Wytworzyła się więc dość paradoksalna sytuacja, ponieważ w jednej kolonii powstało kilka niezależnych kościołów państwowych, co w literaturze przedmiotu określa się mianem *the multiple religious establishment*<sup>80</sup>. Instytucji tej nie wprowadzono natomiast w Pensylwanii i Delaware, co pozostaje najlepszym świadectwem demokracji religijnych zasad kwakrów. Nie przeszkodziło im to nadać sankcji obowiązywania niektórym normom biblijnym. Mimo to były to najbardziej tolerancyjne kolonie spośród wszystkich<sup>81</sup>, jeśli nie liczyć Rhode Island.

Była to pierwsza organizacja państwowa w dziejach, w której wzajemne relacje między władzą świecką a duchowną oparto na regule ich rozdziału. Założyciel tej kolonii Roger Williams (1603—1683) był pastorem w Bostonie i Salem w latach 1630—1635, ale wraz z upływem czasu coraz mniej przypadła mu do gustu rządy purytańskich „teokratów”. Wobec tego 9 X 1635 r. Ogólne Zgromadzenie Massachusetts podjęło uchwałę nakazującą mu opuszczenie terytorium kolonii, za „rozpowszechnianie kilku nowych i niebezpiecznych poglądów przeciwko władzy magistratury oraz za napisanie kilku listów zniesławiających i magistraturę, i kościoły”<sup>82</sup>. Williams wraz z grupą baptystów i kwakrów udał się wówczas na południe i założył kolonię nazwaną później Rhode Island, której ustrój zbudował na fundamencie własnej filozofii politycznej. O regulacji kwestii wyznaniowej w tej kolonii z racji dokonania w niej rozdziału kościoła od państwa nie można powiedzieć wiele. Osiedlający się tam imigranci byli obowiązani do złożenia przysięgi wymagającej przestrzegania istniejącego porządku prawnego, który siłą rzeczy odnosił się wyłącznie do świeckich stosunków społeczno-politycznych. Rozdział kościoła od państwa był konsekwentnie przestrzegany w praktyce. Karty konstytucyjne z lat 1643 i 1663 gwarantowały wszystkim mieszkańcom całkowitą wolność sumienia i wyznania: „Żadnej osoby z racji odmienności jej poglą-

<sup>80</sup> L. Pfeffer: *Church...*, s. 70, 71.

<sup>81</sup> A. P. Stokes: *Church...*, Vpl. I, s. 168.

<sup>82</sup> *Ibidem*, Vol. I, s. 194, 195. Z punktu widzenia kongregacjonistów z Massachusetts Williams był więc heretykiem. Innymi głośnymi „heretykami” z tej kolonii w XVII w. byli Anna Hutchinson i Thomas Hooker.

dów religijnych nie można we wspomnianej kolonii prześladować, poddawać represjom, karać lub stawiać w stan oskarżenia [...] Każdy winien się cieszyć wolnością sumienia i sądów w sprawach religijnych.”<sup>83</sup> Poglądy Williamsa, które dały teoretyczną podbudowę jego słynnego „żywego eksperymentu” („*livelie experiment*”) zostaną zaprezentowane w rozdz. drugim VI 5. W każdym razie Rhode Island dostarczyła przekonującego dowodu, iż instytucja kościoła państwowego do egzystencji państwa nie jest bynajmniej konieczna.

Dyferencjacja konstytucyjnych unormowań kwestii konfesyjnej — stojących, nawiasem mówiąc, jak na owe czasy na wysokim poziomie — była więc nader głęboka, wiodąc od purytańskiej quasi-teokracji poprzez *the multiple religious establishment* w Nowym Jorku do rozdziału władz świeckich od duchownych i całkowitej wolności konfesyjnej w Rhode Island. Zróżnicowanie to stanowiło dla prześladowanych non-konformistów religijnych inspirację do walki o tę wolność, a w perspektywie do ustanowienia rozdziału kościoła od państwa. Największymi orędownikami tych reguł ustrojowych stali się właśnie baptyści, którzy walczyli o ich wprowadzenie przez cały okres kolonialny<sup>84</sup>. O ile zatem konserwatyzm doktryny Cottona i Winthropa pozostawał wyrazem osadu koncepcji Starego Świata w umysłach kolonialnej społeczności, o tyle postępowość poglądów Williamsa była zapowiedzią przyszłej amerykańskiej demokracji — zwycięstwa idei Nowego Świata, której Rhode Island stworzyła preludeum.

**3. Pionierzy.** Kolejnym czynnikiem stymulującym sytuację wyznaniową w koloniach była rażąca dysproporcja między stosunkowo dużą ilością związków konfesyjnych a niewielką liczbą ich wyznawców. Według szacunków R. Hofstadtera w połowie XVIII wieku do jakiegoś kościoła należała nie więcej niż 1/7 całej ludności Nowej Anglii, w koloniach środkowych prawdopodobnie mniej niż 1/15, w południowych zaś jeszcze mniej<sup>85</sup>. Zbliżoną ocenę przedstawia W. W. Sweet, a L. Pfeffer jest zdania, że w najlepszym wypadku tylko 4% całej kolonialnej społeczności należało do działających tam związków religijnych<sup>86</sup>. Nie znaczy to, iż reszta była bezwyznaniowa. Takie a nie inne proporcje wynikały po pro-

<sup>83</sup> *Quellen...*, s. 688; C. M. Andrews: *The Colonial...*, Vol. II, s. 47; G. W. Bradley: *Church-State Relationships in America*. New York—Westport, Conn.—London 1987, s. 27—30; M. Pietrzak: *Prawo wyznaniowe*. Warszawa 1988, s. 21, 22.

<sup>84</sup> W. G. McLoughlin: *New England Dissent 1630—1833. The Baptists and the Separation of Church and State*. Cambridge, Mass. 1971, Vol. II, s. 1281, 1282.

<sup>85</sup> R. Hofstadter: *America at 1750. A Social Portrait*. London 1971, s. 180, 181.

<sup>86</sup> L. Pfeffer: *Church...*, s. 84; R. R. Palmer: *The Age of Democratic Revolutions*. Princeton, N. J. 1959, s. 193, 194.

stu z niewielkiej wówczas ilości miast i osad. Statystykę tę zaniżyła ludność mieszkająca na pustkowiach, czyli nad stałe przesuwaną się na zachód granicą (*frontier*). Oderwanie pionierów od kościoła państwowego spowodowało, że religia stała się dla nich sprawą czysto osobistą, nie zaś instytucjonalną. Wpływało to na ich tolerancyjną postawę, a nawet stawało na pozycjach zwolenników powszechnej wolności sumienia i wyznania<sup>87</sup>. Kościół państwowy wraz z całym swym balastem indoktrynacji i represji był dla nich nie do przyjęcia. Nie może więc dziwić fakt, iż to oni właśnie byli szczególnie podatni na wolnościowe hasła nowo powstałych sekt — głównie baptystów, kwakrów i metodystów.

**4. Dyferencjacja wyznaniowa społeczeństwa.** Istotny wpływ na proces postępującego słabnięcia pozycji ustrojowej kościoła państwowego wywarło konfesyjne zróżnicowanie ludności, które występowało w każdej kolonii, a także gwałtowny rozwój dysydenckich sekt. Nie ulega wątpliwości, że gdyby ludność ta była jednolita pod względem przynależności wyznaniowej, wtedy wspomnianej instytucji należałoby wróżyć długi żywot. Nie jest dziełem przypadku, iż najdłużej utrzymała się ona w Massachusetts, gdyż ów w największym stopniu odpowiadał temu założeniu. Niemniej jednak kolonialna rzeczywistość była w tej materii nader skomplikowana. W każdej kolonii były reprezentowane wszystkie najważniejsze konfesje, stąd trwałość lokalnego *religious establishment* była w znacznej mierze uzależniona od liczebności jego wiernych. Ponadto do osłabienia tej instytucji przyczyniła się również wzmiankowana już ustawa o tolerancji uchwalona w 1689 r. przez Parlament, wskutek przyznania wszystkim protestanckim związkom religijnym wolności wyznania. Oczywiście, wydanie tego aktu nie zlikwidowało jednym pociągnięciem pióra wszystkich praktyk dyskryminacyjnych kwitnących bujnie aż do wybuchu Rewolucji Amerykańskiej, a nawet długo potem<sup>88</sup>. Mimo to przyczyniło się do zapewnienia przynajmniej relatywnej wolności religijnej adherentom różnych odłamów protestantyzmu.

Działając na podstawie tej ustawy rząd angielski w 1691 r. zmusił purytańską oligarchię Massachusetts do respektowania praw wyborczych członków *High Church*, nadając tej kolonii nową kartę konstytucyjną. W 1727 r. otrzymali oni nadto przywilej płacenia podatków jedynie na rzecz swojego kościoła, który pod pewnymi warunkami został później rozszerzony na kwakrów i baptystów. Koncesje te w odczuwalnym stopniu uszczupliły władzę bostońskich „świętych”. W koloniach anglikańskich natomiast, a zwłaszcza w Virginii, represjonowano zwolenników no-

<sup>87</sup> L. Pfeffer: *Church...*, s. 84; L. P. Beth: *The American...*, s. 57; A. P. Stokes: *Church...*, Vol. I, s. 229, 230.

<sup>88</sup> L. P. Beth: *The American...*, s. 31; L. Pfeffer: *Church...*, s. 83.

wych sekt tak długo, jak długo pozwalała na to ich słabość. Z chwilą gdy ich liczebność ulegała wydatnemu zwiększeniu, od polityki tej odchodzono. Dlatego też najpierw prześladowano kwakrów, potem prezbiterian, a na końcu baptystów. Napływ do kolonii coraz to nowych grup dysydentów wraz z kolejnymi falami imigrantów z Europy, prowadził w efekcie do rozsadzenia instytucji kościoła państwowego poprzez zmianę wyznaniowego układu sił<sup>89</sup>. Tytułem egzemplifikacji, jeśli w połowie XVII stulecia najliczniej byli reprezentowani kongregacjoniści i anglikanie, to w przededniu Rewolucji we wszystkich 13 koloniach znajdowało się 3105 gmin religijnych, z czego kongregacjoniści posiadali 658, prezbiterianie — 543, baptysci — 498, anglikanie — 480, kwakrzy — 295, ewangelicy — 251, luteranie — 151, katolicy — 50 i metodyści — 37<sup>90</sup>.

Warto przy tym nadmienić, że w koloniach, w których ustanowiono kościół i religię państwową, struktura klasowo-warstwowa tamtejszej społeczności odzwierciedlała zazwyczaj jej podział konfesyjny. W koloniach purytańskich warstwy wyższe należały w przeważającej większości do kościoła państwowego. To samo zjawisko obserwujemy w koloniach anglikańskich, gdzie wielcy właściciele ziemscy rekrutowali się spośród wyznawców *High Church*. Natomiast warstwy niższe — farmerzy, rzemieślnicy, robotnicy i służba — składały się głównie z członków represjonowanych wyznań. Zrozumiałe zatem — jak pisze R. F. Butts — iż były one przepojone wolnościowym indywidualizmem skierowanym przeciwko autorytarnemu kolektywizmowi<sup>91</sup>. Indywidualizm ten przejawiał się przede wszystkim w dążeniu do zniesienia wyznaniowego cenzusu wyborczego i uzyskania wolności religijnej. Swoją drogą, korelacja klasowo-warstwowej i konfesyjnej stratyfikacji społeczeństwa amerykańskiego zachodzi także i dziś. I tak klasa wyższa składa się głównie z wyznawców elitarnych kościołów protestanckich, tj. Episkopalnego (dawnego Anglikańskiego), Kongregacyjnego, Prezbiteriańskiego i Unitariańskiego. Klasa średnia należy przeważnie do Kościoła Luteranckiego, Metodystycznego, Mojżeszowego i częściowo Katolickiego. Z kolei klasa niższa wywodzi się zwłaszcza z Kościoła Katolickiego i Baptystycznego<sup>92</sup>. Można więc przyjąć, że współczesne amerykańskie związki wyznaniowe pozostają odbiciem zawodowo-prestiżowej stratyfikacji społeczeństwa.

<sup>89</sup> L. P. Beth: *The American...*, s. 48, 49; R. F. Butts: *The American...*, s. 30.

<sup>90</sup> W. W. Sweet: *The Story...*, s. 172.

<sup>91</sup> R. F. Butts: *A Cultural...*, s. 244—249.

<sup>92</sup> H. Laski: *The American Democracy*. London 1949, s. 303; J. Godlewski: *Wolność sumienia i rola związków wyznaniowych w Stanach Zjednoczonych Ameryki*. W: *Instytucje i doktryny prawnopolityczne Stanów Zjednoczonych Ameryki*. Red. W. Sokolewicz. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1974, s. 445.

**5. Spadek zainteresowań religijnych.** W pierwszej połowie XVIII wieku Ameryką poczęły wstrząsać ruchy odrodzenia religijnego (*revivalism*) ze słynnym „Wielkim Przebudzeniem” (*The Great Awakening*) pastora Jonathana Edwardsa na czele. Ich uczestnicy pragnęli dotrzeć do istoty religii ewangelicznej, stąd krytycznie zapatrywali się na związek kościoła z państwem, domagając się różnie pojmowanej wolności sumienia i wyznania. Towarzyszące im hasła latyfundynarianizmu, unitarianizmu i arminianizmu stały się przyczyną licznych schizm, szczególnie wśród kongregacjonistów i prezbiterian. Niemniej ogólnie biorąc, XVIII stulecie w odróżnieniu od XVII — stanowiącego pokłosie Reformacji — przyniosło spadek zainteresowań religijnych, co oczywiście nie znaczy, iż religia straciła zupełnie na znaczeniu. Duży wzrost gospodarczy kolonii, rozwój handlu i nauk oraz rosnący dobrobyt społeczeństwa przynosiły efekty laicyzacyjne, odwracając uwagę od spraw wiary. *Business* i ekonomiczna *prosperity* prowadziły stopniowo do zastąpienia zbawienia jako naczelnego celu w życiu człowieka <sup>93</sup>.

Tymczasem na fali europejskiego, a następnie amerykańskiego Oświecenia pojawił się racjonalizm, sceptycyzm i — najgroźniejszy w skutkach dla instytucji *religious establishment* — deizm. Deizm był najbardziej charakterystycznym produktem „Wieku Rozumu” i dominującą wówczas filozofią religii. Jakkolwiek nie była to filozofia jednolita, mimo to wśród rozmaitych jej nurtów można wyróżnić określone wątki przewodnie, takie jak postawa pełna optymizmu i ufności w potęgę rozumu; przeświadczenie, że świat tworzy uporządkowaną strukturę będącą objawieniem dobroci Boga, pozostającego w pewnym dystansie od ludzkich spraw; odrzucenie dogmatu o boskości Chrystusa i nieuznawanie *Pisma Świętego* za objawione słowo boże; uznawanie w związku z tym wyłącznie tzw. religii naturalnej, czyli wiary w Istotę Najwyższą za pośrednictwem rozumu, a nie kościoła itp. Wraz z nowym prądem filozoficznym uległ również spopularyzowaniu obiektywizm, wyrosły na gruncie szeroko pojętego liberalizmu. Metoda ta zmusiła wielu myślicieli do „unaukowienia” kanonów wiary w celu podania ich w takiej postaci, którą mógł zaakceptować człowiek rozumny <sup>94</sup>. Biblię zaczęto więc interpretować w sposób mniej

<sup>93</sup> L. P. Beth: *The American...*, s. 47, 56; A. Heimert: *Religion...*, s. 457—460; A. P. Stokes: *Church...*, Vol. I, s. 241—244; C. B. Kinney: *Church...*, s. 61 i n., 81, 82; B. Bailyn: *The Ideological Origins of the American Revolution*. Cambridge, Mass. 1967, s. 249—251.

<sup>94</sup> K. Cauthen: *The Impact of American Religious Liberalism*. New York 1962, s. 17; A. C. McGiffert: *Protestant Thought Before Kant*. New York 1911, s. 186; L. A. Lardner: *How Far Does the Constitution Separate Church and State?* „The American Political Science Review” 1951, Vol. XLV, No. 1, s. 112, 113.

dosłowny, a bardziej filozoficzny, co sprzyjało dalszemu ochładzaniu się uczuć religijnych.

Nowe koncepcje teologiczne znacznie nadwątlily dotychczasowe posłuszeństwo purytan kalwińskim dogmatom. Ludzie „nie byli opętani nienawiścią do Boga i człowieka, i nie tarzali się w grzechu [...] Coraz trudniej było im pogodzić niedzielne dogmaty z codzienną praktyką. Powtarzali co prawda dobrze znane wyznanie wiary, ale straciło ono swe wewnętrzne uzasadnienie. Był to głos dogmatu, a nie głos rozsądku i doświadczenia.”<sup>95</sup> Wywoływało to uczucie zwątpienia w celowość kontynuowania polityki nietolerancji konfesyjnej, podsycane także wzrastającym poczuciem odrębności narodowej i konieczności przeciwstawienia się rządowi brytyjskim. Na drugą połowę XVIII stulecia przypada równocześnie szeroka ekspansja teorii prawa natury, która właśnie wtedy uległa istotnemu przekształceniu. Prawo to przestało oznaczać tylko stały porządek wszechświata, bowiem dopatrzone się w nim przede wszystkim katalogu praw i wolności człowieka zabezpieczonych przez prawo pozytywne. Na marginesie warto zaznaczyć, iż koloniści początkowo domagali się od metropolii wyłącznie respektowania ich swobód. Niemniej wskutek jej nieustępliwego stanowiska w tym względzie doszli do przekonania, że najlepszą gwarancją ich interesów będzie utworzenie niepodległego państwa i w tym momencie skwapliwie odwołali się do koncepcji prawnonaturalnych<sup>96</sup>. Wszystkie omówione tu czynniki ewidentnie przyspieszyły proces deterioracji pozycji ustrojowej instytucji kościoła państwowego, a wybuch wojny o niepodległość w 1776 r. doprowadził do zepchnięcia jej na równię pochyłą.

<sup>95</sup> V. L. Parrington: *Główne...*, s. 234; L. P. Beth: *The American...*, s. 46, 47.

<sup>96</sup> Vide Z. Kędzia: *Burżuazyjna koncepcja praw człowieka*. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1980, s. 45.



## *Geneza rozdziału kościoła od państwa i wolności religijnej*

*Nasze prawa obywatelskie nie zależą od naszych poglądów religijnych bardziej niż od naszych opinii w dziedzinie fizyki lub geometrii.*

*Ustawa o wprowadzeniu wolności religijnej\**

### I. ZAŁOŻENIA METODOLOGICZNE

**1. Próby odpowiedzi.** Jakkolwiek problematyka stosunków: państwo — kościół w USA doczekała się obszernej bibliografii, mimo to zagadnienie przyczyn wprowadzenia rozdziału obu tych instytucji trudno uznać za należycie opracowane. Nie znaczy to bynajmniej, że któryś z najbardziej ważkich powodów tego procesu został w niej pominięty. Niemniej odczuwa się wyraźny brak ich systematyki dokonanej na podstawie określonej hierarchii ważności. Niewiele bowiem istnieje opracowań, których autorzy zadają sobie trud wskazania choćby tylko na kształt najważniejszych ich zdaniem czynników. W tych pracach natomiast, w których takie próby są podejmowane, rezultaty są na ogół niesatysfakcjonujące, ponieważ zazwyczaj absolutyzuje się konkretną przyczynę, w opinii autora najbardziej istotną. Gwoli przykładu, W. L. Sperry przywiązuje największą wagę do różnicowania religijnego ludności i wpływających stąd implikacji oraz do zjawiska postępującej laicyzacji społeczeństwa<sup>1</sup>. Pogląd ten jest wprawdzie uzasadniony, ale jest to zale-

\* *An Act for Establishing Religious Freedom.*

<sup>1</sup> W. L. Sperry: *Religion in America.* Cambridge, Mass. 1945, s. 52—57; vide też klasyfikację zaproponowaną przez P. B. Kurlanda: *Of Church and State and the Supreme Court.* „The University of Chicago Law Review” 1961, Vol. 29, No. 1, s. 2—4.

dwie wycinek całego problemu. Dodajmy jeszcze, iż rzadko też formuluje się pełen katalog powodów dokonania rozdziału kościoła od państwa w monografiach o charakterze analitycznym. Jasność obrazu bywa tam zaciemniana bezmiarem szczegółów, jak np. w cytowanej książce S. H. Cobba.

Na bliższą uwagę zasługują dwie podstawowe w tej materii prace, a mianowicie A. P. Stokesa i L. Pfeffera. Obaj autorzy zaproponowali bowiem względnie kompletną systematykę interesujących nas czynników. Pierwszy wymienia ich aż kilkanaście, stosując przy tym cezurę roku 1776. I tak w okresie kolonialnym wyróżnia następujące przyczyny: ideologia wolności religijnej i działalność propagandowa jej twórców; migracje kolonistów i ich dyferencjacja wyznaniowa; niewielki procent członków związków konfesyjnych w stosunku do liczby ludności; negatywne doświadczenia wypływające z istnienia kościoła i religii państwowej; opozycja wobec projektu powołania anglikańskiego biskupstwa w koloniach; „Wielkie Przebudzenie” Edwardsa; następstwa działania masonerii oraz rozwoju handlu zagranicznego. Z kolei w latach 1776—1787 do głosu doszły takie powody, jak: uzyskanie przez kolonie niepodległości i rozkwit idei demokratycznych; następstwa ustawy o Quebec (*The Quebec Act*) z 1774 r. (vide rozdz. drugi III); wpływ francuskiego Oświecenia i deizmu; obecność w armii kapelanów różnych wyznań; czynnik doktrynalny itp.<sup>2</sup> Na dobrą sprawę wszystkie najważniejsze przyczyny rozdziału kościoła od państwa zostały tu wymienione i omówione. Trudno jednak wyrobić sobie adekwatny pogląd co do ich znaczenia. Autor na ten temat się nie wypowiada, pozostawiając go widocznie swobodnej ocenie czytelnika. Ten ostatni dopiero po uważnej lekturze dochodzi do wniosku, że do wprowadzenia zajmującej nas instytucji w nieporównanie większym stopniu przyczyniło się zróżnicowanie religijne społeczeństwa (poświęcono mu 5 stron) niż np. wpływ łóż masonskich (9 stron)<sup>3</sup>, który był minimalny.

Jeśli zaś chodzi o L. Pfeffera, to przedstawił on systematykę na bazie kryterium rzeczowego. Wyodrębnił wpływy ideologiczne, wyróżniając poglądy Rogera Williamsa, Williama Penna i Johna Locke’a, „Wielkie Przebudzenie” oraz racjonalizm i deizm. Następnie wymienił tzw. względy praktyczne, do których zaliczył angielską ustawę o tolerancji z 1689 r., wielość sekt, duży odsetek osób bezwyznaniowych, rozwój handlu i Rewolucję Amerykańską. Uwzględnił także kampanię o zniesie-

<sup>2</sup> A. P. Stokes: *Church and State in the United States. Historical Development and Contemporary Problems of Religious Freedom Under the Constitution*. Vol. I. New York 1950, rozdz. III, § 3 i 4 oraz rozdz. IV (s. 171—358). Tłumaczę tu dosłownie nazwy poszczególnych punktów.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 223—228, 244—253.

nie kościoła państwowego w kilku stanach oraz omówił stosunek Kongresu Kontynentalnego do religii<sup>4</sup>. Niemniej i do tego przypadku ma zastosowanie zarzut postawiony uprzednio A. P. Stokesowi.

**2. Warunki wystarczające i niezbędne.** Analizowane tu zagadnienie będzie w moim przekonaniu potraktowane w sposób najwłaściwszy wtedy, kiedy zostanie poddane analizie w postaci układu społeczno-politycznego. Zabieg tego rodzaju umożliwi dostrzeżenie wielu uwarunkowań, zapobiegając równocześnie absolutyzowaniu któregokolwiek. Ważniejsze przemiany społeczne i polityczne bardzo rzadko dają się wyeksplikować wskazaniem na jedną lub dwie przyczyny — poza, naturalnie, spiskową teorią dziejów oraz marksizmem, gdzie niemal wszystko tłumaczy się walką klasową — a prawidłowość ta dotyczy również omawianej tu problematyki. Oddzielenie kościoła od państwa i wprowadzenie powszechnej wolności sumienia i wyznania nie nastąpiło w Stanach Zjednoczonych w wyniku jakiegoś spontanicznego odruchu, pod którego przemożnym wpływem Kongres uchwalił I Poprawkę. Był to bowiem efekt długotrwałego i skomplikowanego procesu historycznego, stanowiący wypadkową działania wielu czynników. Do ich specyfiki należy element różnego ciężaru gatunkowego. Dlatego wątpliwości budzi osąd L. Pfeffera, iż w dziele zwycięstwa w Unii obu tych idei powody ideologiczne odegrały równie ważną rolę, jak przyczyny ekonomiczne i polityczne<sup>5</sup>. Co się tyczy oddziaływania czynnika gospodarczego na wspomniany proces, to trzeba stwierdzić, że nie występował tu wpływ bezpośredni. Jeśli zaś idzie o czynnik ideologiczny, to mimo iż jestem daleki od jego bagatelizowania, sądzę, że posiadał on mniejsze znaczenie od uwarunkowań natury społecznej i politycznej, o czym niebawem będzie można się przekonać.

Należy zatem wskazać na zależności pozostające w aspekcie metodologicznym tzw. warunkami wystarczającymi i niezbędnymi<sup>6</sup>, czyli takimi, które w największej mierze zdeterminowały proces rozdziału. Z konieczności zatem pominięta zostać musi klasyfikacja przyczyn bezpośrednich i pośrednich, przypadkowych i nieuchronnych. Nieodzowne jest także uwzględnienie ich określonej hierarchii. Jakkolwiek stopień oddziaływania poszczególnych czynników jest tu po ponad dwóch stuleciach trudny do wymierzenia, istnieją wszak konkretne przesłanki pozwalające w przybliżeniu uplasować konkretny powód na konkretnej pozycji. Nie wydaje się wobec tego celowe łączyć poszczególne przyczyny w grupy, np. powody o charakterze religijnym, ideologicznym, społecznym, prawnym czy

<sup>4</sup> L. Pfeffer: *Church, State and Freedom*. Boston 1953, s. 81—112.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 82.

<sup>6</sup> Vide J. Topolski: *Metodologia historii*. Warszawa 1973, s. 502, 503.

politycznym, tym bardziej że one się zazębiają. W dodatku wpłynęłyby to ujemnie na przejrzystość i spójność wywodu.

Ostatecznie więc najprostszą, a zarazem najtrafniejszą odpowiedzią na pytanie o przyczyny ustanowienia rozdziału kościoła od państwa i wprowadzenia wolności religijnej byłaby konstatacja, iż było to następstwo sytuacji wyznaniowej okresu kolonialnego, ściślej zaś — reakcji na istnienie instytucji kościoła i religii państwowej. Instytucja ta determinowała bowiem tę sytuację, stąd wszystkie jej elementy, które działały nań destrukcyjnie, prawie że wyczerpują całokształt najważniejszych powodów realizacji obu wymienionych zasad. Taka odpowiedź nie byłaby jednak w pełni zadowolająca. W związku z tym chciałbym wysunąć tezę, że konstytucjonalizacja reguły wolności sumienia i wyznania oraz instytucji rozdziału kościoła od państwa stanowiła rezultat oddziaływania wymienionych niżej czynników, przedstawionych w formie gradacji, poczynając od najbardziej istotnego:

- pluralizm wyznaniowy społeczeństwa;
- Rewolucja Amerykańska i postawa związków konfesyjnych;
- regulacja kwestii wyznaniowej na forum stanowym;
- akcja polityczna za uchwaleniem I Poprawki do Konstytucji;
- doktryna wolności religijnej.

## II. PLURALIZM WYZNANIOWY SPOŁECZEŃSTWA

**1. Diagnoza Voltaire'a.** Większość autorów zajmujących się kwestią konfesyjną w USA przywiązuje dużą, jeśli nie największą wagę w obrębie interesującej nas materii do dyferencjacji religijnej społeczeństwa. Nawet w pracach traktujących o kwestii wyznaniowej w innych krajach, jeśli już spotykamy choćby luźne wzmianki o amerykańskim modelu rozdziału kościoła od państwa, to z reguły wyrażają one przeświadczenie, iż jest on efektem głównie zróżnicowania konfesyjnego tamtejszego społeczeństwa<sup>7</sup>. Doniosłość tego czynnika właściwie oceniali już współcześni, m.in. Voltaire i James Madison. Ten pierwszy, pisząc o sytuacji wyznaniowej w Anglii, stwierdził: „Gdyby istniała tam jedna religia, to jej despotyzm byłby przerażający. Gdyby były tylko dwie, wówczas mogłyby się wzajemnie wyniszczyć. Ale jest ich tam trzydzieści, przeto egzystują w pokoju i szczęściu.”<sup>8</sup> Ten drugi natomiast sformułował koncepcję pluralizmu społeczeństwa jako fundamentu wolności i demokracji w państwie. Nie wchodząc w tym miejscu w szczegóły (vide rozdz. drugi

<sup>7</sup> Vide np. C. Garbett: *Church and State in England*. London 1950, s. 25, 26.

<sup>8</sup> L. Pfeffer: *Church...*, s. 84; A. P. Stokes: *Church...*, Vol. I, s. 348.

VI 4), zakładała ona m.in., że wolność religijna jednostki będzie tym lepiej zagwarantowana, im więcej będzie istnieć związków konfesyjnych w danym kraju. Przypomnijmy, iż u progu uzyskania przez kolonie niepodległości istniało w nich kilkanaście takich związków, a przeważająca większość ludności nie należała do żadnego z nich.

**2. Rok 1776.** Do wybuchu Rewolucji Amerykańskiej regulacja kwestii wyznaniowej nastęrczała daleko mniejszych trudności na skutek polityczno-prawnej odrębności każdej kolonii. Ówczesna geografia konfesyjna nie stanowiła poważniejszej przeszkody dla ustanowienia instytucji kościoła państwowego, gdyż w większości kolonii zaznaczała się mniej lub bardziej wyraźna dominacja określonego wyznania. Powstanie niepodległego państwa doprowadziło do radykalnej zmiany położenia prawnego poszczególnych konfesji, jako że pojawiła się konieczność oparcia dotychczasowego stosunku władz świeckich do duchownych na całkowicie odmiennej podstawie. Podobnie jak poprzednio, tak i teraz żaden związek wyznaniowy nie mógł zdobyć supremacji w skali ogólnokrajowej, skoro główne skupiska jego członków — a tym samym centra wpływów politycznych — znajdowały się na terytorium jednego lub co najwyżej kilku stanów. Zamierzając wprowadzić stabilny *religious establishment* należałoby oprzeć się na kościele, którego wyznawcy stanowiliby bezwzględną większość w stosunku do pozostałych wyznań razem wziętych. Tymczasem w Stanach Zjednoczonych takiego kościoła nigdy nie było i nie ma do dziś. Teoretycznie, można byłoby uprzywilejować dowolny związek konfesyjny, lecz w warunkach tego kraju żaden kościół państwowy nie zdołałby się utrzymać, chyba że po narzuceniu dyktatorskiego reżimu, co — biorąc pod uwagę trwale zakorzenione w tym kraju instytucje demokratyczne oraz wolnościowe i indywidualistyczne tradycje anglosaskie — było i jest mało prawdopodobne.

Swoją drogą, nasuwa się myśl, iż jeśli dokonanie rozdziału kościoła od państwa stało się w Unii nieuniknione już ponad 200 lat temu — gdy funkcjonowało kilkanaście związków wyznaniowych, a ludność była prawie całkowicie protestancka — to czy w dniu dzisiejszym nieuchronność ta nie jawi się jeszcze bardziej wyraziście, skoro egzystuje tam już 300—400 konfesji<sup>9</sup> obejmujących tak różne religie, jak katolicyzm, judaizm i cechujący się tendencją do dalszych schizm protestantyzm? Im bar-

<sup>9</sup> W. W. Sweet: *The Story of Religion in America*. New York 1950, s. 1; *Toward a Constitutional Definition of Religion*. „Harvard Law Review” 1978, Vol. 91, No. 5, s. 1069. Ta liczba w literaturze przedmiotu jest wymieniana najczęściej. Generalnie jednak szacunki bardzo się w tej materii różnią. Np. M. W. Galligan (*Judicial Resolution of Intrachurch Disputes*. „Columbia Law Review” 1983, Vol. 83, No. 8, s. 2023) podaje, że w USA istnieje 116 związków wyznaniowych. W. Sokolewicz (*Wolność wyznania*. W: *Prawa człowieka w Stanach Zjednoczonych*. Red.

dziej zawiły wzór przybiera mozaika religijna społeczeństwa amerykańskiego, tym większej petryfikacji ulega jego wolność sumienia i wyznania oraz instytucja rozdziału<sup>10</sup>. Do jej konstytucjonalizacji w istotnej mierze przyczynił się również indyferentyzm konfesyjny sporego odłamu tego społeczeństwa, który ani nie zamierzał dyskryminować swych bliźnich z racji odmienności ich wiary, ani też poddać się prześladowaniom i przymusowi płacenia podatków przeznaczonych na utrzymywanie jakiegos kościoła państwowego<sup>11</sup>. Warto w tym miejscu odnotować, że współcześnie liczba ludności nie należącej do żadnego związku wyznaniowego jest nadal bardzo wysoka; niektóre źródła określają ją nawet na 50%<sup>12</sup>. Rozdział kościoła od państwa był więc jedynym rozsądnym rozwiązaniem do przyjęcia przez konkurujące ze sobą związki konfesyjne.

### III. REWOLUCJA AMERYKAŃSKA I POSTAWA ZWIĄZKÓW WYZNANIOWYCH

**1. Anglikańskie resentymenty.** Ostry zatarg, w jaki popadła metropolia ze swymi koloniami w dziesięciolecie poprzedzającym wybuch wojny o niepodległość, tłumaczył się wieloma przyczynami i to zarówno świeckiej, jak i religijnej natury. Kościół Anglikański, pozostając dogodnym instrumentem rządzenia w rękach władz brytyjskich z powodu ścisłych więzi instytucjonalnych z Koroną, zawsze był skrajnie lojalistycznym wyrazicielem wszelkich oportunistycznych bądź zachowawczych trendów wobec polityki kolonialnej Londynu. Należał on do głównych

L. Pastusiak. Warszawa 1985, s. 236) określa ich liczbę na 172, zastrzegając wszak, iż statystyka — z której korzystał — może być niekompletna. L. H. Tribe (*American Constitutional Law*. Mineola, N. Y. 1978, s. 826) pisze, że w Amerykańskiej Unii funkcjonuje „dobrze ponad 250 ważniejszych kościołów”, nie licząc setek sekt. Natomiast według innego autora (*Developments — Religion and the State*. „Harvard Law Review” 1987, Vol. 100, No. 7, s. 1613) w kraju tym działa ponad 1200 kościołów, sekt oraz ruchów religijnych. Vide też J. Godlewski: *Wolność sumienia i rola związków wyznaniowych w Stanach Zjednoczonych Ameryki*. W: *Instytucje i doktryny polityczno-prawne Stanów Zjednoczonych Ameryki*. Red. W. Sokolewicz. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1974, s. 445; A. Morawska: *Perspektywy. Katolicyzm a współczesność*. Kraków 1963, s. 180.

<sup>10</sup> Do podobnej konkluzji dochodzi A. P. Stokes: *Church...*, Vol. I, s. 272, 273.

<sup>11</sup> L. Pfeffer: *Church...*, s. 85.

<sup>12</sup> Vide *ibidem*, s. 136. W 1988 r. 56% dorosłej ludności USA określiło się jako protestanci, 28% jako katolicy, 2% jako Żydzi, 2% jako wyznawcy innych religii, a 9% jako bezwyznaniowcy (w 1957 r. — 3%). Natomiast według danych z 1987 r. do związków wyznaniowych należało ogółem 59% całego społeczeństwa — *The Statistical Abstract of the United States*. Washington 1990, s. 55. Niemniej około 95% ludności określa się jako ludzie wierzący — vide *Developments...*, s. 1612.

punktów oparcia metropolii w Ameryce Północnej, uporczywie broniąc jej interesów i identyfikując je z własnymi. Był więc zawziętym przeciwnikiem stronnictwa patriotycznego, tym bardziej że hierarchia anglikańska doskonale zdawała sobie sprawę, iż zwycięstwo Rewolucji przyniesie ze sobą automatycznie polityczną i materialną degradację jej kościoła po drugiej stronie Atlantyku.

W tej sytuacji wrogość wszystkich wyznań do *High Church* była naturalną konsekwencją prowadzonej przezeń polityki. Wszyscy „dysydenci” mieli wobec niego „rachunek krzywd”, nie mogąc mu wybaczyć represji i restrykcji. Szczególnie zaciekle atakowali go kongregacjoniści i prezbiterianie — najwięksi orędownicy Rewolucji — zaniepokojeni rozszerzaniem się torysowskich wpływów w Nowej Anglii. Nie mogli oni uznać prawnej ani tym bardziej religijnej dominacji tego kościoła, a także nieudolnej polityki metropolii dążącej do tego celu. Nastroje te uległy ewidentnemu pogłębieniu, gdy w okresie przedrewolucyjnego dziesięciolecia nasiliły się starania o ustanowienie w koloniach biskupstwa anglikańskiego<sup>13</sup>. Koloniści uznali ten zamiar za jeszcze jedną próbę wzmocnienia eksponowanej pozycji ustrojowej *High Church*, wymierzoną tym razem tak w ich wolność religijną, jak polityczną. Dla wielu biskup anglikański był symbolem tyranii. Zbyt silne były jeszcze resentymenty związane z sądami diecezjalnymi, które w Anglii prześladowały ich przodków. O tym, jak ściśle łączono wtedy ze sobą polityczny i religijny aspekt wolności, świadczy wypowiedź Johna Adamsa, który uzasadniając słynne hasło „Żadnego opodatkowania bez reprezentacji” (*No taxation without representation*) skonstatował: „Jeżeli Parlament mógłby nas opodatkować, to mógłby też wszędzie wprowadzić Kościół Anglikański ze wszystkimi jego dogmatami, artykułami wiary, przysięgami, ceremoniami i dziesięcinami; mógłby także zakazać działania innych kościołów.”<sup>14</sup>

Uchwalenie przez Parlament w 1774 r. wzmiankowanej już ustawy o Quebec, przewidującej równouprawnienie w Kanadzie religii anglikańskiej z katolicką, przyjęto z oburzeniem i potraktowano jako bezpośrednią groźbę dla tych kościołów protestanckich, które w kilku koloniach korzystały ze swobody kultu. Akt ów był skądinąd słuszny, tyle że wydano go w wysoce nieodpowiednim momencie. Analogicznych przykładów niezręcznej i krótkowzrocznej polityki wyznaniowej władz brytyjskich

<sup>13</sup> W. S. Hudson: *Religion in America*. New York 1973, s. 90; A. P. Stokes: *Church...*, Vol. I, s. 232, 233; A. Heimert: *Religion and the American Mind. From the Great Awakening to the Revolution*. Cambridge, Mass. 1966, s. 357; A. C. Flick: *Loyalism in New York During the American Revolution*. New York 1901, s. 10, 11.

<sup>14</sup> C. Bridenbaugh: *Mitre and Sceptre. Transatlantic Faiths, Ideas, Personalities, and Politics 1689—1775*. New York 1962, s. 259.

można by tu przytoczyć znacznie więcej<sup>15</sup>. Koloniści rozumieli doskonale, że ich relatywna wolność polityczna i religijna stała się niepewna i że utrata pierwszej pociągnie za sobą upadek drugiej. Trafna była zatem diagnoza Edmunda Burke'a, iż „religijny duch Ameryki był jedną z najważniejszych przyczyn Rewolucji”. W podobnym tonie wypowiedzieli się również Isaac Backus, John Witherspoon i Samuel Adams<sup>16</sup>. Jeżeli ponadto dodamy, że wojna o niepodległość otworzyła przed amerykańskimi związkami konfesyjnymi perspektywę całkowitego uwolnienia się od supremacji *High Church*, to otrzymamy prawie kompletny obraz powodów, które skłoniły niemal wszystkie kościoły do aktywnego włączenia się w wir walki przeciwko oddziałom generałów Burgoyne'a, Cornwallisa i Gage'a.

Wojnę o niepodległość poparli kongregacjoniści, prezbiterianie, baptyści i katolicy. Kwakrzy i metodyści zachowali w większości przychylną neutralność, podczas gdy spora część anglikan przybrała lojalistyczną postawę wobec Korony. Naturalnie, konstatacja ta ujmuje ówczesne realia w sposób ogólny, odzwierciedlając wyłącznie generalne tendencje. Tak np. niewielka część prezbiterian, katolików i metodystów stanęła na pozycjach torysowskich, podczas gdy większość sygnatariuszy *Deklaracji Niepodległości* okazała się być przynajmniej nominalnie anglikanami<sup>17</sup>. Udział duchowieństwa w tym przedsięwzięciu był bardzo poważny i proporcjonalnie większy od wysiłku zbrojnego jego wiernych. Twierdzenie, iż to głównie na kler spadł ciężar prowadzenia patriotycznej propagandy, trudno uznać za przesadzone. Pastor był dla swych parafian największym autorytetem religijnym i moralnym, a często i politycznym. Wywierał więc na nich przemożny wpływ, „ciskając gromy w każdy sabat”, gdy na czas Rewolucji „w kościołach amerykańskich odłożono na bok *Ewangelię* dla polityki”<sup>18</sup>. Jednym z przejawów instytucjonalnego popar-

<sup>15</sup> R. C. Strickland: *Religion and the State in Georgia in the Eighteenth Century*. New York 1939, s. 140, 141; E. B. Greene: *Religion and the State. The Marking and Testing of an American Tradition*. New York 1959, s. 75. O religijnych skutkach, jakie pociągały za sobą nawet skądinąd czysto świeckie posunięcia władz brytyjskich, świadczy m.in. ustawa stemplowa z 1765 r. — vide A. Heimerl: *Religion...*, s. 351.

<sup>16</sup> W. W. Sweet: *The Story...*, s. 183; E. B. Greene: *Religion...*, s. 72; A. P. Stokes: *Church...*, Vol. I, s. 258; C. Bridenbaugh: *Mitre...*, s. 314.

<sup>17</sup> W. M. Manross: *The Episcopal Church in the United States 1800—1840*. New York 1938, s. 28, 29; C. H. Metzger: *Some Catholic Tories in the American Revolution*. „The Catholic Historical Review” 1950, Vol. XXXV, No. 4, s. 426, 427; W. Osiatyński: *Ewolucja amerykańskiej myśli społecznej i politycznej*. Warszawa 1983, s. 71.

<sup>18</sup> C. A. i M. R. Beard: *Rozwój cywilizacji amerykańskiej*. T. 1. Warszawa 1961, s. 237; J. C. Meyer: *Church and State in Massachusetts from 1740 to 1833*. Cleveland 1930, s. 97; E. B. Greene: *Religion...*, s. 70.

cia ze strony kościołów były listy pasterskie wystosowywane pod adresem Kongresu, wyrażające aprobatę dla jego działalności. Ważną rolę odgrywali także kapelani w armii. Zazwyczaj byli to pastorzy, którzy samodzielnie i spontanicznie organizowali oddziały wojskowe, obejmowali dowództwo i wyruszali na pole bitwy. Przywódcy obozu patriotycznego bardzo cenili zaangażowanie „czarnego regimentu” i zawsze starali się o jego poparcie, wiedząc — jak to poetycznie wyraził John Adams — że jest on „iskrą płomienia”<sup>19</sup> Rewolucji.

**2. Duch religii i duch wolności.** Scharakteryzowana tu sytuacja pociągnęła za sobą daleko idące skutki dla dalszego rozwoju idei powszechnej i całkowitej wolności religijnej. Zwycięstwo stanów w wojnie o niepodległość było bezsprzecznie w istotnym stopniu uwarunkowane faktem, iż mniejszościowy Kościół Anglikański zdołał sobie zrazić prawie wszystkie pozostałe związki wyznaniowe. Te ostatnie podjęły zatem solidarną walkę w obronie wspólnej sprawy, co było czynnikiem jednoczącym. Rewolucja postawiła je na stopie równości i partnerstwa, czego nie sposób było później zmienić. Dlatego ustanowienie kościoła państwowego po uzyskaniu niepodległości nie wchodziło w rachubę, jako że oznaczałoby przekreślenie zasług innych konfesji. W okresie Rewolucji nastąpiło również odczuwalne zbliżenie członków różnych kościołów, co spowodowało upowszechnienie postaw tolerancyjnych, zwłaszcza w wojsku. W mentalności Amerykanów wystąpiły wówczas przejawy swoistego ekumenizmu chrześcijańskiego. Już wtedy na rzecz zasady wolności religijnej poczyniono znaczne koncesje, czego wyrazem stało się zniesienie anglikańskiego kościoła państwowego w pięciu stanach. Wojna o niepodległość wpłynęła jednocześnie na dalszy wzrost radykalizacji postaw członków wszystkich wyznań, co znalazło wyraz w maksymalizacji postulatów odnoszących się do sfery praw i wolności obywatelskich. Dzięki temu spopularyzowano hasła wolności sumienia i wyznania oraz rozdziału kościoła od państwa. Znajdowały one coraz żywszy oddźwięk w społeczeństwie, na co wskazuje postępująca akceptacja idei rozdziału. Najpierw głosili ją baptyści, u progu Rewolucji przekonali się do niej kwakrzy i prezbiterianie, później uznali ją metodyści, a na początku lat osiemdziesiątych XVIII wieku katolicy<sup>20</sup>. Tym sposobem w znacznej mierze przetarto szlak wiodący do jej realizacji, zwłaszcza na forum stanowym.

<sup>19</sup> A. P. Stokes: *Church...*, Vol. I, s. 269, 279.

<sup>20</sup> W. G. McLoughlin: *New England Dissent 1630—1833. The Baptists and the Separation of Church and State*. Vol. II. Cambridge, Mass. 1971, s. 1281, 1282; W. W. Sweet: *The Story...*, s. 189; H. Agar: *The Price of the Union*. Boston 1950, s. 19.

Na uwagę zasługuje także występowanie sprzężenia zwrotnego między ideą wolności religijnej a politycznej, o czym była już mowa. Istnienie w koloniach o wiele szerszego w porównaniu do ówczesnej Europy marginesu wolności sumienia i wyznania, uzupełnionego postępowymi tradycjami i ideologią, doprowadziło w drugiej połowie XVIII stulecia do wysunięcia żądania wolności politycznej. Zdaniem L. Pfeffera wolność sumienia i wyznania była źródłem wolności politycznej, ponieważ była historycznie wcześniejsza<sup>21</sup>. Podczas Rewolucji oba te hasła zlały się w jeden nurt, co można najlepiej zaobserwować na przykładzie twórczości „Ojców Konstytucji” (*the Founding Fathers*). Z chwilą jej zakończenia powstała sytuacja odwrotna — wywalczenie wolności politycznej w jeszcze większym stopniu stymulowało dążenie do uzyskania wolności religijnej. Z całą pewnością demokracja w dziedzinie politycznej nie mogła tolerować braku demokracji w dziedzinie konfesyjnej<sup>22</sup>. To właśnie wtedy zdobyło sobie prawo obywatelstwa przeświadczenie, iż najlepszą gwarancją wolności sumienia i wyznania pozostaje zniesienie kościoła i religii państwowej (*disestablishment*), co dla współczesnych było równoznaczne z rozdziałem kościoła od państwa. „We Francji zawsze widziałem ducha religii i ducha wolności kroczących w przeciwnych kierunkach. W Ameryce zaś zobaczyłem, że są one ściśle związane i że wspólnie rządzą tym krajem.”<sup>23</sup> — napisał Alexis de Tocqueville.

#### IV. REGULACJA KWESTII WYZNANIOWEJ NA FORUM STANOWYM

**1. Konstytucje stanowe.** 15 V 1776 r., a więc jeszcze przed uchwaleniem *Deklaracji Niepodległości*, II Kongres Kontynentalny wezwał kolonie do opracowania swych własnych ustaw zasadniczych, co też spotkało się ze stosunkowo szybkim oddźwiękiem. Uwzględniając długoletnie tra-

<sup>21</sup> L. Pfeffer: *Freedom and Separation: America's Contribution to Civilization*. „Journal of Church and State” 1960, Vol. II, No. 2, s. 101, 102 — za E. A. Smith: *Religious Liberty in the United States. The Development of Church-State Thought Since the Revolutionary Era*. Philadelphia 1972, s. 39.

<sup>22</sup> A. P. Stokes: *Church...*, Vol. I, s. 259.

<sup>23</sup> A. de Tocqueville: *Democracy in America*. New York 1945, s. 308 — za W. W. Sweet: *The Story...*, s. 7; C. J. Antieau, A. T. Downey, E. C. Roberts: *Freedom from Federal Establishment. Formation and Early History of the First Amendment Religion Clauses*. Milwaukee 1964, s. 30; J. C. Meyer: *Church...*, s. 131.

dycje kolonialne w zakresie konstytucyjnej regulacji kwestii konfesyjnej, wysoką rangę religii w życiu społecznym i politycznym, jak również wpływ wojny o niepodległość, od konstytucji nowo powstałych stanów należało oczekiwać poświęcenia tej problematyce godnej jej uwagi. *Nota bene*, znacznie wcześniejsze rozwiązanie kwestii wyznaniowej na forum stanowym wynikało z kilku przyczyn. Po pierwsze, wydanie stanowej ustawy zasadniczej należało oczywiście do wyłącznej gestii zainteresowanego stanu, a nie do wszystkich stanów jak w przypadku konstytucji federacji. Pomijając już fakt, iż łatwiej przychodzi ograniczać samego siebie niż znosić czyjeś ograniczenia, proces opracowywania i uchwalania stanowej ustawy zasadniczej był siłą rzeczy znacznie szybszy i prostszy. Po drugie, w każdym stanie sytuacja konfesyjna była znacznie mniej skomplikowana niż w skali Unii, a jak poprzednio wykazano, sytuacja ta determinowała konkretny kształt prawnego unormowania kwestii wyznaniowej. Po trzecie, wzory tej regulacji istniały już w konstytucjach i kartach konstytucyjnych okresu kolonialnego i były szeroko wykorzystywane. Wystarczy chociażby powołać się na przykład Rhode Island, w którym to stanie aż do 1842 r. zamiast ustawy zasadniczej obowiązywała karta konstytucyjna z 1663 r. Wszystkie te okoliczności spowodowały wyprzedzenie federalnej reglamentacji kwestii konfesyjnej przez stanową.

Nie trzeba szczególnej bystrości umysłu, by przewidzieć, że te same przesłanki, które przemawiały za wprowadzeniem rozdziału kościoła od państwa oraz wolności religijnej na szczeblu federalnym, będą też mieć zastosowanie na szczeblu stanowym. Mylna byłaby opinia, iż był to naturalny i nieuchronny rezultat oderwania się kolonii amerykańskich od metropolii. Jak trafnie bowiem zauważył E. F. Humphrey, instytucja *religious establishment* miała bardziej kolonialny niż imperialny charakter<sup>24</sup>, tj. więź Kościoła Anglikańskiego z władzami kolonialnymi była silniejsza od więzi z rządem brytyjskim. Stąd walka o zniesienie tej instytucji mimo wszystkich okoliczności sprzyjających była często długa i trudna. Znamienne natomiast, że umieszczenie w ustawach zasadniczych większości stanów w latach 1776—1777 norm przyznających obywatelom w szerszym lub węższym zakresie wolność sumienia i wyznania, nie napotkało większych oporów. Istotną rolę odegrał tu ideologiczny wpływ *Deklaracji Niepodległości*.

**2. A Bill for Establishing Religious Freedom.** Proces dokonywania rozdziału władz świeckich i duchownych nie przebiegał tak gładko. Niejednokrotnie towarzyszyły mu ostre spory i zacięte polemiki. Szczególne

<sup>24</sup> E. F. Humphrey: *Nationalism and Religion in America 1774—1789*. Boston 1924, s. 360.

znaczenie miała w tym względzie prawdziwa batalia polityczna stoczona w Virginii pomiędzy zwolennikami rozdziału a stronnikami kościoła państwowego. Wzięła w niej udział większość najbardziej wpływowych przywódców Rewolucji i najwybitniejszych przedstawicieli amerykańskiej myśli politycznej. Thomas Jefferson, James Madison, George Mason, Patrick Henry i George Washington przeważyli szalę na rzecz ustanowienia rozdziału kościoła od państwa oraz wolności sumienia i wyznania. Dokonano tego w 1786 r. ustawą o wprowadzeniu wolności religijnej (*A Bill for Establishing Religious Freedom*) autorstwa Jeffersona. Potępiono w niej wszelkie instytucjonalne związki kościoła z państwem jako deprawujące obywateli i powodujące deteriorację religii. Akt ten miał poważny walor ideologiczny, stanowiąc zarazem duży krok w kierunku ustanowienia instytucji rozdziału na całym terytorium federacji. Wywarł też duży wpływ na opinię publiczną, na co wskazuje tematyka ówczesnych dyskusji politycznych, jak i wzorowanie na nim w pierwszej połowie XIX wieku odpowiednich postanowień ustaw zasadniczych nowych stanów. Dość powiedzieć, iż dzięki przetłumaczeniu na francuski i włoski odbił się szerokim echem w niektórych krajach europejskich<sup>25</sup>, oddziałując zapewne na odpowiednie postanowienia słynnej francuskiej *Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela* z 22 VIII 1789 r.

Warto przy tym nadmienić, że uchwalenie tej ustawy było także wynikiem silnej presji baptystów i prezbiterian, poddanych w Virginii za czasów kolonialnych najostrzejszym represjom. Podobnie też w innych stanach legislatury były zasypywane lawiną petycji, w których żądano przyznania wolności sumienia i wyznania. Wprawdzie do chwili wydania I Poprawki rozdział władz świeckich od duchownych przeprowadzono już w ośmiu stanach, mimo to pozostawało jeszcze pięć. W trzech stanach Nowej Anglii kościół państwowy utrzymywał się nadal, m.in. dzięki temu, iż jego członkowie poparli sprawę Rewolucji w przeciwieństwie do wyznawców *High Church*. Był to wszak system zbliżony do *the multiple religious establishment*, gdyż kościół purytański był już na tyle osłabiony, że kontynuowanie polityki nietolerancji wyznaniowej przestało być możliwe. Z kolei w Maryland i Południowej Karolinie instytucję kościoła państwowego wprawdzie zniesiono, niemniej w tym pierwszym stanie wprowadzono chrystianizm jako religię państwową na mocy konstytucji z 1776 r., w tym drugim zaś protestantyzm na mocy konstytucji z 1778 r.

<sup>25</sup> A. P. Stokes: *Church...*, Vol. I, s. 394; L. Pfeffer: *Church...*, s. 95, 96; R. F. Butts: *The American Tradition in Religion and Education*. Boston 1950, s. 66; *Thomas Jefferson and American Democracy*. Ed. M. Beloff. New York 1962, s. 71; Z. Libiszowska: *Tomasz Jefferson*. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk—Łódź 1984, s. 68.

Charakterystyczne, iż nawet w tych stanach, w których ustanowiono instytucję rozdziału oraz wolność religijną, obowiązywała jeszcze cała gama różnych przepisów dyskryminacyjnych wobec niektórych wyznań<sup>26</sup>. Mimo tych wszystkich ograniczeń cechujących wówczas obie te reguły ustrojowe, regulacja kwestii konfesyjnej w stanach była nieporównanie bardziej postępową od odpowiadającej jej reglamentacji kolonialnej. Skoro materie te normowały stanowe ustawy zasadnicze, to tym bardziej powinna to czynić Konstytucja USA. Akty te dały więc asumpt do uchwalenia wyznaniowych norm I Poprawki.

## V. AKCJA POLITYCZNA ZA UCHWALENIEM I POPRAWKI

**I. Żądania Karty Praw.** Uchwalona 17 IX 1787 r. federalna ustawa zasadnicza nie zawierała postanowień dotyczących stosunku państwa do kościoła ani też swobód religijnych obywateli. Wyjątek stanowiła jedynie ostatnia klauzula art. VI, zakazująca stosowania cenzusu konfesyjnego przy powierzaniu urzędów lub funkcji publicznych. Między innymi z tego właśnie powodu proces ratyfikacji Konstytucji miał przebieg trudny, a czasami nawet burzliwy. Generalnie, związki wyznaniowe poparły dzieło filadelfijskiej Konwencji Konstytucyjnej<sup>27</sup>, w tym te zajmujące dotąd eksponowaną pozycję polityczną, tj. z Kościołem Anglikańskim — przekształconym w 1780 r. w Episkopatny — włącznie. Duchowieństwo kongregacyjne i presbiteriańskie udzieliło Konstytucji poparcia, jako że nie naruszała konfesyjnego *status quo* w Nowej Anglii. Stąd też Massachusetts zaproponował pewne poprawki do tego aktu, ale żadna z nich nie dotyczyła spraw wyznaniowych. Connecticut natomiast w ogóle nie wystąpił z jakimkolwiek projektem poprawki konstytucyjnej<sup>28</sup>. Początkowo też motywacją tą kierowali się członkowie prześladowanych do wybuchu wojny o niepodległość kościołów i sekt na tej podstawie, iż federalna ustawa zasadnicza nie ustanawiała ani kościoła, ani religii państwowej, co implikowało wolność religijną obywateli. Jednak po chwili refleksji dotychczasowi „dysydenci, sekciarze i kacerze” musieli dojść do

<sup>26</sup> *Quellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche*. Hrsg. Z. Giacometti. Tübingen 1926, s. 680, 681; W. A. Brown: *Church and State in Contemporary America*. New York 1936, s. 105; R. F. Butts: *The American...*, s. 44; L. Pfeffer: *Church...*, s. 88, 89; L. P. Beth: *The American...*, s. 64, 65; C. J. Antieau et al.: *Freedom...*, s. 49—51; C. B. Kinney: *Church...*, s. 90—93.

<sup>27</sup> C. A. i M. R. Beard: *Rozwój...*, t. 1, s. 294.

<sup>28</sup> C. J. Antieau et al.: *Freedom...*, s. 112, 113.

przekonania, że ich triumf jest co najmniej problematyczny. Należało się bowiem liczyć z potencjalną groźbą likwidacji tego „niedopatrzania” w kierunku powrotu do *status quo ante* w obrębie polityki konfesyjnej<sup>29</sup>. Sądzę, iż w tym właśnie przeświadczeniu należałoby upatrywać jednego z głównych powodów żądań uzupełnienia dokumentu, na którym dopiero co wysechł atrament i pieczęcie, o *Kartę Praw (the Bill of Rights)*. Na powodzeniu rozpoczętej w tym celu akcji propagandowej wiele zaważyło stanowisko Jeffersona, który w braku konstytucjonalizacji praw i wolności obywatelskich dostrzegł zagrożenie demokracji w państwie. Nie miały też wpływ na przyjęcie wspomnianego suplementu do Konstytucji wywarła postawa warstw posiadających, które obok gwarancji praworządności domagały się konstytucyjnego zabezpieczenia własności prywatnej.

Dlatego wiele konwencji stanowych ratyfikowało federalną ustawę zasadniczą z zastrzeżeniami. Siedem stanów postulowało uzupełnienie jej o postanowienia dotyczące swobód jednostki na wzór stanowych *Deklaracji Praw (Declarations of Rights)*. Szczególny nacisk położono na przyznanie wolności sumienia i wyznania wszystkim mieszkańcom Unii oraz (pięć stanów) na dokonanie rozdziału kościoła od państwa. Naturalnie, poszczególne projekty stosownych poprawek różniły się znacznie co do zakresu i sposobu unormowania tych materii<sup>30</sup>. Niemniej propozycje te zmusiły Kongres w sensie politycznym do uchwalenia wyznaniowych norm I Poprawki do Konstytucji, będąc tym samym najważniejszym formalnym powodem nowelizacji tej ostatniej. Zdaniem C. J. Antieau i in. federalny parlament całkowicie respektował te propozycje. Inna

<sup>29</sup> Vide m.in. A. M. Potter: *American Government and Politics*. London 1969, s. 12 — za W. Sokolewicz: *Wprowadzenie*. W: *Instytucje polityczno-prawne Stanów Zjednoczonych Ameryki*. Red. W. Sokolewicz. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1977, s. 33.

<sup>30</sup> Gwoli ilustracji, projekt Pensylwanii brzmiał następująco: „Zakazuje się naruszania wolności sumienia; władza ustawodawcza, wykonawcza i sędziowska nie może zmieniać, uchylać ani naruszać jakichkolwiek postanowień konstytucji stanowych zabezpieczających wolność w sprawach religii.” — E. Humphrey: *Nationalism...*, s. 461.

Projekt Maryland: „Zabrania się prawnego ustanawiania religii narodowej; wolność religijna wszystkich osób podlega w równym stopniu ochronie.” — J. M. O'Neill: *Religion and Education Under the Constitution*. New York 1949, s. 112.

Projekt New Hampshire: „Żadna ustawa Kongresu nie może dotyczyć religii ani naruszać wolności sumienia.” — C. J. Antieau et al.: *Freedom...*, s. 119.

Ostatni z wymienionych projektów zasługuje na największą uwagę, ponieważ jest najbardziej zbliżony do tekstu uchwalonych później konfesyjnych przepisów I Poprawki: „Żadna ustawa Kongresu nie może wprowadzić religii ani zabronić jej swobodnego praktykowania.”

możliwość po prostu nie wchodziła w grę<sup>31</sup>. Słuszność tego poglądu potwierdza zalecenie Madisonsa dla konwencji stanowych, by ratyfikowały ustawę zasadniczą, do której później doda się *the Bill of Rights*. Ów suplement stanowił zatem cenę, jaką zapłacili federaliści za przewyciężenie opozycji antyfederalistów wobec swego dzieła z pamiętnego roku 1787<sup>32</sup>.

**2. Dwie tablice Dekalogu.** Niezależnie od debaty ratyfikacyjnej i jej wpływu na konstytucjonalizację obu interesujących nas reguł ustrojowych, we wszystkich stanach prowadzono aktywną agitację na — jakbyśmy to dzisiaj określili — użytek oddolny. Uprawiały ją przede wszystkim kościoły: baptystyczny, prezbiteriański i kwakerski oraz należący do nich wierni. Argumenty opierano w pewnej mierze na poglądach *the Founding Fathers*. Powtarzano np. ich myśl, że państwo nie może ingerować w sprawy kościoła i kanony jego religijnego *credo*. Ale poglądy te bardzo często rozwijano wychodząc z przesłanek natury teologicznej. Dziś brzmią one wprawdzie nieco naiwnie, lecz wówczas znajdowały szeroki oddźwięk społeczny. Tak więc mówiono m.in., iż Bóg spisał *Dekalog* na dwóch tablicach, z których pierwsza obejmuje obowiązki człowieka wobec Stwórcy, a druga odnosi się tylko do stosunków międzyludzkich. W ten sposób zaznaczył, że nadaje rządowi świeckim władzę nad sprawami ludzkimi, natomiast sprawy boskie (religijne) zastrzega dla siebie. Wypływał stąd prosty wniosek — kościół od państwa należy oddzielić w celu umożliwienia każdej jednostce całkowitej wolności wyboru odpowiadającej jej religii. To zaś ma zabezpieczyć swobodny rozwój każdego związku konfesyjnego<sup>33</sup>. Ta recepcja poglądu Rogera Williamsa oznaczała zarazem apologię prymatu swobodnej wiary nad wszelką instytucją kościelną, a także nad roszczeniami tej ostatniej do sprawowania władzy tak duchownej, jak laickiej. Jednocześnie uwzględnijmy, iż agitacja ta czerpała wątki także z entuzjazmu społeczeństwa wywołanego zdobyciem niepodległości. W Hannover w stanie Virginia miejscowe prezbiterium wyraziło przekonanie, że raz uwolniwszy się od brytyjskiej „tyrании, będzie z ochotą likwidować każdą formę religijnego, podobnie jak i politycznego poddaństwa”<sup>34</sup>. Sfery rządzące musiały się liczyć z nastrojami szerokich kręgów społecznych domagających się wolności sumienia i wyznania.

<sup>31</sup> C. J. Antieau et al.: *Freedom...*, s. 111.

<sup>32</sup> R. F. Butts: *The American...*, s. 72; E. F. Humphrey: *Nationalism...*, s. 361.

<sup>33</sup> L. Pfeffer: *The Case for Separation. Religion in America. Original Essays on Religion in a Free Society*. New York 1960, s. 65; Ł. Kurdybacha: *Z dziejów laicyzacji oświaty*. T. II. Warszawa 1962, s. 118.

<sup>34</sup> E. B. Greene: *Religion...*, s. 72.

## VI. DOKTRYNA WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

**1. Uwagi wstępne.** Doktryna wolności religijnej — bo to jest najbardziej adekwatne określenie poglądów „Ojców Konstytucji” w kwestii wyznaniowej — ukształtowała się w specyficznych warunkach, będąc efektem działania wielu ścierających się ze sobą procesów i sprzecznych wątków teoretycznych. Jej geneza jest więc zdecydowanie niejednorodna i nie da się jednoznacznie przyporządkować określonym układom społecznym; prędzej już konkretnym sytuacjom politycznym. Niewątpliwie w pewnej mierze zaskakujący jest fakt, iż *the Founding Fathers* jako ludzie głęboko religijni, a przy tym członkowie kościoła państwowego — a więc nie podlegający represjom na tle konfesyjnym — wystąpili właśnie z takimi, a nie innymi poglądami. Jakie czynniki je ukształtowały? Nie wdając się w szersze rozważania, pragnąłbym się ograniczyć do wskazania na te przesłanki, które najbardziej zaważyły na tej doktrynie.

Największy wpływ wywarło niewątpliwie europejskie Oświecenie, przede wszystkim zaś deizm, ideologia praw naturalnych, racjonalizm oraz hasła wolności i równości<sup>35</sup>. Wychowani na oświeceniowych ideałach myśliciele amerykańscy nabrali przekonania, że suwerenność polityczna musi opierać się na zgodzie rządzonych a władza kościelna na zgodności z rozumem. Gruntownie studiowano pisma Johna Locke'a (w tym jego

<sup>35</sup> R. M. Małajny: *Państwo a kościół w amerykańskich doktrynach politycznych*. „Przegląd Prawa i Administracji” 1979, t. XI, s. 214, 215; L. A. Lardner: *How Far Does the Constitution Separate Church and State?* „The American Political Science Review” 1951, Vol. XLV, No. 1, s. 113; B. Bailyn: *The Ideological Origins of the American Revolution*. Cambridge, Mass. 1967, s. 22—54; H. Morais: *Deism in Eighteenth Century America*. New York 1934, s. 138—141; M. D. Peterson: *The Jefferson Image in the American Mind*. New York 1962, s. 93; *The Papers of James Madison*. Eds. W. T. Hutchinson, W. N. E. Rachal. Chicago 1962, s. 51—59. John Adams nie uważał się wprawdzie za wyznawcę deizmu, który w jego mniemaniu znajdował się blisko ateizmu, jednak deistyczny wydźwięk ma wiele jego pism. Co do Thomasa Paine'a, to silnie zaakcentowany w jego twórczości antyklerykalizm powoduje, iż jego deizm jest odczytywany przez niektórych autorów — np. C. A. i M. R. Beardów (*Rozwój...*, t. 1, s. 238) — jako ateizm. Vide wszakże R. G. Adams: *Political Ideas of the American Revolution*. New York 1958, s. 130—132; Z. Libiszowska: *Tomasz Paine. obrońca praw człowieka*. Warszawa 1976, s. 226—228; M. Szerer: *Dwie reakcje na Rewolucję Francuską w angielskiej myśli społeczno-politycznej*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1958, t. 3, s. 59. Zauważmy przy tym, że choć Paine nie jest zaliczany do grona *the Founding Fathers*, mimo to jego pisma odegrały na tyle znaczącą rolę w dziele zwycięstwa w USA idei wolności religijnej oraz rozdziału kościoła od państwa, iż nie sposób go tu pominąć. Dość powiedzieć, że w XVIII w. sprzedano w koloniach imponującą liczbę pół miliona egzemplarzy jego *The Common Sense* — M. Szerer: *Dwie...*, s. 19.

List o tolerancji<sup>36</sup> z 1689 r.), powoływano się na Monteskiusza, cytowano Jeana Jacquesa Rousseau, znano i ceniono twórczość Johna Milтона, Jamesa Harringtona i innych koryfeuszy europejskiej myśli politycznej XVII i XVIII wieku, nie wyłączając założyciela Pensylwanii, Williama Penna i jego *Wielkiej sprawy wolności sumienia raz jeszcze pokrótce omówionej i obronionej przez autorytet Rozumu, Pisma Świętego i Starożytności* (*The Great Case of Liberty of Conscience Once More Briefly Debated and Defended by the Authority of Reason, Scripture, and Antiquity*) z 1670 r. James Madison był najskrupulatniejszym badaczem teorii rządu, Thomas Jefferson posiadał dogłębną znajomość angielskiego konstytucjonalizmu, a Thomas Paine przenikliwy umysł i cięte pióro polemisty. Szerokie horyzonty intelektualne, jakie posiadali ci *viri illuminati*, umożliwiły im dokonanie rzetelnej i trafnej oceny wszelkiego odium wynikającego z instytucji kościoła państwowego. Nie bez znaczenia były tu doświadczenia i przeżycia osobiste. Widok pastora baptystów wyglądającego w 1774 r. w Orange kazanie z zakratowanego okna więziennej celi — jedynej wówczas w Virginii legalnej dlań ambony — podzielał wstrząsająco na 23-letniego wtedy Madisona<sup>37</sup>.

Jak już wspomniano, istotne znaczenie miała też konieczność opracowania doskonalszej regulacji prawnej kwestii wyznaniowej na forum stanowym, później zaś na federalnym, co implikowało potrzebę afirmowania lub negowania konkretnych posunięć z zakresu polityki konfesyjnej. Piśmiennictwo *the Founding Fathers* miało więc do pewnego stopnia charakter koniunkturalny, o czym przekonuje nas i to, iż datuje się ono głównie z lat osiemdziesiątych, których schyłek przyniósł ze sobą uchwalenie *Karty Praw*. Nie zapominajmy również, że pojawiło się ono w wyniku konkretnego zapotrzebowania społecznego, politycznego i prawnego. Antyfederaliści przecież od początku kładli duży nacisk na m.in. maksymalne rozszerzenie katalogu praw i wolności obywatelskich oraz na ich usankcjonowanie normami konstytucyjnymi. Jakkolwiek federaliści byli w tej materii bardziej powściągliwi, mimo to ideolodzy obydwu stronnictw nie przejawiali w swych opiniach poważniejszych rozbieżności w odniesieniu do kwestii wyznaniowej. Eksplikować to — jak sądzę — trzeba powszechnym resentymentem do polityczno-religijnego ucisku panującego w byłych koloniach. Wolno nawet powiedzieć, iż ideolodzy ci byli w tej sprawie wyjątkowo zgodni. Wypada też uwypuklić, że ideologia Rewolucji Amerykańskiej wymierzona w „tyranię” rządów brytyjskich musiała *nolens volens* godzić w jeden z jej głównych filarów — instytucję kościoła państwowego.

<sup>36</sup> *The Letter of Toleration.*

<sup>37</sup> A. P. Stokes: *Church...*, Vol, s. 340.

Zauważmy jeszcze, iż terminu „doktryna” używam w niniejszym kontekście w umownym tego słowa znaczeniu. Żaden bowiem „Ojciec Konstytucji” nie przedstawił swych poglądów na kwestię wyznaniową w sposób kompletny i usystematyzowany, co jest konstytutywnym elementem każdej doktryny, także ustrojowej. Położyć to przede wszystkim należy na karb rozproszenia tych poglądów w licznych pismach politycznych, które powstawały pod wpływem potrzeby chwili i to w czasach nie sprzyjających pisaniu wielkich dzieł<sup>38</sup>. Dopiero zebranie zajmujących nas opinii Jeffersona, Madisona, Adamsa i Paine’a w logiczną i przejrzystą całość upoważnia do nadania im miana doktryny wolności religijnej, ponieważ ich istota sprowadza się do drobiazgowo i przekonująco uzasadnionego postulatu przyznania każdej jednostce całkowitej wolności sumienia i wyznania. Nawiązując do zamieszczonej uwagi, że poglądy te nie tworzą zwartego systemu ocen i rozwiązań ustrojowych — co jest skądinąd typową cechą pism przywódców politycznych — godzi się ją uzupełnić spostrzeżeniem, iż mimo to ich systematyzacja nie nastęrcza specjalnych trudności. Otóż można w nich wyraźnie dostrzec trzy nurty, a mianowicie: dogłębną krytykę instytucji *religious establishment*, szczególnie umotywowane żądanie wprowadzenia wolności sumienia i wyznania oraz problematykę jej gwarancji.

**2. Krytyka kościoła państwowego.** Logicznym punktem wyjścia omawianej przez nas doktryny są refleksje nad ogromem społecznej szkodliwości wypływającej z ustanowienia kościoła i religii państwowej. Wszyscy myśliciele wykorzystują tu stosowne doświadczenia epoki kolonialnej oraz okresu walki o przeprowadzenie rozdziału władz świeckich i duchownych w poszczególnych stanach. John Adams najskuteczniej — jak się wydaje — poszukiwał inspiracji do skonstruowania optymalnego modelu stosunku państwa do kościoła w labiryncie ocen przeszłości. Wynikiem tych rozmyślań był traktat zatytułowany *Rozprawa nad prawem kanonicznym i feudalnym (A Dissertation on the Canon and Feudal Law)* z 1765 r. Rozpoczyna się ona od na wskroś racjonalistycznego twierdzenia, jakże charakterystycznego dla drugiej połowy XVIII stulecia, że ignorancja i brak rozwagi to główne przyczyny upadku ludzkości. Stanowią one wytwór prawa kanonicznego i feudalnego, dwóch największych systemów tyranii. Pisząc o tych dwóch gałęziach prawa, Adams miał na myśli nie tyle normy prawne *sensu stricto*, ile system ucisku religijnego i politycznego, jaki stworzyły kościół i państwo. Kler katolicki, a później anglikański, przypisał sobie wyłączne prawo egzegezy kanonów wiary, co wywołało ludzką ignorancję. Państwo natomiast postępowało nierozważ-

<sup>38</sup> Vide W. Osiatyński: *Wizje Stanów Zjednoczonych w pismach Ojców Założycieli*. Warszawa 1977, s. 8, 9.

nie, prześladując ludzi, co z kolei pociągnęło za sobą ruinę cywilizacji. Niemniej jednak najbardziej dotkliwe skutki przyniosło połączenie obu tych instytucji w „konfederację świeckiej i duchownej tyranii”. Tyrania ta utrzymywała się w różnych państwach przez długie wieki, dopóki purytanie nie rzucili jej wyzwania, preferując republikańską formę państwa w miejsce monarchicznej. Znieśli też oni episkopalny ustrój kościoła, przekonawszy się na własnej skórze, jak wiele niesie on zła. „Biskupi, ci religijni tyrani, są straszniejsi niż 10 tysięcy Mohikan.” Z biegiem czasu zaczęli się również przekonywać do idei powszechnej wolności sumienia i wyznania<sup>39</sup>. To ostatnie twierdzenie było już wszak cokolwiek naciągane.

Oświeceniowy teoretyk z pasją piętnuje prześladowania na tle konfesyjnym, uważając je za najpoważniejsze naruszenie praw człowieka. Dla pisarza politycznego tamtych czasów, głoszącego ideologię praw naturalnych, były one kamieniem obrazy. „Powiadam, iż prawa, jakie ludzie posiadają, poprzedzają bez wątpienia wszelkie ziemskie rządy. Prawa te nie mogą być odwołane ani ograniczone przez państwo, gdyż pochodzą od Wielkiego Ustawodawcy Wszechświata.” Nawiasem mówiąc, deklaracja ta nie przeszkodziła konserwatywnemu republikaninowi, jakim był Adams, zaakceptować kalwiński dogmat, że „natura ludzka nie zasługuje na zaufanie, jako że ludzie są dobrzy tylko z konieczności” i uznać, iż jest on prawdziwy niczym „euklidesowy dowód”<sup>40</sup>. *Rozprawa...* zawiera też prorocze ostrzeżenie, że narzucanie kolonistom przez metropolię starego prawa kanonicznego i feudalnego może się skończyć wybuchem rewolucji, co w istocie w dekadę później nastąpiło. „Walka kolonii nie toczy się jedynie z powodów religijnych, jak się powszechnie przypuszcza, lecz także z powodu umiłowania uniwersalnej wolności, z powodu nienawiści, obawy i strachu przed tą piekielną konfederacją usiłującą opanować Amerykę.” Ucisk ze strony państwa brzemienny w polityczną niewolę, a przynoszący ostatecznie ingerencję w sprawy sumienia, ignorancję i skrajną nędzę, jest wymierzony w godność natury ludzkiej i nie licuje z wysoką rangą istoty człowieczej nadanej jej przez Boga. „Pogodzenie się człowieka z tą niewolą byłoby świętokradzkim porzuceniem wiary w Jego moc i uwłaczałoby naszej sprawie, interesom i szczęściu!”<sup>41</sup> — wołał autor *Rozprawy...*

---

<sup>39</sup> Vide *The Political Writings of John Adams. Representative Selections*. Ed. G. A. Peek. New York 1954, s. 5; E. Wright: *Fabric of Freedom 1763—1800*. New York 1961, s. 83.

<sup>40</sup> V. L. Parrington: *Główne...*, s. 444; S. K. Padover: *The Genius of America. Men Whose Ideas Shaped Our Civilization*. New York 1960, s. 46.

<sup>41</sup> Vide *The Political Writings...*, s. 10, 19.

Gruntowną krytykę instytucji kościoła państwowego przeprowadził również James Madison w swym *Memoriale i remonstrancji w sprawie religijnych praw człowieka* (*A Memorial and Remonstrance on the Religious Rights of Man*) z 1784 r. Dokument ten do dziś pozostaje w Stanach Zjednoczonych klasyczną oracją w obronie wolności sumienia i wyznania<sup>42</sup>. Wprawdzie był on opracowywany w odmiennych warunkach politycznych niż *Rozprawa nad prawem kanonicznym i feudalnym*, ale mimo to jego zasadniczy sens pozostaje ten sam — nie ustanawiać instytucji *religious establishment* w niepodległym już kraju. Jakkolwiek Madison reprezentuje głównie prawnicze podejście do tej materii, podczas gdy Adams raczej historyczne i moralne, to jednak tezy jego *Memoriału...* są zbieżne z poglądami autora *Rozprawy...* Zasadnicza teza to postulat niewprowadzania tej instytucji, w dużym stopniu wyczerpujący treść żądania dokonania rozdziału kościoła od państwa. Został on umotywowany wieloma argumentami zawartymi w 15 punktach. *Memoriał...* otwiera przestroga, iż naród amerykański pomny smutnych doświadczeń z *High Church* w koloniach nie będzie czekać aż nastąpi umocnienie się władzy legislatywy — uzurpującej sobie prawo do ingerencji w sprawy światopoglądu jednostki — a potem oplątanie tej kwestii gąszczem precedensów prawnych. Ustanowienie kościoła lub religii państwowej byłoby „bowiem ponizieniem dla tych wszystkich obywateli, którzy broniąc swych religijnych przekonań, nie ugną się przed władzą prawodawczą”. Instytucja ta, opierając się na świeckim reżimie, przynosiła tylko „ignorancję, rozkład, bigoterię, zabobon i prześladowania”<sup>43</sup>, nie może więc mieć racji bytu w USA. Z projektu inkryminowanej ustawy wynika, że „urzędnik państwowy jest albo kompetentnym sędzią w sprawach dotyczących prawd wiary, albo że może wykorzystywać religię jako narzędzie świeckiej polityki. Pierwszy wniosek byłby arogancką pretensją fałszowaną na przestrzeni dziejów całego świata na skutek sprzecznych opinii władców, drugi natomiast stanowiłby nieuświęcone przeinaczenie dogmatu o drogach wiodących do zbawienia.”<sup>44</sup>

Tymczasem, jeśli opodatkowuje się obywateli na rzecz utrzymywania katechetów, to władza mogąca uznać religię chrześcijańską za oficjalną, może równie dobrze uprzywilejować religię jakiejś sekty i narzucić obowiązki jej wyznawania. Nietrudno dostrzec, iż ta sama władza, która jest w stanie zmusić obywatela do uiszczenia choćby trzech pensów z przeznaczeniem na popieranie jakiegokolwiek religii państwowej, może

<sup>42</sup> *Memoriał* był wyrazem protestu autora przeciwko ustawie uchwalonej tego roku przez legislaturę Virginii, która nakładała na ludność stanu powszechny podatek przeznaczony na utrzymywanie nauczycieli religii chrześcijańskiej.

<sup>43</sup> Vide J. M. O'Neill: *Religion...*, s. 281.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 280.

go też zmusić do akceptacji aktu wprowadzenia jakiejś innej wiary<sup>45</sup>. Zrozumiałe zatem, że konkluzje, do jakich doszedł autor *Memoriału...*, były nader pesymistyczne. Skoro państwo znakomicie daje sobie radę w procesie rządzenia bez pomocy kościoła, to dlaczego występuje się z twierdzeniem, iż podniesienie go do rangi kościoła państwowego jest nieodzowne z punktu widzenia interesów państwa? Przekonaliśmy się, że hierarchia kościelna nie prowadzi żadnej konstruktywnej działalności służącej bezpośrednio organizacji państwowej. Jaki zatem wpływ wywiera na społeczeństwo? Z reguły albo ustanawia tyranie religijną na gruzach władzy świeckiej, albo udziela poparcia tronem, wokół których panuje atmosfera tyranii politycznej. „Nigdy wszakże nie staje na straży wolności człowieka.”<sup>46</sup>

Do analogicznych wniosków doszedł także Thomas Jefferson. Wskazał on, iż państwo, łącząc się z dominującym kościołem, wprowadzało przymus konfesyjny. Dzięki temu kościół mógł wykorzystywać bez umiaru istnienia i majątki ludzkie dla wzmocnienia swego „rządu nad duszami” Duchowieństwo, wywierając silną presję na organy państwowe, skłaniało je do nakładania na ludność podatków przeznaczonych na utrzymywanie kościoła. Państwo gorliwie wywiązywało się z przyjętych zobowiązań, przygniatając umysły i ciała poddanych brzemieniem odpowiednich praw. A przecież zmuszanie kogokolwiek do finansowania propagowania poglądów, w które on nie wierzy, jest grzeszne i tyrańskie. Nic więc dziwnego, że „w każdym kraju i w każdej epoce kapłan był wrogiem wolności, zawsze w przymierzu z despotą, rozgrzeszając go z jego nadużyć w zamian za protekcję dla swoich”<sup>47</sup>. W opracowanej przez siebie ustawie o ustanowieniu wolności religijnej (vide rozdz. drugi IV 2) z 1786 r. Jefferson uznał, iż „bezbożna zarozumiałość legislatur i władców, zarówno świeckich, jak i duchownych, którzy będąc jedynie omylnymi i pozbawionymi uduchowienia ludźmi, przywłaszczyli sobie władzę nad wiarą innych, ogłaszając swe poglądy i sposób myślenia jako nieomyłne oraz usiłując je narzucić innym, stworzyła i utrzymywała przez cały czas fałszywe religie we wszystkich częściach świata i we wszystkich epokach”<sup>48</sup>.

Virgiński filozof uważał, że nikt nie powinien wkraczać w sferę wolności sumienia i wyznania z organami państwowymi włącznie, ponieważ obywatele nie wyposażyli ich w taką kompetencję. W tych sprawach jednostka jest bowiem odpowiedzialna nie przed nimi, tylko przed Bo-

<sup>45</sup> Ibidem, s. 279.

<sup>46</sup> Ibidem, s. 261.

<sup>47</sup> Vide W. Szyszkowski: *Twórcy Stanów Zjednoczonych. Waszyngton, Jefferson, Hamilton*. Warszawa 1980, s. 186; *The Living Thoughts of Thomas Jefferson*. Ed. J. Dewey. London 1941, s. 96.

<sup>48</sup> Vide J. M. O'Neill: *Religion...*, s. 275.

giem i swoim sumieniem. Nikogo nie powinno obchodzić — pisał dalej — czyjeś stwierdzenie, że np. bogów jest dwudziestu albo że Istoty Najwyższej nie ma wcale. Człowiek ma przecież rozum i możliwość dokonywania doświadczeń — to winno go uchronić od błędu, a nie interwencja władz świeckich czy kościelna inkwizycja. Sięgając do XVIII-wiecznych realiów, przytoczył i ten argument, iż świat ówczesny liczył sobie około miliarda istnień ludzkich, wyznających prawdopodobnie około tysiąca różnych religii, przy czym wyznawcy każdej z nich zawsze byli skłonni utrzymywać, że ich wiara jest jedyną prawdziwą. Kierując się takim przeświadczeniem, torturowano, więziono, palono na stosach lub wieszano wiele niewinnych istot, skutkiem czego z jednej połowy ludzkości zrobiono głupców, a z drugiej hipokrytów. Każde państwo ustanowiło swoją religię, jednakże nawet dwa państwa nie wprowadziły tej samej. Czy to dowodzi nieomyślności kościoła? <sup>49</sup> Można by dziś — przechodząc do porządku dziennego nad pewnymi nieścisłościami zawartymi w tym rozumowaniu — ugruntować te wątpliwości wskazując, iż te niechlubne praktyki nie dowiodły również nieomyślności państwa.

W sukurs wszystkim trzem ideologom Rewolucji przychodzi Thomas Paine, który w swym dziele *Zdrowy rozsądek* (*The Common Sense*) z 1776 r. także poddał druzgocącej krytyce „nieprawy związek kościoła z państwem”, wydający na świat „bezpłodny twór w postaci kościoła ustanowionego przez prawo”. W jego opinii wszelkie niepomyślne następstwa w obrębie kwestii wyznaniowej, a zwłaszcza nietolerancja religijna, wywodzą się z tego właśnie związku. Odkrycie to, na pozór dosyć banalne i stąd, wydawałoby się, niewiele wnoszące nowego, było wszak nader ważne. Paine starał się dociec przyczyn nietolerancji konfesyjnej nie tylko w ułomnościach ludzkiej natury, zdając sobie sprawę, że takie wyjaśnienie byłoby zbyt proste. Docierając do sedna tego zjawiska skonstatował, iż występowało i występuje ono w wielu krajach nie tyle z powodu hipokryzji bądź zaborczości kleru, ile właśnie z racji istnienia ścisłych więzi między państwem a kościołem. Albowiem „naturą wszystkich religii jest dobroć i łagodność oraz głęboki związek z zasadami moralności. Żadna z nich nie zyskałaby wyznawców, gdyby była szkodliwa, okrutna, prześladowająca i niemoralna. Wyznawców można pozyskać przekonaniem, udzielaniem dobrych rad i świeceniem należytych przykładem. Dlaczego zatem religia straciła dziś swą przyrodzoną wyrozumiałość i stała się tak posępna i nietolerancyjna?” <sup>50</sup> Wynika to z samej istoty instytucji *religious establishment*. Tak np. hiszpańską inkwizycję trudno łączyć z reli-

<sup>49</sup> Vide ibidem, s. 275; O. Vossler: *Die amerikanische Revolutionsideale in ihrem Verhältnis zu den europäischen*. München—Berlin 1929, s. 90.

<sup>50</sup> Thomas Paine. *«Common Sense» and Other Political Writings*. Ed. N. F. Adkins. New York 1953, s. 93; M. Szerer: *Dwie...*, s. 19—21.

gią, co innego natomiast z unią kościelno-państwową. Represje nie stanowią naturalnej cechy żadnej religii. Cechą tą legitymują się jednak wszystkie „religie prawne”, czyli uprzywilejowane przez prawo. Pozbawienie ich sankcji przymusu państwowego pozwoliłoby im odzyskać pierwotną łagodność. Dlatego też ustanawianie takiej instytucji jak kościół państwowy nie ma najmniejszego sensu<sup>51</sup>.

Ta historyczna retrospekcja posłużyła *the Founding Fathers* do dwóch celów: zdyskredytowania instytucji, której plastyczny obraz został w ich pismach nakreślony oraz do uzasadnienia konieczności przyznania jednostce wolności sumienia i wyznania. Naturalnie, jak wynika z poprzednich rozważań, cele te w kontekście ówczesnej sytuacji wyznaniowej wzajemnie się warunkowały i implikowały. Wobec tego już sama krytyka kościoła lub religii państwowej była i jest odczytywana jako postulat zagwarantowania wolności religijnej. Swoją drogą, uzasadnianie przez zajmujących nas teoretyków prawa do oporu wobec władzy — czy pozostając przy ich nomenklaturze, tyranii — politycznej (państwa) i duchowej (kościół państwowego) również za pomocą argumentów o zabarwieniu teologicznym pozostaje rysem charakterystycznym ideologii Rewolucji Amerykańskiej. Niewątpliwie nie obyło się tu bez wpływu tradycji Reformacji w odniesieniu do *ius resistendi*, a przede wszystkim sposobu ujęcia tej materii przez Locke'a, którego refleksy odnajdujemy w jeffersonowskiej *Deklaracji Niepodległości*<sup>52</sup>. Dogmaty okazały się zatem mieczem obosiecznym, którym „Ojcowie Konstytucji” potrafili władać wcale zręcznie.

**3. Wolność sumienia i wyznania.** Uzasadnienie postulatu wprowadzenia powszechnej wolności religijnej przebiega w ich wydaniu dwoma, w pewnej mierze odrębnymi, lecz w sumie zbieżnymi torami. Opiera się bowiem w jednakowym stopniu na doktrynie praw naturalnych — a w związku z tym na wykazywaniu naturalnego, odwiecznego i niezbywalnego charakteru tej wolności — oraz na wskazywaniu na różne przejawy jej naruszania, będące efektem istnienia kościoła i religii państwowej.

Już na wstępie wypada odnotować, że *the Founding Fathers* bardzo szeroko i nowocześnie, jak na czasy w których przyszło im żyć i działać, pojmowali kategorię „wolność religijna”. Używali jej mianowicie jako synonimu określenia „wolność sumienia i wyznania”, posługując się też nią czasami na oznaczenie jednej lub drugiej formy tej wolności. Niekiedy wszak operowali także pojęciem „tolerancja religijna” (zwłaszcza Jefferson), nie zdając sobie sprawy, iż terminy te wykluczają się. Mimo to ich

<sup>51</sup> Vide ibidem, s. 93, 94; E. Wright: *Fabric...*, s. 201.

<sup>52</sup> Vide Z. Kędzias: *Burżuazyjna koncepcja praw człowieka*. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1980, s. 22, 98.

pisma są pod tym względem na tyle przejrzyste, że nie pozostawiają wątpliwości co do intencji autorów. Thomas Paine zajmując się tym zagadnieniem od razu przystąpił do frontального ataku nie tylko na zasadę nietolerancji konfesyjnej, ale również tolerancji. Pierwszej nienawdził, a druga mu nie wystarczała. Analogicznie bowiem jak przed 150 laty Roger Williams, daleki był od zaakceptowania takiej polityki wyznaniowej, której sens polegał na łaskawej nieingerencji państwa w sprawy wiary i niepełnego egzekwowania swych uprawnień w tej materii. Uderzając silnie w nutę antyklerykalizmu pisał: „Tolerancja nie jest pojęciem przeciwstawnym nietolerancji, lecz jej obrazem odbitym w krzywym zwierciadle. Tolerancja przypisuje sobie prawo do przyznawania wolności sumienia, a nietolerancja do jego odmowy. Tę drugą symbolizuje papież uzbrojony w ogień i wiązkę chrustu, tę pierwszą zaś tenże papież, tyle że sprzedający dyspensy. A zatem nietolerancja to konkretny stosunek państwa do kościoła, a tolerancja to nic innego jak kościelny handel.”<sup>53</sup> Należy więc znieść nie tylko samo zjawisko nietolerancji konfesyjnej, ale także zlikwidować termin „tolerancja religijna”. Skoro Stwórca stworzył wszystkich ludzi równymi, to w takim razie nie ma tu czego tolerować<sup>54</sup> — konkluduje Paine.

Madisonowi z kolei zawdzięczamy precyzyjną definicję wolności religijnej. Interpretował on tę nazwę jako swobodę przyjmowania i wyznawania dowolnych kanonów jakiegokolwiek religii zgodnie z nakazami sumienia, tzn. wolność utrzymywania, wypowiedzania i nauczania dogmatów wiary oraz nieograniczoną możliwość uczęszczania do każdego kościoła. Do tak pojmowanej wolności sumienia i wyznania dodawał równocześnie zastrzeżenie, iż obywatele mogą z niej korzystać wyłącznie w zakresie nie stwarzającym zagrożenia dla moralności lub porządku publicznego<sup>55</sup>. Warunek ten znalazł się później w wielu konstytucjach stanowych, co dowodzi skutecznego oddziaływania doktryny ustrojowej interesujących nas myślicieli na praktykę życia państwowego.

Jefferson, Madison, Adams i Paine nie byliby pisarzami swej epoki, gdyby nie głosili ideologii prawa natury i doktryny umowy społecznej. Posłużyły im one do gruntowniejszego umotywowania żądania wprowadzenia wolności religijnej. Typowe rozumowanie spotykamy tu w pismach Paine’a, który sądził, że w zamierzchłej przeszłości człowiek zawarł ze swym Stwórcą ugodę, poprzedzającą historycznie wszystkie instytucje ustrojowe. Warunki tej ugody, określające stosunek Boga do jednostki, nie mogą ulec najmniejszej zmianie w wyniku takich czy in-

<sup>53</sup> Vide *Thomas Paine...*, s. 92; R. M. Małajny: *Państwo...*, s. 212.

<sup>54</sup> Vide O. Vossler: *Die amerikanische...*, s. 35.

<sup>55</sup> J. M. O’Neill: *Religion...*, s. 87; A. P. Stokes: *Church...*, Vol. I, s. 340, 341.

nych posunięć ze strony państwa ani też być przedmiotem ustawodawstwa. Ta ostatnia teza stanowi jeden z kanonów teorii praw naturalnych, zgodnie z którym państwo może dokonać jedynie pozytywizacji tych praw, przy czym taki akt ma charakter co najwyżej deklaratoryjny, nigdy zaś konstytutywny. Dlatego wszystkie prawa ziemskie muszą być ze wspomnianą ugodą zgodne, zaś dostosowywanie jej do norm wydanych przez człowieka jest niedopuszczalne, gdyż od niej właśnie biorą one swój początek. Pierwszym aktem człowieka przychodzącego na świat i dostrzegającego Istotę, której nie mógł on stworzyć, musiał być akt wiary. Wiara z wolna stawała się dlań rzeczą świętą, aż w końcu przybrała postać prawa — prawa naturalnego. Gdy zaś rządy świeckie zaczęły wkraczać w sferę tego prawa, najczęściej naruszając je, okazało się, iż nie prowadzi to do niczego dobrego, a tylko do nieszczęść i cierpień<sup>56</sup>.

Konkluzja autora *Zdrowego rozsądku* jest niemal identyczna jak u „Ojców Konstytucji”. Wolność sumienia i wyznania należy do ściśle osobistej sfery każdej jednostki i dlatego nie powinno w nią ingerować ani państwo, ani kościół. Jednostka jest bowiem odpowiedzialna za swe sumienie wyłącznie przed Bogiem i nie podlega w tym wypadku żadnej hierarchii zarówno kościelnej, jak i państwowej. Człowiek czci nie drugiego człowieka, tylko swego Stwórcę, a domagając się wolności religijnej nie czyni tego po to, by służyć człowiekowi, lecz Bogu. Innymi słowy, jest to kwestia wzajemnej relacji dwóch istot: śmiertelnej (która wyznaje) i nieśmiertelnej (która jest wyznawana). W konsekwencji nie podlega ona rozstrzygnięciu pomiędzy jednym człowiekiem a drugim, między danym kościołem a określoną sektą, ani też między religią A i religią B — podlega wyłącznie ocenom Boga i jednostki. Nie należy więc mieszać w te sprawy ani króla, ani biskupa. Niech każdy sam będzie swym sędzią w sprawach wiary. Jeśli bowiem takie prawo zostanie przyznane, wtedy „nikt nie stwierdzi, że jakaś religia jest fałszywa. Gdybyśmy jednak przyznali każdej jednostce prawo sądenia wiary innych ludzi, wówczas nikt nie oświadczyłby, iż wiara ta jest prawdziwa. W rezultacie wszystkie religie świata będą zarazem prawdziwe i nieprawdziwe.”<sup>57</sup>

Paine'owi wtórował Jefferson. Każda jednostka ma pewne niezbywalne i odwieczne prawa, w tym prawo do wolności sumienia i wyznania. Aparat państwowy nie może dyskryminować żadnego obywatela z powodu wyznawania przezeń innej wiary. Ten ostatni posiada bowiem naturalne prawo do niczym nie krępowanej prywatności i swobody postępo-

<sup>56</sup> Vide Thomas Paine..., s. 92—99; C. G. Alhusen: *Paine's Abhandlung über die ersten Grundsätze der Regierung und die Rechte des Menschen*. Kiel 1851, s. 24.

<sup>57</sup> Vide Thomas Paine..., s. 92, 93.

wania, tak w sprawach laickich, jak konfesyjnych. Sprawy wiary nie różnią się w swym społecznym wydźwięku aż na tyle, by abstrahować od innych aspektów ludzkich poczynań albo oceniać działalność danej osoby jedynie probierzem religii. Każdy sam winien się troszczyć o swą duszę, nie zaś obłudni sąsiedzi ani też państwo. „Prawa chronią ludzi przed krzywdami, jakie jedni wyrządzają drugim — nie chronią nas wszakże przed nami samymi. Bóg też nie zbawia człowieka wbrew jego woli.” Dlatego w dotychczasowym unormowaniu kwestii wyznaniowej istotę zła stanowi nadawanie państwu kompetencji obejmujących kontrolę praktyk religijnych obywateli. Prowadzi to do nadużywania władzy, a w ostatecznym rachunku do coraz większego uzależnienia jednostki od administracji. W związku z tym sprawy religijnej natury powinny być dla państwa całkowicie indyferentne, zaś obowiązujące prawo winno regulować stosunki społeczne raczej według schematu: jednostka — państwo niż jednostka — kościół<sup>58</sup>.

Podobne rozumowanie znajdujemy u Madisona, który wolność religijną wywodził również z reguły równości wszystkich obywateli. Zasady tej nie może naruszać żaden akt prawny, jako że równość tworzy podstawę wszelkiego prawa. Każdy członek społeczeństwa, zgłaszając doń swój akces (umowa społeczna), zachowuje równą część swych praw naturalnych z prawem do niezależności swego sumienia włącznie. Wobec tego aparat państwowy nie może być sądem kościelnym ani też traktować spraw konfesyjnych jako pola działalności administracyjnej. Postępowy rząd obowiązany jest zapewnić wszystkim mieszkańcom — a więc nie tylko obywatelom — możliwość swobodnego wyznawania dowolnej religii. W takim samym zakresie obowiązany jest ochraniać każdą osobę i jej własność, a także czuwać, by jeden związek wyznaniowy nie naruszał praw drugiego. Przyznanie im swobody kultu uwolniłoby umysły ludzkie od „religijnej niewoli” — która je krępuje, osłabia i czyni niezdolnymi do żadnego szlachetnego przedsięwzięcia — jak również doprowadziłoby do harmonii społecznej<sup>59</sup>. Tego samego zdania był Jefferson, a wysunięte przezeń hasło równości i wolności każdego związku konfesyjnego implikowało żądanie niesprawowania jurysdykcji przez jeden kościół nad drugim, sektą nad sektą i kongregacją nad kongregacją. Nic więc dziwnego, iż w *A Bill for Establishing Religious Freedom* — będącej jednym z kamieni milowych na drodze rozwoju idei wolności religijnej oraz pozostającej jakby kwintesencją jego poglądów w kwestii wyznaniowej — stwierdził uroczyście: „Żaden człowiek nie powinien być zmuszany do

<sup>58</sup> Vide *Thomas Jefferson on Democracy*. Ed. S. K. Padover. New York 1958, s. 108, 109.

<sup>59</sup> Vide S. K. Padover: *The Genius...*, s. 107; J. M. O'Neill: *Religion...*, s. 281.

uczestniczenia lub łożenia na jakiegokolwiek praktyki religijne, miejsce kultu lub duchowieństwo; nie powinien też cierpieć przymusu, ograniczeń, udręczeń fizycznych lub ciężarów majątkowych ani też doznawać innych prześladowań z racji swych poglądów religijnych bądź wierzeń. Wszyscy ludzie winni mieć swobodę głoszenia swych przekonań w sprawach religii i ich obrony przy pomocy argumentacji, co w żaden sposób nie może ograniczyć, rozszerzyć ani w ogóle wpłynąć na zakres ich praw obywatelskich.”<sup>60</sup>

<sup>60</sup> Vide *Thomas Jefferson...*, s. 276, 277. Warto w tym miejscu przytoczyć niektóre fragmenty tej ustawy, pisanej *nota bene* stylem pełnym religijnej żarliwości, a jednocześnie pasji o wyzwolenie człowieka z pęt duchowej niewoli:

„Rozumiemy doskonale

Ze Wszechmocny Bóg stworzył umysł ludzki wolnym i że objawił Swą najwyższą wolę, aby wolnym on pozostał, czyniąc go niewrażliwym na ograniczenia.

Ze wszelkie próby wywierania nań wpływu za pomocą doczesnych kar lub ciężarów prowadzą jedynie do powstania nawyku hipokryzji i podłości, i że oznaczają odejście od zamysłu Świętego Twórcy naszej religii, który będąc panem zarówno naszego ciała, jak i umysłu, nie chciał wszak upowszechnić jej poprzez wywieranie przymusu ani na jedno, ani na drugie — a przecież leżało to w granicach Jego wszechmocnej władzy — lecz wywyższyć ją wyłącznie w wyniku oddziaływania jej na umysł [...]

Ze zmuszanie człowieka do składania opłat na rzecz rozpowszechniania przekonań religijnych, których on nie podziela, to rzecz grzeszna i godna tyrana [...]

Ze nasze prawa obywatelskie nie zależą w większym stopniu od naszych przekonań religijnych niż od naszych poglądów w dziedzinie fizyki lub geometrii.

Ze stawianie jakiegokolwiek obywatela poza nawiasem życia publicznego jako niegodnego społecznego zaufania, jak również pozbawiania go możliwości pełnienia urzędów takiego zaufania wymagających bądź też zysk przynoszących — chyba że uzna lub wyrzecz się takiego albo innego poglądu religijnego — jest równoznaczne z pozbawianiem go tych przywilejów i korzyści, do których ma on naturalne prawo na równi ze swymi współobywatelami.

Ze ludzkie poglądy nie stanowią przedmiotu działalności rządu świeckiego i że nie podlegają jego jurysdykcji [...]

Ze zezwalanie urzędnikowi państwowemu na wdzieranie się na mocy posiadanych przezeń kompetencji w sferę przekonań jednostki, a także na ograniczanie wyznawania lub propagowania określonych zasad na podstawie domniemanej przezeń ich niesłuszności, jest niebezpiecznym błędem likwidującym automatycznie wszelką wolność religijną, ponieważ urzędnik ten, oceniając te poglądy lub zasady, przyjmuje oczywiście za podstawę swego osądu swoje własne przekonania, akceptując albo potępiając uczucia innych tylko dlatego, iż są podobne lub odmienne od jego odczuć [...]

Ze prawda jest dość wielka, by zostawiona samej sobie zawsze wzięła górę, bowiem jest ona właściwym i dostatecznie silnym wrogiem błędu i nie musi obawiać się konfliktu, jeśli dzięki człowieczemu pośrednictwu nie pozbawi się jej naturalnej broni w postaci swobodnej argumentacji i dyskusji. Błąd przestaje być niebezpieczny, jeśli istnieje całkowita swoboda przeciwstawienia się mu [...]”

Godne jest przy tym podkreślenia, że na tle pozostałych wolności osobistych Madison i Jefferson przywiązywali do wolności sumienia i wyznania fundamentalne znaczenie. W sformułowanej przez autora *Memoriału i remonstracji...* oryginalnej koncepcji wolności kategoria wolności religijnej zajmuje jej centralną część. Została bowiem uznana za nadrzędną w stosunku do wszystkich innych. Był on przeświadczony, iż wolność sumienia i wyznania tworząc opokę, na której spoczywają pozostałe wolności osobiste, nie zabezpiecza wprawdzie ich automatycznej realizacji, niemniej jej utrata musi pociągnąć za sobą ich likwidację. Interpretując własność jako całokształt posiadania obejmującego to wszystko, do czego człowiek przywiązuje wartość i do czego ma jednocześnie prawo, pisał: „Człowiekowi przysługuje własność jego opinii i możliwość ich swobodnej ekspresji. Własnością szczególnej wartości są dlań jego przekonania religijne, wyznanie i uprawiane przezeń praktyki konfesyjne. Ma także bardzo mu drogą własność w postaci bezpieczeństwa i wolności swojej osoby. Jeśli więc powie, że ma prawo do swojej własności, to może również stwierdzić, iż posiada własność w swych prawach.” Nie podlega więc dyskusji teza, że „istota ludzka, będąc członkiem cywilizowanego społeczeństwa, musi mieć prawo do własności i własność w prawach. Żadne społeczeństwo oparte na zasadzie sprawiedliwości nie może pozbawić obywatela jego własności materialnej ani też odebrać swobody głoszenia dowolnych poglądów, stanowiącej podstawowe prawo własności.”<sup>61</sup>

Na zbliżoną argumentację natrafiamy u Jeffersona, jakkolwiek obserwujemy odmienne rozłożenie akcentów. Zdawał on sobie sprawę z tego, iż wolność sumienia i wyznania nie może być celem samym w sobie. Orientował się bowiem znakomicie, że termin ten zawsze będzie pozostawać pustym dźwiękiem i czczym frazesem, jeśli będzie się znajdować w stanie dysonansu z pojęciem „wolność polityczna”. W jego mniemaniu wolność religijna może istnieć wyłącznie wtedy, kiedy będzie się rzeczywiście opierać na znacznie szerszej platformie wolności politycznej i *vice versa*. „Pamiętajmy, iż może nie warto było wypędzać z naszego kraju nietolerancji konfesyjnej, przez którą ludzkość cierpiała i krwawiła tak długo, jeżeli mielibyśmy utrzymać nietolerancję polityczną, równie despotyczną, szkodliwą i zdolną do równie dotkliwych i długotrwałych prześladowań.”<sup>62</sup> Wypowiedź ta uprawnia do wyciągnięcia wniosku, że wolność sumienia i wyznania oznaczała dla autora *Deklaracji Niepodległości* jedną z najważniejszych gwarancji demokracji w państwie,

<sup>61</sup> Vide S.K. Padover: *The Genius...*, s. 108; I. Brant: *Madison: On the Separation of Church and State*. „William and Mary Quarterly” 1951, Vol. VIII. No. 1, s. 3.

<sup>62</sup> Vide J. Chałasiński: *Kultura amerykańska*. Warszawa 1973, s. 19.

w czym można upatrywać istoty jego pełnej humanizmu koncepcji wolności religijnej.

Wprawdzie rozważania „Ojców Konstytucji” dotyczące tej wolności sprawiają niekiedy wrażenie dosyć abstrakcyjnych, jednak ich główny nurt jest mocno osadzony w rzeczywistości, a argumenty o charakterze prawnym przemawiające za wprowadzeniem omawianej tu wolności, pod względem ciężaru gatunkowego zdecydowanie przewyższają racje natury moralnej, filozoficznej i historycznej, mimo iż tych ostatnich nie można uznać za bagatelne. Uzasadnienie wolności sumienia i wyznania na gruncie teorii prawa natury miało poważne znaczenie prawne i polityczne. Zważywszy bowiem, że teoria ta zajmowała poczesne miejsce w kulturze politycznej ówczesnej amerykańskiej elity władzy, wspomniane uzasadnienie ułatwiało przeforsowanie *the Bill of Rights*. Prawnonaturalny podkład teoretyczny idei wolności religijnej potrzebny też był Jeffersonowi, Madisonowi, Adamsowi i Paine’owi do wysunięcia — a zarazem pełniejszego umotywowania — następnego postulatu w obrębie kwestii wyznaniowej, a mianowicie dokonania rozdziału kościoła od państwa. Z ich pism przebija bowiem wyraźnie świadomość konieczności wprowadzenia gwarancji wolność tę zabezpieczających. Nie ograniczali się więc w tym względzie do składania ogólnikowych deklaracji, mglistych zapewnień czy też formułowania pięknie brzmiących haseł bez pokrycia. Tymczasem stało się to udziałem całych zastępów pisarzy politycznych z czasów poprzedzających ich epokę, jak i tych, które po nich nastąpiły.

**4. Gwarancje wolności religijnej.** Problem gwarancji tej wolności to trzeci wielki temat pism *the Founding Fathers* poświęconych kwestii konfesyjnej. Jakkolwiek zajmuje on w nich najmniej miejsca, nie znaczy to jednak, iż go nie doceniano. Mężowie ci byli bowiem zafascynowani przede wszystkim samą ideą wolności sumienia i wyznania. Przykuwała ona ich uwagę do tego stopnia, że zagadnieniem jej zagwarantowania zajęli się z konieczności i niejako ubocznie. Rekonstrukcja stosownych ich poglądów, nawet jedynie w miarę pełna, nastrocza pewnych trudności z powodu ich różnorodności i fragmentaryczności. Mimo to można od razu wskazać na gwarancję według nich najważniejszą, a mianowicie zniesienie instytucji *religious establishment* w tych stanach, w których ona jeszcze istniała, oraz nieustanawianie jej w skali federacji. Rozdział kościoła od państwa miał ich zdaniem dojść do skutku automatycznie w momencie zniesienia kościoła i religii państwowej. Dlatego też zasada ta została potraktowana raczej ogólnikowo. Jak już była o tym mowa, ruch na rzecz likwidacji tej instytucji pojawił się jeszcze w okresie kolonialnym, a w dobie Rewolucji poważnie wzrósł na sile. Pragnąc dociec znaczenia terminu *disestablishment* dla interesujących nas teoretyków,

należy zestawić ze sobą wszystkie odpowiednie ich postulaty, czyli: a) zapewnienie wszystkim obywatelom równych praw politycznych, w tym możliwości sprawowania urzędów, niezależnie od wyznania; b) zniesienie powszechnego opodatkowania ludności na rzecz kościoła państwowego; c) uchylene aktów prawnych obligujących ludność do uczestnictwa w nabożeństwach tego kościoła; d) zaprzestanie wszelkiej dyskryminacji non-konformistów religijnych; e) zapewnienie każdej jednostce całkowitej wolności sumienia i wyznania w stopniu nie naruszającym praw innych oraz nie zagrażającym porządkowi i moralności publicznej. Jakkolwiek żądania te<sup>63</sup> przenikają się nawzajem, mimo to prezentacja pełnego ich katalogu jest nieodzowna, ponieważ w ferworze ówczesnej debaty politycznej ograniczenie się tylko do postulatu likwidacji instytucji *religious establishment* byłoby niewystarczające.

Zasadę rozdziału kościoła od państwa przekonująco uzasadniał i gorliwie jej bronił m.in. Thomas Jefferson. Twierdził, iż aparat państwowy nie jest ani kompetentną władzą, ani też żadnym autorytetem w zakresie rozstrzygania o prawdziwości lub fałszu teologicznych kanonów lub form kultu. Nie może wobec tego narzucać religijnych dogmatów ani wprowadzać kościoła państwowego. Państwo i kościół to dwie odrębne i niezależne instytucje. „Nie wierzę, aby jakakolwiek religia była zainteresowana takim obrotem spraw, by organy państwowe miały jej wskazywać kierunki oddziaływania, bądź narzucać swoje formy organizacyjne lub koncepcje administrowania.” Niemniej o ile państwo nie może ingerować w sprawę kościoła, o tyle też kościół nie może ingerować w sprawę państwa. Państwa mają swą hierarchię złożoną z cesarzy, królów, książąt i szlachty, kościół zaś z papieża, kardynałów, arcybiskupów, proboszczów i wikariuszy. Połączenie ze sobą obu tych instytucji byłoby niewybaczalnym błędem<sup>64</sup>. A czyż można budować zręby nowoczesnego i demokratycznego państwa na fundamencie błędnych teorii?

Z kolei z rozprawy Johna Adamsa *Obrona konstytucji ustroju Stanów Zjednoczonych Ameryki (A Defence of the Constitutions of Government of the United States of America)* z 1788 r. wynika, że rozdział kościoła od państwa ujmował on jedynie w kategoriach organizacyjnych, kładąc tym samym nacisk na formalną stronę zagadnienia. Przeprowadzenie tej dystynkcji widział więc niemal wyłącznie w personalnym i funkcjonalnym oddzieleniu aparatu kościelnego od państwowego. „Eksperyment, jakiego dokonaliśmy [uchwalenie Konstytucji — R. M. M.], został uwieńczony całkowitym sukcesem. Nie można już więc poddawać w wątpliwość faktu, iż władza urzędów i posłuszeństwo obywateli mogą zostać z powo-

<sup>63</sup> Vide też C. J. Antieau et al.: *Freedom...*, s. 31.

<sup>64</sup> Vide *Thomas Jefferson...*, s. 115.

dzeniem oparte na zasadach rozumu, moralności i religii chrześcijańskiej, a bez życia zakonnego duchownych i łotrów polityków.”<sup>65</sup> Natomiast wysoka ranga religii jako formy świadomości społecznej miała pozostać niezmieniona. Do tej kwestii wypadnie nam jeszcze powrócić.

Drugą ważką gwarancją formalną wolności sumienia i wyznania była jej konstytucjonalizacja. Wysłunięcie tego postulatu umożliwiła „Ojcom Konstytucji” dogłębna znajomość brytyjskiego i francuskiego konstytucjonalizmu oraz reguł funkcjonowania mechanizmu państwowego. Doceniając znaczenie tej wolności, Jefferson, Madison i Adams — a także inni uczestnicy filadelfijskiej Konwencji, m.in. Alexander Hamilton — proponowali zamieszczenie jej w federalnej ustawie zasadniczej, a przy tym należyte zabezpieczenie przed możliwością nadużyć<sup>66</sup>. Autor *Ustawy o wprowadzeniu wolności religijnej* w stanie Virginia w braku postanowień o prawach i wolnościach obywatelskich w tekście Konstytucji upatrywał zagrożenie demokracji w państwie. W niecałe 20 lat po jej uzupełnieniu o *Kartę Praw*, tj. w lutym 1809 r., pisał: „Żadne postanowienie naszej Konstytucji nie powinno być dla obywatela tak drogie jak to, które zabezpiecza wolność sumienia przed zakusami władz świeckich. Nie poddaje ono sumień obywatelskich władzy urzędników państwowych, uniemożliwiając im przez to ich wykorzystywanie do różnych celów [...] Ufam, że całe moje życie dobitnie dowodzi mojej szczerzej aprobaty dla sprawy wolności zarówno religijnej, jak i świeckiej.”<sup>67</sup>

Zasłużony autorytet, jakim do dziś cieszą się zajmujący nas myśliciele w Amerykańskiej Unii, tłumaczy się wieloma przyczynami. Wchodzi tu w grę tak ich wkład w utworzenie niepodległego państwa, jak nadanie mu wyjątkowo stabilnego ustroju, opracowanie ustawy zasadniczej o niespotykanej trwałości itd. Relatywna niezmienność tej ostatniej stanowi efekt przede wszystkim jej elastyczności, ale również dalekowzroczności jej twórców. Jefferson, Madison i Adams bezsprzecznie wyprzedzili swą epokę pod wieloma względami, z których na jeden chciałbym w tym momencie zwrócić uwagę. Otóż schyłek XVIII wieku to czas uwieńczonej powodzeniem walki burżuazji o prawa polityczne jednostki, a zwłaszcza o konstytucjonalizację zasady wolności i równości oraz prawa do własności. Dla europejskiego konstytucjonalizmu znamienny był jednak wówczas czysto formalny charakter zarówno realizacji tych praw i wolności, jak i teoretycznej nad nimi refleksji. Tymczasem amerykańskie Oświe-

<sup>65</sup> Vide *The Political Writings...*, s. 19.

<sup>66</sup> *The Political Writings of Thomas Jefferson. Representative Selections*. Ed. E. Dumbauld. New York 1953, s. 120; A.P. Stokes: *Church...*, Vol. I, s. 540, 541; *Hamilton, Madison and Jay on the Constitution*. Ed. R.H. Gabriel. New York 1954, s. 196.

<sup>67</sup> Vide J.M. O'Neill: *Religion...*, s. 85, 86.

cenie może się pochłubić bardzo poważnym osiągnięciem w tej dziedzinie, a mianowicie dostrzeżeniem konieczności obmyślenia także gwarancji materialnych dla tych praw, nie wyłączając wolności sumienia i wyznania.

Katalog pozaprawnych gwarancji tej wolności zaproponowany przez *the Founding Fathers* jest zróżnicowany. Thomas Jefferson uważał m.in., iż faktyczne urzeczywistnienie wolności religijnej wymaga równocześnie postawienia wszystkich związków wyznaniowych na stopie równości oraz przyznania im daleko idącej swobody działania. Ponadto powinny one zaaprobować zasadę wolności sumienia i wyznania oraz zrezygnować tym samym z form prozelityzmu wymagających stosowania przymusu państwowego. Zmusi je do tego ustanowienie instytucji rozdziału. Autor ten domagał się także demokratycznego kościoła. Człowiek — dowodził — powinien być wolny nie tylko w państwie, ale i w kościele. Władze duchowne obowiązane są w związku z tym przestrzegać zasady równouprawnienia wiernych, jeżeli nie naruszają oni norm wewnątrzkościelnych<sup>68</sup>. Natomiast James Madison kładł jeszcze większy nacisk na gwarancje materialne omawianej wolności, i to mocniejszy niż na deklaracje nawet konstytucyjnej rangi. Pierwszym z tych zabezpieczeń była jego koncepcja wolności *sensu largo*, o której już wspomniano. Drugim zaś koncepcja pluralizmu, będąca owocem długich przemyśleń nad dziejami ustrojów państwowych.

Zaobserwował on mianowicie, że społeczeństwa cywilizowane podzielone są na różne odłamy i warstwy, których powstanie i dalsze istnienie determinują rozmaite ekonomiczne, społeczne i polityczne interesy. Wszędzie, gdzie większość jest zjednoczona wspólnymi interesami, tam prawa mniejszości są zagrożone. Kiedy bowiem większość zdobywa władzę, wtedy wykorzystuje ją do realizacji własnych celów kosztem interesów mniejszości. Czy istnieją jakieś czynniki ograniczające klasowy egoizm dominującej grupy? Owszem — odpowiada Madison — wymieniając takie, jak uczciwość, sumienie, religia, troska polityków o dobrą opinię itp. Niemniej zdaje sobie w pełni sprawę, iż remedia te trudno uznać za skuteczne. Sumienie odgrywa bardzo zróżnicowaną rolę u poszczególnych osób, dokonujących przecież tylu niezgodnych z jego głosem czynów. Religia z kolei może dostarczyć asumptu do prześladowań wyznawców innej wiary. „Wiemy dobrze, że gdy dopuścimy do tego by namiętności wykorzystwały nadarżającą się okazję, żadne przesłanki moralne czy religijne nie będą stanowić dostatecznej kontroli.”<sup>69</sup> Wychodząc z założenia, iż w ustroju republikańskim większość jest w stanie uciskać mniejszość, interesujący nas mąż stanu sformułował tezę, że szeroko pojęty plura-

<sup>68</sup> Vide *Thomas Jefferson...*, s. 108.

<sup>69</sup> V. L. Parrington: *Główne...*, s. 410—412.

lizm społeczeństwa (polityczny, warstwowy, religijny, ekonomiczny i in.) pozostaje najlepszym zabezpieczeniem wolności, gdyż pociąga za sobą depolaryzację interesów społecznych. I tak jeśli społeczeństwo będzie się składać z członków wielu związków konfesyjnych i będzie się kierować wieloma sprzecznymi interesami, rozbieżnymi do tego stopnia, iż uniemożliwią sformowanie silnego stronnictwa, wówczas nie będzie mogła powstać większość zdolna ograniczyć wolność religijną i polityczną jednostki. Wiadomo przecież, że gdyby jakiś związek wyznaniowy zdobył większość mandatów w Kongresie, to mógłby się pokusić o ustanowienie kościoła państwowego i poddanie represjom członków innych wyznań. Musi więc istnieć równość wszystkich konfesji oraz rozdział kościoła od państwa, wynikające z różnic interesów i wierzeń<sup>70</sup> — konkludował w *The Federalist*.

Na początku niniejszych rozważań poświęconych doktrynie wolności religijnej zajmujących nas postaci stwierdzono, że ich poglądy w kwestii konfesyjnej były wyjątkowo zgodne. Nie znaczy to jednak, iż poglądy te były całkowicie jednolite. W pewnych niuansach występują bowiem dość znaczne rozbieżności, które wprawdzie nie mogą rzutować na całokształt doktryny, niemniej warte są odnotowania. Na uwypuklenie zasługują przede wszystkim różnice zdań wynikłe właśnie na tle materialnych gwarancji praw i wolności obywatelskich. Otóż dwie najbardziej prawdopodobne interpretacje koncepcji własności Madisonsa to: albo własność stanowi najlepsze nieformalne zabezpieczenie swobód politycznych, albo prawa i wolności obywatelskie powinny przysługiwać obywatelom odpowiadającym określonemu cenzusowi własności. Madison przypuszczalnie zupełnie świadomie w ten sposób sformułował swą koncepcję, by dać równe szanse i jednej, i drugiej egzegezie. Członkowie Konwencji Konstytucyjnej uważali bowiem, iż problem rządzenia polega na stworzeniu trwałej równowagi pomiędzy interesami gospodarczymi głównych klas, a kapryśne i wywrotowe zapędy pozbawionej własności większości trzeba trzymać w ryzach. „Rządy powinny być w ten sposób zorganizowane, by chroniły bogatą mniejszość przed większością.”<sup>71</sup>

Tymczasem w wypowiedziach Jeffersona, który zwracał większą uwagę od Paine'a na pozaprawne gwarancje wolności sumienia i wyznania — ten ostatni koncentrował się głównie na problematyce abstrakcyjnych praw naturalnych, chociaż doceniał znaczenie ich ekonomicznych uwa-

<sup>70</sup> *The Federalist. A Commentary on the Constitution of the United States*. New York 1937 (1788), No. 51, s. 339–341; *Builders of American Institutions*. Eds. F. Freidel, N. Pollack. Chicago 1963, s. 85; P.E. Curry: *James Madison and the Burger Court: Converging Views of Church-State Separation*. „Indiana Law Journal” 1981, Vol. 56, No. 4, s. 621, 622.

<sup>71</sup> V. L. Parrington: *Główne...*, s. 405.

runkowań — obserwujemy inne rozłożenie akcentów. Oprócz już wymienionych zabezpieczeń rozpatrywanej tu wolności doszukiwał się ich we właściwościach ludzkiego rozumu i respektowaniu przez oświecony rząd doktryny prawa natury. Agrarystyczny ideał państwa i społeczeństwa, zakładający upowszechnienie własności rolniczej, stanowił dla niego jedynie dodatkowe poręczenie swobód jednostki. Uważał bowiem, że wszyscy obywatele powinni cieszyć się faktyczną pełnią praw przyznanych im przez Konstytucję, niezależnie od posiadanego majątku. Tkwi tu podstawowa różnica zapatrywań między przedstawicielami liberalnego i demokratycznego nurtu ideologii Rewolucji Amerykańskiej, jako że Madison i Adams w większym lub mniejszym zakresie uzależniali katalog praw i wolności obywatelskich od własności. Jeśli według nich własność miała być podstawową pozaprawną gwarancją wszelkiej wolności — w tym religijnej — to Jefferson i Paine zajmowali w tej materii stanowisko może nie biegunowo przeciwne, ale w każdym razie odmienne. Na pierwszy rzut oka omawiana przez nas doktryna nie zawiera więc w sobie podtekstu klasowych interesów. Występuje on jednak przy głębszej analizie.

Niezależnie od tego w literaturze przedmiotu uwypukla się, iż Jeffersonowi i Madisonowi przyświecały częściowo różne intencje co do wprowadzenia instytucji rozdziału. Ten pierwszy miał na względzie uchronienie sfery publicznej od kościelnych ingerencji — które uważał za szkodliwe — czego wyrazem był m.in. wysunięty przezeń postulat pozbawienia duchownych prawa sprawowania urzędów publicznych. Żądał więc rygorystycznego rozdziału kościoła od państwa. Ten drugi natomiast domagał się ustanowienia tej instytucji w przekonaniu, że stwarza ona najlepsze zabezpieczenie dla interesów i państwa, i kościoła. Dzięki niej możliwa jest bowiem konkurencja związków konfesyjnych, która zapobiega dominacji któregokolwiek. Zdaniem L. H. Tribe'a oba te stanowiska po części ze sobą harmonizują, a po części się wykluczają<sup>72</sup>.

**5. Ewangeliczny nurt doktryny wolności religijnej.** Po zakończeniu prezentacji poglądów tych czterech wybitnych mężów można by przejść do konkluzji, gdyby nie fakt, iż analizowana tu doktryna jest wyraźnie dualistycznej natury. Otóż równoległe z jej nurtem prawnym (świeckim) zaznacza się jeszcze nurt teologiczny, a raczej ewangeliczny, ponieważ teologii z prawdziwego zdarzenia było w nim niewiele. Ów nurt reprezentowany był przez duchowieństwo większości wyznań, głównie zaś przez baptystów i prezbiterian. Wspomniano już, że długotrwała wojna o niepodległość zbliżyła do siebie poszczególne konfesje, skutkiem czego dzielące je różnice poglądów na różne instytucje ustrojowe ewidentnie

<sup>72</sup> L. H. Tribe: *American...*, s. 816, 817.

straciły na znaczeniu. Uległa też petryfikacji obiektywna potrzeba równouprawnienia wszystkich związków wyznaniowych, czego zasadniczym warunkiem było dokonanie rozdziału kościoła od państwa. A. P. Stokes nie bez racji podkreśla charakterystyczne wówczas zjawisko, iż żądania przyznania wolności sumienia i wyznania pochodziły w pierwszym rzędzie od przedstawicieli dwóch grup społecznych — przywódców politycznych i nonkonformistycznych pastorów<sup>73</sup>. „Ojcom Konstytucji” z całą pewnością chodziło o nieskrępowany rozwój związków konfesyjnych i jak najpełniejszy rozkwit religii. Ich dążeniem nadrzędnym było wszak utworzenie demokratycznych instytucji opartych na solidnym fundamencie doktryny podziału władzy, federalizmu i praw naturalnych, które w należyтым stopniu gwarantowałyby swobody jednostki. Tymczasem dla duchowieństwa instytucje te miały charakter służebny wobec zasadniczego celu, jakim było zabezpieczenie kościołom optymalnych warunków rozwoju. Niemniej stopienie się obu kierunków doktryny wolności religijnej w stadium walki o realizację głoszonych przez nie idei, jak również późniejsze wcielenie ich w życie sprawiły, że te różnice pobudek pomiędzy przedstawicielami tych nurtów nigdy nie nabrały większego znaczenia.

Ewangeliczny nurt omawianej doktryny wywodził się bezpośrednio z „Wielkiego Przebudzenia”, a pośrednio sięgał korzeniami do poglądów wzmiankowanego już Rogera Williamsa. Trudno przecenić rolę, jaką ten pastor baptyistów odegrał w dziele rozwoju myśli politycznej Ameryki. Hasła, z którymi wystąpił w połowie lat trzydziestych XVII stulecia, były w owych czasach prawdziwie rewolucyjne i długo jeszcze takimi pozostawały. Słusznie więc współcześnie gloryfikuje się jego postać jako prekursora reguły wolności sumienia i wyznania, instytucji rozdziału kościoła od państwa oraz założyciela amerykańskiej liberalnej tradycji. Dla V. L. Parringtona był to człowiek należący do generacji, która jeszcze nie przyszła na świat, skoro „bogowie raczyli zeń sobie zażartować, zsyłając go na ziemię przed czasem”<sup>74</sup>. Dla G. Jellinka był pierwszym apostołem „idei prawnie ustanowionych, niezmiennalnych, naturalnych i świętych praw jednostki — idei posiadającej nie polityczny, lecz religijny rodowód”<sup>75</sup>. Dla Cottona Mathera natomiast był „pierwszym buntownikiem przeciw boskiemu ładowi kościelnemu ustanowionemu na pustyni”<sup>76</sup>.

Williams przedstawił swe poglądy na kanwie polemiki z Johnem Cottonem w dwóch dość ekscentrycznie zatytułowanych pamfletach. W 1644 r.

<sup>73</sup> A. P. Stokes: *Church...*, Vol. I, s. 172.

<sup>74</sup> V. L. Parrington: *Główne...*, s. 122.

<sup>75</sup> Vide A. P. Stokes: *Church...*, Vol. I, s. 201.

<sup>76</sup> Vide V. L. Parrington: *Główne...*, s. 123.

wydał mianowicie rozprawkę *Krwawa zasada prześladowania za sprawę sumienia omówiona na naradzie prawdy i pokoju* (*The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience Discussed in a Conference Between Truth and Peace*), na którą Cotton odpowiedział w 1647 r. pamfletem *Krwawa zasada, wybielona i obmyta w krwi Szatana*. Williams replikował z kolei w 1652 r. dziełkiem *Krwawa zasada jeszcze bardziej krwawa, w rezultacie wysiłków podjętych przez Pana Cottona, aby wybielić ją kąpiąc w krwi Szatana* (*The Bloody Tenent yet More Bloody...*). Jego adwersarz nie zdążył już z polemiką, gdyż w tym samym roku przeniósł się do wieczności.

„Buntownik” z Rhode Island wyszedł od stanu natury, będącego dlań jak dla Thomasa Hobbesa apokaliptycznym obrazem anarchii. Stan ten narzucił ludziom potrzebę zawarcia umowy społecznej. Był to faktyczny układ doszły do skutku między członkami wolnej społeczności — kompromisowy, elastyczny i racjonalny — nie zaś jakaś fikcyjna albo też czysto formalna ugoda podpisana między panującym a jego poddanymi w zamierchłej przeszłości. Tak powstałe państwo ma na celu realizację „wspólnego dobra”, a suwerenem jest w nim lud. Ma ono boską genezę, ponieważ jest naturalne, a wszystko co jest naturalne, jest darem bożym. Władza państwowa jest zresztą nakazana przez Boga, a jej zadanie sprowadza się do strzeżenia ładu społecznego oraz ochrony praw i wolności obywateli. Mimo to państwo w swym instytucjonalnym aspekcie pozostaje organizacją świecką. Tworzy ono korporację określonej grupy osób, a jego sytuacja prawna niczym nie różni się od sytuacji np. korporacji handlowej. Jej członkowie korzystają z wszelkich przywilejów należnych im z tytułu prawa jako osobom prywatnym. Państwo nie powinno w związku z tym interesować się kwestią przynależności wyznaniowej jednostki ani też kanonami wiary określonego kościoła bardziej, niż sprawą członkostwa i statutem każdej innej korporacji. Jako organizacja świecka i doczesna winno być zatem oddzielone od kościoła tym bardziej, iż „państwowe religie świata są politycznymi przedsięwzięciami mającymi na celu umocnienie władzy państwowej”. Kościół państwowy natomiast jest nie tylko instytucją zbędną, ale wręcz antychrześcijańską, jako że z jednej strony narusza naturalne prawa człowieka, a z drugiej wkracza w sferę czysto laickiej działalności państwa. A przecież kościół ma do wypełnienia wyłącznie funkcje duchowne, państwo zaś wyłącznie świeckie <sup>77</sup>.

<sup>77</sup> Vide *Cornerstones of Religious Freedom in America*. Ed. J.L. Blau. New York—Evanston, Ill.—London 1964 (1949), s. 48; V.L. Parrington: *Główne...*, s. 128, 132; W. Osiatyński: *Ewolucja...*, s. 61.

Jednocześnie zważywszy, że *Biblia* potępia wszelkie prześladowania o podłożu konfesyjnym, które pozostają w „najbardziej widocznej i pożąłowania godnej sprzeczności z doktryną Jezusa Chrystusa [...], nikogo nie można zobowiązywać do uprawiania lub popierania jakiegoś kultu religijnego bez jego zgody”. Bóg nie żąda od swych wyznawców konfesyjnego uniformizmu, zwłaszcza wtedy, gdy jest on wymuszony przymusem państwowym. Jego wolą jest, aby wszyscy ludzie korzystali z pełnej wolności religijnej oraz żeby byli równi wobec prawa, niezależnie od tego czy są chrześcijanami, Żydami, mahometanami bądź też poganami. Urzędnik państwowy nie może ingerować w sprawy sumienia, skoro jego uprawnienia dotyczą jedynie „ciał i dóbr ludzi”. I odwrotnie, „ograniczanie wyboru tych urzędników tylko do osób będących członkami kościoła państwowego podobne jest do wybierania sterników i lekarzy bardziej w zależności od ich poglądów na zbawienie niż od ich umiejętności zawodowych”<sup>78</sup>.

Wolność religijna była dla autora *Krwawej zasady...* fundamentalnym prawem człowieka, prawem naturalnym, którego nie otrzymał on od państwa w darze, którego nie mógł się zrzec na jego rzecz i którego nie mógł zostać przez nie pozbawiony. Tak szeroka wykładnia tego prawa nie pozostawiała miejsca na regułę tolerancji wyznaniowej, które to pojęcie zawiera w sobie, przynajmniej w sposób dorozumiany, dwa założenia: po pierwsze, istnieją dwie kategorie obywateli — lepsza i gorsza; po drugie, organy państwowe łaskawie nie ingerują w sprawy wiary, względnie egzekwują jedynie część swych kompetencji w tej dziedzinie. W twórczości Williamsa nie znajdujemy łatwo zauważalnej dystynkcji między zasadą wolności sumienia i wyznania a regułą rozdziału kościoła od państwa, analogicznie zresztą jak w późniejszych o całe półtorastulecie pismach twórców federalnej ustawy zasadniczej. Wartość wyższego rzędu stanowiła bowiem pierwsza reguła, a druga jako jej zabezpieczenie miała charakter subsydiarny.

Uwzględnijmy jeszcze, iż według dość rozpowszechnionego w literaturze poglądu Williams występował ze swymi ideami w intencji ochrony kościoła przed destrukcyjnym oddziaływaniem ze strony państwa. Miałby zatem na względzie zabezpieczenie *sacrum* przed *profanum*. Tymczasem półtora wieku później Jefferson dokonał na tym polu zwrotu o 180°<sup>79</sup>.

<sup>78</sup> Vide *Cornerstones...*, s. 48, 49; C. A. i M. R. Beard: *Rozwój...*, t. 1, s. 72, 73; A. P. Stokes: *Church...*, Vol. I, s. 199; S. H. Cobb: *The Rise of Religious Liberty in America. A History*. New York 1902, s. 4, 5; T. J. Curry: *The First Freedoms. Church and State in America to the Passage of the First Amendment*. New York—Oxford 1986, s. 15—18.

<sup>79</sup> Vide P. B. Kurland: *The Irrelevance of the Constitution: The Religion Clauses of the First Amendment and the Supreme Court*. „Villanova Law Review”

Pogląd ten jest jednak kwestionowany. Wskazuje się mianowicie, że Williams po prostu z konieczności operował w swej twórczości kategoriami bardziej religijnymi niż politycznymi<sup>80</sup>. Warto też dodać, iż oprócz niego hasła wolności sumienia i wyznania głosił też fundator Pensylwanii, William Penn, a w XVIII stuleciu inni liberalni myśliciele protestancy, m.in. pastory John Wise, Ebenezer Gay, Charles Chauncy i Jonathan Mayhew<sup>81</sup>.

W okresie Rewolucji, szczególnie zaś w dobie debaty ratyfikacyjnej nad Konstytucją, naszkicowane wyżej poglądy „Poszukiwacza” odżyły z nową siłą. Isaac Backus, czołowy XVIII-wieczny przedstawiciel ewangelicznego nurtu interesującej nas doktryny, w ślad za Williamsem uzasadniał ideę rozdziału kościoła od państwa wersetami z *Pisma Świętego*, m.in.: „Oddajcie co cesarskie — cesarzowi, a co boskie — Bogu.”; „Moje królestwo nie jest z tego świata.” Głosił, iż religia jest kwestią wyłącznej relacji Stwórcy i człowieczej duszy. Nie zgadzał się jednak z twierdzeniem autora „żywego eksperymentu”, że do prawidłowego funkcjonowania państwa pomoc kościoła nie jest konieczna. Uważał bowiem, iż skoro religia odgrywa nader ważną rolę w procesie moralnego doskonalenia społeczeństwa, to w konsekwencji także i państwa<sup>82</sup>. Oddziaływanie tego prądu na debatę ratyfikacyjną było bardzo silne, podobnie jak na kampanię zmierzającą do zniesienia instytucji *religious establishment* w poszczególnych stanach. W każdym razie — jak już sygnalizowano — wbrew pozorom nurt prawny i ewangeliczny doktryny wolności religijnej nie wykluczały się, lecz harmonijnie uzupełniały, dążąc różnymi wprawdzie drogami, ale do wspólnego celu. Dowodzi tego chociażby zgodność poglądów co do współzależności występującej między wolnością religijną a polityczną. Jak bowiem pisał Backus, „wolność religijna jest do tego stopnia złączona z wolnością obywatelską, że jeśli się jedną utraci, to nie należy oczekiwać, by drugą dało się utrzymać”<sup>83</sup>. Jeffersonowskiemu sformułowaniu o „murze separacji między państwem a kościołem” czy madisonowskiemu przekonaniu, iż królestwo ducha leży poza zasięgiem uprawnień aparatu państwowego, wtórowała mistyczna wypowiedź Williama odnosząca się do purytańskich „teokratów”: „Kiedy dokonali wy-

1978, Vol. 24, No. 1, s. 11; L. H. Tribe: *American...*, s. 816—819; J. A. Kushner: *Toward the Central Meaning of Religious Liberty: Non-Sunday Sabbatarians and the Sunday Closing Laws Cases*. „Southwestern Law Journal” 1981, Vol. 35, No. 2, s. 575, 576.

<sup>80</sup> W. Osiatyński: *Ewolucja...*, s. 59, 60.

<sup>81</sup> Szerzej na ten temat ibidem, s. 62—70.

<sup>82</sup> L. Pfeffer: *Church...*, s. 92; A. P. Stokes: *Church...*, Vol. I, s. 307; E. A. Smith: *Religious...*, s. 20.

<sup>83</sup> Vide B. Baily: *The Ideological...*, s. 266.

łomu w ogrodzeniu bądź murze oddzielającym ogród kościoła od pustyni świata, Bóg zburzył ten mur i zgasił światłość, czyniąc Swój ogród taką pustynią, jaką jest dziś.”<sup>84</sup> Zasadniczy sens tych trzech konstatacji pozostaje ten sam.

**6. Podsumowanie.** Uchwalenie I Poprawki do federalnej ustawy zasadniczej oznaczało w pewnym sensie scalenie obu prądów analizowanej przez nas doktryny we wspólne ujście. Wypada mianowicie wziąć pod uwagę, że odnośnie jej przepisy były równie łatwe do zaakceptowania przez ortodoksyjnego protestanta, jak i oświeconego deistę. Pierwszemu znakomicie odpowiadało wyjęcie spraw natury konfesyjnej spod jurysdykcji państwa, gdyż w tym duchu interpretował *Biblię*. Drugi natomiast był nie mniej usatysfakcjonowany, ponieważ według niego państwo nie otrzymało takiej kompetencji w umowie społecznej. Zdaniem M. de Wolfe Howe, nurt ewangeliczny wziął nawet górę nad prawnym podczas obrad Kongresu nad tekstem I Poprawki<sup>85</sup>. Dla L. Pfeffera z kolei wydzwięk paradoksu ma fakt, iż przeprowadzenie rozdziału kościoła od państwa było rezultatem aliansu między religijną ortodoksją „Wielkiego Przebudzenia” a deizmem i sceptycyzmem „Wieku Rozumu”<sup>86</sup>. Najbardziej istotne jest jednak to, iż amerykańska wersja instytucji rozdziału oraz zasady wolności sumienia i wyznania — stanowiąc immanentny składnik tamtejszej koncepcji demokracji — wywodzi się również z religijnych źródeł. Nie mogąc ze względu na brak miejsca ustosunkować się szerzej do znanej tezy G. Jellinka o pierwotnym znaczeniu Reformacji i walk religijnych dla narodzin teorii praw i wolności obywatelskich, której rodowód znajduje się właśnie w Ameryce<sup>87</sup>, trzeba mimo to stwierdzić, że w świetle zamieszczonych wyżej wywodów wydaje się ona w dużej mierze uzasadniona.

Doktryna wolności religijnej *the Founding Fathers* powstała w wyniku konkretnego zapotrzebowania społecznego, na podstawie teoretycznego podkładu racjonalistycznej i deistycznej filozofii, osiągnięć szkoły prawa natury, angielskiego konstytucjonalizmu oraz rodzimych rozwiązań w kwestii wyznaniowej. Niemniej nie należy przeceniać roli tej intelektualnej pożyczki zaciągniętej w banku europejskiego Oświecenia, jakkolwiek była ona poważna i nie sposób poddawać jej w wątpliwość.

<sup>84</sup> Vide M. de Wolfe Howe: *The Garden and the Wilderness. Religion and Government in American Constitutional History*. Chicago—London 1965, s. V.

<sup>85</sup> Ibidem, s. 19—22.

<sup>86</sup> L. Pfeffer: *Church...*, s. 92.

<sup>87</sup> Vide Z. Kędzia: *Burżuazyjna...*, s. 20, 21, 115, 116; M. de Wolfe Howe: *The Garden...*, s. 11; D. A. Giannella: *Religious Liberty, Nonestablishment and Doctrinal Development*. Part I. „Harvard Law Review” 1967, Vol. 80, No. 7, s. 1386.

Radykalizm myślicieli amerykańskich tak dobitnie zmanifestowany w zaprezentowanych wycinkowo pismach — a będący niewątpliwie w jakimś stopniu pochodną radykalizmu politycznego społeczeństwa doby Rewolucji — doprowadził do twórczego rozwinięcia haseł „Wiek Światła”, czyli do spłacenia tego kredytu z یشه królewskim, by nie powiedzieć — lichwiarskim, procentem. Dla ilustracji, doktrynę umowy społecznej zaczerpnięto głównie od Locke’a wraz z przekonaniem, iż religia pozostaje właściwie poza zasięgiem działania aparatu państwowego (*List o tolerancji*). Jednak zapożyczonych idei nie traktowano bezkrytycznie, co musiało doprowadzić do powstania godnych odnotowania różnic opinii pomiędzy teoretykami europejskimi i amerykańskimi. Otóż John Locke opowiadał się wyłącznie za tolerancją konfesyjną, pojmując ją na dodatek dość wąsko, jako że odmawiał rozciągnięcia jej na katolików i ateistów. Poza tym, mimo że wypowiedział się przeciwko instytucji kościoła państwowego, uważał za właściwe ustanowienie protestantyzmu jako religii państwowej<sup>88</sup>. Wprawdzie funkcje państwa i kościoła także uznał za całkowicie odrębne, lecz w przeciwieństwie do Williamsa i Jeffersona nigdy nie utrzymywał, iż prawa polityczne obywatela nie powinny być uzależnione od jego przekonań religijnych. Wątpliwe też jest by Monteskiusz zgodził się z poglądem — preferowanym szczególnie przez Madisona — że uniformizm wyznaniowy społeczeństwa jest niepożądany nawet wtedy, gdy jest osiągalny.

Analogiczne przykłady można by tu mnożyć, ale nie wniosłyby one do naszych rozważań niczego więcej poza dodatkowym potwierdzeniem wysuniętej wyżej tezy. Zwróćmy wobec tego uwagę, iż Jefferson, Madison, Adams i Paine dokonali po prostu racjonalizacji europejskich poglądów na temat tolerancji konfesyjnej. Innymi słowy, doprowadzili spekulacje Locke’a, Milтона, Harringtona i Monteskiusza do logicznego końca, adaptując je zarazem do amerykańskich realiów. Dostrzegli to w pewnym zakresie L. Pfeffer i L. P. Beth, jakkolwiek opinia tej ostatniej, że w tej materii poglądy „Ojców Konstytucji” składały się „na amalgamat nie zawierający niczego szczególnie nowego”<sup>89</sup>, w świetle naszych rozważań — a zwłaszcza po konfrontacji z odpowiednimi fragmentami ich dzieł — brzmi cokolwiek dziwnie. Wspomniano też wcześniej, iż mężowie ci bynajmniej nie ograniczali się do traktowania wolności sumienia i wyznania tylko jako abstrakcyjnej reguły, a także — kierując się racjonalistycznymi i deistycznymi przesłankami — nie rozpatrywali jej jedynie z etycznego punktu widzenia, co było typowe dla europejskich pisarzy politycz-

<sup>88</sup> L. Pfeffer: *Church...*, s. 91.

<sup>89</sup> L. P. Beth: *The American Theory of Church and State*, Gainesville 1958, s. 66; vide też L. Pfeffer: *Church...*, s. 91.

nych XVIII wieku. Otóż dzięki akceptacji doktryny praw naturalnych wolność tę wywiedli ze sfery przyrodzonych i niezbywalnych praw człowieka, dzięki zaś znajomości ówczesnego konstytucjonalizmu przyoblekli ją w szatę proponowanych norm prawnych. Wolność religijną oraz rozdział kościoła od państwa umotywowali zatem i od strony filozofii, i od strony prawa, a nawet po części i od strony teologii.

Doktryna wolności religijnej wywarła istotny bezpośredni wpływ na uchwalenie wyznaniowych postanowień I Poprawki. Stało się to możliwe przede wszystkim dzięki dwóm okolicznościom. Po pierwsze, *the Founding Fathers* odgrywali przewodnią rolę polityczną, która przejawiała się szczególnie wyraziście na stanowych i federalnej Konwencji Konstytucyjnej, jak też w Kongresie, zwłaszcza 1 kadencji. Dość powiedzieć, że John Adams został później drugim, Thomas Jefferson trzecim, a James Madison czwartym z kolei prezydentem Stanów Zjednoczonych. Dlatego więc oddziaływanie deizmu i racjonalizmu na finalną postać regulacji kwestii wyznaniowej było między innymi z tego względu tak poważne, iż skupiło się głównie wśród przywódców politycznych. Po wtóre, ich poglądy w kwestii konfesyjnej były szeroko znane i na ogół popularne w społeczeństwie, podobnie jak ideologia Oświecenia. Piszę „na ogół”, ponieważ postulat identyczności przekonań politycznych całego społeczeństwa był, jest i będzie czystą mrzonką. Nie brakło zatem oponentów, którzy obwoływali Jeffersona ateistą, posądzali go o „niewierność”, a w Virginii zarzucali mu, że „deizm i ateizm to awers i rewers wybitej przezeń monety [tj. *Ustawy o wprowadzeniu wolności religijnej — R. M. M.*] i puszczonej w obieg w okresie batalii o nowoczesne unormowanie kwestii wyznaniowej w tym stanie”<sup>90</sup>. Jeszcze ostrzej krytykowano Thomasa Paine’a, którego poglądy ściągnęły nań istne odium teologiczne i polityczne ze strony licznych adwersarzy, w pierwszym rządzie obozu federalistów (m.in. Johna Adamsa) oraz ortodoksyjnego duchowieństwa protestanckiego. W każdym razie mimo manifestowania przez „Ojców Konstytucji” dość chłodnego stosunku do zinstytucjonalizowanej religii, ich doktryna została zaaprobowana przez przeważającą większość społeczeństwa. Stąd też podczas obrad Kongresu nad konfesyjnymi normami I Poprawki, dyskutowano nie nad ich aspektem filozoficzno-ideologicznym, lecz tylko techniczno-legislacyjnym. Tym samym powyższa doktryna, utorowawszy drogę do konstytucjonalizacji *the Bill of Rights*, doznała rzadkiego szczęścia urzeczywistnienia w praktyce i to w całej rozciągłości.

Zbliżając się już do końca refleksji nad zajmującymi nas poglądami, wypada odpowiedzieć na nasuwające się nieodparcie pytanie, czy mają

<sup>90</sup> M. D. Peterson: *The Jefferson...*, s. 93, 243; J. Chałasiński: *Kultura...*, s. 20.

one jeszcze jakieś znaczenie we współczesnym konstytucjonalizmie amerykańskim. Niewątpliwie tak. Ich aktualność jest głównie wynikiem spełnienia przez Sąd Najwyższy tego kraju funkcji interpretatora Konstytucji oraz faktu daleko posuniętej lakoniczności tego dokumentu. Zwięzłość, a niekiedy nawet enigmatyczność i ogólnikowość ustawy zasadniczej, pociąga za sobą nieuchronnie potrzebę nie tylko jej ekstensywnej egzegezy, ale również odwoływania się w szerokim zakresie do wykładni historycznej. Doktryna wolności religijnej zdobyła sobie trwale miejsce w orzecznictwie tego organu. O tym zaś, jak ważna jest wierna jej rekonstrukcja dla prawidłowości tej judykatury, świadczą liczne spory w literaturze przedmiotu o stanowisko twórców federalnej ustawy zasadniczej w różnych sprawach. Kontrowersje te niejednokrotnie charakteryzują się wysoką temperaturą. Nie da się bowiem zaprzeczyć, iż fragmenty ich pism poświęcone zasadzie wolności sumienia i wyznania cechuje znacznie większa precyzja od kart traktujących o instytucji rozdziału kościoła od państwa. Ironizując z lekka i wybiegając myślą poza ramy niniejszego rozdziału można by rzec, że gdyby frapujący nas oświeceni mężowie rozważyli ideę rozdziału równie wnikliwie jak regułę wolności religijnej, to zaoszczędziliby sędziom SN wielu późniejszych kłopotów w toku interpretowania tej pierwszej. Nie można jednak z perspektywy ponad 200 lat kwestionować z tego powodu doniosłości ani oryginalności ich odnośnych poglądów. Fakt, iż Stary Świat zdobył się na ich realizację ponad półtora stulecia później niż Nowy, wystawia zapewne najlepsze świadectwo ich postępowości. „Przysięgłem przed ołtarzem Boga wieczną nienawiść do wszelkiej tyranii nad umysłem ludzkim.”<sup>91</sup> — napisał Jefferson i przysięgi tej dotrzymał.

## VII. REKAPITULACJA

**1. Długa droga do I Poprawki.** Zgodnie z przedstawionymi na wstępie założeniami omówionych zostało pięć czynników, które decydująco wpłynęły na dokonanie rozdziału kościoła od państwa oraz na przyznanie obywatelom wolności sumienia i wyznania na forum Unii. W rachubę wchodziło oczywiście wiele dalszych powodów, mających wszak znacznie mniejszą rangę. Tytułem przykładu, istotną rolę odegrały też na tym polu negatywne doświadczenia związane z kościołem państwowym, a także pozytywne płynące z tych kolonii (a potem stanów), w których nie

<sup>91</sup> V. L. Parrington: *Główne...*, s. 500.

zdecydowano się go ustanowić. Ponadto państwowość amerykańska spoczywała wówczas jeszcze na dosyć kruchych podstawach, a naród znajdował się dopiero w stadium formowania, co praktycznie uniemożliwiało preferowanie przez państwo konkretnego związku konfesyjnego. Obawiano się przy tym powtórnej wojny z Wielką Brytanią, której ewentualne zwycięstwo groziło restauracją *High Church*. Przyczyny można by tu mnożyć, lecz kierunek ich oddziaływania był niezmiennie ten sam. Naturalnie, ich rola w dziele konstytucjonalizacji rozpatrywanych przez nas idei jest po upływie ponad dwóch wieków możliwa do zrekonstruowania jedynie w ogólnych zarysach. Jej doniosłość odzwierciedla przyjęta kolejność prezentacji. Jakkolwiek czynników tych nie można traktować w oderwaniu od siebie, mimo to nic nie stoi na przeszkodzie by je odrębnie analizować. Istniejąca między nimi ścisła współzależność pozwala jednak zauważyć, że doktryna wolności religijnej „Ojców Konstytucji” miała w przyszłości zyskać spośród nich największe znaczenie w procesie egzegezy wyznaniowych klauzul I Poprawki, a tym samym wywrzeć niebagatelny wpływ na prawnopolityczny kształt ustanowionych przez nią instytucji.

Trzynastoletni okres dzielący datę powstania USA od momentu wprowadzenia zasady wolności sumienia i wyznania oraz rozdziału kościoła od państwa, nie był bynajmniej okresem zastoju w procesie ewolucji tych idei. Lata te były bowiem nieodzowne do ich przetransponowania z forum stanowego na federalne. Ścisłe biorąc, geneza tych instytucji bierze swój początek od 1636 r., tj. od założenia Rhode Island. Można by nawet bronić tezy — jakkolwiek bez większego powodzenia — że ich załazki tkwią immanentnie w początkach angielskiej kolonizacji Ameryki Północnej, a więc że pojawiają się już z chwilą ufundowania Virginii w 1607 r. i ustanowienia tam anglikańskiego kościoła państwowego. Z tego też powodu rodowód wspomnianych instytucji został przeze mnie ujęty jako proces postępującej deterioracji instytucji *religious establishment*, determinowany układem omówionych uprzednio czynników. Każdy bowiem, nawet najmniejszy przejaw jego osłabienia stanowił przecież pośrednią lub bezpośrednią koncesję na rzecz rozdziału kościoła od państwa, sprzyjając równocześnie ugruntowaniu reguły wolności religijnej. Okazało się, iż konfesyjny, społeczny i polityczny reżim będący rezultatem narzucenia kościoła państwowego, przynosił niekorzystne skutki nawet dla jego wyznawców. Instytucja ta zaczęła wykazywać pewne symptomy rozkładu już w drugiej połowie XVII stulecia, z czego wniosek, że łatwiej ją było ustanowić niż utrzymać. Dokonanie *separationis ecclesiae et status* było zatem historyczną koniecznością, której pojawienie się na scenie dziejów było tylko kwestią czasu.

**2. Europa i Ameryka.** Kwestią czasu było również uczynienie tego kroku w Europie, choć wypadło nań poczekać w istocie ponad 150 lat<sup>92</sup>. Konieczność podjęcia go była widocznie nie tak paląca, skoro w szeregu krajów naszego kontynentu różne systemy powiązania państwa z kościołem utrzymały się do dziś. Dlatego zastanawiając się nad pytaniem, dlaczego obie analizowane przez nas zasady ustrojowe pojawiły się w Stanach Zjednoczonych z tak wielkim wyprzedzeniem, dochodzę do wniosku, iż był to efekt kulminacji oddziaływania szczególnie sprzyjających czynników. W Europie nie było wtedy po temu warunków. Wprawdzie odrębność losów historycznych obu kontynentów nie podlega dyskusji, mimo to niepodważalny jest także fakt, że USA lat osiemdziesiątych XVIII stulecia zdecydowanie górowały w ówczesnym świecie poziomem kultury politycznej i oświaty, postępowością swych instytucji ustrojowych, osiągnięciami konstytucjonalizmu, a w tym tradycjami konstytucjonalizacji praw i wolności obywatelskich oraz republikańską formą rządu. Europejczykom tego wszystkiego wówczas zabrakło.

Tym, co różni genezę rozdziału kościoła od państwa w Nowym i Starym Świecie, pozostaje moim zdaniem odmiennosc celów przyświecających wprowadzeniu tej instytucji. Europa — idzie tu w pierwszym rzędzie o kraje, które uczyniły to najwcześniej — zdecydowała się na to głównie wskutek dążenia państwa do całkowitego uniezależnienia się od kościoła, który zazwyczaj stał na gruncie popierania *ancien régime'u*. W Amerykańskiej Unii co prawda również kierowano się tą motywacją — idzie tu szczególnie o wystąpienie *High Church* przeciw Rewolucji — niemniej decydującą rolę w tym względzie odegrał pluralizm wyznaniowy społeczeństwa. W Nowym Świecie zatem na pierwszy plan wysunęły się przesłanki religijno-społeczne, a w Starym polityczne. Jakkolwiek przeprowadzenie szerszego dowodu na poparcie tego twierdzenia wymagałoby odrębnego opracowania, mimo to można z pewnym uproszczeniem skonstatować, iż różne systemy powiązania państwa z kościołem — które panowały niepodzielnie w XIX-wiecznej Europie, stanowiąc jaskrawy kontrast wobec Stanów Zjednoczonych — były zwykle produktem postfeudalnej inercji.

---

<sup>92</sup> Mam tu na myśli wprowadzenie tej instytucji na szerszą skalę, a to nastąpiło dopiero po II wojnie światowej. Stabilny system rozdziału kościoła od państwa na naszym kontynencie jako pierwsza ustanowiła Belgia w 1831 r. W innych krajach miał on bowiem niejednokrotnie charakter efemeryczny. Tak np. we Francji dokonano rozdziału w latach 1794—1795, ale przetrwał on tam zaledwie do 1801 r. Definitywnie uczyniono to dopiero w 1905 r. Podobnie Włochy wprowadziły tę instytucję w 1861 r., zniosły w 1929 r. i przywróciły w 1984 r. — vide M. Pietrzak: *Prawo wyznaniowe*. Warszawa 1988 (1982), s. 73—80.



## Kongres a kwestia wyznaniowa (1776—1789)

*Religia, moralność i wiedza są nieodzowne do egzystencji dobrego rządu i szczęścia ludzkości [...]\**

*Ordonans Północno-Zachodni \**

### I. OD DEKLARACJI NIEPODLEGŁOŚCI DO KARTY PRAW

**1. Deklaracja Niepodległości.** Rozdział poprzedni został poświęcony genezie instytucji rozdziału kościoła od państwa oraz wolności sumienia i wyznania na forum federacji. W niniejszym zatem wypadałoby prześledzić proces bezpośrednio wiodący do ich konstytucjonalizacji, który należy umiejscowić w latach 1776—1789. Okres ten był jeszcze o tyle ważki, że przypada na kształtowanie się podstaw polityki wyznaniowej organów Unii, z protekcyjnym kursem wobec religii włącznie. Przyjrzenie się kilku najważniejszym momentom z tego przedziału czasowego czy — mówiąc inaczej — najbardziej doniosłym punktem stykowym pomiędzy działalnością Kongresu (praktycznie jedyne wówczas organu USA) a religią, wydaje się być ze wszech miar instruktywne. Umożliwi ono bowiem zapoznanie się z głównymi etapami drogi „dojrzwania” Kongresu do konstytucjonalizacji interesujących nas instytucji oraz krystalizacji reguł polityki konfesyjnej. Drogi, której początek wytyczyła *Deklaracja Niepodległości* z 4 VII 1776 r., a koniec *Karta Praw* (*The Bill of Rights*) z 25 IX 1789 r.

Ideologiczne znaczenie uchwalonej przez II Kongres Kontynentalny

---

\* *The Northwest Ordinance.*

*Deklaracji Niepodległości* z punktu widzenia rozwoju wspomnianych idei, bywa na ogół przez większość badaczy niedoceniane. Jej autor, Thomas Jefferson, nie przesądzał bynajmniej późniejszego rozwiązania kwestii wyznaniowej; dokument ten nie zawiera żadnej wzmianki ani o wolności religijnej, ani nawet o samej religii. Mimo to już sam jego wstęp — „Uważamy to za prawdy oczywiste, iż ludzie rodzą się wolni, wyposażeni przez Stwórcę w pewne niezbywalne prawa. Że do tych praw należy życie, wolność i dążenie do szczęścia” — wskazuje na chrześcijański motyw religijny i doktrynę praw naturalnych, którymi posłużono się do teoretycznego uzasadnienia praw człowieka. Przytoczony tu fragment sugeruje niedwuznacznie, iż skoro naturalne i niezbywalne prawa zostały jednostce nadane nie przez suwerena, ale przez Boga, to wszelka ingerencja w ich sferę ze strony monarchy, rządu czy władz kościelnych jest niedopuszczalna<sup>1</sup>. Wymienienie zaś w nim wolności upoważnia do takiej wykładni tej kategorii, że Kongres miał także na względzie wolność sumienia i wyznania. *Deklaracja* daje więc asumpt do wysunięcia tezy, iż człowiekowi przysługuje całkowita swoboda wyboru wiary i sposobu czczenia swego Stwórcy, nie wykluczając przy tym opcji ateistycznej. Gwarancją respektowania tej wolności, jak i pozostałych praw, pozostaje stwierdzenie mówiące, że „sprawiedliwa władza wywodzi się ze zgody rządzonych”, a „naród ma prawo zły rząd zmienić lub obalić i powołać nowy”. Akt ten jest równocześnie świadectwem deizmu i chrześcijańskich ideałów społecznych jego twórców<sup>2</sup>. Mimo braku wzmianki o religii znajdujemy w nim jednak cztery odwołania się do Boga, a to jako „Boga Natury”, „Stwórcy”, „Najwyższego Sędziego Świata” oraz „Boskiej Opatrzności”. Dzięki temu ów dokument nosi piętno głębokiej religijnej czci.

Choć *Deklaracja Niepodległości* nie była prawnym instrumentem władzy, mimo to odegrała poważną rolę ideologiczną. Jej główne założenia w przedmiocie praw człowieka i obywatela legły bowiem u podstaw opracowanego później *the Bill of Rights* i stanowych ustaw zasadniczych. Zapoczątkowała też charakterystyczną dla amerykańskiego życia politycznego tradycję szerokiego posługiwania się frazeologią religijną — a nawet jej nadużywania — widoczną w aktach prawnych, przemówieniach i oficjalnych ceremoniach. A. P. Stokes pisze z pewną dozą mistycyzmu, iż

<sup>1</sup> Vide A. W. Johnson, F. H. Yost: *Separation of Church and State in the United States*. Minneapolis 1948, s. 8.

<sup>2</sup> Spośród 56 sygnatariuszy *Deklaracji Niepodległości* 34 należało do Kościoła Episkopalnego, 13 — Kongregacyjnego, 6 — Prezbiteriańskiego, 1 — Baptystycznego i 1 — Katolickiego. Tylko jeden był duchownym — A. P. Stokes: *Church and State in the United States. Historical Development and Contemporary Problems of Religious Freedom Under the Constitution*. Vol. I. New York 1950, s. 464; S. K. Padover: *The Living United States Constitution*. New York 1958, s. 35, 36.

w razie braku w tekście *Deklaracji* sformułowań religijnych, sama Konstytucja straciłaby w dużym stopniu na znaczeniu<sup>3</sup>. Niemniej największą zasługą tego aktu było szerokie rozpropagowanie idei wolności, z religijną włącznie. Jak bowiem oświadczył jedyny jego sygnatariusz wyznania katolickiego, John Carroll: „Gdy podpisywałem *Deklarację Niepodległości*, to miałem na uwadze nie tylko naszą niezależność od Anglii, ale również tolerancję dla wszystkich sekt wyznających religię chrześcijańską oraz przyznanie im równych praw.”<sup>4</sup>

**2. Artykuły Konfederacji.** Pierwsza ustawa zasadnicza Stanów Zjednoczonych *Artykuły Konfederacji i Wieczystej Unii* (*Articles of Confederation and Perpetual Union*) z 15 XI 1777 r. nie regulowała kwestii wyznaniowej. Niemniej w art. III postanowiono, że wszystkie stany w celu zabezpieczenia swej wolności obowiązane są do udzielania sobie wzajemnej pomocy przeciwko wszelkim siłom, które mogą je zaatakować z powodu „religii, suwerenności, handlu, bądź pod jakimś innym pretekstem”. Z przepisu tego wynika, iż ów akt uznawał jedynie *status quo* w zakresie unormowania kwestii konfesyjnej w poszczególnych stanach. Dowodzi tego bliżej nieokreślony termin „religii”, który w kontekście analizowanej tu normy może oznaczać równie dobrze religię państwową, kościół państwowy, jak i rozdział kościoła od państwa. Swoją drogą, trudno było oczekiwać czegoś więcej zważywszy, że *Artykuły Konfederacji* nie stwarzały w istocie takiej organizacji, lecz uznając w pełni suwerenność stanów, regulowały wyłącznie formy współpracy między nimi.

Niemniej jednak można tu mówić o pewnym postępie. Jakkolwiek dokument ten udzielał takiej samej sankcji instytucji *religious establishment* w Massachusetts, jak i rozdziałowi władz świeckich od duchownych w Rhode Island, mimo to nie od rzeczy będzie zauważyć, iż w wielu stanach wolność sumienia i wyznania już ustanowiono, podczas gdy pozostałe znajdowały się na drodze wiodącej do tego celu. W zajmującym nas przepisie trzeba zatem widzieć głębszy sens, gdyż uznanie dotychczas-

---

<sup>3</sup> A. P. Stokes: *Church...*, Vol. I, s. 461, 519. Idzie mu zwłaszcza o postanowienie z preambuły: „My, naród Stanów Zjednoczonych, pragnąc [...] zachować błogosławieństwa wolności dla nas samych i naszej potomności [...], ustanawiamy niniejszą Konstytucję.”

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 463, 465. Warto w tym momencie nadmienić, iż wśród litanii krzywd wyliczonych w *Deklaracji* królowi brytyjskiemu, nie znajdujemy żadnego odniesienia do wprowadzenia w koloniach anglikańskiego kościoła państwowego. Powodem był tu najprawdopodobniej fakt, że w kilku koloniach doszło do tego z inicjatywy władz lokalnych, w Nowej Anglii istniał z kolei purytański *religious establishment*, a poza tym nie chciano sobie zrażać wyznawców anglikanizmu, lecz pozyskać ich dla sprawy Rewolucji. Przypomnijmy, iż większość podpisów złożonych pod tym dokumentem pochodzi od sygnatariuszy tej właśnie konfesji.

wych unormowań kwestii konfesyjnej w stanach oznaczało zarazem wyrażenie poparcia nie tyle dla instytucji kościoła państwowego, ile dla tendencji postępowych przemian w tej dziedzinie. Wskazuje na to także i ten fakt, że autorzy *Artykułów Konfederacji* mówiąc o ataku sił zewnętrznych, według wszelkiego prawdopodobieństwa mieli na myśli głównie Wielką Brytanię, z którą toczyli wtedy wojnę narodowowyzwoleńczą. Można w tej sytuacji logicznie zakładać, iż wspominając o nienaruszalności religii, mieli oni przede wszystkim na względzie te stany, w których dokonano już rozdziału władz świeckich od duchownych na gruzach anglikańskiego *religious establishment*. Stany te były przecież zagrożone jego restauracją w wypadku zwycięstwa metropolii. Dodajmy na marginesie, że podobnie jak w *Deklaracji Niepodległości*, tak i w *Artykułach Konfederacji* natrafiamy na sformułowania wskazujące na deistyczną orientację członków Kongresu, który uchwałił je w „roku Pana naszego 1777”, odwoławszy się do „Wielkiego Rządcy Świata”.

**3. Ordonans Północno-Zachodni.** Postępowego kursu w obrębie polityki wyznaniowej organ ten trzymał się również w sprawach zewnętrznych. I tak jeszcze przed wybuchem Rewolucji I Kongres Kontynentalny, chcąc pozyskać Kanadę dla swej walki z brytyjską „tyranią”, 25 III 1776 r. wysłał doń delegację z misją zaofiarowania temu krajowi unii ze Zjednoczonymi Koloniami, jak wówczas nazywano przyszłe Stany Zjednoczone. Delegatom polecono oświadczyć, iż w razie ewentualnego akcesu Kanady „będziemy [tj. Kongres — R. M. M.] przestrzegać świętości praw sumienia i możemy w naszym imieniu solennie obiecać całej ludności swobodne i niezakłócone wyznawanie religii”. Regulacja kwestii konfesyjnej miała w zasadzie pozostać w gestii „dobrych ludzi zamieszkujących tę prowincję”. Zastrzeżono wszak, że „wszystkie inne sekty chrześcijańskie powinny być równouprawnione co się tyczy sprawowania urzędów i korzystania ze świeckich przywilejów. Winny mieć także możność swobodnego wyznawania swej wiary oraz zostać całkowicie zwolnione z obowiązku uiszczania dziesięcin lub podatków, przeznaczonych na utrzymanie jakiegokolwiek religii”<sup>5</sup>. Wprawdzie Kanadyjczycy propozycję Amerykanów odrzucili, niemniej świadczy ona o religijnym liberalizmie deputowanych do Kongresu. Ów liberalizm można też dostrzec w ratyfikowanym 22 I 1783 r. traktacie o przyjaźni i wymianie handlowej między USA a Holandią. Przewidywał on m.in., iż „poddani i mieszkańcy każdej ze stron powinni się cieszyć całkowitą i pełną wolnością sumienia wraz ze swymi rodzinami. Nikt też nie może być prześladowany z powodu swego wyznania, jeśli

<sup>5</sup> E. C. Burnett: *The Continental Congress*. New York 1941, s. 144, 145.

będzie przestrzegać praw swego kraju dotyczących publicznego praktykowania wiary.”<sup>6</sup>

Jednak największe znaczenie w latach 1776—1789 miał w tej materii tzw. *Ordonans Północno-Zachodni* (*The Northwest Ordinance*), wydany przez Kongres 13 VII 1787 r. Akt ten dotyczył zagadnienia zagospodarowania i zorganizowania administracji na ziemiach pomiędzy Alleghenami a Mississippim, odstąpionych Unii przez Wielką Brytanię na mocy traktatu paryskiego z 3 IX 1783 r. Mieszkańcom tych obszarów zagwarantowano wolność religijną, stanowiąc w art. I § 14: „Na wspomnianym terytorium żadna osoba przestrzegająca porządku i spokoju publicznego, nie może być nigdy prześladowana z powodu wyznania wiary lub uczuć religijnych.” Jednocześnie w § 2 tego artykułu zamieszczono ważką sentencję mówiącą, że „religia, moralność i wiedza są nieodzowne do egzystencji dobrego rządu i szczęścia ludzkości, podobnie jak szkoły i środki wychowawcze, i dlatego powinny być zawsze popierane”. W konsekwencji tego postanowienia w każdym okręgu (*township*) tego i późniejszych terytoriów Kongres wyłączał z obrotu pewien obszar ziemi, przeznaczając go na potrzeby oświaty. Krzewiły ją wówczas głównie związki wyznaniowe, skutkiem czego było to równoznaczne z udzielaniem im przez państwo wydatnej pomocy materialnej. Przyszłość miała dowieść, iż sentencja ta stała się znamienna dla amerykańskich stosunków konfesyjnych, deklarując połączenie idei wolności sumienia i wyznania z poparciem państwa dla religii. W każdym razie ludność tych ziem powitała *Ordonans* z uznaniem, a obywatele tych stanów, w których zasada wolności religijnej wciąż podlegała rozmaitym restrykcjom, dostrzegli w nim wzór godny naśladowania. Z tej m.in. przyczyny wielu konstytucjonalistów amerykańskich uważa ów dokument za drugi (po Konstytucji) pod względem historycznej doniosłości akt prawny w dziejach Stanów Zjednoczonych<sup>7</sup>.

**4. Podwójny tor polityki wyznaniowej.** Na tle działalności Kongresu<sup>8</sup> z lat 1776—1789 związanej z kwestią konfesyjną wyraźnie zarysowują się dwie tendencje, które w przyszłości miały się stać podstawowymi kanonami amerykańskiej polityki wyznaniowej. Tendencja pierwsza sprowadzała się do zdecydowanego poparcia udzielanego przez deputowanych religii i moralności od samych początków Unii. Przejawiało się ono w pro-

<sup>6</sup> A. W. Johnson, F. H. Yost: *Separation...*, s. 9. Postanowienia tego rodzaju znalazły się później w 59 traktatach zawartych przez Stany Zjednoczone z różnymi państwami w latach 1782—1930.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 8; E. C. Burnett: *The Continental...*, s. 624; R. F. Butts: *The American Tradition in Religion and Education*. Boston 1950, s. 70.

<sup>8</sup> Pisząc „Kongres”, mam na względzie I i II Kongres Kontynentalny oraz Kongresy powołane na podstawie *Artykułów Konfederacji*.

pagowaniu stosownego światopoglądu, trosce o dostateczną liczbę kapelanów wszystkich wyznań w siłach zbrojnych, rozwijaniu akcji misyjnych wśród Indian itp. Uchwały Kongresu dotyczyły też przestrzegania niedziel i świąt religijnych, modlitw, publicznych praktyk natury konfesyjnej, edukacji religijnej w stanach, uczestnictwa oficerów i żołnierzy w nabożeństwach polowych, należyтым zaopatrzeniu wojska w *Biblie* itd. Ranga niedzieli jako dnia poświęconego praktykom religijnym została podniesiona do stopnia rzadko spotykanego w innych krajach. Nie zaniedbywano przy tym wykorzystywania duchowieństwa jako instrumentu patriotycznej propagandy. W 1778 r. zalecono nawet stanom popieranie religii i zwalczanie grzechu. Ówczesne protokoły obrad parlamentarnych pełne są inwokacji do Boga — różnie nazywanego — oraz określeń w rodzaju „Bóg i Konstytucja” czy „Wolne Kolonie Protestanckie”<sup>9</sup>.

Nie były to bynajmniej czcze frazesy bądź puste slogany, których polityka jest zawsze pełna. Parlamentarzyści byli bowiem autentycznie przekonani o konieczności kształtowania ducha religijnego nowej społeczności, starając się zarazem — co należy szczególnie uwypuklić — unikać faworyzowania konkretnej konfesji. Ta obfitość sformułowań religijnych była również podyktowana faktem, że zakres uprawnień Kongresu Kontynentalnego pozostawał właściwie nieokreślony. W efekcie żadna norma prawna nie mogła odegrać roli bariery powstrzymującej go przed popieraniem religii jako formy świadomości społecznej lub używaniem religijnej frazeologii. Trzeba jednocześnie uwzględnić, iż akty tego organu były aktami władzy rewolucyjnej, co w warunkach amerykańskich oznaczało stanowienie prawa bez oparcia się na ustawie zasadniczej. W grę wchodziła zatem w sposób dorozumiany jedynie *Deklaracja Niepodległości* i cała reszta nadbudowy ideologicznej Rewolucji Amerykańskiej oraz... religia. Nie bez znaczenia był też poważny autorytet czołowych pastorów w Kongresie, którzy wywierali duży wpływ na jego działalność<sup>10</sup>.

Tendencja druga, znacznie donioślejsza, polegała na rozszerzaniu zakresu wolności sumienia i wyznania. Dokonana uprzednio pod tym kątem analiza kilku aktów wydanych przez ten organ utwierdza w tym przeświadczeniu. Wystarczy tu choćby porównać odpowiednie fragmenty *Deklaracji Niepodległości* i *Ordonansu Północno-Zachodniego*. Omawiana

<sup>9</sup> L. Pfeffer (*Church, State and Freedom*. Boston 1953, s. 107) naliczył dwadzieścia takich określeń. Vide też E. B. Greene: *Religion and the State. The Marking and Testing of an American Tradition*. New York 1959, s. 82; E. F. Humphrey: *Nationalism and Religion in America 1774—1789*. Boston 1924, s. 426; R. L. Cord: *Separation of Church and State: Historical Fact and Current Fiction*. New York 1982, s. 50—80.

<sup>10</sup> L. Pfeffer: *Church...*, s. 107; A. P. Stokes: *Church...*, Vol. I, s. 482; E. F. Humphrey: *Nationalism...*, s. 407, 408.

działalność legislacyjna przyczyniła się do intensyfikacji procesu zmierzającego do przeprowadzenia rozdziału kościoła od państwa. Nowego impulsu w tym względzie dostarczyła Konstytucja USA. Natomiast dwutorowość polityki wyznaniowej, która się wówczas wykrystalizowała, utrzymuje się po dzień dzisiejszy.

## II. ARTYKUŁ VI KONSTYTUCJI

**1. Konstytucyjne milczenie.** Uchwalona 17 IX 1787 r. federalna ustawa zasadnicza nie rozwiązała definitywnie problemu stosunku państwa do kościoła na szczeblu federacji. Złożyło się na to kilka powodów.

Pierwszy i najważniejszy miał charakter formalny. Otóż dokument ten nie zawierał przepisów, które by w sposób kompleksowy regulowały problematykę praw i wolności obywatelskich. Ów fakt przesądził więc o braku normy wprowadzającej wolność religijną, a co za tym idzie, rozdział kościoła od państwa. Wspomnianych przepisów nie opracowano zaś przede wszystkim dlatego, że uczestnicy Konwencji Konstytucyjnej (25 V—17 IX 1787 r.) uważali zajmowanie się zagadnieniem swobód jednostki za zbyt ciche. Byli bowiem przekonani, iż materie te są zastrzeżone do wyłącznej gestii stanów, w związku z czym odpowiednie poczynania Konwencji na tym polu mogłyby się okazać „nietaktowne i niemądre”<sup>11</sup>. W dodatku akceptacja doktryny praw naturalnych przez oświeceniowych prawodawców nakazywała podchodzić w sposób zróżnicowany do zakresu oraz sposobu regulacji praw i wolności obywatelskich oraz do kwestii struktury i funkcjonowania aparatu państwowego. Podstawowe elementy statusu jednostki miały w konsekwencji wynikać z prawa natury i ograniczać wszelką władzę państwową, niezależnie od ich ewentualnego potwierdzenia przez prawo pozytywne. Troską interesujących nas legislatorów nie była zatem szczegółowa reglamentacja tych materii, skoro ich podstawowych źródeł upatrywali poza „prawem ludzkim”. Inaczej natomiast wyglądał problem organizacji i reguł działania aparatu państwowego, który uznali za wymagający wyczerpującego unormowania konstytucyjnego. Naturalną kolejną rzeczą założenia te implikowały zarówno odrębne, jak i odmienne ujęcie obu tych zagadnień<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> J. Madison: *The Debates in the Federal Convention of 1787 Which Framed the Constitution of the United States*. New York 1920, s. 615; L. Pfeffer: *Church...*, s. 110.

<sup>12</sup> L. Garlicki: »Bill of Rights« w rozwoju konstytucji federalnej Stanów Zjednoczonych. W: *Konstytucja USA 1787—1987. Historia i współczesność*. Red. J. Wróblewski. Warszawa 1987, s. 203, 204.

Uwzględnijmy jeszcze, że w pismach składających się na doktrynę wolności religijnej na pierwszy plan wybija się ustawiczne podkreślanie faktu, iż sprawy wiary ogniskują się w pierwszym rzędzie wokół relacji: Bóg — jednostka, a nie jednostka — państwo. Bardzo silny nacisk położył na to James Madison oświadczając, że „sprawy religii znajdują się poza kompetencją rządu świeckiego”. Wskazywał poza tym, iż istnieje poważna obawa, że zadeklarowanie najważniejszych swobód jednostki może nie objąć sporej ich części. Zwłaszcza wolność sumienia, jeśli zostanie poddana prawnemu zdefiniowaniu, może ulec większemu ograniczeniu niż w przypadku zaniechania jej konstytucjonalizacji. Nawet gdy w dwa lata później zmienił zdanie, to stwierdził w Kongresie, iż *Karta Praw* „jest użyteczna, ale nie jest niezbędna”<sup>13</sup>. Madison uchodzi przy tym za głównego architekta federalnej ustawy zasadniczej.

Jego wniosek na Konwencji by problematyki praw i wolności obywatelskich nie rozpatrywać, spotkał się więc z poparciem większości delegatów. Niemniej większość to jeszcze nie całość. I tak Alexander Hamilton w swym projekcie konstytucji umieścił następujące postanowienie: „Żaden akt prawny nie może ustanowić jakiegokolwiek sekty lub konfesji, ani też uzależniać powierzania urzędów publicznych od wyznania wiary”. Zamiarem autora było więc dokonanie rozdziału kościoła od państwa. Charles Pinckney z kolei zaproponował przyjęcie klauzuli: „Żadna ustawa legislatury Stanów Zjednoczonych nie będzie dotyczyć religii.”<sup>14</sup> Thomas Jefferson zaś, przebywający w tym czasie z misją dyplomatyczną w Paryżu, wystosował do uczestników filadelfijskiej debaty list, w którym domagał się konstytucjonalizacji swobód jednostki. George Mason sporządził nawet stosowny projekt *Karty Praw*. Wysiłki te nie dały wszakże rezultatu.

Po drugie, nie bardzo było wiadomo, co ma być treścią nowego układu stosunków między państwem a kościołem. Dotychczasowe wzory w tej dziedzinie zostały zdyskredytowane na długo przed Rewolucją. Natomiast myśl, że przeprowadzenie rozdziału obu podmiotów to jedyne remedium na dotychczasową patologię stosunków konfesyjnych torowała sobie drogę wprawdzie nieustannie, lecz powoli. *The Founding Fathers* poświęcili swe teoretyczne refleksje przede wszystkim zasadzie wolności sumienia i wyznania, instytucja rozdziału zaś miała dla nich charakter subsydiar-

<sup>13</sup> Vide *The Origins of the American Constitution. A Documentary History*. Ed. M. Kammen. New York 1987 (1986), s. 369—371; J. Madison: *The Debates...*, s. 615; E. B. Greene: *Religion...*, s. 87; J. M. O'Neill: *Religion and Education Under the Constitution*. New York 1949, s. 95.

<sup>14</sup> A. P. Stokes: *Church...*, Vol. I, s. 526; R. C. Frank: *Religious Liberty in the Constitution*. W: *Church and State Under God*. Ed. A. G. Huegli. Saint Louis 1964, s. 259; E. B. Greene: *Religion...*, s. 87.

ny, wobec czego potraktowali ją trochę marginesowo. Jedynym stanem z odpowiednimi tradycjami w tej materii była Rhode Island. Jednakże w skali federacji reguła rozdziału kościoła od państwa była znana słabo zarówno teoretycznie, jak i praktycznie. Na dodatek w poszczególnych stanach w latach 1776—1787 przyjęto bardzo różne rozwiązania w kwestii wyznaniowej, nadając im szatę norm konstytucyjnych. Konwencji niełatwo przyszłoby wybierać wersję optymalną, która zadowoliliby przedstawiciele wszystkich stanów. Trudności te ponadto potęgował fakt, iż nawet w tych stanach, w których wprowadzono rozdział kościoła od państwa, występowało jeszcze wiele reliktyw minionej epoki. Udzielano pomocy finansowej szkolnictwu konfesyjnemu; na uroczystościach i zgromadzeniach państwowych odmawiano modlitwy; władze państwowe często proklamowały dni dziękczynienia, modlitw i postów; zapewniano przynajmniej częściową ochronę prawną religii chrześcijańskiej, wydając akty zabraniające pracy w niedzielę i uznające bluźnierstwa za przestępstwo itd.<sup>15</sup> Jakkolwiek praktyki te na dłuższą metę nie były w stanie powstrzymać procesu laicyzacji państwa, mimo to wpływały nań hamująco.

Po trzecie, w obliczu silnych tarć pomiędzy poszczególnymi stanami oraz stronnictwem federalistów i antyfederalistów, w federalnej ustawie zasadniczej — będącej jednym wielkim kompromisem — zawarto wyłącznie najniezbędniejsze przepisy. Była to dodatkowa przesłanka przemawiająca za pozostawieniem tak drażliwej kwestii jak prawa i wolności obywatelskie do wyłącznej reglamentacji przez stany. Nie zapominajmy równocześnie, że Stany Zjednoczone powstały jako pierwsze w świecie państwo federalne, które też uchwaliło pierwszą w świecie konstytucję w nowoczesnym tego słowa znaczeniu. Nie należy w związku z tym mieć wobec niej wygórowanych wymagań tak w zakresie techniki legislacyjnej, jak i treści. Ostatecznym efektem oddziaływania wszystkich wymienionych wyżej czynników, stało się odsunięcie uregulowania kwestii wyznaniowej na forum Unii na czas późniejszy.

**2. Zakaz stosowania kryteriów religijnych.** Milczenie ustawy zasadniczej w kwestii konfesyjnej nie było wszak całkowite. Otóż 20 VIII delegat z Południowej Karoliny, Charles Pinckney, stwierdziwszy, iż istnieje potrzeba „ustanowienia rządu zdolnego zapewnić obywatelom wszelkie błogosławieństwa wolności, z religijną włącznie”, zaproponował umieszczenie w tekście Konstytucji następującej normy: „Przysięga składana przy obejmowaniu urzędu z ramienia Stanów Zjednoczonych, nie może nigdy uzależniać powierzenia go od wyznania wiary.”<sup>16</sup> Następnego dnia

<sup>15</sup> C. J. Antieau et al.: *Freedom...*, s. 62, 63.

<sup>16</sup> „No religious test or qualification shall ever be annexed to any oath of

formułę tę nieco przeredagowano i poddano pod głosowanie jako ostatnią klauzulę art. VI ustawy zasadniczej, tj.: „Nigdy jednak powierzenie jakiegos̄ urzędu lub funkcji publicznej w służbie Stanów Zjednoczonych nie może być uzależnione od wyznania wiary.”<sup>17</sup> Głosowanie wypadło pomyślnie; tylko Północna Karolina opowiedziała się przeciwko, a zdania delegatów z Maryland były podzielone.

Prawnego, politycznego i ideologicznego znaczenia tego przepisu nie sposób nie docenić, choć literalnie nie wprowadzał on ani instytucji rozdziału kościoła od państwa, ani zasady wolności religijnej. Ustanawiał jedynie zakaz stosowania kryteriów konfesyjnych przy obsadzaniu stanowisk federalnych. Niemniej nie można tracić z pola uwagi sygnalizowanego już faktu daleko posuniętej lakoniczności Konstytucji, która w związku z tym obowiązuje do dziś dnia wyłącznie dzięki jej ekstensywnej egzegezie przez Sąd Najwyższy. Gdyby taką interpretację zastosować, to otrzymany wynik zaprowadziłby nas znacznie dalej. Ujmując proces tej wykładni możliwie najzwęższej można go przedstawić następująco. Skoro ustawa zasadnicza zawiera zakaz uzależniania powierzania urzędów lub funkcji publicznych od wyznania wiary, to mogą być one zajmowane przez osoby o dowolnym światopoglądzie. Z tego z kolei wynika, że jeśli sprawa światopoglądu kadry tworzącej aparat państwowy jest dla osób sprawujących władzę indyferentna, to tym samym kwestie czysto religijne są dla państwa obojętne. Stąd wniosek, iż Konstytucja nie przewiduje istotniejszych związków kościoła z państwem, a zatem istnieje faktyczny rozdział obu podmiotów oraz wolność sumienia i wyznania.

Prezentując to rozumowanie, czynię to z dwóch względów. Otóż mimo że do uchwalenia I Poprawki dominował pogląd, iż do ustawy zasadniczej należy stosować egzegezę gramatyczną, to jednak wiele prominentnych osobistości ówczesnego życia politycznego Unii skłonnych było interpretować ostatnią klauzulę art. VI rozszerzająco. Gwoli ilustracji, Oliver Ellsworth, późniejszy Prezes SN, pisał na przełomie 1787/1788 r., że zabezpiecza ona powszechną wolność religijną<sup>18</sup>. Analogicznie wypowiadają się dawni i współcześni badacze. Według wybitnego konstytucjonalisty z pierwszej połowy XIX wieku i sędziego SN zarazem, Josepha Story, celem zajmującego nas przepisu pozostawało „odebranie raz na zawsze wszelkich podstaw przypuszczeniom o istnieniu jakiegokolwiek związku między państwem a kościołem na szczeblu władz federalnych”<sup>19</sup>. A. W.

office under the authority of the United States.” — A. P. Stokes: *Church...*, Vol. I, s. 527.

<sup>17</sup> „But no religious test shall ever be required as a qualification to any office or public trust under the United States.”

<sup>18</sup> A. P. Stokes: *Church...*, Vol. I, s. 534, 535.

<sup>19</sup> Vide L. Pfeffer: *Church...*, s. 110.

Johnson i F. H. Yost z kolei utrzymują, iż wyeliminowanie kryteriów wyznaniowych spośród innych warunków koniecznych do spełnienia celem uzyskania federalnego stanowiska implikowało wolność sumienia i wyznania<sup>20</sup>. Natomiast w przekonaniu A. P. Stokesa omawiana tu norma stanowi podstawę instytucji rozdziału, ponieważ uniemożliwia ona wprowadzenie instytucji *religious establishment*<sup>21</sup>.

Co się zaś tyczy drugiego względu, to jest nim pewna wysoce prawdopodobna hipoteza. Mianowicie uwzględniając pozycję ustrojową Sądu Najwyższego — szczególnie zaś prawo wykładni Konstytucji — oraz amerykańskie realia w kwestii konfesyjnej wolno wnosić, że nawet w razie nieuchwalenia I Poprawki Sąd w oparciu o ostatnią klauzulę art. VI wywiódłby instytucję rozdziału kościoła od państwa oraz zasadę wolności religijnej. Dlatego też uważam, iż klauzula ta ustanawiała obie te reguły ustrojowe *implicite*, oddziałując tym samym na ich konstytucjonalizację *explicite*. A swoją drogą warto nadmienić, że przepisu tego nie można traktować zbyt dosłownie, gdyż np. fakt uczestniczenia przez kandydata na urząd w niemoralnych kultach czy praktykach konfesyjnych (np. poligamia niegdyś u mormonów), dyskwalifikowałby go z politycznego punktu widzenia<sup>22</sup>.

**3. Polityczne reperkusje artykułu VI.** Polityczne znaczenie rozpatrywanej tu klauzuli dorównywało jej konsekwencjom prawnej natury. W okresie kolonialnym stosowanie kryteriów konfesyjnych przy obsadzaniu urzędów było zjawiskiem nagminnym. Stanowiło jedną z podstawowych metod służących ugruntowaniu eksponowanej pozycji kościoła państwowego, niezależnie od tego czy był to *High Church*, czy też kościół purytański. Stąd zakaz uprawiania praktyk tego rodzaju oznaczał duży postęp w dziele zabezpieczenia zasady równości praw politycznych obywateli bez względu na wyznawaną przez nich wiarę, implikował równość wszystkich związków wyznaniowych wobec prawa, a nawet świecki charakter państwa. Tworzył też dodatkowy impuls do starań o całościowe unormowanie swobód religijnych jednostki w poprawce do federalnej ustawy zasadniczej. Jak bowiem piszą A. W. Johnson i F. H. Yost, „przywódcy narodu byli zdania, że wszelka ingerencja państwa w sprawy religii byłaby wykroczeniem przeciw prawu bożemu, że popularność każdej religii jest i powinna być uzależniona tylko od atrakcyjności jej doktryny,

<sup>20</sup> A. W. Johnson, F. H. Yost: *Separation...*, s. 10.

<sup>21</sup> A. P. Stokes: *Church...*, Vol. I, s. 527.

<sup>22</sup> Zwraca na to uwagę E. S. Corwin: *The Constitution and What It Means Today*. Princeton 1954, s. 185. Vide też stosowne orzeczenia w sprawach *Reynolds v. United States*, 98 U.S. 145 (1878) i *Mormon Church v. United States*, 136 U.S. 1 (1890).

i że jakikolwiek pretekst do utrzymywania więzi między państwem a kościołem zagrażałby bezpieczeństwu nowego rządu”<sup>23</sup>.

Przywódcy ci rekrutowali się spośród ludzi wierzących, ale o zdecydowanie laickiej postawie życiowej. W ich działalności politycznej religia znajdowała się na dalszym planie, będąc więc religią w istocie, lecz „o bardzo niskiej temperaturze”<sup>24</sup>. W związku z tym atmosfera obrad Konwencji Konstytucyjnej była rzeczowa i świecka, co nie pozostało bez wpływu na finalny kształt jej dzieła. Tekst Konstytucji jest na wskroś laicki; nie występują w nim motywy teistyczne tak charakterystyczne dla *Deklaracji Niepodległości*. Na marginesie, paradoksem był też fakt, iż o ile ta ostatnia została osnuta wokół problematyki praw i wolności obywatelskich, o tyle ta pierwsza nie zawierała w tej materii odpowiedniej regulacji. Jako ciekawostkę dodajmy, że pewnego dnia, gdy napięcie podczas dyskusji już któryś raz z rządu groziło zerwaniem obrad, Benjamin Franklin — zwątpiwszy w ich pomyślny wynik — wystąpił z propozycją by zaangażować duchownych różnych wyznań, którzy „codziennie przed rozpoczęciem debaty błagaliby Niebo o pomoc i błogosławieństwo”. Niemniej wniosek ten upadł wskutek opozycji części delegatów utrzymujących, iż krok tego rodzaju mógłby wywołać niechęć społeczeństwa, które mogłoby odnieść wrażenie, że Konwencja wyczerpała już wszystkie swe ziemskie możliwości. Poza tym gremium to nie posiada na ten cel funduszy<sup>25</sup>.

Zrozumiałe zatem, iż oprócz głosów aprobaty dla częściowego unormowania przezeń kwestii konfesyjnej oraz konstruktywnej krytyki (vide projekty poprawek), nie brakło też wypowiedzi utrzymanych w tonie zachowawczym, a niekiedy wręcz demagogicznym. Tak np. pastor Timothy Dwight, rektor uniwersytetu Yale oświadczył, że „nieuczczenie Boga w naszej Konstytucji wysoce nas dyskredytuje”<sup>26</sup>. Spotkać też można było opinie, iż analizowana przez nas klauzula art. VI jest „nieprzychylna dla religii”. W Massachusetts — według świadectwa Madisonsa — obawiano się, że ustawa zasadnicza „zabraniając stosowania cenzusu religijnego przy obsadzaniu urzędów, otworzyła drzwi dla Żydów, Turków i niewiernych”. Z tych samych przyczyn delegacja Północnej Karoliny na Konwencję głosowała przeciw temu przepisowi, nie chcąc widzieć w aparacie federalnym „deistów, pogan i mahometan”<sup>27</sup>. Na szczęście takie wy-

<sup>23</sup> A. W. Johnson, F. H. Yost: *Separation...*, s. 16; C. J. Antieau et al.: *Freedom...*, s. 110; L. Pfeffer: *Church...*, s. 110.

<sup>24</sup> W. L. Sperry: *Religion in America*. Cambridge, Mass. 1945, s. 55.

<sup>25</sup> *The Records of the Federal Convention of 1787*. Ed. M. Farrand. Vol. I. New Haven, Conn. 1937 (1911), s. 450—452.

<sup>26</sup> A. P. Stokes: *Church...*, Vol. I, s. 523.

<sup>27</sup> L. Pfeffer: *Church...*, s. 111.

powiedzi nie rzutowały w sposób decydujący na ostateczną reglamentację kwestii konfesyjnej.

### III. UCHWALENIE I POPRAWKI

**1. Alfa i omega demokracji i wolności.** 25 IX 1789 r. Kongres uchwalił niecierpliwie oczekiwany *the Bill of Rights*, czyli pierwsze 10 poprawek do Konstytucji. Pierwsza z nich otrzymała poniższe brzmienie: „Żaden akt prawny Kongresu nie może wprowadzić religii [tzw. klauzula *an establishment of religion* — R. M. M.], ani zabronić jej swobodnego praktykowania [tzw. klauzula *a free exercise of religion* — R. M. M.]<sup>28</sup>; ograniczyć wolności słowa lub prasy; ani prawa narodu do spokojnych zgromadzeń i składania naczelnym władzom petycji o naprawieniu krzywd.” Do jednego z aksjomatów amerykańskiego konstytucjonalizmu należy twierdzenie, iż pierwsza z wyżej wymienionych klauzul ustanawia rozdział kościoła od państwa, a druga przyznaje wolność sumienia i wyznania. Fakt, że ustawa zasadnicza pod względem merytorycznym kończy się normą natury wyznaniowej, zaś *Karta Praw* zaczyna, jest według wszelkiego prawdopodobieństwa dziełem przypadku. Nie przeszkodziło to wszak L. Pfefferowi skonstatować z patosem, iż znaczenie tego faktu „jest więcej niż symboliczne. Wskazuje on nieomylnie, że dla „Ojców Konstytucji” niezależność religii od aparatu państwowego pozostawała „alfą i omegą demokracji i wolności.”<sup>29</sup>

Procedura uchwalania konfesyjnych norm *the Bill of Rights* rozpoczęła się 8 VI 1789 r. i trwała do 25 IX. Łącznie rozpatrzono 15 projektów odnośnych norm, przy czym wspólny mianownik wszystkich propozycji i enuncjacji stanowiło przekonanie, iż organy federalne powinny rozszerzać wolność religijną obywateli, a równocześnie popierać religię jako zjawisko społeczne, dopóki działalność ta nie będzie faworyzować określonego związku wyznaniowego<sup>30</sup>. Godne podkreślenia jest także powtórne uchwalenie przez Kongres w trakcie tej debaty *Ordonansu Północno-Zachodniego*, wyrażającego m.in. takie właśnie przekonanie.

Jak już wspomniano (rozdz. drugi V 1), wydanie *Karty Praw* było głównie zasługą antyfederalistów. Poszukując bowiem uzasadnienia dla odmowy ratyfikacji ustawy zasadniczej, zwrócili oni uwagę, że brak kon-

<sup>28</sup> „Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof.”

<sup>29</sup> L. Pfeffer: *Church...*, s. 114.

<sup>30</sup> C. J. Antieau et al.: *Freedom...*, s. 122.

stytucyjnego zabezpieczenia swobód jednostki tworzy poważną lukę w jej ochronie prawnej. Skoro organom federacji przysługuje pewien zakres władczych kompetencji, które mogą dotyczyć również sytuacji prawnej obywatela, to konieczne jest wytyczenie ich wyraźnych granic oraz ustanowienie gwarancji, by nie doszło do naruszenia jego praw. „Brutus” orzekł bez ogródek, iż ci, którzy uważają, że federalny *Bill of Rights* jest mniej potrzebny od stanowych, „rozmyślnie usiłują nas zwodzić i doprowadzić do stanu absolutnego wasalstwa”<sup>31</sup>. Wskutek zajęcia takiego stanowiska federaliści uznali za nieodzowne uzupełnienie Konstytucji o powyższy dokument.

**2. Piętnaście projektów.** Sygnalizowaną już debatę nad konfesyjnymi postanowieniami I Poprawki zainicjował 8 VI James Madison. W swoim przemówieniu postulował uchwalenie *Karty Praw*, proponując równocześnie by jej wyznaniowe normy brzmiały następująco: „Zabrania się naruszania praw politycznych obywateli z powodu ich wyznania, wprowadzania religii państwowej oraz naruszania pełnej i równej wolności sumienia w jakikolwiek sposób lub pod jakimkolwiek pretekstem. Żaden stan nie może naruszać jednakowej dla wszystkich (*equal*) wolności sumienia, wolności prasy lub prawa do procesu z udziałem ławy przysięgłych w sprawach karnych.”<sup>32</sup> (wersja I). Intencje tego projektu były niedwuznaczne — dokonanie rozdziału kościoła od państwa oraz przyznanie całkowitej wolności sumienia i wyznania zarówno na szczeblu federalnym, jak i stanowym. Jednak Izba Reprezentantów nie była wtedy jeszcze przygotowana do omawiania zagadnienia poprawek konstytucyjnych. Dopiero 21 VII powołano specjalną 11-osobową komisję pod przewodnictwem Johna Vininga z Delaware, której zadaniem miało być rozważenie propozycji Madisona oraz stosownych projektów stanowych, a także ewentualne opracowanie własnego. Komisja złożyła sprawozdanie ze swych prac 28 VII, aprobując propozycję Madisona. Debatę ogólną Izba podjęła 15 VIII, przekształcając się zarazem w komisję pełnej izby (*the committee of the whole*). W trakcie dyskusji Elbridge Gerry wypowiedział się za skreśleniem w projekcie Madisona wyrazu „państwowa” (*national*), uzasadniając to podziałem partyjnym społeczeństwa. Samuel Livermore z kolei uznał, iż lepszy jest tekst poprawki zgłoszony przez stan New Hampshire. Przedstawiono też trzy inne propozycje redakcji tej normy, ale zostały odrzucone<sup>33</sup>.

Wówczas któryś z deputowanych wystąpił z wnioskiem by odpowiednia poprawka brzmiała następująco: „Żaden akt prawny nie może usta-

<sup>31</sup> Vide *The Origins...*, s. 318, 319.

<sup>32</sup> A. P. Stokes: *Church...*, Vol. I, s. 538, 541.

<sup>33</sup> C. J. Antieau et al.: *Freedom...*, s. 127.

nawiać religii ani naruszać jednakowej dla wszystkich wolności sumienia.” (wersja V). Projekt ten przewidywał znacznie węższy zakres unormowania kwestii konfesyjnej, jako że jego autor postulował ustanowienie instytucji rozdziału oraz wolności religijnej jedynie w skali federacji. Reakcje kongresmanów były zróżnicowane. Daniel Carroll poparł tę propozycję co do meritum, natomiast zgłosił zastrzeżenia z techniczno-legislacyjnego punktu widzenia. Roger Sherman uznał tę poprawkę za zgoła zbyteczną na tej podstawie, iż Kongres nie został przez ustawę zasadniczą uprawniony do wprowadzenia instytucji *religious establishment*. E. Gerry dał wyraz przeświadczeniu, że lepsza byłaby formuła: „Żaden akt prawny nie może ustanowić jakiegokolwiek doktryny religijnej.” (wersja VI). S. Livermore zaproponował zaś jeszcze inną wersję, a mianowicie: „Żaden akt prawny Kongresu nie może dotyczyć religii ani naruszać praw sumienia.” (wersja VII). Deputowany Huntington oświadczył, iż opracowywany przepis nie powinien ochraniać wolności sumienia i wyznania ateistów, natomiast przez wzgląd na swą wagę winien zostać ujęty szczególnie precyzyjnie. W podobnym duchu wypowiedział się kongresman Sylvester, wyrażając niezadowolenie z faktu tak dalekiego odejścia od tekstu zaproponowanego przez Madisona. Ten z kolei obstawał przy rozszerzeniu zakresu zajmującego nas postanowienia na stany oraz przy pozostawieniu terminu „religia państwowa”, motywując to obawą poszczególnych związków wyznaniowych przed preferencyjnym traktowaniem przez Kongres któregoś z nich <sup>34</sup>.

W odpowiedzi 17 VIII komisja Vininga zaleciła przyjęcie nowego projektu poprawki, obejmującego drugi człon propozycji Madisona z nieznacznymi zmianami redakcyjnymi: „Żaden stan nie może naruszać jednakowej dla wszystkich wolności sumienia, wolności słowa lub prasy, ani prawa do procesu z udziałem ławy przysięgłych w sprawach karnych.” (wersja VIII). Komisja proponowała też przyjęcie klauzuli mówiącej, że „żadnej osoby sprzeciwiającej się z pobudek religijnych noszeniu broni nie wolno do tego zmuszać”. Przepis ten zyskał duże poparcie, lecz przyczyny jego opuszczenia nie są znane. W każdym razie ten projekt poprawki nie wywołał już tak ożywionej dysputy jak wersja V. Swój sprzeciw wyraził przede wszystkim Thomas Tucker wskazując, iż zadaniem Izby jest uchwalenie poprawki do Konstytucji, a nie wprowadzanie zmian do stanowych ustaw zasadniczych. Na to energicznie zareagował Madison mówiąc, że propozycję tę uważa za najbardziej wartościową ze wszystkich dotychczasowych. Jeżeli bowiem istnieje jakakolwiek przyczyna, która ma powstrzymać władze federalne od naruszania wolności wyznania obywateli, to jej ochrona przed władzami stanowymi jest równie koniecz-

<sup>34</sup> A. P. Stokes: *Church...*, Vol. I, s. 541—543.

na. Wówczas S. Livermore rzekł, iż projekt jest wprawdzie adekwatny w sensie merytorycznym, ale nie odpowiada należycie wymogom stylistyki, w związku z czym zaproponował jego przeredagowanie: „Jednakowa dla wszystkich wolność sumienia, wolność słowa lub prasy i prawo do procesu z udziałem ławy przysięgłych, nie mogą być naruszane przez żaden stan.” (wersja IX)<sup>35</sup>.

Wniosek ten Izba Reprezentantów początkowo zaaprobowała. Później wszakże został on wycofany, głównie z powodu nacisków zwolenników nieingerencji organów federalnych w sferę kompetencji stanów. Wypada w tym momencie odnotować, że 19 VIII R. Sherman powtórnie poddał pod rozwagę pomysł nieumieszczania poprawek w dotychczasowym tekście Konstytucji, lecz ich wyodrębnienia w osobne artykuły w postaci suplementu. Dzięki poparciu S. Livermore'a i innych deputowanych 29 VIII propozycja ta została zaakceptowana. W tym samym dniu przyjęto kolejny projekt poprawki o treści konfesyjnej — autorstwa Fishera Amesa — o poniższym brzmieniu: „Żaden akt prawny Kongresu nie może wprowadzić religii, zapobiegać jej swobodnemu wyznawaniu, ani naruszać wolność sumienia.”<sup>36</sup> (wersja X). Projekt ten pokrywał się z pierwszą częścią wersji I, niemniej nie dotyczył stanów. Izba uchwaliła go ostatecznie 24 VIII i przesłała do Senatu.

Sprawozdanie z obrad izby wyższej informuje nas, iż 3 IX senatorowie zgłosili w sumie trzy propozycje poprawki o charakterze wyznaniowym, które jednak zostały kolejno odrzucone. Pierwsza z nich zabraniała Kongresowi „preferowania jednej sekty lub związku konfesyjnego w stosunku do pozostałych” (wersja XI). Druga zakazywała m.in. „ustanawiania jakiegokolwiek sekty lub związku wyznaniowego” (wersja XII). Trzecia natomiast przyznawała wolność sumienia i wyznania oraz zabraniała „wprowadzania jakiegokolwiek związku konfesyjnego” (wersja XIII)<sup>37</sup>. Podczas debaty w dniu 9 IX przychyłono się wszak do wniosku zalecającego następującą formułę: „Żaden akt prawny Kongresu nie może ustanawiać artykułów wiary bądź określonego sposobu wyznania, ani zakazać swobodnego praktykowania religii.” (wersja XIV). Niemniej i tym razem powstały liczne kontrowersje; jedni ów wniosek aprobowali, inni zaś opowalili. Jednocześnie izba niższa powiadomiła wyższą, że nie może wyrazić zgody na taką redakcję opracowywanej poprawki, i wobec tego żąda powołania komisji uzgadniającej (*the conference committee*) w celu wynegocjowania wspólnego stanowiska. Dla uniknięcia impasu Senat spełnił

<sup>35</sup> C. J. Antieau et al.: *Freedom...*, s. 129; A. P. Stokes: *Church...*, Vol. I, s. 542—544; L. Pfeffer: *Church...*, s. 125.

<sup>36</sup> A. P. Stokes: *Church...*, Vol. I, s. 545.

<sup>37</sup> A. P. Stokes, L. Pfeffer: *Church and State in the United States*. New York—Evanston, Ill.—London 1964, s. 98.

ten postulat i do stosownej komisji weszli: Oliver Ellsworth, Charles Carroll i William Paterson (z ramienia izby wyższej) oraz James Madison, Roger Sherman i John Vining (z ramienia izby niższej)<sup>38</sup>. Ellsworth, Madison, Paterson i Sherman byli delegatami na Konwencję Konstytucyjną.

Niestety, protokoły posiedzeń komisji nie zachowały się, o ile w ogóle były prowadzone. Możemy tylko przypuszczać, iż w jej pracach Madison — jako najwybitniejsza postać z tego grona oraz najbardziej znająca się na rzeczy — odegrał wiodącą rolę. Plonem tych prac stał się ten oto projekt: „Żaden akt prawny Kongresu nie może wprowadzić religii, ani zabronić jej swobodnego praktykowania.” (wersja XV — ostateczna). Po uprzednim porozumieniu się obie izby postanowiły go przyjąć wraz z całym *Bill of Rights*. Izba Reprezentantów uchwaliła ów akt 24 IX, a Senat w dzień później. Po ratyfikacji przez 3/4 stanów pierwsze 10 poprawek do federalnej ustawy zasadniczej weszło w życie z dniem 15 XII 1791 r. W ten oto sposób idea rozdziału kościoła od państwa oraz powszechnej wolności religijnej, która zakiełkowała 150 lat wcześniej na skalistych brzegach Rhode Island, odniosła decydujące zwycięstwo na forum Unii. I Poprawka ustanowiła więc formalnie i bezpośrednio te instytucje, które dwa lata przedtem wprowadził art. VI Konstytucji, tyle że faktycznie i pośrednio.

#### IV. KONSEKWENCJE

**1. Intencje ustrojodawcy.** Dzięki zbadaniu genezy obu tych reguł możemy ujrzeć ich współczesny kształt w pełniejszym świetle i to zarówno od strony prawnej, jak i socjo-ideologicznej. Czyni to możliwym dokładniejsze odczytywanie wpływających z nich problemów jurydycznych na tle ich społecznego i politycznego podłoża. Ułatwia też zrozumienie bieżących aspektów polityki wyznaniowej, jej upadki i wzloty, sprzeczności i ogólne tendencje rozwoju. Jednocześnie niektóre czynniki, które przesądziły o urzeczywistnieniu tych zasad — tj. dyferencjacja konfesyjna społeczeństwa oraz doktryna wolności religijnej — nadal determinują ich postać, nie tracąc niczego ze swej aktualności. W miejsce pozostałych czynników wkroczyło w pierwszym rzędzie orzecznictwo Sądu Najwyższego USA. Obie te reguły podlegały bowiem i wciąż podlegają ewolucji.

Wraz z rozwojem tej judykatury w literaturze przedmiotu pojawiły się rozbieżności co do szczegółowych intencji twórców wyznaniowych

<sup>38</sup> C. J. Antieau et al.: *Freedom...*, s. 130, 131.

przepisów I Poprawki. Jej sformułowania są dosyć specyficzne — nie występują tam takie pojęcia, jak „państwo”, „kościół”, „rozdział”, „wolność” czy „sumienie”. Na podstawie poszczególnych wypowiedzi podczas odnośnej debaty w Kongresie, próbowano wyinterpretować ze wspomnianych klauzul szereg norm partykularnych. Uzyskane rezultaty doprowadziły C. J. Antieau i in. do wniosku, iż przeprowadzenie ich adekwatnej egzekucji historycznej nie wchodzi w rachubę. Wszystkie bowiem warianty jej znaczenia prawnego opierają się na przypuszczeniach, a poprawności któregoś z nich będzie można dowieść dopiero wtedy, kiedy ujrzą światło dzienne dodatkowe dokumenty z tamtych czasów<sup>39</sup>. Tę samą nutę pesymizmu odnajdujemy w konstatacji L. P. Beth, że wskutek zbyt lakonicznej i fragmentarycznej dokumentacji nie ma zgody wśród zainteresowanych badaczy co do faktycznego stanowiska I Kongresu w kwestii znaczenia prawnego konfesyjnych klauzul I Poprawki<sup>40</sup>.

Jakkolwiek przy zastosowaniu wykładni historycznej norm szczególnych istotnie nie można z nich wyinterpretować, to jednak można otrzymać tą drogą normy ogólne. Otóż odwołując się do wspomnianej debaty kongresowej nie ulega najmniejszej wątpliwości, iż jej uczestnicy bezspornie zamieścili w powyższych przepisach następujące normy: a) wolność sumienia i wyznania; b) rozdział kościoła od państwa; c) zakaz preferowania przez państwo jakiegokolwiek związku wyznaniowego lub religii. Wiadomo też, że normy te miały się odnosić jedynie do organów federalnych<sup>41</sup>. Kluczowy wyraz w tekście konfesyjnych przepisów I Poprawki, jakim jest określenie *establishment*, używany był wówczas

<sup>39</sup> Ibidem, s. 142.

<sup>40</sup> L. P. Beth: *The American Theory of Church and State*. Gainesville 1958, s. 70.

<sup>41</sup> Znamienne, że niektórzy adherenci I Poprawki poparli ją jedynie dlatego, iż zachowywała wyznaniowe *status quo* w ich stanach, tj. instytucję kościoła i religii państwowej. Przy literalnej interpretacji klauzuli *establishment* Kongres nie miał przecież prawa ustawowej reglamentacji spraw konfesyjnych — L. H. Tribe: *American Constitutional Law*. Mineola, N. Y. 1978, s. 819; vide też R. L. Cord: *Separation...*, s. 15; G. V. Bradley: *Church-State Relationships in America*. New York—Westport, Conn.—London 1987, s. 144; F. G. Lee (*Wall of Controversy: Church-State Conflict in America. The Justices and Their Opinions*. Malabar, Fla. 1986, s. 117—119) uważa natomiast, iż z obrad nad konfesyjnymi postanowieniami I Poprawki wynika przede wszystkim to, że ich *ratio legis* sprowadza się do zakazu wydawania „wszelkich aktów prawnych dotyczących religii”. Nie jest to jednak najszcześniejsza formuła — co zresztą dostrzega sam autor — gdyż nie można odseparować stosunków wyznaniowych od pozostałych stosunków społecznych, tak by ustawy nie odnosiły się do kwestii konfesyjnych nawet pośrednio. Twórcom I Poprawki chodziło przede wszystkim o niestwarzanie przywilejów jakiegokolwiek związkowi wyznaniowemu oraz o niepreferowanie konkretnego religijnego *credo*.

w dwóch znaczeniach — jako odpowiednik terminu *religious establishment* oraz jako synonim pojęcia *preference* (preferowanie, faworyzowanie, uprzywilejowywanie)<sup>42</sup>. W takim też duchu zinterpretował I Poprawkę prezydent Jefferson w słynnym liście do baptystów z Danbury w stanie Connecticut z 1 I 1802 r.: „Dzieląc wraz z Wami przekonanie, iż religia to sprawa pozostająca wyłącznie pomiędzy człowiekiem i jego Bogiem, że za swą wiarę lub formę kultu nie odpowiada on przed nikim, i że prawodawcze kompetencje państwa rozciągają się jedynie na działania obywateli, a nie na ich przekonania, rozważam z głębokim szacunkiem ów akt, w którym cały naród amerykański zadeklarował, iż jego legislatura »nie może żadnym aktem prawnym wprowadzić religii, ani zabronić jej swobodnego praktykowania«, wznosząc przez to mur separacji pomiędzy państwem a kościołem. Aprobując ten przejaw ekspresji najwyższej woli narodu dotyczącej spraw sumienia, odnotowuję ze szczerą satysfakcją dokonujący się postęp w opiniach wyrażających wolę przywrócenia człowiekowi wszystkich jego naturalnych praw i głoszących, że nie ma on żadnych naturalnych praw, które pozostają w sprzeczności z jego społecznymi obowiązkami.”<sup>43</sup> Przypisywanie twórcom I Poprawki dalszych konkretnych norm mających z nich wypływać — czy to przez sędziów, czy to przez konstytucjonalistów — to tylko sfera mniej lub bardziej prawdopodobnych spekulacji.

Teza ta nie stoi na przeszkodzie spostrzeżeniu, iż w świetle całokształtu pism *the Founding Fathers* w kwestii wyznaniowej, jak również odnośnej działalności władz federacji w latach 1776—1789 i późniejszych, nie sposób utrzymywać by instytucję rozdziału skłonni oni byli absolutyzować<sup>44</sup>. Mimo swego antyklerykalizmu byli bowiem głęboko przekonani o wysokiej użyteczności społecznej religii. „Religia jest alfą i omegą prawa moralnego”<sup>45</sup> — napisał autor *Ustawy o wprowadzeniu wolności religijnej* w Virginii. Nawiasem mówiąc, na eksponowaną pozycję religii w amerykańskim życiu politycznym nie mogło nie pozostać bez wpływu chociażby równoległe występowanie nurtu świeckiego i ewangelicznego w znanej nam doktrynie wolności religijnej. Ta koegzystencja była w tym względzie nader symptomatyczna. Warto równocześnie zauważyć, że metafora Thomasa Jeffersona przyrównująca efekt konstytucjonalizacji klauzuli *establishment* do wzniesienia „muru separacji między państwem a kościołem” — nawiązująca zaś wyraźnie do „muru oddzielającego ogród kościoła od pustyni świata” Rogera Williama — zrobiła potem prawdzi-

<sup>42</sup> C. J. Antieau et al.: *Freedom...*, s. 133, 134.

<sup>43</sup> Vide *The Living Thoughts...*, s. 100.

<sup>44</sup> Vide też R. L. Cord: *Separation...*, s. 15, 50; G. V. Bradley: *Church-State...*, s. 135—146.

<sup>45</sup> Vide J. M. O'Neill: *Religion...*, s. 85.

wą karierę polityczną. Od 1878 r. weszła na stałe do orzecznictwa SN, a stamtąd droga do uzyskania prawa obywatelstwa w amerykańskim słowniku politycznym była już krótka.

**2. Następstwa natury prawnej.** Od czasów uchwalenia I Poprawki wszystkie związki konfesyjne w USA, klasyfikuje się prawnie jako stowarzyszenia. Są one postawione na stopie równości wraz z innymi stowarzyszeniami. Każdy związek wyznaniowy cieszy się swobodą uprawiania propagandy religijnej i działalności misyjnej. Ani władze federalne, ani (współcześnie) stanowe nie ingerują w sprawy ich organizacji, liturgii czy kanonów wiary. Nie zajmują się też rozgraniczaniem diecezji ani parafii, wnikaniem w kwestie wewnętrzkościołne z nominacjami na urzędy duchowne włącznie, bądź kontaktami kościołów amerykańskich z zagranicznymi. Związki konfesyjne mają pełne prawo tworzenia różnych zakładów dobroczynnych, zakładania szkół, klasztorów i budowy świątyń. Przedsięwzięcia te nie wymagają zezwoleń od organów administracji państwowej, wyjąwszy sprawę lokalizacji.

Duchowieństwo wszystkich wyznań korzysta poza tym z różnych przywilejów przyznanych tak przez władze federalne, jak i stanowe. Własność związków konfesyjnych o charakterze kultowym — analogicznie jak własność organizacji charytatywnych i oświatowych — jest zwolniona od opodatkowania. Na szczęblu federacji zagadnienie to reguluje kodeks podatkowy z 1954 r. (§§ 501a, c, d) oraz odpowiednie przepisy wydane przez Departament Skarbu<sup>46</sup>. Opodatkowaniu podlega natomiast własność o charakterze gospodarczym. Duchowni opłacają podatki na równi z pozostałymi obywatelami, jednakże w odróżnieniu od nich nie

<sup>46</sup> Według zarządzenia No. D III AP 41/56/59 z 29 I 1960 r. warunkiem zwolnienia związku wyznaniowego od opodatkowania jest spełnienie następujących przesłanek: a) związek ten musi być zorganizowany i działać wyłącznie w celach religijnych; b) żadne jego dochody nie mogą być przeznaczane na rzecz osób prywatnych, tylko na cele religijne; jeśli związek wyznaniowy uzyskuje dochody przeznaczone na utrzymanie swej kadry duchownej, to zwolnienie przysługuje mu nadal, z tym iż ta ostatnia powinna zgłosić właściwym organom podatkowym swój udział i uiścić stosowny podatek; c) działalność związku wyznaniowego nie może koncentrować się głównie na wywieraniu wpływu na legislatywy i ustawodawstwo państwowe; d) związek wyznaniowy nie może w żadnej formie brać udziału w kampaniach wyborczych na urzędy państwowe — J. Godlewski: *Wolność sumienia i rola związków wyznaniowych w Stanach Zjednoczonych Ameryki*. W: *Instytucje i doktryny prawno-polityczne Stanów Zjednoczonych Ameryki*. Red. W. Sokolewicz. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1974, s. 477, 478; vide też A. Świątkowski: *Tolerancja religijna a polityka społeczna władz amerykańskich*. Kraków 1986, s. 110, 111; *Developments — Religion and the State*. „Harvard Law Review” 1987, Vol. 100, No. 7, s. 1675. Na marginesie, przed 1776 r. większość kolonii stosowała wobec kościołów zwolnienia podatkowe.

uiszczają podatków od wartości dzierżawnej lokali oddanych im przez związki konfesyjne na cele mieszkalne. Nie pobiera się także opłat od usług opłacanych przez te związki. Duchowni tradycyjnie też nie podlegali powszechnemu obowiązkowi służby wojskowej, dopóki ów istniał (tj. do 1973 r.). Odbywało się to na mocy prawa wojskowego, nowelizowanego w latach 1903 i 1916, a potwierdzonego ustawą o selektywnym szkoleniu i służbie (*The Selective Training and Service Act*) z 1940 r. W akcie tym zaliczono duchownych, działaczy religijnych i studentów teologii do kategorii osób „niezdatnych do pełnienia tej służby”<sup>47</sup>. Normę tę spotykamy także w stosownych ustawach z lat 1958 i 1967.

W ten mniej więcej sposób prezentuje się w najogólniejszych zarysach formalne usytuowanie związków wyznaniowych w codziennym obrocie prawnym. Ale zasada wolności religijnej oraz instytucja rozdziału kościoła od państwa pociągnęły za sobą również nader złożone skutki prawne i polityczne zgoła „niecodziennej” natury. Poświęcam im następane rozdziały.

## V. PROPOZYCJE ZMIANY WYZNANIOWYCH NORM I POPRAWKI

1. „*To put God in the Constitution!*”. Punkt niniejszy wprawdzie pozostaje w dosyć luźnym związku z tytułem tego rozdziału, ale za to znacznie lepiej koresponduje z jego treścią; lepiej też niż z zawartością innych rozdziałów. Otóż w ciągu dziejów Stanów Zjednoczonych wielokrotnie występowano z inicjatywami ustawodawczymi mającymi na celu zmianę konfesyjnych klauzul I Poprawki. Jak dotąd wszystkie zakończyły się niepowodzeniem; większość nie wyszła nawet poza etap prac komisyjnych. Dlatego też zatrzymamy się jedynie na najważniejszych. Ogólnie biorąc, propozycje te można podzielić na trzy grupy, jakkolwiek z zastrzeżeniem, iż nie będzie to podział w pełni rozłączny, ponieważ niektóre projekty były dość rozbudowane. Do grupy pierwszej można zaliczyć te, które zmierzały do zamieszczenia w tekście ustawy zasadniczej sformułowań apoteozujących Boga i religię. Była już mowa, że z chwilą rozpoczęcia debaty ratyfikacyjnej takie głosy się odezwały (Timothy Dwight, William Williams i inni). Nie brakło ich także w czasach późniejszych. W 1863 r. powstało Narodowe Stowarzyszenie na Rzecz Reformy (*The National Reform Association*) złożone głównie z luteran i prezbiterian. Dążyło ono do uchwalenia poprawki konstytucyjnej wyrażającej „oddanie się narodu amerykańskiego pod przewodnictwo i opiekę Jezusa Chrystusa, preferu-

<sup>47</sup> A. W. Johnson, F. H. Yost: *Separation...*, s. 194.

jącej nauki moralne wypływające z kanonów religii chrześcijańskiej, potwierdzającej chrześcijański charakter narodu i tym samym opierającej wszystkie chrześcijańskie ustawy, instytucje i zwyczaje składające się na nasz ustrój na bezsprzecznie legalnej podstawie fundamentalnego prawa kraju”<sup>48</sup>. Organizacja ta uzyskała zasięg ogólnokrajowy, a hasło „Umieścić Boga w Konstytucji!” („*To put God in the Constitution!*”) zdobyło sobie dużą popularność w drugiej połowie ubiegłego stulecia. W 1864 r. delegacja NRA zwróciła się do prezydenta Abrahama Lincolna z prośbą o poparcie dla tzw. poprawki religijnej (*The Religious Amendment*), ale ten odpowiedział wymijająco. Jednak w 10 lat później zainteresowanie tą sprawą było już tak duże, że Kongres zdecydował się tę sprawę rozważyć, przychylając się do odpowiedniej petycji. Komisja do Spraw Wymiaru Sprawiedliwości Izby Reprezentantów po rozpatrzeniu treści tego wniosku zaleciła wszak jego odrzucenie — uzasadniając to historycznymi wskazaniami „Ojców Konstytucji” — a federalny parlament przyjął jej punkt widzenia<sup>49</sup>.

Z podobnym projektem wystąpił 15 VII 1947 r. kongresman Luis E. Graham, metodysta z Pensylwanii. Niemniej Komisja do Spraw Wymiaru Sprawiedliwości i tym razem zajęła stanowisko negatywne, motywując je tym, iż jednym z głównych celów państwa pozostaje nieidentyfikowanie się z żadnym teologicznym *credo*<sup>50</sup>. Nie zrażając się losem poprzednich inicjatyw, w czerwcu 1953 r. senator Ralph Flanders z Vermont wystąpił z kolejnym projektem poprawki, złożonym z trzech paragrafów, z których pierwszy brzmiał jak niżej: „Naród ten pobożnie uznaje władzę i prawo Jezusa Chrystusa, Zbawcy i Władcy Narodów, przez którego Bóg Wszchemogący udziela im błogosławieństwa.”<sup>51</sup> Senacka Komisja Wymiaru Sprawiedliwości ograniczyła się w tym wypadku jedynie do przeprowadzenia serii publicznych indagacji (*public hearings*) w maju następnego roku, po czym sprawę storpedowała. Mimo to w czerwcu 1959 r. ze zbliżoną propozycją wystąpili w Izbie Reprezentantów deputowani Denver Hargis z Kansas i Eugene Siler z Kentucky, lecz i tym razem została ona utracona w Komisji<sup>52</sup>. Analogiczne projekty były wysuwane także i później, ale za każdym razem spotykał je taki sam los, w efekcie czego nigdy nie były rozpatrywane na plenum którejkolwiek izby.

<sup>48</sup> A. P. Stokes, L. Pfeffer: *Church...*, s. 566; A. P. Stokes: *Church...*, Vol. III, s. 582, 583; L. A. Lardner: *How Far Does the Constitution Separate Church and State?* „The American Political Science Review” 1951, Vol. XLV, No. 1, s. 120.

<sup>49</sup> A. P. Stokes: *Church...*, Vol. III, s. 585—588.

<sup>50</sup> Ibidem, Vol. III, s. 588, 589.

<sup>51</sup> A. P. Stokes, L. Pfeffer: *Church...*, s. 567.

<sup>52</sup> Ibidem, s. 567.

Jako ciekawostkę uwzględnijmy jeszcze, że po wybuchu wojny secesyjnej stany południowe przyjęły własną ustawę zasadniczą. W tej konstytucji Skonfederowanych Stanów Ameryki (*The Confederate States of America*) z 11 III 1861 r. przepisano tekst I Poprawki (art. I § 9, 12) oraz powtórzono przepis zakazujący uzależniania powierzania urzędów lub funkcji publicznych od wyznania wiary (art. IV § 4). Natomiast w preambule stwierdzono: „My, naród Skonfederowanych Stanów Ameryki [...], prosząc o łaskę i przewodnictwo Wszechmogącego Boga [...], zatwierdzamy i ustanawiamy niniejszą Konstytucję.”<sup>53</sup> Postanowienie to miało zatem wskazywać na religijną genezę i cele nowo powstałego państwa.

**2. Poprawka Blaine’a.** Drugą grupę projektów zmierzających do zmiany konstytucyjnych norm o treści konfesyjnej, stanowiły propozycje konstytucjonalizacji zakazu subsydiowania przez państwo szkół prowadzonych przez związki wyznaniowe. Klasycznego przykładu dostarcza tu tzw. poprawka Blaine’a (*The Blaine Amendment*), będąca zarazem najgłośniejszą inicjatywę w obrębie tej tematyki, jako że nastęrczyła również pewnych dodatkowych problemów teoretycznych. Mianowicie w 1875 r. z inspiracji prezydenta Ulyssesa S. Granta kongresman James G. Blaine zgłosił projekt poprawki do ustawy zasadniczej, która zabraniała władzom stanowym m.in. „przyznawania funduszy lub własności publicznej wszelkim szkołom lub instytucjom kontrolowanym przez związki konfesyjne (*under sectarian control*)”. W przemówieniach orędujących za uchwaleniem tego przepisu argumentowano, iż jego *ratio legis* polega na wprowadzeniu zakazu subsydiowania przez państwo systemu szkolnictwa wyznaniowego — sprawy dotyczące oświaty znajdują się zasadniczo w gestii władz stanowych — oraz rozszerzenia na stany konfesyjnych postanowień I Poprawki. Izba Reprezentantów projekt przyjęła 4 VIII 1875 r. (180 głosów za, 7 przeciw, 98 wstrzymujących się lub nieobecnych). Jednak w głosowaniu w dziesięć dni później w Senacie zabrakło kwalifikowanej większości 2/3 (27 głosów za, 16 przeciw, 27 wstrzymujących się lub nieobecnych)<sup>54</sup>.

Przyczyn fiaska propozycji Blaine’a można by wyliczyć wiele, najbardziej wszakże zaważył dominujący wówczas pogląd, iż zaznaczające się coraz mocniej tendencje centralistyczne mogłyby się stać zbyt radykalne, gdyby sprawy szkolnictwa zostały poddane reglamentacji federalnej. Przekonanie to nie pozostawało bynajmniej w sprzeczności z wystę-

<sup>53</sup> *Documents of American History*. Ed. H.S. Commager. New York 1963, s. 384.

<sup>54</sup> A.P. Stokes: *Church...*, Vol. II, s. 68; Vol. III, s. 723, 727; L. Pfeffer: *Church...*, s. 144; L.A. Lardner: *How Far...*, s. 121, 122; R.L. Cord: *Separation...*, s. 85—101.

pującym wtedy silnym trendem do ustanowienia zakazu finansowania przez państwo szkół wyznaniowych, a także do dokonywania idących w tym kierunku zmian w konstytucjach stanowych. Ponadto uważano, iż konfesyjne normy I Poprawki są wystarczające. Niemały też wpływ wywarła silna opozycja niektórych kościołów, zwłaszcza katolickiego. Mimo to Partia Republikańska i tak przeforsowała swój punkt widzenia, ponieważ od 1876 r. każdy stan przystępujący do Unii był obligowany przez Kongres do umieszczenia w swej ustawie zasadniczej postanowienia, że będzie utrzymywać system oświaty „wolny od kontroli wyznaniowej”. Niemniej jednak do 1937 r. różne wersje poprawki Blaine'a były przedkładane federalnej legislaturze aż 21 razy<sup>55</sup>.

**3. Poprawka Beckera.** Ostatnią grupę propozycji zmiany konfesyjnych klauzul I Poprawki tworzą inicjatywy przeciwne do projektów z grupy poprzedniej. Celem, który przyświecał ich zwolennikom, pozostawała konstytucyjna legalizacja praktyk religijnych w szkołach publicznych. Pierwszy projekt tego rodzaju (tzw. *Religious Education Amendment*), przewidujący nauczanie w szkołach publicznych zasad religii chrześcijańskiej, wniósł w maju 1888 r. senator Henry W. Blair z New Hampshire. Został on jednak odrzucony na Kapitolu<sup>56</sup>. Natomiast propozycją zmiany, która wzbudziła największe zainteresowanie od czasów poprawki Blaine'a, była tzw. poprawka Beckera (*The Becker Amendment*) z 1964 r. Stała się ona reakcją na werdykty Sądu Najwyższego uznające odmawianie modlitwy i odczytywanie *Biblii* w szkołach publicznych za sprzeczne z Konstytucją<sup>57</sup>. Do Kongresu napłynęła wówczas ogromna ilość listów, których autorzy domagali się przywrócenia i zalegalizowania tych praktyk. Tylko w ciągu trzeciego tygodnia marca 1964 r. na forum izby niższej zostało zgłoszonych 146 (sic!) projektów odnośnej poprawki i przesłanych do Komisji Wymiaru Sprawiedliwości. Największe spośród nich poparcie zdobyła propozycja deputowanego Franka J. Beckera ze stanu Nowy Jork:

„§ 1. Żadnego postanowienia niniejszej Konstytucji nie można uważać za zakaz proponowania, odczytywania lub wysłuchiwania modlitw bądź *Pism Biblijnych* w jakiegokolwiek państwowej lub publicznej szkole, instytucji bądź miejscu, o ile odbywa się to na zasadzie dobrowolności.

<sup>55</sup> A. W. Meyer: *The Blaine Amendment and the Bill of Rights*. „Harvard Law Review” 1951, Vol. 64, No. 6, s. 944; M. de Wolfe Howe: *The Garden...*, s. 131; L. Pfeffer: *Church...*, s. 131; J.M. O'Neill: *Religion...*, s. 122—125; R.K. Smith: *Public Prayer and the Constitution. A Case Study in Constitutional Interpretation*. Wilmington, Del. 1987, s. 262—264.

<sup>56</sup> A.P. Stokes, L. Pfeffer: *Church...*, s. 566.

<sup>57</sup> Były to sprawy *Engel v. Vitale*, 370 U.S. 421 (1962) i *School District of Abington Township v. Schempp*, 374 U.S. 203 (1963).

§ 2. Żadnego postanowienia niniejszej Konstytucji nie można uważać za zakaz czynienia wzmianek — dotyczących wiary w Boga lub Istotę Najwyższą, polegania na Nim albo wzywania Jego pomocy — w jakimkolwiek państwowym lub publicznym dokumencie, postępowaniu, działalności, uroczystości, szkole, instytucji bądź miejscu, albo też na monetach, banknotach lub obligacjach Stanów Zjednoczonych.

§ 3. Żadne postanowienie niniejszego Artykułu nie może wprowadzać religii.”<sup>58</sup>

Komisja rozpoczęła wprawdzie w tej materii publiczne indagacje, lecz ciągnęły się one wystarczająco długo by adherenci decyzji SN mogli zewrzeć szeregi i „uśmiercić” projekt. Jednakże koła popierające go nie zamierzały zeń zrezygnować. Wszczęto na jego rzecz zakrojoną na szeroką skalę kampanię propagandową. Wniesiony do Kongresu w siedem lat później przeredagowany projekt poprawki Beckera przewidywał m.in., iż „bezwyznaniowa” (*non-denominational*) modlitwa osób zgromadzonych „ustawowo w jakimkolwiek budynku publicznym” jest dopuszczalna. Wersja ta nie zdobyła jednak uznania wyznań protestanckich, konkretnie zaś Kościoła Episkopalnego, Metodystycznego, Baptystycznego i Luteranckiego, które argumentowały cokolwiek nieekumenicznie, że „chrześcijaństwo nie mogą w żadnym wypadku zbierać się z niechrześcijanami”. Zwracano też uwagę, iż w wyniku całkowitej swobody czynności kultowych w szkołach publicznych — o nie bowiem głównie chodziło — mogłyby doznać uszczerbku prawa mniejszości w razie zmuszania jej na mocy ustawy lub zwyczaju do uczestniczenia w praktykach konfesyjnych każdorazowej większości. Mimo to Komisja do Spraw Wymiaru Sprawiedliwości Izby Reprezentantów tym razem postanowiła poprzeć tę propozycję, ale podczas głosowania na plenum Izby w listopadzie 1971 r. do wymaganej większości 2/3 zabrakło 28 głosów (240 kongresmanów głosowało za, a 162 przeciw)<sup>59</sup>.

W akcję mającą na celu konstytucjonalizację poprawki tego rodzaju zaangażował się w latach osiemdziesiątych prezydent Ronald Reagan. Z jego inspiracji 24 III 1983 r. senator Strom Thurmond z Południowej Karoliny wystąpił z następującym projektem: „Żadnego postanowienia w niniejszej Konstytucji nie można interpretować w taki sposób, jakoby zabraniało ono indywidualnej lub zbiorowej modlitwy w szkołach publicznych lub innych publicznych instytucjach. Ani Stany Zjednoczone, ani

<sup>58</sup> M. G. Abernathy: *Civil Liberties Under the Constitution*. New York—Toronto 1970, s. 275; R. K. Smith: *Public...*, s. 265, 266.

<sup>59</sup> M. G. Abernathy: *Civil...*, s. 275; J. Godlewski: *Wolność...*, s. 461. Ten ostatni pisze dalej; „a co za tym idzie, projektowana pierwsza zmiana *Bill of Rights* została odrzucona”. Jak wynika z naszych wywodów była to nie pierwsza, lecz jedna z ostatnich propozycji zmian.

żaden stan nie mogą też wymagać od żadnej osoby uczestniczenia w modlitwie.” Zdaniem organizacji powołanych do obrony praw obywatelskich uchwalenie tej poprawki byłoby ewidentnym naruszeniem zasady rozdziału kościoła od państwa. Ten punkt widzenia znaleźli poparcie u niektórych ugrupowań protestanckich i żydowskich. Episkopat katolicki z kolei wypowiedział się za wprowadzeniem modlitwy do szkół, ale zważywszy że zaproponowana poprawka nie spełniała jego oczekiwań, postanowił nie angażować się w dyskusję nad celowością jej uchwalenia. W dyskusji tej zgłaszano wątpliwości natury praktycznej, a mianowicie jaka instytucja ma ułożyć tekst modlitwy i ocenić czy odpowiada on wymaganiom, jak również do kogo ma być adresowany. Wyrażano obawy czy modlitwa będzie się odbywać we właściwej atmosferze. Czy np. uczniowie liczniejszego wyznania w klasie nie zmajoryzują pozostałych, względnie czy mniejsza, lecz sfanatyzowana grupa uczniów, głośnymi modły nie przeszkodzi w modlitwie innym uczniom itp. Wskazywano, iż przy tak daleko posuniętej dyferencjacji konfesyjnej społeczeństwa odmawianie w klasie jednej modlitwy przez uczniów różnych wyznań byłoby w praktyce rzeczą niemożliwą. Podkreślano także, że modlitwa w szkołach nigdy nie byłaby w pełni dobrowolna. W razie jej wprowadzenia wiele dzieci, i to nie tylko bezwyznaniowe, czułoby się zmuszone do odmawiania jej wskutek nieformalnego nacisku wywieranego przez władze oświatowe. Głosowanie nad projektem senatora Thurmonda przeprowadzono w Senacie 20 III 1984 r. — 56 członków tego gremium wypowiedziało się za, a 44 przeciw. I tym razem zabrakło większości kwalifikowanej. Ten sam los przypadł w udziale wielu podobnym propozycjom, które przepadały bądź w jednej, bądź w drugiej izbie. W sumie zgłoszonych ich ponad 200! <sup>60</sup>

**4. Wnioski.** Dotychczasowe próby rewizji wyznaniowych klauzul I Poprawki pozwalają na dokonanie dwóch obserwacji. Po pierwsze, w niektórych liczących się kręgach politycznych oraz odłamach amerykańskiego społeczeństwa występują wiecznie żywe pragnienia konstytucjonalizacji norm zobowiązujących państwo do popierania religii i moralności chrześcijańskiej. Korespondują one z istotną rolą odgrywaną przez niektóre kościoły w tamtejszym życiu politycznym. Świadczą o tym liczne projekty zmian zajmujących nas postanowień I Poprawki, których ilość jest wykładnikiem stosunku opinii publicznej do tych kwestii i zależy od bieżącej koniunktury. Nieporozumieniem jednak byłoby traktowanie wszyst-

<sup>60</sup> *Developments...*, s. 1661; R. K. Smith: *Public...*, s. 276—278; A. Świątkowski: *Tolerancja...*, s. 32, 33; E. Kantecka-Kolanowska: *Państwo demokratyczne a nauczanie religii w szkołach publicznych*. „Państwo i Prawo” 1991, nr 8, s. 41.

kich tych propozycji serio. Bardzo często deputowani występują z inicjatywą ustawodawczą na tym polu wyłącznie wskutek nacisku swych wyborców i to nawet wtedy, kiedy mają pewność, że projekt umrze śmiercią naturalną. Idzie im bowiem zazwyczaj jedynie o formalne wywiązanie się z zobowiązań wobec elektoratu. Po drugie, obok powyższych pragnień i dążeń istnieją głęboko zakorzenione tradycje rygorystycznie pojmowanego rozdziału kościoła od państwa — przynajmniej w jego prawnym aspekcie — oraz zasady wolności sumienia i wyznania obywateli. Są one jak dotąd skuteczną zaporą na drodze wiodącej do ewentualnej nowelizacji I Poprawki. Nie bez znaczenia jest tu również notoryjna długowieczność i trwałość federalnej ustawy zasadniczej, która obowiązuje do dziś dnia. Stąd przy każdej próbie jej zmiany trzeba wpierw pokonać stereotyp wyrażający się w pytaniu: „Po co zmieniać Konstytucję, która od tylu lat tak dobrze nam służy?” Można więc w sposób uzasadniony antycypować, iż w przyszłości wszelkie propozycje nowelizacji interesujących nas przepisów — czy to skierowane na złagodzenie reguły rozdziału, czy to na jej zaostrzenie — będą praktycznie pozbawione szans realizacji.



## *Podmiotowy zakres wyznaniowych norm I Poprawki*

*Sunt leges legum.*

### I. ORGANY FEDERALNE

**I. Kongres, Prezydent i Sąd Najwyższy.** „Żaden akt prawny Kongresu nie może wprowadzić religii, ani zabronić jej swobodnego praktykowania.” Dla twórców tego przepisu brzmiał on jasno i wyraźnie, lecz w latach czterdziestych naszego stulecia bezpowrotnie stracił swą pierwotną klarowność. Albowiem w ciągu ostatniego półwiecza chyba żadna norma konstytucyjna nie wzbudziła tylu kontrowersji tak prawnej, jak politycznej natury. Prawdopodobnie nie mogło być inaczej, skoro przez półtora stulecia pozostawała ona jakby w uśpieniu. Sięgano bowiem po nią raczej od święta. Wypada wszak nadmienić, że wspomniane kontrowersje dotyczyły przede wszystkim jej zakresu przedmiotowego. Natomiast co się tyczy zakresu podmiotowego, to odnotowujemy raczej zgodność poglądów.

Wystarczy legitymować się jedynie umiejętnością czytania, by orzec, iż I Poprawka jest adresowana do federalnej legislatywy, zabraniając jej ustanawiania instytucji *religious establishment* w drodze jakiegokolwiek aktu prawnego, tj. ustawy lub uchwały wspólnej (*joint resolution*). W rzeczywistości jednak nic nie stoi na przeszkodzie uchwalaniu przez nią projektów poprawek konstytucyjnych tej treści. Niemniej problem polega głównie na tym, czy analizowane przez nas klauzule dotyczą także Prezydenta, sądów federalnych i poszczególnych stanów. W odniesieniu do dwóch pierwszych problem ten ma charakter li tylko teoretyczny, gdyż

już w momencie inkorporacji I Poprawki do ustawy zasadniczej ich „podległość” jej postanowieniom nie podlegała dyskusji.

Na poparcie tego stanowiska najobszerniejszy jak dotąd zestaw argumentów przedstawił L. Pfeiffer podkreślając, że: a) organy Unii nie otrzymały żadnego uprawnienia zezwalającego im na prawną regulację spraw religijnych; b) Madison, odmawiając im takiej kompetencji, nie używał określenia „Kongres”, ale „aparatus państwowy” (*government*); c) jeśli Konstytucja nie nadała organom federalnym takiego uprawnienia, to zgodnie z X Poprawką<sup>1</sup> nie można utrzymywać, iż legislatura jest związana normami I Poprawki, a egzekutywa i judykatura nie; d) Kartę Praw dodano do ustawy zasadniczej w celu usatysfakcjonowania Jeffersona i jego antyfederalistów obawiających się silnej władzy wykonawczej; byłoby więc niepodobieństwem przypuszczać, że zgodziliby się oni na taką interpretację I Poprawki, zgodnie z którą Prezydent dysponowałby możliwością legalnej ingerencji w sprawy konfesyjne, skoro tak wiele wysiłku włożono w pozbawienie jej Kongresu; e) nie można równocześnie tracić z pola widzenia faktu, iż I Poprawka zawiera nie tylko normy o charakterze wyznaniowym, lecz gwarantuje też podstawowe wolności obywatelskie (wolność słowa, prasy i zgromadzeń oraz prawo składania petycji); gdyby zatem przyjąć, że rząd i sądy nie byłyby związane jej konfesyjnymi postanowieniami, to w takim razie nie byłyby również zobowiązane respektować pozostałych; f) pierwsze projekty I Poprawki rozważane na forum parlamentu w 1789 r. w ogóle nie zawierają słowa „Kongres” i nie ma żadnych podstaw do przypuszczeń, iż jego pojawienie się w późniejszych wersjach miało na celu wyłączenie spod obowiązywania tego przepisu Prezydenta i sądów. Dlaczego więc nazwę tego organu umieszczono w wersji ostatecznej? To sprawa domysłów. Zdaniem autora dowodzi to reminiscencji kolonialnej tradycji, jako że do wybuchu Rewolucji instytucję kościoła państwowego wprowadzano w koloniach aktem legislatury<sup>2</sup>. Według mojej oceny jest to trafna hipoteza.

Do przytoczonej tu argumentacji można jeszcze dorzucić cztery dalsze przesłanki. Po pierwsze, podległość Prezydenta i sądów normom I Poprawki wynika z logiki Konstytucji. Jaki sens miałyby krępowanie federalnej legislatury zakazem ustanawiania instytucji *religious establishment*, przy jednoczesnym pozostawieniu wolnej drogi w tym kierunku egzekutywie i judykaturze? W dodatku gdyby każdy z tych organów prowadził politykę wyznaniową bez oglądania się na pozostałe, wówczas utonąłaby ona w morzu sprzeczności. Po wtóre, w toku dyskusji nad redakcją

<sup>1</sup> „Uprawnienia, których Konstytucja nie powierzyła Stanom Zjednoczonym ani też nie wyłączyła z właściwości poszczególnych stanów, przysługują nadal stanom lub ludowi.”

<sup>2</sup> L. Pfeiffer: *Church, State and Freedom*. Boston 1953, s. 115—117.

konfesyjnych klauzul I Poprawki odwoływano się nie tyle do Kongresu, ile do całego aparatu Unii. Po trzecie, znając doktrynę wolności religijnej wiadomo, iż jej twórcy domagali się nieingerencji w sprawy wiary nie tylko parlamentu, ale i państwa. Po czwarte, o słuszności dowodzonej tezy świadczy też praktyka konstytucyjna; wprowadzenie wniosku o zakresie normy prawnej na podstawie praktyki jej stosowania często prowadzi do fałszywych wniosków, niemniej w tym wypadku możemy zeń skorzystać, ponieważ chodzi o stosowanie ustawy zasadniczej m.in. przez jej autorów. Otóż istnieją liczne dowody na to, że i kolejni prezydenci, i sędziowie SN czuli się związani wyznaniowymi klauzulami I Poprawki, poczynając od George'a Washingtona i Johna Adamsa. Szczególnie rygorystycznie pojmował wypływające z nich zakazy Thomas Jefferson, a w latach trzydziestych XIX wieku Andrew Jackson. Gdy do tego pierwszego zwrócił się prominentny przedstawiciel ówczesnego duchowieństwa z prośbą o wyznaczenie narodowego dnia modlitw i postu, jak czynili to jego poprzednicy, autor *Ustawy o wprowadzeniu wolności religijnej* odmówił. I następująco uzasadnił swą decyzję: „Uważam, iż Konstytucja zabrania organom USA wtrącania się w sprawy instytucji religijnych, ich doktryn, reguł lub kultu. Wynika to nie tylko z postanowienia, że żaden akt prawny nie może ograniczać wolności wyznania, lecz także z przepisu rezerwującego dla poszczególnych stanów kompetencje nie przekazane Stanom Zjednoczonym. Z całą pewnością żadne uprawnienia nie zostały delegowane na rzecz organów federalnych, które umożliwiałyby im ingerencję w sfery praktyk religijnych albo upoważniały do rozstrzygania spornych spraw wiary [...] Prezydent USA został wyposażony jedynie w świeckie prerogatywy, które nie pozwalają mu na nadzorowanie praktyk religijnych swych wyborców.”<sup>3</sup>

W kontekście rozpatrywanego tu zagadnienia jest to znamienne oświadczenie. Niewiele mniej był wyczulony na te sprawy James Madison, o czym świadczy założenie prezeń w lutym 1811 weta przeciwko dwóm ustawom. Pierwsza z nich regulowała sytuację prawną Kościoła Episkopalnego w Dystrykcie Kolumbia, druga zaś przewidywała m.in. darowiznę 5 akrów gruntów publicznych w miejscowości New Salem na Terytorium Luizjany na rzecz miejscowego Kościoła Baptistycznego. Prezydent uznał oba te akty za wykraczające poza kompetencje Kongresu<sup>4</sup>. Zwróćmy równocześnie uwagę, iż identyczne stanowisko zajmował Sąd Najwyższy. Niedwuznacznie stwierdził swą niewłaściwość w sporach

<sup>3</sup> Vide C. H. Moehlman: *The Wall of Separation Between Church and State*. Boston 1951, s. 102; L. P. Beth: *The American Theory of Church and State*. Gainesville 1958, s. 71, 72.

<sup>4</sup> L. A. Lardner: *How Far Does the Constitution Separate Church and State?* „The American Political Science Review” 1951, Vol. XLV, No. 1, s. 116.

teologicznych w sprawie *Watson v. Jones*<sup>5</sup> z 1872 r., powtarzając tę sentencję w sprawie *Kedroff v. Saint Nicholas Cathedral*<sup>6</sup> 80 lat później. Natomiast w sprawie *Everson v. Board of Education*<sup>7</sup> z 1947 r. sędziowie orzekli wprost, że organy państwowe nie mogą wprowadzić kościoła bądź religii państwowej ani też uczestniczyć w działalności jakiegokolwiek organizacji wyznaniowej.

Podsumowując, zakres podmiotowy I Poprawki obejmuje Kongres, Prezydenta i Sąd Najwyższy oraz siłą rzeczy wszystkie organy im podporządkowane, czyli po prostu cały aparat federacji. Stąd spostrzeżenie L. Pfeffera, iż w tekście tego przepisu zamiast wyrazu „Kongres” należało umieścić „federalny aparat państwowy” (*federal government*)<sup>8</sup>. Analogicznie jak w przypadku parlamentu, zakaz ustanawiania instytucji *religious establishment* rozciąga się na wszystkie akty prawne Prezydenta — tj. rozporządzenia wykonawcze (*executive orders*) i proklamacje (*proclamations*) — oraz orzeczenia sądowe. I jakkolwiek wszystkie organy Unii są obowiązane w równym stopniu do respektowania I Poprawki, mimo to szczególna rola przypada tu federalnej legislatywie, gdyż naruszenie jej norm w wydaniu tej ostatniej przyniosłoby najdotkliwsze skutki.

**2. Stosunki dyplomatyczne z Watykanem.** Problematyka zakresu podmiotowego konfesyjnych klauzul zajmującego nas przepisu konstytucyjnego ma nie tylko swój teoretyczny wymiar. Powstały bowiem również jej praktyczne implikacje w postaci kontrowersji, do której doszło na tle prób nawiązania stosunków dyplomatycznych pomiędzy Stanami Zjednoczonymi a Watykanem. Swoją drogą, kwestia ta jest nader frapująca nie tylko z konstytucyjnego punktu widzenia, ale i z punktu widzenia historii dyplomacji. Przez wzgląd na brak miejsca na zagłębianie się w jej historyczne podłoże powiemy jedynie, że propozycje nawiązania pełnych stosunków dyplomatycznych ze Stolicą Apostolską zaczęto zgłaszać już wkrótce po zdobyciu przez USA niepodległości. W każdym razie od połowy ubiegłego stulecia do lat pięćdziesiątych XX wieku kraj ten tylko sporadycznie miewał swego reprezentanta w Watykanie, i to w randze osobistego przedstawiciela Prezydenta lub co najwyżej *charge d'affaires*. W październiku 1951 r. prezydent Harry S. Truman podjął próbę mianowania generała Marka W. Clarka — wyzwoliciela Rzymu w 1944 r. — ambasadorem Stanów Zjednoczonych przy Stolicy Apostolskiej, lecz wskutek sprzeciwu opinii publicznej zakończyła się ona niepowodzeniem. W maju 1970 r. Richard M. Nixon zapoczątkował nową formę kontaktów

<sup>5</sup> 13 Wall. 679.

<sup>6</sup> 344 U.S. 94 (1952).

<sup>7</sup> 330 U.S. 1.

<sup>8</sup> L. Pfeffer: *Church...*, s. 117.

dypłomatycznych, w postaci dokonywania systematycznych wizyt swego wysłannika w Watykanie i dyskusowania zagadnień interesujących obie strony. Natomiast w 1984 r. Ronald Reagan na stałe powrócił do praktyki utrzymywania tam swego osobistego przedstawiciela. Brak pełnych stosunków dyplomatycznych między obydwojma państwami jest efektem silnej opozycji ze strony obywateli wyznania protestanckiego i mojżeszowego, zaniepokojonych relatywnie silną pozycją Kościoła Rzymskokatolickiego. Ich zdaniem nawiązanie takich stosunków byłoby sprzeczne z zasadą rozdziału kościoła od państwa, która m.in. zabrania władzom federalnym brania udziału w działalności związków wyznaniowych<sup>9</sup>.

Wkrótce po niedosłej nominacji gen. Clarka Narodowa Rada Kościołów Chrystusa (*The National Council of the Churches of Christ*), zrzeszająca niektóre protestanckie i prawosławne związki konfesyjne, wysłała ankietę do czołowych konstytucjonalistów o następującej treści:

„1. Czy istnieje należyta podstawa do twierdzenia, iż I Poprawka zakazuje utrzymywania stosunków dyplomatycznych między naszym rządem a Watykanem?

2. Czy taki zakaz zawarty w I Poprawce mógłby za sobą pociągnąć zabronienie tych wszystkich praktyk, które oznaczają uboczną pomoc dla związków wyznaniowych?

3. W drodze jakiej procedury kwestia ta mogłaby zostać rozpatrzona przez Sąd Najwyższy?”<sup>10</sup>

Co się tyczy trzeciego pytania, to wszyscy respondenci udzielili odpowiedzi przeczącej uznawszy, że nikt nie ma po temu odpowiedniej legitymacji procesowej, a także że znajduje tu zastosowanie doktryna tzw. sprawy politycznej (*political question*)<sup>11</sup>. Na pytanie drugie odpowiedziano twierdząco wskazując, iż w razie uznania nawiązania stosunków dyplomatycznych ze Stolicą Apostolską za niekonstytucyjne, tak rygorystyczna egzekucja wyznaniowych postanowień I Poprawki otworzyłaby drogę do ograniczenia różnych udogodnień dla związków konfesyjnych, jak np.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 271; W. L. Sperry: *Religion in America*. Cambridge, Mass, 1945, s. 222; D. D. McKean: *The State, the Church, and the Lobby*. W: *Religion and American Life*. Vol. II: *Religious Perspectives in American Culture*. Eds. J. W. Smith, A. L. Jamison. Princeton, N.J. 1961, s. 146—148. Jako ciekawostkę dodajmy, że gdy w 1979 r. doszło do pierwszej w dziejach USA wizyty papieża, to podniosły się głosy poddające w wątpliwość legalność pokrywania jej kosztów ze środków publicznych — W. Sokołowicz: *Wolność wyznania*. W: *Prawa człowieka w Stanach Zjednoczonych*. Red. L. Pastusiak. Warszawa 1985, s. 242.

<sup>10</sup> L. Pfeffer: *Church...*, s. 268.

<sup>11</sup> Zgodnie z nią sądy programowo uznają się za niewłaściwe do rozpoznawania spraw znajdujących się na mocy Konstytucji w wyłącznej gestii Kongresu lub Prezydenta, jak np. kwestia określenia, jakie wymagania dla struktury organów państwowych wynikają z zasady republikańskiej formy rządów.

zwolnienie własności kościelnej od opodatkowania. Jeśli zaś idzie o pierwsze pytanie, to wszyscy ankietowani odpowiedzieli przecząco, choć prokurując niekiedy dość karkołomne motywacje; np. E. S. Corwin dowodził, że nie ma konstytucyjnych przeszkód na drodze do nawiązania takich stosunków, jako że I Poprawka odnosi się wyłącznie do Kongresu. Inne stanowisko zajął w tej materii L. Pfeffer pisząc, iż takie posunięcie mogłoby stanowić pierwszy krok w kierunku ustanowienia w Unii kościoła państwowego. Można je wszakże byłoby zakwestionować dopiero wówczas, gdyby zaczęło ono oddziaływać ujemnie na przestrzeganie wolności sumienia i wyznania obywateli. Cały problem konstytucyjny sprowadza się do rozstrzygnięcia kwestii, czy ambasador zostaje akredytowany przy papieżu jako głowie państwa liczącego około tysiąca poddanych, czy jako głowie międzynarodowego kościoła skupiającego kilkaset milionów wiernych. W wypadku tej drugiej ewentualności wspomniana akredytacja byłaby równoznaczna z partycypowaniem rządu federalnego w działalności organizacji religijnej, co jest sprzeczne z ustawą zasadniczą. W konkluzji autor konstatuje, że jakkolwiek nawiązanie stosunków dyplomatycznych między USA a Watykanem być może nie naruszałoby litery I Poprawki, to jednak w przekonaniu wielu Amerykanów byłoby niezgodne z jej duchem oraz z tradycją wzajemnej niezależności państwa i kościoła<sup>12</sup>.

Zaprezentowane tu rozumowanie — wysoce zresztą instruktywne — dostarcza racji przemawiających zarówno za tezą autora, jak i za poglądem większości. Głowa państwa watykańskiego, państwa *par excellence* kościelnego, ma to do siebie, iż łączy w jednym ręku funkcje duchowne i świeckie. Ich rozdzielanie zawsze więc ma charakter teoretyczny. Wszystkie państwa utrzymujące stosunki dyplomatyczne ze Stolicą Apostolską czynią to z tej przyczyny, że jako centrum Kościoła Rzymskokatolickiego stanowi ona niebagatelną siłę polityczną o światowym zasięgu. Niemniej według mojej oceny praktyka ta nie pozostaje w sprzeczności z zasadą rozdziału kościoła od państwa tak długo, jak długo właśnie nie prowadzi do naruszania wolności religijnej obywateli oraz zasady ich równości. Nie można natomiast do samego procesu wykładni normy prawnej włączać elementów pozaprawnych (politycznych, socjologicznych itp.) i tym samym przesądzać jurydycznego znaczenia wyznaniowych klauzul I Poprawki taką lub inną postawą każdorazowej większości konfesyjnej. Taki bowiem zabieg zupełnie wypacza sens odpowiedniej egzegezy.

---

<sup>12</sup> L. Pfeffer: *Church...*, s. 133, 268—273; R. C. Frank: *Religious Liberty in the Constitution*. W: *Church and State Under God*. Ed. A. G. Huegli. Saint Louis 1964, s. 271; A. W. Meyer: *The Blaine Amendment and the Bill of Rights*. „Harvard Law Review” 1951, Vol. 64, No. 6, s. 940.

## II. KONSTITUCJE STANOWE

**1. Inwokacje religijne.** Ustawy zasadnicze poszczególnych stanów składają się na trzecie źródło prawa dotyczącego kwestii wyznaniowej, po Konstytucji Unii oraz stosownym orzecznictwie SN. Ich postanowienia zdecydowanie odbiegają od odpowiednich unormowań federalnych pod względem szczegółowości regulacji, ilości przepisów prawnych, a co za tym idzie, również ich treści. Jeśli zważyć, iż konfesyjne normy stanowych ustaw zasadniczych były wielokrotnie nowelizowane, przy czym stanów jest 50, z czego większość zdążyła już mieć po kilka konstytucji, wtedy okazuje się, jak bardzo problematyka ta jest skomplikowana. Dlatego też w prezentowanym kilkustronicowym szkicu nie roszczę sobie pretensji do jej kompleksowego omówienia, ponieważ byłoby to zarówno niemożliwe, jak i niecelowe. Interesuje nas bowiem niemal wyłącznie kwestia stosunków państwo — kościół na szczeblu federacji, a odpowiednie zagadnienia stanowe jedynie w takim stopniu, w jakim dotyczą tych pierwszych. Pragnę w związku z tym uchwycić tylko najbardziej charakterystyczne cechy wspomnianych stanowych rozwiązań konstytucyjnych.

Pierwszą z takich cech jest rzucająca się w oczy obfitość inwokacji religijnych, zamieszczonych głównie w preambułach. Składa się w nich hołd Bogu, nazywanemu zwykle „Bogiem Wszechmogącym”, ale także „Stwórcą” (konstytucja Delaware z 1897 r.), „Istotą Najwyższą” (np. konstytucja Iowy z 1857 r.), „Boską Opatrznością” (konstytucja Zachodniej Virginii z 1872 r.), „Najwyższym Władcą Wszechświata” (konstytucja Colorado z 1870 r.) „Suwerennym Władcą Wszechświata” (konstytucja Maine z 1820 r.), „Suwerennym Władcą Narodów” (konstytucja Północnej Karoliny z 1868 r. i Missouri z 1945 r.), „Wielkim Prawodawcą, Wielkim Stwórcą i obrońcą Wszechświata” (konstytucja Massachusetts z 1780 r. i Connecticut z 1818 r.). Wyraża się też w nich wdzięczność za Jego dobroć i błogosławieństwa, jak również cześć i ufność w Jego przewodnictwo. Za przykład typowego wstępu do ustawy zasadniczej może służyć formuła użyta w konstytucji stanu Illinois z 1870 r.: „My, lud Stanu Illinois — wdzięczni Bogu Wszechmogącemu za obywatelską, polityczną i religijną wolność, którą pozwolił On nam cieszyć się tak długo, i oczekując od Niego błogosławieństwa dla naszych wysiłków mających na celu jej zabezpieczenie i przekazanie w stanie nieumniejszonym następnym pokoleniom, wprowadzamy i ustanawiamy niniejszą Konstytucję.”<sup>13</sup> Jednocześnie

<sup>13</sup> Vide *Religion Under the State Constitutions*. Eds. C.J. Antieau, P.M. Carroll, T.C. Burke. New York 1965, s. 188. A oto kilka dalszych przykładów odpowiednich fragmentów preambuł: konstytucja stanu Alabama z 1901 r.: „My, lud stanu Alabama [...], wzywając łaski i przewodnictwa Wszechmocnego Boga [...]”; konstytucja stanu Colorado z 1870 r.: „My, lud Colorado, z głęboką czcią dla Najwyższego Rządcy Wszechświata [...]”; konstytucja stanu Georgia

w głównym tekście ustaw zasadniczych wyraża się aprobatę dla nauki religii, podkreśla się jej wartość etyczną i ideową, wyprowadza się z niej — wraz z doktryną praw naturalnych — prawa i wolności jednostki itp. W niektórych konstytucjach powtórzono nawet znaną nam już sentencję z *Ordonansu Północno-Zachodniego* mówiącą, iż „religia, moralność i wiedza są nieodzowne do egzystencji dobrego rządu i szczęścia ludzkości [...], i dlatego powinny być zawsze popierane”<sup>14</sup>.

**2. Zasada wolności religijnej i jej gwarancje.** Drugą cechą charakterystyczną stanowych ustaw zasadniczych w interesującym nas zakresie jest położenie dużego nacisku na zagwarantowanie wolności sumienia i wyznania. Przyznają ją wszystkie konstytucje. Najczęściej używa się w nich formuły wywodzącej się jeszcze z ustawy zasadniczej Massachusetts stwierdzającej, że „każda osoba ma naturalne prawo wyznawania Boga zgodnie z nakazami swego sumienia”. Formuła ta bywa zwykle rozwijana. Najczęściej powiada się dalej, iż „prawo nie może nikogo zmuszać do uczęszczania do jakiegokolwiek miejsca kultu, płacenia dziesięcin, podatków lub innych opłat z przeznaczeniem na budowę bądź remont miejsc kultu, względnie utrzymywanie jakiegokolwiek duchownego albo duchowieństwa” (np. art. I § 3 konstytucji Alabamy z 1901 r.). W niektórych ustawach zasadniczych dodaje się jeszcze, że „żadna władza świecka nie może w żadnym przypadku bądź w jakikolwiek sposób kontrolować lub ingerować w wolność sumienia” (np. art. II § 24 konstytucji Arkansas z 1874 r.)<sup>15</sup>. Sporadycznie norma zawierająca zasadę wolności sumienia i wyznania jest poprzedzana imperatywem wiary na wzór art. II konsty-

z 1945 r.: „[...] my, lud Georgii, polegając na opiece i przewodnictwie Wszechmocnego Boga [...]”; konstytucja stanu Hawaje z 1959 r.: „My, lud Stanu Hawaje, wdzięczny za Boskie Przewodnictwo [...]” Vide *ibidem*, s. 173, 179, 184, 185; J. Q. Dealey: *Our State Constitutions*. „The Annals of American Academy of Political and Social Science” 1907, Vol. XXIX, s. 62.

<sup>14</sup> M.in. ustawa zasadnicza stanu Ohio z 1851 r. (art. I § 7), Arkansas z 1874 r. (art. II § 25), Nebraski z 1875 r. (art. I § 4) i Michigan z 1963 r. (art. VIII § 1).

<sup>15</sup> Vide *Religion Under...*, s. 173, 176, 179. Oryginalną formułę zawiera w tym względzie konstytucja Północnej Dakoty z 1889 r. (art. I § 4): „Wolność wyznawania i cieszenia się religią oraz kultem bez dyskryminacji i preferencji, powinna być na zawsze gwarantowana w tym stanie.”; analogiczną formułę zawiera też ustawa zasadnicza stanu Wyoming z 1890 r. (art. I § 18) — *ibidem*, s. 218, 238. Jednak najlepiej wyrażono tę regułę w konstytucji Rhode Island z 1842 r., nawiązując do jeffersonowskiej *Ustawy o wprowadzeniu wolności religijnej* w Virginii:

„Zważywszy, że Wszechmocny Bóg stworzył umysł wolnym; wszystkie zaś próby wpływania nań poprzez kary lub ciężary albo ograniczenia zdolności do czynności prawnych, prowadzą do hipokryzji i podłości; oraz biorąc pod uwagę, iż głównym celem imigracji naszych czcigodnych przodków do tego kraju i ich osiedlenia się w tym stanie było — jak to nazywali — przeprowadzenie żywego eksperymentu mającego wykazać, że możliwe jest stworzenie kwitnącego państwa

tucji Massachusetts. Dla ilustracji, art. 36 ustawy zasadniczej Maryland z 1867 r. przewiduje m.in.: „Ponieważ obowiązkiem każdego człowieka jest wyznawanie Boga w taki sposób, jaki uważa za najbardziej dla Niego właściwy, wszystkie osoby są równouprawnione w zakresie ich wolności religijnej.”<sup>16</sup>

W kilku konstytucjach powiada się nie o regule wolności sumienia i wyznania, tylko o tolerancji konfesyjnej albo o obu tych zasadach ustrojowych równocześnie. Na przykład w ustawie zasadniczej Arizony znajdujemy przepis: „Należy zapewnić całkowitą tolerancję dla uczuć religijnych każdego mieszkańca tego stanu, wobec czego żaden z nich nie może być dyskryminowany czy to osobiście, czy to pod względem majątkowym z powodu swych praktyk religijnych albo nieuczestniczenia w nich.” (art. XX § 1)<sup>17</sup>. Jednocześnie ustanawia się nieodzowne granice wolności wyznania. Najczęściej spotykany odpowiedni przepis brzmi: „Wolność sumienia zabezpieczona postanowieniami niniejszej Konstytucji nie może być interpretowana w taki sposób, by zwalniać od odpowiedzialności za akty rozpusty lub usprawiedliwiać praktyki niezgodne ze spokojem publicznym i bezpieczeństwem tego stanu.” (m.in. ustawa zasadnicza Minnesoty z 1857 r., art. I § 16). Pod wpływem „nagłośnienia” praktyk mormońskich w ubiegłym stuleciu, w wielu konstytucjach zabroniono też bigamii, poligamii oraz poligamicznego konkubinatu (np. art. XX § 2 ustawy zasadniczej Arizony)<sup>18</sup>. Postanowiono w nich także, iż wolność religijna nie wyłącza obowiązku składania przysięg.

świeckiego z pełną wolnością w sprawach religijnych. Dlatego deklarujemy, iż nikogo nie można zmuszać do uczęszczania do jakiegokolwiek miejsca religijnego ani finansowego wspierania kultu bądź duchowieństwa, wyjąwszy wypełnianie jego dobrowolnych zobowiązań. Nikt też nie może być zmuszany, ograniczany, molestowany lub dyskryminowany na ciele lub majątności ani też doznawać innych dolegliwości z powodu swych religijnych przekonań. Każdy człowiek winien mieć swobodę wyznawania Boga zgodnie z nakazami swego sumienia, jak również głoszenia i obstawania przy swych opiniach w sprawach religii za pomocą argumentacji, co w żaden sposób nie może zmniejszyć, zwiększyć lub oddziaływać na jego zdolność do czynności prawnych.” — vide ibidem, s. 224.

<sup>16</sup> Vide ibidem, s. 196. Podobny imperatyw zawiera też konstytucja stanu Vermont z 1793 r. (art. 3): „Niemniej jednak każda sekta lub związek wyznaniowy chrześcijan powinny przestrzegać sabatu lub Dnia Pańskiego oraz podtrzymywać jakiś rodzaj praktyk religijnych, który wydaje im się najbardziej zgodny z objawioną wolą Boga” — vide ibidem, s. 232.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 176.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 176, 202. Szczególnie obszerne jest pod tym względem odpowiednie unormowanie w konstytucji stanu Idaho z 1890 r. (art. I § 4): „Ale wolność sumienia tu zabezpieczona nie może być interpretowana w taki sposób, by zwalniała od obowiązku złożenia przysięgi bądź odpowiedzialności za akty rozpusty; usprawiedliwiała poligamiczne lub inne szkodliwe praktyki, niezgodne z moralnością albo spokojem publicznym bądź bezpieczeństwem stanu; albo zezwalała ja-

Omawiane tu akty zawierają również gwarancje tej wolności. Najważniejsza jest oczywiście instytucja rozdziału kościoła od państwa. Na dobrą sprawę można ją znaleźć we wszystkich tych aktach, jakkolwiek znacznie częściej wyrażoną w sposób dorozumiany niż wprost. Najdobitniej uczyniono to w konstytucji Utah z 1896 r., gdzie niezależnie od przeredagowania wyznaniowych klauzul I Poprawki postanowiono, że „nie może istnieć żadna unia kościoła z państwem i żaden kościół nie może państwa zdominować ani też ingerować w jego funkcje”<sup>19</sup>. W innych ustawach zasadniczych poprzestano na powtórzeniu wspomnianych norm I Poprawki. Niemniej większość takich postanowień nie ma. Mimo to zasada rozdziału wpływa tam z obszernych przepisów dotyczących wolności sumienia i wyznania, deklaracji prowadzenia polityki „całkowitej tolerancji” konfesyjnej oraz zakazów preferowania jakiegokolwiek związku wyznaniowego. Typowy przepis w tym względzie został zamieszczony m.in. w konstytucji Kentucky z 1891 r.: „Prawo nigdy nie może preferować jakiegokolwiek sekty religijnej, towarzystwa lub związku wyznaniowego, ani też określonej wiary, sposobu kultu — lub systemu polityki kościelnej.” (§ 5)<sup>20</sup>. Instytucja ta wynika także z zakazów uzależniania powierzania urzędów lub funkcji publicznych od wyznania wiary — wzorowanych na art. VI federalnej ustawy zasadniczej, jak również z zakazów subsydiowania związków konfesyjnych. Gwoli egzemplifikacji, w konstytucji Florydy z 1887 r. powiada się, iż „ze skarbcza publicznego nie można pobierać żadnych sum pieniężnych z przeznaczeniem dla jakiegokolwiek kościoła, sekty, związku religijnego lub jakiegokolwiek instytucji wyznaniowej” (§ 6)<sup>21</sup>.

Pozostałe gwarancje wolności sumienia i wyznania mają charakter deklaracji. Na przykład, w większości ustaw zasadniczych natrafiamy na przepis mówiący, że nikt nie może być ograniczany w swych prawach obywatelskich m.in. z powodu swej konfesji. Często powtarza się w tym kontekście stosowne klauzule XIV Poprawki do Konstytucji USA (vide rozdz. czwarty III 1). Przewiduje się też, iż „żadna osoba nie może zostać pozbawiona praw obywatelskich, przywilejów lub zdolności do czynności prawnych — nie mogą one także zostać ograniczone ani rozszerzone — z powodu swej wiary lub niewiary w jakąkolwiek zasadę, dogmat bądź naukę religijną”<sup>22</sup>. W wielu ustawach zasadniczych zamieszcza się normę, że przekonania obywatela w sprawach światopoglądowych nie mogą go dyskwalifikować jako świadka w przewodzie sądowym (np. § 7 konstytucji

kiejkolwiek osobie, organizacji lub stowarzyszeniu na bezpośrednie lub pośrednie pomaganie, namawianie bądź doradzanie komukolwiek popełnienie przestępstwa bigamii lub poligamii albo jakiegokolwiek innego przestępstwa.” — *ibidem*, s. 186.

<sup>19</sup> Vide J. Q. Dealey: *Our State...*, s. 62.

<sup>20</sup> Vide *Religion Under...*, s. 192.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 183.

<sup>22</sup> Tak m.in. konstytucja stanu Kentucky (§ 170) — *ibidem*, s. 192.

Indyany z 1851 r.)<sup>23</sup>. Natomiast w Massachusetts i Connecticut, które najpóźniej zniosły instytucję *religious establishment*, dokonano konstytucjonalizacji reguły równości wszystkich związków konfesyjnych. „Wszystkie sekty religijne oraz związki wyznaniowe, których członkowie, przestrzegając porządku publicznego, są dobrymi obywatelami Rzeczypospolitej [Commonwealth], znajdują się w równej mierze pod ochroną prawa. Żaden akt prawny nie może ustanowić podporządkowania jednej sekty albo związku wyznaniowego drugiej.”<sup>24</sup>

**3. Miscellanea.** Oprócz przepisów związanych z któryś z dwóch poprzednich „tematów”, w stanowych ustawach zasadniczych znajduje się wiele drobniejszych postanowień konfesyjnej natury. I to jest trzecia cecha zajmujących nas unormowań. Na uwagę zasługuje tu przede wszystkim drobiazgowa regulacja kwestii finansowych. Oprócz omówionego już zakazu subsydiowania przez władze stanowe związków wyznaniowych, konstytucje szczegółowo regramentują przekazywanie darowizn na ich rzecz (vide np. art. 35 ustawy zasadniczej Maryland) oraz zwalniają od opodatkowania ich własność o charakterze kultowym. Kilka konstytucji w ślad za ustawą zasadniczą Florydy z 1838 r. (art. XIII § 1) określiło status prawny związków konfesyjnych, zaznaczając równocześnie, iż nie może on podlegać unormowaniu w drodze ustawodawstwa zwykłego<sup>25</sup>. Większość tych aktów zawiera normy stojące na straży świeckości oświaty publicznej. Dla ilustracji, w konstytucji Nevady z 1864 r. czytamy: „Związek wyznaniowy nie może prowadzić nauczania w żadnej szkole lub Uniwersytecie powołanym na mocy tej Konstytucji.” (art. II § 9)<sup>26</sup>. Nowocześniejszą formułą legitymuje się ustawa zasadnicza Alaski: „Szkoly i publiczne instytucje oświatowe winny być wolne od kontroli kościelnej [free from sectarian control].”<sup>27</sup>

Niektóre konstytucje ograniczały lub nadal ograniczają prawa polityczne duchowieństwa. Jako pierwsze uczyniły to stany Delaware (1776 r.) i Nowy Jork (1777 r.), zabraniając mu pełnienia urzędów publicznych. Bardziej szczegółowo unormowała tę sprawę ustawa zasadnicza Mississipi z 1817 r. przewidując: „[...] kaznodzieje będąc z racji swej profesji poświęceni Bogu, w trosce o dusze ludzkie nie powinni być odrywani od swych tak poważnych obowiązków. Dlatego żaden duchowny z jakiegokolwiek związku konfesyjnego nie może piastować urzędu gubernatora

<sup>23</sup> Ibidem, s. 189.

<sup>24</sup> Vide XI Poprawka do konstytucji stanu Massachusetts oraz art. I § 4 i art. VII § 1 konstytucji stanu Connecticut.

<sup>25</sup> Vide *Quellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche*. Hrsg. Z. Giacometti. Tübingen 1926, s. 697.

<sup>26</sup> Vide *Religion Under...*, s. 209.

<sup>27</sup> Art. VII § 1 — ibidem, s. 175.

lub wicegubernatora, ani też zasiadać w którejś z izb stanowej legislatury.”<sup>28</sup> (art. VI § 6 i 17). Analogiczne postanowienie znalazło się w konstytucji Missouri z 1820 r. (art. III § 13), a zbliżone w ustawie zasadniczej Maryland (art. III § 11). Dano w ten sposób wyraz rygorystycznemu pojmowaniu zasady rozdziału kościoła od państwa. Jednak w kilku stanach dokonano konstytucjonalizacji instytucji kapelanów (przykładem m.in. art. IV § 47 konstytucji Michigan z 1963 r.), a w ponad połowie usankcjonowano tzw. pacyfizm religijny, czyli wyrażono zgodę na zwalnianie z obowiązku służby w siłach zbrojnych osób odmawiających wykonywania go z pobudek religijnych. Najbardziej drobiazgowym przepisem, wyróżniającym się nawet na tle daleko posuniętej szczegółowości analizowanych przez nas regulacji, pozostaje art. XXX § 13 ustawy zasadniczej Nowego Meksyku z 1912 r., którego autorzy widocznie przewidzieli wprowadzenie w kilka lat później prohibicji na terytorium całego kraju: „Używanie wina wyłącznie w celach liturgicznych zgodnie z zarządzeniami władz kościelnych nigdy nie może zostać zabronione w jakimkolwiek miejscu na obszarze tego stanu.”<sup>29</sup>

**4. Historyczny remanent.** Przedstawiony tu przegląd ważniejszych unormowań konstytucji stanowych w obrębie kwestii wyznaniowej dotyczy niemal w zupełności norm aktualnie obowiązujących. Na jego podstawie trudno byłoby zakwestionować postępowość reglamentacji tej kwestii. Poprzedniczki tych ustaw zasadniczych nie zawsze były tak postępowe. Sztandarowy przykład stanowiły w tej materii konstytucje trzech stanów Nowej Anglii, na mocy których instytucja *religious establishment* utrzymywała się jeszcze długo po ratyfikacji I Poprawki. O ile w Południowej Karolinie protestancką religię państwową zniesiono już w 1790 r., o tyle kościół państwowy zlikwidowano w New Hampshire w 1817 r., w Connecticut w 1818 r., a w Massachusetts dopiero w 1833 r. Ten ostatni bastion religijnej ortodoksji w Stanach Zjednoczonych znalazł się w tym samym punkcie rozwoju idei wolności religijnej, z którego Rhode Island wystartowała prawie 200 lat wcześniej. Trzeba wszak przyznać, iż kościół państwowy *Anno Domini* 1833 był już tylko cieniem tej instytucji za rządów Winthropa i Cottona. Stopniowo bowiem rozszerzono zasadę wolności wyznania z kongregacjonistów na protestantów, następnie na chrześcijan, potem na wyznawców Boga, a w końcu na wszystkich obywateli, czego przejawem stało się zniesienie cenzusu konfesyjnego przy obejmowaniu urzędów publicznych<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Vide *Quellen...*, s. 712.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 720.

<sup>30</sup> J. C. Meyer: *The Blaine...*, s. 220; L. Pfeffer: *Church...*, s. 126.

Rok 1833 — czyli 44 lata po uchwaleniu I Poprawki do federalnej ustawy zasadniczej — wyznacza datę ostatecznego dokonania rozdziału kościoła od państwa i ustanowienia wolności religijnej na całym terytorium Unii. Nie położył jednak kresu wszystkim jej ograniczeniom. Spośród nich najbardziej dotkliwym pozostawał wspomniany cenzus wyznaniowy, obowiązujący w 8 stanach, w niektórych aż do 1961 r. Typowe postanowienie w tym względzie spotykamy w konstytucji Tennessee z 1870 r.: „Żadna osoba, która zaprzecza istnieniu Boga lub przyszłemu państwu nagród i kar, nie może sprawować żadnego urzędu w aparacie tego Stanu.” (art. IX § 2)<sup>31</sup>. W kilku stanach ateistów pozbawiono też możliwości świadczenia w postępowaniu sądowym. W ustawie zasadniczej Południowej Karoliny z 1778 r. uzależniono przyznanie czynnego prawa wyborczego od złożenia przez obywatela deklaracji wiary w istnienie Boga. Z kolei w konstytucji New Jersey do 1844 r., a w jej odpowiedniczce z New Hampshire aż do 1877 r., obowiązywały normy częściowo dyskryminujące katolików. W tym ostatnim stanie pewne pozostałości preferowania protestantyzmu przetrwały do naszego stulecia<sup>32</sup>. Warto też odnotować, że pierwsze ustawy zasadnicze 13 stanów-założycieli USA przewidywały na ogół powierzanie urzędów lub funkcji publicznych jedynie protestantom.

Przedstawiony szkic dowodzi, iż konstytucyjna regulacja kwestii konfesyjnej na forum stanowym cechuje się umiejętnym połączeniem reguły wolności religijnej i instytucji rozdziału kościoła od państwa z preferowaniem przez to ostatnie światopoglądu teistycznego oraz z popieraniem religii jako zjawiska społecznego. Wyprzedzając nieco późniejszy wywód powiemy, że w latach 1940—1963 większość ograniczeń wolności wyznania

<sup>31</sup> Vide *Religion Under...*, s. 228; J. Q. Dealey: *Our State...*, s. 67. W pewnym sensie odwrotne ujęcie zastosowano w ustawie zasadniczej stanu Pennsylvania z 1790 r. (art. IX § 3): „Żadna osoba zapewniająca, że wierzy w Boga oraz wieczną nagrodę lub karę, nie może być dyskwalifikowana w zakresie zdolności do sprawowania urzędów lub funkcji publicznych w tym stanie.” Jednocześnie mandaty do stanowej legislatury zarezerwowano jedynie dla chrześcijan — vide *Quellen...*, s. 724; E. B. Greene: *Religion and the State. The Marking and Testing of an American Tradition*. New York 1959, s. 95. Swoją drogą, nie jest ścisła konstatacja J. Godlewskiego (*Wolność sumienia i rola związków wyznaniowych w Stanach Zjednoczonych Ameryki*. W: *Instytucje i doktryny prawno-polityczne Stanów Zjednoczonych Ameryki*. Red. W. Sokolewicz: Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1974, s. 437), który pisze: „Należy przy tym wspomnieć, że zasada [rozdziálu — R. M. M.] nie została przyjęta przez wszystkie stany od razu po uchwaleniu konstytucji federalnej. Trzeba było 30 lat [? — R. M. M.], zanim prawne ujęcie oddzielenia kościoła od państwa znalazło swój wyraz w konstytucjach wszystkich stanów.”

<sup>32</sup> C. B. Kinney: *Church and State. The Struggle for Separation in New Hampshire 1630—1900*. New York 1955, s. 130.

obywateli została uchylona dzięki postępowej judykaturze Sądu Najwyższego Unii. Mimo to na szczeblu ustawodawstwa zwykłego wciąż rodzą się kontrowersje w tej dziedzinie. W tej sytuacji tym bardziej frapujące staje się zagadnienie, w jakiej relacji analizowane przez nas rozwiązania stanowe pozostają do wyznaniowych klauzul federalnej ustawy zasadniczej.

**5. Zasada federalizmu.** Tak poważne początkowe rozbieżności między federalnym unormowaniem kwestii konfesyjnej a niektórymi reglamentacjami stanowymi były możliwe wyłącznie dlatego, iż — jak pamiętamy — w intencji jego twórców *The Bill of Rights* miał się odnosić tylko do organów Unii. Wprawdzie Izba Reprezentantów podjęła wysiłek rozszerzenia wyznaniowych przepisów I Poprawki na stany, lecz spełził on na niczym wskutek opozycji Senatowi. Powody tego oporu były nader ważkie, skoro nie pomógł nawet autorytet Madisonsa. Jak już była o tym mowa, zaważyły tu głównie obawy deputowanych 5 stanów, w których utrzymywał się jeszcze kościół państwowy, przed jego zniesieniem. Poza tym dominował wówczas pogląd, że konstytucyjna regulacja praw i wolności obywatelskich należy głównie do stanów<sup>33</sup>. Pogląd ten był konsekwencją obowiązywania reguły federalizmu. Otóż, poza nałożonym przez Konstytucję wymogiem republikańskiej formy rządu (art. IV § 4), każdy stan otrzymał prawie całkowitą swobodę tworzenia swego ustroju politycznego. Stwierdzono to *expressis verbis* w X Poprawce: „Uprawnienia, których Konstytucja nie powierzyła Stanom Zjednoczonym ani nie wyłączyła z właściwości poszczególnych stanów, przysługują nadal poszczególnym stanom lub ludowi.” W dodatku powstało odrębne obywatelstwo Stanów Zjednoczonych i poszczególnych stanów. W efekcie doszło do wykształcenia się dualizmu praw i wolności jednostki, przy czym odpowiednie unormowania stanowe pozostały na długie lata niezależne od regulacji federalnej. Nic więc dziwnego, iż do 1833 r. obywatel Massachusetts na terytorium swego stanu korzystał z wolności wyznania w ograniczonym zakresie, mimo że jako obywatel USA cieszył się nią w pełnym wymiarze. Taką też interpretację przyjął Sąd Najwyższy w sprawie *Barron v. Baltimore*<sup>34</sup> z 1833 r. orzekając, iż pierwsze 8 poprawek do federalnej ustawy

<sup>33</sup> Vide też C. J. Antieau et al: *Freedom from Federal Establishment. Formation and Early History of the First Amendment Religion Clauses*. Milwaukee 1964, s. 140, 141, 157; R. F. Butts: *The American Tradition in Religion and Education*. Boston 1950, s. 79; M. de Wolfe Howe: *The Garden and the Wilderness. Religion and Government in American Constitutional History*. Chicago—London 1965, s. 22, 23, 29, 69, 70; D. A. Giannella: *Religious Liberty, Nonestablishment, and Doctrinal Development*. Part I. „Harvard Law Review” 1967, Vol. 80, No. 7, s. 1389; W. G. Katz: *Religion and American Constitutions*. Evanston, Ill. 1964, s. 9.

<sup>34</sup> 7 Pet. 243.

zasadniczej — czyli praktycznie cała *Karta Praw* — nie ma zastosowania do stanów. Precedens ten został podtrzymany w 12 lat później w sprawie *Permoli v. First Municipality of New Orleans*<sup>35</sup>, gdzie sędzia Catron napisał m.in.: „Nie ma w Konstytucji żadnego postanowienia ochraniającego wolność religijną obywateli poszczególnych stanów, sprawę tę pozostawiono bowiem stanowym konstytucjom i ustawom. Nie istnieje też żaden zakaz narzucony w tym względzie stanom przez Konstytucję Stanów Zjednoczonych.”<sup>36</sup> Wyrok ów na ponad 100 lat pogrzebał owocność prób zmierzających do rozszerzenia właściwości sądów federalnych na przejawy dyskryminacji obywateli z pobudek światopoglądowych.

W federalnej ustawie zasadniczej widnieje wprawdzie tzw. klauzula supremacyjna (art. VI), która powiada: „Niniejsza Konstytucja i zgodnie z nią wydane ustawy Stanów Zjednoczonych oraz wszystkie traktaty, które zostały lub zostaną zawarte z ramienia Stanów Zjednoczonych, stanowią najwyższe prawo krajowe. Jest ono wiążące dla sędziów każdego stanu, nawet gdyby było sprzeczne ze stanową konstytucją lub ustawą.” Niemniej ani SN, ani też konstytucjonaliści nie dokonali późniejszego rozszerzenia zakresu przedmiotowego I Poprawki na tej — zdawałoby się, oczywistej — podstawie. Za podstawę tę posłużyła dopiero XIV Poprawka. W każdym razie przez ponad wiek konfesyjne klauzule federalnej ustawy zasadniczej obowiązywały jedynie organy Unii, Dystrykt Kolumbia oraz terytoria, gdyż te ostatnie były administrowane przez Kongres. Organ ten zobowiązywał nowo tworzone stany do gwarantowania wolności sumienia i wyznania oraz do zakładania świeckiego szkolnictwa publicznego.

### III. „INKORPORACJA” I POPRAWKI

**I. XIV Poprawka.** Mimo początkowego braku podległości stanowej regulacji kwestii wyznaniowej unormowaniu federalnemu istniały jednak pewne przesłanki wskazujące na relatywnie nietrwały charakter tej niezależności. Mianowicie — jak trafnie zauważył W. A. Brown — Konstytucja co prawda nie zmieniła położenia prawnego związków konfesyjnych w stanach ani też zakresu wolności religijnej ich obywateli, ale w perspektywie stworzyła silny impuls do ich zrównania bez różnicy

<sup>35</sup> 3 How. 589 (1845).

<sup>36</sup> Vide A. E. Sutherland: *Establishment According to Engel*. „Harvard Law Review” 1962, Vol. 76, No. 1, s. 29; L. Pfeffer: *Church...*, s. 125; R. C. Frank: *Religious...*, s. 262, 263.

wyznania<sup>37</sup>. Ponadto, co nie mniej istotne, w 1803 r. doszło do ugruntowania się tzw. *judicial review*, czyli prawa sądów powszechnych do orzekania o zgodności ustaw z Konstytucją, nie wyłączając aktów stanowych. Już sam fakt sprawowania takiej kontroli zawiera w sobie milczące założenie nadrzędności federalnej ustawy zasadniczej. Przełom lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych ubiegłego stulecia stanowił apogeum autonomii stanów, będąc równocześnie najbardziej sprzyjającym okresem do zamieszczania w konstytucjach postanowień ewidentnie sprzecznych z ustawą zasadniczą USA. Niemniej jednak klęska Południa w wojnie secesyjnej (1861—1865) przekreśliła doktrynę „nullifikacji”, zapoczątkowując nieodwracalny proces powiększania kompetencji federacji kosztem stanów. Jednym z jego przejawów była radykalna zmiana stosunku obywatelstwa federalnego do stanowego — miejsce dotychczasowej niezależności zajęła dominacja pierwszego nad drugim. Stało się to na mocy uchwalonej 16 VI 1866 r. XIV Poprawki do Konstytucji (weszła w życie 28 VII 1868 r.), a konkretnie jej § 1: „Każdy, kto urodził się lub naturalizował w Stanach Zjednoczonych i podlega ich zwierzchnictwu, jest obywatelem Stanów Zjednoczonych i tego stanu, w którym zamieszkuje. Żaden stan nie może wydawać aktów prawnych, które ograniczałyby prawa i wolności obywateli Stanów Zjednoczonych. Żaden też stan nie może pozbawić kogoś życia, wolności lub mienia bez prawidłowego wymiaru sprawiedliwości, ani odmówić komukolwiek w obrębie swej jurysdykcji równej ochrony prawa.”

Bezpośrednim powodem uchwalenia XIV Poprawki było zabezpieczenie równouprawnienia Murzynów. Jej promotorom przyświecał wszak jeszcze bardziej dalekosiężny cel. Jak bowiem oświadczył autor przytoczonego paragrafu, kongresman John A. Bingham z Ohio: „Celem tej poprawki w zamierzeniu jej twórców pozostawało zapewnienie ochrony praw obywateli Unii oraz naturalnych praw każdej osoby na jej terytorium — poprzez ustawodawstwo federalne — przed ich naruszeniem przez sprzeczne z Konstytucją akty prawne jakiegokolwiek stanu”<sup>38</sup>. Niezależnie od tego wypada nadmienić, że w zacytowanym przepisie kluczową rolę odgrywa sformułowana w cokolwiek zagadkowy sposób klauzula „prawidłowego wymiaru sprawiedliwości” (*due process of law*). Można ją inter-

<sup>37</sup> W. A. Brown: *Church and State in Contemporary America*. New York 1936, s. 106.

<sup>38</sup> A. P. Stokes: *Church and State in the United States. Historical Development and Contemporary Problems of Religious Freedom Under the Constitution*. Vol. I. New York 1950, s. 578; M. de Wolfe Howe: *The Garden...*, s. 73. Warto też dodać, że XIV Poprawka przekreśliła jedną z tez werdyktu w sprawie *Dred Scott v. Sandford*, 19 How. 393 (1857), iż obywatelstwo Stanów Zjednoczonych jest zaledwie pochodną obywatelstwa stanowego.

pretować wyjątkowo elastycznie, niemniej skłaniam się ku opinii, iż oznacza ona całokształt reguł gwarantujących praworządność<sup>39</sup>. Klauzulę tę zamieszczono poprzednio w *The Bill of Rights* (V Poprawka) w charakterze instrumentu chroniącego prawa obywateli przed ich naruszeniem przez władze federalne. XIV Poprawka miała spełnić analogiczną funkcję — jej zadanie sprowadzało się do udzielenia obywatelom ochrony przed działaniami władz stanowych godzących w ich prawa i wolności. Ochrona ta polega na możliwości powołania się w sytuacjach konfliktowych na postanowienia *Karty Praw* jako nadrzędnych w stosunku do prawa stanowego. Mówiąc inaczej, interesujący nas przepis rozciągnął jej normy na poszczególne stany, obalając tym samym precedens stworzony przez SN w sprawie *Barron v. Baltimore*. Istotne znaczenie ma również klauzula „równej ochrony prawa” (*equal protection of the laws*).

Zanim jednak do tego doszło, upłynęło jeszcze co najmniej półwiecze. Z początku XIV Poprawka pozostawała niejako w zawieszaniu, jako że żaden organ nie wystąpił z enuncjacją, iż za jej pośrednictwem wyznaniowe postanowienia I Poprawki — bądź też jakieś inne normy *The Bill of Rights* — obowiązują stany. Mało tego, próba uchwalenia poprawki Blaine’a, w której usiłowano zabronić władzom stanowym subsydiowania szkolnictwa konfesyjnego oraz objąć je wprost omawianymi klauzulami I Poprawki, wskazuje niedwuznacznie, że *Karty Praw* z XIV Poprawką jeszcze nie łączono. Dowodzą też tego głosy w debacie parlamentarnej, co ma tym większą wymowę, iż dyskutanci mieli przecież świeżo w pamięci treść tej Poprawki, skoro przyjęli ją zaledwie siedem lat wcześniej. Sytuacja ta wydawała się zadowalać przedstawicieli ówczesnej nauki prawa konstytucyjnego, ponieważ we wszystkich opracowaniach na temat: państwo—kościół, ukazujących się do lat trzydziestych XX wieku — a w sporadycznych przypadkach nawet i później — pisze się, że I Poprawka dotyczy wyłącznie federacji<sup>40</sup>. Nie można w związku z tym zgodzić się z często spotykanym w literaturze przedmiotu osądem, iż każdy stan był absolutnie nie krępowany wyznaniowymi klauzulami I Poprawki aż

---

<sup>39</sup> K. Poklewski-Koziell: *Due Process of Law*. W: *Institucje i doktryny prawnopolityczne Stanów Zjednoczonych Ameryki*. Red. W. Sokolewicz. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1974, s. 422; L. Garlicki: *Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych Ameryki. Konstytucja — polityka — prawa obywatelskie*. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk—Łódź 1982, s. 138 i n.

<sup>40</sup> Vide m.in. P. Schaff: *Church and State in the United States; or the American Idea of Religious Liberty and Its Practical Effects*. Vol. II. New York—London 1888, s. 45, 46; S. H. Cobb: *The Rise of Religious Liberty in America. A History*. New York 1902, s. 310.

do 1868 r.<sup>41</sup> Albowiem z konstytucyjnego punktu widzenia sytuacja ta utrzymywała się aż do roku 1940.

**2. Przebieg „inkorporacji”.** Na wokandzie federalnego Sądu Najwyższego „debiut” XIV Poprawki miał miejsce w 1873 r., jakkolwiek nie można powiedzieć, żeby był udany. Otóż w tzw. Slaughter-House Cases<sup>42</sup> stosunkiem głosów 5 : 4 orzeczono, że jej klauzula „prawidłowego wymiaru sprawiedliwości” ma jedynie proceduralne znaczenie. Werdykt ten przebrzmiałby może bez większego echa, gdyby sędzia Stephen Field — poparty przez sędziów Josepha P. Bradley’a i Noaha Swayne’a — nie zgłosił *voctum separatum*. Dowodził w nim, iż przepis ten został pomyślany jako solidna i trwała gwarancja naturalnych praw jednostki. Sędziowie Field i Bradley zajmowali identyczne stanowisko także w późniejszych sprawach. Ten drugi w opinii zbieżnej w sprawie Davidson v. New Orleans<sup>43</sup> napisał proroczo, że klauzula *due process of law* powinna się stać wzorcem służącym do sądowego badania „słuszności” (*reasonableness*) ustawodawstwa stanowego. Ten pierwszy z kolei, opierając się tym razem na klauzuli „równej ochrony prawa”, wskazał, iż XIV Poprawka zawiera zakaz uchwalania tak przez federację, jak i przez stany wszelkich aktów naruszających prawa i wolności obywatelskie z wolnością religijną włącznie<sup>44</sup>. Większość składu sędziowskiego konsekwentnie wszak nie zamierzała spełniać funkcji cenzora ustawodawstwa stanowego, kontynuując dotychczasową linię orzeczniczą, m.in. w sprawach Hurtado v. California<sup>45</sup> i Spies v. Illinois<sup>46</sup>. W wyroku wydanym w tej ostatniej przez Waite oświadczył bez ogródek, że *The Bill of Rights* odnosi się nie do stanów, tylko do Unii. Mimo to powyższe opinie odrębne tworzą klasyczny przykład, jak merytorycznie słuszne i błyskotliwe opinie mniejszości stają się później opiniami większości.

W 1905 r. w zajmującym nas orzecznictwie powstał bowiem pewien wyłom. Mianowicie w sprawie Lochner v. New York<sup>47</sup> Sąd doszedł do

<sup>41</sup> Tak m.in. A. P. Stokes: *Church...*, Vol. I, s. 575, 576; C. A. Beard: *The Republic*. New York 1946, s. 170.

<sup>42</sup> 16 Wall. 36.

<sup>43</sup> 96 U.S. 97 (1878). Wyjaśnijmy, iż w amerykańskiej terminologii prawniczej sentencję wyroku nazywa się *ratio decidendi*, a uzasadnienie *obiter dictum*. Jeżeli członek składu orzekającego nie zgadza się z sentencją, to pisze *voctum separatum*, zwane inaczej opinią odrębną (*dissenting opinion*). Jeśli natomiast nie akceptuje tylko uzasadnienia wyroku, wtedy opracowuje opinię zbieżną (*concurring opinion*).

<sup>44</sup> A. P. Stokes: *Church...*, Vol. I, s. 579; A. T. Mason, W. M. Beane: *American Constitutional Law. Introductory Essays and Selected Cases*. Englewood Cliffs, N. J. 1968, s. 496.

<sup>45</sup> 110 U.S. 516 (1884).

<sup>46</sup> Vide A. P. Stokes: *Church...*, Vol. I, s. 580

<sup>47</sup> 198 U.S. 45; A. T. Mason, W. M. Beane: *American...*, s. 496.

wniosku, iż XIV Poprawka ochrania prawo własności przed restrykcyjną akcją stanów. Występujący w jej tekście termin „wolność” został tym samym zredukowany do pojęcia „prawo do własności”, gdyż nadal odmawiano rozszerzenia jego zakresu na wolności osobiste. Oczywiście, taka nielogiczna interpretacja nie mogła utrzymywać się długo. W 1923 r. w sprawie *Meyer v. Nebraska*<sup>48</sup> sędziowie dokonali takiego rozszerzenia, stwierdzając równocześnie, że termin ten obejmuje również „prawo do wyznawania Boga zgodnie z nakazami sumienia”. Orzeczenie to wywołało żywy oddźwięk w gronie kompetentnych badaczy, którzy podkreślali jego doniosłość dla ewentualnej judykatury SN w kwestii konfesyjnej. Tak np. A. P. Stokes skonstatował, iż stanowi ono kamień milowy w orzecznictwie Sądu w dziedzinie ochrony wolności sumienia i wyznania, mimo że od tej pory poszło ono w tym kierunku znacznie dalej<sup>49</sup>. Stąd dalsza ewolucja wykładni określenia „wolność” z XIV Poprawki przebiegała już gładko. Już w dwa lata później SN rozciągnął jego zakres na wolność słowa i prasy uwypuklając, iż wolności te — zabezpieczone przez I Poprawkę przed naruszeniem ich przez Kongres — także należą do praw i wolności chronionych przed ingerencją stanów przez klauzulę „prawidłowego wymiaru sprawiedliwości” XIV Poprawki (*Gitlow v. New York*)<sup>50</sup>. W 1934 r. sędzia Cardozo w opinii zbieżnej w sprawie *Hamilton v. Regents of the University of California*<sup>51</sup> wyraził przekonanie, że „wolność religijna, chroniona przed naruszeniami na szczeblu federalnym przez postanowienia I Poprawki, jest zabezpieczona przed ingerencją władz stanowych przepisami Poprawki XIV”. W trzy lata potem nazwą „wolność” z tej ostatniej sędziowie objęli „prawo narodu do spokojnych zgromadzeń” (*De Jonge v. Oregon*)<sup>52</sup>.

<sup>48</sup> 262 U.S. 390.

<sup>49</sup> A. P. Stokes: *Church...*, Vol. I, s. 581.

<sup>50</sup> 268 U.S. 652 (1925); A. T. Mason, W. M. Beane: *American...*, s. 497. Zdaniem M. de Wolfe Howe (*The Garden...*, s. 104) od tej sprawy bierze właściwie początek całe orzecznictwo SN w kwestii wyznaniowej. Pogląd ten, jak każda wypowiedź przesadzona, zawiera w sobie zarówno elementy prawdy, jak i fałszu. Jeśli nie liczyć spraw *Watson v. Jones* i *Reynolds v. United States*, wynikłych na tle ustawodawstwa federalnego, to judykatura SN w tej dziedzinie rozpoczyna się dopiero od sprawy *Cantwell v. Connecticut*, 310 U.S. 296 z 1940 r. Nie sposób natomiast zaprzeczyć, że werdykt w sprawie *Gitlow v. New York* stanowił warunek *sine qua non* rozwoju tego działu judykatury SN. Z kronikarskiego obowiązku należy przytoczyć w tym miejscu ocenę E. A. Smitha (*Religious Liberty in the United States. The Development of Church-State Thought Since the Revolutionary Era*. Philadelphia 1972, s. 299), iż wyrok w sprawie *Everson v. Board of Education* „zapoczątkował złoty wiek teorii rozdziału kościoła od państwa”. Ten pogląd znajduje już o wiele szersze uzasadnienie.

<sup>51</sup> 293 U.S. 245.

<sup>52</sup> 299 U.S. 353 (1937).

W 1940 r. we wspomnianej już sprawie *Cantwell v. Connecticut* dokonali tego wobec wolności sumienia i wyznania, czyli klauzuli *a free exercise of religion*. W jednomyślnie zapadłym orzeczeniu Sąd piórem sędziego Roberta stwierdził m.in.: „Fundamentalne pojęcie wolności zawarte w XIV Poprawce obejmuje również wolności zagwarantowane w Poprawce I. Przewiduje ona, iż żaden akt prawny Kongresu nie może wprowadzić religii ani zabronić jej swobodnego praktykowania. XIV Poprawka ustanowiła zakaz uchwalania takich aktów prawnych przez stanowe legislatury, podobnie jak poprzednia przez Kongres.” Precedens ten został potwierdzony jeszcze w tym samym roku konstatacją SN w sprawie *Minersville School District v. Gobitis*<sup>53</sup>, że I Poprawka *via* XIV zabrania organom stanowym wprowadzania religii. Ukoronowaniem terminu „wolność”, a zarazem całego procesu „inkorporacji” praw i wolności obywatelskich z I Poprawki do XIV stał się wyrok w sprawie *Everson v. Board of Education* z 1947 r. Postanowiono w nim rozszerzyć na wszystkie normy tego pierwszego przepisu klauzulę *due process of law*, a więc także na zasadę rozdziału kościoła od państwa, czyli klauzulę *an establishment of religion* oraz prawo do składania petycji. Natomiast w 1961 r. objęto stany ostatnią klauzulą art. VI Konstytucji, zabraniającą uzależniania powierzania urzędów lub funkcji publicznych od wyznania wiary (*Torcaso v. Watkins*<sup>54</sup>). Od tej pory — jak to obrazowo wyraził F. J. Sorauf — każdy stan może wzniesić „wyższy mur separacji między państwem a kościołem, nigdy jednak niższy”<sup>55</sup>.

**3. Kontrowersje.** Stopniowe rozciąganie na stany obowiązowania poszczególnych norm I Poprawki nie było się bez wewnętrznych podziałów opinii w łonie samego Sądu, jak również protestów niektórych znawców zagadnienia. Orzeczenie w sprawie *Everson v. Board of Education* zapadło stosunkiem głosów 5 : 4, a jeszcze w pięć lat później sędzia Jackson w zdaniu odrębnym w sprawie *Beauharnais v. Illinois*<sup>56</sup> kwestionował

<sup>53</sup> 310 U.S. 586.

<sup>54</sup> 367 U.S. 488. Pośrednio SN uczynił to już w 1943 r. w sprawie *Murdock v. Pennsylvania*, 319 U.S. 105 — C. H. Moehlman: *The Wall of Separation Between Church and State*. Boston 1951, s. 131, 132; R. F. Butts: *The American...*, s. 106; M. de Wolfe Howe: *The Garden...*, s. 137; A. T. Mason, W. M. Beane: *American...*, s. 497.

<sup>55</sup> F. J. Sorauf: *The Wall of Separation. The Constitutional Politics of Church and State*. Princeton, N.J. 1976, s. 2. Teza ta brzmi wprawdzie dość błyskotliwie, ale nie do końca prawdziwie. Otóż zbyt rygorystyczne interpretowanie zasady rozdziału może bowiem prowadzić do naruszania wolności religijnej (vide rozdz. siódmy IV). Stąd precyzyjne twierdzenie w tej materii powinno brzmieć, iż stanowy „mur separacji” nie może być ani niższy, ani też wyższy niż federalny.

<sup>56</sup> 343 U.S. 250 (1952); *Limiting State Action by the Fourteenth Amendment*:

celowość „inkorporacji” klauzul I Poprawki do XIV utrzymując, iż w toku uchwalania tej ostatniej federalna legislatura nie żywiła takiej intencji. Jego zdaniem XIV Poprawka miała tworzyć samodzielny instrument zabezpieczający prawa i wolności obywateli przed nadmierną ingerencją władz stanowych.

Jeśli zaś chodzi o konstytucjonalistów, to W. G. Katz — szermując hasłem szerokiej autonomii stanów — optował za tym samym poglądem co sędzia Jackson<sup>57</sup>. Sekundował mu w tym m.in. piszący z pozycji katolickich J. M. O'Neill, dorzucając mocne oskarżenie, że przedstawiona egzegeza klauzuli „prawidłowego wymiaru sprawiedliwości” przez SN godzi w „najwyższe ideały wolności”, stwarzając przy tym stan „konstytucyjnej anarchii”<sup>58</sup>. Obaj ci badacze, akceptując w zasadzie objęcie stanów klauzulą *free exercise* poprzez XIV Poprawkę — jako że jest w niej mowa o wolności obywateli Stanów Zjednoczonych, kategorycznie oponowali przeciwko analogicznemu zabiegowi z klauzulą *establishment*. Natomiast A. E. Sutherland zauważył, iż cudzoziemiec nieobeznany z ewolucją sądowej wykładni postanowień XIV Poprawki zdumiałby się, gdyby się dowiedział o jej implikacjach w obrębie kwestii konfesyjnej. Dziwiłby go niewątpliwie fakt, że klauzule *due process of law* oraz *equal protection of the laws* nie służą do niczego innego, poza ochroną jednostki przed stanowym „uciskiem”. Autor wyznaje pogląd, iż jeśli w stanach obowiązują akty prawne bądź istnieją praktyki niezgodne z regułą rozdziału kościoła od państwa, ale nie naruszają zarazem praw i wolności obywateli, to rozstrzyganie ich konstytucyjności powinno należeć do gestii sądów stanowych. Federalny SN powinien odmawiać rozpoznawania tych spraw jako tzw. spraw politycznych<sup>59</sup>.

Według mojej oceny krytycyzm ten jest nieuzasadniony. W odniesieniu do opinii odrębnej sędziego Jacksona można by zapytać, czy realizacja jego propozycji rzeczywiście miałyby sens. Otóż pojęcie „wolność” widniejące w tekście § 1 XIV Poprawki oraz klauzulę „prawidłowego wymiaru sprawiedliwości” trzeba wówczas byłoby interpretować jeszcze szerzej, co wywołałoby jeszcze większe spory. Po co zaś dedukować z jednego wyrazu liczne prawa i wolności jednostki, skoro został już sporządzony ich katalog w postaci *Karty Praw*. Z kolei przeciwko poglądowi, że organy stanowe mogłyby ewentualnie same czuwać nad nienaruszalnością

*Consequences of Abandoning the Theory of First Amendment Incorporation*. „Harvard Law Review” 1954, Vol. 67, No. 6, s. 1016.

<sup>57</sup> W. G. Katz: *Religion...*, s. 11. Vide też stanowisko E. S. Corwina — L. Pfeffer: *Church...*, s. 131, 132; A. W. Meyer: *The Blaine...*, s. 940—944.

<sup>58</sup> J. M. O'Neill: *Religion and Education Under the Constitution*. New York 1949, s. 162 i n., 188.

<sup>59</sup> A. E. Sutherland: *Establishment...*, s. 29, 41.

zasady rozdziału tylko „pod nadzorem” XIV Poprawki, przemawia pokazana liczba ewidentnie z nią sprzecznych stanowych norm konstytucyjnych, znanych nam już z omówienia. Nie można też zaaprobować stanowiska A. E. Sutherlanda, iż w poszczególnych stanach mogą istnieć różne wyjątki od tej zasady, jeżeli nie naruszają praw i wolności obywatelskich. Pewne wyjątki są nawet wskazane, ale należałoby je bardzo ściśle określić. W przeciwnym bowiem razie będą niejednokrotnie stwarzać potencjalne zagrożenie zarówno dla samego rozdziału kościoła od państwa, jak i dla sfery wspomnianych praw i wolności. Uwolnienie stanów od zakazu wprowadzenia instytucji kościoła i religii państwowej prędzej czy później musiałyby odbić się ujemnie na wolności sumienia i wyznania obywateli. Próby zaś jej dochodzenia w procesie sądowym nie zawsze byłyby skuteczne wskutek prawdopodobieństwa konfliktu obu klauzul XIV Poprawki — „prawidłowego wymiaru sprawiedliwości” i „równej ochrony prawa” — których naruszenie stanowiłoby podstawę do wszczęcia wspomnianego procesu<sup>60</sup>.

Przechodząc natomiast od zarzutu, że autorzy XIV Poprawki nie zamierzali „inkorporować” doń I Poprawki, a także, iż twórcy tej ostatniej nie dążyli do objęcia jej zakresem stanów, to jakkolwiek odpowiada on prawdzie, mimo to jego waga jest stosunkowo nieduża. Mianowicie ci, którzy go wysuwają, zdają się nie dostrzegać zasadniczego celu sądowej interpretacji federalnej ustawy zasadniczej, którym pozostaje przede wszystkim udzielenie odpowiedzi na pytanie, jak należy rozumieć jej przepisy dziś, w warunkach zasadniczo odmiennych od istniejących w momencie jej opracowywania. Sędziowie SN wprawdzie zawsze odnoszą się z respektem do poglądów *the Founding Fathers*, lecz w ich orzecznictwie egzegeza funkcjonalna już od dawna dominuje nad wykładnią historyczną. Trudno zresztą, by było inaczej, ponieważ interpretacja Konstytucji musi być stymulowana w pierwszym rządzie aktualnymi potrzebami społeczno-politycznymi, a dopiero w drugiej kolejności intencjami jej „Ojców”. Zabarwiając nasz wywód odrobiną ironii można by powiedzieć, że jeśli nawet Sąd naruszył wolę autorów XIV Poprawki, to jednak moralnie może się czuć rozgrzeszony. Madison pragnął bowiem rozszerzyć moc obowiązującą wyznaniowych norm I Poprawki na stany — podobnie zresztą Jefferson — ale opozycja zmusiła go do rezygnacji z tych ambitnych planów. Uwzględnijmy przy tym, iż Sąd dokonał zajmującej nas „inkorporacji” nie tylko wobec I Poprawki, lecz także wobec innych. W sprawie *Palko v. Connecticut*<sup>61</sup> z 1937 r. orzekł bowiem, że

<sup>60</sup> *Limiting...*, s. 1020, 1025.

<sup>61</sup> 302 U.S. 319; A. T. Mason, W. M. Beaney: *American...*, s. 497; J. M. O'Neill: *Religion...*, s. 151, 304; M. de Wolfe Howe: *The Garden...*, s. 136; A. W. Meyer: *The Blaine...*, s. 940. Na marginesie, nie należy też popadać w dru-

klauzula *due process of law* XIV Poprawki zabezpiecza te postanowienia *The Bill of Rights*, które „zasadniczo mieszczą się w zawartym w niej pojęciu wolności”. Zastosowanie I Poprawki do poszczególnych stanów za pośrednictwem tego przepisu nie ma więc wyłącznego charakteru, skoro tą samą drogą transponuje się na forum stanowe jeszcze siedem innych poprawek. Bez tego zabiegu interpretacyjnego rozwój judykatury SN w kwestii konfesyjnej byłby nie do pomyślenia.

#### IV. ROLA ORZECZNICTWA SĄDOWEGO

**1. Judicial review.** W USA nie istnieje prawo wyznaniowe w europejskim znaczeniu tego terminu, czyli jako zbiór ustaw i konkretyzujących je aktów prawnych niższego rzędu, normujących całokształt stosunków między państwem a kościołem. Rolę tę odgrywa tam głównie judykatura federalnego SN. Organ ów jest wprawdzie władny rozstrzygać sprawy leżące wyłącznie w gestii władz Unii, niemniej decyzja o rozmiarach ich katalogu to w istocie jego domena. Wspomniane orzecznictwo jest zatem — mówiąc obrazowo — alfą i omegą tamtejszego prawa konstytucyjnego, a co się z tym wiąże, tworzy też zrąb prawa normującego kwestię konfesyjną. Wynika to zwłaszcza ze specyfiki *common law*, gdzie sądy powszechne są upoważnione do dokonywania legalnej wykładni ustawy zasadniczej, a werdykty sądowe stanowią źródło prawa na równi z ustawami. Werdykty te są podstawowym impulsem dla refleksji naukowej, jako że najczęściej ją wyprzedzają. Jest to poniekąd zrozumiałe, ponieważ waż problemów następuje zazwyczaj praktyka, a nie teoria.

Jednocześnie zważywszy, iż dział prawa konstytucyjnego będący odpowiednikiem prawa wyznaniowego — nie mogąc być przynajmniej w miarę kompletnym zbiorem koherentnych reguł — składa się z kilkudziesięciu orzeczeń regulujących te materie na ogół fragmentarycznie i nie zawsze jednoznacznie, kolejne wyroki Sądu z konieczności przykuwają uwagę kompetentnych badaczy. Zawierają one bowiem dalszą racjonalizację

---

gą skrajność jak L. Pfeffer (*Church...*, s. 132, 133), którego zdaniem organy stanowe są nawet bardziej niż federalne związane wyznaniowymi klauzulami I Poprawki, a to dlatego, że ta ostatnia wspomina jedynie o Kongresie, podczas gdy w XIV Poprawce mowa jest o stanie. W takich wypadkach w zupełności wystarcza ustalenie, czy dany organ jest związany konkretną normą prawną, czy też nie. Stopniowanie tego związania nie ma większego sensu, jeśli w ogóle jakikolwiek. Ponadto konstatacja L. Pfeffera może prowadzić do wniosku, że spośród organów federalnych tylko Kongres obowiązany jest przestrzegać interesujących nas klauzul, co zdecydowanie miałyby się z prawdą.

przyjętych uprzednio precedensów albo też dokonują ich zmiany, względnie w ramach *judicial review* rozciągają właściwość judykatury na zagadnienia nie objęte dotychczas jej judykaturą. Tym bardziej że SN w istocie nie dysponuje możliwością kompleksowego rozpatrzenia całej problematyki konfesyjnej, gdyż jest skazany — według określenia sędziego Frankfurtera — na podążanie od sprawy do sprawy<sup>62</sup>, co może sugerować pewną niestabilność, a nawet koniunkturalność prowadzonej przezeń polityki wyznaniowej. Jakkolwiek sędziowie starają się przestrzegać własnych precedensów w myśl reguły *stare decisis*, to chociaż wysiłki te zwykle wieńczy powodzenie, nie zawsze jest to możliwe. Na marginesie, osiągnięcia nauki prawa konstytucyjnego zdają się wywierać raczej niewielki wpływ zwrotny na treść i konstrukcje sądowych orzeczeń.

By zilustrować zjawisko wyprzedzania przez judykaturę różnych ustaleń i tez przedkładanych przez przedstawicieli tej nauki wystarczy wskazać, iż do momentu wydania u schyłku lat czterdziestych kontrowersyjnych wtedy werdyktów dotyczących zakresu konfesyjnych klauzul I Poprawki, nie pojawiły się żadne opracowania traktujące o niej z formalno-prawnego punktu widzenia. Licznie natomiast były reprezentowane prace o tematyce historycznej. Incydentalnie próbowano dociec jurydycznego znaczenia tego przepisu, ale uzyskane rezultaty odpowiadały jedynie tradycyjnym postulatam doktryny wolności religijnej *the Founding Fathers*. Tak np. C. A. Beard wymienił takie następstwa ustanowienia instytucji rozdziału kościoła od państwa, jak zakaz nakładania podatków przeznaczonych na utrzymywanie kościoła państwowego, zakaz zmuszania obywateli do uczęszczania na jego nabożeństwa oraz zakaz uchwalania przez Kongres ustaw przewidujących udzielanie przez państwo bezpośredniej pomocy materialnej związkom wyznaniowym<sup>63</sup>. Pominął jednak milczeniem subsydiowanie przez władze stanowe szkół konfesyjnych, a tymczasem problem ten ma współcześnie największe znaczenie w całej kwestii wyznaniowej.

**2. Ranga egzegezy historycznej.** Jak już wzmiankowano, stosowna judykatura SN liczy sobie kilkaset werdyktów, corocznie zaś przybywa wiele dalszych. Nasuwa się więc pytanie, w jaki sposób sędziowie dochodzą do swoich rozstrzygnięć, czym się kierują uznając zgodność lub sprzeczność danej ustawy z federalną ustawą zasadniczą? Odpowiedź jest nader złożona. Pisałem już, że ze zrozumiałych względów poglądy „Ojców Konstytucji” cieszą się w łonie Sądu szczególną estymą. Stąd ewi-

<sup>62</sup> W opinii zbieżnej w sprawie *McColum v. Board of Education*, 333 U.S. 203 (1948); *First Amendment Freedoms*. Ed. M. R. Konvitz. Ithaca. N.Y. 1963, s. 31; L. P. Beth: *The American...*, s. 98.

<sup>63</sup> C. A. Beard: *The Republic...*, s. 165.

dentnie wysoka ranga interpretacji historycznej. Niemniej wielu autorów zapatruje się krytycznie zarówno na jej prawidłowość, jak i na przydatność. Na przykład L. P. Beth i M. de Wolfe Howe wskazują, iż jakkolwiek SN na ogół zaakceptował doktrynę wolności religijnej *the Founding Fathers*, to jednak nie obyło się bez pewnych uproszczeń, pominięcia niektórych wątków o mniejszej wadze oraz absolutyzowania jej nurtu prawniczego przy równoczesnym abstrahowaniu od ewangelicznego. W roli historyków sędziowie wypadli zatem niezbyt fortunnie. Poza tym u schyłku XVIII wieku wiele dzisiejszych zagadnień z zakresu kwestii konfesyjnej było bądź akademickiej natury, bądź też w ogóle nie dało się przewidzieć. Sędziowie zaś starają się kształtować swe opinie zgodnie z rzeczywistymi lub domniemanymi przekonaniem Madisona, Jeffersona i Adamsa. W warunkach amerykańskich jest to operacja dozwolona, lecz jakże zawodna<sup>64</sup>. Zdają też oni sobie z tego sprawę. Jak bowiem stwierdził sędzia Jackson w sprawie *McCullum v. Board of Education*, dokonawszy historycznej wykładni I Poprawki, „otrzymujemy nie normy prawne, tylko wątpliwe potwierdzenie naszych uprzedzeń” wobec różnych formalnych i nieformalnych związków kościoła z państwem<sup>65</sup>.

Z konstatacją tą koresponduje obiekcja, że z powodu skąpej ilości odpowiednich materiałów ten rodzaj egzegezy pozostawia Sądowi zbyt dużą swobodę manewru. Może on w związku z tym interpretować wolność religijną tak rozszerzająco, jak i zwięźająco. L. H. Tribe uważa — powołując się na stosowne orzeczenia tego organu — iż zbyt wnikliwe doszukiwanie się rzeczywistych intencji twórców wymienionego przepisu jest częstokroć bezprzedmiotowe, skoro historyczne przekazy nierzadko są dwuznaczne. W tej sytuacji sens ma jedynie zgłębianie jego wartości humanistycznych oraz autentycznych celów przyświecających uchwaleniu go<sup>66</sup>. Odzywają się również głosy, iż mężowie ci żyli w epoce, w której panowała atmosfera nietolerancji i bigoterii, wobec czego ich wysiłki były skierowane głównie na jej oczyszczenie. Nie można zatem zawęzić wykładni wyznaniowych postanowień I Poprawki do „ich wąskiego rozumienia przez naszych przodków”<sup>67</sup>. Jest to wprawdzie ocena nader uproszczona, ale i takie pojawiają się w literaturze przedmiotu. Kropkę nad „i” postawił D. A. Giannella twierdząc, że próby rozwiązywania problemów XX wieku z zakresu kwestii konfesyjnej poprzez dociekanie, w jaki

<sup>64</sup> L. P. Beth: *The American...*, s. 87, 88; M. de Wolfe Howe: *The Garden...*, s. 10 i n.

<sup>65</sup> Vide *First Amendment...*, s. 39.

<sup>66</sup> L. H. Tribe: *American Constitutional Law*. Mineola, N.Y. 1978, s. 816.

<sup>67</sup> Tak C. L. Summers: *The Sources and Limits of Religious Freedom*. „Illinois Law Review” 1946, No. 1, s. 57 — za L. P. Beth: *The American...*, s. 89.

sposób „cały panteon »Ojców Konstytucji« rozstrzygnąłby je dziś, okazując się bezowocne”<sup>68</sup>.

Tezę tę można zaaprobować pod warunkiem, iż na wstępie umieścimy wyraz „niekiedy”. Mimo że sędziowie w roli historyków faktycznie nie zawsze wypadają fortunnie oraz wbrew wszystkim zgłoszonym zastrzeżeniom, przydatność egzegezy historycznej w odniesieniu do analizowanych przez nas przepisów trudno byłoby racjonalnie zakwestionować. Musi ona być tylko elastycznie stosowana w celu adaptacji doktryny wolności religijnej do nowych realiów. Nie zmienia to jednak faktu, iż doktryna ta nie może już spełniać funkcji wyłącznego probierza prawdy. Dlatego sama wykładnia historyczna dziś nie wystarcza i w konsekwencji ma charakter subsydiarny. Nie tylko prawo obywatelstwa zatem, ale i prymat zdobyła sobie interpretacja funkcjonalna i ekstensywna. Naturalnie, nie znaczy to jeszcze, że od tej pory wyrokowanie w sprawach wyznaniowych stało się bezproblemowe. Wprost przeciwnie, adekwatna egzegeza klauzuli *establishment* i *free exercise* nadal pozostaje skomplikowanym przedsięwzięciem. SN w poszczególnych orzeczeniach sformułował wprawdzie wiele precedensów, niemniej znaczny stopień zawilóści spraw zmusił go do częściowego zmodyfikowania niektórych. Ponadto nieuniknione było też sięgnięcie po dodatkowe kryteria przy ocenie konstytucyjności zakwestionowanych praktyk w postaci tzw. testów. Spotkamy się z nimi w następujących rozdziałach.

**3. Legitymacja procesowa.** Skoro już o roli judykatury sądowej mowa, to nie od rzeczy będzie naświetlenie zagadnienia legitymacji procesowej (*standing to sue*) w obrębie analizowanej przez nas problematyki. Otóż w wypadku pogwałcenia zasady wolności religijnej sprawa jest stosunkowo prosta, jako że powód obowiązany jest dowieść, iż pozwany faktycznie względem niego to uczynił. Natomiast w razie naruszenia reguły rozdziału kościoła od państwa sprawa jest znacznie trudniejsza. Strona powodowa musi wykazać, iż jest uprawniona do dochodzenia określonego roszczenia. W świetle werdyktu Sądu w sprawie *Massachusetts v. Mellon*<sup>69</sup> z 1923 r. wnieść takie powództwo może jedynie ta osoba, która jest w stanie udowodnić fakt naruszenia jej interesu (*injury*) w wyniku działalności konkretnego podmiotu, np. organu administracyjnego. Trzeba jednak spełnić przy tym kilka warunków.

<sup>68</sup> D. A. Giannella: *Religious...*, Part I, s. 1383; P. E. Curry: *James Madison and the Burger Court: Converging Views of Church-State Separation*. „Indiana Law Journal” 1981, Vol. 56, No. 4, s. 615, 616. Vide jednak F. G. Lee: *Wall of Controversy: Church-State Conflict in America. The Justices and Their Opinions*. Malabar, Fla. 1986, s. 117.

<sup>69</sup> 262 U.S. 147.

Po pierwsze, naruszenie to lub uszczerbek musi być realnej (*real*) natury. Dla ilustracji, ustosunkowując się do kwestii, czy obywatel może występować do sądu z zarzutem, że płacone przezeń podatki są przeznaczone na cele niekonstytucyjne, SN stanął na stanowisku, iż jest to dopuszczalne w odniesieniu do podatków lokalnych, lecz nie federalnych. Co się bowiem tyczy tych ostatnich, to możliwość naruszenia praw obywatelskich jest „znikoma i nieokreślona”. Wyjątek dopuszczono wyrokiem w sprawie *Flast v. Cohen*<sup>70</sup> uznając, że podatnikowi federalnemu może przysługiwać legitymacja procesowa, jeśli wykaże istnienie logicznego związku między działalnością władz USA a naruszeniem jego konstytucyjnych praw, np. cele i efekty tej działalności podważają zakaz faworyzowania określonej religii. Po drugie, uszczerbek interesu prawnego danej osoby musi być bezpośredni (*direct*). Nie wystarczy zatem, by działania organów państwowych były sprzeczne z ustawą zasadniczą. Konieczne jest także, by w szczególny sposób godziły w prawa powoda. Po trzecie, na drodze sądowej może być chroniony nie każdy interes obywatela, lecz tylko ten, który jest prawnie uznany. W dodatku powinien on mieć w zasadzie charakter indywidualny, tzn. jego naruszenie musi dojść do skutku niezależnie od uszczerbku ponoszonego przez innych obywateli. Powód domagający się uznania konkretnej ustawy za niezgodną z Konstytucją powinien „nie tylko wykazać, iż ustawa ta jest nieważna, ale również, że w efekcie jej obowiązywania doznał szkody albo że mu ona bezpośrednio grozi; z tym wszakże zastrzeżeniem, iż szkoda ta nie może być tożsama z jakimś bliżej nieokreślonym uszczerbkiem ponoszonym przez wszystkich obywateli”<sup>71</sup>. I po czwarte, spór będący podstawą pozwu musi być dojrzały (*ripe*) do rozstrzygnięcia, czyli że kwestionowany akt normatywny lub indywidualny powinien być ostateczny.

Początkowo, tj. w latach czterdziestych i pięćdziesiątych sędziowie podchodzili do tych założeń bardzo rygorystycznie. Gwoli egzemplifikacji, oddalono powództwo podatnika żądającego zaprzestania wypłacania gaży kapelanom funkcjonującym w siłach zbrojnych i na Kapitolu, co jego zdaniem było nie do pogodzenia z I Poprawką; decyzję tę skorygowano dopiero w 1983 r. Jednocześnie oddalono wiele pozwów poddających w wątpliwość konstytucyjność dofinansowywania przez władze stanowe szkół konfesyjnych. Uzasadnienie miało w takich przypadkach treść bardziej polityczną niż prawniczą. Sędziowie orzekli bowiem, iż szkoda doznawana tu przez podatnika jest tak niewielka, że praktycznie nie ma żadnego znaczenia. Przytoczyli też starą rzymską maksymę *de minimis non curat lex*, dając zarazem wyraz przeświadczeniu, iż uwzględnianie

<sup>70</sup> 392 U.S. 83 (1968); L. Garlicki: *Sąd...*, s. 63—65.

<sup>71</sup> Vide L. Pfeffer: *Church...*, s. 165; L. Garlicki: *Sąd...*, s. 63—65.

takich powództw spowodowałyby ich masowy napływ — gdyż zaktywizowałyby się różnego autoramentu peniacze — co odbiłoby się ujemnie na procesie stosowania prawa<sup>72</sup>. Niemniej z czasem stanowisko SN w tej materii uległo znacznej liberalizacji, tym bardziej że w wielu stanach wykształciła się praktyka dopuszczająca pozwy tego rodzaju. Od dłuższego już czasu sądy federalne przyjmują takie sprawy do rozpoznania, jeśli powód dowodzi, iż subsydiowanie instytucji wyznaniowych z funduszy publicznych rzeczywiście ma miejsce.

Z początku też sędziowie często używali wszelkich możliwych środków prawnych, żeby uniknąć wydania takiego wyroku, który mógłby zostać uznany przez opinię publiczną za nieprzychylny bądź zgoła nieprzyjazny wobec religii. Podobnie bowiem jak przeważająca większość społeczeństwa posiadają oni teistyczny światopogląd i podzielają na ogół przekonanie, że pomoc materialna państwa dla związków konfesyjnych jest korzystna dla religii jako formy świadomości społecznej. A gdyby nawet uważali, iż unieważnianie różnych form tej pomocy nie pozostaje w sprzeczności z dobrze pojętym interesem religii niezinstytucjonalizowanej, to są świadomi wyznawania przeciwnego poglądu przez spory odłam opinii publicznej. Generalnie zresztą SN stara się nie podejmować decyzji niepopularnych, pragnąc w ten sposób nie prowokować skierowanej przeciwko niemu nagonki politycznej, a także urabiania pewnych kręgów społecznych przez liczne kościelne *mass media*. Zdarzało się również, że w toku procesu adwokaci strony pozwanej usiłowali transformować obiektywny spór prawny w subiektywny spór ideologiczny, traktując ów proces w kategoriach „walki między siłami religii a siłami ateizmu”. Trudno się więc dziwić, iż w latach czterdziestych i pięćdziesiątych wniesienie pozwu często wywoływało niechęć otoczenia do powoda, urastającą niekiedy nawet do ostracyzmu towarzyskiego<sup>73</sup>.

Dlatego też procesy — nierzadko o pokazowym charakterze — wszczynają często organizacje społeczne zainteresowane ścisłym przestrzeganiem norm I Poprawki, w szczególności takie, jak Amerykańska Unia Wolności Obywatelskich (*American Civil Liberties Union*), Amerykański Kongres Żydowski (*American Jewish Congress*) oraz Protestanci i Inni Amerykanie Zjednoczeni dla Rozdziału Kościoła od Państwa (*Protestants and Other Americans United for Separation of Church and State*). Organizacje te bądź inicjują uruchomienie postępowania sądowego, bądź też

<sup>72</sup> L. Pfeffer: *Church...*, s. 165, 166, 169.

<sup>73</sup> *Ibidem*, s. 165, 170—172. Autor nadmienia, że w 1952 r. w toku postępowania sądowego w sprawie *Zorach v. Clauson*, 343 U.S. 306 — w której brał udział jako doradca prawny strony powodowej — otrzymał kilka anonimowych listów i telefonów grożących mu i jego rodzinie użyciem przemocy, jeśli nie wycofa się z procesu.

uczestniczą w nim jako pełnomocnicy strony powodowej czy interwenienci uboczni (*amici curiae*). Ich udział w orzecznictwie wyznaniowym jest bardzo duży. Jak oblicza F. J. Sorauf, na 67 spraw rozpatrzonych przez federalne sądy apelacyjne w latach 1951—1971 brały one udział w 51<sup>74</sup>. Ich działalność jest skierowana nie tyle na „windykację” całkowitej wolności sumienia i wyznania powodów, ile na rozwiązywanie konkretnych problemów z zakresu prawa i polityki konfesyjnej. Autor ten określa to zjawisko mianem politycyzacji procesów związanych z kwestią wyznaniową<sup>75</sup>. Do połowy lat sześćdziesiątych — kiedy to opadły już największe emocje — do komplikacji interpretacyjnych wokół konfesyjnych klauzul I Poprawki doszły więc jeszcze trudności natury społecznej i politycznej.

<sup>74</sup> F. J. Sorauf: *The Wall...*, s. 31—33, 63, 64.

<sup>75</sup> *Ibidem*, s. 345.



## *Interpretacja zasady wolności sumienia i wyznania*

*Rozumiemy doskonale, że prawda jest dość wielka, by zostawiona sama sobie, zawsze wzięła górę.*

*Ustawa o wprowadzeniu wolności religijnej*

### I. CENZUS KONFESYJNY

**1. Mniejsza skala trudności.** Egzegeza reguły wolności religijnej nastręcza znacznie mniejszej liczby problemów teoretycznych niż wykładnia zasady rozdziału kościoła od państwa. Wynika to z wielu względów, wśród których niepoślednie miejsce zajmuje fakt, że formuła klauzuli *free exercise* — „żaden akt prawny Kongresu nie może zabronić swobodnego praktykowania religii” — brzmi jasno i precyzyjnie, kontrastując tym samym z enigmatyczną redakcją klauzuli *establishment*. Ponadto świadomość obowiązków państwa wypływających z faktu obowiązywania reguły wolności sumienia i wyznania jest większa w porównaniu do jego powinności wynikających z zasady rozdziału. W rezultacie operacja zmierzająca do zakreślenia ram tej wolności przedstawia się zdecydowanie łatwiej niż np. ustalenie dopuszczalnego stopnia „wplątania się” czy też — jak kto woli — „zaangażowania się” państwa w sprawy kościoła. Z tej też przyczyny kwestie powstałe w toku interpretacji klauzuli *free exercise*, choć ważkie, wydają się zajmować cokolwiek mniej eksponowane miejsce w teorii prawa konstytucyjnego. Nie wywołały więc tak licznych i gorących polemik wśród znawców zagadnienia ani też nie wzbudziły tak żywego oddźwięku opinii publicznej. Niemniej wskazane tu okoliczności w niczym nie

umniejszając zarówno teoretycznej atrakcyjności tych kwestii, jak i ich społeczno-politycznego znaczenia.

Składają się na nie takie problemy, jak stosowanie cenzusu wyznaniowego przy obsadzaniu urzędów lub funkcji publicznych, tzw. prawa niedzielne, miejsce chrystianizmu w systemie prawa, zjawisko tzw. pacyfizmu religijnego, wolność wyznania a naruszanie porządku publicznego, zakres rozstrzygania przez sądy państwowe sporów wewnątrzkościelnych i pomniejsze zagadnienia. Zaczniemy zatem od tego pierwszego.

**2. Tło społeczno-polityczne.** Zwyczaj uzależniania powierzania urzędów publicznych od wyznania wiary kandydata zakorzenił się trwale jeszcze w okresie kolonialnym, będąc nieodrodną cechą instytucji *religious establishment*. Przypomnijmy, że m.in. w ten właśnie sposób ograniczano wówczas prawa polityczne członków niepożądanych konfesji, jak np. kwa-krów czy katolików. Uchwalenie Konstytucji z jej art. VI, zakazującym stosowania kryteriów religijnych przy obsadzaniu urzędów lub funkcji publicznych, nie zapobiegło konstytucjonalizacji takich praktyk na szczeblu stanowym, jako że — jak już wspomniano — zgodnie z panującym wtedy poglądem regulacja prawna kwestii konfesyjnej należała do gestii poszczególnych stanów. Stąd też początkowo niektóre z nich, kierując się nader zachowawczym dążeniem niedopuszczenia do steru władzy „nieprawowitnych elementów”, rezerwowały go tylko dla kandydatów wyznania protestanckiego, a w tym nawet dla członków określonego kościoła. W krótkim wszak czasie umożliwiono sprawowanie stanowisk państwowych również katolikom, następnie deistom i wszystkim wyznawcom religii chrześcijańskiej, a także osobom deklarującym wiarę w istnienie Boga. Niemniej „poza nawiasem” wciąż pozostawali ateści<sup>1</sup>. Jednak w miarę upływu czasu coraz silniej zaczął działać ideologiczny wpływ wymienionej klauzuli art. VI federalnej ustawy zasadniczej — wzorowanej *nota bene* na odpowiednim unormowaniu tego zagadnienia przez Rhode Island i wywodzącego się z jej tradycji — oraz konfesyjnych postanowień I Poprawki. W jego efekcie większość stanów zniosła omawiany tu cenzus jeszcze z końcem ubiegłego stulecia. Mimo to w kilku konstytucjach utrzymano go aż do lat sześćdziesiątych XX wieku<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> E. A. Smith: *Religious Liberty in the United States. The Development of Church-State Thought Since the Revolutionary Era*. Philadelphia 1972, s. 284. Szerzej na ten temat vide rozdz. ósmy I, 2.

<sup>2</sup> Vide m.in. J. C. Meyer: *Church and State in Massachusetts from 1740 to 1833*. Cleveland 1930, s. 220; J. Q. Dealey: *Our State Constitutions*. „The Annals of the American Academy of Political and Social Science” 1907, Vol. XXIX, s. 67, 69; *Quellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche*. Hrsg. Z. Giacometti. Tübingen 1926, s. 724.

Znamienne przy tym, iż cenzus ten — którego *ratio legis* sprowadzał się do zagwarantowania teistycznego światopoglądu kadry tworzącej aparat państwowy — paradoksalnie przybrał równocześnie postać odwrotną. Przejawiła się ona w konstytucyjnym dyskwalifikowaniu duchownych aspirujących do objęcia urzędów lub stanowisk publicznych, o czym zresztą była już mowa (vide rozdz. czwarty II 3). Uzasadnienie tego bądź co bądź poważnego naruszenia praw politycznych kleru było dosyć złożone. W jednych stanach motywowano je obowiązywaniem zasady rozdziału kościoła od państwa, w drugich obawą przed wzrostem znaczenia konkretnego związku konfesyjnego, a w jeszcze innych tłumaczono się koniecznością nieodrywania kapłanów od doniosłych funkcji duszpasterskich. W pozostałych brano w rachubę groźbę restytucji potęgi politycznej duchowieństwa, a na Południu (zwłaszcza w Kentucky) wciąż pamiętano emancypacyjną politykę części pastorów, domagających się na długo przed wybuchem wojny secesyjnej zniesienia niewolnictwa<sup>3</sup>. Z pewnym uproszczeniem można rzec, że moda na umieszczanie w stanowych ustawach zasadniczych norm wykluczających duchownych od sprawowania funkcji publicznych pojawiła w połowie lat siedemdziesiątych XVIII stulecia, utrzymując się do lat trzydziestych XIX wieku. Do 1961 r. normy te przetrwały wszak w konstytucjach zaledwie dwóch stanów — Maryland (art. II § 1) i Tennessee (art. IX § 1) — i to jeszcze w zliberalizowanej postaci, ponieważ ustanawiały zakaz wybierania duchownych jedynie do stanowej legislatury<sup>4</sup>.

**3. Orzecznictwo.** W 1961 r. SN rozpatrzył sprawę *Torcaso v. Watkins*, której podłożem był fakt, iż powód nazwiskiem *Torcaso* został mianowany przez gubernatora stanu Maryland notariuszem, lecz nie wprowadzono go na urząd z powodu odmowy złożenia deklaracji wiary w Boga. Władze działały zgodnie z art. 37 *Deklaracji Praw* stanowej konstytucji, który brzmiał: „Nie można stosować żadnych testów religijnych w celu kwalifikacji na jakikolwiek urząd lub funkcję publiczną, za wyjątkiem wymogu złożenia deklaracji wiary w istnienie Boga.” Zdaniem powoda przepis ten był sprzeczny z I i XIV Poprawką do federalnej ustawy zasadniczej. Stanowy SN nie podzielił tego poglądu twierząc, że powoda nie zmuszano do wierzenia lub nie, ani też nie nakłaniano do sprawowania wzmiankowanego stanowiska. Niemniej SN Stanów Zjednoczonych w zapadłym jednogłośnie werdykcie zdecydowanie odrzucił te racje.

<sup>3</sup> A. P. Stokes: *Church and State in the United States. Historical Development and Contemporary Problems of Religious Freedom Under the Constitution*. Vol. I. New York 1950, s. 622, 623; *Quellen...*, s. 712.

<sup>4</sup> A. P. Stokes: *Church...*, Vol. I, s. 623, 626; L. Pfeffer: *Church, State and Freedom*. Boston 1953, s. 193, 194.

W uzasadnieniu sędzia Black napisał m.in., iż w okresie kolonialnym stosowanie cenzusu wyznaniowego przy obsadzaniu funkcji publicznych było częstą praktyką, skutkującą ograniczaniem wolności wyznania non-konformistów konfesyjnych. W celu położenia jej kresu wprowadzono do Konstytucji odpowiedni zakaz w postaci ostatniej klauzuli art. VI, wzmocniony później dodatkowo postanowieniami I Poprawki. W tej sytuacji uzależnianie powierzenia urzędu publicznego od wyznania wiary jest równoznaczne z pogwałceniem wolności religijnej nominatów, godząc nadto w literę XIV Poprawki. Argument, że nikogo nie zmusza się do sprawowania go, nie może służyć za usprawiedliwienie niedopuszczania do jego pełnienia przez kompetentną osobę, poprzez ustanawianie kryteriów niezgodnych z federalną ustawą zasadniczą. Uciekając się do cenzusu wyznaniowego, stan Maryland zaangażował swą władzę i autorytet po stronie tych, którzy deklarują się jako wyznawcy Boga. Wobec tego „powtarzamy raz jeszcze, iż w myśl Konstytucji ani stan, ani rząd federalny nie może nikogo zmuszać do wyznawania lub niewyznawania jakiegokolwiek religii”. Nie mogą one także uchylać ustaw faworyzujących wierzących w stosunku do niewierzących. „Doszliśmy powtórnie do wniosku, że w naszym kraju całkowity rozdział kościoła od państwa jest najlepszym rozwiązaniem i dla państwa, i dla kościoła (religii).”<sup>5</sup>

**4. Próba oceny.** W literaturze przedmiotu omawianemu tu zagadnieniu poświęcono niewiele miejsca, co należy odczytać jako rzadki wyraz jednomyślnego poparcia konstytucjonalistów dla orzeczenia Sądu. Biorąc pod uwagę, iż stosowanie jakichkolwiek cenzusów konfesyjnych przy powierzaniu urzędów lub funkcji publicznych zostało już dawno zdyskredytowane tak z historycznego, jak i konstytucyjnego punktu widzenia, wyrok ten nie mógł być inny. Sprzeczność tej instytucji z zasadą wolności sumienia i wyznania odzwierciedloną przez wymienione normy federalnej ustawy zasadniczej — ale również ujętą abstrakcyjnie — jest oczywista, co w istocie czyni zbędną dalszą argumentację.

W tej sytuacji trzeba się ograniczyć do poruszenia tylko dwóch dodatkowych aspektów zajmującego nas problemu. Mianowicie sędziowie ustosunkowali się w tej sprawie głównie do zwyczaju limitowania praw politycznych ateistów. Tymczasem z motywacji werdyktu wynika niezbicie, że za niekonstytucyjne uznano wszelkie przepisy przewidujące uzależnianie obsadzania stanowisk publicznych od wyznania wiary. Należy zatem przyjąć, iż reguła ta rozciąga się również na przepisy dyskwalifikujące pod tym względem duchownych. Warto w tym miejscu pod-

<sup>5</sup> Vide *First Amendment Freedoms*. Ed. M. R. Konvitz. Ithaca, N.Y. 1963, s. 89—92; M. G. A. Bernathy: *Civil Liberties Under the Constitution*. New York—Toronto 1970.

kreślić, że „Ojcowie Konstytucji” traktowali obie te praktyki jednolicie, wyrażając wobec nich kategorię sprzeciwu. Przyjęcie cenzusu wyznaniowego naruszałoby według nich elementarne pojęcie wolności, byłoby więc posunięciem niesłusznym i stronniczym, godząc poza tym w zasadę nieingerencji władz państwowych w sprawy religii. Wprawdzie Jefferson w swym projekcie konstytucji Virginii z października 1788 r. zamieścił postanowienie wykluczające osoby duchowne od pełnienia urzędów lub funkcji publicznych uważając, iż wymaga tego reguła rozdziału kościoła od państwa, jednak zmienił później zdanie pod wpływem słusznej krytyki Madisona<sup>6</sup>. Natomiast drugi aspekt tej problematyki sprowadza się do spostrzeżenia, że ustanawianie i stosowanie wspomnianego cenzusu dotyczy w rzeczywistości w równym stopniu zasady rozdziału co wolności religijnej. Akceptacja tej praktyki wskazywałaby niedwuznacznie, iż państwo nie tylko nie jest neutralne światopoglądowo, ale wręcz wprowadza religię państwową. W tym momencie uwidacznia się niebagatelne prawne i polityczne znaczenie powoływanego uprzednio art. VI federalnej ustawy zasadniczej, z którego wynika jasno, że sprawa konfesji personelu urzędniczego powinna być dla państwa całkowicie indyferentna.

## II. CHRYŚCIANIZM A COMMON LAW

**1. Polityczno-obyczajowe tło zagadnienia.** Wprowadzenie instytucji rozdziału w wyniku uchwalenia I Poprawki zrównało sytuację prawną związków konfesyjnych na szczeblu federacji, uniemożliwiając tym samym władzom Unii preferowanie któregośkolwiek. Mimo to władze te udzielały poważnego wsparcia moralnego, politycznego i częściowo materialnego religii i kościołom<sup>7</sup>. W jeszcze większym stopniu zaangażowały się w tę politykę organy stanowe. Jej sztandarowym przejawem stało się ustawodawstwo nakładające kary za bluźnierstwa (*the blasphemy laws*). Wchodząc w skład prawa karnego — podobnie jak przepisy stojące na straży tajemnicy spowiedzi — ustawodawstwo to stanowiło dziełstwo kolonialnej przeszłości. Tak dalece posunięta ochrona religii chrześcijańskiej prowadziła niekiedy do ograniczania wolności wyznania, wskutek praktycznej niemożności podjęcia sensownej dyskusji na temat

<sup>6</sup> A. P. Stokes: *Church...*, Vol. I, s. 623, 624; L. Pfeffer: *Church...*, s. 19; C. J. Antieau et al.: *Freedom from Federal Establishment. Formation and Early History of the First Amendment Religion Clauses*. Milwaukee 1964, s. 110.

<sup>7</sup> C. J. Antieau et al.: *Freedom...*, s. 62, 63.

kanonów wiary. Godziło to głównie w ateistów, a nie nonkonformistów religijnych, czego dowodem wielka różnorodność sekt. Jeszcze w 1953 r. ustawy te obowiązywały w 14 stanach, niemniej od dłuższego już czasu są pozbawione większego znaczenia. Przyczyną są przebiegające w społeczeństwie procesy laicyzacyjne, a także stopniowe urzeczywistnianie zalecenia SN, by w sprawach o bluźnierstwo mniej uwagi poświęcać aspektom religijnym, więcej zaś naruszaniu moralności publicznej, zakłócaniu porządku itp. (Chaplinsky v. New Hampshire<sup>8</sup>).

Protekcyjny kurs władz stanowych wobec religii jako formy świadomości społecznej można było zauważyć również w wielu innych aktach prawnych. W szczególności trzeba tu wymienić przepisy ograniczające zdolność do czynności prawnych osób niewierzących. Zazwyczaj pozbawiały ich one praw wyborczych oraz możliwości świadczenia w postępowaniu sądowym, na skutek wymogu złożenia przysięgi na *Biblię* lub zadeklarowania wiary w istnienie życia wiecznego. Uchwalono je w efekcie przeświadczenia, iż ateista bądź niechrześcijanin nie może być świadkiem godnym zaufania<sup>9</sup>. Jednocześnie kierując się głęboką troską o zachowanie wysokiego autorytetu społecznego *Pisma Świętego*, w kilku stanach w latach 1921—1928 wydano tzw. ustawy antyewolucyjne (*the anti-evolution laws*). Zabraniały one nauczania w szkołach publicznych teorii ewolucji Karola Darwina. Na przykład w ustawie stanu Tennessee z 1925 r. postanowiono m.in.: „Nauczanie w tych szkołach teorii zaprzeczającej boskiego pochodzenia człowieka — jak głosi *Biblia* — względnie utrzymującej, iż wywodzi się on od zwierząt, jest przestępstwem podlegającym karze grzywny od 100 do 500 dol.” W dwa lata później w głośnym procesie skazano nauczyciela Johna T. Scopesa na grzywnę w wysokości 100 dol. za naruszenie tej ustawy, która w międzyczasie zdążyła sobie zdobyć niezbyt chlubne miano „małpiego prawa” (*monkey law*)<sup>10</sup>.

**2. Orzecznictwo.** Ustawodawstwo antyewolucyjne jako naruszające wolność sumienia i wyznania obywateli zostało uznane przez SN za niezgodne z Konstytucją dopiero w 1968 r. w sprawie *Epperson v. Arkansas*. Na jego wokandzie znalazła się wówczas odpowiednia ustawa stanu Arkansas z 1928 r. Po wnikliwym zapoznaniu się z jej postanowieniami sędziowie doszli do wniosku, że akt ten — zabraniając nauczania teorii ewolucji w szkołach publicznych wszystkich szczebli — pozostawił w re-

<sup>8</sup> 315 U.S. 568 (1942); L. Pfeffer: *Church...*, s. 543; M.G. Abernathy: *Civil...*, s. 404; J.J. Rüttimann: *Kirche und Staat in Nordamerika*. Zürich 1871, s. 52, 53.

<sup>9</sup> L.P. Beth: *The American Theory of Church and State*. Gainesville 1958, s. 119; L. Pfeffer: *Church...*, s. 218, 219; J.Q. Dealey: *Our State...*, s. 67.

<sup>10</sup> L.H. Tribe: *American Constitutional Law*. Mineola, N.Y. 1978, s. 837; S. Markiewicz: *Katolickie idee wychowania*. Warszawa 1972, s. 174.

zultacie jako wyłączone źródło nauki o pochodzeniu człowieka *Księgę Rodzaju*. Zważywszy, iż wspomniany zakaz dotyczył wyłącznie teorii Darwina, ustawa ta nie była neutralna. Tym samym godziła w klauzulę *establishment* I Poprawki, która wymaga, by zasadniczym efektem każdego aktu prawnego było zachowanie przez organy państwowe neutralnej postawy w stosunku do „religii i religii z jednej strony, oraz religii i niereligii z drugiej”. Klauzula ta wymaga także, by każdemu aktowi prawnemu przyświecał świecki cel legislacyjny. Tymczasem w tym wypadku celem tym było udzielenie instytucjonalnego wsparcia „poglądom religijnym niektórych obywateli”, „wykreślenie określonej teorii z powodu jej domniemanego konfliktu z opisem biblijnym traktowanym literalnie”, czyli po prostu pragnienie nauczania w szkołach „sekciarskich przekonań fundamentalistycznych”. Zakwestionowana ustawa „wyodrębnia przecież z całego pnia wiedzy konkretny segment, który proskrybuje jedynie z tej przyczyny, że uważa się go za sprzeczny z konkretną doktryną religijną, tzn. z konkretną interpretacją *Księgi Rodzaju* przez konkretną grupę religijną”. Nie sposób się więc dziwić, iż ostatecznie Sąd uznał zajmujący nas akt za „produkt wzniesionej fali fundamentalistycznej gorączki religijnej lat dwudziestych”, jak również za kuzyna „małpiego prawa” z Tennessee<sup>11</sup>.

W odpowiedzi na ten werdykt na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych legislatury ponad 20 stanów wydały ustawy przewidujące obligatoryjne nauczanie i teorii ewolucji, i kreacjonizmu, jeśli tylko program szkolny obejmuje zagadnienie powstania życia ludzkiego. Tą drogą podążył też parlament stanu Luizjana, uchwalając ustawę o nader skomplikowanym tytule, a mianowicie o zrównoważonym podejściu do kreacjonizmu i nauki ewolucji w procesie nauczania w szkołach publicznych (*The Balanced Treatment for Creation-Science and Evolution-Science in Public School Instruction Act*). Wówczas grupa nauczycieli, rodziców i niektórych przywódców religijnych zaskarżyła ów akt do sądu jako sprzeczny z regułą rozdziału kościoła od państwa. We wszystkich instancjach z SN włącznie uzyskała wyroki uznające jej racje. Ten ostatni doszedł do swej decyzji stosunkiem głosów 7:2 w sprawie *Edwards v. Aguillard*<sup>12</sup> z 1987 r., po zastosowaniu testu „świeckiego celu i zasadniczego efektu aktu prawnego” (*a secular purpose and a primary effect of enactment*) — vide rozdz. siódmy III 3.

<sup>11</sup> Vide W. A. Bird: *Freedom of Religion and Science Instruction in Public Schools*. „Yale Law Journal” 1978, Vol. 87, No. 3, s. 566, 567; L. H. Tribe: *American...*, s. 836, 837.

<sup>12</sup> 107 S. Ct. 2573. A. Świątkowski: *Tolerancja religijna a polityka społeczna władz amerykańskich*. Kraków 1986, s. 81, 82.

W opinii większości sędzia Brennan skonstatował, że ustawa ta nie spełnia pierwszego kryterium tego testu, gdyż uchwalając ją, legislatura kierowała się głównie przesłankami natury konfesyjnej. Wprawdzie w akcie tym stwierdza się, iż przyświeca mu cel laicki, mimo to trudno uwierzyć w szczerą deklarację. Ponadto napisano w nim, iż ma on na względzie zabezpieczenie wolności nauczania, a tymczasem w rzeczywistości ograniczał swobodę kształtowania programów szkolnych przez nauczycieli. W dodatku niektóre jego postanowienia faworyzowały nauczanie kreacjonizmu. Legislatura stanu Luizjana wydała więc ustawę „preferującą te ugrupowania wyznaniowe, których *credo* zakłada stworzenie ludzkości przez boskiego stwórcę”, czyli sprzeczną z klauzulą *establishment* I Poprawki<sup>13</sup>. Dodajmy przy tym, iż sędzia Powell w opinii zbieżnej wskazał m.in., że omawiane tu orzeczenie Sądu znajduje dodatkowe uzasadnienie w postaci przebiegu prac legislacyjnych nad interesującą nas ustawą, który dowodzi niedwuznacznie zamiaru jej uczestników propagowania wierzeń religijnych<sup>14</sup>.

Sędzia Scalia wystąpił jednak ze zdaniem odrębnym, krytykując zarówno sposób zastosowania testu „świeckiego celu i zasadniczego efektu aktu prawnego”, jak i sam test. W jego przekonaniu ustawa byłaby wtedy niekonstytucyjna, gdyby u jej podłoża leżały wyłącznie religijne motywy. Tymczasem były też motywy laickie. Jej celem istotnie pozostawała ochrona wolności nauczania, lecz rozumiana nie tyle jako swoboda nauczycieli w zakresie kształtowania programów, ile jako swoboda uczniów w dziedzinie wyboru przekonań co do sposobu powstania życia na Ziemi. To zaś jest już zdecydowanie świecki cel ustawodawczy. O tym samym świadczył także przebieg obrad w toku uchwalania rozpatrywanego tu aktu. Natomiast sam ów test sędzia Scalia uznał za „pozbawiony oparcia w historycznym rodowodzie konfesyjnych klauzul I Poprawki, trudny w zastosowaniu i przynoszący wątpliwe wyniki”<sup>15</sup>.

**3. Komentarze i próba oceny.** Przechodząc do komentarzy obu tych wyroków nietrudno przewidzieć, iż inaczej będą je oceniać zwolennicy ewolucjonizmu, a inaczej adherenci kreacjonizmu. Ci ostatni uważają, że poprzestawanie na nauczaniu teorii Darwina narusza wolność wyznania uczniów, bowiem oznacza nauczanie „sekularyzmu” czy — jak kto woli — „świeckiego humanizmu”. Dlatego też opowiadają się za wykładaniem obu tych kierunków równocześnie, przy czym preferują tzw. kreacjonizm naukowy. Opiera się on na założeniu, iż życie pojawiło się na Ziemi nagle

<sup>13</sup> *The Supreme Court, 1986 Term.* „Harvard Law Review” 1987, Vol. 101, No. 1, s. 190—192.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 192, 193.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 193, 194.

i to stosunkowo niedawno, że gatunki są w istocie niezmiennie i że człowiek i małpa nie mają wspólnego przodka. Jakkolwiek osnute wokół tych założeń wywody nie zawierają bezpośrednich odniesień do *Pisma Świętego*, faktycznie jednak stanowią odpowiednią reinterpretację odpowiednich jego tez. Mimo to W. A. Bird jest przeświadczony, iż nauczanie tych poglądów ma charakter neutralny światopoglądowo, wobec czego nie godzi w niczyją wolność religijną<sup>16</sup>.

Stronnicy teorii ewolucji stanowiska tego nie podzielają. Sądzą, że gdyby w sprawie *Edwards v. Aguillard* sędziowie skupili swą uwagę również na pozostałych elementach testu „świeckiego celu i zasadniczego efektu aktu prawnego”, to stwierdziliby bez trudu, iż wzmiankowane „zrównoważone podejście” obejmuje przecież nauczanie także doktryny religijnej (tj. kreacjonizmu). Gdyby zaś przystać na wykładanie obu tych teorii, wtedy byłoby to równoznaczne z ignorowaniem dogmatów religii niechrześcijańskich dotyczących tej tematyki, które mogą być inne. A to z kolei byłoby uprzywilejowaniem jednych religii kosztem pozostałych, czego nie sposób pogodzić z klauzulą *establishment* I Poprawki. Wypływa stąd jeszcze inny wniosek — wszelkie ustawodawstwo, które dopuszcza nauczanie kreacjonizmu w szkołach publicznych oznacza propagowanie światopoglądu teistycznego. Co się zaś tyczy zarzutu, że poprzestając na nauczaniu teorii Darwina, szkoły nauczają „sekularyzmu” — w związku z czym świeckie treści w programach szkolnych są w istocie formą religii czy raczej antyreligii — to jest on po prostu nadużyciem. Na tej zasadzie regułę neutralności konfesyjnej państwa także należałoby uznać za antyreligijną. Komentatorzy uwypuklają przy tym również słabe punkty uzasadnienia werdyktu we wspomnianej sprawie. Otóż podczas czytania projektu zakwestionowanej ustawy w parlamencie Luizjany padło także wiele enuncjacji dowodzących laickiej inspiracji jej promotorów, skutkiem czego ustalenia Sądu były niedokładne. Niepokojące jest jednak to, iż orzeczenie w sprawie *Edwards v. Aguillard* najzwyczajniej w świecie „uczy” fundamentalistów chrześcijańskich jak uchwalać takie akty w przyszłości, by nikt nie mógł podważyć ich zgodności z federalną ustawą zasadniczą. Wystarczy bowiem poinstruować deputowanych, by w trakcie debaty parlamentarnej nad stosowną ustawą unikali wypowiedzi świadczących o ich religijnej motywacji w tej materii<sup>17</sup>.

Na tle niniejszych rozważań pojawia się więc ogólniejszy problem, a mianowicie czy ogólne zasady chryścianizmu (*Christianity*) stanowią w USA część zwyczajowego prawa powszechnego (*common law*). *The Founding Fathers* wypowiedzieli się w tym względzie zdecydowanie negatywnie,

<sup>16</sup> W. A. Bird: *Freedom...*, s. 515—523, 543, 554—570.

<sup>17</sup> *The Supreme Court, 1986 Term...*, s. 194—199; *Developments — Religion and the State*. „Harvard Law Review” 1987, Vol. 100, No. 1, s. 1656—1674.

jako że ich zdaniem w takim wypadku władze świeckie miałyby otwartą drogę wiodącą do wprowadzenia religii państwowej (Jefferson)<sup>18</sup>. Niemniej praktyka stosowania Konstytucji, judykatura sądowa i nauka początkowo poszły w przeciwnym kierunku. Sędzia Joseph Story napisał w swych *Komentarzach do Konstytucji Stanów Zjednoczonych*: „Prawdopodobnie w okresie uchwalania Konstytucji i poprawek do niej panowało w Ameryce powszechne przekonanie, iż chrystianizm powinien być popierany przez państwo, o ile poparcie to nie narusza wolności sumienia i wyznania jednostki. Próba zrównania wszystkich religii i obojętne przekazanie tych spraw do wyłącznej gestii stanów, wzbudziłyby powszechną dezaprobatę, jeśli już nie powszechne oburzenie.”<sup>19</sup> Ukoronowaniem tej tendencji był wyrok SN w sprawie *Vidal v. Girard's Executors*<sup>20</sup> z 1844 r. obwieszczający, że ogólne zasady religii chrześcijańskiej są nieodłączną częścią *common law*. Zdobył on sobie wtedy duże uznanie wśród konserwatywnych związków wyznaniowych — m.in. Kościoła Katolickiego, Episkopalnego i Luterńskiego — jak również sporej części konstytucjonalistów<sup>21</sup>. Warto przy tym zauważyć, iż autorem uzasadnienia tego werdyktu był właśnie sędzia Story.

Jakkolwiek w żadnym z orzeczeń wydanych po tej pamiętnej dacie Sąd nie odwołał tego procedensu wprost, mimo to z całokształtu jego judykatury w kwestii konfesyjnej wynika jednoznaczny wniosek, że chrystianizm powinien pozostawać poza jakimkolwiek unormowaniem prawnym. Przyjęcie przeciwnego założenia oraz — co się z tym wiąże — wszelkie akty normatywne zapewniające prawnokarną ochronę dowolnej religii, bądź też ją uprzywilejowujące, nie dadzą się pogodzić ani z zasadą wolności religijnej, ani też rozdziału kościoła od państwa. Dopuszczalny wyjątek stanowią przepisy ochraniające wolność sumienia i wyznania, jak np. tajemnica spowiedzi czy uczucia religijne. Pogląd ten wydaje się być bezsporny, na co wskazuje przygniatająca większość

---

<sup>18</sup> Vide m.in. L. P. Beth: *The American...*, s. 63, 74, 75; L. Pfeffer: *Church...*, s. 212; W. A. Brown: *Church and State in Contemporary America*. New York 1936, s. 105; C. H. Moehلمان: *The Wall of Separation Between Church and State*. Boston 1951, s. 110, 112, 124, 125.

<sup>19</sup> J. Story: *Commentaries on the Constitution of the United States*. Vol. II. Boston 1858, § 1868; C. J. Antieau et al.: *Freedom...*, s. 160; N. C. Eberhardt: *A Survey of American Church History*. Saint Louis—London 1964, s. 29; vide też F. H. Litell: *Church, State and University*. „Religion and the Public Order” 1963, s. 84; L. Lardner: *How Far Does the Constitution Separate Church and State?* „The American Political Science Review” 1951, Vol. XLV, No. 1, s. 117, 118.

<sup>20</sup> 2 How. 127.

<sup>21</sup> M. de Wolfe Howe: *The Garden and the Wilderness. Religion and Government in American Constitutional History*. Chicago—London 1965, s. 27, 28.

znawców przedmiotu, poczynając jeszcze od T. M. Cooley'a<sup>22</sup>. Nie można bowiem nie przyznać racji C. A. Beardowi, że treść federalnej ustawy zasadniczej przekonuje nas w zupełności, iż jest to dokument całkowicie laicki<sup>23</sup>. Nauczanie kreacjonizmu, zabranianie wykładania teorii ewolucji gatunków<sup>24</sup>, ograniczanie zdolności do czynności prawnych osób niewierzących czy nakładanie kar za bluźnierstwa — co do tych ostatnich to L. P. Beth pisze nawet, że jest to najpoważniejsze pogwałcenie instytucji rozdziału, jakie tylko można sobie wyobrazić<sup>25</sup> — pozostają w stanie ewidentnej sprzeczności z wyznaniowymi postanowieniami I Poprawki. Praktyki te naruszają bowiem zakaz faworyzowania przez państwo konkretnego związku konfesyjnego lub określonej religii. Zakaz ten umieścili *implicite* w tekście Konstytucji jej „Ojcowie”, a *explicite* potwierdził go SN w sprawie *Everson v. Board of Education*. Ponadto na podstawie orzeczenia w sprawie *Burstin v. Wilson*<sup>26</sup> z 1952 r. można żywić głębokie wątpliwości, by od tej pory SN udzielił w taki czy inny sposób większego poparcia chrystianizmowi aniżeli „judaizmowi, deizmowi albo jakiegokolwiek postaci niewiary”. Mało tego, sędziowie wręcz oświadczyli, iż „państwo nie ma uzasadnionego interesu, by strzec jakiegokolwiek lub jakichkolwiek religii przed niewygodnymi dlań poglądami”<sup>27</sup>.

### III. „USTAWY NIEDZIELNE”

**1. Społeczno-polityczne tło zagadnienia.** Interesującym reliktem kolonialnej przeszłości po drugiej stronie Atlantyku są tzw. ustawy niedzielne (*Sunday Closing Laws, Blue Laws*), odziedziczone w spadku po purytanach. W XVII i XVIII stuleciu ustawodawstwo to, mając na celu popieranie „pobożnych i religijnych praktyk”, narzucało na wszystkich mieszkańców obowiązek uczęszczania w niedziele na nabożeństwa oraz zakazywało wykonywania tego dnia pracy. Złamanie tego zakazu było uważane nie tylko za przestępstwo, ale także za grzech i w niektórych koloniach (m.in. w Connecticut) było początkowo zagrożone karą śmierci.

<sup>22</sup> Vide m.in. C. H. Moehلمان: *The Wall...*, s. 126; L. Pfeffer: *Church...*, s. 546.

<sup>23</sup> C. A. Beard: *The Republic*. New York 1946, s. 166.

<sup>24</sup> Sprzeczność pomiędzy tymi kierunkami można w moim przekonaniu wyeliminować, jeśli odpowiednich wersetów biblijnych nie traktować dosłownie. Niemniej nawet taka interpretacja pozostaje koncepcją religijną, wobec czego nie może być przedmiotem uprzywilejowanego nauczania w szkołach publicznych.

<sup>25</sup> L. P. Beth: *The American...*, s. 118.

<sup>26</sup> 343 U. S. 495.

<sup>27</sup> L. Pfeffer: *Church...*, s. 212; W. A. Bird: *Freedom...*, s. 567.

Na przełomie XVIII i XIX wieku po uprzednim zniesieniu obowiązku brania udziału w mszach świętych motywacja utrzymywania w mocy „ustaw niedzielnych” uległa pewnej modyfikacji. Odwołano się bowiem do konieczności instytucjonalnego zabezpieczenia prawa obywateli do wypoczynku, jak również do potrzeby zarezerwowania czasu na „refleksje moralne” oraz na uczestniczenie w praktykach konfesyjnych, czyli na „publiczne i prywatne wyznawanie Stwórcy, Rządcy i Sędziego Świata”<sup>28</sup>. W artykule 3 ustawy zasadniczej stanu Vermont z 1793 r. czytamy, że „każdy chrześcijański związek wyznaniowy powinien przestrzegać sabatu albo Dnia Pańskiego oraz stosować takie formy kultu, jakie uważa za najbardziej odpowiednie do objawionej woli Boga”<sup>29</sup>. Analogiczny przepis znajdujemy w ówczesnej konstytucji stanu Delaware. Mimo wysiłków podjętych w kierunku zeświecczenia celu ustawodawczego *the Sunday Closing Laws*, ich sens prawny nabiera jeszcze wyraźniejszego zabarwienia teistycznego, kiedy patrzymy na nie przez pryzmat niektórych norm konstytucyjnych.

Dziś mimo religijnej genezy ustawodawstwo to pozostaje instytucją w zasadzie świecką, narzucając w ramach prawa karnego pewne ograniczenia na działalność produkcyjną, handlową i usługową obywateli oraz limitując pewne formy rekreacji. W ostatecznym rachunku sprowadza się ono do zakazu ich prowadzenia czy też uprawiania w niedziele. Ustawodawstwo to wchodzi w zakres tzw. władzy porządkowej (*police power*) — przysługującej wyłącznie stanom na mocy X Poprawki — i w 1960 r. obowiązywało we wszystkich stanach, z wyjątkiem trzech<sup>30</sup>. Zapewne nie wzbudzałyby ono tylu kontrowersji i w społeczeństwie, i w nauce, gdyby nie tak daleko posunięty podział konfesyjny ludności. Członkom wyznań obchodzącym sabat w niedzielę, czyli katolikom, prawosławnym i przeważającej większości protestantów, „ustawy niedzielne” wydają się odpowiadać. Trudniejsza jest jednak sytuacja konfesji przestrzegających sabatu w sobotę (np. Żydzi) czy też obchodzących dzień święty w piątki (np. mahometanie), ponieważ ustawodawstwo to nastrocza ich członkom sporo komplikacji. Do najpoważniejszych należą zmniejszone możliwości zarobkowania; gwoli egzemplifikacji, właściciel sklepu będący prezbiterianinem może prowadzić interes przez 6 dni w tygodniu, podczas gdy adwentysta jedynie przez 5. Zdarzały się także

---

<sup>28</sup> Tak odpowiednia ustawa stanu Massachusetts z 8 III 1792 r.; *State Sunday Laws and the Religious Guarantees of the Federal Constitution*. „Harvard Law Review” 1960, Vol. 73, No. 4, s. 729; C.H. Moehlman: *The Wall...*, s. 172—174; C.J. Antieau et al.: *Freedom...*, s. 62.

<sup>29</sup> Vide C.J. Antieau et al.: *Religion...*, s. 232; A.P. Stokes: *Church...*, Vol. III, s. 168.

<sup>30</sup> *State Sunday Laws...*, s. 732.

wypadki odmowy przyznawania zasiłków dla bezrobotnych, którzy odmawiali pracy w soboty z pobudek religijnych (*sabbatarians*). Wyłania się wobec tego wiele pytań, na które wypadałoby udzielić przynajmniej w miarę przekonujących odpowiedzi. A mianowicie, czy *the Sunday Closing Laws* nie mają czasem na względzie nie tyle swobodnej realizacji wolności wyznania, ile raczej zachęty do brania udziału w praktykach religijnych? Czy przypadkiem nie dyskryminują one pośrednio niektórych związków konfesyjnych? I czy w związku z tym nie są sprzeczne zarówno z zasadą rozdziału kościoła od państwa, jak i z regułą wolności sumienia i wyznania?

**2. Orzecznictwo.** W wyniku rozpatrzenia problematyki konstytucyjności interesującego nas ustawodawstwa<sup>31</sup> SN zajął generalne stanowisko, iż są one zgodne z federalną ustawą zasadniczą. Zdaniem tego organu nie naruszają bowiem ani obu wyznaniowych klauzul I Poprawki, ani też klauzuli równej ochrony prawa Poprawki XIV. Stanowisko to zostało najpełniej umotywowane w wyroku wydanym w sprawie *McGowan v. Maryland*. Strona apelująca, tj. pięciu pracowników dużego sklepu w Maryland, wniosła o uznanie „ustaw niedzielnych” za niekonstytucyjne. Zostali oni bowiem skazani przez sąd stanowy na karę grzywny i zwrot kosztów procesu za sprzedaż w niedzielę kilku artykułów nie objętych stosownym zezwoleniem. SN jednak stosunkiem głosów 8:1 werdykt ten podtrzymał, a autor opinii większości — prezes Warren — stwierdził co następuje.

W apelacji strona powodowa nie odwoływała się do klauzuli *free exercise*, lecz *establishment* konstatuując, że *the Sunday Closing Laws* naruszają zasadę rozdziału kościoła od państwa. Miałyby one ułatwiać uczestniczenie w nabożeństwach oraz wywierać pewną presję na osoby bezwyznaniowe bądź należące do konfesji o marginalnym znaczeniu, skłaniając je do wstępowania do dominujących związków wyznaniowych. Tymczasem w przekonaniu większości składu orzekającego celem tego ustawodawstwa nie jest bynajmniej ograniczanie wolności religijnej mniejszości konfesyjnych ani też zapewnienie bardziej efektywnego przestrzegania Dnia Pańskiego, ale zagwarantowanie wszystkim obywatelom jednego powszechnego dnia wypoczynku. Mimo bezsprzecznie religijnego rodowodu jego charakter i sens istnienia jest dziś bardziej świecki niż konfesyjny, tym bardziej że tworzy ono część całego ustawodawstwa

---

<sup>31</sup> Były to sprawy: *McGowan v. Maryland*, 366 U.S. 420; *Two Guys from Harrison-Allentown v. McGinley*, 366 U.S. 582; *Gallagher v. Crown Kasher Supermarket of Massachusetts*, 366 U.S. 617; *Braunfeld v. Brown*, 366 U.S. 599 — wszystkie z 1961 r. Sędziowie uznali w nich ograniczanie działalności handlowej w niedzielę za niesprzeczne z Konstytucją.

socjalnego. To zaś, iż dzień ten przypada akurat w niedzielę, nie stoi na przeszkodzie w osiągnięciu przez państwo laickich celów jego działalności. Władze stanowe dlatego wybrały niedzielę, gdyż świętuje ją większość społeczeństwa. Wybór innego dnia byłby całkowicie nierealny i bezcelowy. Gdyby założyć, że organy stanowe nie mogą ustanowić niedzieli dniem odpoczynku z racji religijnej genezy *the Sunday Closing Laws*, wówczas taka interpretacja godziłaby tak w regułę rozdziału, jak i klauzulę ogólnego dobrobytu. Ta pierwsza nie zabrania przecież ani władzom federalnym, ani stanowym prowadzenia działalności zgodnej z zasadami niektórych, a nawet wszystkich religii. Gwoli ilustracji, morderstwo jest nielegalne, lecz fakt, iż takie postawienie sprawy odpowiada dogmatom np. chrystianizmu czy judaizmu nie unieważnia jeszcze kodeksu karnego. „Ustawy niedzielne” nie są więc równoznaczne z wprowadzeniem religii<sup>32</sup>.

Podtrzymanie przez Sąd tych ustaw nie było jednak jednomyślne. Sędzia Douglas zgłosił *votum separatum* zauważając, że w jego mniemaniu istota sporu w tej materii nie polega bynajmniej na rozstrzygnięciu dylematu, który dzień tygodnia ma być dniem wypoczynku. Sprowadza się ona bowiem do ustalenia, czy państwo może nakładać sankcje karne na osoby nie podporządkowujące się konfesyjnym zwyczajom większości. Zważywszy więc, iż takie sankcje są stosowane — skutkiem czego preferuje się jedną religię nad drugą — *the Sunday Closing Laws* są niekonstytucyjne<sup>33</sup>. Podobnie sędzia Stewart w swoim zdaniu odrębnym w sprawie *Braunfeld v. Brown* zauważył, że legislatura Pensylwanii „uchwaliła ustawę, która zmusza ortodoksyjnego Żyda do wyboru pomiędzy wiarą a ekonomicznym przetrwaniem. To okrutny wybór. Jest to wybór, jakiego według mnie państwo narzucać nie może, jeśli chce pozostać w zgodzie z Konstytucją [...] Sądzę, iż dolegliwości wynikające z obowiązywania tej ustawy dla powodów są tak poważne, że urastają do ciężkiego naruszenia ich konstytucyjnie zagwarantowanej wolności wyznania.”<sup>34</sup>

W dwa lata później SN dokonał pewnej modyfikacji swego stanowiska w tej kwestii przy okazji rozpoznawania sprawy *Sherbert v. Verner*<sup>35</sup>. Otóż w południowej Karolinie adwentystka nazwiskiem Sherbert została zwolniona z pracy za to, że odmawiała jej wykonywania w soboty, które były dla niej dniem sabatu. Z tego samego powodu nie mogła później znaleźć innego zatrudnienia. Wystąpiła zatem o zasiłek dla bezrobotnych. Tymczasem na podstawie ustawy o rekompensatach z powodu bezrobocia (*The Unemployment Compensation Act*) wspomnianego stanu bezrobotny

<sup>32</sup> Vide M. G. Abernathy: *Civil...*, s. 282, 283.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 284.

<sup>34</sup> Vide L. H. Tribe: *American...*, s. 855.

<sup>35</sup> 374 U.S. 398 (1963).

tracił prawo do zasiłku, jeśli bez uzasadnionej przyczyny odmówił przyjęcia zaoferowanej mu odpowiedniej dlań pracy. Komisja do Spraw Bezrobocia nie przyznała więc pani Sherbert zasiłku. Gdy sprawa ta trafiła na wokandę SN, ten stanął przed dylematem: czy odmowa wypłacenia zasiłku ogranicza prawo powódki do swobodnego praktykowania jej wiary, czy też w razie przyznania jej tego świadczenia decyzja taka stanowiłaby element wprowadzający religię państwową. Stosunkiem głosów 7 : 2 sędziowie opowiedzieli się za tym pierwszym wariantem, doszedłszy do przekonania, iż odmowa taka pozostaje formą wywierania przez państwo przymusu na powódkę.

W uzasadnieniu pióra sędziego Brennana stwierdzono, że odpowiednia decyzja zmusza powódkę „do wyboru pomiędzy stosowaniem się do zasad jej religii oraz równoczesną utratą zasiłku z jednej strony, a odstąpieniem od którejś z tych zasad, by móc podjąć pracę z drugiej. Narzucanie przez państwo takiego wyboru jest takim samym ograniczaniem wolności wyznania, jak nałożenie na powódkę grzywny z powodu świętowania przez nią soboty.” Podzielając ten punkt widzenia, sędzia Stewart w swej opinii zbieżnej trafnie wszak zwrócił uwagę na występujący w tej sprawie konflikt między regułą wolności religijnej a zasadą rozdziału kościoła od państwa. Dotychczasowa sądowa interpretacja klauzuli *establishment* prowadzi bowiem do wniosku, iż przepis ów nie tylko upoważnia, ale wręcz wymaga od władz Południowej Karoliny odrzucania żądań wypłaty zasiłków dla bezrobotnych, jeśli odmawianie przez nich pracy w soboty wypływa z pobudek natury konfesyjnej<sup>36</sup>. Niemniej w późniejszych orzeczeniach w sprawie *Thomas v. Review Board of the Indiana Employment Security Division*<sup>37</sup> z 1980 r. oraz *Hobbie v. Unemployment Appeals Commission of Florida*<sup>38</sup> z 1986 r. sędziowie respektowali precedens ze sprawy *Sherbert v. Verner*.

<sup>36</sup> Vide L. H. Tribe: *American...*, s. 851; R. A. Epstein: *Foreward: Unconstitutional Conditions, State Power, and the Limits of Consent*. „Harvard Law Review” 1988, Vol. 102, No. 1, s. 80, 82; J. A. Kushner: *Toward the Central Meaning of Religious Liberty: Non-Sunday Sabbatarians and the Sunday Closing Cases Revisited*. „Southwestern Law Journal” 1981, Vol. 35, No. 2, s. 569, 570.

<sup>37</sup> 450 U.S. 707 — *Developments...*, s. 1708; A. Świątkowski: *Tolerancja...*, s. 98—105. Świadek Jehowy Thomas był pracownikiem walcowni. Wskutek zamknięcia wydziału, na którym był zatrudniony, został przesunięty do produkcji amunicji. Odmówił wykonywania tej pracy z pobudek religijnych i wystąpił z propozycją rozwiązania stosunku pracy za porozumieniem stron. Pracodawca oferty tej nie przyjął, wobec czego Thomas pracę porzucił i wystąpił o wypłatę zasiłku dla bezrobotnych.

<sup>38</sup> 480 U.S. 136. Nawiasem mówiąc, w 1972 r. Kongres dokonał nowelizacji ustawy o prawach obywatelskich z 1964 r., na mocy której pracownicy otrzymali prawo zwolnień z pracy w dni swych świąt religijnych, ale bez prawa do wynagrodzenia.

Jest to o tyle istotne, że w sprawie *McGowan v. Maryland* Sąd nie dostrzegł możliwości stosowania „ulg” wobec osób obchodzących sabat w inny dzień tygodnia, jak np. zezwalanie im na pracę w niedzielę pod warunkiem powstrzymania się od niej w ich dzień świąteczny. Jakkolwiek trzeba odnotować, iż jeszcze w sprawie *Braunfeld v. Brown* prezes Warren, komentując praktykę zwalniania ich od zakazów wynikających z „ustaw niedzielnych”, odniósł się do niej niechętnie, mimo to nie uznał jej za sprzeczną z federalną ustawą zasadniczą. Co ciekawe, nie doszedł bynajmniej do przekonania, że ustawodawstwo to musi w ogóle obowiązywać. „Nie interesuje nas kwestia celowości ustawodawstwa, lecz jego konstytucyjne ograniczenia.”<sup>39</sup> — napisał. Konstatacja ta była jednak dość ryzykowna jako niezbyt przystająca do polityki judykacyjnej SN.

**3. Komentarze.** Poglądy twórców Konstytucji dotyczące zgodności *the Sunday Closing Laws* z tym dokumentem nie są wprawdzie znane, niemniej istnieją podstawy do przypuszczeń, że ich milczenie w tym względzie stanowiło oznakę aprobaty. Niejednolity jest wszak stosunek do tej instytucji przedstawiciele nauki. Większość opowiada się za jej konstytucyjnością, motywując swe stanowisko różnymi argumentami. Twierdzi się m.in., że musi istnieć jeden wspólny dzień w tygodniu ustawowo wolny od pracy — można sobie wyobrazić do czego by doszło, gdyby największe związki wyznaniowe obchodziły sabat w różne dni; że państwo powinno prowadzić różnorodną działalność socjalną regulowaną rozmaitymi aktami prawnymi — to zaś musi czasami prowadzić do incydentalnych zążeń między nią a kwestią konfesyjną, przy czym ich uniknięcie nie jest możliwe; że „ustawy niedzielne” nie mają właściwie żadnych racjonalnych rozwiązań alternatywnych — przyjęcie innego rozstrzygnięcia przyniosłoby jeszcze bardziej kontrowersyjne efekty; że podstawowe przesłanki uzasadniające obowiązywanie tego ustawodawstwa mają charakter świecki, a nie religijny itp.<sup>40</sup> Zdaniem O. H. Zabela ograniczenie niedzielnej aktywności obywateli nie narusza ich wolności wyznania, jako że *the Sunday Closing Laws* nikogo nie zmuszają do brania udziału w ceremoniach kultowych. W rzeczywistości gwarantują one wolność religijną tych osób, które w razie ich nieobowiązywania nie

<sup>39</sup> Vide *First Amendment...*, s. 93—136.

<sup>40</sup> *State Sunday Laws...*, s. 735, 738, 741, 745; D. A. Giannella: *Religious Liberty, Nonestablishment, and Doctrinal Development*. Part II. „*Harvard Law Review*” 1968, Vol. 81, No. 3, s. 555; L. P. Beth: *The American...*, s. 119; M. de Wolfe Howe: *The Garden...*, s. 167; E. A. Smith: *The Presbyterians on Church and State*. „*Religion and the Public Order*” 1963, s. 200.

mogłyby z niej korzystać<sup>41</sup>. Ten punkt widzenia jest jednak dość uproszczony.

Inni autorzy podzielają stanowisko SN co do zgodności interesującego nas ustawodawstwa z ustawą zasadniczą, niemniej zdają sobie sprawę, iż może ono nasuwać wiele wątpliwości teoretycznych. I tak P. G. Kauper wychodzi z założenia, że choć ustawodawstwo to pozostaje przejawem pośredniego popierania przez państwo religii, mimo to istota problemu tkwi w występowaniu zbieżności interesów państwa i związków wyznaniowych. Temu pierwszemu zależy przede wszystkim na zapewnieniu obywatelowi dnia wypoczynku, tym drugim zaś na przestrzeganiu świątecznych praktyk konfesyjnych. Trzeba bowiem zważyć, iż postępująca laicyzacja różnych form życia społecznego przejawia się również w obiektywnej konieczności przejmowania przez aparat państwowy funkcji socjalnych spełnianych niegdyś przez kościół. Taką politykę trudno byłoby uznać za niekonstytucyjną, z *the Sunday Closing Laws* włącznie. Państwo popiera w tym względzie religię jedynie ubocznie, głównie natomiast kieruje się świeckim celem ustawodawczym. Można w tym upatrywać wyraźną analogię do praktyki wspierania przezeń niektórych form działalności socjalnej związków wyznaniowych w postaci ich dofinansowywania<sup>42</sup>. Identycznemu pogładowi hołdują D. A. Giannella i A. Schwarz dodając, że w wypadku, gdy pomoc taka potencjalnie grozi ingerencją państwa w sferę wolności religijnej obywateli, jest ona dopuszczalna tylko wtedy, kiedy przeciwstawny jej interes społeczny jest precyzyjnie określony i ma większe znaczenie<sup>43</sup>.

R. A. Epstein z kolei nawiązując do częściowych zwolnień „sabatarian” od rygorów „ustaw niedzielnych”, zwraca uwagę na fakt, iż mogą one prowadzić do teoretycznego konfliktu między obydwoma konfesyjnymi klauzulami I Poprawki. Otóż jeśli zgodnie z rozstrzygnięciem w sprawie *Sherbert v. Verner* państwo wypłaca zasiłki dla bezrobotnych odmawiających pracy w soboty z pobudek religijnych, to przecież są to pieniądze podatników. Wyobraźmy sobie, że podatnicy ci dzielą się na dwie kategorie: tych, którzy są gotowi zrezygnować z pracy z takich pobudek i tych, którzy nie są skłonni tego uczynić. Pojawia się zatem w tym momencie kwestia, czy pomiędzy tymi dwiema grupami nie następuje czasem pośrednia redystrybucja dochodów. Jeżeli przebiega ona w kierunku od tej pierwszej do tej drugiej grupy, wówczas mamy do

<sup>41</sup> O. H. Zabel: *God and Caesar in Nebraska. A Study of the Legal Relationship of Church and State 1854—1954*. Lincoln 1955, s. 66, 67.

<sup>42</sup> P. G. Kauper: *Church and State: Cooperative Separatism*. „Michigan Law Review” 1961, Vol. 60, No. 1, s. 16, 28, 29.

<sup>43</sup> A. Schwarz: *Nonestablishment Principle: A Reply to Professor Giannella*. „Harvard Law Review” 1968, Vol. 81, No. 7, s. 1472.

czynienia z naruszeniem klauzuli *free exercise*. Jeżeli zaś przebiega ona w kierunku odwrotnym, to dochodzi do pogwałcenia klauzuli *establishment*. Na pierwszy rzut oka zachodzi tu ten ostatni przypadek. Przy dokładniejszym wejrzeniu okazuje się jednak, iż wrażenie to jest złudne<sup>44</sup>. W istocie bowiem problem ten ma wymiar scholastyczny czy — innymi słowy — pozorny.

W dyskusji toczącej się nad analizowanym przez nas zagadnieniem padły jednak głosy jeszcze bardziej krytyczne. Tytułem przykładu, J. A. Kushner dowodzi, że z wyroków w sprawach *McGowan v. Maryland* i *Braunfeld v. Brown* można wyciągnąć dwa podstawowe wnioski. Po pierwsze, iż zwalnianie „sabatarian” od zakazów wypływających z *the Sunday Closing Laws* prowadzi do faworyzowania przez państwo jednego lub kilku związków wyznaniowych. Po wtóre, że klauzula *establishment* I Poprawki nakłada na to państwo obowiązek prowadzenia polityki ścisłej neutralności w obrębie kwestii konfesyjnej. Neutralność ta zabrania różnicowania sytuacji prawnej członków poszczególnych wyznań, a także czynienia dla nich wyjątków, które godziłyby w klauzulę równej ochrony prawa Poprawki XIV. Tymczasem takie podejście byłoby uprawnione jedynie wówczas, gdyby w tekście I Poprawki nie było klauzuli *free exercise*. Zważywszy zaś, iż widnieje tam i zasada rozdziału kościoła od państwa, i reguła wolności religijnej, obie powinny zostać odpowiednio ze sobą zsynchronizowane, czy też należycie wyważone. Żadne ustawodawstwo nie może nie liczyć się z potrzebami kultowymi obywateli, w związku z czym ta druga zasada powinna mieć prymat nad tą pierwszą. Reguły ścisłej neutralności państwa w sferze wyznaniowej nie da się z tym postulatem pogodzić. Organy państwowe muszą bowiem czynić wyjątki dla członków mniejszości konfesyjnych w celu umożliwienia im korzystania z pełni wolności sumienia i wyznania. Dlatego też w ostatecznym rachunku omawiane tu ustawodawstwo jest sprzeczne z Konstytucją, wobec czego trzeba je uchylić, a przynajmniej ponownie rozważyć celowość jego dalszego obowiązywania<sup>45</sup>. Natomiast w dawniejszej literaturze odnotowujemy wypowiedzi uznające je wręcz za wprowadzające religię państwową<sup>46</sup>.

**4. Próba oceny.** Jak wynika z zamieszczonych tu rozważań, problem konstytucyjności „ustaw niedzielnych” jest bardzo złożony. Udzielenie jednoznacznej odpowiedzi napotyka racjonalną — co wprawdzie jeszcze

<sup>44</sup> R. A. Epstein: *Foreward...*, s. 84, 85.

<sup>45</sup> J. A. Kushner: *Toward...*, s. 574, 575, 579, 583, 584; vide też L. H. Tribe: *American...*, s. 852.

<sup>46</sup> Vide A. W. Johnson, F. H. Yost: *Separation of Church and State in the United States*. Minneapolis 1948, s. 255; L. Pfeffer: *Church...*, s. 225, 226, 241.

nie znaczy, że przekonującą — kontrargumentację, a to dodatkowo utrudnia sprawę. Nie sposób zaprzeczyć, iż geneza *the Sunday Closing Laws* jest na wskroś religijna, ale czy utrzymują one ten charakter także i dziś? Rzecz to wątpliwa, skoro ich *ratio legis* sprowadza się do dążności władz stanowych do zapewnienia wspólnego dnia wypoczynku możliwie najszerszej grupie obywateli. Faktem pozostaje, że stymulują one pośrednio religijność społeczeństwa, przyczyniając się do szerszego uczestnictwa w nabożeństwach, niemniej jest to tylko uboczny efekt ich obowiązywania o drugorzędnym zresztą znaczeniu. W tej sytuacji nie są one sprzeczne z regułą rozdziału kościoła od państwa, ponieważ nie ustanawiają religii państwowej. L. Pfeffer, A. W. Johnson i F. H. Yost są wprawdzie odmiennego zdania, jednak ich racje trudno uznać za trafiające do przekonania. Gdyby je zaakceptować, wtedy w konsekwencji należałoby uznać np. zamykanie instytucji publicznych w niedziele i święta religijne za praktykę niekonstytucyjną, co nawet L. Pfeffer uważa za niesłuszne<sup>47</sup>. Zastrzeżenia budzi również stwierdzenie, iż zajmujące nas ustawodawstwo jest wyrazem preferowania przez władze państwowe „jednej religii kosztem innych” (zdanie odrębne sędziego Douglasa), gdyż niedzieli przestrzega przytłaczająca większość wyznań. Ten sam zarzut można by wysunąć także wówczas, gdyby dzień powszechnego odpoczynku został wyznaczony na jakikolwiek inny dzień tygodnia. Państwo musi się bowiem dostosować do dnia najbardziej odpowiadającego większości.

Czy w takim razie „ustawy niedzielne” są zgodne z zasadą wolności sumienia i wyznania? Generalnie biorąc tak, jakkolwiek incydentalnie mogą one prowadzić do jej ograniczania, o czym świadczy próba pozbawienia „sabatarian” prawa do zasiłku dla bezrobotnych. Jak zaznaczają zwolennicy tej instytucji, nie zakazuje ona wprawdzie poszczególnym związkom konfesyjnym odbywania publicznych praktyk religijnych, powoduje jednak, iż członkowie wyznań obchodzących sabbat w inne dni niż niedziele mają mniejsze możliwości brania w nich udziału<sup>48</sup>. Mimo to nie można potraktować tego faktu jako przejawu dyskryminacji.

Doszliśmy zatem do przekonania, że *the Sunday Closing Laws* nie naruszają w istocie ani klauzuli *establishment*, ani *free exercise*. Nasuwa się więc spostrzeżenie, iż spór dotyczący ich konstytucyjności jest nie trafnie rozpatrywany niemal wyłącznie w obrębie i kategoriach kwestii wyznaniowej. Sądzić bowiem należy, że jego sedno polega na rozstrzygnięciu zagadnienia, czy państwo może narzucać zakaz prowadzenia działalności gospodarczej i uprawiania niektórych form rekreacji w określony dzień tygodnia. Nie ulega wątpliwości, iż państwo ma prawo, a nawet

<sup>47</sup> L. Pfeffer: *Church...*, s. 225, 226.

<sup>48</sup> *State Sunday Laws...*, s. 740.

obowiązek zapewnienia obywatelom powszechnego dnia wypoczynku. Tak to przynajmniej wygląda na gruncie abstrakcyjnych reguł konstytucjonalizmu. Teza ta — jak mi nie mam — jest do przyjęcia również na gruncie norm i wartości zawartych w ustawie zasadniczej USA. Idąc więc dalej, czy państwo ma wobec tego prawo zabraniać wykonywania tego dnia pracy, wyjąwszy pracę niezbędną dla prawidłowego funkcjonowania wszystkich nieodzownych instytucji i usług publicznych? Gdyby odpowiedź na to pytanie wypadła twierdząco, wówczas oznaczałoby to, że obywatelskie prawo do wypoczynku uległo transformacji w obowiązek wypoczynku. Tymczasem wypoczynek powinien być prawem obywatela, a nie jego obowiązkiem. Państwo może zatem wydać zakaz wykonywania w dni świąteczne jedynie takiej pracy lub form rekreacji, które ewidentnie zakłócają odpoczynek innych obywateli. Stąd też rozpatrywane tu ustawodawstwo jako narzucające ograniczenia daleko wykraczające poza tę regułę — faktycznie zaś wprowadzające obywatelski obowiązek wypoczynku — uważam za sprzeczne z literą i duchem dzieła filadelfijskiej Konwencji, a konkretnie z preambułą i IX Poprawką. Utwierdza w tym przeświadczeniu m.in. zapoczątkowana w niektórych stanach jeszcze w latach trzydziestych tendencja do jego liberalizacji bądź nawet całkowitego uchylecia, która wytworzyła się na fali niechęci do jego religijnego rodowodu i wywoływanych przezeń uciążliwych problemów społecznych<sup>49</sup>.

#### IV. PACYFIZM RELIGIJNY

**1. Tło historyczne.** Problem pacyfistów religijnych (*conscientious objectors*) — tzn. osób odmawiających pełnienia służby wojskowej z pobudek konfesyjnych — ma na kontynencie północnoamerykańskim równie długą historię jak dzieje samej Unii. Podczas Rewolucji kwakrzy i mennonici odmawiali wstępowania w szeregi armii Washingtona z powodów światopoglądowych, za co spotykały ich surowe represje; nakładano na nich podatek wojenny, a niekiedy nawet rozstrzeliwano. Z kolei strona brytyjska prześladowała ich za odmowę składania przysięgi wierności, niejednokrotnie nie cofając się przed wtrącaniem ich do więzień. Pomny tych smutnych doświadczeń Madison zaproponował podczas debaty nad kształtem *Karty Praw*, by jedna z jej poprawek przewidywała zwalnianie religijnych pacyfistów z obowiązku służby wojskowej. Kon-

<sup>49</sup> A. W. Johnson, F. H. Yost: *Separation...*, s. 253, 254.

gres uznał wprawdzie słuszność tego stanowiska, lecz do propozycji się nie przychylił uważając, iż sprawę tę należy pozostawić stanom<sup>50</sup>. Decyzja ta była cokolwiek kontrowersyjna, gdyż owszem, według ówczesnych założeń reglamentacja kwestii wyznaniowej należała do władz stanowych. W regule tej istniał jednak pewien wyłom w postaci ostatniej klauzuli art. VI Konstytucji — zakazującej uzależniania powierzania stanowisk lub funkcji publicznych od wyznania wiary — a co ważniejsze, zagadnienie szeroko rozumianej obrony kraju pozostawało i pozostaje wyłączną domeną organów federalnych. Niektóre stany zamieściły w swych ustawach zasadniczych normy zwalniające pacyfistów od służby wojskowej, mimo to zasada ta została ugruntowana przez ustawodawstwo federalne.

Podczas wojny secesyjnej strona północna na mocy *The Constriction Act* z 1864 r. umożliwiała im odbywanie służby wojskowej w oddziałach pomocniczych, m.in. w charakterze personelu medycznego. Natomiast strona południowa uwalniała ich od tej powinności pod warunkiem dostarczenia zastępcy lub uiszczenia specjalnego podatku. W czasie obu wojen światowych materię tę regulowały odpowiednie ustawy federalne (z 1917 i 1940 r.) oraz rozporządzenia wykonawcze Prezydenta, które początkowo w 1948, a później w 1958 r. zostały zastąpione ustawą o powszechnym szkoleniu i służbie wojskowej (*The Universal Military Training and Service Act*). Na jej podstawie nie powoływano do wojska pacyfistów utrzymujących, że nie mogą oni w nim służyć z racji swej wiary w „Istotę Najwyższą”. Ustawę tę znowelizowano w 1967 r., wydając *The Military Selective Service Act*, której § 456 (j) zwalniał z obowiązku wojskowego te „osoby, które z powodu swego religijnego wychowania lub wiary świadomie odmawiają uczestniczenia w wojnie w jakiegokolwiek formie”<sup>51</sup>. Zwróćmy uwagę, iż formuła ta nie obejmuje areligijnych przekonań etycznych ani też indywidualnych postaw politycznych. Wprawdzie w 1973 r. zajmujący nas problem przybrał charakter akademicki, bowiem powszechna służba wojskowa została w tym kraju zniesiona, niemniej przeprowadzona w 1980 r. rejestracja poborowych nakazuje spojrzeć nań inaczej. Niezależnie od tego zagadnienie konfesyjnego pacyfizmu ma nieprzemijającą wartość teoretyczną.

**2. Orzecznictwo.** Z tematyką tą SN zetknął się poniekąd jeszcze w okresie międzywojennym. Obwieścił wtedy, że odmowa pełnienia służby wojskowej z pobudek religijnych nie jest konstytucyjnym prawem,

<sup>50</sup> E. B. Greene: *Religion and the State. The Marking and Testing of an American Tradition*. New York 1959, s. 137; W. W. Sweet: *The Story of Religion in America*. New York 1950, s. 186, 187.

<sup>51</sup> *The Supreme Court, 1970 Term*. „Harvard Law Review” 1971, Vol. 85, No. 1, s. 179; *Developments...*, s. 1625; E. B. Greene: *Religion...*, s. 138, 139; R. H. Abrams: *Preachers Present Arms*. New York 1933, s. 134—142.

tylko przywilejem obywatela, który Kongres może mu nadać lub odmówić<sup>52</sup>. Okazja do jej kompleksowego rozpatrzenia nadarzyła się dopiero w latach 1965—1971, kiedy to sędziowie spotkali się z nią w sumie trzykrotnie. Już pierwsze „spotkanie” — sprawa *United States v. Seeger*<sup>53</sup> — przyniosło w efekcie uznanie zwalniania pacyfistów od powinności służby wojskowej za zgodne z Konstytucją. Poborowy Seeger odmówił jej pełnienia nie tyle z pobudek religijnych, ile etycznych. Sędziowie uznali je za substytut pobudek religijnych i orzekli, iż powód jest uprawniony do zwolnienia z obowiązku wojskowego na równi z pacyfistą konfesyjnym. Nawiązując z kolei do „spotkania” drugiego — *casus Welsh v. United States*<sup>54</sup> — warto odnotować przede wszystkim opinię zbieżną sędziego Harlana. Podkreślił on w niej, że reguła neutralności państwa wymaga, by z tego obowiązku byli zwalniani także ci poborowi, którzy odmawiają jego wykonywania z pobudek pozareligijnych. Nieuwzględnianie tych ostatnich jest bowiem nie do pogodzenia zarówno z klauzulą *establishment* I Poprawki, jak i klauzulą równej ochrony prawa Poprawki XIV.

Jednak najbardziej znaczące orzeczenie w obrębie tej problematyki zapadło w dwóch sprawach połączonych — *Gillette v. United States* oraz *Negre v. Larsen*<sup>55</sup>. Otóż strona powodowa, dochodząc do swych przekonań dopiero po otrzymaniu kart powołania, sprzeciwiła się wzięciu udziału w wojnie wietnamskiej. Nie odmówiła jednak uczestniczenia w wojnie w ogóle. Jednocześnie zakwestionowała konstytucyjność § 456 (j) *The Military Selective Service Act* twierdząc, iż jest on sprzeczny z klauzulą *establishment* I Poprawki. W jej mniemaniu wymaga ona neutralnego stosunku państwa do różnych poglądów konfesyjnych i instytucji wyznaniowych, jak również niezwalczania niewiary na korzyść tradycyjnych wierzeń. Tymczasem ten przepis — uwalniając od powszechnej służby wojskowej wyłącznie przeciwników wszelkich wojen — dyskryminuje tym samym przeciwników wojen konkretnych, których motywacja jest równie głęboka<sup>56</sup>.

Argumenty te Sąd odrzucił większością głosów 8:1, uznając zgodność inkryminowanego przepisu z federalną ustawą zasadniczą. Uzasadniając orzeczenie sędzia Marshall napisał, że żadne z konfesyjnych postanowień

<sup>52</sup> Były to głównie sprawy *United States v. Macintosh*, 283 U.S. 605 (1931) oraz *Hamilton v. Regents of the University of California* z 1934 r. — vide A. W. Johnson, F. H. Yost: *Separation...*, s. 187—198; A. Brodie, H. P. Southerland: *Conscience, the Constitution, and the Supreme Court: The Riddle of United States v. Seeger*. „*Wisconsin Law Review*” 1966, No. 2, s. 310, 311.

<sup>53</sup> 380 U.S. 163 (1965); A. Brodie, H. P. Southerland: *Conscience...*, s. 306, 307.

<sup>54</sup> 388 U.S. 333 (1970); L. H. Tribe: *American...*, s. 832.

<sup>55</sup> 401 U.S. 403 (1971).

<sup>56</sup> *The Supreme Court, 1970 Term...*, s. 180, 181.

I Poprawki nie pozwala na potraktowanie jako pacyfisty religijnego osoby zgłaszającej zastrzeżenia tylko do określonej wojny, nie zaś do wojny w ogóle. Wprawdzie zwalnianie pacyfistów z obowiązku wojskowego jest w pewnym stopniu równoznaczne z preferowaniem względów natury religijnej, ale po to się właśnie stosuje zasadę neutralności państwa, żeby te preferencje nie zaszły zbyt daleko. Nie wszystkie poczynania władz państwowych sprowadzające się do zróżnicowanego traktowania członków poszczególnych konfesji są zabronione przez regułę rozdziału kościoła od państwa (ani też przez zasadę wolności sumienia i wyznania, jako że kwestia pacyfizmu religijnego dotyczy jej w tej samej mierze), o czym świadczy chociażby „ustawodawstwo niedzielne”. W przeciwnym bowiem razie absolutny zakaz ingerencji państwa w sprawy wyznaniowe wpłynąłby ujemnie na jego zdolność osiągania czysto laickich celów. Stosowanie analizowanego tu przywileju nie wprowadza zatem religii państwowej, mimo iż w jakimś zakresie jest tożsame z kierowaniem się motywami teistycznymi. Natomiast obejmowanie nim przeciwników konkretnego konfliktu zbrojnego godziłoby w klauzulę równej ochrony prawa XIV Poprawki. Dodajmy jeszcze, że sędzia Black wystąpił z opinią zbieżną, a sędzia Douglas z *votum separatum*. W przekonaniu tego ostatniego żądania powodów były najzupełniej słuszne, ponieważ wynikały niezbieżnie z reguły wolności sumienia<sup>57</sup>.

**3. Komentarze i próba oceny.** Przeświadczenie o konstytucyjności uwalniania pacyfistów religijnych od powinności służby wojskowej, żywione jeszcze przez *the Founding Fathers*, zostało powszechnie zaakceptowane przez naukę amerykańską<sup>58</sup>. Swoją drogą, praktyka ta jest stosunkowo szeroko rozpowszechniona w państwach euro-anglosaskiego kręgu kulturowego<sup>59</sup>. Sądzę, iż należy ocenić ją pozytywnie, czyniąc však równocześnie dwa zastrzeżenia. Otóż istotę programowego pacyfizmu o religijnym podłożu stanowi niebranie bezpośredniego udziału w walce, zgodnie z chrześcijańskim nakazem miłości bliźniego. Nic więc nie stoi na przeszkodzie, aby pacyfista konfesyjny spełniał swój obowiązek wojskowy w służbach pomocniczych, tj. w personelu medycznym, kwatermistrzo-

<sup>57</sup> Ibidem, s. 179—181; L. H. Tribe: *American...*, s. 855.

<sup>58</sup> Vide m.in. A. W. Johnson, F. H. Yost: *Separation...*, s. 198; P. G. Kauper: *Church...*, s. 15; W. G. Katz: *Religion and Law in America*. W: *Religion in American Life*. Eds. J. W. Smith, A. L. Jamison. Princeton, N. J. 1961, Vol. I, s. 67, 68.

<sup>59</sup> Vide np. J. Godlewski: *Zasada wolności sumienia i wyznania i jej realizacja w RFN*. W: *Prawa i wolności obywatelskie w państwach kapitalistycznych*. Red. W. M. Góralski. Warszawa 1979, s. 226, A. Merker: *Indywidualna wolność sumienia w ustawodawstwie PRL*. W: *Wolność sumienia. Szkice i polemiki*. Warszawa 1973, s. 21.

stwie, transporcie itp. Po drugie, stosowanie tej praktyki faktycznie różnicuje sytuację prawną pacyfisty i niepacyfisty, uprzywilejowując wyraźnie tego pierwszego. Gwoli przykładu, czy słuszne jest, by żołnierz wyznania luterńskiego przebywał na pierwszej linii frontu, zaś jego kolega kwakerskiej konfesji na tyłach jedynie z powodu różnicy wiary? Dlatego w moim przekonaniu na luksus zwalniania pacyfistów religijnych od powinności wojskowej — ale wyłącznie z bronią w rękę — państwo może sobie pozwolić tylko wtedy, kiedy ich liczba jest relatywnie niewielka. Albowiem sprowadzając niniejsze rozważania do postaci ekstremalnej, trzeba liczyć się z taką sytuacją, w której dany kraj w ogóle nie byłby w stanie sformować armii.

Problem „selektywnych” pacyfistów konfesyjnych jest jeszcze bardziej skomplikowany, co sprawia, że udzielenie rozsądnej i merytorycznie trafnej, a przy tym jednoznacznie brzmiącej, odpowiedzi nie przedstawia się łatwo. Odmowa wzięcia udziału w wojnie niesprawiedliwej motywowana przyczynami religijnymi wydaje się być z etycznego punktu widzenia uzasadniona, kojarząc się z rzadkim dziś konstytucyjnym prawem obywatela do oporu wobec władzy państwowej. Czy można jednak obywatelowi pozostawić swobodę decyzji co do wzięcia udziału w wojnie prowadzonej przez jego ojczyznę? Wypada też uwzględnić, iż zarysowujące się w tej materii trudności teoretyczne ulegają spiętrzeniu, gdy uwzględnimy kraje o wielowyznaniowej strukturze społecznej. Skądinąd zaś wiadomo, że każda religia preferuje określoną moralność, a poszczególne systemy etyczne wykazują istotne różnice. Przechodząc z abstrakcyjnego nurtu rozważań do sfery norm i wartości zawartych w Konstytucji Stanów Zjednoczonych, nie od rzeczy będzie przytoczyć ważne spostrzeżenie E. A. Smitha, iż uznanie instytucji selektywnego pacyfizmu konfesyjnego wymagałoby od ustawodawcy przeprowadzenia dystynkcji między motywacjami religijnymi i areligijnymi, co przysporzyłoby dodatkowego kłopotu. Konieczne byłoby też ustawowe odróżnienie pacyfizmu konfesyjnego od niekonfesyjnego. Autor ma uzasadnione wątpliwości, czy takie przedsięwzięcie miałoby w ogóle sens<sup>60</sup>.

*Ex adverso* uprawniony jest również pogląd, że uznawanie przez amerykańską judykaturę wyłącznie jednej postaci pacyfizmu, a mianowicie pacyfizmu religijnego, jest nie mniej kontrowersyjne. A co z poborowymi, u których źródłem takiej postawy nie jest religia, lecz własne sumienie (np. ateści)? Jakkolwiek SN nigdy nie odmówił im prawa do zwolnienia z wojska wprost, czyniły to jak dotąd wszystkie sądy federalne niższych instancji. Należy powątpiewać, by klauzula *establishment* I Poprawki

<sup>60</sup> E. A. Smith: *Religious...*, s. 290; *Toward a Constitutional Definition of Religion*. „Harvard Law Review” 1978, Vol. 91, No. 5, s. 1057 i n.; D. A. Giannela: *Religious...*, Part I. „Harvard Law Review” 1967, Vol. 80, No. 7, s. 1423 i n.

rzeczywiście dopuszczała zróżnicowanie sytuacji prawnej pacyfistów konfesyjnych i niekonfesyjnych, a także odmian pacyfizmu konfesyjnego<sup>61</sup>. Konkludując, trzeba przyznać, że nie ma zapewne bardziej racjonalnego wyjścia poza jednakowym traktowaniem wszystkich odmian pacyfizmu oraz stosowaniem wobec jego wyznawców zwolnień od służby wojskowej, lecz wraz ze sformułowanymi wyżej zastrzeżeniami.

## V. ŚWIADKOWIE JEHOWY A THE POLICE POWER

**1. Społeczno-polityczne tło zagadnienia.** Zgodnie z X Poprawką do gestii władz stanowych należą tzw. uprawnienia porządkowe (*the police power*), czyli kompetencje umożliwiające „promowanie spraw zdrowia, bezpieczeństwa, moralności i ogólnego dobrobytu”<sup>62</sup>. Używając mniej podniosłego języka powiemy, że idzie tu po prostu o administrowanie sprawami codziennego życia. Na tle i tej sfery działalności państwa doszło do wytyczenia granic wolności wyznania, a to za sprawą niestrudzonych Świadków Jehowy. Otóż w wierzeniach swych opierających się na naiwnej egzegezie *Pisma Świętego* — polegającej bowiem na dosłownym rozumieniu zawartych tam treści — sekta ta przywiązuje szczególną wagę do tego oto jego fragmentu: „Nie będziesz mieć innych bogów przede mną. Nie będziesz sporządzać żadnego rytego wizerunku ani jakiegokolwiek podobizny czegokolwiek, co jest w niebiesiach lub [...] na ziemi, [...] bądź w wodzie pod ziemią. Nie będziesz im się kłaniać ani im służyć, albowiem Ja, Pan i Bóg twój, jestem zazdrosnym Bogiem [...]”<sup>63</sup>.

Tym przede wszystkim tłumaczy się negowanie przez nich legitymizmu wszelkiej władzy świeckiej i odmawianie podporządkowania się jej nakazom, jak służba wojskowa, oddawanie honorów symbolom państwowym, składanie przysięg lojalności czy uzyskiwanie zezwoleń na organizowanie procesji religijnych. Wiara ta zakłada też rychłe nadejście Królestwa Niebieskiego. W związku z tym wspomniane nakazy są uważane za formy czczenia innych bogów bądź też za rodzaje zachowań nie dające się pogodzić z wolą samego Jehowy. Jeżeli jeszcze weźmiemy pod uwagę, że Jego Świadkowie postrzegają świat poprzez ostrą dychotomię dobra i zła — skutkiem czego niejednokrotnie przybierali agresywną postawę wobec wyznawców innych religii (są np. wręcz alergicznie antykatolicy) oraz stosowali natrętne, jeśli nie wręcz nachalne, formy ich „na-

<sup>61</sup> *Developments...*, s. 1716, 1717.

<sup>62</sup> Vide E. S. Corwin: *The Constitution and What It Means Today*. Princeton, N.J. 1954, s. 51.

<sup>63</sup> *Exodus* 20 : 3—5.

wracania” — to nic dziwnego, iż często prowadziło to ich do konfliktów z prawem. Jedynie w latach 1938—1950 SN rozpatrzył aż ponad 20 spraw zainspirowanych przez członków tej sekty<sup>64</sup>. Niemniej oddając im sprawiedliwość wypada nadmienić, że współcześnie zdołali oni swój niegdyś wojujący prozelityzm poważnie ucywilizować, a poza tym reprezentują zazwyczaj wysoki poziom etyczny. Podobnie jak członkom wielu innych konfesji nie przeszkadza im to bynajmniej uważać, iż tylko oni posiadają monopol na prawdę religijną.

**2. Orzecznictwo.** Pierwsza grupa wspomnianych spraw dotyczyła kolportażu literatury konfesyjnej. Taki kolportaż wymagał zazwyczaj stosownego zezwolenia władz miejskich. W tej materii SN wydał serię zmiennych wyroków. Początkowo orzekł, że unormowania przewidujące konieczność uzyskiwania takich zezwoleń są niekonstytucyjne, gdyż stanowią w istocie formę cenzury<sup>65</sup>. W kilka lat później w sprawie *Jones v. City of Opelika*<sup>66</sup> stwierdził jednak, iż wydawanie koncesji na uliczną sprzedaż literatury religijnej i pobieranie za to opłat jest zgodne z federalną ustawą zasadniczą, jako że jedynie incydentalnie ogranicza wolność wyznania. Świadkowie Jehowy słusznie więc zostali ukarani, skoro takiego zezwolenia nie posiadali. Werdykt ten zapadł jednak stosunkiem głosów 5 : 4, a jeden z oponentów — prezes Stone — uznał, iż koncesjonowanie takiej działalności w rzeczywistości sprowadza się do cenzurowania publikacji, ponieważ zależy od kaprysu urzędnika. W dodatku sprzedaż wydawnictw o treści konfesyjnej jest przedsięwzięciem bardziej natury religijnej niż komercyjnej, wobec czego poddawanie jej restrykcjom godzi w zasadę wolności wyznania. Tymczasem I Poprawka wymaga poszanowania konfesyjnych poglądów mniejszości, nawet jeśli są niepopularne. Jakby uznając tę argumentację, w rok później Sąd doszedł do przekonania, że dystrybucja ulotek w obrębie miasta — w tym o charakterze religijnym — podlega ochronie klauzuli *free exercise* I Poprawki, w związku z czym nie może być ona zabraniana ani też licencjonowana<sup>67</sup>.

<sup>64</sup> R. E. Cushman: *Leading Constitutional Decisions*. New York 1950, s. 132; L. P. Beth: *The American...*, s. 115, 116; A. P. Stokes: *Church...*, Vol. I, s. 586—589; W. Sokolewicz: *Wolność wyznania*. W: *Prawa człowieka w Stanach Zjednoczonych*. Red. L. Pastusiak. Warszawa 1985, s. 238, 239; H. W. Barber: *Religious Liberty v. Police Power: Jehovah's Witnesses*. „The American Political Science Review” 1947, Vol. XLI, No. 2, s. 227.

<sup>65</sup> Lovell v. City of Griffin, 303 U.S. 444 (1938) i Schneider v. State, 308 U.S. 147 (1939).

<sup>66</sup> 316 U.S. 584 (1942); H. W. Barber: *Religious...*, s. 228, 229, 233—235.

<sup>67</sup> Jamison v. Texas, 318 U.S. 413 (1943); Largent v. Texas, 318 U.S. 418 (1943); Murdock v. Pennsylvania — H. W. Barber: *Religious...*, s. 235; L. H. Tribe: *American...*, s. 848, 849; A. Świątkowski: *Tolerancja...*, s. 46, 47.

Druga grupa spraw, w które uwikłali się Świadkowie Jehowy, składała się z różnorodnych kwestii związanych generalnie z zakłócaniem porządku publicznego lub spokoju domowego obywateli. I tak w sprawie *Cox v. New Hampshire*<sup>68</sup> z 1941 r. sędziowie jednomyślnie podtrzymali zarządzenie wydane przez władze miasta Manchester w stanie New Hampshire przewidujące, iż urządzenie procesji ulicznych wymaga uprzedniej ich zgody. Naturalnie, członkowie interesującej nas sekty o takową nie zabiegali. Sędziowie uznali, że wymóg ten w niczym nie umniejszał niczyjej wolności konfesyjnej. Także jednogłośnie SN zawyrokował, iż wolność ta nie uprawnia do znieważania funkcjonariusza państwowego, stąd karalność takich czynów jest w pełni uzasadniona. Konkretnie chodziło o to, że Świadek Jehowy nazwiskiem Chaplinsky nazwał publicznie szefa policji w Rochester w stanie New Hampshire „przeklętym przez Boga opryskiem i faszystą”, dorzucając do tego oskarżenie, iż władze tego miasta składają się z samych „faszystów lub agentów faszystów”. Sąd wskazał nader trafnie, że „nie może pojąć, jak obrzucanie funkcjonariusza państwowego obelgami można uważać za wyznawanie religii w jakimkolwiek tego słowa znaczeniu” (*Chaplinsky v. New Hampshire*<sup>69</sup>).

Z kolei w sprawie *Cantwell v. Connecticut* — w której, jak pamiętamy, doszło do rozszerzenia zakresu obowiązywania klauzuli *free exercise* na stany — sędziowie zakwestionowali ustawę stanu Connecticut, która zakazywała kwestowania na cele dobroczynne bez uprzedniej zgody sekretarza lokalnej rady ds. dobrobytu publicznego. Doszli bowiem do przekonania, iż jeżeli kwesta była prowadzona w dobrej wierze albo na cele religijne, to taka zgoda nie jest potrzebna. Obowiązek jej uzyskania jest bowiem sprzeczny z postanowieniami XIV Poprawki, gwarantującej wolności obywatelskie. Uwolnili też Świadków Jehowy od zarzutu zakłócania spokoju i porządku publicznego, mimo, że ci ostatni dzwoniли do drzwi prywatnych domów, odgrywali płytę pt. *Wrogowie* zawierającą treści antykatolickie i rozdawali druki konfesyjne. Znamienne przy tym, iż mieszkańcami tych domów byli w około 90% przypadków katolicy robotnicy, którzy po nocnej zmianie w czasie takich „wizyt” jeszcze spali<sup>70</sup>. Na marginesie, to tolerancyjne stanowisko wobec praktyki kwestowania przez związki wyznaniowe zostało przez Sąd potwierdzone w 1981 r. Organ ten orzekł też niekonstytucyjność zarządzeń władz miejskich zabraniających osobom prywatnym nachodzenia mieszkańców w domach w celu wręczania im ulotek i nagabywania w sprawach wiary. Stosunkiem głosów 6 : 3 uznano, że inkryminowane akty, wprowadzając

<sup>68</sup> 312 U.S. 569.

<sup>69</sup> 315 U.S. 568 (1942); H. W. Barber: *Religious...*, s. 232, 233; M. G. Abernathy: *Civil...*, s. 404.

<sup>70</sup> M. G. Abernathy: *Civil...*, s. 312—315.

nieformalną cenzurę i tamując przepływ idei, podważają regułę wolności słowa i prasy <sup>71</sup>.

Ostatnia grupa zajmujących nas spraw dotyczyła kwestii oddawania honorów sztandarowi narodowemu. Gdy rada oświatowa w miejscowości Minersville wprowadziła taki obowiązek wobec uczniów szkół publicznych, dwoje dzieci będących Świadkami Jehowy odmówiło wykonania go. Efektem było relegowanie ich ze szkoły, na co ojciec zareagował zaskarżeniem tej decyzji do sądu. Kiedy zaś sprawa w ostatniej instancji wylądowała na wokandzie SN, ten podtrzymał odpowiednią uchwałę rady stosunkiem głosów 8 : 1. W uzasadnieniu sędzia Frankfurter wskazał m.in., że „skrupuły natury religijnej [...] nie zwalniają jednostki od posłuszeństwa ustawodawstwu, które nie ma na celu wspierania ani też dyskredytowania poglądów konfesyjnych”. Rada oświatowa podejmując kwestionowaną uchwałę miała na względzie umacnianie jedności narodu, skutkiem czego była uprawniona do wyboru środków prowadzących do tego rezultatu. Jakkolwiek skuteczność akurat takich środków jest problematyczna, mimo to ich wybór pozostaje domeną władzy prawodawczej, a nie sądowniczej. Niemniej prezes Stone wystąpił ze zdaniem odrębnym, w którym podkreślił m.in., iż państwo wychowując uczniów, nie może ich zmuszać do takich form zachowania na forum publicznym, które są nie do pogodzenia z ich sumieniem (*Minersville School District v. Gobitis* z 1940 r.) <sup>72</sup>

Już w zaledwie trzy lata później w sprawie *West Virginia State Board of Education v. Barnette* <sup>73</sup> większość składu sędziowskiego (5 : 4) przychyliła się do tego stanowiska, zmieniając poprzednio ustanowiony precedens. Motywując orzeczenie sędzia Jackson skonstatował, iż Konstytucja dopuszcza ograniczanie swobody ekspresji opinii wyłącznie w razie zaistnienia stanu „wyraźnego i bezpośredniego niebezpieczeństwa” (*clear and present danger*), któremu państwo obowiązane jest przeciwdziałać. Tymczasem odmowa oddawania czei symbolom narodowym do takiego niebezpieczeństwa nie urasta, w związku z czym wymóg ten jest z tym aktem sprzeczny. „Przymusowe ujednolicanie opinii prowadzi do jednomyślności panującej tylko na cmentarzu.” Na takim *dictum* tak oto replikował sędzia Frankfurter: „Konstytucyjna ochrona wolności religijnej polega na likwidowaniu różnych form jej ograniczania, ale nie na tworzeniu nowych przywilejów. Sprowadza się ona do zagwarantowania równości konfesyjnej, nie zaś do kreowania obywatelskiego immunitetu [tj. zwolnień od obowiązków —

<sup>71</sup> Vide *Martin v. City of Struthers*, 319 U.S. 141 (1943) i analogiczna sprawa *Douglas et al. v. City of Jeanette*, 319 U.S. 157 (1943) — H.W. Barber: *Religious...*, s. 237; W. Sokolewicz: *Wolność...*, s. 239.

<sup>72</sup> Vide M.G. Abernathy: *Civil...*, s. 292, 293.

<sup>73</sup> 319 U.S. 624 (1943).

R. M. M.]. Jej istota to wolność od posłuszeństwa dogmatom religijnym, lecz nie wolność od posłuszeństwa prawu z powodu dogmatów religijnych.”<sup>74</sup>

**3. Komentarze i próba oceny.** Sedno kontrowersji konstytucyjnych następczych przez członków omawianej sekty trafnie — jak się wydaje — ujął sędzia Jackson pisząc: „Faktyczny problem tkwi tu w ustaleniu gdzie kończą się prawa Świadków Jehowy, a gdzie zaczynają prawa innych [...] Państwo nie może pozwolić żadnej grupie wyznaniowej na nie-liczenie się z innymi jedynie dlatego, że jej »sumienie« nakazuje jej tak postępować. Jak więc Sąd może dziś uznać za »wielki konstytucyjny przywilej« prawo chodzenia po domach prywatnych — nie wyłączając tych, które są zamieszkałe przez żarliwych katolików — by o poranku Niedzieli Palmowej wciskać im do rąk broszury, w których ich kościół nazywa się »nierządnicą«, ich wiarę zaś »grandą«?”<sup>75</sup> Jego zdaniem podstawowa różnica między sędziowskimi opiniami w tej materii „zdaje się dotyczyć metody określania granic wolności religijnej. Sądzę, iż granice te winny zostać wytyczone w tych sytuacjach, gdy korzystanie z tej wolności zaczyna wpływać na lub kolidować z wolnościami innych albo całego społeczeństwa. Działalność o charakterze konfesyjnym ograniczająca się wyłącznie do członków danej grupy wyznaniowej, nie jest i nie powinna być poddawana obostrzeniom.” W tej dziedzinie grupa ta winna się cieszyć prawie całkowitą swobodą. Natomiast wszędzie tam, gdzie wspomniana działalność wychodzi niejako „na zewnątrz”, może podlegać regulacji prawnej, jeżeli ta ostatnia nie jest dyskryminacyjnej natury<sup>76</sup>.

W literaturze przedmiotu uwypukla się, że w obliczu agresywnej i czasami nawet aspołecznej taktyki stosowanej przez Świadków Jehowy, spory odłam opinii publicznej uważa, iż SN przybrał wobec nich nazbyt wyrozumiałą postawę. Można też odnotować głosy mówiące, iż dbałość tego organu o konstytucyjne prawa i uczucia religijne osób, które wykazują najczęściej niewielką troskę o prawa i uczucia innych, jest nadmierna. Niewykluczone, że w chwalebny dążeniu do ochrony tych wartości „może on stanąć po stronie fanatyka, który oświadczy, iż jedyne miejsce, w którym może on odprawiać swe modły, to dywanik rozpostarty na sa-

<sup>74</sup> Vide M. G. A b e r n a t h y: *Civil...*, s. 293—298.

<sup>75</sup> Opinia zbieżna w sprawie Douglas et al. v. City of Jeanette — H. W. B a r b e r: *Religious...*, s. 237. Swoją drogą, spektakularnym przejawem tej permissywnej postawy amerykańskiej judykatury w tej dziedzinie jest fakt, że kiedy w 1975 r. rabin Meir Kahane — przywódca bojówki syjonistycznej — został skazany na rok więzienia za popełnione przestępstwo, to zwalniano stamtąd go codziennie na siedem godzin z powodu „konieczności” udziału w obrządkach religijnych i spożywania kosztownych posiłków — W. S o k o l e w i c z: *Wolność...*, s. 241.

<sup>76</sup> *Votum separatum* w sprawie Prince v. Massachusetts, 321 U.S. 158 (1944) — H. W. B a r b e r: *Religious...*, s. 241, 242.

mym środku ruchliwej jezdni". Mimo to H. W. Barber jest przekonany, że warto w sumie „folgować” członkom tej sekty za cenę gwarancji życia w społeczeństwie, w którym zapewniona jest tolerancja różnorodności myślenia <sup>77</sup>.

Nie negując bynajmniej tego przeświadczenia, nie można się wszak oprzeć wrażeniu, iż niekiedy to „folgowanie” posuwa się zbyt daleko. Niewątpliwie nie odnosi się to do takich form aktywności konfesyjnej, jak rozpowszechnianie stosownych wydawnictw czy kwestowanie. Nie można tego jednak powiedzieć o nachodzeniu mieszkańców domów prywatnych w celu ich „nawracania”, jak również o nieokazywaniu respektu symbolom państwowym. Władze państwowe nie mogą naturalnie nikomu zabraniać pukania do cudzych drzwi, ale jeśli mieszkająca za nimi osoba sobie tego nie życzy, to życzenie to powinno zostać uszanowane. Spokój domowy lokatora ma większą wartość od interesu domokrażcy. Analogicznie przesadą, jeżeli nie wręcz nadużyciem, jest rozciąganie reguły wolności sumienia i wyznania na oddawanie honorów fladze, godłu czy hymnowi narodowemu. Różne są bowiem rodzaje czci. Inaczej się czci Boga, inaczej sztandar, a jeszcze inaczej np. rodziców. Z racjonalnego punktu widzenia żaden z tych rodzajów kultu nie wyklucza pozostałych. Zastrzeżenia można by tu mnożyć. Analizowana judykatura SN nie w pełni znajduje zrozumienie, co zresztą przy wyrokach zapadających stosunkiem głosów 5 : 4 bądź też 6 : 3 dziwić nie może.

**4. Miscellanea.** Pozostałe kwestie wchodzące w zakres zasady wolności religijnej, rozpatrywane przez SN, nie miały większego znaczenia, wobec czego ograniczę się tylko do ich zasygnalizowania. I tak w 1878 r. w sprawie *Reynolds v. United States* sędziowie zakazali poligamii, mimo że powód będący mormonem powoływał się właśnie na regułę wolności sumienia i wyznania <sup>78</sup>. W wielu werdyktach stwierdzili, iż kompetentne organy mogą nakazać leczenie dzieci nawet wbrew woli ich rodziców motywowanej przesłankami konfesyjnymi. Dotyczy to m.in. takich zabie-

<sup>77</sup> H. W. Barber: *Religious...*, s. 243, 247.

<sup>78</sup> Sekta mormonów powstała w Missouri w 1830 r., po czym w osiem lat później z powodu praktykowania wielożeństwa została zmuszona do opuszczenia terytorium tego stanu. Bezpośrednią tego przyczyną były częste napaści na jej członków ze strony tłumu oraz represyjne działania milicji stanowej. Przeniosła się więc do Utah, gdzie przez około półwiecze cieszyła się dużą swobodą. Jednak w latach siedemdziesiątych XIX w. zaczęły się restrykcje nakładane przez władze federalne, których momentem kulminacyjnym stała się ustawa Edmunda-Tuckera. Pozbawiała ona mormonów praw wyborczych, uchylała korporacyjny status ich kościoła i konfiskowała jego własność. Szacuje się, że około 1300 jego członków zostało ukaranych więzieniem lub grzywną za naruszenie tej ustawy. Wielu uniknęło kary, uciekając do Kanady lub Meksyku — L. H. Tribe: *American...*, s. 854.

gów, jak transfuzja krwi, likwidacja wad postawy, operacje plastyczne. Interes społeczny jest bowiem ważniejszy od religijnych skrupułów rodziców (m.in. sprawa *Jehovah's Witnesses v. King County Hospital*<sup>79</sup>). SN odrzucił też sprzeciw indiańskich rodziców wobec decyzji administracyjnej nadającej ich dziecku tzw. numer bezpieczeństwa socjalnego (*Social Security Number*). Numer taki, uprawniający do określonych świadczeń socjalnych, otrzymuje każdy obywatel amerykański. Rodzice uzasadniali swe stanowisko wierzeniem, że wskutek nadania numeru dziecko utraci duszę. Sąd doszedł wszak do przekonania, iż interes państwa jest tu ważniejszy, gdyż numery te zapobiegają korzystaniu ze wspomnianych świadczeń przez osoby nieuprawnione (*Bowen v. Roy*<sup>80</sup>). Organ ten nie zdecydował się też uznać roszczenia pewnego członka sekty mennonitów (*Amish people*) — eksplikowanego pobudkami konfesyjnymi — by zwolnić go od płacenia podatków na cele socjalne. Sędziowie nie wątpili wprawdzie w szczerłość tych pobudek, niemniej orzekli, że interes państwa w zakresie poboru podatków jest w tej materii nadrzędny (*United States v. Lee*<sup>81</sup>). Z tej samej przyczyny nie zgodzili się z argumentem duchownej kościoła neoamerykańskiego — skazanej za palenie marihuany na podstawie ustawy o zwalczaniu narkotyków — iż ukarano ją niesłusznie, jako że traktowała ów specyfik jako sakrament<sup>82</sup>.

Przychyliłi się natomiast do racji rodziców wyznania mennonickiego, iż powinni oni być wyłączeni spod kary za odmowę posyłania swych dzieci poniżej 16 roku życia do publicznych szkół średnich, skoro nie akceptują panującej w nich świeckiej atmosfery (*Wisconsin v. Yoder*<sup>83</sup>). Sędziowie powtórzyli tu tezę zawartą w orzeczeniu w sprawie *Sherbert v. Verner*, że „jedynie interes państwa najwyższego rzędu i to ten jeszcze, którego nie da się zabezpieczyć w inny sposób, może przeważać uzasadnione żądania respektowania swobodnego wyznawania religii”<sup>84</sup>. Dlatego też zakwestionowali ustawę stanu Oregon, która nakazywała rodzicom posyłanie dzieci wyłącznie do publicznych szkół podstawowych, dążąc tą drogą

<sup>79</sup> 390 U.S. 598 (1968); L. H. Tribe: *American...*, s. 850, 851; A. Świątkowski: *Tolerancja...*, s. 105, 106.

<sup>80</sup> 106 S.Ct. 2147 (1986); *Developments...*, s. 1710.

<sup>81</sup> 455 U.S. 252 (1982); *Developments...*, s. 1708, 1709.

<sup>82</sup> S. Gebert: *Podstawowe prawa i wolności obywatelskie*. W: *Institucje polityczno-prawne Stanów Zjednoczonych Ameryki*. Red. W. Sokolewicz. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1977, s. 502; G. Merel: *The Protection of Individual Choice: A Consistent Understanding of Religion Under the First Amendment*. „The University of Chicago Law Review” 1978, Vol. 45, No. 4, s. 835, 836. Dopuszczono jednak stosowanie peyotlu przez Indian w trakcie ceremonii religijnych.

<sup>83</sup> 406 U.S. 205 (1972); A. Świątkowski: *Tolerancja...*, s. 83, 84.

<sup>84</sup> *Developments...*, s. 1708.

do eliminacji szkolnictwa prywatnego, szczególnie zaś wyznaniowego (Pierce v. Society of Sisters<sup>85</sup>).

Wśród spraw rozpatrzonych przez judykaturę w ramach klauzuli *free exercise* nie zabrakło także takich, w których w grę wchodził przymus administracyjny bądź nawet fizyczny. I tak w ubiegłym stuleciu sądy stanowe reprezentowały pogląd, iż dopuszczalne jest zmuszanie uczniów katolickich do uczestniczenia w szkolnych ceremoniach religijnych przebiegających w duchu protestanckim. W wieku XX wobec kulturalnego i politycznego awansu katolicyzmu w USA pogląd ten uległ dezaktualizacji. Mimo to Sąd Najwyższy stanu Nowy York uniewinnił fanatycznych wyznawców kultu Hare Krishna, którym udowodniono przetrzymywanie siłą w celu indokrynacji nowych adeptów tej wiary. Jednocześnie sąd stanowy, sięgnąwszy po rzadko używany w amerykańskiej judykaturze argument wyższej konieczności, uwolnił w 1981 r. od winy i kary sprawcę porwania młodej kobiety powiązanej z Kościołem Unifikacji. Sprawca działał na zlecenie jej rodziców, a celem uprowadzenia było poddanie jej „deprogramowaniu” mającemu zlikwidować psychiczną zależność od tego kościoła. Skład orzekający uznał porwanie za mniejsze zło. W tym samym roku federalny SN odmówił rozpatrzenia sprawy kobiety, której powództwo przeciwko rodzicom i innym osobom usiłującym skłonić ją do opuszczenia niekonwencjonalnej — ogólnie mówiąc — grupki konfesyjnej i poddania się odpowiedniemu „deprogramowaniu”, nie zostało w pełni uznane przez sądy niższych instancji<sup>86</sup>.

Z nowszych spraw można odnotować wyrok w sprawie Lyng v. Northwest Indian Cemetery Protective Association<sup>87</sup> z 1988 r. SN zajął w nim stanowisko, że budowa przez federalną służbę leśną drogi w północnej Kalifornii przez tereny uważane przez Indian za święte nie ogranicza ich wolności wyznania. W opinii większości pióra sędzi O'Connor czytamy, iż inwestycja ta ma wprawdzie pewien związek z religią, lecz przecież organy służby leśnej nie zmuszały Indian *ipso facto* do odstępstwa od swych wierzeń ani też wierzeń tych nie „penalizowały” poprzez uzależnianie przyznania Indianom jakichś korzyści za ewentualne ustępstwa z ich strony na tym polu. Zasada wolności sumienia i wyznania mówi nam raczej, „czego państwo nie może jednostce czynić” niż „co jednostka może od państwa egzekwować”. Gdyby to ostatnie „miało zaspokoić potrzeby i życzenia religijne każdego obywatela, wówczas po prostu nie mogłoby funkcjonować”. Z rozumowaniem tym podjął wszak polemikę sędzia Brennan podkreślając, że korzyści ekonomiczne z budowanej drogi będą niewielkie, natomiast odbije się ona negatywnie na

<sup>85</sup> 268 U.S. 510 (1925).

<sup>86</sup> W. Sokolewicz: *Wolność...*, s. 240; L.H. Tribe: *American...*, s. 884.

<sup>87</sup> 108 S.Ct. 1319.

możliwościach praktykowania przez Indian swej religii. Szczególnie ostro zaatakował przy tym osłabienie przedmiotowego zakresu wolności religijnej przez większość składu sędziowskiego<sup>88</sup>. Dotknęło ono zwłaszcza wyznawców religii peryferyjnych.

Ostatnią już kwestią godną wzmianki był werdykt w sprawie Goldman v. Weinberger<sup>89</sup> o następującym stanie faktycznym. Kapitan S. Simcha Goldman — ortodoksyjny rabin zatrudniony w amerykańskich siłach lotniczych (USAF) w charakterze psychologa — zwykł był nosić do munduru jarmułkę, co pozostawało w jaskrawej sprzeczności z regulaminem. Naturalnie, jego zwierzchników ten ekscentryzm bynajmniej nie zachwycił, w związku z czym wydali mu rozkaz noszenia czapki wojskowej. Zważywszy, iż rabin tego rozkazu nie wykonał, zagrozili mu wszczęciem postępowania dyscyplinarnego, wydając równocześnie negatywną opinię w odniesieniu do przedłużenia mu okresu służby. Ten zaś w odpowiedzi zaskarżył ów rozkaz do sądu jako naruszający jego wolność sumienia i wyznania, domagając się przy tym odszkodowania za straty moralne. Gdy sprawa oparła się w końcu o SN, ten stosunkiem głosów 5:4 uznał regulamin USAF za zgodny z federalną ustawą zasadniczą. Uzasadniając orzeczenie prezes Rehnquist napisał, że I Poprawka „nie wymaga od dowódców wojskowych wyrażania zgody na przejawy takich praktyk [konfesyjnych — R. M. M.], które uważają oni za odstępstwo od regulaminowej zasady jednolitości umundurowania”. Tym bardziej, iż sednem służby wojskowej jest „podporządkowanie jej potrzebom pragnień i interesów jednostki”. Argumentacja ta nie przypadła jednak do gustu aż czterem sędziom, w tym Brennanowi i O'Connor. Ten pierwszy zarzucił większości składu orzekającego bezkrytyczny stosunek do regulaminów wojskowych, urastający wręcz do „abdykacji” z obowiązku sprawowania *judicial review*. Strona pozwana, czyli armia, nie dowiodła, że uczynienie wyjątku dla rabina Goldmana podważyłoby dyscyplinę. Ponadto przepisy regulaminu w rzeczywistości wychodzą naprzeciw religijnym potrzebom większości, czyli dyskryminują mniejszość, co tym bardziej przemawia za ich unieważnieniem<sup>90</sup>. Niemniej należy zważyć, iż całkowite pogodzenie klauzuli *free exercise* ze specyficznymi warunkami życia w siłach zbrojnych czy — wyrażając tę myśl inaczej — konfesyjnych potrzeb żołnierza z dyscypliną wojskową jest rzeczą niełatwą, o ile w ogóle możliwą.

<sup>88</sup> *The Supreme Court, 1987 Term.* „Harvard Law Review” 1988, Vol. 102, No. 1, s. 233—235.

<sup>89</sup> 106 S.Ct. 1380.

<sup>90</sup> *The Supreme Court, 1985 Term.* „Harvard Law Review” 1986, Vol. 100, No. 1, s. 163—166.

## VI. GRANICE KOŚCIELNEJ AUTONOMII

**1. Orzecznictwo.** Spory natury cywilnoprawnej pomiędzy związkami wyznaniowymi a ich członkami nastrożają skomplikowanych problemów jurysdykcyjnych. Obrazowo mówiąc, sądy państwowe znajdują się tu między Scyllą w postaci potrzeby rozstrzygnięcia konfliktów prawnych a Charybdą w formie konieczności respektowania kościelnej autonomii. SN rozpatrzył kilkanaście spraw tego rodzaju, poczynając od *casusu* *Watson v. Jones* z 1872 r. Tło tej sprawy stanowił spór pomiędzy dwoma odłamami prezbiteriańskiej społeczności o własność użytkowanej dotąd wspólnie świątyni w Louisville w stanie Kentucky. Bezpośrednim powodem tej kontrowersji był stosunek do niewolnictwa i wojna secesyjna, ponieważ jeden odłam popierał stronę północną, drugi zaś południową. Ten mniejszy żądał tytułu do wyłącznej własności na tej podstawie, że uznawał naukę Kościoła Prezbiteriańskiego w momencie założenia miejscowej kongregacji. Racje te znajdowały oparcie w angielskim *common law*, według którego prawo do użytkowania obiektu sakralnego przysługuje tej grupie wyznawców, która opowiada się za nauką przyjętą przez jej związek konfesyjny w momencie jego powstania.

SN Stanów Zjednoczonych stanowisko to wszak odrzucił, dochodząc do wniosku, iż sąd świecki nie może przyjąć za kryterium rozstrzygnięcia sprawy dogmatów wiary, gdyż w przeciwieństwie do trybunałów kościelnych nie jest w tym względzie kompetentny. Poza tym byłoby to równoznaczne z narzucaniem wspomnianym wyznawcom decyzji państwowych w miejsce kościelnych, co z kolei doprowadziłoby do kompletnego zakwestionowania sensu zakładania związków wyznaniowych. Ci, którzy decydują się do nich wstąpić — są to przecież stowarzyszenia dobrowolne — powinni umieć rozwiązywać swe spory doktrynalne bez ingerencji władz państwowych. Prawo amerykańskie „nie zna herezji i nie jest obowiązane wspierać żadnego dogmatu ani też ustanawiać jakiegś sekty”. Jeśli więc w obrębie danego związku konfesyjnego pojawi się jakaś kwestia sporna, to w razie zwrócenia się do sądu świeckiego o jej rozstrzygnięcie temu ostatniemu nie pozostaje nic innego, jak po prostu respektować odpowiednią decyzję najwyższego organu w kościołach zhierarchizowanych, a w kościołach o ustroju kongregacyjnym decyzję większości wiernych<sup>91</sup>. Biorąc zaś pod uwagę, że w omawianej przez nas sprawie zachodził ten drugi przypadek, roszczenia mniejszości zostały odrzucone.

Dwie najważniejsze konsekwencje wypływające z takiego uzasadnienia — w wydaniu sędziego Millera — to stwierdzenie, iż instytucja *judi-*

<sup>91</sup> Vide m.in. M. G. A b e r n a t h y: *Civil...*, s. 323—326.

cial review właściwie nie ma zastosowania do sporów wewnątrzkościelnych, oraz ustanowienie zakazu rozstrzygania przez sądy państwowe religijnych sporów doktrynalnych. Ta druga konstatacja szybko znalazła odzwierciedlenie również w orzecznictwie sądów stanowych. Zapisano w nim m.in. pogląd, że wolność sumienia i wyznania uległaby praktycznie unicestwieniu, gdyby członkowie różnych związków konfesyjnych — niezadowoleni z jakiegoś ich postanowienia — mogli skutecznie zaskarżać je do sądów świeckich<sup>92</sup>. Z przeświadczeniem tym trudno się nie zgodzić, zważywszy że w takiej sytuacji sądy te mogłyby dekretować obowiązujące kanony wiary. Dlatego też SN zajął stanowisko, iż jakakolwiek ingerencja judykatury w sprawy kościelne byłaby niewskazana, nawet gdyby zapadłe tam decyzje były niewłaściwe lub doszły do skutku z pogwałceniem odpowiednich procedur. Jednak w parę miesięcy później w ograniczeniu tym otworzono furtkę postanawiając, że nie ma ono zastosowania wtedy, kiedy wzmiankowane decyzje doszły do skutku w wyniku „oszustwa, zmywy lub arbitralizmu”. Możliwość taką stworzono najpierw kontestującym członkom kościołów o strukturze kongregacyjnej (*Bouldin v. Alexander*<sup>93</sup> z 1872 r.), a w 57 lat później także wiernym kościołów zhierarchizowanych (*Gonzalez v. Roman Catholic Archbishop*<sup>94</sup>).

W 1952 r. w sprawie *Kedroff v. St. Nicholas Cathedral* SN orzekł, iż przekazanie przez amerykańskie władze państwowe kontroli nad własnością rosyjskiego kościoła prawosławnego w USA jego diecezji w tym kraju jest nie do pogodzenia z I Poprawką. A to głównie z tej przyczyny, że ów „transfer” został przez te władze bezprawnie wymuszony. Wierni mają bowiem prawo do wyboru swej hierarchii, a poza tym wolność wyznania obejmuje też prawo związków konfesyjnych do „decydowania o swoim ustroju, wierze i doktrynie w sposób wolny od ingerencji państwa”. Sąd raz jeszcze zwrócił uwagę na niebezpieczeństwa z taką ingerencją związane. Otóż decydowanie przez świecką judykaturę o tym, która z dwóch rywalizujących grup członków danego związku wyznaniowego pozostała wierna jego naukom, a co za tym idzie — przyznanie którejś z nich jako reprezentującej „prawdziwy” kościół prawa własności jego aktywów — doprowadziłoby do naruszenia wolności religijnej członków grupy odprawionej z kwitkiem. W dodatku rozsądzanie w obrębie doktryny konkretnego kościoła spornych zagadnień teologicznych

<sup>92</sup> Vide L. H. Tribe: *American...*, s. 871.

<sup>93</sup> 82 U.S. 131.

<sup>94</sup> 280 U.S. 1 (1928); M. W. Galligan: *Judicial Resolution of Intrachurch Disputes*. „Columbia Law Review” 1983, Vol. 83, No. 8, s. 2011.

oznaczałoby udzielanie swoistego państwowego *imprimatur* stosownym przekonaniom dominującej części wiernych<sup>95</sup>.

Nowe elementy w analizowanym przez nas orzecznictwie wniósł werdykt w sprawie *Presbyterian Church in the United States v. Mary Elizabeth Blue Hull Memorial Presbyterian Church*<sup>96</sup> z 1969 r. Jej podłożem stała się próba podporządkowania sobie przez Kościół Prezbiteriański dwóch lokalnych kongregacji w Georgii, które stały się autonomicznymi jednostkami. Powodem tej separacji był ich sprzeciw wobec polityki centralnych władz tego kościoła. Jej następstwem miało być „odchodzenie od zasad” prezbiterianizmu, co w mniemaniu separatystów przejawiało się m.in. w powierzaniu kobietom funkcji pastorów, wydawaniu oświadczeń w kwestiach społecznych i politycznych — z krytyką interwencji Stanów Zjednoczonych w Wietnamie włącznie, przyjęciu nowych kanonów wiary i akcesie do Narodowej Rady Kościołów (*National Council of Churches*). Sąd niższej instancji rozstrzygnął spór na korzyść separatystów uznając, iż Kościół Prezbiteriański faktycznie odszedł od swej pierwotnej nauki. Tymczasem SN orzeczenie to uchylił, wychodząc z założenia, że kwestie teologiczne nie mogą stanowić podstawy wydawania wyroków przez sądy państwowe. Odsyłając zaś sprawę do ponownego rozpatrzenia wskazał, iż sądy te nie muszą się koniecznie kierować decyzjami organów kościelnych, jako że istnieją przecież „neutralne reguły prawne stworzone na użytek wszelkich sporów własnościowych”. Stanowisko to zostało podtrzymane w sprawie *Maryland & Virginia Eldership of the Churches of God v. Church of God, Inc.*<sup>97</sup> rozpatrzonej w rok później. Sędziowie zaaprobowali w niej werdykt sądu niższej instancji przyznający prawo własności użytkowanych budynków sakralnych dwóm kościołom, które wystąpiły ze wspólnej struktury Kościołów Boga. Werdykt ten zapadł nie na podstawie przesłanek doktrynalnych, tylko przepisów stanowych regulujących problematykę własności związków konfesyjnych oraz dokumentów kościelnych dotyczących zagadnień organizacyjnych, czyli po odwołaniu się do „neutralnych reguł prawnych”.

W 1976 r. na wokandę SN wpłynęła sprawa *Serbian Orthodox Diocese for the United States & Canada v. Milivojevich*<sup>98</sup>. Otóż najwyższy organ serbskiego kościoła prawosławnego, Święte Zgromadzenie Biskupów, podjęło próbę podziału diecezji amerykańsko-kanadyjskiej na trzy osobne diecezje oraz odwołania z urzędu jej dotychczasowego biskupa. Ten zaś

<sup>95</sup> Vide też *United States v. Ballard*, 322 U.S. 78 (1944); *Developments...*, s. 1768; *L.H. Tribe: American...*, s. 876, 879.

<sup>96</sup> 393 U.S. 440.

<sup>97</sup> 396 U.S. 367; *M.W. Galligan: Judicial...*, s. 2012, 2013; *L.H. Tribe: American...*, s. 874, 877.

<sup>98</sup> 426 U.S. 696.

zwrócił się do sądu w Illinois o uznanie tych kroków za bezprawne utrzymując, iż jedynie diecezja może podejmować decyzje w tej materii. Sąd Najwyższy tego stanu przychylił się do tych racji ustalwszy, że Zgromadzenie naruszyło swe przepisy proceduralne. Niemniej federalny SN orzeczenie to uchylił stosunkiem głosów 7 : 2 uznając, iż sąd, który je wydał, nazbyt głęboko wniknął w przepisy wewnętrzne i specyfikę serbskiego kościoła. Tego zaś zabrania zarówno I, jak i XIV Poprawka. Skoro najwyższą władzą w tym kościele jest zgromadzenie biskupów, to jego decyzje są wiążące. Powołując się na precedens ze sprawy *Watson v. Jones*, sędziowie zabronili sądom świeckim rozpatrywania nie tylko kontrowersji teologicznych, ale również kościelnych kwestii organizacyjnych. Te ostatnie bowiem dla trafnego rozstrzygnięcia także wymagałyby wnikania w sferę prawd wiary. W tym kontekście państwowe reguły proceduralne, jak np. *due process of law*, są bezprzedmiotowe. Zważywszy, że zagadnienie sposobu przyjmowania kościelnych decyzji „przyjmowane jest jako sprawa wiary niezależnie od tego, czy są one racjonalne, czy też nie i czy dają się wymierzyć za pośrednictwem obiektywnych kryteriów”, laickie koncepcje arbitralności lub prawidłowego postępowania nie znajdują tu odniesienia. Wobec tego „sąd świecki musi zaaprobować rozstrzygnięcia kościelnych trybunałów takie, jakie one są”<sup>99</sup>. Stąd wniosek, iż co się tyczy spraw wewnętrznych związków wyznaniowych, droga sądowa została dopuszczona wyłącznie dla sporów własnościowych, gdzie nie trzeba wikłać się w zagadnienia doktrynalne, interpretować religijnych dogmatów ani też dogłębnie studiować dokumentacji kościelnej o tym właśnie charakterze. Sąd państwowy nie może nawet rozpatrywać powództwa członka związku konfesyjnego o uchylenie decyzji uszczuplającej jego prawa jako uczestnika wspólnoty wyznaniowej, względnie usuwającej go z tego związku za chociażby przeciwstawianie się hierarchii kościelnej<sup>100</sup>.

W trzy lata później sędziowie powtórnie zadeklarowali swe przywiązanie do „neutralnych reguł prawnych” na tle sprawy *Jones v. Wolf*<sup>101</sup>. Większość członków pewnej kongregacji prezbiteriańskiej w stanie Georgia zapragnęła przejść z jednego odłamu swego kościoła (*Presbyterian Church in the United States*) do drugiego (*Presbyterian Church in America*). Wtedy lojalna mniejszość zaapelowała do swych władz zwierzchnich o przyznanie jej jako autentycznej reprezentacji tej kongregacji prawa

<sup>99</sup> Vide L. H. Tribe: *American...*, s. 878; M. W. Galligan: *Judicial...*, s. 2013—2015.

<sup>100</sup> L. H. Tribe: *American...*, s. 879, 880; D. Laycock: *Towards a General Theory of the Religion Clauses: The Case of Church Labor Relations and the Right to Church Autonomy*. „Columbia Law Review” 1981, Vol. 81, No. 7, s. 1403.

<sup>101</sup> 443 U.S. 595 (1979); M. W. Galligan: *Judicial...*, s. 2015, 2016; A. Świątkowski: *Tolerancja...*, s. 59, 60.

do użytkowanej własności kościelnej. Ponieważ ów apel spotkał się z pozytywnym oddźwiękiem, „dysydencka” większość zwróciła się do sądu o unieważnienie odpowiedniej decyzji, co też nastąpiło. Na podstawie wspomnianych „neutralnych reguł” organ ten uznał bowiem większość za prawowitego przedstawiciela kongregacji i jej też przyznał tytuł własności. SN generalnie zgodził się z tym stanowiskiem, lecz stwierdziwszy że motywy uznania tej większości za rzeczywistego reprezentanta są niejasne, odesłał sprawę do ponownego rozpatrzenia. Z kolei w 1982 r. sędziowie w efekcie uznania powództwa Kościoła Unifikacji, kierowanego przez osławionego Sun Myung Moona, uchylili ustawę stanu Minnesota, nakazującą związkom konfesyjnym uzyskującym ze składek swych członków nie więcej niż połowę posiadanych funduszy, przedkładać władzom stanowym okresowe informacje o swych dochodach. Zdaniem większości (tj. 5 : 4) składu orzekającego — w której imieniu wypowiedział się sędzia Brennan — akt ten „w konsekwencji rozróżnia z jednej strony kościoły ustabilizowane, uzyskujące silne, choć nie całkowite wsparcie finansowe od swoich członków, z drugiej zaś kościoły nowe i pozbawione zwolenników”. Łamie on zatem konstytucyjny zakaz uprzywilejowywania przez państwo jakiegokolwiek związku wyznaniowego<sup>102</sup>.

W 1979 r. taką samą większością (5 : 4) sędziowie obalili federalną ustawę o stosunkach pracowniczych (*The National Labor Relations Act*), dotyczącą m.in. związków zawodowych nauczycieli szkół konfesyjnych. Na jej podstawie bowiem Narodowa Rada do Spraw Stosunków Pracowniczych (*National Labor Relations Board*) rozstrzygała spory między tymi związkami a szkołami, w których funkcjonowały. SN doszedł do wniosku, że działalność ta ogranicza kompetencje kościelnych organów zwierzchnich nad rzeczonymi szkołami i pociąga za sobą zbyt bliskie związki kościoła z państwem<sup>103</sup>. Podobnie też w 1981 r. Sąd orzekł, iż federalna ustawa o opodatkowaniu na rzecz bezrobotnych (*The Federal Unemployment Tax Act*) nie może mieć zastosowania do tych szkół konfesyjnych, które nie mają własnej osobowości prawnej. Prawo do autonomii obejmuje przecież wszystkie aspekty działalności kościelnej<sup>104</sup>. Stąd np. powoływanie czy wyświęcanie duchownych pozostaje poza sferą państwowej regulacji prawnej<sup>105</sup>. Za niekonstytucyjne sędziowie uznali wszakże nieprzyjmowanie uczniów murzyńskich do szkół parafialnych prowadzonych przez jeden z kościołów baptystycznych. Jego władze odwoływały się do zasady wolności religijnej, ale sędziowie uznali, że ta dyskryminacyjna praktyka

<sup>102</sup> W. Sokolewicz: *Wolność...*, s. 239, 240.

<sup>103</sup> *NLRB v. Catholic Bishop*, 440 U.S. 490. Szerzej na ten temat A. Świątkowski: *Tolerancja...*, s. 61, 62, 86—96.

<sup>104</sup> *St. Martin Evangelical Lutheran Church v. South Dakota*, 101 S.Ct. 2142.

<sup>105</sup> *McClure v. Salvation Army*, cert. denied 409 U.S. 1050 (1972).

była wynikiem przyjęcia przez nie określonych założeń społecznych bądź filozoficznych, które z wyznawaniem religii nie mają nic wspólnego<sup>106</sup>. Podsumowując, SN usiłując wypracować satysfakcjonujące podejście do rozstrzygania konfliktów wewnątrzkościelnych, zakazał sądom świeckim wnikania w kwestie doktrynalne. By zaś uniknąć choćby wrażenia ingerencji w wewnętrzne sprawy związków wyznaniowych, nakazał im też powstrzymać się od rozpoznawania sporów natury organizacyjnej. Wyjątek uczynił jedynie dla konfliktów własnościowych.

**2. Komentarze i próba oceny.** W literaturze przedmiotu uwypukla się, iż jakkolwiek Sąd nigdy nie obwieścił wprost, że związkom konfesyjnym przysługuje coś takiego jak prawo do autonomii — czyli do swobodnego podejmowania decyzji w swoich sprawach — jednak wypływa ono z jego orzecznictwa pośrednio. Organ ten oznajmił bowiem, iż związki te uprawnione są do całkowitej swobody w dziedzinie określania „ustroju kościelnego”, „administracji kościelnej”, „społeczności kościelnej”, „funkcjonowania kościołów” oraz w zakresie ustalania kanonów wiary. Innymi słowy, mają one zagwarantowane prawo — wynikające z klauzuli *free exercise* I Poprawki — dowolnego kształtowania swej działalności czyli przyjmowania reguł dotyczących administracji wewnętrznej, przynależności wiernych i czynności liturgicznych, jak również wyboru swych dogmatów religijnych. Materie te generalnie powinny być wolne od nadzoru ze strony państwa<sup>107</sup>.

Jest to wszak reguła ogólna, a więc dopuszczająca wyjątki. Takim wyjątkiem jest np. prowadzenie szkół wyznaniowych. Otóż sądy federalne niższych instancji podtrzymały unormowania stanowe traktujące o takich kwestiach, jak kwalifikacje nauczycieli, programy nauczania czy udzielanie zezwoleń na prowadzenie tychże szkół. Z kolei SN zabronił stosowania praktyk dyskryminacyjnych przy przyjmowaniu do nich uczniów na podstawie kryterium rasowego. Można w związku z tym natrafić na ocenę, że tak jak państwo nie powinno im narzucać obowiązku przyjmowania słuchaczy innej konfesji, tak też winno być indyferentne w odniesieniu do zagadnienia kwalifikacji personelu nauczającego. „Decydowanie bowiem o tym, kto poprowadzi pracę kościoła i jak ta praca ma być wykonywana, pozostaje ważkim składnikiem wyznawania religii.” Niezależnie od tego edukacja w szkołach afiliowanych przy związkach konfesyjnych jest zbyt ściśle sprzęgnięta z religią<sup>108</sup>.

Większość kompetentnych badaczy aprobuje natomiast decyzję Sądu o nieingerowaniu przez państwo w kościelne spory pracownicze. Zdaniem

<sup>106</sup> *Brown v. Dade Christian Schools, Inc.* cert. denied 434 U.S. 1063 (1978).

<sup>107</sup> *Developments...*, s. 1752, 1753; D. L a y c o c k: *Towards...*, s. 1414.

<sup>108</sup> *Developments...*, s. 1757—1760, 1777, 1778; D. L a y c o c k: *Towards...*, 1398.

D. Laycocka regulacja stosunków pracy w związkach wyznaniowych to domena ich administracji. Uznanie praw związków zawodowych funkcjonujących w ramach związków konfesyjnych byłoby przecież równoznaczne ze zmuszaniem hierarchii kościelnej do podzielenia się z nimi władzą. Dlatego też różne kościoły wprawdzie wypowiadają się za prawem pracowników do zakładania związków zawodowych, lecz nie u siebie. Gwoli ilustracji, Kościół Rzymskokatolicki sprzeciwił się jurysdykcji Narodowej Rady do Spraw Stosunków Pracowniczych nad nauczycielami swoich szkół. Podobnie Kościół Adwentystów Dnia Siódmego oponował przeciwko kompetencjom Sekretarza Pracy wdrażania ustawy o równej płacy (*The Equal Pay Act*) w afiliowanych przy nim szkołach, jakkolwiek generalnie uznał ów akt za słuszny. W przekonaniu powoływanego już D. Laycocka państwo nie może zatem ochraniać praw pracowniczych osób zatrudnianych przez związki wyznaniowe w takim samym zakresie jak praw innych pracowników. Osoby te muszą bowiem mieć świadomość, że ich praca polega na realizacji części misji religijnej ich kościoła. Muszą więc być wobec niego lojalne, tak jak pozostali jego członkowie. Skoro ich stosunek pracy jest sprawą wewnątrzkościelną, to państwo nie może w tej materii wkraczać, gdyż podważałoby to zasadę wolności sumienia i wyznania. Jedyne remedium to renegocjacja warunków pracy i płacy albo rezygnacja z posady<sup>109</sup>.

Krytycznie natomiast ocenia się zalecenie respektowania decyzji kościelnych jako podstawę wyrokowania w zajmujących nas sprawach. M. W. Galigan stawia tezę, że zalecenie to jest sprzeczne zarówno z regułą rozdziału kościoła od państwa, jak i wolności religijnej. Co się tyczy tej pierwszej, to nie można przecież nie zdawać sobie sprawy z faktu, iż akceptując decyzje hierarchii kościelnej względnie większości członków kongregacji, sądy preferują tym samym konkretne stanowisko doktrynalne kosztem drugiego, co godzi w zasadę neutralności państwa w sprawach religii. Uznając racje jednej ze stron, sądy nadają im swą sankcję bez wnikania w sedno kontrowersji. Ponadto traktują w sposób zróżnicowany związki konfesyjne o strukturze hierarchicznej i kongregacyjnej, czego Konstytucja także zabrania. Na dodatek zaś praktyka ta upośledza stowarzyszenia świeckie, których konflikty wewnętrzne mogą być rozstrzygane przez sądy, jakkolwiek trzeba przyznać, że czynią to one niechętnie. Z kolei w odniesieniu do sprzeczności z regułą wolności sumienia i wyznania SN, wychodząc ze słusznego założenia, doszedł do fałszywego wniosku. Założenie było takie, iż ze wspomnianej zasady można wywieść prawo tworzenia związków wyznaniowych i ustalania wewnętrznych procedur rozwiązywania ewentualnych sporów. Wniosek zaś brzmiał następująco:

<sup>109</sup> D. Laycock: *Towards...*, s. 1405—1409.

jeśli ktoś do takiego związku wstępuje, to należy domniemywać jego zgody na decyzje władz tego związku, a — co się tym łączy — jeśli organ państwowy decyzje te kwestionuje, to narusza wolność wyznania. Tymczasem takiej interpretacji nie można stosować automatycznie, jako że różny jest charakter domniemywanej zgody. Nie jest ona udzielana *in blanco*, lecz odnosi się do spraw mniej lub bardziej konkretnych. Na pewno zaś nie oznacza aprobaty dla nieuczciwości, złej wiary czy braku poszanowania dla wewnątrzkościelnych trybów postępowania. Jeżeli zatem rozstrzygnięcia władz związków konfesyjnych doszły do skutku w taki właśnie sposób albo też wykraczają poza ich uprawnienia, sądy świeckie natomiast rozstrzygnięcia te respektują, to *eo ipso* godzą w wolność wyznania przynajmniej części wiernych. Już bardziej fortunnym sposobem postępowania byłoby po prostu uchylanie się od rozpoznawania takich spraw <sup>110</sup>.

Obiekcje w tym względzie zgłasza też L. H. Tribe. Respektowanie przez judykaturę decyzji wewnątrzkościelnych niewątpliwie znajduje swoje uzasadnienie, ponieważ idzie tu o zachowanie autonomii tak kościoła, jak i państwa. Ma ono długą tradycję, zważywszy że stosowne wzmianki można spotkać już w *Nowym Testamencie* („Oddajcie co cesarskie cesarzowi, a co boskie Bogu”) czy w przestrzeganiu jeszcze w średniowieczu odrębności jurysdykcji państwowej i kościelnej. Stąd też sędziowie Rehnquist i Stewart trafnie wskazali w swym zdaniu odrębnym w sprawie *Serbian Orthodox Diocese v. Milivojevich*, iż zalecenie to prowadzi do zaostrzenia konfliktów istniejących w łonie związków wyznaniowych, a także do nadużywania ich autonomii wskutek dopuszczania do nieskrępowanej dominacji organów kościelnych nad „zwykłymi” członkami. W opinii większości nie udzielono bowiem odpowiedzi na pytanie, pod jakimi warunkami jest dopuszczalna możliwość sądowej interwencji w wewnątrzkościelne spory w celu zapobieżenia rozwiązywania ich siłą albo innymi niewłaściwymi metodami. Poza tym pozbawianie wiernych ochrony prawnej ze strony państwa byłoby krzywdzące, skoro przysługuje ona członkom stowarzyszeń laickich <sup>111</sup>.

Propozycje wyjścia z sytuacji są częściowo zbieżne. L. H. Tribe zgłasza pod adresem związków konfesyjnych postulat, aby sobie wypracowały własny tryb rozstrzygania swych konfliktów, wzorowany na procedurach świeckich. Jeśli zaś tego nie uczynią, to sądy państwowe faktycznie nie będą miały innego wyboru, jak tylko polegać na odpowiednich decyzjach kościelnych organów zwierzchnich niezależnie od tego,

<sup>110</sup> M. W. Galligan: *Judicial...*, s. 2019—2026.

<sup>111</sup> L. H. Tribe: *American...*, s. 877, 880—882; vide także A. Świątkowski: *Tolerancja...*, s. 62.

jak bardzo mogą być one wadliwe. Wyjątek można zrobić jedynie dla spraw, w których w grę wchodzi takie wartości, jak własność, wolność osobista bądź prywatność<sup>112</sup>. Identyczne remedium zaleca M. W. Galligan, by — jak pisze — związki wyznaniowe zapewniły sobie skuteczny sposób rozwiązywania sporów, unikając równocześnie ingerencji sądów świeckich w swoje sprawy. Niemniej w zanadru badacz ten ma jeszcze pewną sugestię. Mianowicie, gdy rozstrzygnięcie konfliktu wewnątrzkościelnego wymagałoby oparcia się na jakimś religijnym dogmacie względnie pociągało za sobą konieczność naruszenia organizacyjnej samodzielności danego związku konfesyjnego, wówczas sąd państwowy powinien naturalnie uchylić się od rozpoznawania takiej sprawy. Generalnie jednak trzeba sięgać po „neutralne reguły prawne”; np. stosować normy prawa cywilnego do tych sporów, które są cywilnoprawnej natury. Wtedy nie tylko nie będzie potrzeby powoływania się na jakiś autorytet kościelny, ale i różnicowania podejścia do kościołów hierarchicznych i kongregacyjnych<sup>113</sup>.

Niezależnie od tych propozycji można się spotkać z sugestiami wykorzystania bardziej wyrafinowanych metod rozwiązywania analizowanego przez nas dylematu, w postaci dość skomplikowanych testów. I tak według B. N. Bagniego kryterium dopuszczalności drogi sądowej w sprawach wewnątrzkościelnych powinien stanowić stopień ich „duchowości” (*spirituality*), przez którą autor rozumie skalę ich związku z religią. Tych skal jest trzy. Przypominają one zestaw koncentrycznych kół, których obwody wyznacza wspomniany stopień „duchowości”. Epicentrum, czyli krąg najmniejszy, zakreśla te formy działalności związków wyznaniowych, które odnoszą się do kwestii dla nich najważniejszych, jak powoływanie duchownych, formy obrzędów, programy edukacji religijnej itd. Krąg drugi obejmuje wzajemne relacje między interesującymi nas związkami a ich kadrą wykonującą funkcje konfesyjne lub quasi-konfesyjne, jak również kościelną działalność socjalną. Na krąg następny składa się czysto laicka działalność tych związków oraz ogół ich stosunków z realizującymi ją pracownikami. Co się teraz tyczy podejścia sądów państwowych do poszczególnych kręgów spraw, to winno być ono niejednolite. Jeśli idzie o „epicentrum”, to organy te powinny respektować decyzje kościelne, natomiast w pozostałe kręgi mogą wkraczać w zróżnicowanym zakresie<sup>114</sup>.

Instytut opracował D. Laycock. Wyszedł on z założenia, że sąd świecki przed podjęciem decyzji, czy określona kwestia kwalifikuje się do rozpatrzenia, czy też nie, powinien wziąć pod uwagę trzy poniższe prze-

<sup>112</sup> L. H. Tribe: *American...*, s. 888—889.

<sup>113</sup> M. W. Galligan: *Judicial...*, s. 2027—2029, 2037, 2038.

<sup>114</sup> Vide *Developments...*, s. 1771.

słanki. Po pierwsze, czy kwestionowana działalność rzeczywiście należy do sfery wewnętrznych spraw konkretnego związku wyznaniowego oraz czy osoby ją urzeczywistniające podporządkowują się dobrowolnie jego rozstrzygnięciom. Po wtóre, jaki jest stopień „religijnej intensywności” badanej działalności; termin ten odpowiada „duchowości” Bagniego. I po trzecie, jaka jest skala głębokości i konsekwencje ewentualnej ingerencji państwa w wewnętrzne sprawy takiego związku<sup>115</sup>.

W odczuciu jednego z komentatorów oba te testy bez wątpienia są w stanie ułatwić sędziom ustalenie stopnia „religijności” danej działalności. Nie są však pozbawione pewnych słabości. Otóż zakładają one dokonywanie oceny owej „religijności”, czyli dopuszczają wnikanie przez sąd w teologiczne dogmaty. Wiodą one w efekcie do osłabienia kościelnej autonomii, mimo iż w założeniu miały ją chronić. Niezależnie od tego wykazują ograniczoną przydatność, gdyż większość spraw o charakterze wewnątrzkościelnym trafiających dotąd na wokandę mieści się w ramach drugiego kręgu B. N. Bagniego. Tymczasem kryterium to jest wprawdzie istotne, lecz zarazem amorficzne i nazbyt uproszczone. D. Laycock to dostrzega i stara się doprecyzować, ale bez powodzenia. Zajmujący nas komentator wyraża przekonanie, że obaj ci autorzy nie dostrzegają pewnego elementu tej problematyki, który mógłby odegrać tu rolę swoistego punktu orientacyjnego. Mianowicie działalność prowadzoną przez związki konfesyjne można sklasyfikować w zależności od jej istoty i motywacji. Konkretnie zaś pewne jej przejawy będą „religijne”, pewne natomiast będą „motywowane religijnie”. Do tych pierwszych można przykładowo zaliczyć modlitwę, różne formy prozelityzmu czy postacie kultu. Wiara i formy jej uzewnętrzniania są tu ze sobą nierozzerwalnie splecione. W tych właśnie sprawach zakres kościelnej autonomii powinien być maksymalny, innymi słowy — niemal całkowicie wolny od ingerencji państwa. Te drugie z kolei cechuje oddzielenie wiary od określonego działania. Dla ilustracji, prowadzenie szpitala wyznaniowego wypływa z inspiracji religijnej i mogą mu towarzyszyć elementy praktyk konfesyjnych, lecz sedno jego funkcjonowania pozostaje laickie — leczenie chorych. Interwencja państwa jest tu dopuszczalna, jako że sąd musi należycie wyważyć odpowiednie interesy państwa i kościoła. Z tego też powodu jest uzasadnione wkraczanie przez judykaturę w kościelne stosunki pracy, by egzekwować obowiązujące w prawie pracy normy, analogicznie jak wdrażanie ustawodawstwa antydyskryminacyjnego w szkołach parafialnych<sup>116</sup>.

Delimitacja granic kościelnej autonomii jest nader trudnym przedsięwzięciem. O ile wszyscy badacze są zgodni co do tego, iż związki wyzna-

<sup>115</sup> D. Laycock: *Towards...*, s. 1408—1412.

<sup>116</sup> *Developments...*, s. 1773—1777.

niowe powinny się nią cieszyć, o tyle brak zgody co do jej zakresu. Interesy państwa i interesy kościoła są tu bowiem przynajmniej częściowo sprzeczne. Kościół ze zrozumiałych względów pragnąłby mieć jak najszerszą swobodę działania, państwo zaś musi stać na straży praw swoich obywateli, także jako wiernych. W związku z tym powinno ono w mniejszym stopniu sugerować się decyzjami kościelnymi, bardziej natomiast kierować się owymi „neutralnymi regułami prawnymi”, czyli po prostu własnymi regulacjami. Nie może zatem wnikać w dogmaty religijne — byłoby to wręcz nonsensowne. Nie może nie interesować się kwalifikacjami nauczycieli i programami nauczania szkół konfesyjnych, skoro rzutują one na jakość wyniesionej wiedzy i wartość uczniowskich świadectw, które są honorowane na równi ze świadectwami wydawanymi przez szkoły publiczne. Nie może trwać biernie w obliczu stosowania praktyk dyskryminacyjnych w tych szkołach, podobnie jak i nie-respektowania praw pracowniczych osób zatrudnianych przez związki wyznaniowe. Nie może też nie reagować na przejawy naruszania czyjejś wolności osobistej, prywatności lub własności. Natomiast w przypadkach wątpliwych sądy powinny stosować ten ostatnio omówiony test — którego podstawą jest dystynkcja między kościelną działalnością religijną a inspirowaną religijnie — jako najbardziej trafiający do przekonania. Jest rzeczą oczywistą, że byłoby najlepiej, gdyby związki konfesyjne same rozstrzygały swe spory, stąd słuszny jest postulat, by z góry ustaliły sobie odpowiednie procedury. Problem jednak w tym, iż taki scenariusz nie zawsze będzie się sprawdzać.

## VII. OGÓLNA EGZEGEZA WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

**1. Przedmiotowy zakres wolności wyznania.** Zagadnienie wykładni zasady wolności sumienia i wyznania we współczesnych krajach euro-anglosaskiego kręgu kulturowego prezentuje się dość jednolicie, co naturalnie nie wyklucza sporadycznych rozbieżności w poglądach. Dlatego nie można oczekiwać, by amerykańska nauka prawa konstytucyjnego oraz judykatura SN wypracowały w tej materii jakieś rewelacyjne koncepcje, ponieważ szanse na to są minimalne. Niemniej niektóre z nich są na tyle interesujące, że warto poświęcić im czas i uwagę.

Na wstępie wypada podkreślić, iż tamtejsi konstytucjonaliści już u samych początków teoretycznej refleksji nad klauzulą *free exercise* I Poprawki odrzucili *a priori* pojęcie tolerancji wyznaniowej jako w tym kon-

tekście całkowicie nieprzydatne<sup>117</sup>. Był to z pewnością efekt przemożnego wpływu doktryny wolności religijnej „Ojców Konstytucji”, w której cieniu długo pozostawał amerykański konstytucjonalizm. Nieadekwatność, a nawet powiedziałbym — przeciwstawność, tej nazwy wobec terminu „wolność sumienia i wyznania” wykazał już Thomas Paine. Tymczasem w nauce europejskiej, nie wyłączając polskiej, ciągle jeszcze niektórzy badacze operują kategorią „tolerancja konfesyjna”<sup>118</sup>. W obrębie kwestii wyznaniowej określenie „tolerancja” jest dziś do przyjęcia jedynie w sensie postawy społecznej czy psychicznej. Nigdy jednak w sensie prawnym. *Nota bene*, w kontekście stosunków: państwo — kościół błędne też jest szermowanie nazwą „separacja”. Oznacza ona bowiem, że pomiędzy tymi podmiotami nie istnieją żadne więzi (np. kapelani). Taka sytuacja jest wprawdzie możliwa, ale występuje rzadko, wobec czego właściwym pojęciem jest tu „rozdział”.

Jednocześnie ani sędziowie SN, ani też kompetentni badacze nie trzymali się ściśle dosłownych sformułowań tej klauzuli, z których wynika, że federalna ustawa zasadnicza przyznaje obywatelom jedynie wolność wyznania. Stosując interpretację funkcjonalną, ekstensywną i historyczną zawsze stali na stanowisku, iż ustanawia ona również wolność sumienia. Pierwszej — można by rzec, klasycznej — egzegezy klauzuli *free exercise* dokonał sędzia Miller w sprawie *Watson v. Jones* z 1872 r., pisząc: „W tym kraju każdemu przysługuje pełne prawo do wyznawania jakiegokolwiek religii, do praktykowania jakiegokolwiek formy kultu i do nauczania jakichkolwiek kanonów wiary, pod warunkiem nienaruszania praw moralnych, własności i wolności osobistych obywateli. Prawu temu

<sup>117</sup> Vide m.in. S.H. Cobb: *The Rise of Religious Liberty in America. A History*. New York 1902, s. 8, 15—17; A.W. Johnson, F.H. Yost: *Separation...*, s. 15, 16, 256.

<sup>118</sup> Vide np. oprócz tytułu cytowanej już pracy A. Świątkowskiego, także L. Wiśniewski: *Wolność sumienia i wyznania*. W: *Podstawowe prawa i obowiązki obywateli PRL*. Red. A. Łopatka. Warszawa 1978, s. 115; J. Keller: *Zasada wolności sumienia w kościele katolickim*. W: *Wolność sumienia. Szkice i polemiki*. Warszawa 1973, s. 224—226. Na marginesie, nie można zaakceptować interpretowania przez niektórych autorów pojęcia „wolność sumienia” jako nazwy zbiorczej obejmującej tak wolność sumienia, jak i wolność wyznania — vide np. A. Merker: *Indywidualna wolność sumienia w ustawodawstwie PRL*. W: *Wolność...*, s. 21. Wolność sumienia, definiowana jako prawo do swobodnego przyjmowania dowolnego światopoglądu, dotyczy wyłącznie „wnętrza” człowieka. Z kolei wolność wyznania, czyli swoboda publicznej ekspresji dowolnych kwestii światopoglądowych, ma charakter „zewnątrzny”. Wprawdzie kategorie te są ściśle ze sobą związane, jednak ów fakt nie oznacza ani ich tożsamości, ani też logicznego stosunku nadrzędności. Niemniej nie da się zaprzeczyć, że wolność sumienia ma większy ciężar gatunkowy niż wolność wyznania, ponieważ bez tej pierwszej ta druga jest bezprzedmiotowa.

obce jest pojęcie herezji, nie stanowi ono podbudowy dla żadnego dogmatu i nie ustanawia żadnej sekty [jako kościoła państwowego — R. M. M.]”<sup>119</sup> W kolejnych wyrokach, zwłaszcza pochodzących z lat czterdziestych, SN sukcesywnie rozszerzał zakres pojęcia wolności religijnej, precyzując jego sens. Stwierdził m.in., że obejmuje ono prawo do zakładania związków wyznaniowych, propagowania doktryn religijnych i areligijnych, dystrybucji literatury religijnej, korzystania ze środków masowego przekazu do rozpowszechniania dogmatów wiary, a także równouprawnienie członków wszystkich konfesji<sup>120</sup>. Katalog ten można by rozszerzyć o wiele uprawnień pochodnych od już wyliczonych.

Taką próbę podjęli m.in. M. Gallanter i D. Laycock, starając się wyjść poza obręb tradycyjnego rozumienia wolności sumienia i wyznania poprzez jej dokładniejsze określenie. Ten pierwszy stwierdził, iż ów termin rozciąga się na cały wachlarz uprawnień cząstkowych, które wprawdzie przenikają się nawzajem, ale mają odrębną istotę. Zastrzegł równocześnie, że wachlarz ten jest bardziej przykładowej niż wyczerpującej natury. I tak składają się nań następujące wolności: a) wolność od ucisku religijnego (np. od obowiązku udziału w praktykach kultowych); b) wolność od prześladowań lub dyskryminacji z powodów religijnych (np. od uzależniania powierzania urzędów publicznych od wyznania wiary); c) wolność od religii popieranej przez państwo (np. od obowiązku nauki religii w szkole publicznej); d) wolność od realizacji przez państwo religijnych celów, wzorców czy wartości (np. od kary za bluźnierstwo); e) wolność od współpracy państwa z kościołem w urzeczywistnianiu wspomnianych celów (np. od wykorzystywania państwa jako *bracchium saeculare* kościoła); f) prawo domagania się od państwa możliwości wykonywania praktyk konfesyjnych (np. w wojsku i w więzieniach — kapelani); g) wolność od ingerencji w poglądy i praktyki religijne ze strony osób lub organizacji prywatnych (np. od zakłócania nabożeństw); h) wolność zakładania organizacji wyznaniowych i prawo do autonomii ich władz; i) prawo wyboru i zmiany religii; j) prawo religijnego wychowania dzieci; k) prawo wyrażania, publikowania, rozpowszechniania i nauczania poglądów religijnych; l) prawo do nieujawniania swych przekonań religijnych; ł) wolność od restrykcji ze strony państwa nakładanych na praktyki oceniane pozytywnie przez jednostkę z punktu widzenia jej religii (np. od zakazu pracy w niedziele); m) wolność od zmuszania jednostki przez państwo do zachowań ocenianych przez nią negatywnie

<sup>119</sup> Vide A. W. Johnson, F. H. Yost: *Separation...*, s. 13.

<sup>120</sup> P. G. Kauper: *Church...*, s. 5; L. Pfeffer: *Church...*, s. 498.

z punktu widzenia jej religii (np. służba wojskowa); n) wolność uznawania określonych praktyk za religijne lub święte <sup>121</sup>.

Nieco inny katalog wolności religijnych przedstawia D. Laycock, grupując je w trzy kategorie. Do pierwszej zalicza szeroko rozumianą wolność prowadzenia działalności konfesyjnej, tj. wznoszenia kościołów i szkół wyznaniowych, odprawiania obrzędów liturgicznych, odmawiania modlitw, „nawracania” oraz nauczania wartości etycznych. Do drugiej — ściśle z tą pierwszą związanej — należy według niego prawo związków konfesyjnych do szerokiej autonomii działania, a więc do wyboru przywódców, ustalania doktryny religijnej, rozstrzygania sporów wewnętrznych i zarządzania swymi sprawami. Trzecia zaś dotyczy prawa sprzeciwu wobec niektórych państwowych nakazów lub obowiązków, takich jak: służba wojskowa, podatki wojenne, nauczanie dzieci, leczenie chorych, szczepienia, ubezpieczenia społeczne, przestrzeganie bądź nieprzestrzeganie sabatu, monogamia i inne <sup>122</sup>. Jakkolwiek pod adresem obu zaprezentowanych katalogów można zgłaszać różne zastrzeżenia, mimo to dowodzą one niezbieżności potrzeby specyfikacji uprawnień wchodzących w zakres reguły wolności sumienia i wyznania.

Na marginesie warto odnotować, iż niektórzy badacze wystąpili w obrębie interesującej nas problematyki z nowymi propozycjami terminologicznymi. Dla ilustracji, J. L. Blau wyodrębnił w sferze wolności sumienia tzw. wolność od religii (*freedom from religion*), polegającą na możliwości przyjęcia światopoglądu ateistycznego; natomiast w sferze wolności wyznania wyróżnił tzw. wolność dla religii (*freedom for religion*), sprowadzającą się do swobody zakładania związków konfesyjnych <sup>123</sup>. To pierwsze określenie spotkało się wszak z kontestacją M. Gallantera, który wskazał, że bardziej adekwatnym pojęciem jest „wolność od” niż „wolność do”. „Wolność do” jest przecież zawsze „wolnością od” różnorodnych restrykcji ze strony państwa, implikując równocześnie swobodę prowadzenia przedsięwzięć wolnych od takich ograniczeń <sup>124</sup>.

**2. Indywidualna a zbiorowa wolność religijna.** Zamieszczone w poprzednim punkcie wywody odnosiły się *par excellence* do wolności sumienia i wyznania jednostki. Tymczasem w nauce amerykańskiej z wol-

<sup>121</sup> M. Gallanter: *Religious Freedom in the United States: A Turning Point?* „Wisconsin Law Review” 1966, No. 2, s. 218, 219.

<sup>122</sup> D. Laycock: *Towards...*, s. 1388—1390; vide też *Developments...*, s. 1750, 1751; E. Fischer: *Trennung von Staat und Kirche. Die Gefährdung der Religionsfreiheit in der Bundesrepublik*. München 1964, s. 36—39.

<sup>123</sup> *Cornerstones...*, s. 28; vide też A. P. Stokes: *Church...*, Vol. I, s. 556; W. Gellhorn: *American Rights. The Constitution in Action*. New York 1961, s. 97.

<sup>124</sup> M. Gallanter: *Religious...*, s. 219.

na toruje sobie drogę pogląd, że istnieje też zbiorowa wolność religijna w postaci prawa do niekrepowanego uprawiania różnorodnej działalności przez związki wyznaniowe. Ma się ono rozciągać na takie uprawnienia, jak wybór władz wspomnianych związków, ustalanie ich doktryny religijnej, rozstrzyganie własnych sporów, zarządzanie swymi sprawami itp.<sup>125</sup> Wolność tę uznał SN w sprawie *Bob Jones University v. United States*<sup>126</sup> z 1983 r., orzekając konstytucyjność praktyki odmawiania zwolnień podatkowych wobec szkół prywatnych stosujących rasowe kryteria przyjęć, co odnosiło się również do wzmiankowanego uniwersytetu. Jednocześnie Sąd stwierdził, iż skoro uczelnia ta stosowała takie kryteria z pobudek religijnych, to miała w tym wypadku podstawę do powoływania się na swe prawa wypływające z konfesyjnych przepisów I Poprawki. Inna rzecz, że podstawa ta okazała się niewystarczająca.

Niektórzy autorzy uzasadniają postulat wyodrębnienia kategorii zbiorowej wolności sumienia i wyznania koniecznością ochrony tej wolności właśnie w jednostkowym wydaniu. Ich zdaniem nie można abstrahować od faktu, iż wyznawanie religii ma miejsce w określonym otoczeniu, wobec czego nie można tracić z pola uwagi społecznego kontekstu tych praktyk. Skoro zaś kościoły spełniają w tym względzie funkcję pośrednika, to gwarantowanie ich wolności wyznania oznacza zarazem gwarancję wolności wyznania obywatela. Autentyczną ochronę indywidualnej wolności religijnej zapewnia zatem dopiero swoboda działania związków konfesyjnych. Bez tej ostatniej nie byłoby tej pierwszej, skutkiem czego naruszanie jednej jest równoznaczne z podważaniem drugiej. Ponadto godzi się pamiętać, że związki wyznaniowe żyją też własnym życiem, którego autonomię państwo powinno respektować. Tymczasem trudno sobie wyobrazić, by niezrzeszona jednostka mogła realizować niektóre jego przejawy, jak np. wyświęcanie duchownych czy ustalanie kościelnej doktryny. Adherenci pojęcia zbiorowej wolności religijnej wskazują także na pewne precedensy w postaci werdyktów sądowych, z których niedwuznacznie wynika, iż konstytucyjne prawa nie są zarezerwowane wyłącznie dla osób fizycznych<sup>127</sup>. W rozumowaniu tym jest niewątpliwie sporo racji, jednak przyznawanie związkom konfesyjnym indywidualnych praw i wolności obywatelskich pozostaje nadal zabiegiem wysoce kontrowersyjnym. W moim przekonaniu prawo tych związków do swobodnego działania jest znacznie bardziej związane z zasadą wolności stowarzyszeń i innych organizacji społecznych aniżeli z regułą wolności wyznania *sensu stricto*.

<sup>125</sup> D. Laycock: *Towards...*, s. 1389; A.F. Carillo de Albornoz: *The Basis of Religious Liberty*. New York 1963, s. 22.

<sup>126</sup> 448 U.S. 297; *Developments...* s. 1740—1745.

<sup>127</sup> *Developments...*, s. 1745—1750.

**3. Prawna definicja religii.** W procesie wykładni wyznaniowych postanowień I Poprawki w pewnym momencie okazało się, że do ich należącej egzegezy potrzeba również adekwatnej definicji religii. Jeśli bowiem wolność religijna podlega ochronie, to należy wiedzieć, czym jest religia. W orzecznictwie dziewiętnastowiecznym kategorię tę interpretowano wyłącznie w kontekście kultury euro-anglosaskiej, a więc dość wąsko. SN w sprawie *Davis v. Beason*<sup>128</sup> z 1890 r. stwierdził, że termin ten „odnosi się do czyichś poglądów dotyczących jego stosunku do Boga oraz do wynikającego z nich obowiązku czczenia Jego istoty i natury oraz posłuszeństwa Jego woli”<sup>129</sup>. Konsekwencją stał się brak prawnej ochrony niekonwencjonalnych form ekspresji religii. Problem ten pogłębił się w obecnym stuleciu, kiedy to znacznie zwiększyła się liczba kościołów i sekt o doktrynach odbiegających od tradycyjnych; niektóre z nich odrzucają nawet pojęcie Boga. Trzeba więc było zacząć interpretować religię szerzej. Pewien postęp zaznaczył się w sprawie *United States v. Macintosh* z 1931 r., gdzie Sąd skonstatował, że istotą religii pozostaje wiara w związek z Bogiem, przejawiająca się w obowiązkach nadrzędnych względem tych, które wypływają ze stosunków międzyludzkich<sup>130</sup>. Mimo to naprzeciw wspomnianej konieczności sędziowie wyszli dopiero w 1965 r. w werdykcie w sprawie *United States v. Seeger*. Religia została tam określona jako wiara w Istotę Najwyższą lub jej odpowiednik, przy czym tę pierwszą zdefiniowano jako „moc bądź istotę [...], której wszystko jest podporządkowane albo od której wszystko zależy”<sup>131</sup>. Na uwagę zasługuje tu przede wszystkim zwrot „lub jej odpowiednik”, wskazujący na przyjęcie przez SN fenomenologicznej koncepcji religii. Oznacza ono oderwanie się od dogmatów wiary i koncentrację na rozpatrywanej idei jako doświadczeniu psychicznym jednostki. Innymi słowy, Sąd przyznał status prawny religii takim wierzeniom — jak buddyzm, taoizm, agnostycyzm, ateizm czy świecki humanizm — które w świadomości człowieka zajmują pozycję równą tej, jaka w ortodoksyjnych koncepcjach wiary jest zarezerwowana dla oznaczenia relacji między człowiekiem a Bogiem<sup>132</sup>.

Rozszerzająca wykładnia określenia „religia”, spełniając oczekiwania związane z regułą wolności wyznania, może wszak godzić w zasadę roz-

<sup>128</sup> 133 U.S. 833.

<sup>129</sup> *Developments...*, s. 1624.

<sup>130</sup> Vide A. Świątkowski: *Tolerancja...*, s. 65.

<sup>131</sup> Vide też *Welsh v. United States*, 398 U.S. 333 (1970); L.H. Tribe: *American...*, s. 826—829; G. Merel: *The Protection...*, s. 829; E. Fischer: *Trennung...*, s. 20, 21; S. Gey: *Rebuilding the Wall: The Case for a Return to the Strict Interpretation of the Establishment Clause*. „Columbia Law Review” 1981, Vol. 81, No. 7, s. 1479.

<sup>132</sup> A. Świątkowski: *Tolerancja...*, s. 66, 67.

działu kościoła od państwa. Celem egzemplifikacji, w imię tej pierwszej można włączyć do programu szkół publicznych „medytację transcendentálną” jako przedmiot do wyboru, natomiast w imię tej drugiej należy ją stamtąd usunąć, gdyż ten rodzaj medytacji jest utożsamiany z religią, państwo zaś nie może się angażować w jej nauczanie. W obliczu tego dylematu L. H. Tribe zaproponował następujące rozwiązanie. Z punktu widzenia reguły wolności wyznania trzeba dokonać rozróżnienia pomiędzy praktykami, które można uznać za konfesyjne, i takimi, których za takie uznać nie można. Podobną operację wypadnie przeprowadzić z punktu widzenia zasady rozdziału, czyli wyodrębnić praktyki wyraźnie religijne od nie posiadających takiego charakteru. Efektem przyjęcia takiego założenia będzie poważne uelastycznienie zakazów wypływających z I Poprawki. Na przykład, jeśli jakiś program rządowy będzie tolerować lub popierać — lecz nie nakazywać — działalność, którą można uznać za konfesyjną, nie wystarczy to jeszcze do orzeczenia jej sprzeczności z klauzulą *establishment*. W przekonaniu autora w tym właśnie kierunku zdaje się zdążać sądowa judykatura<sup>133</sup>.

Wspomnianego przeświadczenia nie da się jednak podzielić bez reszty. O ile bowiem L. H. Tribe uznał praktykę urzędowania „chwili ciszy” przed rozpoczęciem lekcji w szkołach publicznych za konstytucyjną, o tyle SN w kilka lat później orzekł coś przeciwnego. Zajmująca nas koncepcja wywołała też zastrzeżenia w gronie kompetentnych badaczy. Niektórzy z nich sformułowali bowiem zarzut, iż taka „rozdwojona” definicja religii jest nieadekwatna, jako że w tekście I Poprawki wyraz ten pojawia się tylko raz, wobec czego jest wspólny dla obu jej wyznaniowych klauzul. W dodatku implikuje ona preferowanie jednej klauzuli nad drugą, do czego ustawa zasadnicza nie stwarza podstaw. Dlatego też definicja ta stanowi po prostu dowód ich niezrozumienia<sup>134</sup>. Niemniej ta ostatnia obiekcja jest już zbyt daleko idąca.

Podsumowując, w amerykańskim prawie stanowionym — jak trafnie zauważa A. Świątkowski, który obszernie omawia tę problematykę<sup>135</sup> — nie zdefiniowano religii. Nie uczyniono tego również na gruncie *common law*, mimo że federalna judykatura wielokrotnie rozstrząsała to zagadnienie. W orzecznictwie sądowym ustalono jedynie kryteria, na których podstawie możliwe jest mniej lub bardziej precyzyjne scharakteryzowanie

<sup>133</sup> L. H. Tribe: *American...*, s. 828, 829.

<sup>134</sup> G. Merel: *The Protection...*, s. 829; D. Laycock: *Towards...*, s. 1415; vide też A. Świątkowski: *Tolerancja...*, s. 70—72; K. Greenawalt: *Religion as a Concept in Constitutional Law*. „California Law Review” 1984, Vol. 72, No. 5, s. 763 i n.; R. C. McMillan: *Religion in the Public Schools: An Introduction*. Mercer Univ. Press 1984, s. 55—73.

<sup>135</sup> A. Świątkowski: *Tolerancja...*, s. 64—72.

zespołu poglądów religijnych lub im odpowiadających. Sumarycznie rzecz można, że powinny one zajmować centralne miejsce w systemie wartości jednostki, nie poddawać się częstym modyfikacjom oraz wyznaczać jej sposoby postępowania i kierunki działania.

**4. Granice wolności wyznania.** Jakkolwiek w konstytucjonalizmie amerykańskim wolność sumienia i wyznania uważa się za jedną z podstawowych wolności obywatelskich, a niektórzy znawcy przedmiotu są nawet skłonni przyznać jej najwyższe miejsce w ich hierarchii<sup>136</sup>, mimo to nie zawsze pozostaje ona wartością nadrzędną czy też celem samym w sobie. Wolność ta musi bowiem posiadać w miarę precyzyjnie zakreślone granice, ponieważ ani jednostka, ani związki konfesyjne nie działają w izolacji, ale w zorganizowanym w państwo społeczeństwie. Dostrzega się więc konieczność poddania jej limitacji w momentach konfliktowych, kiedy to preferowanie jej prowadziłoby nieuchronnie do naruszania ważnych interesów społecznych. Jak słusznie zauważył W. Sokolewicz, konflikt między moralnym obowiązkiem przestrzegania norm religijnych a prawną powinnością respektowania państwowych nakazów jest uwikłany w gąszcz skomplikowanych zależności i nie daje się rozstrzygnąć za pomocą jednej prostej formuły. W najbardziej wyrazistej postaci konflikt ten ujawnia się wtedy, kiedy pomiędzy normami religijnymi a prawnymi zachodzi głęboka sprzeczność. Stąd też jest on przewyciężany poprzez kolejne orzeczenia SN, które tym samym zakreślają granice swobodnego praktykowania religii<sup>137</sup>.

Już w 1878 r. w znanym nam wyroku w sprawie *Reynolds v. United States* — utrzymującym karalność wielożeństwa — Sąd wskazał, iż wolność wyznania, analogicznie jak wszystkie inne wolności i prawa obywatelskie, nie jest wolnością absolutną. Prawo jednostki do praktykowania wybranej religii musi być skorelowane z prawami pozostałych jednostek wyznających inne religie, a także z interesem społecznym wyrażonym w obowiązujących przepisach prawnych — przepisach adresowanych do wszystkich obywateli bez względu na ich światopogląd i manifestowane w tym zakresie przekonania. W związku z tym trzeba odróżniać wiarę (*belief*) od jej urzeczywistniania (*action*). „Prawa wydawane są z myślą o regulacji ludzkich zachowań i choć nie mogą ingerować w religijne poglądy i opinie, mogą to wszak czynić w odniesieniu do stosownych praktyk.” Kongres ma zatem „wolną rękę w normowaniu zachowań godzących w obowiązki społeczne lub porządek publiczny”. W przeciwnym razie

<sup>136</sup> Vide m.in. P. R. Saladin: *Relative Ranking of the Preferred Freedoms: Religion and Speech*. „Religion and the Public Order” 1964, s. 171; D. A. Gianella: *The Religious...*, Part. I, s. 1385.

<sup>137</sup> W. Sokolewicz: *Wolność...*, s. 238.

każdy obywatel mógłby ustanawiać prawo sam dla siebie, a porządek prawny utraciłby znaczenie jako regulator życia społecznego. Należałoby więc np. zalegalizować składanie ofiar z ludzi albo uznać obowiązek żony spalenia się na stosie obok zwłok zmarłego męża<sup>138</sup>. Stanowisko to zostało potwierdzone w sprawie *Cantwell v. Connecticut*, gdzie sędzia Roberts zauważył w opinii większości: „I Poprawka obejmuje dwa pojęcia — wolność wierzeń i wolność wyznania. Pierwsza jest absolutna, ale druga z istoty swej taką być nie może.”<sup>139</sup> Formuła ta stała się klasyczna w amerykańskim konstytucjonalizmie, gdyż powtarzano ją wielokrotnie w dalszych werdyktach sądowych.

Do zapadnięcia orzeczenia w sprawie *Sherbert v. Verner* z 1963 r. interpretacja zagadnienia granic wolności konfesyjnej przez SN przedstawiała się jasno. Konstytucyjne gwarancje rozciągają się na praktykowanie religii, a nie zaledwie na jej wyznawanie. Psychiczny akt wiary ochrony bowiem nie wymaga. Generalnie takiej ochrony wymagają odpowiadające jej praktyki kultowe. W tym sensie wolność wyznania jest wolnością praktykowania konkretnych założeń światopoglądowych. Jednak gwarancje konstytucyjne nie obejmują religijnie motywowanych zachowań, czyli wspomnianej *action*. Na tej podstawie sędziowie odmawiali uwalniania od państwowych zakazów lub nakazów osób twierdzących, że utrudniają im one stosowanie się do wymogów ich wiary. Gwoli ilustracji, w omawianej już sprawie *Braunfeld v. Brown* (vide rozdz. piąty III 2) z 1961 r. orzekli konstytucyjność ustawy karnej Pensylwanii ustanawiającej grzywny za detaliczną sprzedaż określonych artykułów w niedziele, mimo że na podstawie jej przepisów ukarano sklepikarza będącego ortodoksyjnym Żydem, który dzięki niej miał krótszy tydzień pracy o jeden dzień, czyli zmniejszone możliwości zarobkowania. Doszli bowiem do wniosku, iż ów akt nie ograniczał jego wolności wyznawania poglądów religijnych, lecz jedynie czynił ich respektowanie kosztowniejszym<sup>140</sup>. Niemniej w dwa lata później w sprawie *Sherbert v. Verner* dokonali odstępstwa od reguły, że konstytucyjnej ochronie podlega wyłącznie wiara, a nie religijnie motywowane postępowanie. Uznali mianowicie prawo powódki do zasiłku dla bezrobotnych, która odmawiała wykonywania pracy w soboty z pobudek konfesyjnych. U schyłku lat osiemdziesiątych w kilku przypadkach odmówili wszak ochrony zachowań uzasadnianych wiarą, co może zwiastować odwrót od precedensu ustanowionego w sprawie *Sherbert v. Verner*<sup>141</sup>.

<sup>138</sup> Vide M.G. Abernathy: *Civil...*, s. 285—287; W. Sokolewicz: *Wolność...*, s. 238, 239; L.H. Tribe: *American...*, s. 837, 838.

<sup>139</sup> Vide *First Amendment...*, s. 91.

<sup>140</sup> *Developments...*, s. 1706.

<sup>141</sup> *Ibidem*, s. 1707, 1708, 1750.

Nawiasem mówiąc, rozmaite restrykcje na zasadę wolności wyznania nakłada wiele konstytucji stanowych. Są one aprobowane przez kompetentnych autorów, wymieniających — częściowo w ślad za orzecznictwem SN — takie sytuacje, w których wolność wyznania jednostki powinna zostać podporządkowana ważniejszemu interesowi ogółu obywateli. I tak według A. P. Stokesa obiektywnie występują trzy czynniki wyznaczające granice zajmującej nas wolności: nienaruszanie wolności innych jednostek, nienaruszanie dobra społecznego i bezpieczeństwa państwa, nienaruszanie norm moralnych<sup>142</sup>. Zdaniem D. A. Giannelli z kolei ograniczać tę wolność mogą takie względy, jak dobro i bezpieczeństwo publiczne, porządek publiczny, moralność społeczna itp. Jednak w każdej sytuacji wymagającej nałożenia wspomnianych restrykcji, właściwy organ państwowy powinien starannie wyważyć swą decyzję, biorąc pod uwagę dwie przeciwstawne sobie przesłanki: stopień społecznej ważności praktyk religijnych wymagających limitacji oraz dopuszczalny zakres ingerencji państwa w te praktyki<sup>143</sup>.

Podstawowym instrumentem pozwalającym stwierdzić celowość narzucania pewnych ograniczeń na prawa i wolności obywatelskie — z wolnością wyznania włącznie — jest wzmiankowany już test tzw. wyraźnego i aktualnego niebezpieczeństwa. Został on opracowany przez bodaj najwybitniejszego sędziego SN Unii naszego stulecia, Olivera W. Holmesa, na kanwie sprawy *Schenck v. United States*<sup>144</sup> z 1919 r. Jest on szczególnie przydatny wówczas, gdy wszystko wskazuje na to, iż ograniczenie wolności wyznania obywateli jest nieodzowne do skutecznej ochrony nadrzędnego interesu ogólnospołecznego. Otóż nałożenie stosownych restrykcji jest uzależnione od uprzedniego rozpatrzenia sytuacji pod kątem trzech szczegółowych kryteriów testu: a) musi występować przewaga interesu społecznego bądź jednostkowego nad indywidualną wolnością wyznania; b) zagrożenie tego interesu powinno być bezpośrednie i wyraźne; c) zapobieżenie naruszeniu interesu społecznego lub indywidualnego jest możliwe tylko wskutek limitacji wolności wyznania jednostki lub zbiorowości religijnej<sup>145</sup>. Stosuje się również bardziej szczegółowe testy w tej materii.

Narzucanie przez sądy racjonalnych ograniczeń na wolność wyznania obywateli w imię supremacji interesu ogólnego nad partykularnym — pozostające przejawem konkretyzacji wyznaniowych przepisów I Poprawki — jest niewątpliwie słuszne i niezbędne. W przeciwnym wypadku wolność

<sup>142</sup> A. P. Stokes: *Church...*, Vol. III, s. 695; vide też C. A. Beard: *The Republic...*, s. 177.

<sup>143</sup> D. A. Giannella: *Religious...*, Part I, s. 1390—1416.

<sup>144</sup> 249 U.S. 47.

<sup>145</sup> Vide D. A. Giannella: *Religious...*, Part I, s. 1389, 1390; L. Pfeffer: *Church...*, s. 502; L. P. Beth: *The American...*, s. 96, 97.

ta prowadziłyby do relatywizacji społecznych obowiązków obywatelskich, zagrażałyby łaadowi społecznemu, podkopywałyby moralność publiczną i wiodły do anarchii. Jak wynika z zaprezentowanych rozważań, ograniczenia te mogą wypływać z różnych źródeł, nawet z samego faktu istnienia rozdziału kościoła od państwa, mimo że ogólnie biorąc reguła wolności sumienia i wyznania powinna mieć prymat nad zasadą separacji. Nie da się także zaprzeczyć, że znalezienie złotego środka pomiędzy dozwoloną sferą działalności związków konfesyjnych i ich członków a sferą zabronioną należy do przedsięwzięć niełatwych, czasem nawet drażliwych. Niemniej nie sposób wyjść sensownie poza ogólną regułę, iż poddanie limitacji wolności wyznania jednostki jest dopuszczalne wyłącznie wtedy, kiedy wymaga tego interes społeczny albo ważniejszy interes jednostkowy. Dlatego wszystkie takie wypadki muszą być rozpatrywane indywidualnie, a przy tym niezwykle starannie. Jednocześnie wypada podkreślić, iż nie istnieje przekonująca argumentacja uzasadniająca ograniczanie wolności sumienia. Takiego posunięcia nie można byłoby niczym usprawiedliwić, abstrahując od jego praktycznej niewykonalności.

**5. Gwarancje wolności religijnej.** Jak dowiódł tego bezspornie już James Madison, największą materialną gwarancją wolności sumienia i wyznania jest dyferencjacja konfesyjna społeczeństwa. Dotyczy to nie tylko USA, ale po prostu każdego państwa. Natomiast przechodząc do gwarancji formalnych, wielu autorów słusznie zauważa, że pozostałe klauzule I Poprawki są ściśle związane z jej postanowieniami wyznaniowymi<sup>146</sup>. Wszystkie te przepisy są określane zbiorczym mianem swobody ekspresji (*freedom of expression*). Z całą pewnością wolność słowa, prasy, zgromadzeń i składania petycji stanowią ważne jurydyczne zabezpieczenie klauzuli *free exercise*. Stąd też reguły odnoszące się do wolności wypowiedzi znajdują pełne zastosowanie do oświadczeń motywowanych wyznawaniem określonej wiary, podobnie jak zasady korzystania z wolności zgromadzeń i stowarzyszeń dotyczą w całej rozciągłości zgromadzeń i stowarzyszeń natury religijnej. Jak pisze W. Sokolewicz, rozumując logicznie można zatem dojść do konkluzji, iż wolność wyznania tworzy na gruncie prawa amerykańskiego szczególną postać ogólniejszej kategorii wolności słowa, jej swoistą konkretyzację. Jeśli nawet uwaga ta nie odnosi się do całokształtu spraw objętych konstytucyjną wolnością konfesyjną, to niewątpliwie da się zastosować do nader ważkiego jej aspektu. Z niektórych enuncjacji sędziów SN można nawet wyprowadzić wniosek, że konstytucyjna ochrona swobody wyrażania opinii inspirowanych religijnie jest szersza<sup>147</sup>. W koń-

<sup>146</sup> A. P. Stokes: *Church...*, Vol. I, s. 539; M. Gallanter: *Religious...*, s. 219; M. de Wolfe Howe: *The Garden...*, s. 97, 107—115.

<sup>147</sup> W. Sokolewicz: *Wolność...*, s. 233, 324.

cu nie bez znaczenia jest fakt wysunięcia w tekście I Poprawki obu klauzul wyznaniowych na czoło.

Najpoważniejszą formalną gwarancją zasady wolności sumienia i wyznania jest wszakże instytucja rozdziału kościoła od państwa. Albowiem w państwie, którego sternicy decydują się na oparcie swych stosunków z kościołem na jakimkolwiek innym modelu ustrojowym aniżeli rozdział obu podmiotów, które nie jest neutralne światopoglądowo, w którym nie prowadzi się polityki równouprawnienia związków konfesyjnych oraz „równego dystansu” do obywateli wierzących i niewierzących, nie istnieje pełna wolność religijna, lecz co najwyżej tolerancja wyznaniowa.

Zbliżając się do końca rozważań poświęconych egzegezie reguły wolności sumienia i wyznania nie od rzeczy będzie nadmienić, iż to właśnie walka mniejszości konfesyjnych o swobodę wypowiedzi przyczyniła się znacznie do sprecyzowania w Stanach Zjednoczonych określonej koncepcji wolności słowa w ogóle, wprowadzającej możliwość publicznego prezentowania poglądów niezgodnych z opinią większości społeczeństwa. W literaturze przedmiotu przypomina się wielokrotnie, że amerykańscy Murzyni uzyskali korzystniejsze warunki dla swych akcji rewindykacyjnych dzięki precedensom sądowym na tle ograniczeń stosowanych początkowo wobec Świadków Jehowy. Jeżeli bowiem praktyki uprawiane przez tych ostatnich pociągnęły za sobą konieczność dokonania „pomiaru” głębi zasady wolności religijnej przez judykaturę sądową, to praktyki stosowane przez mormonów uświadomiły potrzebę zdania sobie sprawy z jej granic<sup>148</sup>. Ów „pomiar” musiał więc zostać przeprowadzony nie tylko w głąb, ale i wszere. Tak oto dwa względnie niewielkie związki wyznaniowe przyczyniły się do sprecyzowania treści jakże istotnej reguły ustrojowej.

<sup>148</sup> Ibidem, s. 233, 237, 238.



## Interpretacja zasady rozdziatu kościoła od państwa

*In God We Trust.*

### I. FINANSOWANIE DZIAŁALNOŚCI ORGANIZACJI WYZNANIOWYCH

**1. Subsydiowanie konfesyjnej działalności społecznej.** Przechodząc do omawiania realizacji instytucji rozdziatu kościoła od państwa w amerykańskiej praktyce ustrojowej, wypada zauważyć, że sprowadza się ona głównie do pięciu zagadnień, a mianowicie problematyki konstytucyjności finansowania przez państwo niektórych form działalności organizacji religijnych, subsydiowania szkół wyznaniowych, zwolnienia związków konfesyjnych od opodatkowania, praktyk religijnych w szkołach publicznych oraz instytucji kapelanów. Wokół nich bowiem ogniskuje się orzecznictwo SN związane z klauzulą *establishment* I Poprawki. Rozpoczynając od pierwszej kwestii należy na wstępie nadmienić, iż za jedną z podstawowych implikacji wypływających z faktu konstytucjonalizacji zasady rozdziatu, przyjęto w tym kraju uważać zakaz subsydiowania przez państwo związków wyznaniowych. Jest to reguła ogólna, ale jak skądinąd wiadomo *nulla regula sine exceptione*. Jak to ujął L. A. Lardner, nieadekwatna jest w tej materii formuła: Czy pomoc materialna państwa dla kościoła jest zabroniona? Prawidłowo postawione w tym względzie pytanie powinno bowiem brzmieć: Jakie formy pomocy materialnej państwa dla kościoła są zabronione? <sup>1</sup>

<sup>1</sup> L. A. Lardner: *How Far Does the Constitution Separate Church and State?* „The American Political Science Review” 1951, Vol. XLV, No. 1, s. 129, 132.

Związki konfesyjne w USA uprawiają także ożywioną działalność społeczną, prowadząc szpitale, domy starców, sierocińce, przytulki, ośrodki przystosowania społecznego itp. Placówki te mają w przeważającej mierze charakter świecki, jakkolwiek są również wykorzystywane do krzewienia określonych kanonów wiary. Z reguły też przy rekrutacji personelu pracowniczego preferuje się w nich członków wyznania utrzymującego daną placówkę. Państwo tradycyjnie je dofinansowuje. Od schyłku ubiegłego wieku pomoc ta nie budzi sprzeciwu ani opinii publicznej, ani też zainteresowanych przedstawicieli nauki — mimo bulwersujących od czasu do czasu wieści o nieprawidłowej gospodarce przyznanymi pieniędzmi — a konkretnie od wyroku SN w sprawie *Bradfield v. Brown*<sup>2</sup> z 1899 r. Kongres uchwalił mianowicie ustawę apropracyjną z przeznaczeniem na budowę szpitali na obszarze Dystryktu Kolumbia. W jednej z tych inwestycji przewidziano wzniesienia szpitala, którego jedno skrzydło miało pozostawać pod opieką katolickich zakonnic. Odpowiednia decyzja została jednak zaskarżona jako sprzeczna z klauzulą *establishment*. Sędziowie w powyższym werdykcie odrzucili wszak ten zarzut, doszedłszy do wniosku, że wspomniana apropracja nie działała na korzyść określonej religii. Statut tego szpitala stwierdzał bowiem, iż ma on być otwarty dla pacjentów wszystkich wyznań i że powinien im zapewniać jednakową opiekę<sup>3</sup>. Był to argument koronny.

Identycznie rzecz się przedstawia z konstytucyjnością wspierania przez państwo innych form działalności społecznej organizacji konfesyjnych. W celu egzemplifikacji, w 1988 r. Sąd podtrzymał ustawę o życiu rodzinnym młodocianych (*The Adolescent Family Life Act*) w sprawie *Bowen v. Kendrick*<sup>4</sup>. Ustawa ta przewidywała m.in. przyznawanie dotacji również związkom wyznaniowym na prowadzenie wśród młodocianych oświaty seksualnej oraz stosownego wychowania etycznego i rodzinnego. Jej zgodność z federalną ustawą zasadniczą została zakwestionowana przez grupę świeckich podatników, duchownych i Amerykański Kongres Żydowski. Stosunkiem głosów 5:4 SN nie podzielił jednak tego stanowiska uznając, iż *ratio legis* tego aktu ma charakter nie religijny, lecz laicki, tj. zmniejszenie liczby młodocianych matek i dzieci pozamałżeńskich. Biorąc zaś pod uwagę, że ustanowiony na jego podstawie program rządowy obejmował nie tylko organizacje religijne, ale także areligijne,

<sup>2</sup> 175 U.S. 291; A. Świątkowski: *Tolerancja religijna a polityka społeczna władz amerykańskich*. Kraków 1986, s. 51; W. Sokolewicz: *Wolność wyznania*. W: *Prawa człowieka w Stanach Zjednoczonych*. Red. L. Pastusiak. Warszawa 1985, s. 243.

<sup>3</sup> W. Sokolewicz: *Wolność...*, s. 327; L. A. Lardner: *How Far...*, s. 124; vide też L. H. Tribe: *American Constitutional Law*. Mineola, N.Y. 1978, s. 844.

<sup>4</sup> 108 S.Ct. 2562.

stąd „utrzymywał on neutralny kurs wobec różnych religii oraz w stosunku do niereligii [*non-religion*]”. Ponadto działalność organizacji konfesyjnych polegająca na realizacji tego programu również miała na względzie nie tyle cele religijne, ile moralne. Nie można więc mówić o tym, by w tym przypadku państwo „nadmiernie uwikłało się w sprawy religii”<sup>5</sup>.

W orzeczeniu tym sędziowie wyszli naprzeciw zgłaszanym w literaturze przedmiotu postulatом, iż zwiększona socjalna rola państwa nakazuje przeanalizowanie dotychczasowych poglądów na temat tego, jakie działania oznaczają popieranie, a jakie ograniczanie religii. Niedopuszczenie bowiem organizacji społecznych do udziału w programach rządowych wyłącznie z powodu ich wyznaniowych afiliacji byłoby równoznaczne z przybraniem wobec religii raczej wrogiej niż neutralnej postawy<sup>6</sup>. Inni autorzy posuwają się jeszcze dalej twierdząc, że skoro religia spełnia pozytywną funkcję w dziedzinie kształtowania wartości etycznych, wspieranie przez państwo jedynie wartości laickich groziłoby „zglajszachtowaniem” aksjologii życia publicznego. By zatem jej dyferencjację obronić, trzeba tak interpretować klauzulę *establishment*, aby w jakimś stopniu umożliwić nasycaenie programów rządowych wartościami religijnymi<sup>7</sup>. Niemniej wyrok ten spotkał się też z odczuciami krytycznymi. Zarzucono mu m.in. stworzenie zagrożenia dla pluralizmu życia publicznego, gdyż uzależniając religię od państwa, przyczynia się do jej potencjalnego osłabienia jako niezależnego źródła moralności<sup>8</sup>.

W moim przekonaniu dofinansowywanie przez państwo działalności socjalnej prowadzonej przez kościół nie pozostaje w sprzeczności z zasadą rozdziału obu podmiotów. Do specyfiki demokracji zachodniej należy bowiem powierzanie organizacjom niepaństwowym ważkich zadań z zakresu opieki społecznej. W imię dobrze pojętego interesu społecznego państwo powinno zatem subsydiować odpowiednie instytucje charytatywne — tak religijne, jak laickie. Praktyka ta wypada poza tym korzystnie w świetle stosowanego przez SN testu „świeckiego celu i zasadniczego efektu ustawy”, bowiem wykazuje on, że dotacje państwowe przeznaczone są wyłącznie na wspieranie laickich funkcji wspomnianych organizacji. Niezależnie od tego realizacja tych funkcji pozostaje głównym celem założenia i działalności tych organizacji. Zabarwiając nasze rozwa-

<sup>5</sup> *The Supreme Court, 1987 Term*. „Harvard Law Review” 1988, Vol. 102, No. 1, s. 212—216.

<sup>6</sup> Tak np. D. A. Giannella: *Religious Liberty, Nonestablishment, and Doctrinal Development*. Part II. „Harvard Law Review” 1968, Vol. 81, No. 3, s. 513, 522—528.

<sup>7</sup> *Vide The Supreme Court, 1987 Term...*, s. 218.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 221.

zania odrobiną ironii można powiedzieć, iż pacjent udaje się do szpitala będącego pod patronatem określonego kościoła raczej dla ratowania swego zdrowia niż dla zbawienia swej duszy. Uwzględnijmy jeszcze, że — jak już zresztą wspomniano — analizowana tu praktyka nie wywoływała zastrzeżeń ani autorów Konstytucji, ani sędziów SN, ani też przedstawicieli nauki.

**2. Finansowanie ekspozycji religijnych.** Nader frapująca jest judykatura SN w kwestii subsydiowania przez państwo ekspozycji o symbolice religijnej. W Stanach Zjednoczonych rozpowszechniony jest zwyczaj urządzania jasełek w okresie Świąt Bożego Narodzenia przy współudziale lokalnych władz. Dotyczyło to także miasteczka Pawtucket w stanie Rhode Island, którego grupa mieszkańców wniosła do sądu pozew o zaprzestanie przez władze miejskie dofinansowywania ekspozycji tego rodzaju, uważając je za sprzeczne z zasadą rozdziału kościoła od państwa. Sądy dystryktowy i apelacyjny przychyliły się do tego stanowiska, lecz nie SN (*Lynch v. Donnelly*<sup>9</sup> z 1984 r.). W uzasadnieniu werdyktu prezes Burger napisał, że rozpatrując tę kwestię, sądy niższych instancji w ogóle nie wzięły pod uwagę faktu, iż Święta Bożego Narodzenia Zachód celebruje już przez dwadzieścia stuleci, a w Unii legislatura, egzekutywa i judykatura przez dwa. Praktyce tej — choć mającej bez wątpienia wydzźwięk religijny — przyświeca cel świecki, jako że jasełka jedynie „biernie symbolizują historyczne początki Świąt Bożego Narodzenia”, które na dodatek są świętem publicznym. Wobec tego trudno byłoby utrzymywać, iż kultywowanie przez państwo tego zwyczaju podyktowane jest przede wszystkim chęcią wspierania religii. Można tu mówić co najwyżej o wsparciu „pośrednim, odległym bądź incydentalnym”. Nie da się zaprzeczyć, że praktyka ta może doprowadzić do wytworzenia się podziałów w społeczeństwie, ale to jeszcze nie wystarczy by ją zabronić. Taka reakcja byłaby zdecydowanie przesadna, kontrastując zarówno z dziejami kraju, jak i dotychczasową linią orzeczniczą SN. Zgodnie z nią Konstytucja nie wymaga, aby rozdział kościoła od państwa był całkowity. Wymaga natomiast by „państwo dostosowało się do wszystkich religii, a nie tylko je tolerowało”<sup>10</sup>.

Niemniej orzeczenie to zapadło stosunkiem głosów 5 : 4. Jednym z głoszących przeciw był sędzia Brennan, który w zdaniu odrębnym wskazał, iż subsydiowanie takich ekspozycji jest równoznaczne z popieraniem przez państwo określonej religii. Praktyka ta nie spełnia zatem

<sup>9</sup> 465 U.S. 668.

<sup>10</sup> *The Supreme Court, 1983, Term.* „Harvard Law Review” 1984, Vol. 98, No. 1, s. 174—176; G.S. Gordon: *Lynch v. Donnelly: Breaking Down the Barriers to Religious Displays.* „Cornell Law Review” 1985, Vol. 71, No. 1, s. 185.

kryteriów konstytucyjności sformułowanych przez Sąd w sprawie *Lemon v. Kurtzman*<sup>11</sup> (vide rozdz. szósty 6 II 2). Zasadniczy wniosek, jak wypływa z tego wyroku, jest taki, że państwo może prawnie uznać eksponowaną rolę religii w życiu społecznym kraju. Niechęć większości składu orzekającego do ogłoszenia dofinansowywania jasełek za sprzeczne z federalną ustawą zasadniczą jest zrozumiała, ponieważ stanowią one integralny składnik kultury amerykańskiej. Jednak pozwala ona państwu wykraczać o wiele za daleko poza dozwolony przez ten akt stopień „akomodacji” do religii. W przekonaniu sędziego Brennana jeśli organy państwowe celebrować jedynie świecki aspekt Świąt Bożego Narodzenia, wtedy odpowiednie ich działania mieszczą się w ramach klauzuli *establishment* I Poprawki. Jeżeli jednak czynią to przez demonstrowanie ich religijnej symboliki, to poza te ramy wychodzą<sup>12</sup>. Większość znawców zagadnienia przychyliła się do tej opinii, dowodząc niezgodności interesującego nas werdyktu z wcześniejszą judykaturą SN, m.in. z orzeczeniem w sprawie *Epperson v. Arkansas*<sup>13</sup> z 1968 r. Sędziowie stwierdzili w nim bowiem, iż przepis ten nakazuje państwu pozostawać „neutralnym w sprawach teorii, doktryny i praktyki religijnej”, „nie pomagać, nie sprzyjać lub nie popierać jednej religii albo teorii religijnej kosztem drugiej”, ani też „nie udzielać jednakowej pomocy wszystkim religiom”<sup>14</sup>.

Gdyby Sąd poprzestał w tej materii na tym orzeczeniu, względnie trzymał się sformułowanego w nim precedensu w podobnych sprawach, wówczas problem jej konstytucyjności rysowałby się w miarę klarownie. Tak się jednak nie stało. W pięć lat później organ ten dokonał bowiem pewnej korekty swego stanowiska w sprawie *County of Allegheny v. ACLU Greater Pittsburgh Chapter*<sup>15</sup>. Otóż władze hrabstwa Allegheny rokrocznie z okazji Świąt Bożego Narodzenia zezwalały na urządzanie w swej siedzibie jasełek, natomiast władze Pittsburgha ustawiały przed swą siedzibą choinkę oraz kandelabr żydowski (*Hanukkah menorah*). Amerykańska Unia Wolności Obywatelskich zaskarżyła te praktyki jako sprzeczne z zasadą rozdziału kościoła od państwa. SN podzielił ten pogląd w odniesieniu do jasełek (5 : 4), ale nie w stosunku do demonstrowania menory (6 : 3). Sędzia Blackmun, który przygotował

<sup>11</sup> 403 U.S. 602 (1971).

<sup>12</sup> *The Supreme Court, 1983 Term...*, s. 177, 178, 183, 184.

<sup>13</sup> 393 U.S. 97.

<sup>14</sup> *The Supreme Court, 1983 Term...*, s. 180; G.S. Gordon: *Lynch...*, s. 185, 186. Tezę tę rozwinięto w literaturze przedmiotu podkreślając, że praktyki tego rodzaju są równoznaczne z faworyzowaniem przez państwo religii chrześcijańskiej kosztem pozostałych, skutkiem czego godzą w mniejszości wyznaniowe i ateistów — vide *Developments — Religion and the State*. „Harvard Law Review” 1987, Vol. 100, No. 7, s. 1656—1659.

<sup>15</sup> 109 S.Ct. 3086 (1989).

opinię większości skonstatował, iż eksponowanie jasełek oznaczało niekonstytucyjne popieranie religii, nie budzące wątpliwości w świetle drugiego kryterium testu ze sprawy *Lemon v. Kurtzman*. W przeciwieństwie do stanu faktycznego z poprzedniej sprawy, jasełka tworzyły samoistną wystawę, która ponadto znajdowała się w budynku władz hrabstwa. Nie sposób odczytać tego inaczej, jak tylko jako jednoznacznego opowiedzenia się państwa po stronie wartości religijnych, czego klauzula *establishment* zabrania. Nie czyni tego wszakże wobec eksponowania choinek i hebrajskich kandelabrow 16.

Mniejszość składu Sądu (m.in. Brennan i Stevens) założyła *vota separata*, wyszedłszy z założenia, że wspomniany przepis ustanawia zakaz umieszczania symboli religijnych na lub przed budynkami publicznymi. Opinia ta trafiła do przekonania większości komentatorów. Zwrócili oni uwagę, iż uzasadnienie stanowiska większości jest niejasne, *ergo* nieprzekonujące. Nie daje w związku z tym jednoznacznych wskazówek postępowania w tego typu sprawach na przyszłość. SN wybrał zatem rolę „konstytucyjnego dekoratora wnętrz”, uświęcając zgodność z ustawą zasadniczą każdej ekspozycji religijnej na podstawie subiektywnej interpretacji jej przedmiotu i kontekstu oraz „zgadywania, co sobie pomysli hipotetyczny widz o intencjach władz państwowych przyświecających jej wystawianiu” 17. Jasełka to oczywiście sprawa banalna — by nie powiedzieć błaha — lecz nastęrczyły sędziom okazji do udzielenia odpowiedzi na bynajmniej niebanalne pytanie: Na ile państwo może się angażować w eksponowanie symboliki religijnej? Odpowiedź padła — może, byle w niewielkim stopniu — ale trudno uznać ją za precyzyjną.

## II. SUBSYDIOWANIE SZKOLNICTWA WYZNANIOWEGO

**1. Społeczne tło zagadnienia.** Nie wdając się szerzej w bogatą problematykę szkolnictwa konfesyjnego oraz narosłą wokół celowości jego istnienia dyskusję, ograniczę się do podania kilku najważniejszych faktów. Ujmując rzecz ogólnie, oświata w USA dzieli się na publiczną (około 85% całości) i prywatną. Szkoły publiczne utrzymywane są przez władze stanowe — zwraca jednak uwagę rosnący udział dotacji federalnych w oświatowych budżetach stanowych — i cechują się świeckim profilem edukacji. Natomiast większość szkolnictwa prywatnego należy

<sup>16</sup> *The Supreme Court, 1988 Term.* „Harvard Law Review” 1989, Vol. 103. No. 1; s. 229—232.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 229, 238, 239.

do związków wyznaniowych, funkcjonując dzięki subsydiom „macierzystych” kościołów oraz opłatom uiszczanym przez uczniów, a nauczanie ma w dużym stopniu charakter religijny. Z kolei większa część szkół konfesyjnych afiliowana jest przy Kościele Katolickim — szacuje się, iż 90% uczniów tych szkół to katolicy; reszta przypada głównie na luteran, adwentystów i Żydów<sup>18</sup>. Nie bez znaczenia jest przy tym fakt, że szkoły wyznaniowe są zazwyczaj gorzej wyposażone od szkół publicznych, a wydatki na statystycznego ucznia są w nich przeciętnie dwukrotnie mniejsze, co pociąga za sobą ewidentnie niższy poziom edukacji. Co jakiś też czas przeżywają trudności finansowe; np. w 1971 r. w całym kraju zamykano z tego powodu średnio 50 szkół miesięcznie<sup>19</sup>. Nadto rodzice uczniów tych szkół uskarżają się na tzw. podwójne opodatkowanie, gdyż mimo dobrowolnego łożenia na ich utrzymywanie, na równi z innymi obywatelami obowiązani są do płacenia podatków przeznaczonych m.in. na szkolnictwo publiczne.

Walka o wprowadzenie zakazu bezpośredniego dofinansowywania oświaty religijnej przez państwo trwała prawie przez cały ubiegły wiek, kończąc się triumfem zwolenników konsekwentnej instytucji rozdziału. Jej wynikiem stało się bowiem umieszczenie w konstytucjach około 3/4 wszystkich stanów postanowień zabraniających subsydiowania z funduszy publicznych związków konfesyjnych — a więc również prowadzonych przez nie szkół — nadawania im ziemi bądź innych darowizn,

<sup>18</sup> Liczba szkół konfesyjnych oraz ich uczniów podlega znacznym fluktuacjom, chociaż od 1967 r. wykazuje tendencję malejącą. Np. w 1964 r. Kościół Rzymskokatolicki dysponował 10 902 szkołami podstawowymi (parafialnymi) liczącymi ponad 4,5 mln uczniów, 2458 gimnazjami z 1,069 mln słuchaczy oraz 295 uniwersytetami i colleges z 350 tys. studentów, a także 596 seminariami duchownymi z 48 750 klerykami. Natomiast w 1986 r. miał 7811 szkół podstawowych z 2,061 mln uczniów oraz 1434 gimnazja z 760 tys. słuchaczy. Z kolei inne kościoły posiadały w 1983 r. 5109 szkół podstawowych z 630 tys. uczniów oraz 669 gimnazjów ze 106 tys. słuchaczy — *Statistical Abstract of the United States 1987*, tabl. 41 i 45. Nieco inne dane podaje E. Kantecka-Kolanowska: *Państwo demokratyczne a nauczanie religii w szkołach publicznych*. „Państwo i Prawo” 1991, nr 8, s. 42; vide też W.S. Hudson: *Religion in America*. New York 1973, s. 395; F.J. Sorauf: *The Wall of Separation. The Constitutional Politics of Church and State*. Princeton, N.J. 1976, s. 14; A.P. Stokes: *Church and State in the United States. Historical Development and Contemporary Problems of Religious Freedom Under the Constitution*. Vol. II. New York 1950, s. 645; J. Godlewski: *Wolność sumienia i rola związków wyznaniowych w Stanach Zjednoczonych Ameryki*. W: *Instytucje i doktryny prawno-polityczne Stanów Zjednoczonych Ameryki*. Red. W. Sokolewicz. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1974, s. 455; J. Piekoszewski: *Kościół katolicki we współczesnej Ameryce (Stany Zjednoczone)*. London 1967, s. 33.

<sup>19</sup> F.J. Sorauf: *The Wall...*, s. 14; P. Blanshard: *American Freedom and Catholic Power*. Boston 1949, s. 73, 103.

przyznawania kredytów itp.<sup>20</sup> Niemniej po I wojnie światowej władze stanowe zaczęły występować z propozycjami udzielania interesującym nas szkołom pośredniej pomocy materialnej. Episkopat Kościoła Katolickiego był początkowo niechętny tym inicjatywom z obawy, iż skorzystanie z nich może za sobą pociągnąć podporządkowanie szkół parafialnych świeckim organom oświatowym. Stanowisko to uległo zmianie w 1929 r. pod wpływem encykliki Piusa XI poświęconej chrześcijańskiemu wychowaniu młodzieży. Od tej pory w niektórych stanach zaczęto stopniowo finansować takie sprawy, jak dowożenie uczniów do szkół, podręczniki, posiłki itp. Wkrótce po zakończeniu II wojny światowej hierarchia kościelna wystąpiła z żądaniami bezpośrednich subsydiów dla katolickiego szkolnictwa. W licznych wypowiedziach podkreślano, że wyznaniowy system oświaty, wyręczając niejako szkolnictwo publiczne, przynosi stanom poważne oszczędności budżetowe<sup>21</sup>. Dały się też słyszeć głosy krytykujące publiczny system edukacji oraz wzywające rodziców-katolików do posyłania dzieci wyłącznie do szkół katolickich.

Żądania te wywołały gwałtowne sprzeciwy protestantów i Żydów, zwłaszcza gdy na Kapitolu wystąpiono z projektami ustaw przewidujących pokaźne dotacje dla oświaty wyznaniowej<sup>22</sup>. Obok oskarżeń kierowanych pod adresem katolickiego episkopatu, iż dąży do hegemonii swego kościoła w Stanach Zjednoczonych, poddano ostrej krytyce samą instytucję szkolnictwa konfesyjnego. Podnoszono m.in., że o ile szkoła publiczna stanowi ważny instrument kształtujący jedność narodową młodzieży amerykańskiej, o tyle szkoła wyznaniowa działa tu w jakiejś mierze destrukcyjnie, ponieważ utrwała istniejące w społeczeństwie podziały religijne i etniczne. Występowano także z licznymi oświadczeniami kwestionującymi konstytucyjność udzielania przez państwo pomocy materialnej oświacie konfesyjnej. W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych problem ten odgrywał też istotną rolę w prezydenckich kampaniach wyborczych. Tak np. w 1960 r. John F. Kennedy, pragnąc pozyskać głosy protestantów oświadczył, że w czasie jego prezydentury nie będzie

<sup>20</sup> Vide rozdz. czwarty II oraz specjalna tabela w E. A. Smith: *Religious Liberty in the United States. The Development of Church-State Thought Since the Revolutionary Era*. Philadelphia 1972, s. 118, 119; A. P. Stokes: *Church...*, Vol. II, s. 493.

<sup>21</sup> Odpowiadało to rzeczywistości, jako że obliczono, że tylko w 1967 r. dzięki szkołom prywatnym (głównie konfesyjnym) m.in. stan Pensylwania zaoszczędził ponad 350 mln dol., a stan Nowy Jork prawie 500 mln — D. A. Giannella: *Religious...*, Part. II, s. 573. Gdyby władze stanowe musiały utrzymywać w to miejsce szkoły publiczne, to związane z tym koszty byłyby dziś znacznie wyższe.

<sup>22</sup> Ośrodkiem największego zainteresowania i wielu kontrowersji zarazem stał się projekt ustawy autorstwa G. A. Bardena (tzw. *Barden Bill*) z 1949 r. — P. Blanshard: *American...*, s. 93—96; A. P. Stokes: *Church...*, Vol. II, s. 745.

dofinansowywania szkół tego rodzaju z kiesy federalnej. Po swej elekcji dotrzymał słowa, inspirując wniesienie projektów stosownych ustaw na Kapitolu. Ostro wypowiedziała się przeciwko nim katolicka wyższa hierarchia duchowna. W rezultacie w 1965 r. Kongres uchwalił kompromisową ustawę o federalnej oświacie szczebla podstawowego i średniego (*The Federal Elementary and Secondary Education Act*). Na jej mocy wyasygnowano ponad 250 mln dol. na zakup podręczników i pomocy naukowych, które udostępniono również uczniom szkół parafialnych.

Na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych wystąpiła tendencja do ograniczania przez władze stanowe pomocy materialnej dla tego szkolnictwa. Jeśli np. w 1965 r. 11 stanów udzielało mu pomocy bezpośredniej, a 14 pośredniej, to w roku 1971 już odpowiednio: 6 i 4. Niemniej jednak pod koniec lat siedemdziesiątych wystąpił trend przeciwny, jako że w 1980 r. władze dofinansowywały niektóre formy działalności szkół afiliowanych przy związkach konfesyjnych w ponad 20 stanach<sup>23</sup>. Gdyby placówki te tworzyły nikły odsetek ogółu amerykańskich szkół, cały ten problem wydatnie straciłby na znaczeniu. Jednak rzeczywistość była i jest inna. W związku z tym w obliczu narastających sporów pomiędzy katolikami a protestantami oraz między adherentami liberalnej egzegezy zasady rozdziału kościoła od państwa a interpretacji rygorystycznej — głęboko poruszających opinię publiczną — stało się jasne, iż kwestia ta prędzej czy później trafi na wokandę SN.

**2. Dwie tendencje w judykaturze.** Orzecznictwo Sądu dotyczące zagadnienia konstytucyjności pomocy materialnej państwa dla szkolnictwa wyznaniowego, jest niejednolite i nie zawsze konsekwentne. Jak wynika z omówionych dalej werdyktów, sędziowie traktują ten problem w sposób zróżnicowany w zależności od formy pomocy oraz rodzaju szkoły. Mimo tego zróżnicowanego podejścia fundamentalne znaczenie ma w tej materii wyrok w sprawie *Everson v. Board of Education* z 1947 r. Stwierdzono w nim bowiem jednoznacznie, że ani władze federalne, ani stanowe nie mogą udzielać pomocy materialnej (*aid*) związkom konfesyjnym w sposób bezpośredni. Nie wypowiedziano się w nim wszak wyraźnie co do zgodności z federalną ustawą zasadniczą wspomnianej pomocy, jeżeli jest udzielana w sposób pośredni. Kwestia ta została rozstrzygnięta dopiero w późniejszych orzeczeniach, które zapadały na przestrzeni prawie 40 lat od momentu wydania wzmiankowanego wer-

<sup>23</sup> L. P. Beth: *The American Theory of Church and State*. Gainesville 1958, s. 102; R. L. Rubenstein: *Church and State: The Jewish Posture. „Religion and the Public Order”* 1963, s. 163, 164; M. G. Abernathy: *Civil Liberties Under the Constitution*. New York—Toronto 1970, s. 254; F. J. Sorauf: *The Wall...*, s. 335; *Developments...*, s. 1675.

dyktu. Ich analiza umożliwia poczynienie pewnej ogólnej obserwacji co do przyjętej przez SN linii orzeczniczej. Mianowicie dość przejrzysto zarysowują się dwa ściśle ze sobą związane nurty realizowanej przez ów organ polityki wyznaniowej. Pierwszy uznaje za sprzeczne z Konstytucją te formy pomocy, które bardziej służą szkole konfesyjnej niż jej uczniom. Drugi odwrotnie — dopuszcza te formy, które bardziej służą uczniom niż szkole afiliowanej przy związku wyznaniowym. Sędziowie wychodzą bowiem z założenia, iż te pierwsze formy pomocy są równoznaczne z popieraniem konkretnego kościoła, te drugie zaś leżą w interesie państwa ze względu na obywatelski obowiązek uzyskania określonego wykształcenia. Płynność tego rozróżnienia nie podlega dyskusji.

Tendencja pierwsza została zapoczątkowana dość późno, przynajmniej *expressis verbis*, gdyż dopiero w sprawie *Lemon v. Kurtzman* z 1971 r. W wydanym w niej wyroku Sąd uznał za niekonstytucyjne dwie ustawy stanowe: ustawę Pensylwanii o nauczaniu w szkołach niepublicznych stopnia podstawowego i średniego (*The Nonpublic Elementary and Secondary Education Act*) oraz ustawę Rhode Island o dofinansowywaniu uposażeń nauczycieli (*The Salary Supplement Act*). Pierwsza z nich tworzyła specjalny fundusz, z którego pokrywano część pensji nauczycieli szkół konfesyjnych i kosztów zakupu pomocy naukowych. Druga przewidywała partycypację oświatowego budżetu stanowego w opłacaniu nauczycieli tych szkół do wysokości 15% poborów. Obie ustawy przyznawały subsydia pod pewnymi warunkami, m.in. władze stanowe zastrzegły sobie prawo kontroli rachunkowej interesujących nas szkół. Uzasadniając zapadły stosunkiem głosów 8:1 werdykt, prezes Burger posłużył się jako miernikiem konstytucyjności tych aktów dwoma testami: „wplątania się” (*entanglement*) państwa w kwestie religijne ze sprawy *Walz v. Tax Commission*<sup>24</sup> oraz „świeckiego celu i zasadniczego efektu aktu prawnego” ze sprawy *Abington v. Schempp*.

Test pierwszy sprowadzał się do udzielenia odpowiedzi na pytanie, czy wskutek inkryminowanej działalności państwo nie angażuje się nadmiernie w kwestie natury światopoglądowej. Sędziowie uznali, iż owszem. Test drugi natomiast polegał na odpowiedzeniu m.in. na pytania: a) czy cel uchwalenia i obowiązywania tych ustaw był wyraźnie świecki? — sędziowie orzekli, że nie; b) czy zasadniczym efektem tych ustaw nie jest popieranie ani też zwalczanie religii — sędziowie stwierdzili, iż mają do czynienia z tym pierwszym. Niezgodność obu tych aktów z federalną ustawą zasadniczą była więc ewidentna. Prezes Burger dodał jeszcze, iż atmosfera procesu nauczania w szkołach wyznaniowych jest

<sup>24</sup> 397 U.S. 664 (1970).

zdecydowanie religijna, skutkiem czego wyegzekwowanie norm ustawowych wymagających dokonania rozróżnienia na przedmioty religijne i laickie nie jest możliwe. Z kolei przeprowadzanie kontroli rachunkowej w tych szkołach przez organy stanowe oznacza ingerencję państwa w sprawy kościelne, co jest rzeczą niedopuszczalną. Poza tym kontynuacja dofinansowywania szkół parafialnych może z czasem doprowadzić do wysunięcia żądań zwiększenia dotacji, z powodu permanentnego wzrostu kosztów ich utrzymania. Zważywszy zaś, iż szkoły te są afiliowane przy określonych związkach konfesyjnych, z pewnością pociągnęłoby to za sobą ożywienie ich działalności politycznej, jak również wzrost aktywności *lobbies* religijnych funkcjonujących w Kongresie i legislaturach stanowych. W ostatecznym rachunku mogłoby to zaowocować pojawieniem się na arenie politycznej stronnictwa wyznaniowego, czego przecież nie można tolerować<sup>25</sup>.

W dwa lata później SN w czterech sprawach mniejszej wagi uznał za niekonstytucyjne dwie ustawy stanu Nowy Jork, jedną Pensylwanii i jedną New Jersey. Na mocy pierwszej z nich władze stanowe przyznawały zajmującym nas szkołom dotacje z przeznaczeniem na utrzymanie i remonty pomieszczeń szkolnych, zwracały rodzicom o niskich dochodach pieniądze tytułem opłat uiszczonych przez nich za naukę, a wobec rodziców o wyższych dochodach stosowały ulgi podatkowe (*Pearl v. Nyquist*). Na podstawie drugiej ustawy wspomniane władze pokrywały wydatki szkół niepublicznych poniesione na przeprowadzanie egzaminów i sprawdzianów wymaganych przez istniejące ustawodawstwo oraz na organizowanie wycieczek dla uczniów (*Pearl v. Levitt*). Trzecia ustawa upoważniała władze stanowe do zwrotu czesnego rodzicom szkół niepublicznych (*Sloane v. Lemon*). Czwarta natomiast uprawniała te władze do zwracania rodzicom uczniów tych szkół kosztów zakupu podręczników i podobnych wydatków (*Brusca v. State Board of Education*)<sup>26</sup>.

W 1975 r. w sprawie *Meek v. Pittinger*<sup>27</sup> Sąd dokonał dalszego rozszerzenia zakazu udzielania przez państwo pomocy materialnej szkolnictwu konfesyjnemu. Stosunkiem głosów 6:3 stwierdził bowiem, że takie pośrednie formy pomocy, jak wypożyczanie filmów i wyposażenia laboratoryjnego oraz finansowanie niektórych przedsięwzięć o charakterze pomocniczym przez oświatowe władze publiczne, są sprzeczne z Konstytucją. Pomimo wystąpienia pewnych kontrowersji, które przejawiały się w opiniach zbieżnych, większość składu orzekającego doszła do wniosku, iż w odróżnieniu od podręczników wypożyczanych bezpośrednio

<sup>25</sup> *The Supreme Court, 1970 Term.* „Harvard Law Review” 1971, Vol. 85, No. 1, s. 168, 169.

<sup>26</sup> *Vide F. J. Sorauf: The Wall...*, s. 365, 366; *L. H. Tribe: American...*, s. 870.

<sup>27</sup> 412 U.S. 349.

uczniom, wymienione wyżej materiały były udostępniane bezpośrednio szkole. Tymczasem nawet gdyby abstrahować od faktu, iż w szkołach afiliowanych przy związkach wyznaniowych indoktrynacja religijna przenika całokształt procesu nauczania, a tylko wziąć pod uwagę, iż edukacja laicka i teistyczna tworzą konglomerat, u podłoża którego leży jednak motyw religijny, wtedy nie sposób nie dojść do przekonania, że pomoc materialna państwa służy w pierwszym rzędzie wspomnianym szkołom, prowadząc w konsekwencji do popierania religii. Próba oddzielenia funkcji religijnej — jaką te szkoły głównie spełniają — od funkcji świeckich, oznaczałaby zwykle ignorowanie istniejącej rzeczywistości. Sędziowie tym samym częściowo wycofali się ze stanowiska zajętego w sprawie *Board of Education v. Allen*<sup>28</sup>, że „niektóre formy pomocy materialnej państwa służą jedynie laickim funkcjom oświaty konfesyjnej bez bezpośredniego popierania funkcji religijnych”. Przyjęli więc bardziej realistyczny kurs w wyroku w sprawach wyznaniowych. Warto jednocześnie odnotować, iż w łonie SN nie brakło i radykalnych postaw. Tytułem przykładu, zdaniem sędziego Brennana wypożyczanie uczniom podręczników to udzielanie pomocy materialnej także ich szkołom. Twierdzenia zaś, że ci pierwsi korzystają z niej w większym zakresie, zakrawają na „czystą fantazję”<sup>29</sup>.

W dwa lata później w sprawie *Wolman v. Walter*<sup>30</sup> Sąd uznał za niekonstytucyjną ustawę stanu Ohio, która przewidywała pokrywanie przez oświatowe władze stanowe kosztów organizowania wycieczek krajoznawczych (*field trips*) dla uczniów szkół parafialnych. Jednocześnie orzekł, iż niedozwolone jest przekazywanie tym szkołom pomocy dydaktycznych przeznaczonych do wspólnego użytkowania przez uczniów, jak mapy, globusy, projekторы itp. Dopuszczalne natomiast jest wypożyczenie im książek oraz innych indywidualnych pomocy naukowych i to bez pośrednictwa władz szkolnych. Z kolei w 1985 r. w sprawie *Grand Rapids School District v. Ball*<sup>31</sup> sędziowie unieważnili program władz oświatowych stanu Michigan, na podstawie którego wzbogacono proces edukacyjny w szkołach konfesyjnych, finansując prowadzenie przez nauczycieli szkół publicznych lekcji z przedmiotów świeckich. W uzasadnieniu podkreślili, że program ten prowadził do wspierania przez państwo religii drogą pośredniego subsydiowania religijnych funkcji szkół

<sup>28</sup> 392 U.S. 236 (1968); *The Supreme Court, 1974 Term*. „Harvard Law Review” 1975, vol. 81, No. 1, s. 104—106.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 105.

<sup>30</sup> 433 U.S. 229 (1977); A. Świątkowski: *Tolerancja...*, s. 109; F.G. Lee: *Wall of Controversy: Church-State Conflict in America. The Justices and Their Opinions*. Malabar, Fla. 1986, s. 5.

<sup>31</sup> 105 S.Ct. 3216.

wyznaniowych, wskutek odciążania ich od nauczania przedmiotów laickich. W analogicznej sprawie *Aguilar v. Felton*<sup>32</sup> SN zakwestionował podobny program w stanie Nowy Jork.

Tendencja druga w judykaturze tego organu poświęconej problemowi konstytucyjności pomocy państwa dla szkolnictwa konfesyjnego — tj. podtrzymywanie tych jej form, które w opinii Sądu służą bardziej uczniom niż szkole — jest zauważalna w większej liczbie orzeczeń. Już w pierwszej sprawie z tej dziedziny (*Everson v. Board of Education* z 1947 r.) przy ostrym podziale głosów 5 : 4 sędziowie uznali, iż przewożenie uczniów autobusami na koszt stanu na trasie od miejsca zamieszkania do szkoły parafialnej i z powrotem (*busing*) — tak jak uczniów szkół publicznych — jest zgodne z zasadą rozdziału kościoła od państwa. Tym sposobem udzielili dodatkowej sankcji nie tylko zakwestionowanej ustawie stanu New Jersey, ale również odpowiednim ustawom 18 stanów dopuszczających tę praktykę. Motywując wyrok, sędzia Black napisał, że jakkolwiek bezpłatne przejazdy uczniów omawianych tu szkół stanowią dla nich ewidentną pomoc, mimo to trudno zabronić legislaturze New Jersey objęcia wszystkich obywateli określonymi świadczeniami socjalnymi. W przeciwnym razie należałoby odmówić tym szkołom ochrony policji i straży pożarnej, możliwości korzystania z dróg publicznych itd. To zaś byłoby sprzeczne z postanowieniami I Poprawki, które nakładają na państwo obowiązek prowadzenia polityki neutralności w stosunku do wierzących i niewierzących. Niemniej uwagę przykuwają poważne rozbieżności w łonie składu sędziowskiego, skoro aż czterech sędziów wystąpiło ze zdaniem odrębnym. Jak to bowiem ujął sędzia Jackson, nie ma znaczenia fakt czy uczeń odnosi korzyść bezpośrednio, a szkoła parafialna pośrednio, czy odwrotnie. W ostatecznym rachunku korzyść ta oznacza przecież udzielanie przez państwo pomocy odnośnemu związkowi konfesyjnemu, to zaś jest nie do pogodzenia z zasadą rozdziału<sup>33</sup>.

Orzeczenie to spotkało się z różnym przyjęciem wśród wspomnianych związków. Prasa katolicka uznała je za wielkie zwycięstwo w walce o prawa katolickich podatników oraz o rozwój systemu oświaty wyznaniowej. Protestancka natomiast — zwłaszcza wyrażająca punkt widzenia prezbiterian, metodystów i baptystów — ustosunkowała się doń na ogół krytycznie wieszcząc, iż oznacza ono „odejście od amerykańskiej reguły rozdziału”<sup>34</sup>. W istocie triumf stronników edukacji religijnej był raczej

<sup>32</sup> 105 S. Ct. 3232 (1985); *Developments...*, s. 1680—1682.

<sup>33</sup> Vide *First Amendment Freedoms*. Ed. M.R. Konvitz. Ithaca, N.Y. 1963, s. 12—15; P. Blanshard: *American...*, s. 89; A.W. Johnson, F.H. Yost: *Separation of Church and State in the United States*. Minneapolis 1948, s. 164.

<sup>34</sup> A.P. Stokes: *Church...*, Vol. II, s. 709—711; P. Blanshard: *American...*,

problematyczny. SN uznał wprawdzie prawo do bezpłatnych przejazdów uczniów szkół konfesyjnych w kilkunastu stanach, nie zobowiązał wszak do wprowadzenia tej praktyki pozostałych. Ponadto zdecydowanie opowiedział się za respektowaniem instytucji rozdziału kościoła od państwa. Nie chciałbym w tym miejscu wnikać głębiej w stosowne *dictum*, ponieważ stanie się ono przedmiotem odrębnej analizy (vide rozdz. siódmy I 1).

W 21 lat później Sąd uznał za konstytucyjną drugą formę pośredniej pomocy materialnej państwa dla oświaty wyznaniowej, a mianowicie wypożyczanie podręczników. W sprawie *Board of Education v. Allen* stosunkiem głosów 6 : 3 podtrzymał ustawę o szkolnictwie stanu Nowy Jork (*New York Educational Law*), nakazującą placówkom podległym wydziałom oświaty wypożyczanie podręczników szkolnych wszystkim uczniom, nie wyłączając uczniów szkół afiliowanych przy związkach konfesyjnych. Wobec tych ostatnich przewidziano jedynie drobne ograniczenia, w szczególności zaś, że udostępniane książki nie mogą być preferencyjnej natury w sprawach religijnych (*nonsectarian*). Rozstrzygając tę kwestię, sędziowie kierowali się precedensem ustalonym w sprawie *Cochran v. Louisiana State Board of Education*<sup>35</sup> z 1930 r. Obwieszczono w niej, iż bezpłatne dostarczanie podręczników uczniom szkół parafialnych przez oświatowe władze stanowe jest zgodne z federalną ustawą zasadniczą, gdyż bezpośrednią korzyść z tej formy pomocy odnoszą przede wszystkim uczniowie, a nie szkoła. Na tej właśnie podstawie sformułowano koncepcję tzw. korzyści dziecka (*child benefit theory*), w myśl której konstytucyjne są wyłącznie takie formy pomocy materialnej państwa<sup>36</sup>.

Uzasadniając stanowisko większości sędzia White kierował się tą właśnie koncepcją oraz testem „świeckiego celu i zasadniczego efektu ustawy” dowodząc, że nie prowadzi ona ani do popierania religii, ani też do działania na jej szkodę. Na marginesie, konstytucyjność wypożyczania podręczników uczniom interesujących nas szkół została potwierdzona wyrokiem w omówionej już sprawie *MEEK v. Pittinger* z 1975 r. Z kolei „oponenci” w łonie SN wskazywali na istnienie poważnych trudności przy poddawaniu książek *sui generis* testowi, mającemu wykazać „laickość” bądź „religijność” danej pozycji (sędziowie Douglas i Fortas). Sędzia Black natomiast wypowiedział się za takimi formami pomocy państwa, jak przewożenie uczniów czy bezpłatne posiłki (*lunches*), ale

s. 90; M. de Wolfe Howe: *The Garden and the Wilderness. Religion and Government in American Constitutional History*. Chicago—London 1965, s. 138.

<sup>35</sup> 281 U.S. 370; *The Supreme Court, 1967 Term*. „Harvard Law Review” 1968, Vol. 82, No. 1, s. 173.

<sup>36</sup> Vide A. W. Johnson, F. H. Yost: *Separation...*, s. 146—149.

kategorycznie zaprotestował przeciwko wypożyczeniu podręczników, uznawszy je za mające bezpośredni związek z procesem nauczania<sup>37</sup>.

W 1983 r. Sąd powrócił do kwestii dopuszczalności różnych postaci zwrotu czesnego rodzicom uczniów szkół wyznaniowych (*Mueller v. Allen*<sup>38</sup>). Dziesięć lat wcześniej w sprawie *Committee for Public Education & Religious Liberty v. Nyquist*<sup>39</sup> ogłosił tę praktykę za godzącą w zasadę rozdziału. Mimo to w różnych stanach rozwinęły się różne formy rekompensat w tym względzie. Otóż władze stanowe albo zwracały pieniądze w kwocie równej czesnemu bezpośrednio rodzicom uczniów wspomnianych szkół, albo odliczały stosowną sumę od należnego państwu podatku (*tax credits*), albo też zezwalały im na odejmowanie jej od kwoty dochodów podlegających opodatkowaniu. Tę ostatnią metodę stosowano w stanie Minnesota, przy czym odpowiednia suma obejmowała koszty poniesione tytułem czesnego, dojazdów i zakupu podręczników. Przywilej ten przysługiwał uczniom wszystkich szkół podstawowych i średnich zarówno publicznych, jak i prywatnych (w tym konfesyjnych). Odpowiednia ustawa została zakwestionowana jako sprzeczna z zasadą rozdziału kościoła od państwa. Niemniej sędziowie stosunkiem głosów 5 : 4 zarzut ten oddalili, dochodząc do wniosku, iż jest ona „neutralna tak w swym kształcie, jak zastosowaniu i nie powoduje ani wspierania, ani ograniczania religii”. Prezes Rehnquist w uzasadnieniu tego werdyktu podkreślił, że na decyzję większości wpłynął przede wszystkim fakt przyznania powyższych zwolnień podatkowych rodzicom wszystkich uczniów niezależnie od rodzaju szkoły, a także, iż był to tylko jeden z wielu po temu tytułów. Co się zaś tyczy form pomocy materialnej państwa uznanych przez SN za niekonstytucyjne we wcześniejszych orzeczeniach, to w rzeczywistości przyznawały one korzyści szkołom wyznaniowym, a nie rodzicom. Z konstatacją tą nie zgodził się w swym zdaniu odrębnym m.in. sędzia Marshall, który pomiędzy nimi a omawianymi tu rekompensatami nie dostrzegł żadnej różnicy<sup>40</sup>. W każdym razie wyrok ten oznaczał złagodzenie stanowiska zajętego w tej materii przez ów organ w sprawie *Lemon v. Kurtzman*.

Gdyby regułę mówiącą, że zgodne z Konstytucją są formy pomocy służące bardziej uczniom niż szkole, Sąd stosował do szkół konfesyjnych

<sup>37</sup> *The Supreme Court, 1967 Term...*, s. 173, 174.

<sup>38</sup> 463 U.S. 388.

<sup>39</sup> 413 U.S. 756.

<sup>40</sup> *The Supreme Court, 1982 Term*. „*Harvard Law Review*” 1983, Vol. 97, No. 1, s. 148—151; J.H. Mansfield: *The Religion Clauses of the First Amendment and the Philosophy of the Constitution*. „*California Law Review*” 1984, Vol. 72, No. 5, s. 879—881; N.L. Savitt: *Laws Respecting an Establishment of Religion: An Inquiry into Tuition Tax Benefits*. „*New York University Law Review*” 1983, Vol. 58, No. 1, s. 207, 208, 218.

wszystkich szczebli, wówczas problem konstytucyjności pomocy materialnej państwa dla wyznaniowego systemu edukacji stałby się z prawnego punktu widzenia mniej skomplikowany, przybierając równocześnie inny wymiar społeczny i polityczny. Tymczasem regułę tę sędziowie odnoszą jedynie do szkół podstawowych i średnich, nie zaś do wyższych uczelni funkcjonujących pod patronatem związków konfesyjnych. Precedens ten sformułowali w trakcie rozpatrywania sprawy *Tilton v. Richardson*<sup>41</sup> z 1971 r. W zapadłym w niej orzeczeniu podtrzymali federalną ustawę o udogodnieniach dla szkolnictwa wyższego (*The Higher Education Facilities Act*) z 1963 r., która uprawniała wyznaniowe uniwersytety i *colleges* do korzystania z bezpośredniej pomocy materialnej państwa, przeznaczonej na pokrycie wydatków uczelni pod warunkiem, iż nie będą one związane z nauczaniem religii. Opinia większości pióra prezesa Burgera została oparta na założeniu, że przewidziane przez tę ustawę subsydia nie rozciągają się na działalność religijną, a jej zasadniczym celem było i jest umożliwienie szkolnictwu prywatnemu (w tym afiliowanemu przy związkach konfesyjnych) zwiększenia liczby studentów. Jednakże aż czterech sędziów zgłosiło *vota separata* (Douglas, Black, Brennan i Marshall) uważając, iż bezpośrednie lub pośrednie dofinansowywanie organizacji działających pod szyldem związków wyznaniowych jest zabronione przez I Poprawkę<sup>42</sup>.

Identyczne stanowisko SN zajął w sprawie *Roemer v. Board of Public Works*<sup>43</sup> z 1976 r. Przy równie podzielonej opinii sędziów (5 : 4) uznał za zgodną z federalną ustawą zasadniczą ustawę stanu Maryland, która przyznawała niepublicznym uniwersytetom i *colleges* prawo do ubiegania się o bezzwrotne dotacje w postaci ryczałtu (*lump sum*) z budżetu stanowego. Sędzia Blackmun motywując werdykt, uczynił to obszerniej niż prezes Burger w poprzedniej sprawie. Skoncentrował się bowiem bardziej na charakterze szkoły wyższej działającej pod patronatem związku konfesyjnego niż na naturze samych subsydiów. Na podstawie pewnych jej cech typu socjologicznego doszedł do przekonania, że nie jest ona „w przeważającej mierze związana z konkretnym wyznaniem”, a przynajmniej do tego stopnia wolna jest od partykularnej ideologii religijnej, iż udzielanie jej przez państwo pomocy finansowej nie pozostaje w sprzeczności z instytucją rozdziału. Na poparcie tej tezy przytoczył takie argumenty: a) studenci uczelni wyznaniowych są zróżnicowani pod względem wyznawanej religii i pochodzenia społecznego; b) na uczelniach tych panuje znaczny stopień wolności akademickiej; c) subsydiowanie dotyczy wyłącznie przedsięwzięć nie związanych z działalnością religijną, a poza

<sup>41</sup> 403 U.S. 671.

<sup>42</sup> *The Supreme Court, 1970 Term...*, s. 170, 171.

<sup>43</sup> 426 U.S. 736.

tym ma ono miejsce sporadycznie, nie zaś stale; d) ani zakwestionowana ustawa stanu Maryland, ani też analogiczne ustawy innych stanów nie przyznają pomocy finansowej tylko wyższym szkołom konfesyjnym, ale wszystkim niepublicznym wyższym uczelniom, przy czym świeckie uczelnie prywatne zdecydowanie przeważają ilościowo; e) wyznaniowe szkoły wyższe cieszą się dużą autonomią itp. Dalsza argumentacja została oparta na uzasadnieniu wyroku ze sprawy *Tilton v. Richardson*. Mimo to — a może właśnie dlatego — znów nie trafiła ona do przekonania aż czterem sędziom, m.in. Brennanowi i Stewartowi. Stwierdzili oni w zdaniach odrębnych, że opisana działalność podważa zasadę rozdziału kościoła od państwa, jako że dotacje te służą zarówno świeckiej, jak i religijnej działalności uczelni<sup>44</sup>.

**3. Cztery stanowiska.** Na podstawie przeanalizowanego wcześniej orzecznictwa SN, można sobie wyrobić względnie jasny pogląd na sądową egzegezę zakazu subsydiowania przez państwo systemu oświaty konfesyjnej, tkwiącego moim zdaniem immanentnie w klauzuli *establishment* I Poprawki. Nasuwają się w związku z tym trzy spostrzeżenia. Po pierwsze, dwutorowość polityki tego organu wobec kwestii pomocy materialnej państwa dla szkół wyższych, a także średnich i podstawowych zdaje się ulegać pogłębieniu. Sąd w dłuższej perspektywie czasowej wykazuje bowiem inklinację do zaostrzenia zakazu udzielania tej pomocy tym ostatnim, połączoną z wyraźną skłonnością do jego liberalizacji wobec tych pierwszych. Na marginesie dodajmy, iż zróżnicowane podejście tego organu do szkół różnego typu nie odnosi się bynajmniej jedynie do kwestii wyznaniowej. Prowadził on bowiem niemalże identyczną politykę w dziedzinie segregacji rasowej.

Początkowo sędziowie orzekli, że segregacja jest zgodna z Konstytucją — *casus Louisville Railway Co. v. Mississippi*<sup>45</sup> z 1890 r. Precedens ten został w 6 lat później ukoronowany osławioną koncepcją *separate but equal*, w myśl której Murzyni mają wprawdzie równe prawa z białymi obywatelami Unii, lecz korzystają z nich oddzielnie (*Plessy v. Ferguson*<sup>46</sup>). Począwszy jednak od lat trzydziestych naszego stulecia SN zaczął stopniowo odchodzić od tego poglądu, uznając segregację rasową na wyższych uczelniach za niekonstytucyjną (ostatecznie w 1950 r.)<sup>47</sup> W 4 lata później

<sup>44</sup> *The Supreme Court, 1975 Term*. „Harvard Law Review” 1976, Vol. 90, No. 1, s. 134—138.

<sup>45</sup> 133 U.S. 587.

<sup>46</sup> 63 U.S. 537 (1896).

<sup>47</sup> Były to werdykty w sprawach: *Missouri ex rel. Gaines v. Canada*, 305 U.S. 337 (1938); *Sipuel v. University of Oklahoma*, 332 U.S. 631 (1948); *McLaurin v. Oklahoma State Regents*, 339 U.S. 637 (1950); *Sweatt v. Painter*, 339 U.S. 629

zdecydował się rozszerzyć tę zasadę również na szkoły niższego szczebla w sprawie *Brown v. Board of Education*<sup>48</sup>. Jakkolwiek więc odmienne potraktowanie w kontekście pomocy materialnej państwa wyższych uczelni i szkół niższych szczebli działających pod patronatem związków konfesyjnych, tłumaczy się głównie odrębnością ich specyfiki, to jednak mogło być też podyktowane różnym stopniem zainteresowania społeczeństwa poszczególnymi rodzajami szkolnictwa. Wiadomo, iż kręgi społeczne żywotnie zainteresowane rozstrzygnięciami Sądu dotyczącymi uniwersytetów i *colleges*, są znacznie węższe w porównaniu do grup interesujących się szkołami podstawowymi i średnimi. Wynikałoby stąd, że organ ten decydując się uznać subsydiowanie tych pierwszych za zgodne z regułą rozdziału, kierował się świadomością, iż zagadnienie to jest znacznie mniej drażliwe ze społeczno-politycznego punktu widzenia.

Po drugie, uderza fakt, że w toku rozstrzygania poszczególnych spraw zdania sędziów są najczęściej bardzo podzielone. W rezultacie wielu wyroków towarzyszy obfitość opinii odrębnych i zbieżnych. Dowodzi to niezwyklej złożoności analizowanej przez problematyki. Dla przykładu, rozdział kościoła od państwa SN skłonny jest interpretować jako przynajmniej zakaz wspomagania tego pierwszego przez to drugie. Tymczasem dyrektywa ta pozostaje w gruncie rzeczy niedookreślona, bowiem trafne zdefiniowanie w tym kontekście terminu „pomoc” jest niezwykle trudne. I tak sędzia Reed w swym *votum separatum* w sprawie *McCullum v. Board of Education* uznał za niekonstytucyjną „celową pomoc udzielaną [przez państwo — R. M. M.] bezpośrednio kościołowi bądź jakiejś grupie religijnej”, podczas gdy większość jego kolegów uznała w tej sprawie za „pomoc” jakkolwiek „akcję władz państwowych mającą na celu popieranie religii jako takiej”. Jeszcze szerzej określił to pojęcie sędzia Rutledge w swoim zdaniu odrębnym w sprawie *Everson v. Board of Education*, a mianowicie jako wszelkie wydatki państwa wspierające lub podtrzymujące nauczanie religii lub praktyki konfesyjne<sup>49</sup>. Niemniej zważywszy, że dalsze próby adekwatnego zdefiniowania tego terminu nie przyniosły pożądaných rezultatów, Sąd zaczął się odwoływać do reguły neutralności państwa, która jeszcze trudniej poddaje się wysiłkom zmierzającym do jej sprecyzowania.

Po trzecie — co się z tym łączy — o złożoności tej świadczy też skomplikowany sposób uzasadniania szeregu sądowych decyzji. Zapoznając się z nimi, trudno nie zauważyć jak bardzo niektóre z nich kontrastują ze, zdawałoby się, jasnymi i zrozumiałymi przepisami I Poprawki.

(1950). Vide A. T. Mason, W. M. Beane: *American Constitutional Law. Introductory Essays and Selected Cases*. Englewood Cliffs, N.J. 1968, s. 382—386.

<sup>48</sup> 347 U.S. 483 (1954).

<sup>49</sup> L. H. Tribe: *American...*, s. 820.

Poczynając od orzeczenia w sprawie *Everson v. Board of Education* z 1947 r., a na wyroku w sprawie *Mueller v. Allen* z 1983 r. kończąc, widać jak na dłoni całą długość i zawilość drogi ewolucji sądowej wykładni kwestii dofinansowywania przez państwo szkolnictwa afiliowanego przy związkach wyznaniowych. Jak stwierdził J. Choper, odpowiednie rozstrzygnięcia zapadają *ad hoc*, bez żadnej głębszej podbudowy teoretycznej czy ukierunkowania<sup>50</sup>. Chcąc wyprostować meandry tej interpretacji, należy sięgnąć do postulatów i komentarzy przedstawicieli nauki prawa konstytucyjnego. Zważywszy zaś, że i one są zróżnicowane, w dalszej kolejności wypadałoby skonfrontować je z istotą doktryny wolności religijnej *the Founding Fathers*. Nawiązując do stanowiska konstytucjonalistów w tej kwestii, można powiedzieć z lekką przesadą, iż mamy w niej tyle poglądów, ilu uczestników toczącej się już ponad 40 lat dyskusji. Niemniej można wyodrębnić na jej tle cztery najważniejsze stanowiska, a mianowicie:

A) Wyznaniowe postanowienia I Poprawki nie zabraniają państwu udzielania bezpośredniej pomocy materialnej wszystkim związkom konfesyjnym, pod warunkiem niefaworyzowania któregokolwiek;

B) Wyznaniowe postanowienia I Poprawki zabraniają państwu bezpośredniego subsydiowania związków konfesyjnych, lecz zakaz ten nie rozciąga się na afiliowane przy nich szkolnictwo;

C) Wyznaniowe postanowienia I Poprawki zabraniają państwu bezpośredniego subsydiowania związków konfesyjnych — w tym prowadzonych przez nie szkół — jednakże dopuszczają wobec tych ostatnich pewne formy pośrednie;

D) Wyznaniowe postanowienia I Poprawki zabraniają państwu udzielania wszelkiej pomocy materialnej związkom konfesyjnym, w tym afiliowanemu przy nich szkolnictwu.

Zważywszy, że problem konstytucyjności pomocy materialnej państwa dla oświaty konfesyjnej wzbudził największe zainteresowanie społeczeństwa i wywołał siłą rzeczy najwięcej kontrowersji, stanowiska te zasługują na stosunkowo obszerne omówienie.

**4. Stanowisko „A”.** Stanowisko to zdobyło sobie najmniej zwolenników. Nikt go nie broni właściwie już od końca lat czterdziestych. Jego głównymi orędownikami byli J. M. O'Neill i E. S. Corwin, którzy dokonali ostrego ataku na werdykt SN w sprawie *Everson v. Board of Education*. Jego powodem była konstatacja Sądu, iż klauzula *establishment* I Poprawki ustanawia instytucję rozdziału kościoła od państwa wiążącą odpowiednio organy stanowe. Według nich klauzula ta oznacza tylko zakaz

<sup>50</sup> Vide *Developments...*, s. 1676, 1677.

preferowania przez państwo określonego związku wyznaniowego lub konkretnej religii, a dotyczy wyłącznie władz federalnych. Z tak sformułowanych założeń wynikają dwa ważne następstwa. Po pierwsze, powyższy przepis nie zabrania organom USA dofinansowywania związków konfesyjnych, pod warunkiem nieuprzywilejowywania któregoś z nich. Po wtóre, poszczególne stany mogą regulować kwestię pomocy materialnej dla tychże w sposób całkowicie dowolny, przy czym dopuszczalne są tak bezpośrednie formy pomocy, jak i pośrednie. Uzasadniając swój pogląd, obaj autorzy odwołali się do tzw. praktycznej egzegezy klauzuli *establishment*. Sprowadzała się ona do przytoczenia rozlicznych przykładów popierania przez władze federalne religii jako formy świadomości społecznej. Miały one wykazać, że zarówno intencją „Ojców Konstytucji”, jak i Kongresu kilkunastu pierwszych kadencji nie było wprowadzanie zakazu udzielania przez państwo pomocy materialnej związkom wyznaniowym, a zwłaszcza prowadzonemu przez nie szkolnictwu. Tak np. z budżetu Unii częściowo pokrywano koszty akcji misyjnych wśród plemion indiańskich, przyznawano dotacje dla działających pod szyldem religijnym szkół, szpitali, sierocińców itp., co ma miejsce także współcześnie. Tymczasem nie istnieją żadne dokumenty wskazujące na ewentualny protest *the Founding Fathers* wobec tych praktyk, które przecież musiały być im znane<sup>51</sup>.

Przyznać należy, iż J. M. O'Neill i E. S. Corwin nie domagali się wprost bezpośredniego subsydiowania związków konfesyjnych z budżetu federalnego czy stanowego. W gruncie rzeczy szło im przede wszystkim o oświatę. Niemniej w przeciwieństwie do adherentów stanowiska „B”, nie stwierdzili tego wprost.

**5. Stanowisko „B”.** Scharakteryzowane wyżej stanowisko „A” zbliżone jest do stanowiska „B”, zgodnie z którym wyznaniowe normy i Poprawki wprowadzając ustanawiają zakaz bezpośredniego dofinansowywania związków wyznaniowych, ale zakaz ten nie odnosi się do afiliowanego przy nich szkolnictwa. Stanowisku temu hołduje w pierwszym rzędzie Kościół Katolicki i Luteranski oraz ortodoksyjni Żydzi, natomiast wśród konstytucjonalistów A. Schwarz, L. F. Manning i in. Katolicka hierarchia kościelna motywuje je m.in. faktem odciążania oświaty publicznej przez konfesyjną. Zwraca uwagę na ciężące na rodzicach uczniów szkół wyzna-

<sup>51</sup> J. M. O'Neill: *Religion and Education Under the Constitution*. New York 1949, s. 77—86, 106, 215; E. S. Corwin: *The Supreme Court as National School Board*. „Law and Contemporary Problems” 1949, Vol. 14, No. 1, s. 9; vide też R. C. Frank: *Religious Liberty in the Constitution*. W: *Church and State Under God*. Ed. A. G. Huegli. Saint Louis 1964, s. 283; W. Stöckli: *Church-State and School in Switzerland and the United States*. Bern 1970, s. 35, 47.

niowych brzemień tzw. podwójnego opodatkowania — prawnie obowiązani są bowiem do płacenia podatków na system szkolnictwa publicznego, a moralnie do uiszczania ofiar na rzecz szkół katolickich. Powołuje się również na werdykt SN w sprawie *Pierce v. Society of Sisters*<sup>52</sup> z 1925 r., w którym orzeczono, że szkoły parafialne i prywatne mają takie samo prawo egzystencji jak szkoły publiczne, do rodziców zaś należy wyłączne prawo decyzji co do kierunku edukacji dziecka, a co się z tym wiąże, wysłania go do szkoły o najbardziej im odpowiadającym profilu światopoglądowym. Ponadto episkopat katolicki postuluje nawiązanie współpracy między państwem a kościołem w dziedzinie oświaty argumentując, iż zasada rozdziału obu podmiotów nie ulegnie naruszeniu, jeśli państwo będzie udzielać dotacji wszystkim związkom konfesyjnym w sposób wyraźny i bezstronny<sup>53</sup>.

Przechodząc do poglądów stosownej grupy kompetentnych badaczy warto odnotować innteresującą tezę A. Schwarza. Według niego problem konstytucyjności pomocy materialnej państwa dla szkolnictwa wyznaniowego rozstrzyga istota norm zamieszczonych w klauzuli *establishment*. Wbrew SN i większości konstytucjonalistów nie wymaga ona niesubsydiowania związków konfesyjnych, tylko nieingerencji państwa w sprawy kościoła. Bezpośrednie dofinansowywanie szkół funkcjonujących pod jego patronatem nie jest zatem sprzeczne z federalną ustawą zasadniczą, tym bardziej że nie powoduje ograniczania wolności sumienia i wyznania obywateli, szczególnie zaś niewierzących. Natomiast odmawianie przyznawania dotacji prowadzi do dyskryminacji wspomnianych szkół. Trudno przecież unikać jej w ten sposób, iż zabiera się dziecko ze szkoły parafialnej, a następnie posyła do publicznej. Autor ów poddaje w wątpliwość osąd D. A. Giannelli, że w świetle Konstytucji na państwie ciąży powinność prowadzenia polityki zmierzającej do ugruntowania świeckiej jedności społeczeństwa — zwłaszcza w sferze oświaty — wobec czego subsydiowanie szkolnictwa wyznaniowego przynosi efekty wręcz odwrotne do zamierzonych. Cały spór toczy się przecież o to, czy państwo może udzielać mu pomocy materialnej, nie zaś czy czynić to musi. Gdyby obowiązek dążenia do osiągnięcia świeckiej jedności społeczeństwa rzeczywiście wpływał z zajmującej nas klauzuli, wtedy niewypełnianie go byłoby równoznaczne z wyrządzaniem jednostce szkody. Tymczasem podział konfesyjny społeczeństwa, przejawiający się m.in. w szkolnictwie, nie pociąga za sobą tego rodzaju szkód<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> 268 U.S. 510.

<sup>53</sup> A. W. Johnson, F. H. Yost: *Separation...*, s. 137, 149; R. F. Butts: *A Cultural History of Western Education*. New York 1955, s. 534; R. L. Rubenstein: *Church...*, s. 163.

<sup>54</sup> A. Schwarz: *The Nonestablishment Principle: A Reply to Professor*

**6. Stanowisko „C”.** Przypomnijmy, iż zakłada ono, że wyznaniowe postanowienia I Poprawki zabraniają bezpośredniego subsydiowania związków konfesyjnych — w tym prowadzonych przez nie szkół — jednak dopuszczają wobec tych ostatnich pewne formy pośrednie. Pogląd ten zdobył sobie największe uznanie, w tym — jak pamiętamy — SN, który tym samym cokolwiek oszedł od ustalonej przez siebie w sprawie *Everson v. Board of Education* maksymy, iż „nie wolno uchwalać żadnego podatku w jakiegokolwiek wysokości, przeznaczonego na utrzymywanie działalności instytucji religijnych niezależnie od nazwy, jaką przybrały oraz form kultu i nauczania religii”. Niektórzy komentatorzy idą wszak w tym kierunku dalej niż sędziowie utrzymując, że w sprzeczności z literą ustawy zasadniczej nie pozostaje także pokrywanie z budżetów stanowych wydatków szkół działających pod szyldem wyznaniowym przeznaczonych na tzw. usługi pomocnicze (*auxilliary services*), jak np. przeprowadzanie egzaminów i sprawdzianów przez specjalistów z zewnątrz. Gwoli egzemplifikacji, W. G. Katz uważa, iż państwo powinno dofinansowywać nauczanie przedmiotów laickich, jak historia, matematyka itd., tłumacząc jednoczesny sprzeciw kościołów protestanckich brakiem zrozumienia dla idei całkowitej wolności religijnej oraz obawą przed wzrostem wpływów politycznych katolickiego episkopatu<sup>55</sup>. Z kolei profesorowie M. de Wolfe Howe i A. E. Sutherland oświadczyli przed komisją senacką, że ich zdaniem wszelka pomoc państwa służąca realizacji świeckich elementów programu nauczania w szkołach parafialnych jest zgodna z I Poprawką<sup>56</sup>.

P. A. Freund natomiast analizuje interesujący nas problem z punktu widzenia dwóch reguł wynikających z klauzuli *establishment* — woluntaryzmu i neutralności państwa. W świetle każdej z nich znajduje argumenty przemawiające zarówno za konstytucyjnością subsydiowania przez państwo oświaty konfesyjnej, jak i świadczące o czymś przeciwnym. I tak zgodnie z regułą woluntaryzmu — głoszącą, iż działalność związków wyznaniowych i życie religijne obywateli powinny pozostawać poza ingerencją państwa — nie można zmuszać podatnika byłożył na organizacje konfesyjne. Kiedy więc z funduszy stanowych zakupuje się podręcz-

---

Giannella. „Harvard Law Review” 1968, Vol. 81, No. 7, s. 1465; L. F. Manning: *Aid to Education — Federal Fashion*. „Fordham Law Review” 1961, Vol. XXX, s. 495; W. Stöckli: *Church-State...*, s. 36.

<sup>55</sup> W. G. Katz: *Religion and Law in America*. W: *Religion in American Life*. Eds. J. W. Smith, A. L. Jamison. Vol. II. Princeton, N. J. 1961, s. 64, 65; W. Herberg: *Religion and Education in America*. W: *Ibidem*, Vol. II, s. 40, 42; R. F. Butts: *A Cultural...*, s. 535.

<sup>56</sup> Vide D. A. Giannella: *Religious...*, Part II, s. 581; M. de Wolfe Howe: *The Garden...*, s. 90.

niki, a potem wypożycza się je bezpłatnie uczniom szkół wyznaniowych, wtedy wzmiankowany podatek siłą rzeczy pośrednio finansuje te szkoły i to niejednokrotnie wbrew swej woli. Z drugiej strony rodzice tych uczniów obowiązani są do uiszczania podatków z przeznaczeniem m.in. na utrzymanie systemu edukacji publicznej, mimo że odnoszą się doń z dezaprobatą z powodu panującego w nim „ateizmu” czy laickiej atmosfery. Z kolei według reguły neutralności państwa nauka religii w szkołach publicznych jest sprzeczna z zasadą rozdziału. Jej eliminacja w pewnym sensie uzasadnia zatem zarzuty, iż realizowana w nich edukacja nie jest kompletna. Stąd niedaleki już krok do wysunięcia postulatu subsydiowania szkół parafialnych, wskutek uznania prowadzonego w nich nauczania za wysoce społecznie użyteczne. Dlatego w konkluzji trzeba zająć stanowisko kompromisowe. Takim stanowiskiem jest koncepcja „korzyści dziecka”<sup>57</sup>.

Z identycznych założeń metodologicznych jak P. A. Freund wyszedł D. A. Giannella. Sądzi on, że jedynym sposobem rozwikłania rozpatrywanego tu problemu jest jednoczesne zastosowanie wszystkich dyrektyw wpływających z konfesyjnych przepisów i Poprawki, w toku dokonywania oceny zgodności z Konstytucją kwestionowanej formy pomocy. Rezultatem posłużenia się tymi zróżnicowanymi z konieczności regułami pozostaje konkretna wypadkowa, która będzie tworzyć zasadnicze kryterium ocenne. Dla ilustracji, zasada woluntaryzmu w kontekście rozwoju publicznego sektora produkcyjnego i usługowego, sankcjonuje pewne formy pomocy materialnej państwa dla pozareligijnej działalności związków wyznaniowych ze szkolnictwem włącznie. Rzecz przy tym w tym, by pomoc ta nie była udzielana w nadmiernej wysokości, bowiem mogłaby spowodować ekspansję tego szkolnictwa. Rolę miernika korygującego odgrywa tu głównie reguła neutralności państwa, która zezwala organom państwowym na przyznawanie odpowiednich dotacji, lecz w równej albo proporcjonalnej wysokości. W dodatku potrzeba jakiegoś instrumentu umożliwiającego stwierdzenie, czy dokonywana korekta jest właściwa. Funkcję tę najlepiej spełnia koncepcja „korzyści dziecka”<sup>58</sup>. Niemniej nie jest ona pozbawiona pewnych niedociągnięć, co w pewnych wypadkach stawia jej przydatność pod znakiem zapytania.

Koncepcja ta przynosi dobre wyniki wówczas, gdy chodzi o ocenę konstytucyjności form pomocy nie związanych z procesem nauczania,

---

<sup>57</sup> P. A. Freund: *Public Aid to Parochial Schools*. „Harvard Law Review” 1969, Vol. 82, No. 6, s. 1680, 1684—91. Vide też staranne rozróżnienie dokonane przez L. H. Tribe’a (*American...*, s. 842, 843) pomiędzy dopuszczalnymi a niedopuszczalnymi formami pomocy.

<sup>58</sup> D. A. Giannella: *Religious...*, Part II, s. 520.

a służących bezpośrednio uczniom. Natomiast w razie użycia jej do oceny finansowania nauczania przedmiotów laickich, rezultaty okazują się nader problematyczne. W myśl jej założeń całokształt udogodnień stwarzanych szkole konfesyjnej przez władze państwowe, umożliwia jej uczniom zdobycie lepszej jakościowo wiedzy. Jednakże na dalszą metę rozróżnienie między formami pomocy udzielanej uczniom a pomocy udzielanej szkole zaciera się, przy czym w ostatecznym rachunku pomoc ta przyczynia się do intensyfikacji religijnej funkcji oświaty wyznaniowej. Poza tym wiele wazącym mankamentem omawianej koncepcji jest nieprecyzyjnie określony zakres przedmiotowy „korzyści dziecka”, co rodzi niekiedy spore trudności teoretyczne. Weźmy na przykład wypożyczanie tym szkołom sprzętu laboratoryjnego lub delegowania do nich nauczycieli pracujących w szkolnictwie publicznym. Działalność tę można potraktować z jednej strony jako pomoc materialną udzielaną szkole, a z drugiej jako przejaw dążenia do zapewnienia uczniom właściwego poziomu nauczania. Należy więc koncepcję tę uściślić chociażby poprzez konstatację, iż pomoc materialna państwa powinna się ograniczać jedynie do świadczeń ubocznych dotyczących bezpośrednio uczniów. Zadania szkoły dzielą się bowiem na dydaktykę w ścisłym tego znaczeniu oraz na pozostałe funkcje, jak zapewnianie bezpłatnej opieki lekarskiej, przejazdów, podręczników itp. Te ostatnie można dofinansowywać, gdyż do szkoły odnoszą się tylko pośrednio. Co innego, jeśli idzie o wyższe uczelnie afiliowane przy związkach konfesyjnych, z racji występowania pomiędzy nimi a szkołami niższych szczebli poważnych różnic jakościowych<sup>59</sup>.

**7. Stanowisko „D”.** Według niego wyznaniowe postanowienia I Poprawki zabraniają państwu udzielania wszelkiej pomocy materialnej związkom konfesyjnym, w tym afiliowanemu przy nich szkolnictwu. Pogląd ten zyskał sobie duże uznanie wśród wielu protestantów oraz większości Żydów, jak również nauczycieli szkół publicznych. Znalazł też żywy oddźwięk wśród badaczy rygorystycznie interpretujących zasadę rozdziału. Tak np. R. F. Butts ze słusznego spostrzeżenia, że klauzula *establishment* w intencji „Ojców Konstytucji” zabraniała państwu preferowania określonego związku wyznaniowego lub też popierania wszystkich naraz, wyprowadza wniosek, iż ustanawia ona także zakaz ich subsydiowania zarówno w sposób bezpośredni, jak i pośredni. Powołując się zaś na orzeczenie w sprawie *Everson v. Board of Education* dowodzi, że państwo nie tylko nie może udzielać w sposób preferencyjny pomocy materialnej jednemu związkowi konfesyjnemu, ale również w sposób niepreferencyjny wszystkim pozostałym. Pośrednie dofinansowywanie szkół

<sup>59</sup> Ibidem, s. 576—578, 581, 584—587.

funkcjonujących pod patronatem kościelnym uważa za równie sprzeczne z regułą rozdziału kościoła od państwa, jak dotowanie ich bezpośrednio. Jako jedyną legalną formę pomocy państwa w tym względzie dopuszcza zapewnienie uczniom tych szkół bezpłatnej opieki lekarskiej<sup>60</sup>.

Identyczny pogląd reprezentuje C. H. Moehlman, odwołując się tak do przyczyn uchwalenia wyznaniowych norm I Poprawki, jak i do opracowań zainteresowanych autorów, m.in. H. A. Rommena — piszącego z katolickiego punktu widzenia — który także opowiada się za nieprzyznawaniem jakiegokolwiek pomocy finansowej szkolnictwu afiliowanemu przy związkach konfesyjnych<sup>61</sup>. Z kolei R. L. Rubenstein, wypowiadający się z pozycji żydowskich, silnie uwypukla wartość publicznego systemu edukacji, stanowiącego element jednoczący zróżnicowane etnicznie społeczeństwo amerykańskie. Stąd też nader niechętnie odnosi się do szkół wyznaniowych jako utrwalających istniejące podziały i odmawia udzielania im przez państwo pomocy materialnej, osłabiającej w efekcie szkolnictwo publiczne. Na uwagę zasługuje przeprowadzona przez autora modyfikacja koncepcji „korzyści dziecka”. Otóż jego zdaniem za niesprzeczne z zasadą rozdziału należy uznać jedynie te formy pomocy, które dotyczą bezpośrednio dziecka, a nie ucznia. Inny bowiem wydzźwięk ma w tym aspekcie opieka lekarska, inny zaś wypożyczanie podręczników czy sprzętu laboratoryjnego. Generalnie wszakże państwo nie powinno być zainteresowane udzielaniem pomocy finansowej szkole konfesyjnej — niezależnie od formy tej pomocy — skoro jej działalność i program nauczania nie podlegają kontroli stanowych wydziałów oświaty<sup>62</sup>.

**8. Résumé L. Pfeffera.** Kończąc przegląd ważniejszych stanowisk w tej materii prezentowanych w literaturze przedmiotu, wypada ze wszech miar uwzględnić opinię L. Pfeffera, który wnikliwie zestawiał ze sobą wszystkie *pro et contra*. Do przesłanek przemawiających za konstytucyjnością pomocy materialnej państwa dla wyznaniowego szkolnictwa zalicza poniższe argumenty, ujmując je w osobne punkty. Po pierwsze, biorąc pod uwagę tradycyjnie eksponowaną rolę religii w życiu politycznym kraju, subsydiowanie szkół działających pod egidą konfesyjną oznacza wyłącznie ukłon w stronę długoletniej praktyki, będąc zarazem aktem lojalności wobec religijnych uwarunkowań *the American way of life*. Po drugie, szkolnictwo to ewidentnie odciąża system oświaty publicznej. Po

<sup>60</sup> R. F. Butts: *The American Tradition in Religion and Education*. Boston 1950, s. 91, 112, 113, 169—177; idem: *A. Cultural...*, s. 535; R. L. Rubenstein: *Church...*, s. 164, 165.

<sup>61</sup> C. H. Moehlman: *The Wall of Separation Between Church and State* Boston 1951, s. 115—117.

<sup>62</sup> R. L. Rubenstein: *Church...*, s. 164, 165.

trzecie, względ na tzw. podwójne opodatkowanie. Po czwarte, istnienie precedensu, jako że w dziedzinie świadczeń socjalnych władze federalne już od lat czterdziestych jednakowo traktowały uczniów szkół publicznych i parafialnych. Po piąte, w wielu innych krajach państwo wspiera szkoły afiliowane przy związkach wyznaniowych. I po szóste, kierując się troską o dobro dzieci, nie można im odmawiać bezpłatnych świadczeń socjalnych, jeśli chcemy uniknąć ich dyskryminacji na tle konfesyjnym<sup>63</sup>.

Przechodząc do przesłanek wskazujących na sprzeczność tej praktyki z federalną ustawą zasadniczą, autor wymienia takie, jak: Po pierwsze, instytucja rozdziału kościoła od państwa zabrania finansowania przez państwo związków wyznaniowych i prowadzonych przez nie szkół. Po drugie, konfesyjny system oświatowy oddziałuje destrukcyjnie na jedność narodową Amerykanów. Po trzecie, tzw. podwójne opodatkowanie jest w istocie zwykłą fikcją, ponieważ na utrzymanie szkolnictwa publicznego ma obowiązekłożyć każdy obywatel, nawet osoby bezdzielne i korporacje. Po czwarte, szkoły wyznaniowe znajdują się głównie w rękach Kościoła Katolickiego, lecz gdyby pozostałe kościoły chciały się na nim wzorować, doprowadziłyby to do rozsadzenia systemu edukacji publicznej. Po piąte, w wypadku przyznania szkolnictwu konfesyjnemu znaczącej pomocy materialnej ze strony państwa, mogłoby dojść do rywalizacji pomiędzy związkami wyznaniowymi. Mogłyby bowiem powstać spory co do podziału przyznanych funduszy, a to prowadziłyby do wywierania zakulisowych nacisków na odpowiednie organy. W dalszej perspektywie trzeba by się liczyć z możliwością pojawienia się na scenie politycznej kilku, a nawet kilkunastu partii działających pod szyldem religijnym. Po szóste, uznanie konstytucyjności już istniejących form pomocy mogłoby pociągnąć za sobą wysunięcie pod adresem państwa nowych żądań w rodzaju: „Jeśli bezpłatne posiłki, to dlaczego nie bezpłatne przejazdy? Jeśli bezpłatne przejazdy, to dlaczego nie podręczniki z przedmiotów laickich? Jeśli podręczniki z przedmiotów laickich, to dlaczego nie bezpłatne wyposażenie dla szkół (meble, pomoce naukowe itp.) i pokrywanie przez państwo kosztów nauczania przedmiotów świeckich?” Według oceny L. Pfeffera, argumenty dowodzące niezgodności z regułą rozdziału istniejących form pomocy dla szkół funkcjonujących pod patronatem kościelnym, mają znacznie większy ciężar gatunkowy niż odpowiadające im kontrargumenty<sup>64</sup>. Do takiej samej konkluzji dochodzą m.in. A. W. Johnson i F. H. Yost, dla których subsydiowanie przez państwo

<sup>63</sup> L. Pfeffer: *Church, State and Freedom*. Boston 1953, s. 435—437; vide też W. Sokolewicz: *Wolność...*, s. 244.

<sup>64</sup> L. Pfeffer: *Church...*, s. 435—437.

wspomnianych szkół nie tylko godzi w powyższą zasadę ustrojową, ale powoduje również „oświatowy chaos”<sup>65</sup>.

**9. Próba oceny.** Po nakreśleniu całej panoramy poglądów na temat konstytucyjności pomocy materialnej państwa dla szkolnictwa konfesyjnego, naturalną kolejną rzeczą na czoło wysuwają się dwa pytania, a mianowicie: które z przedstawionych stanowisk jest najbardziej popularne w kręgu zainteresowanych badaczy oraz które z nich najbardziej trafia do przekonania. Odpowiadając na pytanie pierwsze, gdyby zestawić ze sobą wszystkie rozpatrywane stanowiska poczynawszy od tego, które zdobyło sobie największe uznanie, wówczas należałoby je uszeregować następująco: „C” — „D” — „B” — „A”. Kolejność ta w zasadzie odzwierciedla stopień ich popularności również w społeczeństwie, a także — jak wynika z naszych wcześniejszych rozważań — wśród sędziów SN. Natomiast udzielenie odpowiedzi na drugie pytanie przedstawia się znacznie trudniej, wskutek istnienia wielu poważnych różnic w poglądach. Nic więc dziwnego, iż w przekonaniu D. A. Giannelli zagadnienie konstytucyjności pomocy materialnej państwa dla szkół wyznaniowych przedstawia najtrudniejszy i najbardziej złożony problem, jaki pojawia się przy interpretacji reguły rozdziału kościoła od państwa. Niełatwo go zatem rozwickłać w sposób jednoznaczny i racjonalny, przy czym jego analiza bardziej służy ukazaniu związanych z nim komplikacji niż zaproponowaniu ostatecznego rozwiązania<sup>66</sup>. Wtórkuje mu L. P. Beth pisząc, że żadna teoria rozdziału nie może się z nim uporać<sup>67</sup>. „Trudne” nie jest jednak synonimem „niemożliwego”.

I tak w odniesieniu do stanowiska „A” trzeba z całą stanowczością stwierdzić, iż subsydiowanie przez państwo związków konfesyjnych — w tym w sposób niepreferencyjny — wydaje się być całkowicie sprzeczne z postanowieniami I Poprawki. Argumenty zwolenników tego stanowiska są niewystarczające, a równocześnie niepełne i nierzadko tendencyjne. Trudno się przede wszystkim zgodzić z podstawowym założeniem E. S. Corwina i J. M. O’Neilla, że klauzula *establishment* nie wprowadza instytucji rozdziału kościoła od państwa, tylko zakaz faworyzowania konkretnego związku wyznaniowego. Na tle doktryny wolności religijnej *the Founding Fathers* nie ulega większej wątpliwości, iż zakaz preferowania przez państwo określonego kościoła lub religii oznaczał dla nich podstawową zasadę polityki konfesyjnej państwa, ale w ramach instytucji rozdziału. Tezę tę można wywieść chociażby z madisonowskiego *Memoriału i remonstrancji*, w którym czytamy m.in., że opodatkowanie oby-

<sup>65</sup> A. W. Johnson, F. H. Yost: *Separation...*, s. 114.

<sup>66</sup> D. A. Giannella: *Religious...*, Part II, s. 572.

<sup>67</sup> L. P. Beth: *The American...*, s. 114.

wateli na rzecz utrzymywania nauczycieli religii chrześcijańskiej może doprowadzić do ustanowienia instytucji *religious establishment*. Stąd wniosek, iż subsydiowanie przez państwo związków konfesyjnych, jakkolwiek formalnie nie powoduje ograniczenia wolności religijnej obywateli — choć bezsprzecznie godzi w jakimś sensie w ateistów — faktycznie stwarza potencjalną groźbę przełamania reguły rozdziału kościoła od państwa. W istocie rzeczy niewiele mniejsze niebezpieczeństwo istnieje przy dotowaniu przez państwo oświaty prowadzonej pod auspicjami kościoła. Taką egzegezę stanowiska „Ojców Konstytucji” przyjął zarówno SN, jak i większość znawców zagadnienia<sup>68</sup>.

Co się zaś tyczy przykładów finansowania przez władze stanowe niektórych przedsięwzięć oświatowych podejmowanych przez związki konfesyjne za prezydentury Washingtona, Adamsa, Jeffersona i Madisonsa, to należy zauważyć, że zgodnie z panującą wówczas doktryną I Poprawka dotyczyła jedynie organów federalnych. Stąd brak ewentualnych protestów z ich strony jest zrozumiały i nie może być interpretowany jako wyraz poparcia. Milczenie nie zawsze jest znakiem zgody — równie dobrze może być oznaką obojętności lub dezaprobaty. Poza tym, o ile ocena praktyki życia państwowego dokonywana na podstawie norm konstytucyjnych jest zabiegiem ze wszech miar użytecznym, o tyle proces odwrotny — mimo, iż niekiedy też potrzebny — jest zawsze bardzo ryzykowny, w związku z czym i rezultaty są często zawodne. Wypada też wziąć pod uwagę, że instytucja rozdziału stanowiła wówczas *novum*. Nic więc dziwnego, iż współcześni mogli ją pojmować nieco inaczej. Ostatecznie od sformułowania reguły ustrojowej aż do jej pełnej realizacji w praktyce upływa na ogół wiele czasu. Jest on zazwyczaj tym dłuższy, im reguła jest bardziej nowatorska.

Uwzględnijmy jeszcze w ślad za L. P. Beth, że uznanie konstytucyjności pomocy materialnej państwa dla „wszystkich religii naraz”, doprowadziłoby siłą rzeczy do udzielania jej również wyznaniom niechrześcijańskim. To z kolei mogłoby pociągnąć za sobą protesty ze strony Kościoła Katolickiego i kościołów protestanckich. Pojawiłyby się także trudności definicyjne, gdyż należałoby wówczas sprecyzować samo pojęcie religii, a w jej kontekście również moralności<sup>69</sup>. Czy burzenie jeffersonowskiego „muru separacji między państwem a kościołem” miałoby zatem sens? Z całą pewnością nie.

---

<sup>68</sup> Vide m.in. C. H. Moehlan: *The Wall...*, s. 82, 108; L. Pfeffer: *Church...*, s. 147—155; L. P. Beth: *The American...*, s. 67; *Cornerstones of Religious Freedom in America*. Boston 1950, s. 70, 71; C. A. Beard: *The Republic*. New York 1946, s. 165.

<sup>69</sup> L. P. Beth: *The American...*, s. 99, 147.

Rozumowanie zwolenników stanowiska „B” mające dowieść zgodności z Konstytucją bezpośredniego subsydiowania przez państwo szkolnictwa konfesyjnego, także z trudem trafia do przekonania. Żadne podwójne opodatkowanie nie istnieje ani formalnie, ani faktycznie, skoro konstytucyjną cechą każdego podatku jest jego obligatoryjność. Faktem jest, iż szkolnictwo afiliowane przy związkach wyznaniowych odciąża publiczny system edukacji, a więc budżety stanowe i budżet federalny, niemniej związki te nie są obowiązane utrzymywać własny system oświatowy. Dlatego jeśli mają one jakieś racje domagając się od państwa pomocy materialnej, to racje te mają co najwyżej wymiar moralny, lecz nie prawny. Teoretycznie, można by się zastanawiać czy odmowa udzielania takiej pomocy nie narusza klauzuli równej ochrony prawa XIV Poprawki, względnie klauzuli *free exercise* I Poprawki. Sądzę jednak, że taki zarzut byłby nieuzasadniony. Faktem też pozostaje, iż rodzicom przysługuje prawo decyzji co do kierunku wykształcenia dziecka oraz wyboru właściwej szkoły. Mimo to nie sposób twierdzić, że państwo powinno wobec tego utrzymywać system różnorodnych szkół z wyznaniowymi włącznie; co innego, zezwalać na ich funkcjonowanie. Na zarzuty te SN odpowiedział słusznie, iż prawo obywatela do podejmowania działań chronionych przez Konstytucję, nie obliguje jeszcze państwa do ich finansowania<sup>70</sup>. W dodatku bezpośrednie dotowanie szkół parafialnych, jakkolwiek nie ogranicza wprost wolności sumienia i wyznania obywateli, kryje wszak w sobie niebezpieczeństwo rozszerzenia pomocy państwa dla kościoła. Byłoby też równoznaczne z faktycznym uprzywilejowaniem tych związków konfesyjnych, które utrzymują własną sieć szkół, w odróżnieniu od nie prowadzących takiej działalności.

Natomiast co się tyczy stanowiska „C”, to zasadnicza wątpliwość, jaką można zgłosić pod jego adresem brzmi: Czy bezpośrednio finansowanie przez państwo wyższych uczelni działających pod patronatem kościelnym, jak również partycypowanie oświatowych władz stanowych w kosztach nauczania przedmiotów laickich w odnośnych szkołach niższego szczebla, jest rzeczywiście zgodne z federalną ustawą zasadniczą? Jestem zdania, iż w szkole konfesyjnej obie jej podstawowe funkcje — tzn. edukacja uczniów i ich indoktrynacja religijna — są równouprawnione. W tym też duchu wypowiedział się SN w sprawie *Meek v. Pittinger*, co zresztą już sygnalizowano. Uczestniczenie państwa w kosztach nauczania przedmiotów świeckich wzmacnia zajmujące nas szkoły finansowo, przyczyniając się do efektywniejszego nauczania przedmiotów religijnych. Stąd dotowanie przez państwo szkolnictwa funkcjonującego pod kościelną egidą, tak bezpośrednio, jak pośrednio, oznacza popieranie nauki religii,

<sup>70</sup> *Developments...*, s. 1695, 1696.

a więc w pewnym stopniu i związków wyznaniowych. To samo odnosi się też do konfesyjnych wyższych uczelni. Argumenty, jakie na obronę tej praktyki Sąd przytoczył w sprawie *Tilton v. Richardson* i *Roemer v. Board of Public Works* — a także *D. A. Giannella* — są niewystarczające i również mają moralny, a nie prawny charakter. Wprawdzie pomiędzy sytuacją *college'u* a szkoły parafialnej występują niebagatelne różnice — np. odmiennie realizują one funkcję wychowawczą — mimo to elementem wspólnym jest równouprawnienie funkcji religijnych i oświatowych.

W odniesieniu zaś do stanowiska „D” warto zauważyć, że jego główną wadę stanowi jego skrajność, przejawiająca się w nazbyt rygorystycznym interpretowaniu klauzuli *establishment* w stosunku do interesu społecznego, a najprawdopodobniej także wobec intencji twórców Konstytucji. Jego stronnicy w ferworze dyskusji na ogół nie dostrzegają nader istotnej różnicy, istniejącej między udzielaniem pomocy materialnej szkole wyznaniowej a jej uczniom. Odmawianie im bezpłatnych przejazdów na równi z uczniami szkół publicznych, wypożyczania podręczników, nieodpłatnego dostarczania gorących posiłków czy odliczania czesnego płaconego przez ich rodziców od dochodów podlegających opodatkowaniu, faktycznie wskazuje na swoistą dyskryminację. Niezależnie od tego w stanowisku tym dochodzą do głosu wewnętrzne sprzeczności, jako że jego adherenci uważają powyższe formy pomocy za sprzeczne z I Poprawką, ale zapewnienie uczniom szkół parafialnych bezpłatnej opieki lekarskiej skłonni są uznać za zgodne z jej postanowieniami. Podobnie też nigdy nie kwestionowali ich dożywiania, przysługującego ustawowo wszystkim uczniom od 1946 r.

Istotę rozpatrywanego tu problemu stanowi konflikt pomiędzy dwiema klauzulami I Poprawki — *establishment* i *free exercise*. Należy rozstrzygnąć, której zasadzie przyznać prymat: rozdziałowi kościoła od państwa czy wolności religijnej. Pomoc materialna państwa dla konfesyjnego szkolnictwa jest bowiem sprzeczna z literalnie rozumianą instytucją rozdziału, równocześnie zaś jej odmowa pogarsza sytuację materialną jego uczniów, godząc w efekcie w ich wolność wyznania. Według mojej oceny konflikt ten trzeba rozstrzygnąć generalnie na korzyść reguły wolności sumienia i wyznania, ponieważ jej znaczenie społeczne i polityczne jest donioślejsze niż zasady rozdziału kościoła od państwa. Ta ostatnia nie może być bowiem pojmowana jako cel sam w sobie, tylko jako fundamentalna gwarancja tej pierwszej. Nie może jej zatem stać na przeszkodzie. W hierarchii wartości interes społeczny zawsze winien dominować nad państwowym. Do kwestii tych wypadnie nam zresztą jeszcze powrócić (vide rozdz. siódmy IV).

Dlatego też za zgodne z federalną ustawą zasadniczą godzi się uznać jedynie te formy pomocy państwa, które dotyczą bezpośrednio uczniów, nie zaś szkół wyznaniowych. Będzie to więc bezpłatna opieka lekarska, posiłki, dojazdy, wypożyczanie książek, jak również odliczanie czesnego od podstawy opodatkowania dochodów rodziców uczniów. Tych form pomocy nie sposób uznać za subsydiowanie związków konfesyjnych, jakkolwiek niewątpliwie wpływają one pośrednio na uatrakcyjnienie omawianych tu szkół. Wprowadzenie zakazu wspomnianej pomocy spowodowałoby ewidentne pogorszenie warunków materialnych uczniów tych szkół w porównaniu do uczniów szkół publicznych, pogłębiając dodatkowo istniejący między nimi kontrast. Poza tym należy wziąć pod uwagę, iż z wszystkich wymienionych tu udogodnień socjalnych korzystają także słuchacze świeckiej oświaty prywatnej, przy czym nikt im ich nie odmawia. W konsekwencji obstawanie przy żądaniu wstrzymania przez państwo pomocy materialnej dla uczniów szkół funkcjonujących pod szyldem kościelnym, musiałoby doprowadzić do pozbawienia ich ochrony policji i straży pożarnej, wpływając ujemnie na zakres ich wolności religijnej.

Na marginesie, nasuwa się pytanie czy uznając nadrzędność klauzuli *free exercise* nad klauzulą *establishment*, można w ten sposób hierarchizować normy konstytucyjne. Tym bardziej, że w odniesieniu do pozostałych praw i wolności obywatelskich zawartych w I Poprawce — tj. wolności słowa, prasy, zgromadzeń i prawa składania petycji — taką wewnętrzną hierarchizację raczej się wyklucza. Sądzę wszakże, iż można udzielić na to pytanie odpowiedzi twierdzącej, gdyż normy konstytucyjne mają to do siebie, że mimo równej mocy prawnej cechuje je różny stopień znaczenia politycznego. Zwykle realizacja jednej normy konstytucyjnej warunkuje dopiero zastosowanie drugiej, przy czym nie zawsze dzieje się na odwrót. Jednocześnie pozostałe wolności I Poprawki nie są ze sobą tak nierozzerwalnie związane, jak zasada wolności sumienia i wyznania z instytucją rozdziału kościoła od państwa, stąd urzeczywistnianie jednych nie jest tak ściśle uzależnione od uprzedniego przestrzegania innych. Wprawdzie sędziowie SN nie wypowiedzieli się w tej materii jednoznacznie, niemniej z ich rozstrzygnięć w kwestii wyznaniowej wynika, iż w pewnym zakresie akceptują oni supremację klauzuli *free exercise* nad *establishment*. Swoją drogą nietrudno dostrzec, że adherenci stanowiska „C” opowiadają się za dominacją tej pierwszej, podczas gdy zwolennicy stanowiska „D” optują za prymatem tej drugiej.

Naturalnie, analizowana tu supremacja nie ma charakteru bezwzględ- nego. Uznając konstytucyjność takich form pomocy, jak bezpłatna opieka lekarska, posiłki, przejazdy, wypożyczanie podręczników oraz ulgi podatkowe dla rodziców uczniów skłaniamy się ku regule wolności religijnej, unikając też w ten sposób zarzutu dyskryminacji uczniów, choć nie by-

łaby to dyskryminacja w pełnym tego słowa znaczeniu. Natomiast uznając niekonstytucyjność takich form pomocy, jak dotacje bezpośrednie i pośrednie, bezpłatne przekazywanie wyposażenia, filmów, sprzętu laboratoryjnego itp., przychylamy się do zasady rozdziału. W tym kierunku zresztą podąża praktyka konstytucyjna. Wzmiankowana już ustawa federalna o oświacie podstawowej i średniej z 1965 r. w poważnej mierze hołduje tym właśnie założeniom. To samo można powiedzieć o dużej części konstytucji stanowych<sup>71</sup>. Trafnie bowiem orzekł przed półwieczem SN stanu Mississippi: „Religia, jaką wyznają dzieci w wieku szkolnym, nie podlega kontroli ze strony państwa, ale dzieci są poddane jego kontroli. Jeśli uczeń wypełnia swój obowiązek wobec państwa uczęszczając do szkoły (nie wyłączając parafialnej), to nie sposób twierdzić, iż państwo nie może wypełnić swego obowiązku wobec ucznia pomagania mu wszelkimi dostępnymi środkami. Państwo ma obowiązek ignorować wyznanie dziecka, lecz nie jego potrzeby [...] Zezwalając uczniowi na przyjęcie dowolnego religijnego *credo*, państwo nie powinno z powodu skorzystania przezeń z tego prawa odmawiać mu korzyści dostępnych dla wszystkich.”<sup>72</sup>

### III. ZWOLNIENIE ZWIĄZKÓW WYZNANIOWYCH OD OPODATKOWANIA

**1. Orzecznictwo.** Istotnym zagadnieniem mieszczącym się w zakresie przedmiotowym reguły rozdziału kościoła od państwa jest też stosowanie szerokich zwolnień podatkowych (*tax exemptions*) wobec związków konfesyjnych. Warunki, jakie powinny one spełniać, aby takie zwolnienie uzyskać, zostały już omówione (vide rozdz. trzeci IV 2). Przypomnijmy tylko, że nie rozciągają się one na dochody płynące z działalności gospodarczej. Wobec tego mówiąc o zwolnieniach podatkowych, odnosimy je do dochodów uzyskiwanych w formie różnych darowizn oraz do własności kościelnej głównie o przeznaczeniu kultowym. Nawiasem mówiąc, przywilej ten przyznaje również ustawodawstwo stanowe<sup>73</sup>, natomiast ustawodawstwo federalne przewiduje ponadto nieopodatkowanie tej części dochodów osób fizycznych, którą osoby te deklarują jako przekazaną na

<sup>71</sup> E. A. Smith: *Religious...*, s. 118; D. A. Giannella: *Religious...*, Part II, s. 578; M. G. Abernathy: *Civil...*, s. 254.

<sup>72</sup> W sprawie *Chance v. Mississippi State Textbook Rating and Purchasing Board*, 200 So. 706 (1941); A. W. Johnson, F. H. Yost: *Separation...*, s. 148, 150; P. G. Kauper: *Church and State: Cooperative Separatism*. „Michigan Law Review” 1961, Vol. 60, No. 1, s. 39.

<sup>73</sup> O. H. Zabel: *God and Caesar in Nebraska. A Study of the Legal Relationship of Church and State 1854—1954*. Lincoln 1955, s. 160.

rzecz organizacji nie obliczonych na zysk, tj. w pierwszym rzędzie związków wyznaniowych.

Problem zgodności zwolnień związków konfesyjnych od opodatkowania z federalną ustawą zasadniczą wzbudził duże zainteresowanie wśród amerykańskich konstytucjonalistów, chociaż nie spotykamy tu tak licznych polemik ani też tak wysokiej temperatury dyskusji jak poprzednio. Nie wywołał on także sporów społecznych ani politycznych, czego pochodną jest tylko jedno orzeczenie SN w tej materii, a mianowicie sprawa *Walz v. Tax Commission* z 1970 r. Wprawdzie w kilku orzeczeniach dotyczących szkolnictwa organ ten incydentalnie kwestię tę poruszał, jednakże na uwagę zasługuje tu jedynie opinia zbieżna sędziego Brennana w sprawie *Abington v. Schempp* z 1963 r. Stwierdził on tam m.in. iż praktyka ta jest konstytucyjna, jako że nic nie wskazuje na to, iż władze podatkowe stosują ją w celu finansowego popierania wierzeń religijnych. Niezależnie od tego z interesujących nas zwolnień nie korzystają wyłącznie związki wyznaniowe, bowiem przysługują one wszelkim organizacjom nie obliczonym na zysk, a poza tym związki te prowadzą również działalność oświatową i charytatywną. D. A. Giannella zauważył wszakże, iż działalność ta jest często ściśle związana z prozelityzmem i nie sankcjonuje sama przez się zwolnień podatkowych z tytułu działalności czysto religijnej<sup>74</sup>.

W sprawie *Walz v. Tax Commission* strona powodowa zakwestionowała zgodność z Konstytucją ustawy o opodatkowaniu nieruchomości stanu Nowy Jork (*New York Real Property Tax Law*). Akt ów zwalniał od opodatkowania własność nieruchomą organizacji religijnych, oświatowych i dobroczynnych, o ile służyła ona wyłącznie tym celom. Strona powodowa wystąpiła pod adresem Komisji Podatkowej Miasta Nowy Jork (*New York City Tax Committee*) z żądaniem, aby ta odmówiła stosowania tego przywileju wobec nieruchomości kościelnych, na podstawie domniemanej przez siebie niekonstytucyjności wspomnianej ustawy. Po znalezieniu się sprawy na wokandzie SN, stosunkiem głosów 7:1 sędziowie orzekli, że rzeczony akt nie jest sprzeczny z federalną ustawą zasadniczą; jedynie sędzia Douglas wystąpił ze zdaniem odrębnym. Uzasadniając wyrok prezes Burger napisał, iż celem zwolnień podatkowych „nie jest ani popieranie, ani zwalczanie religii”. Związki konfesyjne korzystają z nich nie na zasadzie wyłączności, ale w ramach ogólnego przepisu obejmującego organizacje nie prowadzące działalności dochodowej. Działalność ta wywiera bowiem „korzystne i stabilizujące wpływy na życie społeczeństwa”. Związki wyznaniowe zwalnia się od opodatkowania po to, by

<sup>74</sup> D. A. Giannella: *Religious...*, Part II, s. 544, 545; M. G. Abernathy: *Civil...*, s. 273.

uniknąć „uwikłania się państwa w sprawy religii”. Zasadniczym efektem tej praktyki pozostaje zatem zachowanie przez państwo neutralności. Odmowa rozciągnięcia tego przywileju na własność kościelną mogłaby bowiem zostać potraktowana jako przejaw dyskryminacji. Tymczasem przyznanie go uwalnia państwo od stałych związków administracyjnych z kościołem oraz oszczędza wielu ostrych napięć politycznych<sup>75</sup>.

**2. Komentarze.** Omówione orzeczenie ukazało zakaz udzielania przez państwo pomocy materialnej kościołowi w nieco innym świetle. Sąd zgodził się bowiem z poglądem, że zwolnienia podatkowe stanowią formę „pośredniej korzyści ekonomicznej”<sup>76</sup>. Uznawszy, iż cele ustawodawcy były tu jakościowo odmienne od zakwestionowanych ustaw w poprzednio rozpatrywanych sprawach sędziowie, sankcjonując ten przywilej, zastąpili w tym wypadku regułę niefinansowania przez państwo związków konfesyjnych znacznie bardziej elastycznym zakazem popierania, bądź jak kto woli, patronowania (*sponsorship*) przez państwo religii. Charakterystyczne natomiast, że do momentu wydania tego werdyktu w literaturze przedmiotu istniała szeroka gama poglądów na temat konstytucyjności interesujących nas zwolnień, kontrastując tym samym z tradycyjnym zwyczajem niemalże kurczowego trzymania się poszczególnych wyroków SN przez amerykańskich konstytucjonalistów. Sprzyjała temu także niejasność co do stanowiska w tej kwestii *the Founding Fathers*. Wiemy tylko tyle, iż Madison miał tu wątpliwości<sup>77</sup>. Najprawdopodobniej mężowie ci aprobowali zajmujący nas przywilej, tym bardziej że stosowano go od początków angielskiej kolonizacji w Ameryce. Nie da się jednak tego powiedzieć o wszystkich kompetentnych badaczach.

I tak L. Pfeffer i R. F. Butts opowiedzieli się za niekonstytucyjnością zwalniania związków wyznaniowych od opodatkowania. Ten pierwszy uzasadnił swój pogląd poniższymi argumentami: kościół winien mieć swój udział w kosztach administrowania państwem; zaakceptowanie wspomnianych zwolnień — stanowiących wyraźną pomoc finansową dla związków konfesyjnych — stawia je w niezręcznej sytuacji, ponieważ poważnie utrudnia im ewentualną krytykę organów państwowych; wskutek zwolnień podatkowych wszyscy podatnicy subsydują je pośrednio, co jest szczególnie niesprawiedliwe w odniesieniu do osób niewierzących; zaaprobowanie tego przywileju pozostawałoby w sprzeczności z opozycją wobec bezpośredniego dotowania przez państwo szkół parafialnych; zwolnienia powyższe przyczyniają się do wznoszenia i utrzymywania większej

<sup>75</sup> *The Supreme Court, 1969 Term*. „Harvard Law Review” 1970, Vol. 84, No. 1, s. 127, 132.

<sup>76</sup> *Ibidem*, s. 128.

<sup>77</sup> L. Pfeffer: *Church...*, s. 188; R. F. Butts: *The American...*, s. 97.

ilości świątyni aniżeli potrzeba; w 1875 r. prezydent Ulysses S. Grant w orędziu do Kongresu zaproponował równe opodatkowanie wszelkiej własności, nie wyłączając budynków kościelnych<sup>78</sup>. Rozumowanie to korespondowało z opinią M. G. Paulsen, iż obiektywna analiza orzeczeń SN w sprawach *Everson v. Board of Education* i *McCullum v. Board of Education* prowadzi do wniosku, że w świetle dokonanej tam egzegezy wyznaniowych postanowień I Poprawki omawiane tu zwolnienia są z nimi sprzeczne<sup>79</sup>. Padły też wypowiedzi uznające za słuszne stosowanie tego przywileju wobec organizacji oświatowych i charytatywnych — gdyż spełniają one funkcje społecznie użyteczne, wyręczając niejako państwo — natomiast odmawiające go związkom konfesyjnym, jako że nie ma do tego wystarczających podstaw<sup>80</sup>.

Inna grupa autorów zajęła stanowisko, iż jakkolwiek zwolnienie od opodatkowania własności kościelnej o charakterze kultowym — będąc w istocie formą pomocy materialnej państwa — tworzy w pewnym sensie wyłom w „murze separacji” pomiędzy obydwoma podmiotami, mimo to powinno zostać uznane za zgodne z Konstytucją ze względów praktycznych. Typową argumentację spotykamy tu u L. P. Beth, która sugeruje, że państwo przyznając ten przywilej związkom wyznaniowym czyni pośrednio to, czego nie może czynić bezpośrednio, tj. dofinansowywać je. Ubocznym tego skutkiem jest uzależnienie kościoła od państwa. Niemniej zwolnienia te, odzwierciedlające słuszną politykę państwa, można uznać za zgodne z praktyką funkcjonowania instytucji rozdziału, jeśli już nie z jej teorią<sup>81</sup>. W zbliżonym duchu wypowiada się R. Gordis, nazywając je najbardziej uderzającym przykładem odchylenia praktyki stosowania tej instytucji od jej teorii. Jego zdaniem ekonomista może z powodzeniem argumentować, iż zwolnienie od opodatkowania pozostaje subwencją w tej samej mierze co bezpośrednia dotacja. Życie publiczne narzuca wszakże swoje prawa, stąd też przywilej ów trzeba uznać za niesprzeczny z federalną ustawą zasadniczą tym bardziej, że w rzeczywistości nie narusza on zasady rozdziału kościoła od państwa, ani też nie stwarza precedensu do jej omijania<sup>82</sup>. Z przeświadczeniem tym harmonizuje ocena A. P. Stokesa, iż wprawdzie stanowi on formę dofinansowywania pośredniego, mimo to forma ta jest o wiele bardziej odpowiednia od bezpośrednich dotacji<sup>83</sup>.

<sup>78</sup> L. Pfeffer: *Church...*, s. 187; R. F. Butts: *The American...*, s. 108.

<sup>79</sup> M. G. Paulsen: *Preferment of Religious Institutions in Tax and Labor Legislation*. „Law and Contemporary Problems” 1949, Vol. 14, No. 1, s. 147.

<sup>80</sup> O. H. Zabel: *God...*, s. 160.

<sup>81</sup> L. P. Beth: *The American...*, s. 120.

<sup>82</sup> R. Gordis: *Separation — Theory and Practice*. „Religion and the Public Order” 1963, s. 334, 335.

<sup>83</sup> A. P. Stokes: *Church...*, Vol. III, s. 423.

Największe uznanie zdobył sobie jednak pogląd bardzo zbliżony do poprzedniego, a mianowicie że zajmujący nas przywilej może wprawdzie budzić pewne wątpliwości teoretyczne, mimo to absolutnie nie pozostaje w sprzeczności z konfesyjnymi przepisami I Poprawki. Z oczywistych względów ten punkt widzenia przyjmują przede wszystkim same związki wyznaniowe. Dowodzą one m.in., że stymulując religijność i moralność społeczeństwa mają prawo do zwolnień podatkowych, tym bardziej że ich odmowa spowodowałaby znaczne pogorszenie ich sytuacji materialnej, doprowadzając do zamknięcia wielu świątyń<sup>84</sup>. W przekonaniu W. G. Katza i A. Meiklejohna przywilej ten jest zgodny z zasadą rozdziału, choć jest to forma pomocy materialnej, tyle że udzielanej równo i bezstronnie oraz w sposób pośredni. Dostarcza on dowodu polityki neutralności prowadzonej przez władze państwowe wobec wszystkich związków konfesyjnych. Problem jego konstytucyjności pojawiłby się na serio dopiero wtedy, kiedy znalazłby on zastosowanie jedynie do tych ostatnich. Jednocześnie odmowa przyznania go oznaczałaby w pewnym sensie ich dyskryminację<sup>85</sup>.

Do analogicznych wniosków dochodzi L. Giannella, z tym iż poprzedziła je głęboka analiza. Otóż twierdzi on, że zwolnienie własności natury kultowej od opodatkowania da się pogodzić z I Poprawką. Można je bowiem uzasadnić długoletnią tradycją, niemniej przede wszystkim zgodnością z klauzulą *free exercise*. Nie znaczy to wszakże, iż norma ta sankcjonuje wszelkie zwolnienia podatkowe. Ich granice wyznacza klauzula *establishment*. Znaczenie tej limitacji jest o tyle istotne, że odzywają się głosy, iż praktycznie biorąc nie ma żadnej różnicy pomiędzy zwolnieniem od opodatkowania a bezpośrednią dotacją. Gdyby rzeczywiście tak było, wówczas należałoby uznać interesujący nas przywilej za sprzeczny z regułą rozdziału kościoła od państwa. Istota problemu polega więc na dokonaniu rozróżnienia pomiędzy zwolnieniem podatkowym a dotacją, które na gruncie prawa finansowego wykazują oczywiste różnice. Mianowicie w przypadku zastosowania wspomnianych zwolnień, państwo rezygnuje z przyjęcia i przeznaczenia na własne cele części czyichś dochodów. Dotacja zaś sprowadza się do ofiarowania jakiemuś podmiotowi określonej sumy pochodzącej z dochodów państwowych. Wypada przy tym wziąć pod uwagę, iż dochody kościelne pochodzą głównie z dobrowolnych ofiar wiernych. Niezależnie od tego w razie ich opodatkowania doszłoby do znacznego uszczuplenia funduszy, jakie związki wyznaniowe przeznaczają na nader społecznie użyteczną działalność oświatową i cha-

<sup>84</sup> O. H. Zabel: *God...*, s. 161.

<sup>85</sup> W. G. Katz: *Religion and Law...*, s. 61; A. Meiklejohn: *Educational Cooperation Between Church and State*. „Law and Contemporary Problems” 1949, Vol. 14, No. 1, s. 64.

rytatywną. Takie rozwiązanie byłoby nie do przyjęcia z punktu widzenia należytej polityki finansowej, jak również ze względów natury politycznej i moralnej<sup>86</sup>.

Jak już wspomniano, od momentu wydania przez SN werdyktu w sprawie *Walz v. Tax Commission* znawcy zagadnienia zaczęli się poruszać wyłącznie w „magicznym kręgu” zawartej w nim argumentacji. Za ilustrację mogą posłużyć rozważania E. A. Smitha, który podkreśla m.in. dokonaną przez prezesa Burgera dystynkcję między „bezpośrednią dotacją pieniężną” — grożącą „wplątaniem się” państwa w sprawy kościoła — a zwolnieniem od opodatkowania. Jego zdaniem zwolnienie to nie jest równoznaczne z popieraniem przez państwo religii, ponieważ państwo nie przekazuje części swych dochodów związkom konfesyjnym, lecz po prostu powstrzymuje się od żądania finansowego wsparcia państwa przez kościół; na marginesie, widzimy tu wyraźne echa rozumowania D. A. Giannelli. Autor uwypukla też ten fragment uzasadnienia powyższego wyroku, w którym powiada się, że „nie istnieje autentyczny związek pomiędzy zwolnieniami podatkowymi a ustanowieniem religii państwowej”. Przyznanie tego przywileju prowadzi jedynie do „minimalnego i odległego związku kościoła z państwem”, przy czym jest on daleko słabszy niż w wypadku opodatkowania tego pierwszego. Zwolnienie od opodatkowania działa w kierunku ograniczenia wszelkich fiskalnych relacji między obydwojma podmiotami, zmierzając równocześnie do uzupełnienia i pogłębienia ich tak pożądaney izolacji<sup>87</sup>.

**3. Próba oceny.** Na tle orzeczenia Sądu w sprawie *Walz v. Tax Commission* oraz argumentacji D. A. Giannelli i E. A. Smitha, trudno żywić wątpliwości co do zgodności z Konstytucją zwolnienia od opodatkowania własności kościelnej o charakterze kultowym. Dlatego też chciałbym się ograniczyć do poczynienia tylko kilku dodatkowych uwag. I tak większość argumentów L. Pfeffera dowodzących czegoś wręcz przeciwnego jest po prostu względna. Twierdzeniu, iż związki konfesyjne powinny partycypować w kosztach administrowania państwem, można równie dobrze przeciwstawić odwrotną tezę. Wątpliwy jest pogląd, że wskutek omawianych tu zwolnień dochodzi do uzależnienia kościoła od państwa. Jeszcze bardziej kontrowersyjna jest opinia, iż z powodu przyznania tego przywileju utrzymuje się nadmierną liczbę świątyń. Autor zdaje się bronić drugorzędnych interesów związków wyznaniowych kosztem pierwszorzędnych. Tak więc występowanie z niedostatecznie umotywowanymi zastrzeżeniami nie prowadzi do konstruktywnych wniosków. Zaskakujące stanowisko zajęła L. P. Beth, uznając dopuszczalność istnienia poważnych

<sup>86</sup> D. A. Giannelli: *Religious...*, Part II, s. 551, 553.

<sup>87</sup> E. A. Smith: *Religious...*, s. 294.

rozbieżności pomiędzy formalnym a faktycznym kształtem instytucji rozdziału.

Natomiast w pełni racjonalne jest przekonanie M. G. Paulsena, że zgodnie z regułą nieudzielania przez państwo pomocy materialnej kościołowi — sformułowaną przez SN w sprawie *Everson v. Board of Education* — zwolnienie ich od opodatkowania jest sprzeczne z I Poprawką. Autor, pisząc w 1949 r., nie mógł oczywiście przewidzieć, iż sędziowie nie będą traktować tej zasady w sposób literalny, czemu dali wyraz w następnych werdyktach. D. A. Giannella z kolei uzasadnił konstytucyjność interesującego nas przywileju w sposób najbardziej przekonujący z tym, że wydaje się, iż postawił główny akcent niezupełnie we właściwym miejscu. Otóż kwestia zwolnienia własności kościelnej o charakterze kultowym od opodatkowania pozostaje sprawą konwencji. W krajach, w których istnieje instytucja rozdziału kościoła od państwa, dopuszcza się zarówno opodatkowanie tej własności, jak też i nie. Powracając zatem do amerykańskich realiów, rozstrzygnięcie dylematu dotyczącego zgodności tego przywileju z federalną ustawą zasadniczą zależy od uprzedniej odpowiedzi na pytanie, czy rozciąga się on wyłącznie na związki konfesyjne. Jak wynika z wcześniejszych wywodów, obejmuje on także organizacje oświatowe i dobroczynne.

W poprzednim punkcie sformułowałem tezę, że w sytuacjach konfliktowych między regułą wolności religijnej a instytucją rozdziału, prymat winien należeć do tej pierwszej, jakkolwiek nie może on być absolutny. Ta pierwsza powinna narzucać tej drugiej pewne limity i — niekiedy — *vice versa*. Dlatego rozwiązanie niniejszego problemu uwarunkowane jest stopniem respektowania klauzuli *free exercise*, który przechodzi zmienne koleje losu w czterech poniższych sytuacjach: a) jeśli zwolnienia podatkowe przysługują oprócz związków wyznaniowych również organizacjom charytatywnym i oświatowym, to nie można mówić o ich niekonstytucyjności; b) jeśli zwolnień podatkowych nie stosowano by w ogóle, wówczas także nie byłoby tu niezgodności z Konstytucją, gdyż związki konfesyjne byłyby traktowane na równi z innymi stowarzyszeniami, analogicznie jak w poprzedniej sytuacji; c) jeśli zwolnienia podatkowe odnosiłyby się jedynie do związków wyznaniowych, wtedy byłyby niekonstytucyjne, jako że byłyby to instrument „wprowadzający religię” (I Poprawka); d) jeśli zwolnienia podatkowe rozciągałyby się na organizacje oświatowe i dobroczynne, lecz nie obejmowały związków wyznaniowych, wówczas byłyby sprzeczne z Konstytucją, bowiem mielibyśmy wtedy do czynienia z ewidentną dyskryminacją tych ostatnich. Można więc zaakceptować tylko dwa pierwsze warianty. Bardziej odpowiedni jest jednak wariant pierwszy, ponieważ nakładanie podatków na stowa-

rzyszenia — będące z istoty swej organizacjami nie prowadzącymi działalności obliczonej na zysk — trudno pogodzić z racjonalnymi względami ekonomicznymi. Taki właśnie pogląd podnosi się od czasu do czasu w literaturze<sup>88</sup>. Naturalnie, nie można zaprzeczyć, iż zwolnienie własności kościelnej o charakterze kultowym od opodatkowania pozostaje w pewnym zakresie refleksem pozytywnego stosunku państwa do religii, jak również polityki przyjaznej neutralności wobec związków konfesyjnych. Odnotujemy w tym kontekście zastanawiające wypowiedzi, że analizowany tu przywilej stanowi „najważniejszy dowód uznania religii przez władze państwowe”<sup>89</sup>, będąc zarazem „najbardziej istotną formą pomocy materialnej dla wszystkich związków wyznaniowych”<sup>90</sup>. Stwierdzenie pierwsze jest cokolwiek przesadzone, natomiast z drugim należy się zgodzić. Trzeba bowiem pamiętać, iż podatki to jedna z tych dziedzin, w której „wplątania się” państwa w sprawy kościoła nie da się w żaden sposób uniknąć<sup>91</sup>, niezależnie od tego, czy związki konfesyjne się opodatkowuje, czy też nie.

#### IV. PRAKTYKI RELIGIJNE W SZKOŁACH PUBLICZNYCH

**1. Społeczne tło zagadnienia.** Tradycyjnie eksponowana rola religii w życiu społecznym i politycznym Amerykanów musiała oddziaływać także na proces edukacji publicznej. Odbiciem tej roli stało się nauczanie w szkołach religii przez katechetów różnych wyznań, odmawianie modlitw oraz odczytywanie fragmentów *Biblii*. Niemniej pojawiły się w związku z tym liczne i trudne do przezwyciężenia problemy, wynikłe przede wszystkim z wielowyznaniowego składu społeczeństwa. A mianowicie, jeśli już uczyć religii, to jakiej — katolickiej, luterkańskiej, prezbiteriańskiej? A może jedynie ogólnych kanonów protestantyzmu? Analogicznie przedstawiała się sprawa odmawiania modlitw. Czy nauczyciel ma prawo żądać od uczniów wyznania możeszowego odmawiania modlitwy, w której tekście znajduje się wzmianka o ukrzyżowaniu Chrystusa? Jeżeli zaś odczytuje się *Pismo Święte*, to na jaką jego wersję się zdecydować — protestancką (tzw. wersja króla Jakuba), katolicką (tzw. wersja Douay)

<sup>88</sup> D. A. Giannella: *Religious...*, Part II, s. 552.

<sup>89</sup> L. Sperry: *Religion in America*. Cambridge, Mass. 1945, s. 60.

<sup>90</sup> D. A. Giannella: *Religious...*, Part II, s. 544; E. S. Corwin: *The Constitution and What It Means Today*. Princeton, N.J. 1954, s. 192.

<sup>91</sup> Tak D. A. Giannella: *Religious...*, Part II, s. 548.

czy hebrajską? Zrozumiałe zatem, że w tej sytuacji musiało dochodzić do licznych zatargów między poszczególnymi związkami konfesyjnymi.

Znamienne wszakże, iż istota powstałego sporu nie sprowadzała się do dylematu: uczyć religii czy też nie, ale jakiej religii uczyć. Zastanawiano się w związku z tym czy istnieje taka postać katechezy, która mogłaby zyskać aprobatę wszystkich ważniejszych wyznań. Szybko się jednak okazało, że porozumienia w tej materii osiągnąć się nie da. Była to jedna z głównych przyczyn laicyzacji szkolnictwa publicznego. Tendencję do wyeliminowania zeń praktyk religijnych wzmocniły dodatkowo odpowiednie regulacje stanowe, czego sztandarowym przykładem stała się ustawa o oświacie stanu Nowy Jork z 1842 r. Mimo to dążenia do zachowania nauki religii pozostały bardzo silne. U ich podstaw leżało powszechne przekonanie społeczeństwa, iż katecheza ma wielką wartość społeczną jako fundament moralności młodego pokolenia, a więc edukacja odebrana w zlaicyzowanej szkole nie byłaby kompletna. Pojawiły się wobec tego różne propozycje rozwiązania tej kwestii, jak np. prowadzenie oddzielnych lekcji religii na terenie szkoły publicznej dla uczniów poszczególnych konfesji; nauczanie „wspólnego rdzenia” (*common core*) dogmatów najważniejszych kościołów; lekcje religioznawstwa<sup>92</sup>. Ostatecznie przyjęto dwa rozwiązania w tej materii. W jednych szkołach zwalniano uczniów z lekcji celem pobierania nauki religii w punktach katechetycznych (tzw. *dismissed time*), w innych natomiast prowadzono katechezę na terenie szkoły oddzielnie dla uczniów ważniejszych wyznań (tzw. *released or shared time*). Polegało to zwykle na tym, że dzieci katolickie uczyli katoliccy księża, protestanckie — pastory, a żydowskie — rabini.

Nadmiemy przy tym, iż według stanu prawnego na 1958 r. 15 stanów wymagało odczytywania *Biblii* w szkołach publicznych, 25 na to zezwalało, a 8 zabraniało. W sumie praktyka ta miała miejsce w ok. połowie szkół na terytorium całego kraju<sup>93</sup>. To samo odnosiło się do odmawiania modlitw. Praktyki te zapewne przetrwałyby do dziś, gdyby SN nie zainteresował się bliżej ich konstytucyjnością.

**2. Orzecznictwo.** W 1948 r. na wokandzie Sądu znalazła się sprawa Illinois ex rel. McCollum v. Board of Education, w której strona powo-

<sup>92</sup> L. Pfeffer: *Church...*, s. 304—312; H. W. Schneider: *Religion in 20-th Century America*. Cambridge, Mass. 1952, s. 39—44; E. B. Greene: *Religion and the State. The Marking and Testing of an American Tradition*. New York 1959, s. 124; L. P. Beth: *The American...*, s. 104, 105; A. W. Johnson, F. H. Yost: *Separation...*, s. 74; Ł. Kurdybacha: *Z dziejów laicyzacji oświaty*. T. II. Warszawa 1962, s. 123, 209.

<sup>93</sup> J. Godlewski: *Wolność...*, s. 458, 459; O. H. Zabel: *God...*, s. 105.

dowa zakwestionowała zgodność z federalną ustawą zasadniczą udzielania lekcji religii na terenie szkoły publicznej. Konkretnie chodziło o hrabstwo Champaign w stanie Illinois, przy czym uczestnictwo w katechezie (godzina tygodniowo) było dobrowolne, a uczniowie, których rodzice nie zadeklarowali chęci ich religijnej edukacji, odbywali zwykle lekcje. Stosunkiem głosów 8 : 1 sędziowie uznali tę praktykę za sprzeczną z I i XIV Poprawką. Motywując wyrok, sędzia Black napisał, że we wspomnianym hrabstwie wykorzystywano własność publiczną do nauczania religii, i że istniała tam bliska współpraca pomiędzy lokalnymi władzami oświatowymi i związkami wyznaniowymi, dążącymi do propagowania swej wiary. Sąd nie może się zgodzić z poglądem jakoby I Poprawka zabraniała wyłącznie preferowania przez państwo określonego związku konfesyjnego, nie zaś udzielania pomocy materialnej wszystkim związkom konfesyjnym i to nawet w sposób bezstronny. Zakazuje ona w dodatku wykorzystywania zarówno przez organy stanowe, jak i federalne szkolnictwa publicznego do krzewienia nauk i wzorców ideowych poszczególnych wyznań. Zajmując takie stanowisko, Sąd bynajmniej nie manifestuje wrogiej postawy ani wobec samej religii, ani też wobec jej nauczania. Manifestacja tego rodzaju byłaby bowiem nie do pogodzenia z amerykańskimi tradycjami oraz wyznaniowymi przepisami I Poprawki. Te ostatnie nie mają na celu nic innego, jak tylko umożliwienie i państwu, i kościołowi urzeczywistnienia swych doniosłych zamierzeń, co jest możliwe jedynie pod warunkiem wzajemnej nieingerencji w obszary swego działania. Tymczasem stan Illinois udzielał poważnej pomocy związkom konfesyjnym, „a to już nie jest rozdział kościoła od państwa”. Z kolei sędzia Frankfurter w opinii zbieżnej przytoczył m.in. stare przysłowie, iż dobre płoty czynią dobrymi sąsiadami. Natomiast sędzia Reed wystąpił z *votum separatum*, nie mogąc dopatrzeć się w opisanej wyżej praktyce udzielania przez państwo pomocy materialnej kościołowi <sup>94</sup>.

W cztery lata później w sprawie *Zorach v. Clauson* <sup>95</sup> SN podtrzymał zwyczaj zwalniania uczniów szkół publicznych na pozaszkolną naukę religii. Większość sędziów (6 : 3) doszła bowiem do wniosku, że praktyka ta różni się zasadniczo od nauczania religii na terenie szkoły. Pisząc opinię tej większości, sędzia Douglas wskazał m.in., iż jeśli władze stanowe popierając tę naukę, współpracują z władzami kościelnymi celem dostosowania planu lekcji do katechezy odbywającej się poza szkołą, to postępują zgodnie z najlepszymi amerykańskimi tradycjami. Dają bowiem dowód respektowania religijnego charakteru narodu i jego konfesyjnych potrzeb. Konstytucja nie zawiera przecież normy zobowiązującej organy

<sup>94</sup> Vide *First...*, s. 29—43.

<sup>95</sup> 343 U.S. 306 (1952).

państwowe do okazywania „nieczulej obojętności” kościołowi. Oznaczałoby to bowiem faworyzowanie niewierzących kosztem wierzących, podczas gdy państwo powinno tu być neutralne, podobnie zresztą jak wobec rywalizujących ze sobą związków wyznaniowych<sup>96</sup>.

Nieporównanie większe znaczenie miały wszak te partie uzasadnienia, które dotyczyły zagadnień natury teoretycznej. Można w nich dostrzec próbę częściowego odejścia, a w każdym razie złagodzenia rygorystycznych sformułowań zawartych w wykładni zasady rozdziału dokonanej w sprawie *Everson v. Board of Education* i *McCullum v. Board of Education*. Dała tu o sobie znać kilkuletnia krytyka tych wyroków prowadzona przez niektóre związki konfesyjne oraz konstytucjonalistów popierających ich punkt widzenia. Otóż sędzia Douglas stwierdził również, że „nie może istnieć najmniejsza wątpliwość, iż I Poprawka ustanawia rozdział kościoła od państwa. Stosując jej wyznaniowe klauzule należy mieć zawsze na uwadze, by ów rozdział był całkowity i jednoznaczny. W obrębie ich zakresu przedmiotowego reguła ta nie dopuszcza żadnych wyjątków — rozdział musi być absolutny. Niemniej jednak I Poprawka nie wymaga by rozdział kościoła od państwa istniał pod każdym względem. Raczej starannie określa środki zapobiegające jakiemukolwiek związkowi, unii lub zależności jednego od drugiego. Oto zwykły sens całej sprawy. W przeciwnym wypadku kościół i państwo byłyby sobie obce, wrogie, podejrzliwe czy nieprzyjazne”<sup>97</sup>.

Zarówno sentencja tego werdyktu, jak i jego cokolwiek enigmatyczna motywacja nie przypadły do gustu sędziom Blackowi, Frankfurterowi i Jacksonowi. Wystąpili oni w związku z tym ze zdaniem odrębnym, wychodząc z założenia, że istota sporu jest tu identyczna jak w sprawie *McCullum v. Board of Education*<sup>98</sup>. Opinie te niewątpliwie przyczyniły się do powrotu większości ich kolegów na drogę rygorystycznej egzegezy zasady rozdziału w dziesięć lat później.

W 1962 r. SN w sprawie *Engel v. Vitale* zajął się zagadnieniem konstytucyjności odmawiania modlitw w szkołach publicznych. Sprawa ta była poprzednio wielokrotnie rozstrzygana przez sądy niższych instancji, z których znaczna większość orzekła, iż praktyka ta jest zgodna z federalną ustawą zasadniczą. Stosunkiem głosów 6:1 Sąd zdecydował wszakże inaczej. Uzasadniając wyrok, sędzia Black skonstatował, że

<sup>96</sup> L. Pfeffer: *The Case for Separation. Religion in America. Original Essays on Religion in a Free Society*. New York 1960, s. 86; M. G. Abernathy: *Civil...*, s. 260. Nieporozumieniem jest więc twierdzenie A. Świątkowskiego (*Tolerancja...*, s. 80), jakoby SN uznał zwalnianie uczniów na pozaszkolną katechezę za sprzeczne z Konstytucją.

<sup>97</sup> Vide M. G. Abernathy: *Civil...*, s. 259.

<sup>98</sup> Ibidem, s. 261, 262.

wspomniany zwyczaj jest sprzeczny z I Poprawką, gdyż nie zezwala ona na narzucanie jakichkolwiek dogmatów wiary. Jej *ratio legis* to m.in. zagwarantowanie, by federalny aparat państwowy nie wykorzystywał swej władzy ani prestiżu do skłaniania obywateli do odmawiania takich czy innych modlitw. Ich wiara nie może być przedmiotem nacisków zmieniającej się co jakiś czas administracji. Racje strony pozwanej, iż tekst inkryminowanej modlitwy jest „bezwyznaniowy” a uczniowie nie są zobowiązani do jej odmawiania, nie stanowią wystarczającego usprawiedliwienia dla naruszenia litery Konstytucji. Albowiem tam, gdzie władza, autorytet i dotacje państwowe są zaangażowane w proces krzewienia religii, tam też oczywisty jest fakt wywierania pośredniej presji na konfesijną mniejszość celem podporządkowania jej większości. Zakwestionowana ustawa stanu Nowy Jork jest więc równoznaczna z „wprowadzeniem religii”. A przecież u jej podstaw legło przeświadczenie, iż związki rządu z religią prowadzą do obalenia tegoż rządu i do deprecjacji tejsze religii<sup>99</sup>.

Ze zdaniem odrębnym wystąpił sędzia Stewart uznawszy, że we wspomnianej ustawie nie sposób dopatrzeć się próby ustanowienia religii państwowej. Tezę tę wsparł dodatkowo licznymi przykładami elementów praktyk religijnych, stale obecnych w amerykańskim życiu politycznym, nie wyluczając teistycznych zwrotów w hymnie narodowym<sup>100</sup>. W każdym razie orzeczenie to wywołało istną burzę protestów. Wystąpiły z nimi głównie kręgi katolickie, jako że większość kościołów protestanckich pogodziła się z nim. Ówczesny prymas, kardynał Francis J. Spellman oświadczył m.in., iż jest tym werdyktem „głęboko wstrząśnięty i zaniepokojony”, ponieważ „uderza on w samo serce bożej tradycji, w której dzieci Ameryki były przez tak długi czas wychowywane”. Nie brakło też zwykłych przy takich okazjach demagogicznych głosów, że w toku procesu większość sędziów była inspirowana przez ateistów, a nawet komunistów<sup>101</sup>.

W rok później w dwóch sprawach rozpatrzonych łącznie, tj. *School District of Abington Township v. Schempp* oraz *Murray v. Curlett*, Sąd uznał za niekonstytucyjne także odczytywanie *Biblii* w szkołach publicznych. W opinii większości sędzia Clark napisał, iż zakwestionowane ustawy stanów Pennsylvania i Maryland przez sam fakt dopuszczenia tej praktyki skłaniały uczniów do brania w niej udziału, nawet jeśli nie był on obowiązkowy. Naukowe badania nad *Pismem Świętym*, jeśli są obiektywnie prowadzone oraz wkomponowane w świecki program nau-

<sup>99</sup> Vide *First...*, s. 79, 80,

<sup>100</sup> *Ibidem*, s. 88, 89.

<sup>101</sup> S. Markiewicz: *Katolickie idee wychowania*. Warszawa 1972, s. 169; M. G. Abernathy: *Civil...*, s. 267.

czania, nie pozostają w sprzeczności z I Poprawką. Niemniej odczytywanie tej księgi wymogom tym nie odpowiada, wobec czego jest nie do pogodzenia z zasadą neutralności państwa w kwestiach światopoglądowych. Bezpodstawne są twierdzenia, iż reguła ta nie pozwalając organom państwowym narzucać komukolwiek praktyk religijnych — nawet za zgodą zainteresowanej większości — narusza wolność wyznania tej ostatniej. O ile bowiem klauzula *free exercise* wyraźnie zabrania pozbawiania kogokolwiek wolności religijnej, o tyle równocześnie nie upoważnia żadnej większości do wykorzystywania autorytetu państwa do efektywniejszego praktykowania swej wiary. Taki wyłom w zasadzie neutralności państwa wobec związków wyznaniowych, który „dzisiaj można przyrównać do szmerzącego strumyka, może się wkrótce stać rwącym potokiem”. Należy się zatem kierować słowami Madisonsa, że „jeśli nasze wolności są zagrożone, to trzeba wszcząć alarm”<sup>102</sup>.

Jedynym oponentem w łonie składu sędziowskiego (8 : 1) okazał się ponownie sędzia Stewart. W jego opinii takie postawienie sprawy godziło w wolność sumienia uczniów i ich rodziców, gdyż zabraniało im odbywania praktyk konfesyjnych na terenie szkoły, wprowadzając w zamian „sekularyzm jako religię”<sup>103</sup>. Tego samego zdania była hierarchia katolicka. Na „alarm” podniesiony przez sędziego Clarka kardynał Spellman zareagował wywiadem, w którym określił powyższe orzeczenie jako „ciężką porażkę życia duchowego Amerykanów”. Natomiast ówczesny przywódca większości demokratycznej w Senacie, katolik Mike Mansfield, komentując je oświadczył, iż na początku obrad tego gremium nadal będzie odmawiana modlitwa, dorzucając sarkastyczną uwagę: „Sąd Najwyższy ma swoje zadania, a my mamy swoje”<sup>104</sup>. Z protestami wystąpiły również koła klerykalne i prawnicowe. Na ich fali wypłynął też omawiany już wcześniej projekt poprawki do federalnej ustawy zasadniczej kongresmana F. J. Beckera. O zainteresowaniu opinii publicznej tą kwestią najlepiej świadczy fakt, że liczba książek, broszur i artykułów prasowych na ten temat przekroczyła 5 tys.<sup>105</sup> Charakterystyczne jednak, iż większość kościołów protestanckich — w tym episkopalny, prezbiteriański i metodystyczny — uznała słuszność tego wyroku. Mimo to w wielu stanach wydano ustawy zezwalające na dobrowolną modlitwę uczniów szkół publicznych. Wszystkie zostały uznane przez sądy za nieobowiązujące.

<sup>102</sup> Vide M. G. Abernathy: *Civil...*, s. 267, 271, 272.

<sup>103</sup> Ibidem, s. 274, 275.

<sup>104</sup> J. Godlewski: *Wolność...*, s. 460.

<sup>105</sup> Ibidem, s. 460; A. E. Sutherland: *Establishment According to Engel*. „Harvard Law Review” 1962, Vol. 76, No. 1, s. 50, 51.

W 1980 r. SN orzekł niekonstytucyjność ustaw stanów Kentucky i Północna Dakota nakładających na szkoły publiczne obowiązek wywieśzania w klasach plakatów z tekstem *Dekalogu*. Sędziowie nie przyjęli argumentu, iż zawarte w nim imperatywy są powszechnie akceptowane przez świeckie systemy prawne, wobec czego są obecnie w dużym stopniu zlaicyzowane. W ich przekonaniu ustawy te „wprowadzały religię”<sup>106</sup>. W rok później w sprawie *Widmar v. Vincent*<sup>107</sup> SN zajął się kwestią konstytucyjności praktyk religijnych na terenie stanowych kampusów uniwersyteckich. Otóż władze uniwersyteckie zezwalały na wykorzystywanie pomieszczeń i innych urządzeń na terenie kampusu przez różnorodne stowarzyszenia studenckie, odmawiając wszakże tego przywileju grupom studentów pragnącym odbywać wspólne modły i dyskutować na tematy religijne. Sąd stanął na stanowisku, że takie podejście oznacza pogwałcenie zasady wolności słowa i zgromadzeń chronionych przez I Poprawkę<sup>108</sup>.

W 1985 r. sędziowie w sprawie *Wallace v. Jaffree*<sup>109</sup> rozpatrzyli problem zgodności z Konstytucją tzw. chwili na medytacje religijne. Otóż po orzeczeniu niekonstytucyjności odmawiania w szkołach publicznych modlitw oraz odczytywania *Biblii*, niektóre legislatury stanowe wydały ustawy wprowadzające wspomnianą „chwilę” przed każdorazowym rozpoczęciem lekcji. Była to reakcja na werdykty w sprawach *Engel v. Vitale* oraz *Abington v. Schempp*, będąca próbą obejścia zawartych w nich decyzji. Znawcy przedmiotu różnili się w opiniach co do zgodności tego swoistego substytutu modlitwy z federalną ustawą zasadniczą, niemniej kilka sądów niższej instancji wypowiedziało się w tej materii negatywnie. Nie inaczej uczynił SN. Konkretnie zaś chodziło o stosowną ustawę stanu Alabama z 1978 r., która rzeczoną „chwilę” (1 min.) ustanawiała. Sędziowie poprzestali w tym wypadku na zastosowaniu pierwszego kryterium testu ze sprawy *Lemon v. Kurtzman*, tj. celu ustawodawczego. Stwierdzili mianowicie, iż celem tym było ni mniej, ni więcej tylko promowanie religii, w związku z czym narusza on regułę rozdziału kościoła od państwa. Jednakże aż trzech sędziów — Burger, White i Rehnquist — zgłosiło *vota separata* uważając, iż w tym przypadku zastosowanie tego testu było nieuzasadnione<sup>110</sup>.

<sup>106</sup> W. Sokołowicz: *Wolność...*, s. 246.

<sup>107</sup> 454 U.S. 263.

<sup>108</sup> S.C. Breneman: *Widmar v. Vincent and the Public Forum Doctrine: Time to Reconsider Public School Prayer*. „Wisconsin Law Review” 1984, No. 1, s. 172; R.K. Smith: *Public Prayer and the Constitution. A Case Study in Constitutional Interpretation*. Wilmington, Del. 1987, s. 219.

<sup>109</sup> 105 S.Ct. 2479.

<sup>110</sup> A.W. Hull: *A Moment of Silence: A Permissible Accommodation Protecting the Capacity to Form Religious Belief*. „Indiana Law Journal” 1986, Vol. 61,

**3. Komentarze.** Przygniatająca większość przedstawicieli nauki prawa konstytucyjnego zaaprobowała wyżej omówioną judykaturę SN<sup>111</sup>. Mało tego, niektórzy z nich uznali niekonstytucyjność odbywania praktyk religijnych na terenie szkół publicznych na długo przed zapadnięciem odpowiednich orzeczeń. Np. W. G. Katz już w 1953 r. doszedł do wniosku, że odmawiania modlitw i odczytywania *Pisma Świętego* nie da się pogodzić z Konstytucją<sup>112</sup>. Większość ta uważa także iż najlepszym wyjściem z sytuacji jest w tej materii zwalnianie uczniów na pozaszkolną naukę religii, względnie nauczanie religioznawstwa<sup>113</sup>. Naturalnie, znaleźli się też oponenti. I tak J. M. O'Neill stwierdził — w nawiązaniu do głoszonej przez siebie tezy, że I Poprawka zabrania jedynie uprzywilejowywania przez państwo konkretnego związku wyznaniowego — iż rozciąganie jej postanowień na praktyki religijne w systemie edukacji publicznej jest bezpodstawne<sup>114</sup>. W. Stöckli wysunął nawet zarzut, że wyroki w sprawach *Engel v. Vitale* oraz *Abington v. Schempp*, faworyzując niewielką mniejszość, wbrew woli przeważającej większości „wprowadziły nic innego jak ateizm jako religię państwową”<sup>115</sup>. Z niechęcią do obu tych werdyktów odniósł się też A. E. Sutherland, wychodząc z założenia, iż SN winien odmówić rozpatrzenia tych spraw w myśl koncepcji sprawy politycznej. Jego zdaniem bowiem przewód sądowy wykazał, że wolność wyznania zarówno strony powodowej, jak i pozwanej nie uległa ograniczeniu, a odnośne praktyki religijne nie pociągały za sobą żadnych kosztów<sup>116</sup>. Zróżnicowany pogląd natomiast reprezentuje D. A. Giannella, uznając słuszność orzeczeń dotyczących odmawiania modlitw i odczytywania *Biblii*, a równocześnie kwestionując trafność wyroku w sprawie nauczania religii na terenie szkoły. Pogląd swój uzasadnia głównie tym,

No. 3, s. 429, 430, 435, 436; *Developments...*, s. 1662; W. Sokolewicz: *Wolność...*, s. 246.

<sup>111</sup> Vide m.in. L. P. Beth: *The American...*, s. 80 i n.; P. Blanshard: *American...*, s. 86—104; R. F. Butts: *The American...*, s. 113, 137, 138, 190; R. L. Rubenstein: *Church...*, s. 165; A. P. Stokes, L. Pfeffer: *Church and State in the United States*. New York—Evanston, Ill.—London 1964, s. 101 i n.; D. D. McKean: *The State, the Church, and the Lobby. W: Religion and American Life. Vol. II: Religious Perspectives in American Culture*. Eds. J. W. Smith, A. L. Jamison. Princeton, N.J. 1961, s. 152—154; P. G. Kauper: *Church...*, s. 29—31; E. A. Smith: *The Presbyterians on Church and State*. „Religion and the Public Order” 1963, s. 197.

<sup>112</sup> W. G. Katz: *Freedom of Religion and State Neutrality*. „The University of Chicago Law Review” 1953, Vol. 20, No. 3, s. 438.

<sup>113</sup> Vide m.in. L. P. Beth: *The American...*, s. 108, 111; R. F. Butts: *A Cultural...*, s. 536 i n.; P. G. Kauper: *Church...*, s. 31.

<sup>114</sup> J. M. O'Neill: *Religion...*, s. 219—254.

<sup>115</sup> W. Stöckli: *Church-State...*, s. 33.

<sup>116</sup> A. E. Sutherland: *Establishment...*, s. 41, 42.

iz w federalnej ustawie zasadniczej nie ma w ogóle mowy o oświacie, ani tym bardziej o ciążącym na szkołach publicznych obowiązku realizacji świeckiego programu nauczania. Wyprowadza stąd wniosek, że nauka religii jest w nich prawnie dozwolona przy założeniu, iż prowadzona jest oddzielnie dla uczniów poszczególnych wyznań uczestniczących w niej dobrowolnie. Takie podejście jest zgodne tak z regułą neutralności, jak i woluntaryzmu <sup>117</sup>.

W odniesieniu do zagadnienia medytacji religijnych przed lekcjami przeciwnicy tych praktyk podnoszą, że nie są one niezbędne do zagwarantowania wolności wyznania uczniów, jako że zawsze i wszędzie można się modlić w duchu; że prowadzą do naruszania wolności wyznania mniejszości konfesyjnych; że jakkolwiek nie oznaczają opowiedzenia się państwa po stronie określonych prawd wiary, mimo to stanowią formę modlitwy, wytwarzając atmosferę religijną odpowiadającą większości — jej efektem jest nacisk psychiczny na nieuczestniczących, których dobrowolność udziału jest w tej sytuacji iluzoryczna; że dopuszczające je ustawodawstwo wzmacnia tendencję do ingerowania przez państwo w kwestie natury wyznaniowej; że grożą one dezorganizacją dnia szkolnego i całego procesu nauczania itp. <sup>118</sup>

Nie wszyscy wszakże takie rozumowanie akceptują. Dla zobrazowania, według oceny A. W. Hulla mimo odpowiedniego orzecznictwa SN wyeliminowanie wartości religijnych ze szkolnictwa publicznego jest z konstytucyjnego punktu widzenia problematyczne. Trzeba przecież wziąć pod uwagę, iż na lata szkolne przypada większa część życia każdego dziecka, wobec czego edukacja jest w znacznym stopniu odpowiedzialna za jego wychowanie. Usunięcie elementów religii z programu szkolnego samo w sobie stanowi formę indoktrynacji światopoglądowej. Jej przesłanie jest takie, że religia nie jest potrzebna do intelektualnego i moralnego kształtowania osobowości. W konsekwencji jest to wręcz przejaw wrogości wobec tego zjawiska społecznego, pozostający w sprzeczności z zasadą wolności sumienia i wyznania. Autor jest przeświadczony, iż I Poprawka zezwala na taką postać „akomodacji” religii w procesie nauczania, która dałaby uczniom szkół publicznych szansę przyjęcia światopoglądu teistycznego. Taką formą „akomodacji” jest właśnie ustawodawstwo przewidujące tzw. chwilę ciszy na medytacje religijne. Wychodzi ono bowiem naprzeciw klauzuli *free exercise*, a równocześnie tylko w niewielkim stopniu podważa klauzulę *establishment* <sup>119</sup>.

<sup>117</sup> D. A. Giannella: *Religious...*, Part II, s. 561, 565.

<sup>118</sup> R. K. Smith: *Public...*, s. 214—217; *Developments...*, s. 1663, 1664.

<sup>119</sup> A. W. Hull: *A Moment...*, s. 431—433, 456.

**4. Próba oceny.** W moim przekonaniu przedstawiona wyżej judykatura SN wykazuje w sposób jednoznaczny, że praktyk religijnych w oświacie publicznej nie da się pogodzić z rozdziałem kościoła od państwa. Zawsze bowiem przybierają one kształt określonej konfesji, czyli nie różnią się w swej istocie od innych czynności obrzędowych, jak np. uczestnictwo w nabożeństwach. W tym zakresie szkoła publiczna utożsamia się z kościołem. Dobrowolność brania udziału w zajmujących nas praktykach — choć nie bez znaczenia — nie gra tu większej roli, ponieważ szkoła państwowa to nie miejsce na odbywanie ceremonii religijnych. „Zasada rozdziału wymaga niemieszania funkcji państwa z funkcjami związków wyznaniowych, a nie tylko równego ich traktowania.”<sup>120</sup> — stwierdził sędzia Frankfurter w sprawie *McCullum v. Board of Education*. Tak więc odmawianie modlitw, odczytywanie *Pisma Świętego*, medytacje religijne przed rozpoczęciem lekcji oraz nauka religii na terenie szkoły, są równoznaczne z przyzwoleniem państwa na prowadzenie indoktrynacji religijnej i to przy wykorzystaniu własności publicznej<sup>121</sup>, co ewidentnie godzi w klauzulę *establishment* I Poprawki. Takie zaangażowanie się organów państwowych ma zawsze wymiar pewnego symbolu.

O tym, iż trudno podważyć tę tezę, świadczy najlepiej słabość argumentacji jej przeciwników. Nawiązując do zdań odrębnych sędziego Stewarta w sprawach *Engel v. Vitale* oraz *Abington v. Schempp* można zauważyć, że ich sens sprowadza się do poglądu, iż skoro dziecko, które nie może sobie pozwolić na szkołę prywatną odpowiadającą jego konfesji, zmuszone jest spędzać większą część dnia w zlaicyzowanej szkole publicznej, to państwo powinno mu umożliwić odbywanie w niej praktyk religijnych<sup>122</sup>. Pogląd ten jest wyraźnie przesadzony, a poza tym jego promotor najprawdopodobniej zapomniał o niedzieli. Nie sposób też zaaprobować oskarżenia W. Stöckli'ego, że sędziowie ustanowili ateizm swego rodzaju religią państwową. Czym innym jest bowiem zaprzestanie nauczania religii i podjęcie w to miejsce propagowania filozofii materialistycznej, a czym innym niepodjęcie w procesie edukacji kwestii światopoglądowych, co i też ma miejsce. Oświata prowadzona przez państwo musi być laicka, gdyż jedynie wtedy pozostaje oświatą w ści-

<sup>120</sup> Vide M. G. Abernathy: *Civil...*, s. 257.

<sup>121</sup> Vide też L. H. Tribe: *American...* s. 325. Nie jest natomiast niezgodne z Konstytucją udostępnianie organizacjom konfesyjnym — na równi z innymi organizacjami społecznymi — budynków szkolnych w czasie, kiedy nie są wykorzystywane do nauczania, tj. po lekcjach, w okresie wakacji itp. Praktyki religijne wówczas odbywane nie mają bowiem związku z oświatowymi i wychowawczymi funkcjami szkoły — A. Świątkowski: *Tolerancja...*, s. 81.

<sup>122</sup> Vide L. H. Pollak: *Public Prayers in Public Schools*. „Harvard Law Review” 1963, Vol. 77, No. 1, s. 76.

słym tego znaczeniu. Niespecjalnie przy tym trafia do przekonania opinia A. E. Sutherlanda, iż SN winien odmówić rozpatrzenia analizowanej tu problematyki w myśl koncepcji tzw. sprawy politycznej. Problematyka ta nie należy bowiem do katalogu spraw za takie uznawanych, a ponadto nie jest wskazane by zakres sądowej kontroli konstytucyjności ustaw miał ulec zawężeniu. Co się zaś tyczy zastrzeżeń podniesionych przez D. A. Giannelę co do niekonstytucyjności prowadzenia katechezy na terenie szkół publicznych, gdyż Konstytucja nie zawiera żadnej wzmianki na temat oświaty, to wypada zauważyć, iż nie wynika stąd jeszcze, że zasada rozdziału kościoła od państwa tej ostatniej nie obejmuje. Reguła ta bowiem ma charakter uniwersalny, a jeśli idzie o amerykańską ustawę zasadniczą, to można z równym powodzeniem zakwestionować wiele istniejących dziś instytucji i rozwiązań ustrojowych wyłącznie z tej racji, iż dokument ten z powodu swej daleko posuniętej lakoniczności albo nie mówi o nich wprost, albo też nie mówi zgoła nic.

Natomiast sporo racji — jakkolwiek nie do końca — ma A. W. Hull. Eliminacja treści religijnych z programu nauczania rzeczywiście jest pewną formą indoktrynacji. Rzecz cała polega więc na tym by uczniowie szkół publicznych mieli możliwość przyjęcia nie tylko światopoglądu ateistycznego, lecz także teistycznego. Wydaje się, że w tej sytuacji najlepszym rozwiązaniem jest albo umożliwienie im pozaszkolnej nauki religii, albo też nauczanie o religii, czyli religioznawstwa. Czym innym bowiem jest zaszczepianie uczniom dogmatów danej wiary, a czym innym przekazywanie obiektywnej wiedzy o religii jako formie świadomości społecznej. Takie stanowisko, dodajmy na marginesie, koresponduje z doktryną wolności religijnej „Ojców Konstytucji”. Jefferson i Madison byli zdania, iż rozdział kościoła od państwa powinien zostać urzeczywistniony również w dziedzinie oświaty publicznej. Z wypowiedzi tego pierwszego dotyczącej laicyzacji procesu edukacji na Uniwersytecie Virginia wynika niezbiecie, że był on przeciwny prowadzeniu katechezy na terenie uczelni, proponując w zamian dobrowolne odbywanie praktyk konfesyjnych w kaplicy uniwersyteckiej i to oddzielnie przez studentów różnych wyznań. Jak zaś dowodzą pozostawione przezeń pisma, studiowanie religioznawstwa uważał za rzecz wysoce instruktywną<sup>123</sup>.

---

<sup>123</sup> L. P. Beth: *The American...*, s. 67, 80; R. F. Butts: *The American...*, s. 121, 130; J. M. O'Neill: *Religion...*, s. 284, 285.

## V. KAPELANI

**1. Zasięg instytucji.** W kapelanach można się właściwie doszukać instytucji kościelno-państwowej. Są to mianowicie duchowni opłacani z funduszy publicznych, funkcjonujący w armii, więziennictwie, szpitalach, instytucjach charytatywnych i opiekuńczych, a nawet w Kongresie i legislatywach stanowych. Wielkość personelu duszpasterskiego w tych instytucjach zależy od zasięgu wpływów poszczególnych związków wyznaniowych w społeczeństwie oraz zakresu ich działalności i jej dynamiki. Największe znaczenie posiadają w siłach zbrojnych, które dysponowały nimi już od początków istnienia Stanów Zjednoczonych. Odegrali też oni niebagatelną rolę we wszystkich wojnach, jakie kraj ten do tej pory prowadził. Zważywszy zaś, iż posiadają stopnie oficerskie, mają duże możliwości oddziaływania na żołnierzy i często się zdarza, że należą w pułku do najbardziej wpływowych osób. Zgodnie z *gentlemen's agreement* nie spotyka się, by „nawracali” żołnierzy będących innej konfesji<sup>124</sup>. Inna rzecz, iż nie byłoby to łatwe, jako że ze względów praktycznych kierują się oni nie tyle dogmatami swego kościoła, ile ogólnymi kanonami protestantyzmu, katolicyzmu bądź judaizmu. Kapelani działają też w więzieniach, przy czym działalność ta także ma długoletnią tradycję. Duszpasterstwo jest ważnym elementem procesu resocjalizacji więźniów i dlatego przywiązuje się doń dużą wagę. Własnymi kapelanami, rekrutującymi się spośród ważniejszych wyznań, dysponuje też Kongres. Zajmują się oni głównie odmawianiem modlitw przed rozpoczęciem jego sesji, codziennych posiedzeń obu izb oraz podczas różnych uroczystości państwowych, celebrują pogrzeby deputowanych i pełnią pozostałe funkcje kapłańskie. Są również obecni w Białym Domu; np. w 1972 r. Urząd Wykonawczy Prezydenta rozporządzał ekipą kapelanów składającą się z 17 pastorów, 3 księży katolickich, 1 rabina i 1 popa<sup>125</sup>.

**2. Orzecznictwo.** SN przez bardzo długi okres nie rozpatrywał żadnej sprawy, w której kwestionowano by konstytucyjność instytucji kapelanów. Wynikało to stąd, iż w powszechnym odczuciu cechuje ją wysoki stopień użyteczności społecznej i niesprzeczność z Konstytucją. Dlatego też sędziowie SN zajmowali się tym problemem jedynie w sposób incy-

<sup>124</sup> J. Godlewski: *Wolność...*, s. 481, 482; R. C. Frank: *Religious...*, s. 380, 381; R. H. Abrams: *Preachers Present Arms*. Philadelphia 1933, s. 81; A. P. Stokes: *Church...*, Vol. III, s. 138.

<sup>125</sup> J. Godlewski: *Wolność...*, s. 469; L. Pfeffer: *Church...*, s. 151, 218; D. A. Giannella: *Religious...*, Part II, s. 525; C. A. Beard: *The Republic...*, s. 166; W. G. Katz: *Freedom...*, s. 429—433.

dentalny, na marginesach swoich opinii, jak np. sędzia Reed w zdaniu odrębnym w sprawie *Zorach v. Clauson*. Zawsze też uznawali praktykę angażowania kapelanów za konstytucyjną. Sędzia Brennan w opinii zbieżnej w sprawie *Abington v. Schempp* skonstratował nawet, że ewentualne zniesienie przez państwo tej instytucji byłoby dowodem zajęcia bynajmniej nie neutralnej, lecz wrogiej postawy wobec religii i kościoła<sup>126</sup>.

Niemniej taka próba została w końcu podjęta. Otóż jeden z deputowanych do legislatury stanu Nebraska zakwestionował zgodność z federalną ustawą zasadniczą zwyczaju otwierania każdego posiedzenia parlamentu modlitwą kapelana. Jednak SN w sprawie *Marsh v. Chambers* nie przychylił się do tego stanowiska. W opinii większości pióra prezesa Burgera znajdujemy argumentację opartą wszak przede wszystkim na przesłankach historycznych. Jej punkt ciężkości tworzy twierdzenie, iż Kongres 1 kadencji zdecydował się na korzystanie z usług kapelanów dokładnie w tych samych dniach, w których wypracował ostateczną formułę wyznaniowych klauzul I Poprawki. Wypływa stąd nieodparty wniosek, że jego intencją nie było ustanowienie zakazu stosowania tego rodzaju praktyk. Burger dał tym samym do zrozumienia, iż instytucja kapelanów stanowi pewien wyłom w regule rozdziału kościoła od państwa. Jednocześnie dodał, że takie „inauguracyjne modlitwy” nie są realnym zagrożeniem dla tej zasady. Będąc częścią „naszej substancji narodowej”, są tylko „dopuszczalnym odzwierciedleniem przekonań rozpowszechnionych szeroko” w społeczeństwie. Zważywszy zaś, iż obejmują siłą rzeczy wyłącznie dorosłych, nie mogą być tak kontrowersyjne jak praktyki religijne w publicznych szkołach podstawowych i średnich<sup>127</sup>.

Powyższe orzeczenie zapadło jednak stosunkiem głosów 6 : 3, mimo to żaden z oponentów nie poddał w wątpliwość konstytucyjności interesującej nas instytucji. Zgłosili oni jedynie zastrzeżenia co do prawidłowości angażowania kapelanów przez parlament. I tak sędzia Brennan — poparty przez sędziego Marshalla — skrytykował swych kolegów, którzy głosowali za, za nieuwzględnienie w trakcie analizowania tego zagadnienia testu „świeckiego celu i zasadniczego efektu ustawy”. Przestrzegł zarazem przed przywiązywaniem zbyt dużej wagi do minionej praktyki ustrojowej jako kryterium konstytucyjności dla różnych instytucji. „Konstytucja nie jest dokumentem statycznym”, skoro już nie raz okazało się, że z powodu zachodzących przemian społecznych trzeba uznać za niekonstytucyjne uświęcone tradycją zwyczaje. Co więcej, Madison był

<sup>126</sup> Vide M. G. Abernathy: *Civil...* s. 258, 273; *Government Neutrality and Separation of Church and State: Tuition Tax Credits*. „Harvard Law Review” 1979, Vol. 92, No. 3, s. 709.

<sup>127</sup> *The Supreme Court, 1982 Term...*, s. 145—147.

przeciwny modlitwom kapelanów na forum legislatywy, a w dobie Konwencji Konstytucyjnej obowiązywało wiele nader współcześnie brzmiących zakazów odnoszących się do praktyk konfesyjnych w instytucjach publicznych. Trzeba w dodatku wziąć pod uwagę, iż modlitwa jest sprawą poważną — i to nie tylko dla teologa — a nie wyłącznie pozbawionym specyficznej treści duchowej zwyczajem. Tymczasem zasada rozdziału kościoła od państwa ma na celu nie tylko zapobieżenie ingerencji państwa w kwestie natury religijnej, ale także „uchronienie religii przed trywializacją i degradacją wskutek wykształcenia się zbyt bliskich powiązań między nią a organami państwowymi”<sup>128</sup>. Z kolei sędzia Stevens, autor drugiego *votum separatum*, uznał omawianą tu praktykę za niezgodną z federalną ustawą zasadniczą jedynie dlatego, że funkcję kapelana w legislaturze stanu Nebraska sprawował przez wiele lat ten sam duchowny. W jego mniemaniu było to równoznaczne z preferowaniem jednej religii kosztem pozostałych<sup>129</sup>. Stevens uchylił się natomiast od odpowiedzi, czy gdyby funkcja ta miała charakter rotacyjny, to czy pozostałaby w sprzeczności z Konstytucją. Niemniej można to wyczytać między wierszami jego opinii.

**3. Komentarze.** Istotę problemu konstytucyjności instytucji kapelanów determinuje konflikt między regułą rozdziału a zasadą wolności sumienia i wyznania. Z jednej bowiem strony utrzymywanie kapelanów z funduszy publicznych godzi w klauzulę *establishment*, która zabrania państwu udzielania pomocy materialnej związkom wyznaniowym. Z drugiej zaś likwidacja tej instytucji byłaby tożsama z pogwałceniem klauzuli *free exercise* wskutek ograniczenia wolności wyznania wielu osób. Z dwojga złego należy więc wybrać to mniejsze. Stąd — jeśli nie liczyć R. F. Buttsa<sup>130</sup> — wszyscy kompetentni badacze wypowiadają się za przyznaniem w tym konflikcie prymatu tej drugiej klauzuli, jakkolwiek ich uzasadnienia cokolwiek się różnią. Gwoli ilustracji, D. A. Giannella stwierdziwszy, iż dowiedzenie zgodności z federalną ustawą zasadniczą zajmującej nas instytucji w oparciu o regułę neutralności i woluntaryzmu byłoby dość trudne, umotywował ją dwustuletnią tradycją<sup>131</sup>. Jak wiemy, tę samą metodę zastosował prezes Burger w sprawie *Marsh v. Chambers*. W opinii R. Gordisa, wprowadzenie utrzymywanie kapelanów pozostaje w pewnym sensie odchyleniem od reguły rozdziału kościoła od państwa — podobnie zresztą jak zwolnienie związków konfesyjnych od opodatkowania — mimo to rezygnacja z ich usług sygnalizowałaby przy-

<sup>128</sup> Ibidem, s. 146, 147.

<sup>129</sup> Ibidem, s. 146.

<sup>130</sup> R. F. Butts: *The American...*, s. 108.

<sup>131</sup> D. A. Giannella: *Religious...*, Part II, s. 525.

jęcie przez państwo nie polityki neutralności, lecz wrogości wobec religii. Wypada więc przyjąć, że instytucja ta stanowi formę „dopuszczalnej akomodacji państwa” celem należytego zaspokajania religijnych potrzeb społeczeństwa<sup>132</sup>. Zdaniem A. Schwarza, jak długo kapelani podczas wykonywania swych obowiązków nie podejmują prób „nawracania” osób innej wiary, tak długo państwu nie grozi „uwikłanie się” z ich powodu w sprawę religii. Dlatego angażowanie ich jest zgodne z wyznaczeniowymi postanowieniami I Poprawki<sup>133</sup>.

Z krytyką spotkał się natomiast wyrok w sprawie *Marsh v. Chambers*. Sądowi wytknięto m.in. brak uzasadnienia faktu niewykorzystania przy rozpatrywaniu tego zagadnienia testu „świeckiego celu i zasadniczego efektu ustawy”. Wbrew ustaleniom większości składu sędziowskiego podniesiono też, iż odnośna praktyka ustrojowa w przeszłości wcale nie była jednoznaczna i że większość ta bynajmniej nie doceniła świeckich motywów leżących u podstaw zasady rozdziału. W rezultacie zarzucono SN, iż jeśli w swych poprzednich werdyktach wyrażał zgodę na czynienie wyjątków od tej reguły tylko wtedy, kiedy laicki *ratio legis* wydatnie osłabiał konfesyjny wydzźwięk danej praktyki, to w tym wypadku ten wydzźwięk jest tak silny, że wspomnianą regułę podważa<sup>134</sup>.

**4. Próba oceny.** *The Founding Fathers* w odniesieniu do instytucji kapelanów generalnie nie mieli zastrzeżeń. Wyjątkiem było stanowisko zajęte przez Madisona, który zarówno w swych *Bezstronnych memorandach* (*The Detached Memoranda*), jak i w liście do Edwarda Everetta z 1823 r. napisał, iż kapelani nie powinni być opłacani z funduszy publicznych<sup>135</sup>. Zaznaczmy wszak raz jeszcze, że sedno problemu konstytucyjności tej instytucji sprowadza się do konfliktu zasady rozdziału kościoła od państwa z regułą wolności religijnej, przy czym tę ostatnią należy uznać w tym przypadku za nadrzędną. Niemniej trzeba sobie zadać pytanie, czy kapelani są rzeczywiście niezbędni we wszystkich instytucjach, w których funkcjonują w USA. Sądzę, iż nie. Według mojej oceny państwo powinno angażować kapelanów wyłącznie do tych instytucji, które z racji swego charakteru ewidentnie ograniczają swobodę poruszania się obywateli. Ograniczona swoboda poruszania się utrudnia im bowiem uczestnictwo w różnych formach kultu religijnego. Są trzy takie

<sup>132</sup> R. Gordis: *Separation...*, s. 332, 333, 335.

<sup>133</sup> A. Schwarz: *Nonestablishment...*, s. 1467.

<sup>134</sup> *The Supreme Court, 1982 Term...*, s. 146, 147.

<sup>135</sup> *Cornerstones of Religious Freedom in America*. Ed. J. L. Blau. New York—Evanston, Ill.—London 1964 (1949), s. 72; R. F. Butts: *American...*, s. 97; A. P. Stokes: *Church...*, Vol. III, s. 137; C. J. Antieau et al.: *Freedom from Federal Establishment. Formation and Early History of the First Amendment Religion Clauses*. Milwaukee 1964, s. 198; C. H. Moehlman: *The Wall...*, s. 112, 113.

instytucje: wojsko, więziennictwo i szpitale. Żołnierzom, więźniom i pacjentom szpitali państwo istotnie winno zapewnić możliwość pełnej realizacji wolności wyznania. Natomiast utrzymywanie kapelanów w pozostałych instytucjach państwowych, szczególnie zaś parlamentach, jest bezzasadne, ponieważ ich funkcjonariusze, personel czy podopieczni mogą korzystać bez przeszkód z usług „zwykłych” duchownych. Takie praktyki są bezapelacyjnie sprzeczne z regułą rozdziału, gdyż nie można ich usprawiedliwić chęcią zagwarantowania wolności religijnej obywateli. Dlatego jedynie jako ciekawostkę dodajmy, że po zdobyciu przez Unię niepodległości w konstytucjach kilku stanów ustanowiono zakaz zatrudniania kapelanów w miejscowych legislaturach, a w pozostałych obywatele niejednokrotnie występowali ze stosownymi petycjami<sup>136</sup>. Kilka stanów dokonało jednak konstytucjonalizacji tej instytucji.

**5. Miscellanea.** Jak już była mowa na początku niniejszego rozdziału, problematyka finansowania przez państwo niektórych form działalności organizacji konfesyjnych, subsydiowania szkół wyznaniowych, zwolnienia związków konfesyjnych od opodatkowania, praktyk religijnych w szkołach publicznych oraz instytucji kapelanów, wyczerpuje niemalże bez reszty judyktaturę SN poświęconą przedmiotowemu zakresowi klauzuli *establishment*. Pozostałe kwestie, jak np. zagadnienie dopuszczalności noszenia przez katechetów strojów duchownych w szkołach publicznych, albo uległy dezaktualizacji, albo też nie wywołały większego rezonansu ani wśród opinii publicznej, ani w środowisku konstytucjonalistów. Tytułem przykładu, do takich zagadnień można zaliczyć orzeczenie w sprawie *McDaniel v. Paty*<sup>137</sup> z 1978 r., w którym SN uznał, iż duchowni mogą się ubiegać o obieralny urząd państwowy. To samo można powiedzieć o wyroku w sprawie *Larkin v. Grendel's Den, Inc.*<sup>138</sup> wydanego w cztery lata później. W sprawie tej skutecznie zakwestionowano konstytucyjność ustawy stanu Massachusetts, która przyznawała kościołom i szkołom prawo sprzeciwu w toku rozpatrywania przez lokalne władze podań o wydanie koncesji na sprzedaż alkoholu, jeśli ów punkt sprzedaży mieściłby się w promieniu 500 stóp (około 150 m) od tychże. Stosunkiem głosów 8 : 1 — oponował sędzia Rehnquist — Sąd orzekł, że akt ten nie sprostował żadnemu z trzech kryteriów testu „świeckiego celu i zasadniczego efektu ustawy”, wobec czego jest niedwuznacznie sprzeczny z zasadą rozdziału. Przekazuje on bowiem władcze kompetencje państwa w ręce kościoła, co wiedzie prostą drogą do „zmieszania” ich funkcji<sup>139</sup>.

<sup>136</sup> L. P. Beth: *The American...*, s. 120; *Cornerstones...*, s. 136.

<sup>137</sup> 455 U.S. 618.

<sup>138</sup> 103 S.Ct. 505 (1982).

<sup>139</sup> Vide *The Supreme Court, 1982 Term...*, s. 144, 145.

Sędziowie definitywnie rozstrzygnęli więc kwestię zgodności z federalną ustawą zasadniczą prawie wszystkich form związków państwa z kościołem, ustanawiając zarazem wiele precedensów oraz metod badania tej zgodności. Metodom tym wypadnie się przyjrzeć w następnym rozdziale.



## *Reguła neutralności konfesyjnej państwa*

*Chrześcijańskie zasady i chrześcijańskie ideały  
tworzą podstawę naszej cywilizacji.*  
Church of the Holy Trinity v. United States \*

### I. ZASADA ROZDZIAŁU CZY NIEPREFERENCJI?

1. „Falszywy slogan”. Z zagadnieniem wykładni klauzuli *establishment* I Poprawki — wprowadzającej zasadę rozdziału kościoła od państwa — stykaliśmy się wielokrotnie w trakcie rozważań poświęconych jej zakresowi przedmiotowemu. Zważywszy jednak, iż poruszane wówczas problemy miały charakter partykularny, czas na dokonanie kompleksowej egzegezy wspomnianej klauzuli. Na podstawie literatury przedmiotu można wyróżnić dwie przeciwstawne grupy interpretacji: historyczną, zwiężającą i gramatyczną oraz rozszerzającą i funkcjonalną. Cechuje je konkurencyjna natura z tym, że o ile u schyłku lat czterdziestych i na początku pięćdziesiątych dominowała w nauce pierwsza grupa wykładni, o tyle w latach sześćdziesiątych całkowitą supremację zdobyła sobie grupa druga. Poświęćmy więc im odrębne rozważania.

Jak już stwierdzono, formuła I Poprawki została wyrażona w prawdziwie pytyjski sposób — nie ma tam takich pojęć, jak kościół, państwo, rozdział czy wolność sumienia. Dlatego też sędziowie SN i poszczególni badacze długo nie mogli dojść do porozumienia co do najważniejszych konse-

---

\* 143 U.S. 457 (1892).

kwencji prawnych wynikających z klauzuli *establishment*<sup>1</sup>, nie mówiąc już o tych mniej istotnych. Cały ten spór wart jest omówienia, jako że na jego tle można się przekonać o stopniu adekwatności poszczególnych rodzajów egzegezy analizowanego przepisu. Został on zapoczątkowany wydaniem przez Sąd wyroku w sprawie *Everson v. Board of Education* z 1947 r., a zwłaszcza dokonaną tam interpretacją tego postanowienia przez sędziego Blacka, który nawiązał do jeffersonowskiego „muru separacji” między państwem a kościołem. Jest ona wprawdzie dosyć pobieżna, niemniej warto ją przytoczyć, ponieważ wywołała szeroki rezonans wśród znawców zagadnienia. *Nota bene*, jeszcze w sprawie *Reynolds v. United States* z 1878 r. sędzia Waite odwołując się do tej metafory skonstatował, że stanowi ona „prawie autorytatywną deklarację o zakresie i skutkach” I Poprawki<sup>2</sup>. Obserwacja ta przebrzmiała wszakże bez większego echa. Powracając do poprzedniej sprawy, kością niezgody stał się ten oto fragment uzasadnienia sędziego Blacka:

„Klauzula *an establishment of religion* I Poprawki oznacza przynajmniej to, iż ani stan, ani władze federalne nie mogą ustanowić kościoła państwowego. Nie mogą również uchylać praw przewidujących udzielanie pomocy materialnej jednej religii bądź też wszystkim religiom naraz, albo aktów preferujących którąś z nich. Nie mogą też zmuszać lub wywierać presji na jakąkolwiek osobę w celu skłonienia jej wbrew jej woli do wstąpienia lub wystąpienia z kościoła bądź zmuszać ją do wyznawania lub niewyznawania jakiegokolwiek religii. Żadna osoba nie może podlegać karze za swe przekonania światopoglądowe, za wyznawanie lub niewyznawanie wiary ani za uczęszczanie albo nieuczęszczanie do kościoła. Nie wolno nakładać żadnego podatku w jakiegokolwiek wysokości, dużej bądź małej, przeznaczanego na popieranie instytucji lub działalności religijnej niezależnie od tego, jaką przybrałaby nazwę albo formę organizacyjną w celu nauczania bądź praktykowania religii. Żaden stan ani władze federalne nie mogą zarówno jawnie, jak i ukrycie partycypować w działalności jakichkolwiek organizacji lub grup religijnych i *vice versa*. Według słów Jeffersona, celem klauzuli przeciw ustanowieniu religii przez

<sup>1</sup> Vide m.in. D. A. Giannella: *Religious Liberty, Nonestablishment, and Doctrinal Development*. Part II. „Harvard Law Review” 1968, Vol. 81, No. 3, s. 516; *Limiting State Action by the Fourteenth Amendment: Consequences of Abandoning the Theory of First Amendment Incorporation*. „Harvard Law Review” 1954, Vol. 67, No. 6, s. 1020, 1021; W. Stöckli: *Church-State and School in Switzerland and the United States*. Bern 1970, s. 17; *The Living Ideas in America*. Ed. H. S. Commager. New York 1964, s. 527.

<sup>2</sup> Vide *First Amendment Freedoms*. Ed. M. R. Konwitz. Ithaca, N.Y. 1963, s. 4; R. Gordis: *Separation — Theory and Practice*. „Religion and the Public Order” 1963, s. 331, 332.

prawo było wzniesienie »muru separacji między kościołem a państwem.«<sup>3</sup>

Werdykt ten przeszedł do historii amerykańskiego konstytucjonalizmu, gdyż była to pierwsza podjęta przez SN próba dokonania ogólnej wykładni klauzuli *establishment*. Dla niektórych komentatorów — szczególnie zaś tych, którzy reprezentowali punkt widzenia związków konfesyjnych o orientacji konserwatywnej, tj. głównie Kościoła Rzymskokatolickiego i niektórych ortodoksyjnych odłamów protestantyzmu — twierdzenie, że postanowienie to wprowadza rozdział kościoła od państwa, było nie do przyjęcia. I tak J. C. Murray określił tę regułę jako „formułę negatywną, źle zdefiniowaną i zasadniczo nieamerykańską” (sic!). Biskupi zrzeszeni w Narodowej Katolickiej Konferencji Dobrobytu (*National Catholic Welfare Conference*) oświadczyli w listopadzie 1948 r., iż powyższa instytucja jest „oznaki doktrynerskiego sekularyzmu”. J. M. O’Neill z kolei napisał, że takiej amerykańskiej zasady nie ma i nigdy nie było<sup>4</sup>. Zasadniczym argumentem krytyków stanowiska sędziego Blacka pozostawał ustawicznie uwypuklany przez nich fakt, że Konstytucja nie zawiera reguły rozdziału kościoła od państwa wyrażonej *expressis verbis*<sup>5</sup>. W związku z tym zasadniczy nacisk położyli na gramatyczną egzegezę klauzuli *establishment*.

Jak już wskazano, formuła tego przepisu jest szczególnie enigmatyczna, a kluczowe znaczenie ma zwrot „ustanowienie religii”. J. M. O’Neill wystąpił zatem z tezą, iż dla twórców *Karty Praw* oznaczał on „formalną, prawnie usankcjonowaną unię pojedynczego kościoła lub religii z aparatem państwowym, stwarzającą mu pozycję dominującą nad wszystkimi pozostałymi kościołami bądź wyznaniem”<sup>6</sup>. W podobnym duchu ów zwrot zdefiniował E. S. Corwin i W. Parsons<sup>7</sup>. Według autora tej definicji identycznie należy interpretować interesującą nas klauzulę także i dziś. Wyływałyby stąd wiele daleko idących następstw, a mianowicie: wyznaniowe postanowienia i Poprawki dotyczą jedynie władz federalnych, a nie stanowych; I Poprawka nie wymaga od władz państwowych równego traktowania wierzących i niewierzących; intencją jej twórców nie było oddzielenie państwa od religii, ale znalezienie praktycznego rozwiązania problemów wynikających z istnienia wielu związków konfesyjnych,

<sup>3</sup> Vide *First Amendment...*, s. 11, 12.

<sup>4</sup> Vide L. Pfeffer: *Church, State and Freedom*. Boston 1953, s. 118 i zawarte tam dalsze wypowiedzi utrzymane w tym tonie.

<sup>5</sup> E. S. Corwin: *The Supreme Court as National School Board*. „Law and Contemporary Problems” 1949, Vol. 14, No. 1, s. 9; J. M. O’Neill: *Religion and Education Under the Constitution*. New York 1949, s. 4, 82; W. Stöckli: *Church-State...*, s. 14, 15; L. Pfeffer: *Church...*, s. 118.

<sup>6</sup> J. M. O’Neill: *Religion...*, s. 56, 204, 205.

<sup>7</sup> Vide *ibidem*, s. 65; L. Pfeffer: *Church...*, s. 139.

w postaci nałożenia na Kongres zakazu przyznawania któremukolwiek uprzywilejowanego statusu; w I Poprawce nie upatrywali oni bariery uniemożliwiającej państwu niepreferencyjne subsydiowanie związków wyznaniowych; termin „rozdział kościoła od państwa” jest wyłącznie „metaforą, retorycznym zwrotem, fałszywym sloganem” użytym przez prezydenta Jeffersona w liście do baptystów z Danbury jedynie ze względów kurtuazyjnych<sup>8</sup>. Z lektury książki J. M. O’Neilla można odnieść wrażenie, że mimo ostrej krytyki werdyktów w sprawach *Everson v. Board of Education* oraz *McCullum v. Board of Education* autor byłby być może gotów pogodzić się ze stanowiskiem SN, iż klauzula *establishment* wprowadza instytucję rozdziału. Niemniej twierdzenie, że rozdział ten powinien być całkowity, pozostaje dlań wręcz kamieniem obrazy.

„Opozycjoniści” wobec *dictum* sędziego Blacka odwołują się zatem do historycznej wykładni wspomnianego przepisu, której dokonują przez pryzmat najogólniejszych założeń doktryny wolności religijnej *the Founding Fathers*. Jednak ponieważ czynią to w sposób tendencyjny, uzyskane wyniki ewidentnie od owego *dictum* odbiegają. Według J. M. O’Neilla podstawową intencją autorów interesującego nas postanowienia było dążenie do zagwarantowania równości i wolności wszystkich związków konfesyjnych<sup>9</sup>. Do identycznego przekonania doszedł też E. S. Corwin twierdząc, iż jego istota polega przede wszystkim na zakazie preferowania przez organy państwowe konkretnego kościoła lub określonej religii<sup>10</sup>. Obaj badacze uważają, że model państwa nie związanego w jakimś stopniu z religią jest obcy amerykańskiemu tradycjom politycznym. W tej sytuacji uznanie przez SN niekonstytucyjności pomocy materialnej państwa dla szkolnictwa wyznaniowego w tym kraju jest dla nich sprzeczne z ideałami tamtejszej demokracji. Powołują się ponadto na zbliżone do ich stanowiska wypowiedzi największych autorytetów amerykańskiego konstytucjonalizmu wieku XIX, Josepha Story’ego i Thomasa M. Cooley’a, chcąc w ten sposób wzmocnić swą argumentację<sup>11</sup>.

Na koniec E. S. Corwin, J. M. O’Neill i W. Parsons uciekają się do tzw. praktycznej interpretacji klauzuli *establishment*. Sprowadza się ona do przytaczania wielu przykładów popierania religii przez władze fede-

<sup>8</sup> J. M. O’Neill: *Religion...*, s. 4, 153; L. Pfeffer: *Church...*, s. 119, 135, 136.

<sup>9</sup> J. M. O’Neill: *Religion...*, s. 86, 106.

<sup>10</sup> E. S. Corwin: *The Supreme...*, s. 20; idem: *The Constitution and What It Means Today*. Princeton, N. J. 1954, s. 188.

<sup>11</sup> E. S. Corwin: *The Constitution...*, s. 188, 189; idem: *The Supreme...*, s. 21; J. M. O’Neill: *Religion...*, s. 63—65; vide też C. J. Antieau et al.: *Freedom from Federal Establishment. Formation and Early History of the First Amendment Religion Clauses*. Milwaukee 1964, s. 160; R. C. Frank: *Religious Liberty in the Constitution*. W: *Church and State Under God*. Ed. A. G. Huegeli. Saint Louis 1964, s. 271; W. Stöckli: *Church-State...*, s. 16.

ralne za czasów „Ojców Konstytucji”. Przykłady te mają wykazać, iż nie zamierzali oni ustanawiać zakazu takich praktyk, jak działalność kapelańców w Kongresie i siłach zbrojnych, zwalnianie związków konfesyjnych od opodatkowania, udzielanie pomocy finansowej akcjom misyjnym wśród Indian, umieszczanie inwokacji religijnych w tekstach oficjalnych przemówień i enuncjacjach dostojników państwowych itp. Badacze ci utrzymują, że uznanie tych praktyk za sprzeczne z federalną ustawą zasadniczą oznaczałoby sprzeniewierzenie się kolejnych prezydentów i parlamentarzystów złożonemu przez nich ślubowaniu, co z kolei wymagałoby postawienia ich w stan oskarżenia w procedurze *impeachment*. Zważywszy zaś, iż taka sytuacja jest nie do pomyślenia, stąd wniossek, że celem twórców I Poprawki pozostawał wyłącznie zakaz uprzywilejowywania przez państwo danego kościoła bądź religii<sup>12</sup>.

Z rozumowaniem „opozycjonistów” koresponduje stanowisko R. L. Corda, iż jeśli oprzeć się na źródłach historycznych, to dojdziemy do wniosku, że poczynając od orzeczenia w sprawie *Everson v. Board of Education* klauzula *establishment* była interpretowana przez SN niewłaściwie. Źródła te dowodzą wyraźnie, iż dążenie do wprowadzenia absolutnego rozdziału kościoła od państwa jest błędne i na dalszą metę nie do utrzymania. W większości swych decyzji Sąd nie dostarczył przekonującej odpowiedzi na pytanie, dlaczego niepreferencyjna pomoc materialna państwa dla religii lub organizacji wyznaniowych — mająca na celu realizację słusznych celów publicznych — narusza Konstytucję<sup>13</sup>.

**2. Falszywe wnioski.** Przeciwnicy orzeczenia w sprawie *Everson v. Board of Education* wychodząc z błędnego założenia, iż w Amerykańskiej Unii zasada rozdziału kościoła od państwa jest li tylko „falszywym sloganem”, musieli nieuchronnie dojść do fałszywych wniosków. Aprioryczne twierdzenie, że instytucja ta jest nieadekwatna do tamtejszej rzeczywistości politycznej, terażniejszej lub minionej, jest — oględnie mówiąc — do tego stopnia bezpodstawne, iż nie wymaga komentarza. Nie inaczej jest też z innymi racjami „opozycjonistów”. Otóż fakt, że federalna ustawa zasadnicza nie wymienia reguły rozdziału wprost, nie ma większego znaczenia. Pisałem już, iż w tekście tego dokumentu nie natrafiamy na najmniejszą wzmiankę o wielu ważnych instytucjach ustrojowych USA funkcjonujących współcześnie, przy czym na podstawie tego argumentu nikt nie kwestionuje ani legalności, ani też celowości ich egzystencji. Tytułem ilustracji można tu wskazać na gabinet Prezydenta, niezależne organy regulujące czy zasadę wolności sumienia. Jednocześnie w obliczu

<sup>12</sup> J. M. O'Neill: *Religion...*, s. 205, 206; vide też L. Pfeffer: *Church...*, s. 150.

<sup>13</sup> R. L. Cord: *Separation of Church and State: Historical Fact and Current Fiction*. New York 1982, s. 213, 239.

przetransponowania przez SN na forum stanowe *Karty Praw* za pośrednictwem klauzuli *due process of law* XIV Poprawki — z wyznaniowymi postanowieniami I Poprawki włącznie — traci rację bytu pogląd, jakoby wiązały one jedynie organy federalne. Natomiast dopuszczenie do zróżnicowania sytuacji prawnej obywateli wierzących i niewierzących stanowiłoby jaskrawe pogwałcenie zasad każdej demokracji, nie tylko amerykańskiej.

Co się zaś tyczy egzegezy terminu *establishment of religion*, to nie o definicję można mieć pretensje do J. M. O'Neilla — gdyż jest ona prawidłowa — lecz o zważający sposób tej egzegezy. Pozostaje też ona efektem skupienia przezeń na tym określeniu właściwie całej uwagi, co automatycznie doprowadziło do pominięcia innych sformułowań analizowanego przez nas przepisu, nie wspominając już o klauzuli *free exercise*. Tymczasem z całości konfesyjnych przepisów I Poprawki wyraźnie wynika zakaz uchwalania nie tylko ustaw wprowadzających kościół lub religię państwową w sposób kompleksowy, ale także wydawania aktów prawnych urzeczywistniających ten cel fragmentarycznie albo pośrednio. Jak trafnie zauważył L. Pfeffer, gdyby *the Founding Fathers* zamierzali zabronić Kongresowi uchwalenia jedynie takiej ustawy, która generalnie ustanawiała kościół lub religię państwową, wówczas posłużyliby się formułą „ustawa wprowadzająca religię” (*law establishing religion*)<sup>14</sup>.

Istnieją pewne podstawy do przypuszczeń, iż podczas debaty kongresowej nad tekstem I Poprawki nazwy „ustanowienie religii” (*establishment of religion*) i „religijne ustanowienie” (*religious establishment*) traktowano jako synonimy<sup>15</sup>. Potwierdzały to zgłoszoną już tezę, że przepis ten zakazuje wydawania aktów prawnych naruszających zasadę rozdziału zarówno całkowicie, jak i częściowo. Wprawdzie SN w sprawie *Cochran v. Louisiana State Board of Education* orzekł, iż pojęcia te nie są tożsame, istnieją wszak dowody na to, że Madison posługiwał się nimi zamiennie<sup>16</sup>, co wydaje się przesądzać całą kwestią. Nie od rzeczy będzie też w tym miejscu przypomnieć jego deklarację, iż „sprawy religii znajdują się poza przedmiotem kompetencji państwa świeckiego”<sup>17</sup>. De-

<sup>14</sup> L. Pfeffer: *Church...*, s. 139, 142. Dowodzą też tego kolejne wersje wyznaniowych norm I Poprawki rozpatrywane przez Kongres 1 kadencji (vide rozdz. pierwszy III 2), które regulowały tę materię szerzej od jej wersji ostatecznej.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 140. C. J. Antieau et al. (*Freedom...*, s. 136) naświetlają to zagadnienie nieco odmiennie. Vide też C. H. Moehlman: *The Wall of Separation Between Church and State*. Boston 1951, s. 107.

<sup>16</sup> Vide E. A. Smith: *Religious Liberty in the United States. The Development of Church-State Thought Since the Revolutionary Era*. Philadelphia 1972, s. 260; C. H. Moehlman: *The Wall...*, s. 83.

<sup>17</sup> Vide E. B. Greene: *Religion and the State. The Marking and Testing of an American Tradition*. New York 1959, s. 87.

klaracji tej zwolennicy wąskiej interpretacji klauzuli *establishment* zdawali się nie dostrzegać, a być może nawet starali się nie dostrzegać. Wynika z niej niezbicie, że przedmiotem unormowania prawnego nie może być problem wprowadzenia kościoła albo religii państwowej tak *in toto*, jak *in parte*. Nie da się zaprzeczyć, iż „Ojcowie Konstytucji” byli zainteresowani przede wszystkim nieuprzywilejowywaniem przez władze państwowe jakiegokolwiek związku wyznaniowego bądź religii. Ale to jeszcze nie oznacza, że tym samym nie opowiadali się za rozdziałem kościoła od państwa.

Odpowiadając natomiast R. L. Cordowi należy wskazać, iż państwo dlatego nie może wspierać materialnie organizacji wyznaniowych — nawet jeśli czyni to w sposób niepreferencyjny — gdyż wówczas przestaje być państwem laickim. Jeśli zaś przestaje mieć taki charakter, to instytucja rozdziału traci w nim rację bytu. W przekonaniu L. A. Lardnera umieszczenie w tekście klauzuli *establishment* wyrazu „religia”, a nie „kościół” dowodzi, że jej autorzy pojmowali zawarty w niej zakaz szeroko, czyli włącznie z zakazem udzielania pomocy materialnej wszystkim religiom, nie tylko zaś określonej konfesji<sup>18</sup>. A co najważniejsze, ani SN, ani też większość zainteresowanych badaczy bynajmniej się nie domaga, żeby rozdział kościoła od państwa był absolutny. Wprost przeciwnie.

Nawiązując z kolei do tzw. praktycznej wykładni omawianego przez nas przepisu, należy stwierdzić, iż nie można jej zaakceptować i to z wielu względów. I tak z zaprezentowanego tam rozumowania wynika pośrednio m.in., że konstytucyjnym warunkiem uznania przez sąd ustawy federalnej za niekonstytucyjną jest sprzeniewierzenie się przez Prezydenta i deputowanych ślubowaniu w zakresie dotyczącym normowanych przez nią materii, co brzmiałoby zgoła nonsensownie. Fakt niekwestionowania konstytucyjności niektórych praktyk dowodzących popierania przez państwo religii nie jest jeszcze równoznaczny z ich zgodnością z Konstytucją. Nie jest również prawdą, jakoby twórcy tego dokumentu wszystkie te praktyki aprobowali. Świadczy o tym chociażby początkowy sprzeciw Madisona wobec instytucji kapelanów. Autorzy owej „praktycznej” wykładni klauzuli *establishment* przytoczyli wyłącznie takie przykłady, które służą przynajmniej relatywnemu wsparciu głoszonej przez nich tezy, próbując — jak to barwnie określił M. de Wolfe Howe — ufortyfikować swe pozycje „linią Maginota fałszywej historii”<sup>19</sup>.

Tymczasem istnieje wiele przesłanek dowodzących czegoś wręcz przeciwnego. Dla przykładu w dokumentacji obrad Kongresu Kontynentalnego

<sup>18</sup> L. A. Lardner: *How Far Does the Constitution Separate Church and State?* „The American Political Science Review” 1951, Vol. XLV, No. 1, s. 112, 115.

<sup>19</sup> Vide W. G. Katz: *Religion and the American Constitutions*. Evanston, Ill. 1964, s. 8.

spotykamy wiele wzmianek o religii. Niemniej trudno ich się doszukać w odpowiednich dokumentach po roku 1789, czyli po uchwaleniu *The Bill of Rights*. Ustawa zasadnicza nie zawiera inwokacji do Boga. A co najważniejsze, Kongres nigdy nie wydał żadnej ustawy przewidującej subsydiowanie związków konfesyjnych przez państwo, w tym także w sposób niepreferencyjny<sup>20</sup>.

Do wszystkich tych kontrargumentów warto dorzucić jeszcze jeden, tym razem metodologicznej natury. Otóż badanie konkretnej rzeczywistości politycznej przez pryzmat norm konstytucyjnych stanowi zabieg ze wszech miar instruktywny, użyteczny, a nawet konieczny. Jednak próby interpretacji konstytucji wyłącznie na podstawie praktyki jej stosowania są często zawodne, niekiedy wręcz niebezpieczne, zawsze zaś ryzykowne. Wymagają one niezwykle ostrożnego i precyzyjnego podejścia, którego niestety nie widać w opracowaniach adherentów „praktycznej” wykładni zajmującej nas klauzuli. W sporze „opozycjonistów” z „rygorystami” ci ostatni mają za sobą nie tylko poważne argumenty natury historycznej, ale też zaproponowali bardziej przejrzystą i logiczną konstrukcję myślową.

**3. Konkluzje.** W świetle przedstawionych wywodów można sobie wyrobić właściwy pogląd na przydatność poszczególnych rodzajów egzegezy klauzuli *establishment*, wymienionych na wstępie niniejszego punktu. Z powodów tych wynika, iż interpretacja restryktywna jest w tym przypadku całkowicie nieodpowiednia, pomijając nawet fakt, że stawiałaby ona znak zapytania nad dotychczasową judykaturą SN w kwestii wyznaniowej. Siłą rzeczy musiałaby bowiem doprowadzić do usankcjonowania takich praktyk, jak niepreferencyjne subsydiowanie przez państwo związków konfesyjnych, udzielanie pomocy materialnej afiliowanemu przy nich szkolnictwu, nauczanie religii w szkołach publicznych itp. Wykładnia gramatyczna z kolei jest użyteczna jedynie we wstępnym stadium procesu interpretacyjnego. Przekonanie to żywi zarówno SN, jak i znakomita większość znawców przedmiotu<sup>21</sup>.

Znaczącą rolę natomiast powinna odgrywać prawidłowo dokonywana egzegeza historyczna, mimo że w zasadzie ogranicza się ona również tylko do fazy wstępnej. Piszę „prawidłowo dokonywana”, jako że z pewnością nie można jej zredukować do jeffersonowskiej metafory o „murze separacji”. Metafora ta stanowi bowiem jedynie pierwszy krok w kierunku ekstensywnej interpretacji analizowanego przez nas postanowienia. Tym

<sup>20</sup> L. Pfeffer: *Church...*, s. 150—153.

<sup>21</sup> Vide m.in. *ibidem*, s. 156; R. F. Butts: *The American Tradition in Religion and Education*. Boston 1950, s. 40; C. L. Black: *The People and the Court. Judicial Review in Democracy*. New York 1960, s. 99.

bardziej wszak — w przeciwieństwie do E. S. Corwina, J. M. O’Neilla i W. Parsons’a — nie można egzegezy tej drastycznie zawęzić do twierdzenia, iż autorzy tego przepisu zamieścili w nim wyłącznie zakaz przyznawania przez państwo uprzywilejowanego statusu konkretnemu związkowi wyznaniowemu lub określonej religii. Według naszych wcześniejszych ustaleń (vide rozdz. trzeci IV 1) znalazła się tam przecież jeszcze reguła rozdziału kościoła od państwa i wolności religijnej. Wykładnia tendencyjna jest zatem nie tylko nieprawidłowa, lecz także myląca, ponieważ skierowuje cały proces interpretacyjny na niewłaściwy tor. Takie podejście można zrozumieć u J. Story’ego i T. M. Cooley’a, gdyż w ubiegłym stuleciu problem egzegezy klauzuli *establishment* miał charakter jedynie akademicki. Tymczasem w wieku XX przybrał diametralnie różny wymiar.

Funkcja interpretacji historycznej w procesie wykładni konfesyjnych norm I Poprawki była już przedmiotem naszych rozważań (vide rozdz. czwarty IV 2). Dlatego też pragnąłbym ograniczyć się do konstatacji, iż egzegeza ta — o ile zostanie należycie przeprowadzona — będzie wytyczać właściwy kierunek wspomnianego procesu, pozostając *sui generis* drogowskazem. Wiadomo jednak, że w trakcie rozpatrywania szczegółowych zagadnień wchodzących w zakres przedmiotowy klauzuli *establishment* odwoływanie się wyłącznie do wykładni historycznej w większości wypadków nie przyniesie satysfakcjonujących rezultatów. I to nawet jeśli będzie ona dokonywana elastycznie, w celu adaptacji do zmieniających się realiów. Reasumując, i interpretacja historyczna, i interpretacja gramatyczna nie wystarczają do uzyskania właściwego znaczenia prawnego tego przepisu, skutkiem czego odgrywają drugoplanową rolę. Rola pierwszoplanowa należy do egzegezy ekstensywnej i funkcjonalnej.

## II. OSIEM REGUŁ

**1. Kontestacja metafory.** Omawiając oba te rodzaje wykładni, nie chciałbym zagłębiać się w sam proces interpretacyjny, jako że można go dostrzec wyraźnie w toku analizowania przedmiotowego zakresu klauzuli *establishment* (vide rozdz. szósty). Pragnąłbym natomiast skoncentrować się na problematyce teoretycznych implikacji wypływających z zastosowania wspomnianych wykładni. Otóż w trakcie tego procesu niektórzy autorzy doszli do przekonania, iż można wyodrębnić pewne zasady determinujące istotę omawianego przez nas przepisu, czyli zasadniczy sens amerykańskiej wersji instytucji rozdziału kościoła od państwa. Wypada

bowiem zauważyć, że enigmatyczna formuła klauzuli *establishment*, a nawet sama metafora o „murze separacji”, są dość kontestowane przez kompetentnych badaczy. I tak F. H. Litell pisze o tej ostatniej nie bez pewnej złośliwości, iż „sloganowe podejście do sprawy zaciemnia ją raczej niż rozjaśnia”<sup>22</sup>. W zbliżonej tonacji wypowiada się A. E. Sutherland utrzymując, że metafora ta jest bardziej użyteczna jako hasło niż jako definicja. Tenże autor powołuje się równocześnie na konstatację sędziego Frankfurtera z opinii zbieżnej w sprawie *McCollum v. Board of Education*, iż przeświadczenie, że I Poprawka miała na względzie wzniesienie „muru separacji” między państwem a kościołem, bynajmniej nie wyklucza możliwości wykrystalizowania się rozbieżności w poglądach dotyczących materii przez ów mur rozdzielanych<sup>23</sup>. Można również przytoczyć obserwację M. R. Konvitz — jakkolwiek wypowiedzianą w nieco innym kontekście — iż Konstytucja musi być aktem elastycznym, a nie zamrożonym zbiorem jakichś formulek<sup>24</sup>. Niemniej nie można też oczekiwać zbyt wiele. Jak bowiem trafnie stwierdził SN w sprawie *Walz v. Tax Commission*, intencją twórców wyznaniowych norm I Poprawki było jedynie „wyznaczenie celu, nie zaś opracowanie ustawy”<sup>25</sup>.

**2. Oktawa.** Opierając się judykaturze SN i literaturze przedmiotu, można więc wyróżnić zestaw następujących reguł:

- a) separacjonizmu,
- b) równości,
- c) dobrowolności,
- d) nieingerencji państwa w sprawy religii,
- e) akomodacji państwa,
- f) wzajemnego powstrzymywania się państwa i kościoła,
- g) współpracy państwa i kościoła,
- h) neutralności państwa.

Przedstawiony tu katalog nie stanowi niestety harmonijnej całości koherentnych reguł. Tworzy on zaledwie sumę poglądów poszczególnych znawców tej problematyki. Trudno się zatem dziwić, że zasady te częściowo się pokrywają, zaś różni badacze przywiązują do nich różną wagę. Tytułem przykładu, D. A. Giannella jest zdania, iż największe znaczenie ma reguła neutralności państwa. Dla A. Schwarza najważniejsza jest

<sup>22</sup> F. H. Litell: *Church, State and University*. „Religion and the Public Order” 1963, s. 90.

<sup>23</sup> A. E. Sutherland: *Due Process and Disestablishment*. „Harvard Law Review” 1949, Vol. 62, No. 8, s. 1310.

<sup>24</sup> M. R. Konvitz: *The Constitution or Neutral Principles*. „Religion and Public Order” 1963, s. 113.

<sup>25</sup> Vide J. S. Brock, H. G. Brown, Jr.: *Government Noninvolvement with Religious Institutions*. „Texas Law Review” 1981, Vol. 59, No. 5, s. 922.

zasada nieingerencji państwa w sprawy religii. M. de Wolfe Howe wydaje się jednakowo cenić regułę neutralności państwa z zasadą równości. Inni natomiast skłaniają się do przyznania prymatu regule separacjonizmu. W moim przekonaniu podstawową regułą, jaką można wyinterpretować z klauzuli *establishment*, jest zasada neutralności państwa. W największym bowiem stopniu współokreśla ona istotę instytucji rozdziału, w związku z czym zostanie omówiona w odrębnym punkcie. Pozostałe reguły — wyjąwszy zasadę separacjonizmu, która w tym kontekście wyraża jedynie truizm — mają zaś charakter komplementarny.

### A. Reguła separacjonizmu

Zasada separacjonizmu (*separationism*) oznacza ni mniej, ni więcej tylko politykę zmierzającą do utrzymania wyraźnej dystynkcji pomiędzy sferami działania państwa i kościoła w celu wyeliminowania ich wzajemnego oddziaływania. Polityka ta ma na względzie cztery zadania, a mianowicie: zapobieżenie politycznemu podziałowi społeczeństwa na tle konfesyjnym; uniknięcie popierania przez państwo wpajania wartości religijnych; niedopuszczenie do uwikłania się przez administrację państwową w sprawy kościelne; uchronienie się od nawet symbolicznych związków państwa z religią<sup>26</sup>. Podobnie definiuje tę regułę L. H. Tribe wskazując, że odzwierciedla ona opinię Madisona, iż państwo i kościół funkcjonują najlepiej wtedy, kiedy pozostają od siebie niezależne. Autor ten utożsamia ją jednak zarówno z zasadą neutralności państwa, jak i regułą wzajemnego powstrzymywania się obu podmiotów<sup>27</sup>.

### B. Reguła równości

Orędownikiem zasady równości (*equality*) był głównie M. de Wolfe Howe. Jego zdaniem klauzula *establishment* wymaga bowiem od władz państwowych równego traktowania wszystkich związków wyznaniowych oraz grup konfesyjnych nie posiadających takiego statusu, a także wierzących i niewierzących. Wymaga też równouprawnienia opinii religijnych i areligijnych w środkach masowego przekazu i na zgromadzeniach publicznych. Nie chodzi przy tym jedynie o polityczny aspekt równości, ale i o wszystkie pozostałe. Autor równocześnie silnie uwypukla współzależność między regułą równości a neutralności państwa, na którą wska-

<sup>26</sup> *Developments...*, s. 1635—1637, 1684—1693.

<sup>27</sup> L. H. Tribe: *American Constitutional Law*. Mineola, N. Y. 1978, s. 819.

zuje m.in. wyrok w sprawie *Abington v. Schempp*<sup>28</sup>. Zasadę równości wyróżnia też A. G. Huegli, nazywając ją jednak regułą pluralizmu (*pluralism*)<sup>29</sup>. D. A. Giannella natomiast pisze o politycznej równości związków wyznaniowych, lecz nie wyodrębnia jej jako osobnej zasady<sup>30</sup>.

### C. Reguła dobrowolności

Według definicji D. A. Giannelli — wzorowanej na ustaleniach L. Pfeffera — zasada dobrowolności (*voluntarism*) oznacza, że „rozwój danego związku konfesyjnego powinien być uzależniony wyłącznie od dobrowolnego poparcia jego członków [...], zaś wolna konkurencja poszczególnych doktryn i idei religijnych winna stanowić gwarancję ich doskonałości i żywotności z korzyścią dla całego społeczeństwa”<sup>31</sup>. Podobnie określa tę regułę P. A. Freund wskazując, iż organy państwowe nie mogą zmuszać ani też nakłaniać obywateli do brania udziału w praktykach konfesyjnych. Nie mogą po prostu ingerować w sprawy religii<sup>32</sup>. Takie stanowisko zajął również SN m.in. w sprawie *Walz v. Tax Commission*, poddając tym samym działalność związków wyznaniowych „darwinowskiemu prawom rynku”. Sędziowie podkreślili, że władze państwowe nie mogą preferować jednej religii w stosunku do pozostałych ani też subsydiować wspomnianych związków, ponieważ narusza to wolność sumienia podatnika itp.<sup>33</sup> W zbliżony sposób eksplikuje omawianą zasadę A. Schwarz, jakkolwiek kwestionując pogląd, iż wynika ona z klauzuli *establishment*<sup>34</sup>. Stąd wniosek, że w rachubę wchodzi klauzula *free*

<sup>28</sup> M. de Wolfe Howe: *The Garden and the Wilderness. Religion and Government in American Constitutional History*. Chicago—London 1965, s. 150—156, 164. Korzystając z okazji, warto nadmienić, że wystąpił on również z interesującą, choć kontrowersyjną tezą, iż wolność religijna ateisty wypływa nie tyle z klauzuli *free exercise* (gdyż ta dotyczy przede wszystkim teisty), ile z zasady wolności słowa, także zawartej w I Poprawce. Jeśli nawet, to podążając za tą myślą nadal, należałoby wspomnieć również o klauzuli równej ochrony prawa XIV Poprawki.

<sup>29</sup> A. G. Huegli: *New Dimensions in Church-State Relations*. W: *Church and State Under God*. Ed. A. G. Huegli. Saint Louis 1964, s. 446, 447; vide też *Developments...*, s. 1693.

<sup>30</sup> D. A. Giannella: *Religious...*, Part II, s. 515, 520.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 517; *Government Neutrality and Separation of Church and State: Tuition Tax Credits*, „Harvard Law Review” 1979, Vol. 92, No. 3, s. 697.

<sup>32</sup> P. A. Freund: *Public Aid to Parochial Schools*. „Harvard Law Review” 1969, Vol. 82, No. 6, s. 1684.

<sup>33</sup> Vide D. A. Giannella: *Religious...*, Part II, s. 517, 518; P. A. Freund: *Public...*, s. 1684, 1685.

<sup>34</sup> A. Schwarz: *Nonestablishment Principle: A Reply to Professor Giannella*. „Harvard Law Review” 1968, Vol. 81, No. 7, s. 1468, 1470.

*exercise*. L. H. Tribe z kolei wyprowadza ją z obu tych przepisów. W jego przekonaniu ten ostatni został ustanowiony w celu ochrony wolności religijnej poprzez zakaz stosowania przymusu w sprawach wiary — tak bezpośredniego, jak pośredniego. Cokolwiek zatem jednostka w tej dziedzinie czyni, musi mieć charakter dobrowolny. Co się zaś tyczy klauzuli *establishment*, to w analizowanym przez nas aspekcie jej implikacje pokrywają się zdaniem autora z przytoczoną już definicją D. A. Giannelli<sup>35</sup>.

#### D. Reguła nieingerencji państwa w sprawy religii

Zasada nieingerencji państwa w sprawy religii (*no imposition of religion*) często przewija się przez prace zainteresowanych autorów i choć występuje pod różnymi określeniami, mimo to jej sens jest relatywnie niezmienny. Wprawdzie w ślad za A. Schwarzem tą nazwą posługuje się większość badaczy, niemniej SN preferuje w tym kontekście termin „zaangażowanie się” (*involvement*), a nawet „wplątanie się” (*entanglement*) państwa w sprawy religii. O ile przy tym traktują oni tę regułę jako jedną z kilku wynikających z klauzuli *establishment*<sup>36</sup>, o tyle dla wspomnianego autora ma ona centralne znaczenie. Według niego nie zabrania ona wszelkiej partycypacji państwa w działalności kościelnej ani też interesowania się potrzebami konfesyjnymi swych obywateli. Zakreśla tylko dopuszczalny zasięg tej partycypacji. *Ratio legis* tej zasady stanowi dopuszczenie do pośredniego uczestniczenia przez organy państwowe w działalności związków wyznaniowych pod warunkiem, iż cel tego uczestnictwa jest *par excellence* świecki. Stąd reguła ta ma uzasadniać subsydiowanie konfesyjnej działalności socjalnej, zwolnienie własności kościelnej od opodatkowania, „ustawy niedzielne”, instytucję kapelanów itp. Ma ona tym samym pozwalać na elastyczną interpretację kwestii konstytucyjności poszczególnych problemów wchodzących w zakres klauzuli *establishment*. Na tym właśnie w opinii autora ma polegać wyższość zasady nieingerencji państwa w sprawy religii nad konkurencyjnymi regułami. W sposób szczególnie przejrzysty uwidacznia się to w zestawieniu z zasadą ścisłej neutralności, która zakazuje państwu udzielania jakiegokolwiek pomocy materialnej związkom wyznaniowym<sup>37</sup>. Oddziałuje

<sup>35</sup> L. H. Tribe: *American...*, s. 813, 819; vide też *Developments...*, s. 1638.

<sup>36</sup> Vide np. D. A. Giannella: *Religious...*, Part II, s. 517; D. Laycock: *Towards a General Theory of the Religion Clauses: The Case of Church Labor Relations and the Right to Church Autonomy*. „Columbia Law Review” 1981, Vol. 81, No. 7, s. 1392 i n.; P. G. Kauper: *Schempp and Sherbert: Studies in Neutrality and Accomodation*. „Religion and the Public Order” 1963, s. 23—26.

<sup>37</sup> A. Schwarz: *Nonestablishment...*, s. 1465—1467.

tu ono na te związki niejako parametrycznie, nie sięgając po swe władcze kompetencje.

### E. Reguła akomodacji państwa

Zasada akomodacji państwa (*accomodation*) tworzy w istocie modyfikację poprzedniej reguły. Pozostaje ona efektem próby wyjścia naprzeciw trudnościom, jakie pociąga za sobą stosowanie zasady ścisłej neutralności. Jej twórcą był sędzia Douglas, który motywując werdykt w sprawie *Zorach v. Clauson* stwierdził, że państwo może dostosować swe ustawodawstwo i program działania do religijnego charakteru, potrzeb i interesów swoich obywateli. Nie jest ono co prawda obowiązane podejmować szczególne kroki mające na celu ułatwienie realizacji wolności wyznania, może wszakże kroki te czynić w ramach swoich kompetencji dyskrecjonalnych. Mogą się one przejawiać w postaci takich praktyk, jak zwalnianie uczniów szkół publicznych na katechezę, zwolnienie własności kościelnej o przeznaczeniu kultowym od opodatkowania, instytucja kapelanów, rozpoczynanie posiedzeń w Kongresie i legislaturach stanowych od modlitwy itd.<sup>38</sup>

Zasadę akomodacji państwa odnajdujemy później w orzeczeniu w sprawie *Abington v. Schempp*, mimo że sędzia Clark starannie unikał tego określenia podczas pisania uzasadnienia. Jednak jego treść z tą regułą współbrzmi. Nie mieli natomiast takich skrupułów sędziowie Goldberg i Brennan przy sporządzaniu opinii zbieżnych. Wyszli w nich bowiem z założenia, iż nierespektowanie przez władze państwowe tej zasady byłoby równoznaczne z przyjęciem polityki wrogości wobec religii. Goldberg wspomina nawet o akomodacji dopuszczalnej (*permissible*) i wymaganej (*required*), ale ich nie definiuje, z czego wynika, że pojęcia te należy traktować jako pewną logiczną całość. P. G. Kauper z kolei posługuje się terminem „akomodacja zabroniona” (*prohibited*), przez który rozumie niedopuszczalne formy współpracy państwa z kościołem, jak np. dofinansowywanie tego ostatniego przez to pierwsze<sup>39</sup>. W kontekście stosunków między tymi podmiotami nazwę „akomodacja” można spotkać także w innych wyrokach SN, a zwłaszcza w sprawach *Wisconsin v. Yoder* i *McDaniel v. Paty*. Można z nich wyczytać, iż reguła ta odnosi się do „szarej strefy”, której granice wyznaczają koncesje ze strony państwa na rzecz religii, wymagane przez zasadę wolności sumienia i wyznania, a także działania zabronione przez regułę rozdziału. Strefa ta obejmuje

<sup>38</sup> Vide *First Amendment...*, s. 47; P. G. Kauper: *Schempp...*, s. 17—19.

<sup>39</sup> P. G. Kauper: *Schempp...*, s. 18, 19, 36; vide też L. H. Tribe: *American...*, s. 821, 823.

zatem wiele dopuszczalnych działań przychylnych dla religii, zmierzających do ułatwienia urzeczywistniania wolności religijnej. Sprowadzają się one przede wszystkim do zwalniania z niektórych obowiązków tych obywateli, których wolność wyznania w przeciwnym wypadku uległaby ograniczeniu, jak również stwarzania sprzyjających warunków do odbywania praktyk konfesyjnych. Biorąc zaś pod uwagę, że działania te służą też ugruntowaniu roli religii w amerykańskich tradycjach i dziedzictwie kulturalnym oraz umacnianiu spójni społecznej, są zgodne z ustawą zasadniczą<sup>40</sup>.

#### F. Reguła wzajemnego powstrzymywania się państwa i kościoła

Zasadę wzajemnego powstrzymywania się państwa i kościoła (*mutual abstention*) wymienia niejako mimochodem P. A. Freund, definiując ją w nader nieskomplikowany sposób jako „utrzymywanie polityki z dala od religii oraz religii od polityki”<sup>41</sup>. Możemy ją więc określić jako politykę polegającą na maksymalnej nieingerencji państwa w działalność kościelną oraz kwestię światopoglądu obywateli, przy identycznej postawie kościoła w odniesieniu do spraw państwowych. Naturalnie, tak interpretowana reguła nie może być rozumiana jako generalny zakaz nawiązywania bądź utrzymywania wzajemnych stosunków, gdyż na dobrą sprawę nie byłoby to ani możliwe, ani też celowe. Szkoda jedynie, iż autor nie sprecyzował granicy owego „powstrzymywania się” obu podmiotów.

#### G. Reguła współpracy państwa i kościoła

Zasada współpracy państwa i kościoła (*cooperation*) stanowi tylko pewną odmianę reguły akomodacji państwa. Asumpt do jej wylansowania dał także werdykt w sprawie *Zorach v. Clauson*. Mianowicie sędzia Douglas, kierując się tą samą myślą co przy zasadzie akomodacji napisał, że organy państwowe mogą w pewnym zakresie współpracować ze związkami wyznaniowymi w celu efektywniejszego zagwarantowania wolności religijnej obywateli<sup>42</sup>. Niemniej i tym razem nie został określony dopuszczalny limit tej współpracy.

<sup>40</sup> *Developments...*, s. 1642, 1643; G. S. Buchanan: *Accommodation of Religion in the Public Schools: A Plea for Careful Balancing of Competing Constitutional Values*. „The University of California Los Angeles Law Review” 1931, Vol. 28, No. 5, s. 1012.

<sup>41</sup> P. A. Freund: *Public...*, s. 1686.

<sup>42</sup> Vide D. A. Giannella: *Religious...*, Part II, s. 531; E. A. Smith: *Religious...*, s. 317; A. G. Huegli: *New Dimensions...*, s. 448—450.

**3. Mieszane odczucia.** Scharakteryzowany katalog zasad wyinterpretowanych z klauzuli *establishment* I Poprawki przy zastosowaniu wykładni rozszerzającej i funkcjonalnej budzi mieszane odczucia. Faktem jest, iż reguły te w poważnej mierze determinują treść instytucji rozdziału kościoła od państwa, składając się zarazem na zbiór wytycznych pomocnych w prowadzeniu racjonalnej polityki wyznaniowej. Można jednak wysunąć wobec nich wiele zastrzeżeń, poczynając od sygnalizowanego już częściowego pokrywania się. Gwoli egzemplifikacji, zasadzie akomodacji państwa zarzuca się całą „litanie” grzechów, poczynając od obiekcji, że stwarza ona wyłącznie pozory rozszerzania wolności wyznania. W rzeczywistości natomiast prowadzi do uprzywilejowania głównych religii kosztem tych, które mają mniejsze „wzięcie”. Ignoruje różnorodność religii oraz różnicuje sytuację prawną ich wyznawców, wywierając nacisk na mniejszości konfesyjne, by przybrały postawę konformistyczną. Owo „dostosowywanie się” państwa ma równocześnie miejsce w kwestiach mało znaczących, wkracza zbyt głęboko w sferę autonomii religijnej jednostki, a ponadto narusza klauzulę *establishment*, pozwalając na uwalnianie niektórych obywateli od wypływających z niej zakazów, co godzi w pozostałych. Dzieje się tak dlatego, iż władze państwowe traktując religię jak monolit — zamiast jako zlepek różnych doktryn teistycznych — „dostosowują się” tylko do tych ważniejszych. W ostatecznym rachunku reguła akomodacji przynosi rezultat odwrotny do zamierzonego. Miał usuwać przeszkody napotymane przez obywateli w trakcie wyznawania religii, wprowadza wobec ich części dyskryminację<sup>43</sup>.

Niezależnie od tego niektóre z omawianych tu zasad są w ogóle bliżej niesprecyzowane, jak np. reguła wzajemnego powstrzymywania się państwa i kościoła czy — choć już w mniejszym stopniu — zasada współpracy obu tych podmiotów<sup>44</sup>. Jednocześnie większość z nich jest od siebie ściśle uzależniona, co uniemożliwia im determinowanie instytucji rozdziału w sposób samodzielny. Na przykład, realizacja reguły dobrowolności nie byłaby możliwa bez równoczesnego urzeczywistnienia zasady nieingerencji państwa w sprawy religii. *Ex adverso* jednak, wprowadzenie w życie wyłącznie tej ostatniej reguły, pojmowanej rygorystycznie, przyniosłoby wiele szkód społecznych. Dlatego też reguła ta musiałaby być korygowana przez zasadę akomodacji państwa. Podobnie nie sposób wdrożyć reguły dobrowolności bez uprzedniej realizacji zasady neutralności<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> *Developments...*, s. 1637, 1638, 1646, 1674, 1675, 1714, 1715.

<sup>44</sup> Tak R. F. Butts: *The American...*, s. 91, 108, 110; vide jednak E. A. Smith: *Religious...*, s. 317.

<sup>45</sup> *Government Neutrality...*, s. 698.

Zarzuty można by tu mnożyć, zwłaszcza w obrębie zagadnień szczegółowych. Niewątpliwie relatywnie duża liczba tych reguł jest skutkiem tego, iż niektórzy badacze zdają się być nieświadomi faktu, że sednem klauzuli *establishment* pozostaje zasada rozdziału kościoła od państwa. Taka postawa przejawia się chociażby w wyodrębnianiu przez nich reguły separacjonizmu. Na dowód całkowitego pomieszania pojęć w tym względzie można przytoczyć pogląd jednego z autorów, iż na gruncie obu wyznaniowych postanowień I Poprawki SN „rozwinął konstytucyjną doktrynę wolności religijnej, obejmującą trzy ważniejsze polityki: dobrowolności wyboru wiary i praktyk konfesyjnych, neutralności państwa wobec religii oraz rozdziału kościoła od państwa”. W dalszych rozważaniach badacz ten wyraźnie przeciwstawia sobie dwie ostatnie zasady<sup>46</sup>. Takiego stanowiska nie można zaakceptować z wielu i to dość oczywistych powodów. Jeden z nich ma decydujące znaczenie. Pojęcie neutralności zawiera w sobie immanentną formułę relacji: neutralność kogoś (czegoś) względem kogoś (czegoś). Tymczasem jeśli się pisze „jednym tchem”, że z tych przepisów I Poprawki można wywieść zarówno regułę rozdziału kościoła od państwa, jak i neutralności państwa, to trudno dociec, jaki rodzaj neutralności autor ma na myśli. Wiadomo jedynie — jeśli pozostać w zgodzie z wymogami podziału logicznego — iż nie jest to neutralność państwa wobec kościoła, a o nią przecież idzie.

Cały problem nie polega — jak sądzę — na tym, jak interpretować klauzulę *establishment*, jako że na dłuższą metę nie powinno to budzić wątpliwości, lecz jak interpretować zasadę rozdziału. W związku z tym w podsumowaniu trzeba wysunąć najpoważniejszą obiekcję. Czy mianowicie którakolwiek z przeanalizowanych uprzednio reguł wyczerpuje lub w istotnej mierze określa istotę zasady rozdziału kościoła od państwa, ewentualnie zaś najważniejsze następstwa wypływające z wprowadzenia jej w życie? Niestety, wyjąwszy w ostateczności regułę wzajemnego powstrzymywania się obu podmiotów, żadna z nich nie spełnia tego warunku. Tak np. twierdzenie, iż którąś ze wspomnianych ról odgrywa zasada współpracy państwa i kościoła, brzmiałoby zgoła humorystycznie. Najściślejsza współpraca między określonymi podmiotami zachodzi bowiem wtedy, kiedy tworzą one organizacyjną jedność. Zajmujące nas reguły mogą sprostać wspomnianemu wymogowi tylko częściowo i to wyłącznie wówczas, gdy rozważane są jako całość. Istnieje zatem obiektywna potrzeba sformułowania zasady o kluczowym znaczeniu, która by jednoznacznie determinowała meritum klauzuli *establishment*, a więc

<sup>46</sup> Ibidem, s. 697 i n.; vide też G. Merel: *The Protection of Individual Choice: A Consistent Understanding of Religion Under the First Amendment*. „The University of Chicago Law Review” 1978, Vol. 45, No. 4, s. 815.

również zasadniczą treść instytucji rozdziału, w tym jej amerykańskiej wersji. Jak już sygnalizowano, w grę wchodzi tu tylko jedna reguła — reguła neutralności państwa (*state neutrality*).

### III. ZASADA NEUTRALNOŚCI

**1. Geneza reguły neutralności państwa.** Zasada ta zdobyła sobie tak wśród sędziów SN, jak i większości znawców zagadnienia największe uznanie, ale też wywołała najwięcej kontrowersji. P. A. Freund napisał z niejaką przesadą, iż jest ona w najwyższym stopniu nieuchwytna i przysparza tylu nowych pytań, na ile wcześniej udzielała odpowiedzi<sup>47</sup>. L. H. Tribe natomiast poprzestaje na określeniu „nieuchwytnie i zmienne pojęcie neutralności”<sup>48</sup>. Dobrą ilustrację do tych opinii stanowią chociażby różnice terminologiczne występujące w poszczególnych opracowaniach. I tak R. F. Butts posługuje się po prostu terminem „neutralność”, W. G. Katz operuje nazwą „ściśła [lub pełna — R. M. M.] neutralność”, W. Stöckli używa pojęcia „absolutna neutralność”, u D. A. Giannelli spotykamy „polityczną neutralność”, M. de Wolfe Howe wspomina o koncepcji „życzliwej neutralności”, a w książce C. H. Moehlmana pojawia się sformułowanie „nasza elastyczna, dobroczynna neutralność”<sup>49</sup>. Różnice w nazewnictwie nie mają jednak większego znaczenia — jeśli pominąć ową „ściśłą” neutralność — jakkolwiek świadczą o próbach sprecyzowania interesującej nas reguły.

Co się tyczy źródeł koncepcji neutralności światopoglądowej państwa, to L. Pfeffer doszukuje się ich już w okresie bezpośrednio poprzedzającym uchwalenie I Poprawki. Tkwią one jego zdaniem w konstatacji Jeffersona, że „wypowiedź sąsiada, iż bogów jest dwudziestu albo że Bóg nie istnieje wcale, nie wyrządza mi żadnej krzywdy”. Koncepcja ta tworzy też fundament ostatniej klauzuli art. VI, która zakazuje uzależniania powierzania urzędów lub funkcji publicznych od wyznania wiary<sup>50</sup>. M. de Wolfe Howe natomiast rozszerza ramy czasowe rodowodu tej koncepcji

<sup>47</sup> P. A. Freund: *Public...*, s. 1686; vide też *Developments...*, s. 1693.

<sup>48</sup> L. H. Tribe: *American...*, s. 820.

<sup>49</sup> R. F. Butts: *The American...*, s. 110; W. G. Katz: *Religion and Law in America*. W: *Religion in American Life*. Eds. J. W. Smith, A. L. Jamison. Vol. II, Princeton, N. J. 1961, s. 54, 55; W. Stöckli: *Church-State...*, s. 48; D. A. Giannella: *Religious...*, Part II, s. 522; M. de Wolfe Howe: *The Garden...*, s. 152; C. H. Moehlman: *The Wall...*, s. 164.

<sup>50</sup> L. Pfeffer: *Church...*, s. 138.

z jednej strony o blisko 100 lat później, z drugiej zaś o prawie 150 lat wcześniej. Wykorzystując wskazówkę sędziego Clarka zamieszczoną w jego opinii w sprawie *Abington v. Schempp*, zwraca mianowicie uwagę na *votum separatum* sędziego A. Tafta w sprawie *Minor v. Board of Education of Cincinnati*<sup>51</sup>, rozpatrzonej przez SN stanu Ohio w 1872 r. Taft stwierdził w nim m.in., iż „władze państwowe są neutralne i ochraniając wszystkich, nikogo nie faworyzują, ani też nikogo nie dyskryminują”<sup>52</sup>. W przekonaniu M. de Wolfe Howe neutralność ta nie stanowi wyrazu obojętności państwa wobec religii czy związków wyznaniowych. Odzwierciedla jedynie dążenie do ich nieuprzywilejowywania, wychodząc z założenia, iż są one jego sojusznikami. Dlatego jest to neutralność „życzliwa bądź sympatyzująca”, której teoretyczne uzasadnienie można na dobrą sprawę odnaleźć już w pismach Rogera Williamsa i osiemnastowiecznych separatystów ewangelicznych<sup>53</sup>.

Twierdzenia te trzeba nieco uporządkować. Otóż czym innym jest odwoływanie się do źródeł koncepcji, tkwiących w bogatej spuściznie politycznej i pisarskiej twórców obu nurtów doktryny wolności religijnej, czym innym zaś wskazywanie początkowego stadium wyraźnego jej formułowania. Co do ideologicznej genezy omawianej tu koncepcji, to rację mają obaj autorzy, ponieważ wywodzi się ona z tych wszystkich poglądów doktrynalnych, które zawierały żądania ustanowienia rozdziału kościoła od państwa. Jeśli chodzi z kolei o pierwszą próbę jej sformułowania *explicite* — bardzo nikłą zresztą — to istotnie należy za nią uznać przytoczoną opinię odrębną sędziego Tafta. Tam bowiem po raz pierwszy w kontekście polityki konfesyjnej państwa padło określenie „neutralność”. Następnym, który go użył, był znany brytyjski komentator amerykańskiej rzeczywistości politycznej z ubiegłego stulecia lord James Bryce. Skonstatował on, że aksjomatem przyjętym przez wszystkich Amerykanów pozostaje teza, iż władza świecka powinna być neutralna i bezstronna wobec różnych form wiary<sup>54</sup>.

Federalny SN wspomniał po raz pierwszy o neutralności światopoglądowej państwa w sprawie *Eversom v. Board of Education* z 1947 r. W uzasadnieniu orzeczenia sędzia Black wyraził bowiem przekonanie, że „I Poprawka wymaga od państwa neutralnej postawy w stosunku do wierzących i niewierzących”<sup>55</sup>. Na regułę tę sędziowie powołali się także rok

<sup>51</sup> 23 Ohio St. 211.

<sup>52</sup> Vide M. de Wolfe Howe: *The Garden...*, s. 150.

<sup>53</sup> Ibidem, s. 151, 152.

<sup>54</sup> J. Bryce: *The American Commonwealth*. Vol. II. New York 1905 (1893), s. 696, 698.

<sup>55</sup> Vide *First Amendment...*, s. 13; W. G. Katz: *Religion and the American...*, s. 12, 13.

później, w sprawie *McCollum v. Board of Education*. Nie inaczej było też w sprawie *Zorach v. Clauson* z 1952 r., jakkolwiek zaznaczył się tam pewien regres. Sędzia Douglas napisał mianowicie m.in., iż „państwo musi być neutralne, kiedy dochodzi do rywalizacji pomiędzy sektami”<sup>56</sup>. Pominiecie ateistów było rezultatem zasugerowania się zwięzającą wykładnią klauzuli *establishment*, propagowaną przez E. S. Corwina, J. M. O’Neilla i W. Parsonsa, jak również krytyki obu poprzednich wyroków wychodzącej ze sfer klerykalnych i konserwatywnych. Ze zrozumiałych powodów wywołało więc ostre sprzeciwy postępowych konstytucjonalistów oraz sędziów Blacka i Jacksona<sup>57</sup>. Sąd powrócił zatem do poprzedniej interpretacji reguły neutralności państwa w późniejszych sprawach, np. *Abington v. Schempp* oraz *Sherbert v. Verner*. W pierwszej z nich niemalże szermuje się tą zasadą, uznając ją za centralny element procesu egzekucji tej klauzuli, bądź — jak to obrazowo ujął P. G. Kauper — klucz do tej egzekucji<sup>58</sup>. Niemniej myliłby się ten, kto by zakładał, że SN dopracował zajmującą nas koncepcję do końca. Odpowiednie ustalenia sędziów wraz z odpowiednimi komentarzami przedstawicieli nauki dają bardzo ogólny obraz całej reguły, by nie powiedzieć — ogólnikowy. Warto go jednak zrekonstruować.

**2. Istota koncepcji neutralności państwa.** Sedno tej koncepcji najdobitniej wyraził sędzia Clark w opinii większości w sprawie *Abington v. Schempp* z 1963 r. zauważając, iż „najpełniejsze urzeczywistnienie prawdziwej wolności religijnej wymaga od państwa nieangażowania się w praktyki religijne, ani też niezmuszania do nich, niefaworyzowania żadnej sekty albo religii kosztem niereligii oraz niezwalczania żadnych poglądów religijnych”<sup>59</sup>. Idzie bowiem o to, by obywatel mógł całkowicie swobodnie określić swój światopogląd. W związku z tym żaden akt prawny nie może ani wspierać, ani też ograniczać religii. Nie może też preferować jakiegokolwiek związku wyznaniowego, który musi polegać wyłącznie na swych własnych siłach. Nie znaczy to jednak, że „ścieżki państwa nigdy nie mogą się skrzyżować ze ścieżkami kościoła”. Neutralność wymaga przecież, by pewne świadczenia publiczne, jak np. ochrona policji czy straży pożarnej, były zapewniane i przedsięwzięciom religijnym, i niereligijnym. Ścisły rozdział kościoła od państwa, w imię którego takich świadczeń by odmówiono, wytworzyłby bowiem atmosferę niekorzystną dla re-

<sup>56</sup> Vide *First Amendment...*, s. 47.

<sup>57</sup> L. Pfeffer: *Church...*, s. 156—158; vide także E. A. Smith: *Religious...*, s. 334; P. A. Freund: *Public...*, s. 1686; M. de Wolf Howe: *The Garden...*, s. 155.

<sup>58</sup> P. G. Kauper: *Schempp...*, s. 11; vide też W. G. Katz: *Religion and the American...*, s. 103.

<sup>59</sup> Vide L. H. Tribe: *American...*, s. 822.

ligii, odstręczającą od jej praktykowania (Roemer v. Board of Public Works)<sup>60</sup>.

Przyczyną wypracowania koncepcji neutralności światopoglądowej państwa była dążność do interpretowania klauzuli *establishment* w taki sposób, by wyniki tej wykładni nie kolidowały z klauzulą *free exercise*. Zgodnie bowiem z konstatacją SN w sprawie Walz v. Tax Commission, ustawiczna trudność w procesie egzegezy obu tych przepisów leży w „znalezieniu pomiędzy nimi »neutralnego kursu«, gdyż jeśli je absolutyzować, rozciągając do logicznej skrajności, to wtedy każda z nich zmierza do starcia z drugą”<sup>61</sup>. Innymi słowy, rygorystyczne interpretowanie zasady rozdziału w stosunku do interesu społecznego godziłoby w regułę wolności sumienia i wyznania. Byłoby więc równoznaczne z prowadzeniem polityki wrogości wobec religii i związków konfesyjnych, o czym są przeświadczeni zarówno sędziowie SN, jak i większość kompetentnych autorów. Dlatego też nigdy nie zaakceptowali koncepcji tzw. ścisłej neutralności, czyli polityki nieutrzymywania przez państwo żadnych związków z kościołem — odrzucającej tym samym zasadę akomodacji oraz współpracy obydwu podmiotów — albo, jak kto woli, dyrektywy nieklasyfikowania żadnej sfery działalności państwa z punktu widzenia kryteriów religijnych. W werdykcie w sprawie Sherbert v. Verner Sąd stwierdził wręcz, iż takie klasyfikacje są nie tylko przez klauzulę *free exercise* dozwolone, lecz niekiedy nawet wymagane, skoro jednakowe traktowanie wszystkich obywateli może czasami ograniczać wolność religijną niektórych<sup>62</sup>. Dał zatem

<sup>60</sup> *Government Neutrality...*, s. 697—699; vide też Hunt v. McNair, 413 U.S. 734 (1973).

<sup>61</sup> Vide T. S. Neuberger, T. C. Crumplar: *Tax Exempt Religious Schools Under Attack: Conflicting Goals of Religious Freedom and Racial Segregation*. „Fordham Law Review” 1979, Vol. XLVIII, s. 260.

<sup>62</sup> L. H. Tribe: *American...*, s. 820, 821; J. A. Kushner: *Toward the Central Meaning of Religious Liberty: Non-Sunday Sabbatarians and the Sunday Closing Cases Revisited*. „Southwestern Law Journal” 1981, Vol. 35, No. 2, s. 575; *First Amendment...*, s. 91; R. F. Butts: *The American...*, s. 110; E. A. Smith: *Religious...*, s. 317, 352; P. G. Kauper: *Schempp...*, s. 19; W. G. Katz: *Religion and the American...*, s. 22; W. Stöckli: *Church-State...*, s. 48; C. H. Moehlman: *The Wall...*, s. 116, 178. W literaturze przedmiotu pojawiają się mimo to odosobnione głosy optujące za koncepcją ścisłej neutralności. Wskazują one na dwa względy, które mają za nią przemawiać. Po pierwsze, akceptacja ścisłej neutralności spowodowałaby, że stan prawny dotyczący kwestii wyznaniowej stałby się bardziej klarowny. Po drugie zaś, sprzyjałaby polityce konsekwentnego nieangażowania się związków konfesyjnych w życie polityczne kraju, który jest tak bardzo zróżnicowany pod względem religijnym. Idzie bowiem m.in. o to, by związki te nie ubiegały się o pomoc materialną państwa, której ewentualne udzielanie mogłoby zaowocować dodatkowymi konfliktami i podziałami politycznymi. Głosy te polemizują również z opinią, iż przyjęcie ścisłej neutralności byłoby równoznaczne z obraniem kursu wrogości wobec religii. Wprost przeciwnie. Skoro religia z natury swej jest sprawą

wyraz nie formalistycznemu, ale pragmatycznemu podejściu do zagadnienia interpretacji obu analizowanych przez nas postanowień I Poprawki.

Zrozumiała jest więc teza E. A. Smitha, że właściwy stosunek państwa do kościoła polega na wypośrodkowaniu między dwiema skrajnymi ewentualnościami — religijnym *establishmentem* a alienacją. Wprowadzenie tego pierwszego nie byłoby możliwe ze względów najzupełniej oczywistych. Natomiast forsowanie tej drugiej — będącej rezultatem ortodoksyjnie pojmowanej reguły rozdziału kościoła od państwa — byłoby bezcelowe i pozostawałoby w jaskrawej sprzeczności z amerykańskimi tradycjami w tej materii, sterując nieuchronnie w kierunku polityki nieprzychylniej religii<sup>63</sup>. Stąd też racjonalnie rozumiana zasada neutralności umożliwia prowadzenie elastycznej polityki wyznaniowej, pozwalającej uniknąć negatywnych skutków wynikłych z hipotetycznego ustanowienia instytucji kościoła państwowego lub obrania kursu na alienację aparatu państwowego. Jednocześnie zezwala na pewien stopień akomodacji państwa do konfesyjnych potrzeb obywateli i współpracy ze związkami wyznaniowymi. Dzięki temu można było orzec konstytucyjność instytucji kapelanów, zwolnień organizacji religijnych od opodatkowania oraz zwalniania uczniów szkół publicznych na pozaszkolną katechezę. Można też było zlaicyzować publiczną oświatę, nie zaszczepiając uczniom dogmatów konkretnej religii, przy równoczesnym niepoddawaniu ich indoktrynacji ateistycznej<sup>64</sup>. Na marginesie warto odnotować, iż sędzia Stewart byłby gotów potraktować regułę neutralności światopoglądowej państwa jeszcze bardziej liberalnie, w kierunku uznania za zgodne z Konstytucją odczytywania we wspomnianych szkołach *Biblii* i odmawiania modlitwy<sup>65</sup>. Sądzę jednak, iż taka wykładnia stawiałaby pod znakiem zapytania całą rozpatrywaną przez nas koncepcję.

osobistą każdego człowieka, to organy państwowe nie powinny wpływać na jego poglądy w tej materii. Jeśli natomiast organy te preferują pewne religie, to tym samym dyskryminują inne. Jeśli wspierają finansowo szkoły wyznaniowe, to siłą rzeczy zachęcają je do dostosowania programów nauczania do wymagań stawianych przez państwo. Tymczasem oświata wyznaniowa jest w stanie egzystować bez państwowych subsydiów. Prowadząc politykę ścisłej neutralności, państwo unika wszystkich tych form zaangażowania się w sprawy religii — S. Gey: *Rebuilding the Wall: The Case for a Return to the Strict Interpretation of the Establishment Clause*. „Columbia Law Review” 1981, Vol. 81, No. 7, s. 1475—1477. Obawiam się wszakże — jak z powyższego wynika — iż badaczom tym idzie nie tyle o ścisłą neutralność konfesyjną państwa, ile po prostu o regułę „zwykłej” neutralności.

<sup>63</sup> E. A. Smith: *Religious...*, s. 347, 362—364.

<sup>64</sup> H. Stahmer: *Defining Religion: Federal Aid and Academic Freedom*. „Religion and the Public Order” 1963, s. 120; W. G. Katz: *Freedom of Religion and State Neutrality*. „The University of Chicago Law Review” 1953, Vol. 20, No. 3, s. 438.

<sup>65</sup> Vide P. G. Kauper: *Schempp...*, s. 20.

3. Testy. Dostrzegając konieczność należytego interpretowania omawianej reguły, sędziowie SN skonstruowali umożliwiające to ich zdaniem instrumenty w postaci testów. Spośród nich największym uznaniem cieszy się wielokrotnie już wymieniany test tzw. świeckiego celu i zasadniczego efektu aktu prawnego. Stosując go, analizuje się zakwestionowany akt prawny pod kątem czterech subkryteriów: a) czy ów akt odzwierciedla świecki cel ustawodawczy; b) czy zasadniczym efektem tego aktu nie jest popieranie ani zwalczanie religii; c) czy wykonywanie tego aktu nie doprowadzi do nadmiernego wplątania się organów państwowych w sprawy religii; d) czy wykonywanie tego aktu nie doprowadzi do ograniczenia wolności religijnej obywateli? <sup>66</sup> Test ten był sukcesywnie konkretyzowany i rozbudowywany. I tak dwa pierwsze jego kryteria znalazły się w pierw w orzeczeniu w sprawie *Abington v. Schempp* z 1963 r. Trzecie zostało sformułowane w osiem lat później w wyroku w sprawie *Lemon v. Kurtzman*, będącym w istocie początkiem „kariery” interesującego nas testu. W tym samym roku SN uzupełnił go o czwarte kryterium w werdykcie zapadłym w sprawie *Tilton v. Richardson*. Od połowy lat osiemdziesiątych, a konkretnie od swej opinii zbieżnej w sprawie *Lynch v. Donnelly* z 1984 r. i kilku następnych, orędowniczką niewielkiej modyfikacji kryterium drugiego pozostaje sędzia Sandra Day O'Connor. Proponuje ona zastąpienie określenia „popiera religię” (*advances religion*) formułą „aprobuje [*endorses*] lub okazuje preferencje religii”. Modyfikacji tej przyświeca bowiem chęć ustalenia, jak odbierają odpowiednie działania państwowe mniejszości wyznaniowe <sup>67</sup>, tzn. czy nie czują się dyskryminowane.

Niekiedy sądy poprzestają na zastosowaniu jedynie trzeciego kryterium tego testu, tj. badają, czy w wyniku realizacji kwestionowanego aktu prawnego nie dochodzi do „nadmiernego wplątania się” (*an excessive involvement*) państwa w sprawy związków konfesyjnych. Określenie „wplątanie się” bywa czasami zastępowane terminem „związek” lub „stosunek” (*relationship*), a od sprawy *Walz v. Tax Commission* z 1970 r. również pojęciem „zaangażowanie się” (*entanglement*) państwa we wspomniane kwestie. W rzeczywistości nie ma większej różnicy między tymi nazwami, jakkolwiek K. F. Ripple utrzymuje, że test „nadmiernego zaangażowania się” pozostaje po prostu rezultatem pragmatycznego przedregowania testu „świeckiego celu i zasadniczego efektu aktu prawnego” <sup>68</sup>. Według G. Anastaplo zgodnie z wcześniejszym testem, klauzula

<sup>66</sup> Vide F. J. Sorauf: *The Wall of Separation. The Constitutional Politics of Church and State*. Princeton, N. J. 1976, s. 24, 366.

<sup>67</sup> *Developments...* s. 1647, 1648.

<sup>68</sup> K. F. Ripple: *The Entanglement Test of the Religion Clauses — A Ten Year Assessment*. „University of California Los Angeles Law Review” 1980, Vol. 27, No. 6, s. 1197, 1198.

*establishment* zabrania organom państwowym podejmowania takich działań, które wspierałyby instytucje lub działalność religijną; wpływałyby te organy w urzeczywistnianie religijnych celów; albo też oznaczałyby posługiwanie się środkami religijnymi w toku wykonywania zadań państwowych<sup>69</sup>. Niezależnie od tego wskazuje się, iż angażowanie się państwa w sprawy religii może przybrać charakter administracyjny (*administrative entanglement*) bądź polityczny (*political entanglement*). Do tego pierwszego dochodzi wtedy, kiedy aparat państwowy albo w nadmiernym stopniu nadzoruje organizacje wyznaniowe i ich personel, albo wdaje się w rozstrzyganie sporów religijnych. To drugie natomiast następuje wówczas, gdy dany akt prawny może w efekcie doprowadzić do wytworzenia się w społeczeństwie podziałów politycznych na bazie jego dyferencjacji konfesyjnej<sup>70</sup>.

Istnieją jeszcze testy o pomniejszym znaczeniu. Tytułem przykładu, sądy rozpatrują zagadnienie konstytucyjności różnych aktów prawnych także pod kątem wymogu zastosowania restrykcyjnych środków do osiągnięcia nadrzędnego celu. SN postąpił tak po raz pierwszy w sprawie *Schneider v. Town of Irvington*<sup>71</sup> z 1939 r., uniewinniając członka Świadków Jehowy skazanego przez sąd niższej instancji za roznoszenie po domach prywatnych ulotek treści religijnej bez stosownego zezwolenia. Sędziowie nie wątpili, że wydawaniu takich zezwoleń przyświecała chwalebna dążność do uniemożliwienia działania na tym polu oszustom. Niemniej doszli do przekonania, iż można to uczynić nie ograniczając wolności słowa i prasy<sup>72</sup>. Kolejny instrument tego rodzaju stanowi tzw. test istotności (*centrality test*). Aplikując go, sąd bada jak istotne jest z konfesyjnego punktu widzenia postępowanie, którego prawo wymaga lub zabrania. Jeśli jest rzeczywiście istotne, to na tej podstawie można orzec sprzeczność odpowiedniego aktu prawnego z federalną ustawą zasadniczą<sup>73</sup>. Za ilustrację może posłużyć wyrok w sprawie *Sherbert v. Verner*, w którym — jak pamiętamy — uznano, że skoro powstrzymywanie się od pracy w soboty pozostaje jednym z głównych kanonów wiary powódki, to przysługuje jej zasilek dla bezrobotnych.

**4. Refleksje krytyczne.** Rozważania te dostarczają asumptu przede wszystkim do dwóch wniosków. Po pierwsze, wynika z nich jasno, iż zasada neutralności światopoglądowej państwa w formie nadanej jej przez

<sup>69</sup> G. Anastaplo: *The Religion Clauses of the First Amendment*. „Memphis State University Law Review” 1981, Vol. 11, No. 2, s. 181.

<sup>70</sup> Vide D. Laycock: *Towards...*, s. 1392—1394; L. H. Tribe: *American...*, s. 866, 869, 870.

<sup>71</sup> 308 U.S. 147.

<sup>72</sup> L. H. Tribe: *American...*, s. 846, 847.

<sup>73</sup> *Ibidem*, s. 862—865.

SN oraz większość znawców przedmiotu ewidentnie odbiega od koncepcji tzw. ścisłej neutralności. Cytując ich określenia można by rzec, że jest to neutralność szeroka, relatywna, życzliwa itp. Zdaniem P. G. Kaupera jest ona wynikiem należytego wyważenia nakazów płynących z obu wyznaniowych przepisów I Poprawki, jakkolwiek z pewną przewagą tych, których źródło stanowi klauzula *free exercise*, jako że zasada neutralności ma głównie na celu zabezpieczenie wolności religijnej jednostki<sup>74</sup>. „I Poprawka opiera się na założeniu, iż państwo i kościół tylko wtedy mogą działać najlepiej dla osiągnięcia swych wzniosłych celów, kiedy będą niezależne w sferach swej działalności.”<sup>75</sup> — skonstatował sędzia Black w sprawie *McCullum v. Board of Education*. „Państwo powinno pozostawać niewzruszenie neutralne we wszystkich sprawach dotyczących wiary, ani nie popierając, ani też nie zwalczając religii.”<sup>76</sup> — uzupełnił sędzia Brennan w sprawie *Abington v. Schempp*.

Wnicsek drugi sprowadza się do stwierdzenia, że dotychczasowe próby konkretyzacji reguły neutralności są raczej mało satysfakcjonujące. W konsekwencji nie zawsze jest ona w stanie dać precyzyjną ocenę konstytucyjności badanego aktu prawnego. Niewątpliwie „okolicznością łagodzącą” jest tu fakt — trafnie wskazany przez R. Gordisa — że instytucja rozdziału kościoła od państwa lepiej funkcjonuje w praktyce niż w teorii<sup>77</sup>. Rzadko komu jednak trafia to do przekonania. Dlatego rozpatrywana tu zasada wywołała wiele krytycznych uwag ze strony zainteresowanych badaczy, a nawet samych sędziów SN. Gwoli ilustracji, sędzia Harlan w opinii zbieżnej w sprawie *Board of Education v. Allen* przyrównał tę regułę w sposób niewyszukany do „różnokolorowego płaszcza”<sup>78</sup>, chcąc zwrócić uwagę na jej płynność. H. Stahmer z kolei zdaje się powątpiewać w celowość jej formułowania, dochodząc do nader ryzykownego wniosku, że norma prawna nie może być neutralna<sup>79</sup>. Wątpliwości nie ma natomiast F. G. Lee, zalecając wręcz porzucenie koncepcji neutralności państwa na rzecz podjęcia kolejnej próby ustalenia intencji *the Founding Fathers*, które winny mieć w tych sprawach rozstrzygające znaczenie<sup>80</sup>. Takie głosy należą wszak do rzadkości.

Nie można tego jednak powiedzieć o głosach krytycznych wobec omówionych testów, a zwłaszcza niekonsekwentnego ich stosowania. Zarzuca

<sup>74</sup> P. G. Kauper: *Schempp...*, s. 16, 40; vide także *First Amendment...*, s. 59.

<sup>75</sup> Vide *First Amendment...*, s. 30.

<sup>76</sup> *Ibidem*, s. 61.

<sup>77</sup> R. Gordis: *Separation...*, s. 332.

<sup>78</sup> E. A. Smith: *Religious...*, s. 348.

<sup>79</sup> H. Stahmer: *Defining...*, s. 138.

<sup>80</sup> F. G. Lee: *Wall of Controversy: Church-State Conflict in America. The Justices and Their Opinions*. Malabar, Fla. 1986, s. 117.

im się pewną niedookreśloność, wewnętrzne sprzeczności, jak również i to, iż sędziowie przywiązują do nich zbyt dużą wagę. By nie być gołosłownym, w orzeczeniu w sprawie *Committee for Public Education & Religious Liberty v. Nyquist* sędziowie sami stwierdzili, że zestawienie kryteriów „świeckiego celu i zasadniczego efektu aktu prawnego” oraz „nadmiernego wplątania się” państwa w sprawy religii kojarzy się z mityczną Scyllą i Charybdą. Trudno jest bowiem kwestionowanej ustawie sprostać i jednej, i drugiej. Jeśli np. wprowadzi ona jakąś formę pomocy materialnej dla szkolnictwa — w tym konfesyjnego — to respektując pierwsze kryterium, powinna zarazem ustanowić pewne gwarancje zabezpieczające przed wykorzystywaniem tej pomocy do wspierania religijnych funkcji szkolnictwa afiliowanego przy związkach wyznaniowych. Tymczasem wszelka działalność kontrolna państwa w tym zakresie oznacza „nadmierne wplątanie się” w sprawy tych ostatnich<sup>81</sup>. Test ze sprawy *Lemon v. Kurtzman* jest najczęściej krytykowany przez adherentów reguły akomodacji państwa. Zarzucają mu zbyt dużą restryktywność, która odbija się ujemnie na zakresie wolności wyznania jednostki. Zabraniając ujmowania czegokolwiek w kategoriach religijnych, prowadzi on bowiem do supremacji reguły rozdziału kościoła od państwa nad zasadą wolności religijnej, czego przejawem jest jednakowe traktowanie wszystkich obywateli. Następnym tej formalnej równości z kolei jest dyskryminacja mniejszości konfesyjnych oraz oddziaływanie w kierunku marginalizacji roli religii w amerykańskim życiu publicznym<sup>82</sup>. Swoją drogą, nawet zwolennicy interesującego nas testu przyznają, iż przynosi on dwuznaczne rezultaty.

Najbardziej kontestowany jest test „nadmiernego wplątania się” państwa w sprawy religii. Tak np. komentator werdyktu w sprawie *Walz v. Tax Commission* poświęcił temu instrumentowi wiele miejsca konkludując, że w toku rozpoznawania tej sprawy SN zastąpił metaforę „mur separacji”... „filtrem” w postaci testu<sup>83</sup>. Dla P. B. Kurlanda instrument ten — będąc zarówno pustym, jaki i nonsensownym — stanowi wyłącznie antonim terminu „rozdział”, przy czym bynajmniej nie jest od niego bardziej pomocny. Ironizując pisze on dalej, iż Sąd koncentruje się na ustalaniu „ile rozdziału kościoła od państwa Konstytucja wymaga, albo ile wplątania się oznacza zbyt duże wplątanie się”, a co z prawnego punktu widzenia znaczy zwrot „zbyt duże wplątanie się”, znajduje się już poza

<sup>81</sup> N. L. Savitt: *Laws Respecting an Establishment of Religion: An Inquiry into Tuition Tax Benefits*. „New York University Law Review” 1983, Vol. 58, No. 1, s. 216; vide też D. Laycock: *Towards...*, s. 1380, 1381.

<sup>82</sup> *Developments...*, s. 1644—1648, 1720, 1729—1731.

<sup>83</sup> Vide *The Supreme Court, 1969 Term*. „Harvard Law Review” 1970, Vol. 84, No. 1, s. 133; P. G. Kupper: *Schempp...*, s. 12—14, 22.

sferą zainteresowania sędziów<sup>84</sup>. W analogicznej tonacji jest utrzymana diagnoza D. Laycocka. Według niego w niektórych wyrokach SN określenie „zaangażowanie się” wydaje się reprezentować pełne znaczenie wyznaniowych postanowień I Poprawki. Czasami wszak zdaje się oznaczać po prostu jakąś styczność między państwem a kościołem, względnie przeciwieństwo ich rozdziału. Niekiedy zaś wydaje się znaczyć cokolwiek, co mogłoby wspomniane postanowienia naruszać. Autor jest przeświadczony, że pojęcie to jest bezużyteczne jako instrument analizy i że racjonalna ogólna koncepcja tych przepisów musi być konstruowana począwszy od ich wyraźnego wyodrębnienia, rezygnacji z mylących metafor w rodzaju „mur separacji” czy „wplątanie się” oraz uznania odmiennej stylizacji brzmienia i celów obu klauzul<sup>85</sup>.

Najostrzejszej jednak krytyce poddaje się w literaturze przedmiotu — powiedziałbym — metodologiczną kontrowersyjność judykatury SN w obrębie kwestii konfesyjnej. W dziedzinie terminologii, norm, testów i wartości konstytucyjnych istnieje tam najzwyczajniejszy chaos, który K. F. Ripple nazywa „niezdyscyplinowaną metodologią sędziowską”. Podkreśla on jednocześnie, iż SN traktuje testy zupełnie dowolnie, posługując się nimi zamiennie, stosując poszczególne ich kryteria łącznie lub oddzielnie, interpretując je, reinterpreterując, po czym wracając do dawnej interpretacji<sup>86</sup>. P. B. Kurland twierdzi nie bez słuszności, iż organ ten ma poważne trudności ze stosowaniem jasnych zasad konstytucyjnych, o czym dowodnie świadczy chociażby orzeczenie w sprawie *Wolman v. Walter*. Ilekroć natomiast stoi w obliczu braku wyraźnej regulacji konstytucyjnej, tylekroć zawsze wypełni lukę *Ersatz*-regułami własnego wyrobu<sup>87</sup>. Jeden z autorów pisze, że zajmująca nas judykatura SN obfituje w „sprzeczne twierdzenia, mylne sygnały oraz niemożliwe do utrzymania tezy<sup>88</sup>. Wtórkuje mu P. E. Johnson uwypuklając, iż składa się ona ze „sprzecznych zasad, mgliście sformułowanych testów i ekscentrycznych werdyktów”<sup>89</sup>.

---

<sup>84</sup> „The Supreme Court is left to decide how much separation is required or how much entanglement is too much entanglement” — P. B. Kurland: *The Irrelevance of the Constitution: The Religion Clauses of the First Amendment and the Supreme Court*. „Villanova Law Review” 1978, Vol. 24, No. 1, s. 19—21.

<sup>85</sup> D. Laycock: *Towards...*, s. 1379, 1392—1394, 1416.

<sup>86</sup> K. F. Ripple: *The Entanglement...*, s. 1197—1209, 1239. Widać to szczególnie w sprawach *Walz v. Tax Commission*; *Lemon v. Kurtzman*; *Meek v. Pittenger*; *Roemer v. Board of Public Works*; *NLRB v. Catholic Bishop*; *Committee for Public Education v. Regan*, 444 U.S. 646 (1980).

<sup>87</sup> P. B. Kurland: *The Irrelevance...*, s. 19—21, 25.

<sup>88</sup> S. Gey: *Rebuilding...*, s. 1473.

<sup>89</sup> P. E. Johnson: *Concepts and Compromise in First Amendment Religious Doctrine*. „California Law Review” 1984, Vol. 72, No. 5, s. 817; vide też F. G. Lee: *Wall...*, s. 5.

Do tych jeremiad można jeszcze dorzucić zarzut F. G. Lee, że rozstrzygnięcia zapadłe w latach osiemdziesiątych zdają się podważać omawiane tu orzecznictwo z lat poprzednich. Sędziowie SN opuścili „kotwiczowisko, którym był test ze sprawy *Lemon v. Kurtzman*, wypuszczając się na otwarte morze bez kompasu. Wobec tego w bliskiej przyszłości trzeba oczekiwać nieoczekiwanego.”<sup>90</sup> Przepowiednia ta jest wprawdzie zanadto kasandryczna, niemniej zagraniczny obserwator, widząc meandry judykatury SN, odnosi wrażenie, iż sędziowie przejawiając terminologiczny i aksjologiczny relatywizm — wyznają idee filozoficzne Haraklita z Efezu. Ich refleksem jest słynne jego powiedzenie, że niepodobna wstąpić dwukrotnie do tej samej rzeki.

Odkładając wszak ironię na bok, celowości i przydatności stosowania testów nie sposób sensownie poddawać w wątpliwość, tyle że pod następującymi warunkami: nie może ich być zbyt wiele; nie mogą sięgać za daleko; nie mogą się wzajemnie wykluczać; powinny być należycie opracowane. Jest to zadanie niełatwe, ale realne. Dlatego z uznaniem należy się odnieść do propozycji tych badaczy, którzy proponują racjonalizację istniejących testów bądź sformułowanie nowych. W kontekście tych rozważań spotkać też można poglądy, iż niezbędne jest także wypracowanie konstytucyjnej definicji religii<sup>91</sup>. Według mojej oceny byłaby to rzecz przydatna, lecz nie nieodzowna, ponieważ religia należy do tych nielicznych pojęć pozaprawnych, których znaczenie rzadko budzi kontrowersję. Stąd jest to problem ważki, ale o drugorzędnym znaczeniu (vide rozdz. piąty VI 3).

Powracając zatem do sygnalizowanych już prób udoskonalenia analizowanych przez nas testów, warto odnotować stanowisko J. S. Brocka i H. G. Browna, Jr. Nawiązując do testu „nadmiernego wplątania się” państwa w sprawy religii, podkreślają oni wyraz „nadmierne”. Idzie przecież o to, by przez wzgląd na zasadę wolności religijnej rozdział kościoła od państwa nie był absolutny. Celem dociekań nie powinno być w związku z tym ustalenie, czy jakieś „wplątanie się” ma miejsce, czy też nie, tylko czy jest ono nadmierne. Jest zaś takie wówczas, gdy państwo wdaje się w zbyt bliskie relacje z instytucją propagującą przekonania lub wartości religijne. W takiej bowiem sytuacji albo ogranicza swobodę jej działania, albo działania jej wspiera. Wobec tego prawidłowo zadane w tej materii pytanie brzmi: Czy państwo w znaczącej mierze wspiera lub ogranicza propagowanie poglądów religijnych? Jeśli tak, to stosowna jego działalność jest niekonstytucyjna, wyjąwszy dwa wypadki. Po pierwsze, jeśli zaniechanie tej działalności oznaczałoby jeszcze więk-

<sup>90</sup> F. G. Lee: *Wall...*, s. 116.

<sup>91</sup> Tak np. G. S. Buchanan: *Accommodation...*, s. 1031—1046; G. Merel: *The Protection...*, s. 829—840.

szą limitację wolności wyznania. I po wtóre, jeśli działalność ta wynika z nadrzędnego interesu publicznego<sup>92</sup>.

D. A. Giannella natomiast wystąpił z propozycją uściślenia reguły neutralności. Twierdzi on, że o neutralności światopoglądowej państwa można mówić w danym wypadku jedynie wtedy, kiedy: a) określi się świecki cel ustawodawczy danego aktu prawnego; b) ustalili się fakt, czy istnieją jakieś świeckie przesłanki pozwalające na odrębne traktowanie interesów lub potrzeb religijnych; c) wyjaśni się kwestię, czy normowana przez dany akt prawny działalność organów państwowych nie ma głównie religijnego wydźwięku. Wdrożenie zasady neutralności państwa umożliwi z kolei urzeczywistnienie dwóch innych zasad lub wartości, a mianowicie efektywności regulacji prawnej oraz słuszności, zwrotnie oddziałujących na regułę wyjściową. Dla zobrazowania, obie te zasady ponieważ uzasadniają częściowe odstępstwo od zasady nieudzielania przez państwo pomocy materialnej związkom wyznaniowym, poprzez wyłączenie spod jej obowiązywania m.in. subsydiowania ich działalności socjalnej<sup>93</sup>.

Obie te koncepcje bez wątpienia racjonalizują w pewnym stopniu regułę neutralności państwa, choć bynajmniej nie wyjaśniają wszystkich związanych z nią zagadnień. Wypada bowiem zdać sobie sprawę z faktu, iż nie ma remediów na to, by jakakolwiek ustawa zasadnicza była zawsze prawidłowo interpretowana. Już na trzy lata przed przedstawieniem przez SN w 1963 r. zarysu koncepcji neutralności W. Herberg pisał, że lista wyłomów w „murze separacji” — który według zapewnień Sądu miał być „wysoki i niezachwiany” — jest w istocie rzeczy nieskończona. Mimo instytucji rozdziału państwo musi przecież w jakimś zakresie ze związkami konfesyjnymi współpracować. Idzie tylko o to, by ta współpraca nie posunęła się za daleko. Trudność jednak w tym, iż dokładne zakreślenie jej granic nie jest możliwe<sup>94</sup>.

**5. Konkluzje.** Biorąc pod uwagę całokształt ustaleń SN i konstytucjonalistów amerykańskich dotyczących zasady neutralności światopoglądowej państwa, można dojść do wniosku, że sprecyzowanie tej reguły w taki sposób, by determinowała zasadniczą treść klauzuli *establishment*, a równocześnie dostarczała prawidłowych odpowiedzi co do zgodności kwestionowanych ustaw z Konstytucją — regulujących kwestie należące do zakresu przedmiotowego wspomnianej klauzuli — jest z góry skazane na niepowodzenie. Bezpośrednie stosowanie tej zasady do rozwiązywania

<sup>92</sup> J. S. Brock, H. G. Brown, Jr.: *Government...*, s. 924—926.

<sup>93</sup> D. A. Giannella: *Religious...*, Part II, s. 520, 537; vide też A. Schwarz: *Nonestablishment...*, s. 1471, 1472; G. Merel: *The Protection...*, s. 829.

<sup>94</sup> W. Herberg: *Religion and Education in America*. W: *Religion in American Life*. Eds. J. W. Smith, A. L. Jamison. Vol. II. Princeton, N. J. 1961, s. 41.

tych problemów zdecydowanie mija się z celem. Jako reguła ogólna powinna być ona wykorzystywana wyłącznie jako generalna wytyczna w procesie interpretacyjno-ocennym. Natomiast szczegółowa analiza zakwestionowanych aktów normatywnych winna być przeprowadzana na podstawie węższych reguł oraz odpowiednich testów opracowanych przez SN i niektórych autorów. Z katalogu zasad wyinterpretowanych z klauzuli *establishment* przydatne są pod tym względem wszystkie reguły, jakkolwiek trudno byłoby utrzymywać, iż wszystkie mają jednakową wartość. Jak wynika z dotychczasowych rozważań, konkretyzują one zasadę neutralności państwa, co — jak miemam — potwierdza wysuniętą wcześniej tezę (vide rozdz. siódmy II 2), że mają wobec niej charakter komplementarny.

Główne zadanie reguły neutralności konfesyjnej państwa polega przede wszystkim na współokreśleniu istoty reguły rozdziału zawartej we wspomnianej klauzuli. Istotę tę można zdefiniować z łatwością. W kontekście zasady neutralności rozdział kościoła od państwa nakłada na władze federalne i stanowe obowiązek prowadzenia bezstronnej polityki wyznaniowej, tzn. między teizmem a ateizmem, wierzącymi a niewierzącymi, jednym związkiem konfesyjnym a drugim. Według nieco przeintelektualizowanej opinii G. Merel państwo powinno być neutralne „pomiędzy religią a areligią [*irreligion*], nie zaś między religią i niereligią [*nonreligion*]. Musi ono pozostać neutralne nie tylko w stosunku do tych, którzy wierzą oraz tych, którzy nie wyznają światopoglądu religijnego; ale również wobec tych, którzy popierają niektóre bądź wszystkie poglądy religijne oraz tych, którzy im się przeciwstawiają.”<sup>95</sup>

Należy jednocześnie stwierdzić, że reguła neutralności wypływa nie tylko z klauzuli *establishment* I Poprawki, lecz także w pewnej mierze z dwóch pozostałych wyznaniowych przepisów federalnej ustawy zasadniczej, czyli klauzuli *free exercise* oraz ostatniej klauzuli art. VI, która ustanawia zakaz uzależniania urzędów lub funkcji publicznych od wyznania wiary. Nawiasem mówiąc, mimo umieszczenia tego zakazu *explicite* w tekście tego dokumentu, wynika on *implicite* z zasady rozdziału kościoła od państwa. Pragnąc dowieść postawionej na początku niniejszego akapitu tezy, wypadnie przyjrzeć się uważnie wzajemnym relacjom zachodzącym pomiędzy obiema wspomnianymi klauzulami.

<sup>95</sup> G. Merel: *The Protection...*, s. 813. Niemniej jej propozycja, aby wyeliminować konflikt pomiędzy klauzulami *establishment* i *free exercise* poprzez wprowadzenie rozróżnienia między areligią (*irreligion*) a niereligią (*nonreligion*) jest ciekawa, ale nazbyt kontrowersyjna — vide D. Laycock: *Towards...*, s. 1415.

#### IV. WOLNOŚĆ SUMIENIA I WYZNANIA A ROZDZIAŁ KOŚCIOŁA OD PAŃSTWA

**1. Koncepcje unifikacji.** Federalny SN wykazuje tendencję do oddzielnego rozpatrywania obu konfesyjnych klauzul I Poprawki, czyli zasady wolności religijnej oraz reguły rozdziału kościoła od państwa. Warto więc przyrzeć się bliżej łączącym je zależnościom. Na czoło wysuwa się zwłaszcza występujący między nimi konflikt oraz problematyka metod jego rozwiązywania. Z konfliktem tym zetknęliśmy się niejednokrotnie podczas omawiania przedmiotowego zakresu tych przepisów. Tytułem przykładu, z orzecznictwa SN niedwuznacznie wynika, iż o ile klauzula *establishment* zabrania organom państwowym wspierania religii, o tyle klauzula *free exercise* wymaga od nich „akomodacji” doń w celu umożliwienia obywatelom realizacji swych potrzeb religijnych. Stąd np. wykorzystywanie przez studentów uniwersytetu stanowego jego pomieszczeń i urzędów do praktyk konfesyjnych można uznać z jednej strony za niekonstytucyjne wspieranie religii przez władze uniwersyteckie, z drugiej zaś za konstytucyjną „akomodację” do potrzeb religijnych studentów<sup>96</sup>. Jeśli zatem oba te postanowienia interpretować w sposób ekstremalny, to konflikt między nimi staje się nieuchronny.

W literaturze przedmiotu próbuje się go rozwiązywać dwiema metodami. Czyni się to albo unifikując interesujące nas klauzule, albo uznając nadrzędność którejś z nich. W nawiązaniu do pierwszej metody jako najbardziej instruktywną i wywołującą najżywszy oddźwięk wypada ocenić zgłoszoną w 1962 r. koncepcję P. B. Kurlanda. Proponuje on całościowe ujmowanie obu konfesyjnych przepisów I Poprawki i traktowanie ich jako jednej, jakościowo nowej, reguły. Jej zasadniczy sens miałby polegać na tym, że „organ państwowy nie mógłby posługiwać się czynnikiem religii jako kryterium stwierdzającym konieczność podjęcia lub zaniechania określonych działań”. A to dlatego, iż „obie klauzule zakazują klasyfikowania działań władz w takich kategoriach, obojętnie czy działania te byłyby z korzyścią dla religii, czy też nie”. Jeśli więc obywatel odmówi zastosowania się do jakiegoś aktu prawnego z pobudek religijnych, to właściwy organ państwowy w ogóle nie powinien brać ich pod uwagę. Mówiąc inaczej, obie klauzule dopuszczają bez wyjątku każdą działalność władz znajdującą uzasadnienie na gruncie laickiej motywacji — nawet mimo ubocznych negatywnych następstw w sferze wol-

<sup>96</sup> *Developments...*, s. 1609, 1634; J. S. Brock, H. G. Brown, Jr.: *Government...*, s. 922; T. Eisenberg: *Disproportionate Impact and Illicit Motive: Theories of Constitutional Adjudication*. „New York University Law Review” 1977, Vol. 52, No. 1, s. 157, 158.

ności wyznania obywateli — jak długo motywacja ta pozostaje aktualna. W rezultacie w razie konfliktu pomiędzy wspomnianymi klauzulami rozwiązanie jest proste. Zważywszy, że nikt powołujący się na swe przekonania nie może zostać zwolniony od obowiązku podporządkowania się obowiązującemu prawu, klauzula *free exercise* nie może zapewnić nikomu takiej ochrony, która wyłączałaby go spod zakazów wypływających z klauzuli *establishment*<sup>97</sup>. Nietrudno zauważyć, iż autor przyjmuje za punkt wyjścia regułę tzw. ścisłej neutralności państwa.

Z podobną koncepcją — tyle że orientującą się nie na klauzulę *establishment*, tylko *free exercise* — wystąpili T. R. McCoy i G. A. Katz. Według nich taką regułą, do której można oba te postanowienia sprowadzić, jest „zakaz podejmowania przez organy państwowe działań brzemienne nadmiernym ryzykiem ucisku politycznego na tle religijnym” (*a ban on excessive risk of political oppression on religious lines*). Akt prawny kwestionowany na podstawie którejś z klauzul sąd powinien uznać za sprzeczny z Konstytucją, jeśli stwierdzi, iż takie ryzyko istnieje. Wyjątek stanowi sytuacja, kiedy organ państwowy dowiedzie, że inkryminowanemu aktowi przyświeca nadrzędny interes państwa. Takie ograniczające swobodę działania aparatu państwowego podejście sprawi, iż zniknie większość sprzeczności wynikających ze wzajemnych relacji między analizowanymi przez nas przepisami<sup>98</sup>. G. Merel z kolei zaleca usunięcie tych sprzeczności poprzez wprowadzenie sygnalizowanej już dystynkcji między „areligią” i „niereligią” oraz lansowanie tezy, iż „SN zrobiłby wiele w kwestii wyjaśnienia znaczenia prawnego konfesyjnych klauzul I Poprawki, gdyby za centralną wartość leżącą u podstaw tak jednej, jak i drugiej uznał ochronę indywidualnego wyboru w sprawach religii, jak również, że poważny zasięg takiej ochrony nie oznaczałby niedopuszczalnego ustanowienia religii”<sup>99</sup>.

**2. Miecz zamiast tarczy.** Przedstawione tu propozycje spotkały się z dużym zainteresowaniem wśród kompetentnych badaczy — dotyczy to szczególnie koncepcji P. B. Kurlanda, która tym zainteresowaniem cieszy się do dziś — jakkolwiek nie pozbawionym krytycyzmu. I tak zdaniem M. R. Konvitzta koncepcja ta jest mało przydatna, gdyż jej twórca uznaje za niekonstytucyjne takie praktyki, jak zwolnienie własności kultowej związków wyznaniowych od opodatkowania, zwalnianie od obowiązku

<sup>97</sup> P. B. Kurland: *Of Church and State, and the Supreme Court*. „The University of Chicago Law Review” 1961, Vol. 29, No. 1, s. 6 i n.

<sup>98</sup> T. R. McCoy, G. A. Katz: *A Unifying Theory for Religion Clauses of the First Amendment*. „Vanderbilt Law Review” 1986, Vol. 39, No. 2, s. 256, 257, 274.

<sup>99</sup> G. Merel: *The Protection...*, s. 806—329.

służby wojskowej pacyfistów religijnych, „ustawy niedzielne” itp.<sup>100</sup> D. Laycock wysuwa zarzut, iż jądro tej koncepcji — tj. formułę „klasyfikowania działań władz w kategoriach religijnych” — trudno pogodzić z tekstem ustawy zasadniczej, a w dodatku klauzula *free exercise* przyznaje jednostce określoną wolność obywatelską, nie zaś jedynie uprawnienie do tzw. równej ochrony prawa z XIV Poprawki<sup>101</sup>. F. G. Lee pisze, że niewątpliwa teoretyczna atrakcyjność rozpatrywanej tu koncepcji nie powinna przesłaniać faktu, iż jej przyjęcie praktycznie pozbawi klauzulę *free exercise* jakiegokolwiek znaczenia, dopuszczając równocześnie pomoc materialną państwa dla szkolnictwa konfesyjnego<sup>102</sup>. Inni autorzy zgłaszają tę samą obiekcję wskazując, że wskutek zalecanej przez P. B. Kurlanda odmowy stosowania zwolnień cd różnych powinności — postulowanych w imię reguły wolności sumienia i wyznania — jego koncepcja prowadzi do dyskryminacji mniejszości wyznaniowych<sup>103</sup>. Nie sposób więc odmówić słuszności spostrzeżeniu G. Merel, iż największa trudność tkwi w tym, że P. B. Kurland rozstrzyga konflikt między konfesyjnymi przepisami I Poprawki za cenę niemal całkowitego podporządkowania jednego drugiemu<sup>104</sup>. Bardzo plastycznie skomentował to powoływany na wstępie M. R. Konvitz konstatując, iż autor posługuje się klauzulą *establishment* przeważnie jako mieczem, rzadko natomiast jako tarczą<sup>105</sup>.

Trzeba przyznać, że znakomita większość tych zastrzeżeń jest uzasadniona. Jeśli nawet pominąć fakt, iż P. B. Kurland posuwa się „pod prąd” orzecznictwa SN<sup>106</sup> — który później jakby na przekór uznał wspomniane praktyki za konstytucyjne — to przyjęte przezeń założenia nie mogłyby zostać w pełni zrealizowane. Jeżeli bowiem dokonuje się połączenia obu postanowień I Poprawki, to wydaje się, że milcząco — przynajmniej w niektórych sytuacjach — zakłada się ich równorzędność. Jest to szczególnie istotne w toku realizowania w praktyce powstałej z nich reguły. Płynące stąd doświadczenia dowodzą, iż nawet jeśli tak rozumiane scalenie klauzul jest teoretycznie możliwe, to mimo to przy praktycznym zastosowaniu w większości wypadków używa się ich oddzielnie. Mało tego, zgodnie z koncepcją ścisłej neutralności państwa P. B. Kurland

<sup>100</sup> M. R. Konvitz: *The Constitution...* s. 99, 102, 103.

<sup>101</sup> D. Laycock: *Towards...*, s. 1379; vide też P. B. Kurland: *The Irrelevance...*, s. 24.

<sup>102</sup> F. G. Lee: *Wall...*, s. 116.

<sup>103</sup> *Developments...*, s. 1637.

<sup>104</sup> G. Merel: *The Protection...*, s. 808.

<sup>105</sup> M. R. Konvitz: *The Constitution...*, s. 106.

<sup>106</sup> Pewną satysfakcją dla autora może być jednak fakt, iż sędzia Rehnquist w swym *votum separatum* w sprawie *Thomas v. Review Board*, 101 S. Ct. 1425 (1981) zinterpretował konfesyjne klauzule I Poprawki podobnie jak on — D. Laycock: *Towards...*, s. 1379.

wyraźnie preferuje klauzulę *establishment*. Z wcześniejszych rozważań wynika, że koncepcja ta nie oddaje należycie istoty tej klauzuli. W efekcie obstawanie przy jego stanowisku wiodłoby do usankcjonowania ograniczenia wolności religijnej członków niektórych związków wyznaniowych. Jeśli więc już optować za którąś z klauzul, to za klauzulą *free exercise* (vide rozdz. siódmy IV 6).

Oddając wszelakże sprawiedliwość autorowi, pozytywnie należy ocenić dążenie do wyeliminowania czynnika konfesyjnego jako podstawy do różnicowania sytuacji prawnej obywateli w drodze ustawowej. Godne jest też podkreślenia, iż koncepcja P. B. Kurlanda — pozostając próbą znalezienia jednoznacznej i zrozumiałej metody rozwiązywania problemów w obrębie kwestii wyznaniowej — zasługuje na uznanie wskutek nierutynowego podejścia do zagadnienia egzegezy konfesyjnych przepisów I Poprawki. Jednak przez wzgląd na postępujące komplikowanie się w dobie współczesnej stosunków społecznych, a w ślad za nimi także stosunków prawnych, coraz trudniej przychodzi liczyć na proste i jasne sposoby rozwiązywania wynikłych z nich problemów. Rozplątywanie wężła gordyjskiego za pomocą miecza może być wprawdzie spektakularne, ale nie zawsze wskazane.

Nie mniejsze kontrowersje powstają również na tle innych koncepcji unifikacji zajmujących nas klauzul. W odniesieniu do propozycji T. R. McCoy'a i G. A. Katza wypada uwypuklić, że w obrębie kwestii wyznaniowej nie wszystkie działania państwa muszą przybierać formę ucisku. Działaniem niekonstytucyjnym będzie bez wątpienia zarówno odmowa zwalniania pacyfistów religijnych z obowiązku służby wojskowej z bronią w rękę, jak i subsydiowanie przez państwo szkół konfesyjnych, niemniej tylko to pierwsze będzie się kojarzyć z uciskiem. Nawijając z kolei do koncepcji G. Merel, D. Laycock nadmienia, iż rozróżnienie między „areligią” a „niereligią” jest pomocne, lecz bynajmniej nie eliminuje napięcia istniejącego między obu wyznaniowymi postanowieniami I Poprawki. Autorka ignoruje bowiem przypadki, kiedy czynione przez państwo ustępstwa wobec pewnych kategorii obywateli w imię nieograniczenia ich wolności wyznania w jakiejś mierze dochodzą do skutku kosztem pozostałych. Tak np. ci, którzy nie odmawiają pracy w soboty z pobudek religijnych, wypracowują środki na zasiłki dla bezrobotnych dla tych, którzy jej odmawiają. Jej koncepcja nie wyjaśnia, dlaczego w tym wypadku klauzula *establishment* musi „ustąpić pola” klauzuli *free exercise*<sup>107</sup>. Ponadto lansowane przez nią określenie „ochrona indywidualnego wyboru w sprawach religii” — które ma być fundamentalną regułą leżącą u podstaw obu klauzul — stanowi wyłącznie synonim terminu „wol-

<sup>107</sup> Ibidem, s. 1415, 1416.

ność sumienia i wyznania". Nie ma zaś potrzeby wprowadzania do obiegu terminologicznego nowych nazw, jeśli dotychczasowe w zupełności wystarczają. Tym bardziej, że autorka zdaje się wręcz programowo abstrahować od określenia „rozdział kościoła od państwa”.

**3. Koncepcje supremacji.** Jak już wspomniano, druga metoda rozwiązywania konfliktu występującego między obydwoma konfesyjnymi przepisami I Poprawki polega na uznaniu któregoś z nich za nadrzędny. Znakomita większość znawców zagadnienia uważa za taki klauzulę *free exercise*, opowiadając się tym samym za supremacją zasady wolności religijnej nad regułą rozdziału. Palmę pierwszeństwa dźwierży tu W. G. Katz, który konsekwentnie prezentuje odpowiednią koncepcję od 1953 r. Jej zasadniczy sens można zredukować do twierdzenia, iż podstawową zasadą determinującą w Stanach Zjednoczonych wzajemne relacje między państwem a kościołem nie jest ani reguła ich rozdziału, ani też zasada bezstronnej życzliwości państwa wobec religii, tylko reguła wolności sumienia i wyznania wymagająca od państwa ścisłej neutralności światopoglądowej. Absolutnie pojmowany rozdział kościoła od państwa nie da się bowiem pogodzić z całkowitą wolnością religijną. Ten pierwszy powinien zabezpieczać tę ostatnią, w związku z czym powinien być od niej zależny<sup>108</sup>.

Twórcy innych koncepcji supremacji utrzymują, że konflikt między tymi zasadami jest w istocie pozorny lub iluzoryczny. Dzieje się tak dlatego, iż odpowiadające im klauzule pozostają do siebie w stosunku „logicznego priorytetu”. Innymi słowy, w pierwszej kolejności należy odnieść się do klauzuli *free exercise*, natomiast do *establishment* dopiero w drugiej. Rozpatrywanie kwestionowanych ustaw z punktu widzenia ich „celu i efektu” ma przecież sens jedynie w kontekście zasady wolności sumienia i wyznania. Stosowanie zwolnień od różnych powinności obywatelskich i pracowniczych z powodów konfesyjnych nie może być bowiem interpretowane jako mające na celu bądź względnie ustanowienia religii<sup>109</sup>. Także J. S. Brock i H. G. Brown, Jr. twierdzą, że napięcie pomiędzy omawianymi przez nas postanowieniami I Poprawki w rzeczywistości nie istnieje, jako że u ich podstaw leży „jednolita wartość” w formie wolności religijnej. Otóż normowanie przez państwo działalności związków wyznaniowych oraz udzielanie im pomocy materialnej stanowi przejaw „wplątania się” go w sprawy religii, tak z perspektywy

<sup>108</sup> W. G. Katz: *Religion and Law...*, s. 53, 54; idem: *Freedom...*, s. 428; vide też C. S. Meyer: *Development of the American Pattern of Church-State Relations*. W: *Church and State Under God*. Ed. A. G. Huegli. Saint Louis 1964, s. 249; *A Non-Conflict Approach to the First Amendment Religion Clauses*. „University of Pennsylvania Law Review” 1983, Vol. 131, No. 5, s. 1189, 1190.

<sup>109</sup> *A Non-Conflict...*, s. 1177—1179.

klauzuli *free exercise*, jak i *establishment*. Ta pierwsza stoi bowiem na straży wolności sumienia i wyznania, ograniczając ingerencję państwa w religijnie motywowaną aktywność obywateli. Ta druga zaś również chroni tę wolność, nie dopuszczając do owego „wplątania się” państwa. Jeśli więc będą one traktowane jednolicie, to nie dojdzie między nimi do konfliktu <sup>110</sup>.

W tym miejscu z całą jaskrawością uwidacznia się umowny charakter rozróżnienia koncepcji unifikacji i supremacji. Przypomnijmy, iż koncepcje unifikacji były konstruowane na podstawie założenia, że oba konfesyjne przepisy I Poprawki tworzą wespół jakościowo odmienną zasadę. Tymczasem w konfrontacji z konkretnymi problemami prawnymi okazało się, iż w przypadku koncepcji P. B. Kurlanda ta nowa reguła została faktycznie zredukowana do klauzuli *establishment*, a w przypadku koncepcji G. Merel do klauzuli *free exercise*, czyli nastąpiła transformacja unifikacji w supremację. Koncepcje supremacji natomiast — fundowane na gruncie założenia dominacji jednej klauzuli nad drugą — w przypadku stanowiska W. G. Katza oraz J. S. Brocka i H. G. Browna, Jr. cechuje w rzeczywistości ewidentny wydźwięk unifikacyjny, ponieważ właściwie wszystko sprowadza się w nich do klauzuli *free exercise*. Sądzę jednak, że intencje twórców tych koncepcji liczą się bardziej od przynoszonych przez nie wyników. W związku z tym wydaje się, iż zaproponowanej dystynkcji nie da się racjonalnie zanegować.

**4. Tarcza zamiast miecza.** Mimo wszystkich tych kontrowersji wypadnie przychylić się do koncepcji supremacji, jakkolwiek nie bez zastrzeżeń. I tak słuszność ma W. G. Katz, opowiadając się za zdecydowaną dominacją zasady wolności religijnej nad regułą rozdziału kościoła od państwa — o czym dalej — ale czyni to w sposób nazbyt radykalny. Radykalizm ten sprawia, że *prima facie* jego stanowisko koresponduje z poglądami tych badaczy, którzy dowodzili, iż klauzula *establishment* odgrywa jedynie drugorzędą rolę jako gwarancja klauzuli *free exercise*. Współbrzmi też ono z tezą, że I Poprawka nie ustanawia rozdziału kościoła od państwa tylko zakaz preferowania określonego związku wyznaniowego lub religii <sup>111</sup>. Ponadto dla amerykańskich stosunków konfesyjnych charakterystyczna jest właśnie owa „bezstronna życzliwość państwa wobec religii” (vide rozdz. ósmy). To samo odnosi się do koncepcji J. S. Brocka i H. G. Browna, Jr. Ich zdaniem wolność sumienia i wyznania stanowi jedyny cel przyświecający obu wyznaniowym postanowieniom I Poprawki. Tymczasem taki cel wyraża wyłącznie klauzula *free exercise*, natomiast klauzula *establishment* tworzy jego gwarancję. Niezależnie od tego ta ostatnia

<sup>110</sup> J. S. Brock, H. G. Brown, Jr.: *Government...*, s. 923, 924.

<sup>111</sup> L. Pfeffer: *Church...*, s. 124.

ma na względzie ochronę nie tylko wolności religijnej, lecz także innych wartości, jak np. równouprawnienie obywateli oraz zakładanych przez nich związków konfesyjnych. Dlatego twierdzenia, iż fundament obu tych przepisów konstytuuje „jednolita wartość” na dłuższą metę nie da się utrzymać.

Nie sposób przy tym zaakceptować opinii, że konflikt między obydwoma klauzulami jest co najwyżej pozorny albo wręcz nieistniejący, skoro pozostają one wobec siebie w stosunku nadrzędności i podporządkowania. Według mnie istnienie takiej zależności stanowi jedynie wytyczną jak ten konflikt rozwiązywać, ale samo w sobie jeszcze go nie likwiduje. Dotychczasowe nasze wywody zawierają wiele przykładów wskazujących, iż w trakcie rozstrzygania różnych spornych zagadnień zasada rozdziału nakazywała postąpić w sposób przeciwny do tego, jakiego wymagała reguła wolności religijnej. Istniejąca między nimi zależność *ex definitione* sprzeczności tych bynajmniej nie eliminowała. Jest to jeszcze jedna przesłanka utwierdzająca w przeświadczeniu, że kombinacja zajmujących nas klauzul I Poprawki w jedną zasadę, regułę czy kanon jest teoretycznie możliwa, lecz praktycznie bezcelowa. Istnieją co prawda między nimi rozmaite związki i zależności, nie podważają jednak ich autonomicznej natury.

**5. Stanowisko Sądu Najwyższego.** Nim przejdziemy do wykazania, iż ranga ustrojowa zasady wolności sumienia i wyznania oraz reguły rozdziału kościoła od państwa jest zgoła nierówna — w związku z czym w razie konfliktu rozstrzygające znaczenie należy przyznać tej pierwszej — nie od rzeczy będzie zaznajomienie się w tej materii ze stanowiskiem SN. Jak nietrudno przewidzieć, jest ono dalekie od klarowności. Na dobrą sprawę, w judykaturze tego organu można odnaleźć echa wszystkich zaprezentowanych koncepcji wzajemnych relacji między wyznaniowymi klauzulami I Poprawki. Po pierwsze, o ile z wyroku w sprawie *Everson v. Board of Education* wynika, że nie ma między nimi sprzeczności, o tyle z orzeczeń w sprawach *Abington v. Schempp* oraz *Sherbert v. Verner*, iż jednak są. Po drugie, o ile z werdyktu w sprawie *Abington v. Schempp* wynika, że na wypadek konfliktu przewagę powinna mieć klauzula *establishment*, to z wyroku w sprawie *Sherbert v. Verner*, iż klauzula *free exercise*<sup>112</sup>. Po trzecie, o ile z orzeczeń w sprawach *Everson v. Board of Education* oraz *Engel v. Vitale* wynika, że Sąd opowiada się za unifikacją obu klauzul z równoczesnym zachowaniem prymatu klauzuli *free exercise*, o tyle z werdyktu w sprawie *Zorach v. Clauson*, iż z zachowaniem prymatu klauzuli *establishment*. W tej

<sup>112</sup> Vide *A Non-Conflict...*, s. 1184—1188.

pierwszej sprawie sędzia Rutledge w swym zdaniu odrębnym dał wyraz przekonaniu, iż dla „Ojców Konstytucji” (a zwłaszcza Madisonsa) oba te przepisy „były współzależnymi i koegzystującymi ideami, reprezentującymi jedynie odmienne aspekty tej samej wielkiej i fundamentalnej wolności”<sup>113</sup>. Sędzia Black natomiast w uzasadnieniu wyroku w tej drugiej sprawie napisał, że wprawdzie „w pewnych przypadkach klauzule te mogą się pokrywać, niemniej chronią wolność religijną przed dwoma rodzajami naruszania jej przez władze państwowe”<sup>114</sup>. I po czwarte, o ile z trzech powyższych orzeczeń wynika, iż sędziowie są zwolennikami unifikacji analizowanych tu postanowień I Poprawki, o tyle z werdyktów w sprawach *Abington v. Schempp* oraz *Walz v. Tax Commission*, że są jej przeciwnikami. W tej pierwszej sędzia Clark zadeklarował, że „dystynkcja między tymi klauzulami jest wyraźna — pogwałcenie klauzuli *free exercise* wypływa z zastosowania przymusu, podczas gdy naruszenie klauzuli *establishment* tego nie wymaga”<sup>115</sup>. W tej ostatniej zaś skonstatowano z niejaką przesadą, iż zrównanie ich „mogłoby się stać zaprzeczeniem narodowego dziedzictwa, którego korzenie tkwią w samej Rewolucji Amerykańskiej”. Mimo takiego oświadczenia z lektury tego wyroku odnosi się nieodparte wrażenie, że SN uważa te przepisy za wprowadzające łącznie rozdział kościoła od państwa<sup>116</sup>. Stąd bierze się wysunięta przez kilku autorów teza, iż z orzecznictwa tego organu można wysnuć wniosek, że reguła rozdziału wynika z obu konfesyjnych klauzul I Poprawki jednocześnie<sup>117</sup>.

W tej sytuacji uzasadniona jest ocena S. Gey'a, iż Sąd nigdy nie uznał decydującej roli któregoś z tych postanowień. Na podstawie poszczególnych jego orzeczeń można co najwyżej domniemywać przewagi bądź jednego, bądź drugiego, ale wskazówek dotyczących metod rozwiązywania występującego między nimi konfliktu w orzeczeniach tych nie znajdziemy<sup>118</sup>. Wolno zatem powiedzieć, że właściwie organ ten zajął stanowisko, iż obie klauzule wyznaniowe I Poprawki są równoważne, uwypuklając zarazem zależność respektowania zasady wolności sumienia i wyznania od stopnia urzeczywistnienia reguły rozdziału kościoła od państwa. Wolno również rzec, że w pewnym zakresie aprobuje on supremację klauzuli *free exercise* nad *establishment*. Postawa ta jest widoczna

<sup>113</sup> Vide *First Amendment...*, s. 20.

<sup>114</sup> *Ibidem*, s. 80.

<sup>115</sup> *Ibidem*, s. 60.

<sup>116</sup> Vide K. F. Ripple: *The Entanglement...*, s. 1215; D. Laycock: *Towards...*, s. 1384—1386.

<sup>117</sup> P. G. Kauper: *Schempp...*, s. 7; E. A. Smith: *Religious...*, s. 331; D. Laycock: *Towards...*, s. 1378 i n.

<sup>118</sup> S. Gey: *Rebuilding...*, s. 1484.

choćby na tle jego rozstrzygnięć w odniesieniu do takich kwestii, jak zwolnienie związków konfesyjnych od opodatkowania, pacyfizm religijny, instytucja kapelanów, subsydiowanie przez państwo kościelnej działalności socjalnej, zasiłki dla bezrobotnych „sabatarians” itp. Dlatego też w jego judykaturze spotykamy deklaracje w rodzaju: „I Poprawka nie stwierdza, iż rozdział kościoła od państwa powinien istnieć w każdym aspekcie.” (Zorach v. Clauson); „Nasze wcześniejsze wskazania bynajmniej nie wzywają do totalnego rozdziału kościoła od państwa; rozdział całkowity nie jest możliwy w sensie absolutnym.” (Lemon v. Kurtzman); „Metafora o »murze« lub nieprzebytej barierze między państwem a kościołem, brana nazbyt literalnie, może spowodować analizę konstytucyjną na manowce.” (Gillette v. United States). Między państwem a kościołem musi nieuchronnie dochodzić do wzajemnego oddziaływania, skutkiem czego SN nie może „mechanicznie unieważniać” wszystkich jego postaci (Lynch v. Donnelly)<sup>119</sup>. Państwo powinno bowiem dokonywać „akomodacji” do religijnych potrzeb swych obywateli. Cała wszak trudność tkwi w należyтым zakreśleniu jej granic.

Na marginesie, wypadałoby odnieść się do przytoczonej wcześniej tezy, że orzecznictwo SN daje asumpt do przypuszczeń, iż zasada rozdziału wypływa z obu wyznaniowych przepisów I Poprawki. Pogląd ten zyskuje na zasadności w obliczu braku wyraźnego odwołania się do tej reguły w tekście Konstytucji. Jednak jak wynika z naszych dotychczasowych rozważań, najbardziej racjonalnym wyjściem z sytuacji jest zajęcie stanowiska, że klauzula *establishment* ustanawia instytucję rozdziału kościoła od państwa, a klauzula *free exercise* regułę wolności sumienia i wyznania. Jakkolwiek zasada rozdziału wynika prawie całkowicie z pierwszego z wymienionych tu postanowień, mimo to biorąc pod uwagę jego enigmatyczną formułę można skonstatować, iż taka wykładnia znajduje dodatkowe oparcie w drugim postanowieniu, nie mówiąc już o ostatniej klauzuli art. VI ustawy zasadniczej. Gdyby bowiem I Poprawka zawierała tylko klauzulę *establishment*, wówczas jej egzegeza nastęrczyłaby znacznie poważniejszych komplikacji, prowadząc do rozbieżnych, a nawet wykluczających się rezultatów. Konkludując, reguła rozdziału kościoła od państwa wypływa z klauzuli *establishment* bezpośrednio, a z klauzuli *free exercise* pośrednio. Analogiczne twierdzenie można sformułować na użytek zasady wolności religijnej, skoro klauzula *free exercise* mówi jedynie o wolności wyznania. Reguła ta wynika z klauzuli *establishment* wyłącznie pośrednio. Wypływa ona bowiem głównie z relacji: państwo — jednostka, nie zaś państwo — kościół. Tymczasem rozpatrując zagadnie-

<sup>119</sup> Vide *The Supreme Court, 1983 Term*. „Harvard Law Review” 1984, Vol. 98, No. 1, s. 179; W. A. Bird: *Freedom of Religion and Science Instruction in Public Schools*. „The Yale Law Journal” 1978, Vol. 87, No. 3, s. 551—553.

nie wzajemnego stosunku dwóch ostatnich podmiotów, jesteśmy przede wszystkim zainteresowani jego formalno-organizacyjnym aspektem, czyli formami łączących je więzi. Zasada wolności sumienia i wyznania bezpośrednio z nich nie wynika.

**6. Motywacja supremacji.** Rozstrzygnięcie dylematu, która z omawianych przez nas reguł ustrojowych ma większe znaczenie — a tym samym powinna posiadać prymat na wypadek konfliktu — pozostaje materią nader doniosłą zważywszy, że konflikt ów często determinuje sedno wielu zagadnień z zakresu kwestii konfesyjnej. Otóż nie ulega dla mnie najmniejszej wątpliwości, iż z politycznego i społecznego punktu widzenia zasada wolności religijnej odgrywa nieporównanie ważniejszą rolę niż instytucja rozdziału kościoła od państwa. Przyznaje to spory odłam amerykańskich konstytucjonalistów, jakkolwiek najczęściej *implicite*. Tak np. według L. H. Tribe'a taka preferencja najlepiej przystaje do amerykańskiego etosu wolnościowego<sup>120</sup>. Jest ona konsekwencją prostego założenia. Mianowicie podstawowym celem przyświecającym utworzeniu państwa było dążenie do zabezpieczenia praw i wolności obywateli. Jest to jego najważniejsze zadanie także współcześnie. W związku z tym jego struktura organizacyjna powinna być tak skonstruowana, by umożliwiała optymalną realizację tego zadania. Jeśli idzie o wolność sumienia i wyznania, to najlepszym rozwiązaniem organizacyjnym w tym względzie pozostaje rozdział kościoła od państwa. Dowiedli tego przekonująco już *the Founding Fathers* (vide rozdz. drugi VI 4). Instytucja ta nie może być zatem uznawana za cel sam dla siebie, tylko za fundamentalną formalną gwarancję wolności religijnej jednostki. W hierarchii wartości interes społeczeństwa zawsze musi brać górę nad interesem aparatu państwowego. Naturalnie, sam rozdział kościoła od państwa do zagwarantowania tej wolności jeszcze nie wystarczy. Chronią ją bowiem również różne gwarancje materialne, z których najistotniejszą stanowi dyferencjacja wyznaniowa społeczeństwa. Jednak bez wprowadzenia instytucji rozdziału pełna wolność sumienia i wyznania w aspekcie normatywnym w ogóle nie wchodzi w rachubę.

Niewątpliwie obie konfesyjne normy I Poprawki reglamentują odrębne sfery działania organów państwowych. I tak klauzula *free exercise* gwarantuje, że nie mogą one ingerować w „negatywne wolności” obywatela w zakresie praktyk religijnych. Mają obowiązek zostawić go „w spo-

<sup>120</sup> Vide m.in. P. B. Kurland: *The Irrelevance...*, s. 15; *Government Neutrality...*, s. 697—700, 706—709; R. L. Toms, J. W. Whitehead: *The Religious Student in Public Education: Resolving a Constitutional Dilemma*. „Emory Law Journal” 1978, Vol. 27, No. 1, s. 9, 28, 29; J. A. Kushner: *The Entanglement...*, s. 575; D. Laycock: *Towards...*, s. 1415.

koju". Z kolei klauzula *establishment* generalnie zabrania im wchodzenia w relacje ze związkami wyznaniowymi<sup>121</sup>. Niemniej podkreśla się istnienie funkcjonalnej współzależności między obiema powyższymi normami. Klauzula *free exercise* chroni bowiem wolność wyboru światopoglądu i religii jednostki, natomiast klauzula *establishment* stoi na straży pluralistycznej struktury instytucji społecznych nieodczynnych do zapewnienia autentyczności czy — jak kto woli — realności tego wyboru. W efekcie jednostce przysługuje tak dalece posunięta wolność, jak dalece nie podważa ona tej struktury<sup>122</sup>. Mimo to w literaturze przedmiotu podejmowano próby kwestionowania protekcyjnej natury zasady rozdziału kościoła od państwa wobec wolności religijnej, jakkolwiek z dość problematycznym powodzeniem. Celem ilustracji, E. S. Corwin powołał się na przykład Wielkiej Brytanii, która w jego mniemaniu zdołała utrzymać i instytucję *religious establishment*, i całkowitą wolność sumienia i wyznania, taką, jaka istnieje w Amerykańskiej Unii. Z tezą tą nie można się wszak zgodzić w całej rozciągłości. Poddani brytyjscy bowiem rzeczywiście cieszą się szeroką wolnością wyznania, lecz duchowieństwo Kościołów Anglikańskiego i Prezbiteriańskiego podlega kontroli Parlamentu oraz Korony<sup>123</sup>. Ważniejszy jest jednak polityczny wydzźwięk utrzymywania kościoła i religii państwowej. Jak trafnie pisze M. Pietrzak, korzystanie przez te instytucje z uprzywilejowanego statusu prawnego narusza regułę równouprawnienia wyznań, mogąc też prowadzić do podważenia zasady równouprawnienia obywateli<sup>124</sup>. Państwo daje tu równocześnie bez osłonek do zrozumienia, iż jednoznacznie popiera religię, dezaprobując tym samym ateizm. Jego wyznawcy mogą więc czuć się obywatelami drugiej kategorii, a takie odczucia są nie pogodzenia z uniwersalną regułą wolności religijnej.

Niektórzy badacze — jak np. P. B. Kurland — odrzucają twierdzenie o prymacie tej zasady nad regułą rozdziału, jako że ich zdaniem postanowienia, cele i historia zarówno I Poprawki, jak i Konstytucji w ogóle nie dają podstaw do takiej preferencji<sup>125</sup>. Niemniej ten argument jest dosyć wątpliwy, gdyż — powtórzmy raz jeszcze — w tekście tego dokumentu nie ma najmniejszej wzmianki o wielu ważkich instytucjach ustrojowych tego kraju funkcjonujących współcześnie i mało komu to przeszkadza. Pojawia się wszak w tym momencie sygnalizowana już (vide s. 236) wątpliwość, a mianowicie czy można różnicować w ten sposób normy konstytucyjne. Wszystkie te normy mają bowiem równą moc prawną, a co

<sup>121</sup> R. A. Epstein: *Foreward: Unconstitutional Conditions, State Power, and the Limits of Consent*. „Harvard Law Review” 1988, Vol. 102, No. 1, s. 80.

<sup>122</sup> *Developments...*, s. 1638.

<sup>123</sup> Vide P. G. Kauper: *Schempp...*, s. 6; L. Pfeffer: *Church...*, s. 121, 122.

<sup>124</sup> M. Pietrzak: *Prawo wyznaniowe*. Warszawa 1988, s. 65.

<sup>125</sup> P. B. Kurland: *The Irrelevance...*, s. 15.

więcej, w odniesieniu do pozostałych klauzul I Poprawki taką wewnętrzną hierarchizację się wyklucza. Sądzę jednak, że wątpliwości te ulegną rozproszeniu, jeśli uwzględnimy, iż wprawdzie wszystkie normy konstytucyjne mają jednakową moc prawną, mimo to charakteryzują się zróżnicowanym stopniem znaczenia ustrojowego. Tak np. norma konstytucyjna przewidująca, że cała władza prawodawcza należy do Kongresu USA (art. I § 1) posiada nieporównanie większą wagę ustrojową niż np. sąsiedni przepis oznajmiający, iż kadencja senatorów wynosi sześć lat (art. I § 3). Idzie bowiem o to, że kadencja ta może równie dobrze wynosić lat pięć lub siedem, natomiast kwestia zakresu kompetencji prawodawczych federalnej legislatury jest sprawą rangi priorytetowej. Ponadto za zwyczaj urzeczywistnienie jednej normy konstytucyjnej pociąga za sobą realizację drugiej, chociaż nie zawsze mamy do czynienia z sytuacją odwrotną. Tytułem przykładu, wprowadzenie pełnej wolności sumienia i wyznania musi pociągnąć za sobą ustanowienie instytucji rozdziału kościoła od państwa, ale niekoniecznie odwrotnie, skoro mimo rozdziału państwo może hołdować filozofii ateistycznej. Jeśli zatem konfesyjne przepisy I Poprawki są ze sobą nierozzerwalnie związane, to pozostałe jej klauzule — obejmujące, przypomnijmy, takie prawa i wolności obywatelskie, jak wolność słowa i prasy oraz prawo do zgromadzeń i wnoszenia petycji — nie są od siebie tak ściśle uzależnione. W następstwie tego przestrzeganie przez aparat państwowy jednej z tych wolności, nie zależy w tak poważnej mierze od uprzedniego respektowania innych, jak w przypadku klauzul *establishment* i *free exercise*.

Dodajmy jeszcze, iż zasada wolności religijnej może wpływać dwojako na instytucję rozdziału kościoła od państwa, a mianowicie albo w kierunku jej radykalizacji, albo liberalizacji. Judykatura SN poszła obydwoma torami. I tak m.in. ustanowienie zakazu odczytywania *Biblii* i odmawiania modlitwy w szkołach publicznych — podyktowane dążeniem do skuteczniejszej ochrony wolności sumienia i wyznania uczniów — oznaczało przyjęcie bardziej rygorystycznej interpretacji reguły rozdziału. *Ex adverso*, uznanie konstytucyjności zwolnienia od opodatkowania własności związków wyznaniowych o charakterze kultowym było równoznaczne ze złagodzeniem egzegezy tej reguły w stosunku do interesu społecznego.

**7. Autonomia mimo supremacji.** Podsumowując nasze dotychczasowe ustalenia, w razie konfliktu między interesującymi nas zasadami prymat powinna mieć reguła wolności religijnej. Opcja ta ma tym większe znaczenie w świetle permanentnych usiłowań wielu autorów precyzyjnego określenia prawnych implikacji konfesyjnych postanowień I Poprawki, przybierających postać rozmaitych sub-reguł i testów, jak również wy-

jątków od zasady rozdziału mnożonych przez sędziów SN. Niemniej mogą zaistnieć takie sytuacje, w których ze względu na interes społeczny lub nadrzędny interes państwowy nieuniknione będzie przyznanie rozstrzygającej roli regule rozdziału kościoła od państwa. Reguła ta bowiem, mimo swej podległości zasadzie wolności sumienia i wyznania, posiada w pewnym zakresie naturę autonomiczną. Tezę tę można zilustrować odwołaniem się do werdyktu w sprawie *Gillette v. United States*, gdzie SN orzekł, że zwalnianie z obowiązku czynnej służby wojskowej osób odmawiających uczestniczenia w jakiegokolwiek wojnie z powodów religijnych, jest zgodne z federalną ustawą zasadniczą, natomiast odmówił tego przywileju osobom odmawiającym brania udziału w konkretnej wojnie. Bez wątpienia efektywne zabezpieczenie wolności religijnej jednostki pozostaje najważniejszym celem wprowadzenia instytucji rozdziału. Trzeba wszakże pamiętać, iż „najważniejszy” to nie znaczy „jedyny”. Instytucja ta bowiem ma także na celu ochronę innych wartości, jak np. umożliwienie równego traktowania przez organy państwowe wszystkich związków wyznaniowych, zapobieżenie niepotrzebnej ingerencji tych organów w ich sprawy, stworzenie w społeczeństwie atmosfery tolerancji dla różnych poglądów teistycznych i ateistycznych. Dlatego też zasada rozdziału kościoła od państwa nie zawsze powinna być traktowana instrumentalnie jako li tylko gwarancja wolności sumienia i wyznania. Mimo jej protekcyjnego charakteru wypadnie w takich sytuacjach — jak to ujął SN — uznać obie te reguły za współdziałające ze sobą dla osiągnięcia racjonalnego kształtu polityki konfesyjnej państwa<sup>126</sup>.

Kończąc rozważania poświęcone wzajemnym relacjom zachodzącym między tymi zasadami ustrojowymi chciałbym zauważyć, że dokładniejsze określenie metod rozwiązywania powstających między nimi konfliktów — tzn. wychodzące poza sformułowane ustalenia oraz subreguły i testy — nie wydaje się możliwe. Tłumaczy się to m.in. tym, iż nader trudne jest sprecyzowanie, gdzie kończy się pierwsza, a druga zaczyna<sup>127</sup>. Sprzeczność ta składa się na jeden z podstawowych problemów w całej kwestii wyznaniowej. Stąd też trafna jest obserwacja J. L. Blau, że „prawdziwa historia walki o wolność religijną rozpoczyna się dopiero po sformułowaniu reguły o »murze separacji«”<sup>128</sup>. Jakkolwiek walka ta została już nad

<sup>126</sup> W zbliżony sposób naświetla ten problem E. A. Smith: *Religious...*, s. 340; vide też A. P. Stokes: *Church and State in the United States. Historical Development and Contemporary Problems of Religious Freedom Under the Constitution*. Vol. I. New York 1950, s. 646.

<sup>127</sup> Tak L. Pfeffer (*Church...*, s. 124) w odniesieniu do klauzuli *establishment* i *free exercise*.

<sup>128</sup> *Cornerstones of Religious Freedom in America*. Ed. J. L. Blau. Boston 1964 (1950), s. 30.

Potomakiem rozstrzygnięta, to jednak nie jest jeszcze definitywnie zakończona <sup>129</sup> i z pewnością długo taką pozostanie. Wskazuje na to stosunek państwa do religii.

Śledząc mianowicie dotychczasowe wywody można by dojść do wniosku, iż trudno byłoby znaleźć kraj, w którym zasada rozdziału kościoła od państwa byłaby równie rygorystycznie interpretowana. Istnieje bowiem organizacyjna odrębność aparatu państwowego i kościelnego. W pełni respektowana jest reguła wolności sumienia i wyznania. Związki konfesyjne traktowane są prawie w taki sam sposób jak stowarzyszenia. Państwo natomiast ma w dużej mierze charakter laicki, wynikający z prowadzenia przezeń neutralnej polityki wyznaniowej. Niemniej poza sferą prawną istnieje jeszcze sfera ideologii, w której — jak się okaże — zasada rozdziału odgrywa jedynie taką rolę, że państwo nie preferuje konkretnego kościoła czy określonego konfesyjnego *credo*, lecz popiera ogólnie religię jako zjawisko społeczne. Problematyki tej dotyczy następny rozdział.

---

<sup>129</sup> Tak P. B. Kurland: *The Irrelevance...*, s. 23.



## Państwo a religia

*Religia w Ameryce nie odgrywa bezpośredniej roli w ustroju społeczeństwa, mimo to musi zostać uznana za pierwszą z jej instytucji politycznych.*

*Alexis de Tocqueville \**

### I. SPOŁECZNO-POLITYCZNA POZYCJA ZWIĄZKÓW WYZNANIOWYCH

**1. Pozycja społeczna.** Rozważania zawarte w poprzednim rozdziale były konieczne do m.in. sformułowania i dowiedzenia tezy, iż istota zasady rozdziału kościoła od państwa jest współdeterminowana przez regułę neutralności konfesyjnej, będącą efektem interakcji wyznaniowych klauzul I Poprawki. Jednak jeśli poprzestaniemy na analizie tego problemu wyłącznie na płaszczyźnie normatywnej, wówczas nie dowiemy się, jaką neutralność ta przybiera formę: przyjazną, obojętną czy też nieprzyjazną. Bez udzielenia odpowiedzi na to pytanie, czyli bez zbadania funkcjonowania instytucji rozdziału także na płaszczyźnie społeczno-politycznej, jej ogólny obraz byłby zdecydowanie niekompletny. Na tle amerykańskiej ideologii oraz życia politycznego oryginalność zajmujących nas rozwiązań ustrojowych staje się o wiele bardziej wyrazista.

Społeczno-polityczna pozycja związków konfesyjnych w Stanach Zjednoczonych była i jest nader wyeksponowana. Zjawisko to wywodzi się jeszcze z okresu kolonialnego, ale szczególną rolę odegrała w tym względzie Rewolucja Amerykańska, której większość kościołów i sekt udzieliła

\* A. de Tocqueville: *Democracy in America*. Vol. I. New York 1963, s. 305.

poważnego poparcia. Wniosły one również liczący się wkład w dzieło kolonizacji Zachodu. Stanowiły bowiem jeden z głównych punktów oparcia dla świeżej państwowości USA na tych terytoriach, przyczyniając się do rekonstrukcji struktury społecznej osadników na wzór stanów wschodnich. Sprzyjały mianowicie przeszczepianiu istniejących w tych ostatnich instytucji religijnych, oświatowych i politycznych<sup>1</sup>. Kongregacja wyznaniowa była tam nie tylko organizacją konfesyjną, lecz także polityczną, wywierając istotny wpływ na przedstawicieli lokalnego samorządu i administracji stanowej. Wierni za pośrednictwem kościoła wcielali w życie również swe pozareligijne ideały i stąd wywodzi się ta bliskość pomiędzy polityczną a religijną sferą życia społecznego, jaką obserwujemy po drugiej stronie Atlantyku od ery kolonialnej aż do czasów najnowszych. Bliskość ta zawsze stanowiła *signum specificum* amerykańskiego protestantyzmu.

Podkreślić jednocześnie należy, że w przełomowych i dramatycznych momentach dziejów tego kraju, jak wojna secesyjna czy obie wojny światowe, tamtejsze związki wyznaniowe — będąc źródłem lojalności i patriotyzmu — udzielały daleko idącego poparcia polityce rządu. Brały też udział we wszystkich najważniejszych debatach politycznych, jak kwestia niewolnictwa, złoty czy srebrny standard monetarny w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia, prawa wyborcze dla kobiet, prohibicja, reformy *New Deal'u*, ustawodawstwo o prawach obywatelskich z lat sześćdziesiątych, wojna w Wietnamie itp. Współcześnie zaś są aktywnymi uczestnikami sporów wokół takich kwestii, jak aborcja, stosunek do nielegalnych imigrantów, *apartheid*, położenie ubogich, rozbrojenie nuklearne itp. Wielu komentatorów przekonuje, iż spełniają one ważną funkcję w procesie kultywowania „enót publicznych nieodzownych do utrzymania demokracji”<sup>2</sup>.

Od schyłku XIX wieku datują się powiązania niektórych kościołów z *Big Businessem*, dążącym za ich pośrednictwem do zdyscyplinowania niespokojnych mas robotniczych. Ich duchowieństwo angażowało się od czasu do czasu — a zwłaszcza w okresie „Wielkiej Depresji” z lat trzydziestych — w akcje mediacyjne między właścicielami zakładów pracy a strajkującymi załogami. C. A. i M. R. Beard zauważają np., że księża katolicycy

<sup>1</sup> Vide C. A. i M. R. Beard: *Rozwój cywilizacji amerykańskiej*. T. 1. Warszawa 1961, s. 444; F. I. Kuhns: *A Sketch of Congregationalism in Indiana to 1858*. Chicago 1947, s. 346; O. Elsbree: *The Rise of Missionary Spirit in America 1790—1815*. Williamsport 1928, s. 146; J. G. Shea: *A History of the Catholic Church Within the Limits of the United States*. Vol. II. New York 1886, s. 679.

<sup>2</sup> Vide *Developments — Religion and the State*. „Harvard Law Review” 1987, Vol. 100, No. 7, s. 1619; A. J. Reichley: *Religion and the Future of American Politics*. „Political Science Quarterly” 1986, Vol. 101, No. 1, s. 23.

mieli zazwyczaj uspokajający wpływ na robotników i działaczy związkowych<sup>3</sup>. Podobnym celom służy dziś instytucja kapelanów przemysłowych. Gwoli ścisłości trzeba wszak przyznać, iż związki konfesyjne rekrutujące się spośród uboższych warstw ludności broniły na ogół ich interesów<sup>4</sup>. Natomiast ze swej strony „kapitanowie przemysłu” hojnie zasilali fundusze różnych kościołów, nie tylko tych do których należeli<sup>5</sup>. Datki te nosiły jedynie pozory bezinteresowności. Rozumieli oni bowiem doskonale, że związki wyznaniowe mogą tworzyć poważną podporę władzy państwowej i wolnorynkowego porządku społecznego. Mówiąc obrazowo, religia przystąpiła do sojuszu polityki i ekonomiki.

Aktualnie udział związków konfesyjnych w życiu społecznym kraju jest nie mniej znaczący niż w latach ubiegłych. Jak już wspomniano, ich najważniejszym przedsięwzięciem socjalnym jest prowadzenie szkół różnego szczebla. Niezależnie od tego istnieje tam olbrzymia ilość stowarzyszeń, organizacji i klubów religijnych, półreligijnych i charytatywnych z Armią Zbawienia, Chrześcijańskim Stowarzyszeniem Młodych Mężczyzn (YMCA), Chrześcijańskim Stowarzyszeniem Młodych Kobiet (YWCA) i Rycerzami Kolumba (*The Knights of Columbus*) na czele. Dla ilustracji, Armia Zbawienia zajmuje się ewangelizacją ludności oraz prowadzeniem przytułków, hoteli robotniczych, biur zatrudnienia, a także innych akcji z zakresu opieki społecznej. Związki wyznaniowe są też właścicielami dóbr materialnych, nie wyłączając produkcyjnych, jak również środków masowego przekazu. Tradycyjnie zresztą w amerykańskich *mass mediach* religia zajmuje poczesne miejsce.

Z drugiej strony, postępująca industrializacja kraju oraz procesy imigracyjne, pociągające za sobą zeświecczenie kultury, musiały się odbić także na życiu religijnym. Z pewnym uproszczeniem można przyjąć, iż miejsce wielokonfesyjnej struktury społeczeństwa amerykańskiego zajął model trójwyznaniowy: protestantyzm — katolicyzm — judaizm. Tamtejsze kościoły zostały zmuszone do dostosowania się do szybkiego tempa życia społecznego oraz do uatrakcyjnienia swej duszpasterskiej działalności przez wzbogacenie jej elementami życia towarzyskiego i innymi treściami świeckimi. Jak pisze O. Handlin: „Kościół dzięki swym instytucjom umożliwia dzieciom uczenie się, jest miejscem, gdzie porządni chłopcy spotykają porządne dziewczyny, gdzie mężczyźni i kobiety mogą znaleźć godziwą rozrywkę. Pod tym względem wszystkie kościoły są teraz zamerykanizowane, ich działalność dotyczy przede wszystkim spraw tego świata,

<sup>3</sup> C. A. i M. R. Beard: *Rozwój...*, t. 2, s. 322.

<sup>4</sup> Ibidem, t. 2, s. 322; A. J. Abell: *American Catholicism and Social Action*. Indiana University Press 1963, s. 67—72; J. Moody: *Church and Society. Catholic Social and Political Thought and Movements 1789—1950*. New York 1953, s. 852—857.

<sup>5</sup> C. A. i M. R. Beard: *Rozwój...*, t. 1, s. 367.

a oferują swym wiernym głównie spokój umysłów i dusz, mniej troszcząc się o odległe zbawienie.”<sup>6</sup>

Według W. L. Millera w umyśle typowego Amerykanina nastąpiła identyfikacja dwóch pojęć, a mianowicie religii i moralności. Wierzy on nie tyle w Boga, ile w religię, w jej istotną rolę w społeczeństwie oraz w moc uleczenia duszy<sup>7</sup>. Religię z kolei utożsamia z kościołem, a przynależność doń pozostaje dla niego odzwierciedleniem jego pozycji społecznej. Mocno ugruntowane przeświadczenie, że porządni ludzie należą do jakiegoś kościoła<sup>8</sup>, utrzymuje się nadal. W obliczu rozkładu innych form organizacji społeczeństwa przynależność do wspólnoty konfesyjnej nabiera coraz większego znaczenia dla określenia społecznej samowiedzy jednostki. We wspólnocie tej *homo americanus* znajduje oparcie w lokalnej zbiorowości, nawiązuje kontakty z członkami tej samej grupy, które determinują jego pozycję społeczną. Przynależność do związku wyznaniowego jest więc ważniejsza ze społecznego niż z religijnego punktu widzenia<sup>9</sup>. Niezależnie od tego pozostaje też ona formą stabilizacji życiowej. Im szybsze bowiem stawało się tempo zmian cywilizacyjnych, tym większego znaczenia nabierał dla swych wyznawców kościół, z racji głoszenia tych samych, niezmiennych treści. Te zaś dla ludzi przytłoczonych dynamiką przemian współczesnego świata stanowią drogowskaz i punkt oparcia.

Mimo to A. M. Schlesinger, Jr. już w 1958 r. zauważył, iż „w obecnym amerykańskim ożywieniu religijnym zawiera się wszystko oprócz religii”<sup>10</sup>. Obserwacja ta koresponduje ze wcześniejszym spostrzeżeniem H. Laskiego, że amerykańskie kościoły — ujmując rzecz globalnie — były źródłem religijności, a nie religii<sup>11</sup>. Oznacza to, iż koncentrowały się nie tyle na dostarczaniu swym wiernym głębokich przeżyć religijnych, ile na kształtowaniu zewnętrznych form więzi ze swymi wyznawcami. W latach sześćdziesiątych mówiło się nawet o nowym deizmie narodu amerykań-

<sup>6</sup> O. Handlin: *The American People in the Twentieth Century*. Cambridge, Mass. 1954, s. 222; *Trends in Modern American Society*. Ed. C. Morris. Philadelphia 1962, s. 161—163.

<sup>7</sup> W. L. Miller: *Religion and the Free Society*. New York 1958, s. 89.

<sup>8</sup> J. Chałasiński: *Kultura amerykańska. Formowanie się kultury narodowej w Stanach Zjednoczonych Ameryki*. Warszawa 1973, s. 321. Mimo to wymiar paradoksu ma fakt, że — jak już wspomniano (vide przyp. 12 do rozdz. drugiego — aż 41% Amerykanów nie należy do żadnego kościoła.

<sup>9</sup> A. Świątkowski: *Tolerancja religijna a polityka społeczna władz amerykańskich*. Kraków 1986, s. 14; M. Lerner: *America as a Civilization*. New York 1957, s. 711.

<sup>10</sup> A. M. Schlesinger, Jr.: *Probing the American Experience*. W: J. Chałasiński: *Kultura...*, s. 578.

<sup>11</sup> H. Laski: *The American Democracy*. London 1949, s. 320.

skiego<sup>12</sup>. Obok identyfikowania religii z kościołem, rozumie się ją najczęściej jako wiarę w najwyższe wartości człowieczeństwa i ostateczne moralne wartości życia, jako sens i motor jego działania. Religijność społeczeństwa cywilizacji technicznej staje się w coraz większym stopniu nieortodoksyjna i — co za tym idzie — sceptyczna wobec prawd objawienia. Skierowana przede wszystkim do jednostki, do osobistego sumienia człowieka, pomija zwykle milczeniem strukturę i funkcje instytucji publicznych. Nie przeszkadza jej zwiążanie się kościołów z licznymi prądami demokracji konsumpcyjnej, mimo tkwiących w nich sprzeczności<sup>13</sup>. Zrozumiałe zatem, że ta swoista laicyzacja amerykańskich związków konfesyjnych zaowocowała wzrostem ich znaczenia na niwie życia społecznego.

**2. Pozycja polityczna.** Związki wyznaniowe są również liczącym się aktorem na tamtejszej scenie politycznej. Jakkolwiek jedną ze specyficznych cech systemu partyjnego tego kraju był i jest brak partii działającej pod szyldem religijnym, mimo to różne stronnictwa i ruchy polityczne były i są popierane przez różne kościoły<sup>14</sup>. Wierną ilustracją do tego twierdzenia znajdujemy już na przełomie XVIII i XIX wieku, kiedy to w Nowej Anglii — szczególnie zaś w Massachusetts — Kościół Kongregacyjny udzielał daleko idącego wsparcia stronnictwu federalistów, gdyż stało ono na gruncie utrzymania jego uprzywilejowanego statusu jako kościoła państwowego. Zdaniem A. Heimerta, „religia i polityka nigdy nie były ze sobą tak ściśle związane”, jak właśnie w tym okresie<sup>15</sup>. W drugiej połowie ubiegłego stulecia niektóre kościoły protestanckie popierały „Partię Nic Nie Wiem” (*Know-Nothing Party*) i Amerykańskie Stowarzyszenie Protekcyjne (*American Protective Association*), a w stuleciu obecnym nawet Ku-Klux-Klan<sup>16</sup>. Kościół Rzymskokatolicki natomiast sympatyzował z masową organizacją robotniczą — Rycerzami Pracy (*Knights of Labor*). Wprawdzie współcześnie linia podziału partyjnego nie

<sup>12</sup> *Trends...*, s. 161—163.

<sup>13</sup> J. Godlewski: *Wolność sumienia i rola związków wyznaniowych w Stanach Zjednoczonych Ameryki*. W: *Instytucje i doktryny prawno-polityczne Stanów Zjednoczonych Ameryki*. Red. W. Sokolewicz. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1974, s. 443.

<sup>14</sup> Przykładem mogą być takie organizacje, jak: Głos Chrześcijański (*The Christian Voice*), Religijny Okrągły Stół (*Religious Roundtable*), Narodowa Koalicja Akcji Chrześcijańskiej (*National Christian Action Coalition*), Fundusz Zwycięstwa Wyborców Chrześcijańskich (*Christian Voters Victory Fund*) i inne.

<sup>15</sup> A. Heimert: *Religion and the American Mind. From the Great Awakening to the Revolution*. Cambridge, Mass. 1966, s. 537—541; J. C. Meyer: *Church and State in Massachusetts from 1740 to 1833*. Cleveland 1930, s. 158, 202, 228.

<sup>16</sup> Vide D. L. Kinzer: *An Episode in Anti-Catholicism: the American Protective Association*. Seattle 1964, s. 45.

pokrywa się wyraźnie z linią konfesyjnego podziału społeczeństwa, lecz nie dotyczy to wszystkich jej odcinków. Generalnie biali protestanci bardziej identyfikują się z Partią Republikańską, podczas gdy katolicy, Żydzi i czarni protestanci popierają bardziej Partię Demokratyczną<sup>17</sup>. Niemniej partie starają się nie utożsamiać z żadnym związkiem wyznaniowym, zachowując względem nich postawę neutralną, ale zawsze proreligijną.

Związki konfesyjne nie tylko nadają życiu politycznemu zewnętrzną szatę religijności, lecz także w pewnym stopniu stymulują działalność organów państwowych. Wpływają na prezydencką kampanię wyborczą, stanowiąc poważną siłę polityczną, z którą muszą się liczyć kandydaci do Białego Domu i ich sztaby wyborcze. Prezydent musi brać pod uwagę ich stanowisko wobec określonych zagadnień polityki wewnętrznej i zagranicznej, jaką prowadzi. Oddziałują poza tym na kierunki działalności Kongresu za pomocą swoich *lobbies*, czyli pozaparlamentarnych ośrodków nacisku na przedmiot legislacji. Aktualnie funkcjonuje około 30 takich ośrodków, w tym Katolicka Konferencja Stanów Zjednoczonych (*The Catholic Conference of the United States*), powołana w 1967 r. i nader aktywna na Kapitolu. W ich działalności można wyróżnić dwa nurty. Pierwszy zmierza do wywarcia presji na politykę państwa, wychodząc na ogół z altruistycznych pobudek religijnych i moralnych. Idzie tu o ustawodawstwo normujące kwestie posiadające ewidentny wydźwięk etyczny, jak np. rozwody, kontrola urodzeń, alkoholizm, eutanazja, praca dzieci, narkotyki<sup>18</sup>. Państwo zresztą oczekuje od związków wyznaniowych krzewienia w społeczeństwie szeroko pojmowanych norm moralnych.

Konfesyjne *lobbies* aktywnie oddziałują również na legislatury stanowe, szczególnie zaś na treść formułowanej przez nie polityki wyznaniowej. Niezależnie od tego amerykańskie kościoły często wywierają zaku-

---

<sup>17</sup> J. Godlewski: *Wolność...*, s. 463; A. J. Reichley: *Religion...*, s. 23 i n.; *Developments...*, s. 1619.

<sup>18</sup> W. Sokolewicz: *Wolność wyznania*. W: *Prawa człowieka w Stanach Zjednoczonych*. Red. L. Pastusiak. Warszawa 1985, s. 242, 243; A. P. Stokes: *Church and State in the United States. Historical Development and Contemporary Problems of Religious Freedom Under the Constitution*. Vol. III. New York 1950, s. 200, 201; W. A. Brown: *Church and State in Contemporary America*. New York 1936, s. 146, 153, 154, 185; L. Ebersole: *Church Lobbying in the Nation's Capitol*. New York 1951, s. 24 i n.; D. D. McKean: *The State, the Church, and the Lobby*. W: *Religion in American Life*. Eds. J. W. Smith, A. L. Jamison. Vol. II. Princeton, N. J. 1961, s. 139; M. de Wolfe Howe: *The Garden and the Wilderness. Religion and Government in American Constitutional History*. Chicago—London 1965, s. 62; L. P. Beth: *The American Theory of Church and State*. Gainesville 1958, s. 143. Trudno się wszak zgodzić z twierdzeniem tej ostatniej, iż związek wyznaniowy nie może bezpośrednio oddziaływać politycznie na władzę państwową, ponieważ byłoby to sprzeczne z zasadą rozdziału kościoła od państwa (s. 148).

lisowy wpływ na organy administracji państwowej i w mniejszym zakresie na sądy. Stanowią ważny czynnik kształtujący stosunek opinii publicznej do poszczególnych orzeczeń SN w kwestii konfesyjnej, na której głos organ ten jest bardzo czuły. Oddziałują więc na aparat państwowy w sposób instytucjonalny oraz personalny, przy czym ten ostatni pozostaje formą dominującą<sup>19</sup>. Warto w tym miejscu uwypuklić, iż obecność duchownego na arenie politycznej nie należy w Amerykańskiej Unii do rzadkości. Świadczy o tym chociażby znana ekstremistyczna i izolacjonistyczna działalność Charlesa E. Coughlina (*Father Coughlin*) w latach trzydziestych i czterdziestych<sup>20</sup>, a także działalność pastorów walczących o prawa Murzynów — Martina Luthera Kinga w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych oraz Jessie Jacksona w latach osiemdziesiątych. Słusznie więc pisze W. Herberg, że jeśli chodzi o Stany Zjednoczone, to „nie ma drugiego nowoczesnego kraju przemysłowego, w którym zorganizowana religia odgrywałaby większą rolę”<sup>21</sup>.

W świetle przedstawionych uwag nie budzi zdziwienia niechęć tam-

<sup>19</sup> Niezupełnie więc można zaaprobować tezę J. Godlewskiego (*Wolność...*, s. 461), iż „cechą protestantyzmu jest nie instytucjonalny (kościół), ale indywidualny (poszczególnych członków kościoła) wpływ religijny na sprawy społeczne i życie polityczne”. Faktem jest, że kościoły protestanckie wpływają na sprawy publiczne głównie przez swych wyznawców, a więc indywidualnie, jednak kościoły te jako instytucje nie tkwią bynajmniej na uboczu życia politycznego. Ewidentnym przykładem, którego nie można tu pominąć, jest chociażby instytucja *lobby* wyznaniowego czy zajmowanie przez protestanckie władze duchowne oficjalnego stanowiska wobec wielu ważkich problemów politycznych, jak np. kwestia stosunków dyplomatycznych USA z Watykanem czy interwencja militarna w Indochinach. Dominacja personalnego sposobu oddziaływania nie oznacza i nie może oznaczać w tym kontekście wyłączności. Przyznać natomiast należy, iż amerykański Kościół Rzymskokatolicki w większej mierze wpływa na sferę życia publicznego w sposób instytucjonalny.

<sup>20</sup> Ojciec Coughlin był sztandarową postacią katolickiego pravicowego izolacjonizmu w latach międzywojennych. Swą ogólnokrajową działalność polityczną zainicjował w 1930 r. włączeniem się do kampanii mającej zapobiec przystąpieniu USA do Stałego Trybunału Sprawiedliwości Międzynarodowej. W przemówieniach radiowych wzywał słuchaczy do zasypywania Senatu listami protestacyjnymi. W czasie prezydenckiej kampanii przedwyborczej w 1936 r. zorganizował Unię Narodową dla Sprawiedliwości Społecznej (*National Union for Social Justice*) w celu skutecznego poparcia własnego kandydata, senatora Williama Lemke. W latach 1939—1942 prowadził na łamach własnego magazynu „*Social Justice*” i w pogadankach radiowych zakrojoną na szeroką skalę kampanię zmierzającą do powstrzymania Stanów Zjednoczonych od wzięcia udziału w II wojnie światowej, grając m.in. na nastrojach antykomunistycznych i antysemitkich. Dopiero w 1942 r. władze kościelne zakazały mu uprawiania tej działalności — L. Pastusiak: *Pół wieku dyplomacji amerykańskiej 1898—1945*. Warszawa 1974, s. 138, 270.

<sup>21</sup> W. Herberg *Protestant — Catholic — Jew*. Garden City, N. Y. 1960, s. 65; J. Chałasiński: *Kultura...*, s. 578.

tejszych władz państwowych oraz większości społeczeństwa do ateizmu i jego wyznawców. We współczesnym amerykańskim słowniku politycznym — jak podaje E. A. Smith — termin „ateista” oznacza nie tylko osobę o światopoglądzie materialistycznym, ale też „człowieka bezbożnego, aspołecznego i odrzucającego wszelki uznany autorytet”<sup>22</sup>. Ateistę identyfikuje się zatem niemalże z anarchistą. Taki klimat wokół tej kategorii osób nie musi od razu prowadzić do ograniczania ich wolności religijnej — co naturalnie nie wyklucza stosowania wobec nich różnych form ostracyzmu — jednak nie da się zaprzeczyć, iż ujawnienie przez kandydata ubiegającego się o wybieralny urząd lub funkcję publiczną przekonań ateistycznych oznacza z reguły jego dyskwalifikację z politycznego punktu widzenia. Dlatego obywatele nie utożsamiający się z jakimś wyznaniem niewiele znaczą w tamtejszym życiu politycznym. Nie może być inaczej, skoro — jak wskazuje W. Sokolewicz — deklaracja religijności często bywa równoznaczna z deklaracją lojalności wobec państwa<sup>23</sup>.

Przyczyny tego stanu rzeczy są zróżnicowane. Po pierwsze, zalicza się do nich fakt, że przeważająca większość społeczeństwa identyfikuje się z jakąś konfesją, żyjąc „pod ciągłą presją religijnych pojęć, wyobrażeń, obyczajów i zwyczajów [...], a permanentny nacisk grupowy zmusza ludzi do określonych zachowań religijnych, może często powierzchownych, ale w tym społeczeństwie koniecznych”<sup>24</sup>. Po drugie, państwo nie jest w pełni neutralne światopoglądowo, jako że popiera religię jako formę świadomości społecznej. Po trzecie, przez ponad półwiecze toczyła się „zimna wojna” oraz walka ideologiczna między kapitalizmem a komunizmem. Po czwarte, nader prominentna w życiu publicznym kraju jest pozycja związków wyznaniowych itd. W rezultacie wolność wyznania w USA jest głównie wolnością konkurencji różnych poglądów religijnych. Stąd entuzjastyczne oceny dotyczące stopnia realizacji tej wolności, głoszone przez XIX-wiecznych zagranicznych obserwatorów tamtejszego życia publicznego z Alexisem de Tocqueville i Jamesem Bryce’em na czele<sup>25</sup>, musiałyby dziś ulec weryfikacji, a w jej efekcie zapewne skorygowaniu.

<sup>22</sup> E. A. Smith: *Religious Liberty in the United States. The Development of Church-State Thought Since the Revolutionary Era*. Philadelphia 1972, s. 284; A. Świątkowski: *Tolerancja...*, s. 31.

<sup>23</sup> W. Sokolewicz: *Wolność...*, s. 237, 248; A. Świątkowski: *Tolerancja...*, s. 116, 118.

<sup>24</sup> J. Godlewski: *Wolność...*, s. 486, 487.

<sup>25</sup> J. Bryce: *The American Commonwealth*. Vol. II. New York 1905 (1888), s. 727; vide także S. H. Cobb: *The Rise of Religious Liberty in America. A History*. New York 1902, s. 17, 18; A. P. Stokes: *Church...*, Vol. I. s. 647; C. H. Moehlan: *The Wall of Separation Between Church and State*. Boston 1951, s. 202 i n.; J. Q. Dealey: *Our State Constitutions*. „The Annals of the American Academy of Political and Social Science” 1907, Vol. XXIX, s. 62.

**3. Stosunek do instytucji rozdziału.** Jest rzeczą znamionną, iż wszystkie liczące się amerykańskie związki konfesyjne nie tylko uznają, ale i popierają instytucję rozdziału kościoła od państwa. Naturalnie, nie jest to kwestia przypadku. Biorąc pod uwagę tak dogłębną dyferencjację wyznaniową społeczeństwa, uniemożliwiającą wręcz zdobycie supremacji przez pojedynczy związek konfesyjny, nie miały one innego wyboru. Uzmysłowały też sobie — jakkolwiek nie bez pewnych trudności i nie od razu — że zasada wolności religijnej pozostaje istotnym elementem praw i wolności obywatelskich, a stopień jej urzeczywistnienia stanowi jeden z mierników postępowości ustroju politycznego każdego państwa. W literaturze przedmiotu wskazuje się ponadto, iż skoro religia spełnia funkcję integrującą, przyczyniając się tym samym w poważnej mierze do utrzymywania świadomości społecznej na poziomie afirmacji istniejącego porządku społeczno-politycznego, to reguła wolności sumienia i wyznania czyni możliwą realizację tej funkcji w warunkach pluralizmu wyznaniowego i przy pełnym respektowaniu całokształtu zasad determinujących pozycję jednostki w społeczeństwie<sup>26</sup>. Amerykańskie kościoły, zaakceptowawszy szczytne idee I Poprawki, w pełni zdają sobie z tego sprawę.

Jako pierwsze uczyniły to niektóre protestanckie i żydowskie związki konfesyjne. Ich wyższa hierarchia wielokrotnie występowała z odpowiednimi oświadczeniami na ten temat, często posuwając się nawet do gloryfikacji stosownych tradycji Unii w tym względzie. Mało tego, gdy wyroki SN w sprawach *Everson v. Board of Education* oraz *McCullum v. Board of Education* wywołały krytykę części duchowieństwa i prasy katolickiej, w 1948 r. założono organizację o dość niekonwencjonalnej, lecz za to bezpretensjonalnej nazwie, a mianowicie Protestanci i Inni Amerykanie Zjednoczeni dla Rozdziału Kościoła od Państwa. Za główny swój cel postawiła ona „utrzymanie nienaruszalności Konstytucji w zakresie rozdziału kościoła od państwa, niezależnie od tego gdzie i w jakiej formie wynikną spory z tą instytucją związane”<sup>27</sup>. Jak już zaznaczono, organizacja ta rozwinięła ożywioną działalność w obronie tej instytucji, występując m.in. w charakterze interwenienta ubocznego w licznych procesach dotyczących materii regulowanych przez konfesyjne przepisy I Poprawki.

W trudniejszej sytuacji znajdował się amerykański Kościół Rzymskokatolicki z racji swej zależności od Watykanu, nastawionego niechętnie do reguły rozdziału, szczególnie w XIX wieku. Mimo to pod presją protestanckiej części opinii publicznej episkopat tamtejszy zdecydował się oficjalnie ją zaaprobować. W 1909 r. kardynał James Gibbons wystąpił

<sup>26</sup> W. Sokolewicz: *Wolność...*, s. 235, 236.

<sup>27</sup> Vide D. D. McKean: *The State...*, s. 129.

ze stosowną enuncjacją, stwierdzając m.in.: „Jeśli o nas idzie, to dziękujemy Bogu, że żyjemy w kraju, w którym religia i wolność są sprzymierzeńcami.”<sup>28</sup> W podobnym tonie były utrzymane odpowiednie oświadczenia hierarchii katolickiej pochodzące z lat czterdziestych i pięćdziesiątych. Dziś w takich deklaracjach mówi się o respektowaniu zaleceń Stolicy Apostolskiej w sprawach wiary i etyki, lecz równocześnie podkreśla się lojalność wobec rządu Stanów Zjednoczonych w dziedzinie polityki. Akcentuje się zarazem te działania państwa, które prowadzą do realizacji wspólnego dobra wszystkich obywateli bez względu na ich wiarę<sup>29</sup>.

## II. PREZYDENT

**1. Kampanie wyborcze.** W amerykańskim systemie rządów pozycja Prezydenta jako jednoosobowej egzekutywy jest wybitnie wyeksponowana. Współkształtuje on politykę wewnętrzną i zagraniczną państwa w związku z czym wywiera poważny wpływ na formułowanie i wykonywanie polityki wyznaniowej. Dlatego stosunek Prezydenta do religii stanowi w istotnej mierze wyznacznik bieżącego nastawienia administracji federalnej do związków konfesyjnych. Począwszy od założenia Unii aż do czasów obecnych przynajmniej większość prezydentów okazała się być gorliwymi protektorami religii jako zjawiska społecznego. Na 42 osoby piastujące dotychczas ten urząd 39 należało do jakiegoś kościoła protestanckiego; 2 były protestantami, ale nie związanymi z żadnym związkiem wyznaniowym; 1 zaś był katolikiem. Prezydent James Carter (1976—1980) pełnił nawet funkcję kaznodziei w Kościele Baptystycznym. Proporcje te nie są bynajmniej dziełem przypadku, ponieważ w świetle znanych nam już realiów społeczno-politycznych ateista miałby nikłe szanse na zwycięskie przejście w wyborach. Zbyt duża jest ranga niezinstytucjonalizowanej religii w tamtejszym społeczeństwie, by w Białym Domu mógł zasiąść człowiek nastawiony doń choćby obojętnie.

W tej sytuacji wzmianki natury religijnej są stałym i ważnym punktem prezydenckich kampanii wyborczych. Przemówienia kandydatów są

<sup>28</sup> Vide W.L. Sperry: *Religion in America*. Cambridge, Mass. 1945, s. 221.

<sup>29</sup> H. W. Schneider: *Religion in 20th Century America*. Cambridge, Mass. 1952, s. 29; J. Piekoszewski: *Kościół katolicki we współczesnej Ameryce (Stany Zjednoczone)*. Londyn 1967, s. 24; C.V. Shields: *Democracy and Catholicism in America*. New York 1958, s. 143; A.P. Duhamel: *Essays in the American Catholic Tradition*. New York 1960, s. 65.

tak redagowane, żeby zyskać sobie jak najwięcej zwolenników spośród wszystkich konfesji. Nie porusza się więc kontrowersyjnych problemów z obrębu kwestii wyznaniowej. Mówi się natomiast ogólnie o wierze, moralności chrześcijańskiej, konieczności wychowania młodzieży w duchu religijnym itp. Gwoli egzemplifikacji, w 1952 r. Dwight D. Eisenhower oświadczył, iż doszukując się źródeł potęgi USA, widzi je nie w przesłankach o charakterze ekonomicznym czy politycznym, lecz w amerykańskich kościołach<sup>30</sup>. Często wyraża się też uznanie ich członkom, ale bez faworyzowania któregośkolwiek. Zdarzają się wszakże wyjątki. W czasie kampanii przedwyborczej w 1972 r. Richard M. Nixon kokietując katolików zapewniał, że jego administracja będzie domagać się od Kongresu pomocy finansowej dla szkół konfesyjnych, gdyż „system podwójnego szkolnictwa stanowi wielką wartość”<sup>31</sup>. Nietrudno przewidzieć, iż tę zwyczajową retorykę cechuje ogólnikowość sformułowań. Do „żelaznych” punktów programu należy poza tym oddawanie hołdu amerykańskim tradycjom w dziedzinie rozdziału kościoła od państwa, co przyjmowane jest z uznaniem i aprobatą przez związki wyznaniowe. Kandydaci udają się też na nabożeństwa do świątyń różnych konfesji. Nixon do uroczystości inauguracji swej prezydentury włączył pełne nabożeństwo, a Carter wielu swym wystąpieniom nadawał wręcz styl pastorski<sup>32</sup>. Prezydenci i kandydaci na to stanowisko zawsze demonstrują więc swą religijność i zainteresowanie sprawami wiary, czyniąc to niekiedy w sposób nader spektakularny.

Na tle tych uwag interesująco rysuje się zwycięstwo wyborcze Johna F. Kennedy'ego w 1960 r., który został pierwszym i jak dotąd jedynym prezydentem wyznania katolickiego. Ponadto był on dopiero drugim w dziejach Stanów Zjednoczonych katolickim kandydatem na ten urząd; wysunięty w 1928 r. przez Partię Demokratyczną gubernator stanu Nowy Jork Alfred E. Smith przegrał wybory z Herbertem Hooverem. Kandydatura Kennedy'ego spotkała się z opozycją części protestanckiego elektoratu. Wynikała ona z przekonania, że Kościół Rzymskokatolicki nie uznaje zasady rozdziału kościoła od państwa i że od kandydata tego wyznania trzeba oczekiwać lojalności przede wszystkim wobec Watykanu. W związku z tym Kennedy wielokrotnie wypowiadał się na forum publicznym za respektowaniem tej instytucji, deklarował się za przestrzeganiem równości wszystkich związków konfesyjnych i kategorycznie zapewniał, iż za jego rządów jego kościół nie będzie mieć na niego wpływu, podobnie jak

<sup>30</sup> J. W. Smith, A. L. Jamison: *Religion...*, s. 81.

<sup>31</sup> Vide J. Godlewski: *Wolność...*, s. 458; F. J. Sorauf: *The Wall of Separation. The Constitutional Politics of Church and State*. Princeton, N. J. 1976, s. 15.

<sup>32</sup> W. Sokolewicz: *Wolność...*, s. 242.

inne kościoły<sup>33</sup>. Grał też na ambicjach protestanckich wyborców oświadczając, że cały naród amerykański straciłby w oczach świata, gdyby kwestia jego elekcji została z góry przesądzona jego przynależnością wyznaniową. Jednocześnie zajął konstruktywne stanowisko w dwóch najbardziej ich nurtujących kwestiach, tzn. opowiedział się za nieprzyznawaniem szkołom parafialnym dotacji państwowych oraz sprzeciwił się propozycji mianowania ambasadora USA przy Stolicy Apostolskiej. Głośnym echem odbiło się również wtedy oświadczenie zatytułowane *Wolność religijna w kontekście kampanii wyborczej z 1960 r.*, sygnowane przez grupę najwybitniejszych przedstawicieli wszystkich konfesji. Orędowno w nim m.in. za prawem do pełnienia wszelkich funkcji publicznych niezależnie od wyznania kandydata<sup>34</sup>.

Dzięki temu Kennedy'emu udało się przełamać niepisaną regułę protestanckiego monopolu co się tyczy zasiadania w Białym Domu. Jakkolwiek wielu głosów nie oddano nań wyłącznie z powodu jego katolicyzmu, mimo to od tej pory można mówić o faktycznym równouprawnieniu katolików z protestantami przy obsadzaniu stanowisk i funkcji publicznych. Dowodzi tego także kampania przedwyborcza z 1968 r., w której duże szanse miał zmarły tragicznie Robert F. Kennedy. *Nota bene* wprowadzie hierarchia katolicka w 1960 r. oficjalnie nie mieszała się do kampanii wyborczej, mimo to fakt popierania przez nią Kennedy'ego był tajemnicą poliszynela. Na przykład kardynał Francis J. Spelman, przewodniczący episkopatu, wielokrotnie ukazywał się z nim publicznie w toku tej kampanii.

**2. Religijna retoryka.** Protekcyjny stosunek prezydentów do religii i moralności chrześcijańskiej uwidacznia się poza tym wyraźnie w wygłaszanych przez nich przemówieniach i wydawanych proklamacjach. Nie brak w nich nawet biblijnych inwokacji. Jest rzeczą symptomatyczną, że prawie wszystkie prezydenckie przemówienia inauguracyjne i orędzia zawierają wzmianki o Bogu oraz kończą się zwykle prośbą o Jego pomoc i błogosławieństwo<sup>35</sup>. I tak głównym tematem pierwszego adresu inauguracyjnego George'a Washingtona była konieczność polegania na Bogu. Thomas Jefferson z kolei mówił przy tych okazjach o Opatrzności oraz o potrzebie przestrzegania wolności sumienia i wyznania. Głęboka

<sup>33</sup> Np. w znanym przemówieniu w Houston powiedział m.in.: „Nie jestem katolickim kandydatem na Prezydenta. Jestem kandydatem na Prezydenta z ramienia Partii Demokratycznej, któremu zdarzyło się także być katolikiem. W sprawach publicznych ani nie przemawiam w imieniu mojego kościoła, ani ten kościół nie przemawia w moim.” — W. Sokolewicz: *Wolność...*, s. 242.

<sup>34</sup> A. P. Stokes, L. Pfeffer: *Church and State in the United States*. New York—Evanston, Ill.—London 1964, s. 335, 337; D. D. McKean: *The State...*, s. 149.

<sup>35</sup> Vide *The Inaugural Addresses of the American Presidents*. Washington, D.C. 1961, s. 1 i n.

religijność cechowała również mowy Abrahama Lincolna. W 33 lata po jego śmierci argumentami religijnymi próbowano motywować politykę ekspansjonistyczną. W 1898 r. William McKinley wyruszył bowiem na podbój Filipin, „aby je podnieść, ucywilizować i schryścianizować”. Woodrow Wilson oznajmił, iż do I wojny światowej Stany Zjednoczone „popchnęła ręka Boga”. Warren G. Harding wyraził ubolewanie, że „w tekście Traktatu Wersalskiego nie oddano hołdu Stwórcy”<sup>36</sup>, chociaż jego kraj tego dokumentu nie ratyfikował.

W późniejszych enuncjacjach nie brakło także tonów umoralniających i uzasadniających miejsce Amerykańskiej Unii w świecie. „Nie trzeba nam więcej materialnego postępu — oświadczył Calvin Coolidge w 1929 r. w przededniu wybuchu wielkiego kryzysu światowego — trzeba nam więcej postępu duchowego. Nie trzeba nam więcej praw, trzeba nam więcej religii.” Franklin D. Roosevelt głosił, iż „demokracja nie może żyć bez prawdziwej religii”. Harry S. Truman dopatrywał się w *Biblii* „fundamentalnej podstawy Konstytucji”. Dwight D. Eisenhower uznał, że „tylko naród silny w swej miłości do Boga jest narodem dość silnym [...], żeby być wolnym i innych uczynić wolnymi”. John F. Kennedy napominał: „Prosimy Boga o błogosławieństwo i pomoc w kierowaniu naszym krajem [...], lecz pamiętajmy, iż na ziemi Jego praca jest naszą pracą.”<sup>37</sup> Gerald R. Ford w przemówieniu wygłoszonym w 1976 r. z okazji 200-lecia USA silnie uwypuklił rolę czynnika religijnego w procesie rozwoju swego kraju. Ronald Reagan w czasie kampanii wyborczej w 1984 r. oświadczył w Dallas — trawestując słowa Roosevelta — że „demokracja bez Boga nie może długo przetrwać i nie przetrwa”<sup>38</sup>. Przykłady można by tu podawać prawie w nieskończoność.

Warto przy tym zauważyć, że większość oficjalnych ceremonii państwowych rozpoczyna się tam i kończy formułą modlitwy. Eisenhower, obejmując urząd prezydencki, zamiast wygłoszenia tradycyjnego adresu inauguracyjnego odmówił modlitwę własnego autorstwa. W czasie wojny secesyjnej Lincoln ustanowił narodowe Święto Dziękczynienia (*Thanksgiving Day*), poprzedzone zarządzeniami gubernatorów stanowych. Obchodzi się je dziś w każdy czwarty czwartek listopada, z której to okazji Prezydent wydaje specjalną proklamację. Gdy zaś u progu amerykańskiej państwowości zastanawiano się nad godłem narodowym, Jefferson pro-

<sup>36</sup> Vide C. Julien: *Imperium amerykańskie*. Warszawa 1971, s. 35; A. P. Stokes: *Church...* Vol. I, s. 336, 337; C. H. Moehlman: *The Wall...*, s. 109; F. Kinsman: *Americanism and Catholicism*. New York 1924, s. 95, 96.

<sup>37</sup> Vide C. Julien: *Imperium...*, s. 35, 37; B. Dulce, E. J. Richter: *Religion and the Presidency*. New York 1962, s. 221; H. Katz: *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1971, s. 412.

<sup>38</sup> „Forum” z 13 IX 1984 r.

ponował, by przedstawiało ono dzieci Izraela prowadzone w dzień przez chmurę, nocą zaś przez słup ognisty<sup>39</sup>. Wprawdzie propozycja ta została odrzucona, niemniej od 1864 r. na monetach, a od 1955 r. również na banknotach widnieje hasło „Ufamy Bogu” (*In God We Trust*). Imię Boga znajduje się także na emblematkach narodowych i znaczkach państwowych. Frazeologię religijną chyba najwyraźniej odzwierciedla trzecia zwrotka hymnu narodowego, w której m.in. wzywa się do wysławiania „Mocy, która stworzyła i zachowała nasz naród”<sup>40</sup>. Charakterystyczne jednak, iż w kraju tym obowiązuje zakaz umieszczania krzyży oraz innych symboli religijnych tak wewnątrz, jak i na zewnątrz budynków publicznych. W kontekście przedstawionych uwag ów fakt ma wydźwięk paradoksu.

### III. KONGRES I SĄD NAJWYŻSZY

**1. Kongres.** W ceremoniale przyjętym przez federalną legislatywę również występują silne akcenty religijne. Wpierw jednak parę słów na temat konfesyjnego składu tego organu. Otóż do wybuchu II wojny światowej proporcje wyznaniowe wśród parlamentarzystów nie ulegały większym zmianom. Utrzymywała się bowiem stała dominacja protestantów. Tytułem ilustracji, jeszcze w 1950 r. znajdowało się wśród nich dwa razy więcej członków kościołów elitarnych (Kościół Episkopalny, Kongregacyjny, Prezbiteriański i Unitariański) w stosunku do procentowego składu ich wyznawców w społeczeństwie. Deputowani z kościołów protestanckich o średnim prestiżu społecznym (Kościół Metodystyczny, Luteriański itd.) znajdowali się w mniej więcej równych proporcjach w porównaniu ze stosunkiem liczebności tych kościołów do liczby ludności kraju. Natomiast katolicy i Żydzi byli w znacznie mniej korzystnej sytuacji, skoro np. do pierwszego z tych wyznań należało jedynie 16% kongresmanów i 12% senatorów, podczas gdy odsetek katolików w USA sięgał wówczas 34%<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> C. Julien: *Imperium...*, s. 58. Warto dodać, że prezydenci Thomas Jefferson i Andrew Jackson uważali wydawanie proklamacji o treści religijnej za niekonstytucyjne — L. Pfeffer: *Church, State and Freedom*. Boston 1953, s. 152, 224; L. P. Beth: *The American...*, s. 71; R. F. Butts: *The American Tradition in Religion and Education*. Boston 1950, s. 97; C. J. Antieau et al.: *Freedom from Federal Establishment. Formation and Early History of the First Amendment Religion Clauses*. Milwaukee 1964, s. 199.

<sup>40</sup> *Blest with victory and peace,  
May the Heav'n rescued land,  
Praise the Pow'r that hath made and preserved us a nation!  
Then conquer we must when our cause it is just,  
And this be our motto, »In God is our Trust«.*

<sup>41</sup> C. W. Mills: *Elita władzy*. Warszawa 1961, s. 327.

Niemniej dysproporcje między konfesyjnym składem społeczeństwa amerykańskiego a jego politycznym odwzorowaniem w Kongresie — charakteryzujące się „nadreprezentacją” elitarnych wyznań protestanckich oraz „niedoreprezentacją” katolików i Żydów — ulegają postępującemu zmniejszaniu się. Dotyczy to zwłaszcza okresu po roku 1964, kiedy to katolicy stali się najliczniejszą konfesją w Izbie Reprezentantów. Między rokiem 1963 a 1987 liczba parlamentarzystów wyznania katolickiego podwoiła się, a konfesji mojżeszowej nawet potroiła. W Kongresie 100 kadencji (1989—1990) ci pierwsi stanowili 28% deputowanych do izby niższej oraz 19% do izby wyższej; ci drudzy odpowiednio 7% i 8%<sup>42</sup>. Jednocześnie dodajmy, że bardzo rzadko się zdarza, by do federalnego parlamentu wybrano polityka podającego się za bezwyznaniowego; np. w 1952 r. w Senacie znalazł się tylko jeden<sup>43</sup>.

Oczywistą jest rzeczą, iż senatorowie i kongresmani nie są oficjalnymi reprezentantami swoich związków wyznaniowych. Utworzenie jakiegś frakcji konfesyjnej w Kongresie niewątpliwie spowodowałoby oskarżenie takiego związku wyznaniowego o dążenie do supremacji nad pozostałymi. Jednak błędny byłby także pogląd, że religijne przekonania parlamentarzystów nie wywierają żadnego wpływu na ich działalność polityczną, względnie że wpływ ten jest niewielki. Stymulują go między innymi wyznaniowe *lobbies*. Trudno też w tym wypadku odmówić jakiegokolwiek znaczenia politycznego kongresowym kapelanom. Podobnie bowiem jak Biały Dom, tak i Kapitol dysponuje własnymi kapelanami rekrutującymi się spośród wszystkich ważniejszych kościołów.

Wprawdzie Kongres nie posługuje się dziś retoryką religijną na taką skalę jak ongiś Kongres Kontynentalny, nie znaczy to jednak, iż nie czyni tego w ogóle. I tak w 1952 r. wezwał Prezydenta, by corocznie proklamował Narodowy Dzień Modłów (*National Day of Prayer*) jako święto państwowe. W dwa lata później na wniosek senatora H. Fergusona przyjął następującą rotę przysięgi składanej przez osoby, którym przyznano obywatelstwo Unii (*the Pledge of Allegiance to the Flag*): „Przyrzekam wierność fladze Stanów Zjednoczonych i Republice, którą ona symbolizuje oraz narodowi przewodzonemu przez Boga [*under God*], niepodzielnemu, wolnemu i sprawiedliwemu dla wszystkich. Tak mi dopomóż Bóg!” Wkrótce po tej jednogłośnie uchwalonej amerykańskiej legislatury odezwały się głosy pytające, czy formuła tej przysięgi nie pozostaje przypadkiem w sprzeczności z zasadą rozdziału kościoła od państwa. Na Kapitolu wyjaśniono wszak, że nie, ponieważ wspomniana rezolucja nie wprowadziła religii państwowej ani też nie naruszyła reguły wolności sumienia i wyz-

<sup>42</sup> C. J. Bailey: *The US Congress*. Oxford—New York 1989, s. 56.

<sup>43</sup> J. Chałasiński: *Kultura...*, s. 577; vide też W. Herberg: *Protestant...*, s. 52.

niania. „Czym innym bowiem jest kościół jako instytucja, a czym innym wiara w suwerenność Boga. Zwrot *under God* oznacza jedynie uznanie boskiego przewodnictwa w naszych narodowych sprawach, wobec czego w żaden sposób nie ustanawia religii.”<sup>44</sup> Wątpliwości nie miał też prezydent Eisenhower, który podpisując tę uchwałę, skomentował ją w taki oto sposób: „Potwierdzamy tym samym na nowo wielkie znaczenie wiary religijnej w dorobku amerykańskiej przeszłości, jak również dla przyszłości. Tym sposobem stale wzmacniamy tę duchową broń, która zawsze będzie największym bogactwem naszego kraju.”<sup>45</sup> Swoją drogą, zwrot „Tak mi dopomóż Bóg!” widnieje także w rocie ślubowania składanego podczas wszystkich ważniejszych urzędów lub funkcji publicznych, ze stanowiskiem Prezydenta włącznie. Ślubowanie to składa się na *Biblię*. Z kolei w 1956 r. Kongres wydał ustawę uznającą dewizę *In God We Trust* za motto narodowe (U. S. Code, Title 36, sec. 186).

Naturalnie, przykłady proreligijnej postawy Kongresu można by tu mnożyć<sup>46</sup>, ale wniosłyby one do naszych rozważań niewiele nowego, potwierdzając tylko wysuniętą na początku niniejszego punktu tezę. Ograniczmy się więc jedynie do przypomnienia, iż większość kolejnych propozycji nowelizacji konfesyjnych przepisów I Poprawki — zmierzających w kierunku konstytucjonalizacji jakiejś symboliki lub praktyk religijnych w instytucjach publicznych — jakkolwiek nigdy nie uzyskiwała większości kwalifikowanej niezbędnej do uchwalenia, mimo to przeważnie zdobywała większość zwykłą (vide rozdz. trzeci V). Zauważmy przy tym, że jeszcze przychylniejszą postawę wobec religii jako zjawiska społecznego zajmują legislatury stanowe. Dowodzą tego przede wszystkim znane nam już sformułowania preambuł licznych ustaw zasadniczych, wyraźnie określone światopoglądowo. O próbach stymulowania religijności obywateli świadczy też stanowe ustawodawstwo zwykłe, jak „prawa niedzielne”, „prawa bluźniercze”, uchylone już ustawy „antyewolucyjne” itp.

**2. Sąd Najwyższy.** Analogicznie jak Prezydent i Kongres, tak i SN składa się z członków o zdecydowanie teistycznym światopoglądzie. Organ ten zawsze był zdominowany przez protestantów<sup>47</sup>, wywodzących się

<sup>44</sup> Vide A. P. Stokes, L. Pfeffer: *Church...*, s. 570, 571.

<sup>45</sup> Vide C. Julien: *Imperium...*, s. 34.

<sup>46</sup> Np. w 1941 r. amerykański parlament przeznaczył ok. 13 mln dol. na budowę 604 kaplic dla żołnierzy, którym rozdawano też *Biblie* poprzedzone wstępem F. D. Roosevelta — W. W. Sweet: *The Story of Religion in America*. New York 1950, s. 436.

<sup>47</sup> W latach 1789—1972 wchodziło w jego skład w sumie 100 sędziów, z czego 89 było protestantami, 6 katolikami, a 5 wyznawcami judaizmu — L. Garlicki: *Sędziowie Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych*. W: *Instytucje i doktryny prawno-polityczne Stanów Zjednoczonych Ameryki*. Red. W. Sokolewicz. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1974, s. 276, 277.

w większości z kościołów elitarnych. Stąd wniosek, iż anglosaskie pochodzenie etniczne oraz wysoki status społeczny sędziów określa m.in. ich przynależność wyznaniową. Pierwszym katolikiem w łonie Sądu był prezes Roger Taney (1836—1863). Od lat dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia zaczęła obowiązywać niepisana zasada utrzymywania w tym organie katolickiego reprezentanta, którą respektowali kolejni prezydenci. Przełamał ją Truman, mianując protestanta C. Clarka po odejściu katolika Franka Murphy. Niemniej powrócił do niej w 1956 r. Eisenhower, powołując Williama J. Brennana. Od nominacji Felixa Frankfurtera przez F. D. Roosevelta w 1939 r. powstał też zwyczaj mianowania jednego sędziego wyznania mojżeszowego<sup>48</sup>. Można zatem mówić o utrwaleniu tradycji istnienia reprezentacji konfesyjnych w obrębie SN. Mimo to „nadreprezentacja” protestantów utrzymuje się nadal, skoro w 9-osobowym składzie tego organu jest ich zazwyczaj nie mniej niż 6. Inna sprawa, że winę za ten stan rzeczy ponosi po części sam Kościół Rzymskokatolicki, który zawsze występował z najostrzejszą krytyką orzeczeń Sądu w kwestii wyznaniowej. Naturalną koleją rzeczy budziło to nieufność protestanckiej większości opinii publicznej, osłabiając tym samym szanse na zwiększenie liczby sędziów katolickich.

Stosunek SN do religii jest sprawą o kluczowym znaczeniu, jako że — jak wynika z dotychczasowych wywodów — oddziałuje on na politykę konfesyjną w stopniu decydującym. W porównaniu z egzekutywą i legislatywą w działalności judykatury obserwujemy znacznie rzadsze występowanie akcentów religijnych. Najbardziej charakterystycznym z nich pozostaje zakończenie formuły otwierania posiedzeń Sądu — wypowiedzianej przez *marshalla* — brzmiące: „Niech Bóg chroni Stany Zjednoczone i ten Wysoki Sąd!”<sup>49</sup> Religijne sentymenty sędziów nie wywierają większego wpływu na merytoryczne rozstrzygnięcia procesowe — ich stanowisko jest tu bezstronne i najczęściej postępowe. Wspomniane sentymenty bez wątplenia jednak determinują ich przychylny stosunek do religii jako formy świadomości społecznej. Jak wskazuje W. Sokolewicz, wbrew powierzchownym ocenom również działalność SN cechuje „przyjazna neutralność”, a w praktyce — wspieranie religii. Dbałość o równe prawa poszczególnych związków wyznaniowych służy ugruntowaniu przekonań religijnych. Wyrażają tę myśl bez osłonek liczne jego werdykty<sup>50</sup>. Sędziowie używają tylko bardziej powściągliwych sformułowań.

Owszem, w dotychczasowym orzecznictwie Sądu można wyróżnić takie fragmenty opinii, które wskazują jednoznacznie na negatywne stano-

<sup>48</sup> Ibidem, s. 277.

<sup>49</sup> *God save the United States and this Honorable Court!*

<sup>50</sup> W. Sokolewicz: *Wolność...*, s. 243.

wisko tego organu w kwestii popierania przez państwo niezinstytucjonalizowanej religii. Przypomnijmy dla przykładu twierdzenie sędziego Brenna w opinii zbieżnej w sprawie *Abington v. Schempp*, iż państwo powinno być neutralne wobec religii, „nie sprzyjać jej ani też nie zwalczać”. Analogicznie w sprawie *Engel v. Vitale* sędzia Black skostatował, iż religia nie może być przedmiotem nacisków zmieniającej się co jakiś czas administracji. Takie konstatacje należą jednak do rzadkości i zdają się sugerować, że narodziny swe zawdzięczają bardziej literackiemu ferworowi piszących uzasadnienia wyroków — kiedy to nie zawsze pamięta się o konieczności zachowania prawniczej precyzji — niż dojrzałemu namysłowi.

Znacznie istotniejszy jest tu fakt, iż SN kilkakrotnie odwoływał się do opisanych wcześniej elementów religijnego rytuału w amerykańskim życiu publicznym i nigdy nie uznał, że są one sprzeczne z konfesyjnymi klauzulami I Poprawki. Nie uczynił też tego żaden sędzia nawet w *votum separatum*. Wprost przeciwnie — Sąd orzekł, iż dzięki występowaniu wspomnianych elementów państwo nie prowadzi polityki wrogości, lecz neutralności wobec religii (*Zorach v. Clauson*). Zdając sobie zapewne sprawę z kontrowersyjności tego uzasadnienia, sędzia Douglas dorzucił więc w iście pytyjski sposób sformułowaną tezę, że wprowadzie „rozdział kościoła od państwa musi być całkowity i wyraźny [...], niemniej I Poprawka nie wymaga, by ten rozdział istniał pod każdym względem [...] Ona jedynie zapobiega powstaniu porozumienia, unii albo zależności pomiędzy państwem a kościołem.”<sup>51</sup> Komentując to twierdzenie, L. Pfeffer napisał z udaną bezsilnością: „Przyznaję otwarcie, iż nie wiem co to znaczy.”<sup>52</sup>

W świetle tym nie budzą zatem zdziwienia sentencje, na które natrafiamy w poszczególnych orzeczeniach. I tak w sprawie *Engel v. Vitale* sędziowie wskazali, że „dzieje człowieka są nierozzerwalnie związane z dziejami religii”<sup>53</sup>. W sprawie *Church of the Holy Trinity v. United States* obwieścili, iż „jesteśmy narodem chrześcijańskim” oraz że „chrześcijańskie zasady i chrześcijańskie ideały tworzą podstawę naszej cywilizacji”<sup>54</sup>. Natomiast w sprawie *Zorach v. Clauson* sędzia Douglas zawarł słynne *dictum*, którego nie może pominąć żaden szanujący się znawca przedmiotu: „Jesteśmy narodem religijnym, którego instytucje zakła-

<sup>51</sup> Vide M. G. Abernathy: *Civil Liberties Under the Constitution*. New York—Toronto 1970, s. 259.

<sup>52</sup> L. Pfeffer: *Church...*, s. 159.

<sup>53</sup> Vide *First Amendment Freedoms*. Ed. M. R. Konvitz. Ithaca N. Y. 1963, s. 81.

<sup>54</sup> Vide A. P. Stokes: *Church...*, Vol. III, s. 573.

dają istnienie Istoty Najwyższej.”<sup>55</sup> Sędzia Jackson miał więc prawo w swoim zdaniu odrębnym nazwać kolegów swymi „ewangelicznymi braćmi”<sup>56</sup>.

#### IV. CIVIL RELIGION

1. „Pobożność nad Potomakiem”. Jak wynika z dotychczasowych wywodów, w Amerykańskiej Unii państwo jednoznacznie popiera religię jako zjawisko społeczne w sferze działalności publicznej, w obyczajach i edukacji. Brak zatem zasadniczej dystynkcji pomiędzy *sacrum a profanum*, między państwem a ideologią religijną. Mówiąc inaczej, „mur separacji” nie rozdziela laickiej sfery nadbudowy od teistycznej, wyjąwszy sferę prawną. Stąd wniosek, iż polityka wyznaniowa państwa nie może być neutralna w pełnym tego słowa znaczeniu. Zauważył to już James Bryce konstatuując, że nie jest to neutralność całkowita, skoro „władze federalne i stanowe udzielają chrystianizmowi dowodów uznania nie dających się pogodzić z poglądem, iż władza świecka powinna być całkowicie neutralna w sprawach religijnych”<sup>57</sup>. Jedną z konstytutywnych cech pojęcia „neutralność” jest w moim przekonaniu bezstronność, obojętność, rezerwa, a przynajmniej dystans tak formalny, jak faktyczny. Tymczasem nie sposób sensownie utrzymywać, że w kraju tym państwo dystansuje się od związków konfesyjnych, nie wspominając o religii. Ironizując z lekka manieri niejednokrotnie tak zawikłanego uzasadniania werdyktów przez SN, iż przypominają one typowe *de tripode dictum*, można by rzec — parafrazując jedną ze stosownych wypowiedzi przytoczonych przez P. B. Kurlanda<sup>58</sup> — że z jednej strony jest to neutralność bezstronna, a z drugiej stronnicza. Dlatego osąd J. P. Williamsa, iż „byłoby nieporozumieniem stawiać znak równości pomiędzy rozdziałem kościoła od państwa a rozdziałem religii od państwa”<sup>59</sup>, w pełni trafia do przekonania. Według diagnozy M. Pietrzaka, w USA „oddzielenie związków wyznaniowych od państwa nie oznaczało bynajmniej oddzielenia religii od pań-

<sup>55</sup> Vide M. G. Abernathy: *Civil...*, s. 260.

<sup>56</sup> Ibidem, s. 262.

<sup>57</sup> J. Bryce: *The American...*, Vol. II, s. 696, 701.

<sup>58</sup> P. B. Kurland: *The Irrelevance of the Constitution: The Religion Clauses of the First Amendment and the Supreme Court*. „Villanova Law Review” 1978, Vol. 24, No. 1, s. 20.

<sup>59</sup> J. P. Williams: *What Americans Believe and How They Worship*. New York 1952, s. 71.

stwa. Pierwiastki religijne przenikają nie tylko życie społeczne, ale zaznaczają swą obecność także w życiu publicznym [...] Religia uważana jest za podstawowy czynnik wspierający istniejący układ stosunków społecznych i ważny element składowy ogólnej kultury. Udział w praktykach religijnych traktowany jest jako najlepsze zabezpieczenie przed wpływami ateizmu i komunizmu, które to pojęcia są ze sobą utożsamiane.”<sup>60</sup>

W literaturze przedmiotu wskazuje się, iż mimo że *the Founding Fathers* wprowadzili regułę wolności sumienia i wyznania oraz rozdział kościoła od państwa, to jednak nie oczekiwali od państwa całkowitej neutralności wobec chrystianizmu, który przecież sami wyznawali i popierali<sup>61</sup>. Przyszłość miała dowieść, że nie mylili się w swoich oczekiwaniach. Polityka większości prezydentów wobec religii tak dalece wykroczyła poza granice neutralności, iż posługiwanie się tym terminem w kontekście przedstawionych tu realiów staje się niemal bezprzedmiotowe. Kongres, podobnie jak legislatury stanowe, zawsze sterował nawą państwową w kierunku sojuszu religii i polityki. Bardziej powściągliwy w uzewnętrznianiu swej afirmującej postawy wobec religii okazał się SN, chociaż i w jego działalności dostrzegamy wiele momentów wskazujących na zdecydowane preferowanie światopoglądu teistycznego. Analogicznie problem ten przedstawia się w odniesieniu do Partii Republikańskiej i Demokratycznej, w których sprawy konfesyjne nie odgrywają wprawdzie większej roli, lecz nie przeszkadza im to podkreślać pozytywnego wpływu religii na społeczeństwo oraz deklarować swego poparcia dla szeroko rozumianej religijności. To przywdziewanie przez funkcjonariuszy państwowych zewnętrznej szaty religijności podczas wystąpień publicznych, ta „pobożność nad Potomakiem” — według określenia C. S. Meyera<sup>62</sup> — przyczynia się do zacierania różnic pomiędzy funkcjami państwa a funkcjami kościoła. W nauce amerykańskiej ukuto różne nazwy na określenie tego zjawiska, jak np. półświecka religia narodowa (W. L. Miller<sup>63</sup>), kult religijno-polityczny (A. Wallace<sup>64</sup>) czy po prostu religia obywatelska (*civil religion*), które to pojęcie zyskało sobie naj-

<sup>60</sup> M. Pietrzak: *Prawo wyznaniowe*. Warszawa 1988 (1982), s. 84, 85.

<sup>61</sup> E. B. Greene: *Religion and the State. The Marking and Testing of an American Tradition*. New York 1959, s. 82; L. Pfeffer: *Church...*, s. 106.

<sup>62</sup> C. S. Meyer: *Development of the American Pattern of Church-State Relations*. W: *Church and State Under God*. Ed. A. G. Huegli. Saint Louis 1964, s. 255.

<sup>63</sup> W. L. Miller: *American Religion and American Political Attitudes*. W: *Religion in American Life*. Eds. J. W. Smith, A. L. Jamison. Vol. II. Princeton, N. J. 1961, s. 81.

<sup>64</sup> Vide *Developments...*, s. 1651.

większą popularność. M. E. West proponuje je zdefiniować jako „zbiór wierzeń i postaw wyjaśniających sens i cel każdego społeczeństwa politycznego w kategoriach relacji do transcendentnej rzeczywistości duchowej, przejawianych przez członków głównie tego społeczeństwa, a wyrażanych w publicznych rytuałach, mitach i symbolach”<sup>65</sup>. Mówiąc zaś krócej, jest to kombinacja „chrześcijańskiego etnocentryzmu” z „ceremonialnym deizmem”<sup>66</sup>.

**2. Amerykańskie credo.** „Religia to *credo* amerykańskie”<sup>67</sup> — stwierdziła już przed 30 laty A. Morawska, obserwując intensyfikację religijnego kolorytu w tamtejszym życiu publicznym po II wojnie światowej. Trudno z tą obserwacją polemizować, skoro system polityczny USA opiera się na kulturze chrześcijańskiej, co zgodnie przyznają jego twórcy, teoretycy, obserwatorzy i sami politycy. W hierarchii praw zgodnie z *Deklaracją Niepodległości* najwyższe miejsce zajmują prawa natury i prawa boskie, napisał nie bez dozy mistycyzmu G. A. Graham<sup>68</sup>. *Pismo Święte* stanowi podstawę nie tylko religijnego wychowania społeczeństwa, ale i moralnego. Przypomnijmy, że w księdze tej H. S. Truman upatrywał „fundamentalnej podstawy Konstytucji”. Nic więc dziwnego, iż państwo kieruje się w swej działalności również religijnymi inspiracjami i motywacjami, sprzyjając i przyczyniając się do rozpowszechniania ideologii teistycznej<sup>69</sup>. Zdaniem S. H. Cobba prawa boskie tworzą fundament prawnej regulacji kwestii wyznaniowej<sup>70</sup>. P. Schaff już w 1888 r. utrzymywał, że istniejący w tym kraju rozdział kościoła od państwa nie pociąga za sobą odseparowania narodu od chrystianizmu, gdyż „jego religia leży mu w sercu najgłębiej”, państwo zaś nie może być obojętne wobec kwestii jego moralności<sup>71</sup>. W. Herberg wskazuje, iż intencją autorów

<sup>65</sup> E. M. West: *A Proposed Neutral Definition of Civil Religion*. „Journal of Church and State” 1980, Vol. 23, No. 1, s. 39. Nieco inaczej definiuje ten fenomen R. Bellah, a mianowicie jako „publiczny zestaw wierzeń, symboli i rytuałów wskazujący społecznie akceptowaną legitymację władzy politycznej” — vide *Developments...*, s. 1620, 1621. Swoją drogą, istnienie tego zjawiska kwestionuje A. J. Reichley (*Religion...*, s. 47), ale — jak sądzę — bez powodzenia.

<sup>66</sup> Vide *Developments...*, s. 1651, 1652.

<sup>67</sup> A. Morawska: *Perspektywy. Katolicyzm a współczesność*. Kraków 1963, s. 177.

<sup>68</sup> G. A. Graham: *Morality in American Politics*. New York 1952, s. 26; A. J. Reichley: *Religion...*, s. 47.

<sup>69</sup> G. E. Probst: *The Happy Republic*. New York 1962, s. 236; A. P. Stokes: *Church...*, Vol. III, s. 625.

<sup>70</sup> S. H. Cobb: *The Rise...*, s. 528.

<sup>71</sup> P. Schaff: *Church and State in the United States; or the American Idea of Religious Liberty, and Its Practical Effects*. Vol. II. New York—London 1888, s. 53, 54.

konfesyjnych klauzul I Poprawki nie było przekształcenie Stanów Zjednoczonych w państwo laickie w europejskim tego słowa znaczeniu<sup>72</sup>. W związku z tym reguły rozdziału nie interpretuje się tam w sposób rygorystyczny w stosunku do interesu społecznego, lecz elastyczny. A. P. Stokes uwypukla, że nastąpiło tu wyraźne połączenie polityki umacniania tej instytucji z polityką nie ukrywanej sympatii wobec związków wyznaniowych, co tłumaczy się przesłankami „teoretycznymi, praktycznymi i religijnymi”<sup>73</sup>. J. Piekoszewski uważa, że po drugiej stronie Atlantyku „zachodzi nie tylko daleko posunięta separacja kościoła od państwa, ale też i najbardziej zacieśniona współpraca obu tych instytucji”<sup>74</sup>. Według opinii J. Hitchcocka państwo nie może być neutralne, jako że zawsze musi promować pewne wartości nieodzowne do funkcjonowania każdego społeczeństwa<sup>75</sup> — wartości religijne. Może właśnie dlatego prezydent Ronald Reagan w orędziu o stanie państwa z 26 I 1982 r. zaliczył do „wielkich amerykańskich idei cywilizacyjnych wolność jednostki, ustrój reprezentacyjny oraz zasadę praworządności uwzględniającą istnienie Boga [*the rule of law under God*]”<sup>76</sup>. To ostatnie określenie jest nader frapujące z prawnego punktu widzenia.

Biorąc pod uwagę wszystkie istotniejsze przejawy popierania przez państwo religii, W. G. Katz w ślad za P. Bergerem doszedł do wniosku, iż w Unii istnieje powszechny kulturowy *religious establishment*<sup>77</sup>. Natomiast M. de Wolfe Howe orzekł, że przejawy te są dowodem utrzymywania się ciągle żywego ewangelicznego nurtu doktryny wolności religijnej dominującego nad prawnym, co w rezultacie powoduje, iż w kraju tym wciąż jeszcze występuje „*de facto religious establishment*”<sup>78</sup>. Podążając myślą w tym kierunku można dojść do przekonania, że jest to w pewnym sensie

<sup>72</sup> W. Herberg: *Religion and Education in America*. W: *Religion in American Life*. Eds. J. W. Smith, A. L. Jamison. Vol. II. Princeton, N. J. 1961, s. 40.

<sup>73</sup> A. P. Stokes: *Church...*, Vol. I, s. 557; Vol. III, s. 694, 695. Vide też M. E. Marty: *Alternative Approaches in Church-State Relations*. W: *Church and State Under God*. Ed. A. G. Huegeli. Saint Louis 1964, s. 416, 419, 427; R. L. Rubenstein: *Church and State: The Jewish Posture*. „Religion and the Public Order” 1963, s. 168; J. E. Cunneen: *Catholics and Education*. W: *Catholicism in America. A Series of Articles of the Commonwealth*. Ed. G. N. Shuster. New York 1954, s. 157; O. H. Zabel: *God and Caesar in Nebraska. A Study of the Legal Relationship of Church and State 1854–1954*. Lincoln 1955, s. 182, 183; A. P. Stokes, L. Pfeffer: *Church...*, s. 576.

<sup>74</sup> J. Piekoszewski: *Kościół...*, s. 18, 19.

<sup>75</sup> J. Hitchcock: *Church, State and Moral Values: The Limits of American Pluralism*. „Law and Contemporary Problems” 1981, Vol. 44, s. 21.

<sup>76</sup> „New York Times” z 27 I 1982 r., s. 8.

<sup>77</sup> W. G. Katz: *Religion and the American Constitutions*. Evanston, Ill. 1964, s. 14.

<sup>78</sup> M. de Wolfe Howe: *The Garden...*, s. 11–14.

*multiple religious establishment*, jaki w okresie kolonialnym istniał w Nowym Jorku. Przypomnijmy, iż na terenie tej kolonii działało równocześnie kilka kościołów państwowych reprezentujących różne wyznania. Państwo nie może preferować konkretnego związku konfesyjnego — poddają pod rozagę R. Hofstadter i W. P. Metzger — może wszakże generalnie popierać religię<sup>79</sup> i taka jest rzeczywistość. Gdyby sparafrazować słowa twórcy amerykańskiego transcendentalizmu Ralpa W. Emersona — który wskazując na ideę trwałego związku państwowego w umysłach Amerykanów powiedział, że „Unia jest częścią religii tego narodu”<sup>80</sup> — wskazałbym na ideę trwałego związku państwa z ideologią religijną mówiąc, iż religia jest częścią Unii tego narodu. W efekcie polityka neutralności państwa wobec związków wyznaniowych i religii w tym kraju jest polityką neutralności przyjaznej lub sympatyzującej.

**3. Instrument rządzenia.** Mimo obowiązywania zasady rozdziału kościoła od państwa sympatie aparatu państwowego znajdują się jednoznacznie po stronie postaw teistycznych, co jest publiczną tajemnicą. Niektórzy autorzy pośrednio potwierdzają ten fakt podkreślając, że polityka rzeczywistej neutralności państwa w kwestii konfesyjnej pozostawałaby dowodem zarówno naiwności politycznej, jak i błędnej egzegezy ustawy zasadniczej, zważywszy że „autentyczna wolność sumienia i wyznania może być nierealna albo przynajmniej wątpliwa bez pewnego świadomego, choć niekoniecznie finansowego, poparcia państwa dla religii”<sup>81</sup>. Inni badacze zaznaczają, iż ścisły rozdział kościoła od państwa jest w USA niemożliwy choćby z tego względu, że państwo jest tam instytucją „immanentnie religijną”. Nie może być przecież inaczej, skoro religia nie tylko że nie znajduje się poza sferą publiczną, ale jest wręcz jej zasadniczym elementem<sup>82</sup>. J. Tussman podważa nawet adekwatność operowania nazwą „rozdział” w kontekście relacji: państwo — kościół, uważając ją za szczególnie mylącą. Jest bowiem przeświadczony, iż stosunki wyznaniowe zbyt ściśle zająbiają się z politycznymi. Otóż decyzje państwowe dotyczące materii świeckich oddziałują także na stosunki konfesyjne, zaś decyzje religijne oddziałują zwrotnie na relacje polityczne. Instytucja rozdziału nie jest w stanie temu oddziaływanii zapobiegać<sup>83</sup>.

Nawiązując do tego ostatniego stanowiska wypada zwrócić uwagę na

<sup>79</sup> R. Hofstadter, W. P. Metzger: *The Development of Academic Freedom in the United States*. New York 1955, s. 187.

<sup>80</sup> Vide P. C. Nagel: *One Nation Indivisible. The Union in American Thought 1776—1863*. New York 1964, s. 145.

<sup>81</sup> G. Anastaplo: *The Religion Clauses of the First Amendment*. „Memphis State University Law Review” 1981, Vol. 11, No. 2, s. 187, 188.

<sup>82</sup> *Developments...*, s. 1620.

<sup>83</sup> J. Tussman: *Government and the Mind*. New York 1977, s. 6, 7.

dość oczywisty fakt, a mianowicie że jeśli nawet rozdział kościoła od państwa nie uniemożliwia wpływania obu tych podmiotów na siebie, to przynajmniej wydatnie je ogranicza. Już choćby ta okoliczność dostarcza wystarczającej motywacji dla tej instytucji. J. Tussman zdaje się więc przejawiać nadmierny relatywizm terminologiczny i aksjologiczny. Niemniej pora odpowiedzieć na pytanie o przyczynę owej „pobożności nad Potomakiem”. Niewątpliwie jest ona wynikiem faktycznej religijności sterników amerykańskiej nawy państwowej, a także przeważającej większości społeczeństwa. Fenomen ten ma jednak swe głębsze uzasadnienie. Otóż — pisząc w telegraficznym skrócie — religia chrześcijańska poprzez swój instytucjonalny wyraz, jakim jest kościół, skłania jednostkę do skupienia największej uwagi na kwestii zbawienia oraz propaguje określone normy moralne. Tym sposobem przyczynia się obiektywnie do konsolidacji państwa i społeczeństwa. Pomijam tu takie ekstremalne sytuacje, jak ostry konflikt między władzą państwową a kościelną czy popieranie przez duchowieństwo ruchu na rzecz wyzwolenia narodowego, politycznego bądź społecznego. Religia nierzadko w poważnej mierze petryfikuje istniejące struktury społeczne, a kościół często przyczynia się do kształtowania takich postaw, które afirmują konkretny porządek społeczno-polityczny i służą umacnianiu władzy państwowej. Obok swych funkcji duchowych religia spełnia więc funkcję instrumentu ładu społecznego, pozostając czynnikiem stabilizującym system polityczny. Zjawisko to występuje w każdym państwie, zarówno demokratycznym, jak i totalitarnym, zaś jego skala jest uzależniona od jakości stosunków państwa z kościołem. Właśnie dlatego w Stanach Zjednoczonych aparat państwowy oraz wielkie korporacje gospodarcze zapewniają swoim autorytetem ochronę i promocję sprawom wiary i moralności. Równocześnie wychodzą z założenia, że wzorem obywatela jest ten, kto zachowuje postawę teistyczną. Religia w powszechnym odczuciu tworzy ważny komponent zabezpieczający zestaw niezbyt dokładnie sprecyzowanych wartości zwanych amerykańsztem (*americanism*), mających wyróżniać Amerykanina spośród przedstawicieli innych nacji<sup>84</sup>. Rozpowszechnione jest również twierdzenie — tak w nauce, jak i w kręgach politycznych — iż religia wraz z instytucją rozdziału kościoła od państwa stanowi warunek *sine qua non* demokracji amerykańskiej<sup>85</sup>.

Jednocześnie daje się zaobserwować proces odwrotny. Związki wyznaniowe udzielają sankcji religijnej i moralnej różnym poczynaniom władz państwowych, rewanżując się niejako za dbałość o ich interesy i nieingerowanie w sprawy wewnętrzne, za stworzenie im optymalnych warunków

<sup>84</sup> H. Laski: *The American...*, s. 305.

<sup>85</sup> A.P. Stokes: *Church...*, Vol. III, s. 712, 722, 723; A.P. Stokes, L. Pfeffer: *Church...*, s. 579; L.P. Beth: *The American...*, s. 105.

rozwoju. Tak oto w interesie państwa leży umacnianie pozycji kościoła, a w interesie kościoła umacnianie państwa. Ta właśnie współzależność jest źródłem swoistej symbiozy obu tych podmiotów, mimo ich formalnego rozdziału. Zważywszy że prawnie usankcjonowana więź państwa z kościołem pozostawałaby w sprzeczności z konfesyjnymi postanowieniami I Poprawki, elitarne związki wyznaniowe utrzymują nieformalne powiązania z aparatem państwowym, co umożliwia im wywieranie niemałego wpływu na kierunki i metody jego działania. Trafnie zatem zauważa J. L. Blau, iż pośrednie oddziaływanie kościoła na państwo poprzez religię może być dalece silniejsze i bardziej efektywne niż wpływ bezpośredni<sup>86</sup>. Z wywodu tego wynika, że afirmujący stosunek Kongresu, Prezydenta, SN i władz stanowych do religii — przy równoczesnym kulturowaniu tradycji rozdziału kościoła od państwa — jest determinowany wspólnością interesów tych instytucji. Tym należy eksplikować nieistnienie w Amerykańskiej Unii dystynkcji między *sacrum* a *profanum* w dziedzinie ideologii, światopoglądu, a po części i życia publicznego. Do słów najwybitniejszego zagranicznego komentatora amerykańskiej rzeczywistości, Alexisa de Tocqueville, zamieszczonych na wstępie niniejszego rozdziału — które, mimo że skreślone półtora wieku temu, wydają się nic nie stracić ze swej aktualności — można by dorzucić następujące: „Nie wiem, czy wszyscy Amerykanie wierzą w swą religię — gdyż kto może zgłębić ludzkie serce — lecz jestem pewien, iż uważają ją za niezbędną do utrzymania swych republikańskich instytucji.”<sup>87</sup>

<sup>86</sup> *Cornerstones of Religious Freedom in America*. Ed. J. L. Blau. Boston 1964 (1950), s. 71.

<sup>87</sup> A. de Tocqueville: *Democracy...*, Vol. I, s. 305, 306.



## Konkluzje

*Jesteśmy narodem religijnym, którego instytucje zakładają istnienie Istoty Najwyższej.*

Zorach v. Clauson

### I. TEORETYCZNY MODEL INSTYTUCJI ROZDZIAŁU KOŚCIOŁA OD PAŃSTWA

**1. Torturowanie metafory.** W świetle popierania przez państwo niezinstytucjonalizowanej religii naturalną kolejną rzeczą pojawia się pytanie, w jakim stopniu USA realizują regułę rozdziału kościoła od państwa. Gdyby nie wcześniejsze rozważania poświęcone orzecznictwu SN w kwestii konfesyjnej, można by mieć uzasadnione wątpliwości, czy wolno mówić o tej instytucji nie tylko formalnie, ale także faktycznie. Problem ten nie doczekał się w amerykańskim konstytucjonalizmie satysfakcjonującego rozwiązania. Większość kompetentnych badaczy utrzymuje po prostu, że zajmujący nas rozdział nie był bądź nie jest całkowity<sup>1</sup>. P. E. Mott wypowiada się z pesymizmem, że instytucja ta istnieje przede wszystkim w teorii, w mniejszym natomiast zakresie w praktyce<sup>2</sup>. H. W. Schneider konstatuje, że relacje zachodzące między państwem a związkami wyznaniowymi są w większej mierze uzależnione od wzajemnych sympatii niż od precyzyjnych koncepcji prawniczych<sup>3</sup>. Inni przez wzgląd na

<sup>1</sup> Tak np. E. B. Greene i P. H. Benson — vide J. Godlewski: *Wolność sumienia i rola związków wyznaniowych w Stanach Zjednoczonych Ameryki*. W: *Instytucje i doktryny prawno-polityczne Stanów Zjednoczonych Ameryki*. Red. W. Sokolewicz. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1974, s. 489.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 489.

<sup>3</sup> H. W. Schneider: *Religion in 20th Century America*. Cambridge, Mass. 1952, s. 28.

protekcjonalny stosunek państwa do religii określają amerykańską wersję instytucji rozdziału jako relatywną (W. A. Brown<sup>4</sup>) lub częściową (L. P. Beth<sup>5</sup>). Z kolei pozostali autorzy „torturują” — zdaniem E. A. Smitha — jeffersonowską metaforę o „murze separacji”, nazywając go m.in. „murem homogenizowanym”<sup>6</sup>. Sędzia Jackson w *votum separatum* w sprawie *McCullum v. Board of Education* przyrównał rozdział kościoła od państwa do „wijącego się muru”<sup>7</sup>, z racji zbyt liberalnej w jego mniemaniu wykładni klauzuli *establishment* przez SN. Podchwycili to niektórzy komentatorzy, którzy jęli się zastanawiać, czy istnieje wyłącznie jeden „mur separacji”, czy też może dwa, tj. „jeden chroniący religię oraz drugi zabezpieczający kompetencje władzy świeckiej, z ziemią niszcząją pośrodku”<sup>8</sup>.

SN w sprawie *Lemon v. Kurtzman* doszedł do przekonania, iż konfesyjne przepisy I Poprawki mogą nakreślać jedynie niezbyt wyraźne linie demarkacyjne w tej nadzwyczaj delikatnej strefie prawa konstytucyjnego. Nie może bowiem być inaczej, skoro „linia rozdziału, której daleko do owego »muru«, jest zamazaną, niejasną i zmienną barierą”<sup>9</sup>, mającą odgradzać kościół od państwa. Ta konstatacja — powtórzona przez sędziego Blackmuna w sprawie *Wolman v. Walter* — wiernie obrazuje postawę sędziów, którzy całkiem nieźle radzą sobie z orzekaniem o konstytucyjności określonych praktyk z zakresu kwestii wyznaniowej, natomiast wykazują permanentne niezdecydowanie co do podmiotów, które ów „mur separacji” powinien rozdzielać. Raz powiadają, że ma oddzielać kościół od państwa, a mur ten ma być „wysoki i niezachwiany”. Drugi raz twierdzą, że musi on być „całkowity”. Za trzecim razem deklarują, że ma być wprawdzie „całkowity”, ale nie „hermetyczny”. Jeszcze zaś innym razem obwieszczają, że wymaga on kompletnego odizolowania religii od aparatu państwowego<sup>10</sup>.

<sup>4</sup> W. A. Brown: *Church and State in Contemporary America*. New York 1936, s. 195.

<sup>5</sup> L. P. Beth: *The American Theory of Church and State*. Gainesville 1958, s. 155.

<sup>6</sup> Vide E. A. Smith: *Religious Liberty in the United States. The Development of Church-State Thought Since the Revolutionary Era*. Philadelphia 1972, s. 246.

<sup>7</sup> Vide *First Amendment Freedoms*. Ed. M. R. Konvitz. Ithaca, N. Y. 1963, s. 201, 202.

<sup>8</sup> E. A. Smith: *Religious...*, s. 304. Vide też H. D. Hammett: *Separation of Church and State: by One Wall or Two*. „Journal of Church and State” 1965, Vol. 7, 7, s. 201, 202.

<sup>9</sup> Vide F. J. Sorauf: *The Wall of Separation. The Constitutional Politics of Church and State*. Princeton 1976, s. 25.

<sup>10</sup> Vide K. Lavalley: *Constitutional Law — Establishment Clause — Erection and Maintenance of Religious Symbols by Governmental Entities*. „Wayne Law Review” 1978, Vol. 24, s. 1104.

Stwierdzenia tego rodzaju, przypominając westchnienia bezradności lub kojarząc się ze scholastycznymi deliberacjami, mają niewielką wartość poznawczą. Wskazują bowiem jedynie na występowanie konkretnej sytuacji, nie wyjaśniając jej przyczyn ani też bliżej nie charakteryzując. Ściśle biorąc, z przytoczonych tu enuncjacji SN i cytowanych komentarzy konstytucjonalistów nie wynika odpowiedź na podstawowe pytanie, które zostało postawione na początku niniejszego punktu. Wydaje się, iż jest to wynik przyjęcia niewłaściwych założeń metodologicznych, polegających na absolutyzowaniu albo prawnego, albo społeczno-politycznego aspektu funkcjonowania instytucji rozdziału. Takie założenia nie mogą prowadzić do pomyślnych rezultatów, lecz co najwyżej do stereotypowej konstatacji, że ostatecznie w Stanach Zjednoczonych instytucja rozdziału kościoła od państwa utrzymuje się, mimo swej niekompletności czy też różnych niekonsekwencji.

**2. Model idealny.** Istnieje tylko jeden sposób udzielenia adekwatnej odpowiedzi w obrębie analizowanego przez nas zagadnienia. W tym celu należy skonstruować prawidłowe kryteria, czyli idealny model instytucji rozdziału kościoła od państwa, który miałby siłą rzeczy abstrakcyjny, teoretyczny i ponadustrojowy charakter. Wzorzec zbudowany nie w drodze interpretacji i reinterpretacji jakichkolwiek norm prawnych, ale w całkowitym od nich oderwaniu, posiadający walor uniwersalny. Nie jest to zadanie łatwe. Konstytucjonalizm nie wypracował jeszcze takiego modelu instytucji rozdziału, który zyskałby sobie powszechne uznanie. Jest to skądinąd zrozumiałe, ponieważ instytucja ta była wprowadzana przez poszczególne kraje w różnym czasie i w odmiennych warunkach społecznych i politycznych. Pociągnęło to za sobą jej zróżnicowanie, mimo występowania we wspomnianych krajach wielu zbliżonych bądź nawet identycznych rozwiązań prawnych w tej materii. Znamienne, że również i dziś mimo zwiększonego przepływu idei między krajami euro-anglosaskiego kręgu kulturowego, podobnych tradycji ustrojowych oraz tworzenia wspólnych instytucji państwowych w Europie Zachodniej, skala trudności w tym zakresie zmniejszyła się jedynie nieznacznie. Utrzymujące się rozbieżności w poglądach dotyczących teoretycznego wzorca rozdziału kościoła od państwa nadal są bardzo głębokie<sup>11</sup>. Dobrą ilustrację stanowią w tym względzie rozbieżności w poglądach występujące chociażby w nauce polskiej; badacze amerykańscy raczej stronią od tak abstrakcyjnych rozważań.

I tak H. Świątkowski wyróżnia następujące cechy klasycznej wersji instytucji rozdziału: a) zakaz materialnego popierania przez państwo i samorządy jakichkolwiek celów wyznaniowych; b) zeświecczenie insty-

<sup>11</sup> Vide M. Pietrzak: *Prawo wyznaniowe*. Warszawa 1988 (1982), s. 70.

tucji państwowych, prawa i nauczania; c) równouprawnienie wszystkich wyznań przez poddanie ich specjalnemu lub powszechnemu prawu o stowarzyszeniach oraz nadzorowi państwa w ramach tego prawa; d) równouprawnienie obywateli bez względu na ich stosunek do religii; e) przejście na własność narodu całego majątku kościołów i związków wyznaniowych, nie wyłączając budynków przeznaczonych na cele kultu, plebanii, biskupstw, klasztorów itd., z obowiązkiem przekazania w bezpłatne użytkowanie organizacyjnym jednostkom wyznaniowym budynków bezpośrednio związanych z wykonywaniem kultu; f) pozbawienie duchownych wszelkich wyznań praw wyborczych, ewentualnie tylko biernego; g) całkowite zniesienie lub daleko idące ograniczenie działalności zakonów i kongregacji; h) częściowe lub całkowite pozbawienie związków religijnych zdolności i osobowości prawnej<sup>12</sup>. Swoją drogą, nie bardzo wiadomo, co autora uprawnia do uznania tego zlepku poglądów gallikańsko-jakobińsko-stalinowskich za klasyczny model instytucji rozdziału kościoła od państwa.

J. Osuchowski zajmuje w tej kwestii zupełnie inne stanowisko, upatrując zasadniczych założeń omawianej instytucji w: a) laicyzacji życia społecznego i państwowego; b) równouprawnieniu wszystkich związków wyznaniowych i obywateli niezależnie od ich przynależności konfesyjnej bądź też nienależenia do żadnego związku wyznaniowego; c) powstrzymaniu się przez państwo i ciała samorządowe od udzielania pomocy materialnej jakiegokolwiek instytucji lub celowi wyznaniowemu; d) nacjonalizacji własności nieruchomości związków wyznaniowych i ich jednostek organizacyjnych, połączonej z obowiązkiem przekazania im w wieczyste użytkowanie obiektów służących bezpośrednio celom kultowym<sup>13</sup>.

T. Langer wymienia następujące cechy charakterystyczne instytucji rozdziału: a) zakaz wprowadzania czy utrzymywania przez państwo podziału związków wyznaniowych na prawnie uznane i prawnie nie uznane; b) oddzielenie sfery działania kościołów i związków wyznaniowych od sfery politycznego działania państwa w szerokim tego słowa znaczeniu; c) określenie położenia prawnego kościołów i związków wyznaniowych za pomocą specjalnej ustawy o kultach<sup>14</sup>.

E. Grzelak uznaje za trwałe i niezmiennie charakterystyczne cechy instytucji rozdziału kościoła od państwa: a) oddzielenie sfery działania kościołów i związków wyznaniowych od politycznej, ekonomicznej, spo-

<sup>12</sup> H. Świątkowski: *Wyznaniowe prawo państwowe*. Warszawa 1962, s. 12.

<sup>13</sup> J. Osuchowski: *Rozdział kościoła od państwa*. W: *Problemy religii i laicyzacji*. Warszawa 1967, s. 224.

<sup>14</sup> T. Langer: *Państwo a nierzymskokatolickie związki wyznaniowe w Polsce Ludowej*. Warszawa 1967, s. 29.

łecznej i kulturalnej (w tym również oświatowej) działalności państwa — tym samym usytuowanie instytucji wyznaniowych poza systemem władzy i administracji państwowej oraz samorządowej związanej z państwem; oznacza to pozbawienie kościołów, związków i instytucji wyznaniowych oraz osób duchownych atrybutów i prerogatyw przysługujących jedynie państwu i jego przedstawicielom; b) równouprawnienie wszystkich obywateli niezależnie od ich stosunku do religii, a w ślad za tym równouprawnienie wszystkich kościołów i związków wyznaniowych niezależnie od ich charakteru, rozmiarów i stopnia wpływów w społeczeństwie itd.; c) zakaz udzielania przez państwo i samorządy pomocy materialnej na cele kościołów i związków religijnych; d) uznanie zasady, że podstawą działalności wszystkich kościołów i związków wyznaniowych jest prawo obywateli do wolności sumienia i wyznania. Natomiast co się tyczy cech wymienianych przez innych autorów, których E. Grzelak cytuje, to jego zdaniem wchodzi one w grę jedynie w konkretnych sytuacjach historycznych (szczególnie nacjonalizacja własności kościelnej i pozbawienie duchownych praw wyborczych<sup>15</sup>. Niemniej w drugim wydaniu swej pracy autor poddał przytoczony katalog pewnej modyfikacji<sup>16</sup>.

M. Pietrzak natomiast wydaje się upatrywać istoty rozdziału w regule świeckości państwa, której konsekwencją jest uznanie: a) awyznaniowości państwa; b) braku kompetencji państwa do regulowania spraw natury religijnej; c) zakazu subwencjonowania przez państwo działalności religijnej; d) neutralności państwa w sprawach religijnych i światopoglądowych<sup>17</sup>.

Najważniejszą przyczynę tych różnic stanowisk skłonny jestem upatrywać w podejmowaniu prób nadmiernej konkretyzacji zasady *separationis ecclesiae et status*. Tymczasem nie można zapominać, iż zasada ta jest wysoce abstrakcyjna, a szanse obniżenia stopnia tej abstrakcyjności są raczej nikłe. Jestem wszak przekonany, że wykoncypowanie idealnego modelu instytucji rozdziału, składającego się z kilku uniwersalnych (transustrojowych) cech determinujących jego sedno, jest w pełni realne pod warunkiem, iż będą one mieć rzeczywiście podstawowe znaczenie.

**3. Cztery cechy.** Konstruowanie takiego wzorca wypada rozpocząć od wyróżnienia jego kardynalnej — jakkolwiek oczywistej — cechy. Mianowicie wszelkie rozważania w tej kwestii muszą być oparte na założeniu,

<sup>15</sup> Z. Grzelak: *Z problematyki stosunku państwa do kościoła*. Warszawa 1973, s. 81, 82.

<sup>16</sup> Z. Grzelak: *Z problematyki rozdziału kościoła od państwa*. Warszawa 1989, s. 38, 39.

<sup>17</sup> M. Pietrzak: *Stosunki między państwem i Kościołem w świetle ustaw wyznaniowych z 17 maja 1989 r.* „Państwo i Prawo” 1991, nr 1, s. 6.

że pomiędzy aparatem kościelnym a państwowym powinna istnieć organizacyjna odrębność. Bez akceptacji tego założenia dalsze wywody na ten temat byłyby bezcelowe. Niemniej wymienienie tej cechy niczego jeszcze nie mówi o celu ustanowienia owej odrębności. Z punktu widzenia interesu społecznego oraz ideałów humanizmu cel taki może być tylko jeden — zagwarantowanie autentycznej równości jednostki oraz jej wolności sumienia i wyznania. Na dobrą sprawę obie te cechy wyczerpują istotę instytucji rozdziału. Jednak poprzestanie wyłącznie na nich czyniłoby nasz model nazbyt lakonicznym. Rzecz także w tym, iż wolność religijną można różnie interpretować, a zwłaszcza jej zakres przedmiotowy, gdyż państwo może generalnie popierać religię albo ateizm. Nasuwa się więc logiczny postulat, aby z uwagi na tę pierwszą państwo przybrało charakter laicki, natomiast przez wzgląd na ten drugi stało się neutralne światopoglądowo. Winno ono zatem prowadzić politykę neutralności wobec wierzących i niewierzących, różnych związków konfesyjnych, wspomnianych związków i organizacji ateistycznych, religii i ateizmu. Pozostaje jeszcze ustalenie optymalnego wariantu uregulowania sytuacji prawnej związków wyznaniowych. Sądzę, że najwłaściwszym rozwiązaniem w tym względzie byłoby objęcie ich powszechnym prawem o stowarzyszeniach i traktowanie mniej więcej tak, jak inne stowarzyszenia. Nic wszakże nie stoi na przeszkodzie, by unormować ich status w drodze odrębnej reglamentacji prawnej<sup>18</sup>, jakkolwiek poprzedni wariant uważam za bardziej odpowiedni. Rekapitulując, teoretyczny wzorzec instytucji rozdziału kościoła od państwa powinien się składać z następujących cech:

- A) Organizacyjna odrębność aparatu państwowego i kościelnego.
- B) Realizacja zasady wolności sumienia i wyznania.
- C) Laicki charakter państwa wynikający z prowadzenia przezeń polityki neutralności w kwestii konfesyjnej.
- D) Traktowanie przez państwo związków wyznaniowych właściwie w taki sam sposób jak stowarzyszeń.

**4. Kilka słów komentarza.** Dalej idąca konkretyzacja instytucji rozdziału poprzez wyszczególnianie innych jej cech miałyby się z celem, jako że wchodziłyby one w zakres cech już wymienionych. To oczywiście nie znaczy, iż te zasadnicze cechy nie wymagają rozwinięcia.

<sup>18</sup> Takie stanowisko koresponduje z poglądem, iż z konstytucyjnego punktu widzenia związki konfesyjne różnią się od innych typów stowarzyszeń. Vide D. Laycock: *Towards a General Theory of the Religion Clauses: The Case of Church Labor Relations and the Right to Church Autonomy*. „Columbia Law Review” 1981, Vol. 81, No. 7, s. 1398 i n.; P. G. Kauper: *Church Autonomy and the First Amendment: The Presbyterian Church*. „The Supreme Court Review” 1969, s. 371, 375.

Dotyczy to szczególnie reguły neutralności konfesyjnej państwa jako charakteryzującej się wysokim stopniem abstrakcji. Moim zdaniem tworzą ją w sumie poniższe kanony. Po pierwsze, państwo nie może udzielać pomocy materialnej organizacjom światopoglądowym (tzn. związkom wyznaniowym i stowarzyszeniom ateistycznym), tym bardziej że wydatkuje pieniądze podatnika. Nie powinno też opodatkowywać ich własności natury kultowej lub bezpośrednio z nią związanej. Z ekonomicznej perspektywy oraz przez wzgląd na interes społeczny opodatkowywanie organizacji nie obliczonych na zysk byłoby niesłuszne. Zważywszy, że różnorodność organizacji społecznych stanowi wykładnik poziomu życia kulturalnego społeczeństwa — co z kolei determinuje jego dalszy postęp cywilizacyjny — popieranie tych organizacji leży w obiektywnym interesie państwa. Po wtóre, państwo powinno się wystrzegać używania symboliki, retoryki i emblematów o charakterze religijnym, jak również prowadzenia indoktrynacji tak teistycznej, jak ateistycznej. W związku z tym nauczanie religii nie może odbywać się w instytucjach państwowych, ze szkołami łącznie. Po trzecie, państwo nie może wydawać aktów normatywnych wypływających z inspiracji religijnej albo ateistycznej itd.<sup>19</sup>

Niezależnie od tego trzeba podkreślić, iż wymienione modelowe cechy instytucji rozdziału powinny zostać zharmonizowane ze społeczno-politycznymi uwarunkowaniami każdego kraju. Ponadto nie należy ich też interpretować w sposób rygorystyczny w stosunku do interesu społecznego, tylko elastyczny. Każda taka reguła nie może bowiem istnieć bez wyjątków, a poza tym w przeciwnym razie zbudowanie racjonalnej instytucji *separationis ecclesiae et status* nie byłoby możliwe. Gwoli ilustracji, co się tyczy organizacyjnej odrębności aparatu państwowego i kościelnego (cecha A), to utworzenie państwowej administracji konfesyjnej zajmującej się nadzorowaniem działalności organizacji wyznaniowych, nie jest z tą regułą sprzeczne. To samo można powiedzieć o instytucji kapelanów, która jako wspólny organ kościelno-państwowy na pozór pozostaje od niej odstępowaniem. Tymczasem kapelani są nieodzowni do zabezpieczenia wolności wyznania żołnierzy i więźniów.

Analogicznie, nawiązując do zasady wolności sumienia i wyznania (cecha B) wypada nadmienić, że nie zawsze powinna być ona traktowana jako wartość absolutna. Albowiem trzeba wówczas byłoby tolerować takie praktyki, jak odmawianie przez żołnierzy udziału w konkretnej wojnie, narkotyzowanie się, poligamia, odmowa leczenia chorych, a nawet płacenia podatków — uzasadniane pobudkami religijnymi. Stąd np. zjawisko religijnego pacyfizmu należy respektować w rozsądnych grani-

<sup>19</sup> Vide M. Pietrzak: *Stosunki...*, s. 6—8.

cach, natomiast selektywny pacyfizm religijny nie może być żadną miarą aprobowany. W odniesieniu zaś do reguły neutralności wyznaniowej państwa (cecha C) — a konkretnie do wynikającego z niej zakazu nie-subsydiowania przez państwo związków konfesyjnych — wypada skonstatować, iż również i on nie może być bezwzględnie egzekwowany. Mogą bowiem powstać sytuacje, kiedy odmówienie im wsparcia materialnego godziłoby w wolność wyznania obywateli, ich równość albo inne wartości społeczne. Dlatego dotuje się np. konserwację zabytków sakralnych, a w USA obejmuje uczniów szkół wyznaniowych bezpłatną opieką lekarską, wypożycza nieodpłatnie podręczniki, wydaje gorące posiłki itp. Najściślej powinna być przestrzegana reguła dotycząca laickiego charakteru państwa, jakkolwiek i w tym przypadku mogą się pojawić uzasadnione wyjątki. Tytułem przykładu, władze państwowe mogą okazjonalnie wyrażać uznanie związkowi konfesyjnemu, który położył wybitne zasługi dla racji stanu danego kraju. Z kolei jeśli idzie o uregulowanie sytuacji prawnej związków wyznaniowych (cecha D), to — jak już wzmiankowano — niekoniecznie musi to być prawo o stowarzyszeniach.

**5. Dylemat końcowy.** Zostało nam jeszcze rozstrzygnięcie dylematu, czy o instytucji rozdziału kościoła od państwa można mówić w kraju, który urzeczywistnia: a) wszystkie cechy idealnego modelu tej instytucji; b) jedynie niektóre z nich; c) tylko pierwszą, a zarazem najważniejszą. Jestem zdania, że realizacja fundamentalnej cechy mówiącej o organizacyjnej odrębności aparatu państwowego i kościelnego jest tu wystarczająca, ponieważ odgrywa ona decydującą rolę. Istnieje bowiem poważna różnica jakościowa pomiędzy dwoma krajami, z których pierwszy urzeczywistnia jedynie tę cechę, drugi zaś żadnej. W dodatku bez realizacji tej cechy wszystkie pozostałe zawarte w tym modelu nie tylko że tracą sens, ale stają się wręcz bezprzedmiotowe. Naturalnie, ideałem jest pełne urzeczywistnienie wszystkich cech, ale — jak wiadomo — o ideały łatwo w teorii, lecz trudno w praktyce. Stąd właśnie biorą się tak ewidentne różnice pomiędzy krajami, które instytucję rozdziału wprowadziły w życie. Dla zobrazowania, Stany Zjednoczone, Francja, Polska i niegdysiejszy Związek Radziecki realizują odmiennie cechy B, C i D skonstruowanego przez nas wzorca, mimo to trudno byłoby twierdzić, iż tylko niektóre z tych krajów ustanowiły regułę rozdziału kościoła od państwa także w praktyce, albo że wyłącznie w niektórych spośród nich istnieje „prawdziwy” rozdział tych podmiotów. *Nota bene*, generalna różnica jeśli idzie o tę instytucję w państwach demokratycznych i rządzonych przez komunistów sprowadzała się do tego, iż te pierwsze kładły większy nacisk na organizacyjną odrębność aparatu państwowego i kościelnego, te drugie natomiast na laicki — ściśle zaś biorąc, ateistyczny — charakter państwa.

Kończąc wypada podkreślić, że konstruowanie teoretycznego modelu instytucji rozdziału miałyby się z celem, gdybyśmy mieli się ograniczyć do wydania ogólnikowego osądu, iż w danym kraju rozdział kościoła od państwa istnieje albo nie. Odpowiedź będzie kompletna dopiero wtedy, kiedy zostaną wskazane odchylenia od zajmującego nas wzorca.

## II. CONTRA LEGEM CZY PRAETER LEGEM?

**1. Rozdział kościoła od aparatu państwowego.** Jeżeli teraz ze wspomnianym modelem porównamy amerykańskie realia ustrojowe, to okaże się, że wszystkie jego cechy znajdują tam zastosowanie z wyjątkiem cechy C, która jest urzeczywistniana jedynie częściowo wskutek popierania przez państwo religii jako zjawiska społecznego. Czy taka polityka konfesyjna jest zgodna, czy też sprzeczna z zasadą rozdziału? Zarówno federalny SN, jak i tamtejsi konstytucjoniści uważają w każdym razie, iż nie narusza ona Konstytucji. L. Pfeffer w 1953 r. pisał, że nie istnieje żadna podstawa prawna do zaskarżenia odpowiednich praktyk, gdyż nie wyrządzają one nikomu najmniejszej szkody lub krzywdy<sup>20</sup>. Później jednak, wraz z nasilaniem się przejawów obecności „religii obywatelskiej” w życiu publicznym kraju, taka podstawa się znalazła. W literaturze przedmiotu wskazywano bowiem na dwoistą naturę tego fenomenu uwypuklając, iż „religia obywatelska” składa się ze splotu tradycyjnych wierzeń religijnych oraz wartości czysto społecznych i politycznych. Może wobec tego prowadzić do dyskryminacji religii mniejszościowych<sup>21</sup>. Niemniej uznano, że ten ostatni element ma znacznie większy ciężar gatunkowy. Na przykład, inwokacje religijne w tekście hymnu narodowego czy w rotach przysięg formalnie mają wydźwięk teistyczny, faktycznie wszak — patriotyczny. Podobnie respektowanie przez państwo Świąt Bożego Narodzenia lub Święta Dziękczynienia może równie dobrze odzwierciedlać poszanowanie świeckich tradycji ludowych, jak i ich religijnych korzeni. *Civil religion* to po prostu nic innego jak „celebrowanie amerykańskośći” albo „język sakralny” służący podkreśleniu uroczystości chwili. Dlatego też sądy w toku rozpoznawania takich spraw koncentrowały się zazwyczaj na ustaleniu, czy kwestionowana symbolika bądź frazeologia jest z istoty swej religijna, czy też może wyraża przede wszystkim świeckie

<sup>20</sup> L. Pfeffer: *Church, State and Freedom*. Boston 1953, s. 208.

<sup>21</sup> Vide *Developments — Religion and the State*. „Harvard Law Review” 1987, Vol. 100, No. 7, s. 1621, 1651.

wartości mimo religijnych konotacji. Najczęściej dochodziły do wniosku, iż ma tu miejsce ten drugi przypadek <sup>22</sup>.

Niezależnie od tego — jak zauważa M. Pietrzak — teoretycy zachodni są zgodni, że „demokratyczne państwo laickie powinno przyjąć jako podstawę swego działania liberalizm światopoglądowy i zachować całkowitą neutralność wobec wszystkich wierzeń czy koncepcji filozoficznych. Ale jednocześnie uważają, że działalność państwa laickiego, zwłaszcza prawotwórcza, nie może abstrahować od poglądów moralnych, ideałów i aspiracji dominujących w społeczeństwie. Rozdział nie oznacza bowiem oddzielenia państwa od obywateli, w tym także obywateli wierzących”, ani ignorowania faktu istnienia ich potrzeb konfesyjnych <sup>23</sup>. Po drugiej stronie Atlantyku sądzi się, iż skoro tamtejsza wersja instytucji rozdziału opiera się na założeniu, że religia jest pozytywnym zjawiskiem ze społeczno-politycznego punktu widzenia, to zadaniem państwa jest ją popierać. Biorąc nadto pod uwagę, iż stosunki wyznaniowe zbyt ściśle zębiają się tam ze stosunkami społecznymi i politycznymi, wewnątrznie spójne wdrażanie rozdziału kościoła od państwa w sferę praktyki ustrojowej nie było i nie jest w tym kraju możliwe <sup>24</sup>. Parafrazując cytowaną już sentencję sędziego Douglasa ze sprawy *Zorach v. Clauson*, *separatio ecclesiae et status* niewątpliwie należy w Amerykańskiej Unii do tych instytucji, które „zakładają istnienie Istoty Najwyższej”. W świetle dotychczasowych wywodów dochodzimy do przekonania, że bardziej adekwatnym terminem na oznaczenie podstawowej instytucji określającej amerykańską kwestię konfesyjną jest nie rozdział kościoła od państwa, tylko rozdział kościoła od aparatu państwowego.

**2. Spiritus legis.** Doceniając wagę przytoczonych argumentów, nie mogę jednak przyznać, by trafiały one w pełni do przekonania. Powracając do zagadnienia zgodności „religii obywatelskiej” z regułą rozdziału, wypada zaznaczyć, iż udzielenie satysfakcjonującej odpowiedzi nie jest tu sprawą prostą. Polityka popierania lub zwalczania przez państwo religii jest bowiem wprawdzie z problematyką rozdziału kościoła od państwa ściśle związana, niemniej należy ona do tych zjawisk *par excellence* pozaprawnych, które rzadko mogą zostać uznane za działalność *contra legem fundamentalem*, prędzej już *praeter legem*. Można natomiast orzec jednoznacznie, iż zarówno popieranie, jak i zwalczanie religii godzi w *spiritus legis*, wynikający z zasady prowadzenia przez państwo polityki neutralności w kwestii wyznaniowej (cecha C). Sytuacja optymalna polega na powstrzymaniu się przezeń od jednego, i od drugiego, skutkiem

<sup>22</sup> Ibidem, s. 1652—1654.

<sup>23</sup> M. Pietrzak: *Prawo...*, s. 84.

<sup>24</sup> L. P. Beth: *The American...*, s. 126, 127; J. Sawicki: *Historia stosunku kościoła do państwa*. Warszawa 1947, s. 80.

czego obywatel zyskuje całkowitą swobodę wyboru światopoglądu, wchodzącą w skład jego podstawowych wolności. Jeśli bowiem państwo preferuje określony światopogląd, to tym samym wywiera pewną presję na jednostkę, determinując w jakimś stopniu jej wybór. Popierając religię, w efekcie przynajmniej pośrednio dyskryminuje ateistów. Preferując zaś ateizm, w rezultacie upośledza teistów. Państwo obowiązane jest traktować równo wszystkich swych obywateli bez względu na wyznawany przez nich światopogląd.

Powinność ta winna nań ciążyć nawet pomimo faktu, że cała współczesna kultura światowa — a w jej obrębie również moralność — ma wyraźnie religijne źródła, bez których jej rozkwit byłby znacznie utrudniony, a całe dzisiejsze bogactwo znacznie skromniejsze. Trudno też zaprzeczyć, iż uprzywilejowywanie przez państwo religii było zwykle równoznaczne z wyznaczaniem etycznych standardów prawodawstwu — co można z łatwością zaobserwować zwłaszcza w islamie, judaizmie i chrystianizmie — a moralność społeczeństw euro-anglosaskiego kręgu kulturowego wciąż jeszcze określana jest głównie przez moralność chrześcijańską. Według mojej oceny w społeczności zorganizowanej w państwo tak laickie, jak i nie, dla którego ideały humanizmu znaczą coś więcej niż tylko puste dźwięki, każda norma prawna powinna bezpośrednio lub pośrednio wypływać z odpowiadającej jej normy etycznej. Odnosi się to jednak wyłącznie do moralności zbiorowej, jako że w stosunku do moralności jednostkowej państwo musi zachować całkowitą neutralność. Także i z tej przyczyny nie może ono ani popierać, ani też zwalczać religii.

**3. Amerykańskie imponderabilia.** Nie powinniśmy też tracić z pola widzenia faktu, iż zasada wolności sumienia i wyznania oraz reguła rozdziału kościoła od państwa mają w USA długi historyczny rodowód. Ich obecny kształt stanowi owoc długotrwałej ewolucji, której zresztą podlegają nadal. Analogicznie, eksponowana pozycja religii i związków konfesyjnych w życiu publicznym kraju nie jest wynikiem krótkotrwałej koniunktury, lecz ma głęboką tradycję, sięgającą korzeniami w zamierzchłą przeszłość kolonialną. W związku z tym protekcyjna polityka państwa w tej materii pozostaje w pewnym zakresie reminiscencją tej przeszłości. Słuszność ma W. W. Sweet utrzymując, iż instytucja rozdziału oraz „podział społeczeństwa na liczne związki wyznaniowe nie przeszkadzają nam dostrzec faktu, że mimo wszystko występuje pewna jedność amerykańskich dziejów kościelnych, jak również bliskie powiązania między nimi a świecką historią narodu”<sup>25</sup>. Warto w tym momencie przypomnieć pamiętne sformułowania *Ordonansu Północno-Zachodniego* z 1787 r.: „Religia, moralność i wiedza są nieodzowne do egzystencji

<sup>25</sup> W. W. Sweet: *The Story of Religion in America*. New York 1950, s. 6.

dobrego rządu i szczęścia ludzkości, podobnie jak szkoły i środki wychowawcze, i dlatego powinny być zawsze popierane.”

Niezależnie od tego jak będziemy oceniać amerykańskie rozwiązania w kwestii konfesyjnej — wiedząc, że w tym kraju były one koniecznością, która musiała się pojawić prędzej czy później — zawsze trzeba mieć na względzie, iż rozdział kościoła od państwa został ustanowiony w Nowym Świecie już pod koniec XVIII stulecia, podczas gdy w Starym na szerszą skalę dopiero w połowie XX wieku. Amerykanie mają więc słuszny powód do dumy, przy czym niektórzy tamtejsi autorzy uważają tę instytucję za ich największy wkład w dzieło światowego konstytucjonalizmu<sup>26</sup>. Stawiają ją tym samym przed zasadą wolności religijnej, ideą konstytucji pisanej oraz regułą podziału władzy. Nie ulega w każdym razie wątpliwości, że amerykańskiej wersji rozdziału z racji jej specyfiki nie można uznać za typową dla tej instytucji. Tworzy ona system swoisty i niepowtarzalny, którego rysem charakterystycznym pozostaje tradycyjna polityka przyjaznej neutralności państwa wobec związków wyznaniowych (kościół), połączona z popieraniem religii jako formy świadomości społecznej.

<sup>26</sup> Vide m.in. S.H. Cobb: *The Rise of Religious Liberty in America. A History*. New York 1902, s. V; A.W. Johnson, F.H. Yost: *Separation of Church and State in the United States*. Minneapolis 1948, s. 15, 16; L. Pfeffer: *Church...*, s. IX; R.L. Cord: *Separation of Church and State: Historical Fact and Current Fiction*. New York 1982, s. XIII.

## *Wykaz cytowanych orzeczeń Sądu Najwyższego USA*

*Aguilar v. Felton*, 105 S.Ct. 3232 (1985).

*Barron v. Baltimore*, 7 Pet. 243 (1833).

*Beauharnais v. Illinois*, 343 U.S. 250 (1950).

*Board of Education v. Allen*, 392 U.S. 236 (1968).

*Bob Jones University v. United States*, 448 U.S. 297 (1983).

*Bouldin v. Alexander*, 82 U.S. 131 (1872).

*Bowen v. Kendrick*, 108 S.Ct. 2562 (1988).

*Bowen v. Roy*, 106 S.Ct. 2147 (1986).

*Bradfield v. Brown*, 175 U.S. 291 (1899).

*Braunfeld v. Brown*, 366 U.S. 599 (1961).

*Brown v. Board of Education*, 347 U.S. 483 (1954).

*Brown v. Dade Christian Schools, Inc.*, cert. denied, 434 U.S. 1063 (1978).

*Burstyn v. Wilson*, 343 U.S. 495 (1952).

*Cantwell v. Connecticut*, 310 U.S. 296 (1940).

*Chaplinsky v. New Hampshire*, 315 U.S. 568 (1942).

*Church of the Holy Trinity v. United States*, 143 U.S. 457 (1892).

*Cochran v. Louisiana State Board of Education*, 281 U.S. 370 (1930).

*Committee for Public Education & Religious Liberty v. Nyquist*, 413 U.S. 756 (1973).

*County of Allegheny v. ACLU Greater Pittsburgh Chapter*, 109 S. Ct. 3086 (1989).

*Cox v. New Hampshire*, 312 U.S. 569 (1941).

*Davidson v. New Orleans*, 96 U.S. 97 (1878).

*Davis v. Beason*, 133 U.S. 833 (1890).

*Douglas et al. v. City of Jeannette*, 319 U.S. 157 (1943).

*Dred Scott v. Sandford*, 19 How. 393 (1857).

*Edwards v. Aguillard*, 107 S.Ct. 2573 (1987).

*Engel v. Vitale*, 370 U.S. 421 (1962).

*Epperson v. Arkansas*, 393 U.S. 97 (1968).

*Everson v. Board of Education*, 330 U.S. 1 (1947).

*Flast v. Cohen*, 393 U.S. 83 (1968).

- Gallagher v. Crown Kasher Supermarket of Massachusetts, 366 U.S. 617 (1961).  
Gillette v. United States, 401 U.S. 403 (1971).  
Gitlow v. New York, 268 U.S. 652 (1925).  
Goldman v. Weinberger, 106 S.Ct. 1380 (1986).  
Gonzalez v. Roman Catholic Archbishop, 280 U.S. 1 (1928).  
Grand Rapids School District v. Ball, 105 S.Ct. 3216 (1985).  
  
Hamilton v. Regents of the University of California, 293 U.S. 245 (1934).  
Hobbie v. Unemployment Appeals Commission of Florida, 480 U.S. 136 (1986).  
Hunt v. McNair, 413 U.S. 734 (1973).  
Hurtado v. California, 110 U.S. 516 (1884).  
  
Illinois ex rel. McCollum v. Board of Education, 333 U.S. 203 (1948).  
  
Jamison v. Texas, 318 U.S. 413 (1943).  
Jehovah's Witnesses v. King County Hospital, 390 U.S. 598 (1968).  
Jones v. City of Opelika, 316 U.S. 584 (1942).  
Jones v. Wolf, 443 U.S. 595 (1979).  
  
Kedroff v. Saint Nicholas Cathedral, 344 U.S. 94 (1952).  
  
Largent v. Texas, 318 U.S. 418 (1943).  
Larkin v. Grendel's Den, Inc., 103 S.Ct. 505 (1982).  
Lemon v. Kurtzman, 403 U.S. 602 (1971).  
Lochner v. New York, 198 U.S. 45 (1905).  
Louisville Railway Co. v. Mississippi, 133 U.S. 587 (1890).  
Lovell v. City of Griffin, 303 U.S. 444 (1938).  
Lynch v. Donnelly, 465 U.S. 668 (1984).  
L yng v. Northwest Indian Cemetery Protective Association, 108 S.Ct. 1319 (1988).  
  
Marsh v. Chambers, 463 U.S. 783 (1983).  
Martin v. City of Struthers, 319 U.S. 141 (1943).  
Maryland & Virginia Eldership of the Churches of God v. Church of God, Inc.,  
396 U.S. 367 (1970).  
Massachusetts v. Mellon, 262 U.S. 147 (1923).  
McClure v. Salvation Army, cert. denied, 409 U.S. 1050 (1972).  
McDaniel v. Paty, 435 U.S. 618 (1978).  
McGowan v. Maryland, 366 U.S. 420 (1961).  
Md Laurin v. Oklahoma State Regents, 339 U.S. 637 (1950).  
Meek v. Pittenger, 421 U.S. 349 (1975).  
Meyer v. Nebraska, 262 U.S. 390 (1923).  
Minersville School District v. Gobitis, 310 U.S. 586 (1940).  
Missouri ex rel. Gaines v. Canada, 305 U.S. 337 (1938).  
Mormon Church v. United States, 136 U.S. 1 (1980).  
Mueller v. Allen, 463 U.S. 388 (1983).  
Murdock v. Pennsylvania, 319 U.S. 105 (1943).  
  
Negre v. Larsen, 401 U.S. 403 (1971).  
NLRB v. Catholic Bishop, 440 U.S. 490 (1979).  
  
Palko v. Connecticut, 302 U.S. 319 (1937).  
Permoli v. First Municipality of New Orleans, 3 How. 589 (1845).

- Pierce v. Society of Sisters, 268 U.S. 510 (1925).  
Plessy v. Ferguson, 63 U.S. 537 (1896).  
Presbyterian Church in the United States v. Mary Elizabeth Blue Hall Memorial  
Presbyterian Church, 393 U.S. 440 (1969).  
Prince v. Massachusetts, 321 U.S. 158 (1944).
- Reynolds v. United States, 98 U.S. 145 (1878).  
Roemer v. Board of Public Works, 426 U.S. 736 (1976).
- Saint Martin Evangelical Lutheran Church v. South Dakota, 101 S.Ct. 2142 (1981).  
Schenck v. United States, 249 U.S. 47 (1919).  
Schneider v. State, 308 U.S. 147 (1939).  
Schneider v. Town of Irvington, 308 U.S. 147 (1939).  
School District of Abington Township v. Schempp, 374 U.S. 203 (1963).  
Serbian Eastern Orthodox Diocese for the United States & Canada v. Milivojevich,  
426 U.S. 696 (1976).  
Sherbert v. Verner, 374 U.S. 398 (1963).  
Sipuel v. University of Oklahoma, 332 U.S. 631 (1948).  
Slaughter House Cases, 16 Wall. 36 (1873).  
Sweatt v. Painter, 339 U.S. 629 (1950).
- Thomas v. Review Board of the Indiana Employment Security Division, 101 S.Ct.  
1425 (1981).  
Tilton v. Richardson, 403 U.S. 671 (1971).  
Torcaso v. Watkins, 367 U.S. 488 (1961).  
Two Guys from Harrison-Allentown v. McGinley, 366 U.S. 582 (1961).
- United States v. Ballard, 322 U.S. 78 (1944).  
United States v. Lee, 455 U.S. 252 (1982).  
United States v. Macintosh, 283 U.S. 605 (1931).  
United States v. Seeger, 380 U.S. 163 (1965).
- Vidal v. Girard's Executors, 2 How. 127 (1844).
- Wallace v. Jaffree, 472 U.S. 38 (1985).  
Walz v. Tax Commission, 397 U.S. 664 (1970).  
Watson v. Jones, 13 Wall. 679 (1872).  
Welsh v. United States, 398 U.S. 333 (1970).  
West Virginia State Board of Education v. Barnette, 319 U.S. 624 (1943).  
Widmar v. Vincent, 454 U.S. 263 (1981).  
Wisconsin v. Yoder, 406 U.S. 205 (1972).  
Wolman v. Walter, 433 U.S. 229 (1977).
- Zorach v. Clauson, 343 U.S. 306 (1952).

## Bibliografia

- Abell A. J.: *American Catholicism and Social Action*. Indiana University Press 1963.
- Abernathy M. G.: *Civil Liberties Under the Constitution*. New York—Toronto 1970.
- Abrams R. H.: *Preachers Present Arms*. New York 1933.
- Adams R. G.: *Political Ideas of the American Revolution*. New York 1958.
- Agar H.: *The Price of Union*. Boston 1950.
- Albornoz A. F. C. de: *The Basis of Religious Liberty*. New York 1963.
- Alhusen C. G.: *Paine's Abhandlung über die ersten Grundsätze der Regierung und die Rechte des Menschen*. Kiel 1851.
- American Catholicism. A Series of Articles of the Commonweal*. Ed. G. N. Shuster. New York 1954.
- American Historical Documents 1900—1904*. Ed. C. Eliot. New York 1961.
- Anastaplo G.: *The Religion Clauses of the First Amendment*. „Memphis State University Law Review” 1981, Vol. 11, No. 2.
- Andrews C. M.: *The Colonial Period of American History*. Vol. I—III. New Haven, Conn. 1960.
- Antieau C. J., Downey A. T., Roberts E. C.: *Freedom from Federal Establishment. Formation and Early History of the First Amendment Religion Clauses*. Milwaukee 1964.
- Bailey C. J.: *The US Congress*. Oxford—New York 1989.
- Bailyn B.: *The Ideological Origins of the American Revolution*. Cambridge, Mass. 1967.
- Barber H. W.: *Religious Liberty v. Police Power: Jehovah's Witnesses*. „The American Political Science Review” 1947, Vol. XLI, No. 2.
- Beard C. A.: *The Republic*. New York 1946.
- Beard C. A. i M. R.: *Rozwój cywilizacji amerykańskiej*. T. 1—2. Warszawa 1961.
- Bird W. A.: *Freedom of Religion and Science Instruction in Public Schools*. „The Yale Law Journal” 1978, Vol. 87, No. 3.
- Beth L.: *The American Theory of Church and State*. Gainesville 1958.
- Black C. L.: *The People and the Court. Judicial Review in Democracy*. New York 1960.
- Blanshard P.: *American Freedom and Catholic Power*. Boston 1949.

- Bradley G.V.: *Church-State Relationships in America*. New York—Westport, Conn.—London 1987.
- Brant I.: *Madison: On the Separation of Church and State*. „William and Mary Quarterly” 1951, Vol. VIII, No. 1.
- Breneman S.C.: *Widmar v. Vincent and the Public Forum Doctrine: Time to Reconsider Public School Prayer*. „Wisconsin Law Review” 1984, No. 1.
- Bridenbaugh C.: *Mitre and Sceptre. Transatlantic Faiths, Ideas, Personalities, and Politics 1689—1775*. New York 1962.
- Brock J.S., Brown H.G.: *Government Noninvolvement with Religious Institutions*. „Texas Law Review” 1981, Vol. 59, No. 5.
- Brodie A., Southerland H.P.: *Conscience, the Constitution, and the Supreme Court: The Riddle of United States v. Seeger*. „Wisconsin Law Review” 1966, No. 2.
- Brown W.: *Church and State in Contemporary America*. New York 1936.
- Bryce J.: *The American Commonwealth*. Vol. I—II. New York 1905 (1888).
- Buchanan G.S.: *Accommodation of Religion in the Public Schools: A Plea for Careful Balancing of Competing Constitutional Values*. „The University of California Los Angeles Law Review” 1981, Vol. 28, No. 5.
- Builders of American Institutions*. Eds. F. Freidel, N. Pollack. Chicago 1963.
- Burnett E.C.: *The Continental Congress*. New York 1941.
- Butts R.F.: *A Cultural History of Western Education*. New York 1955.
- Butts R.F.: *The American Tradition in Religion and Education*. Boston 1950.
- Cauthen K.: *Free Speech in the United States*. Cambridge, Mass. 1946.
- Chałasiński J.: *Kultura amerykańska*. Warszawa 1973.
- Church and State Under God*. Ed. A.G. Huegli. Saint Louis 1964.
- Cobb S.H.: *The Rise of Religious Liberty in America. A History*. New York 1902.
- Commager H.S.: *The Living Ideas in America*. New York 1964.
- Cord R.L.: *Separation of Church and State: Historical Fact and Current Fiction*. New York 1982.
- Cornerstones of Religious Freedom in America*. Ed. J.L. Blau. New York — Evanston, Ill.—London 1964 (1949).
- Corwin E.S.: *The Constitution and What It Means Today*. Princeton, N.J. 1954.
- Corwin E.S.: *The Supreme Court as National School Board*. „Law and Contemporary Problems” 1949, Vol. 14, No. 1.
- Curry P.E.: *James Madison and the Burger Court: Converging Views of Church-State Separation*. „Indiana Law Journal” 1981, Vol. 56, No. 4.
- Curry T.J.: *The First Freedoms. Church and State in America to the Passage of the First Amendment*. New York—Oxford 1986.
- Cushman R.F.: *Leading Constitutional Decisions*. New York 1950.
- Dealey J.Q.: *Our State Constitutions*. „The Annals of the American Academy of Political and Social Science” 1907 (Vol. XXIX).
- Developments — Religion and the State*. „Harvard Law Review” 1987, Vol. 100, No. 7.
- Documents of American History*. Ed. H.S. Commager. New York 1963.
- Duhamel A.P.: *Essays in the American Catholic Tradition*. New York 1960.
- Dulce B., Richter E.J.: *Religion and the Presidency*. New York 1962.
- Eberhardt N.C.: *A Survey of American Church History*. Saint Louis—London 1964.
- Ebersole L.: *Church Lobbying in the Nation's Capital*. New York 1951.

- Eisenberg T.: *Disproportionate Impact and Illicit Motive: Theories of Constitutional Adjudication*. „New York University Law Review” 1977, Vol. 52, No. 1.
- Elsbree O. W.: *The Rise of the Missionary Spirit in America 1790—1815*. WilliamSPORT 1928.
- Epstein R. A.: *Foreward: Unconstitutional Conditions, State Power, and Limits of Consent*. „Harvard Law Review” 1988, Vol. 101, No. 1.
- The Federalist. A Commentary on the Constitution of the United States*. New York 1937 (1788).
- Filipowicz S.: *O władzy grzechu i grzechach władzy. Rozważania o rodowodzie amerykańskiego antyutopizmu*. Warszawa 1992.
- First Amendment Freedoms*. Ed. M. R. Konvitz. Ithaca, N.Y. 1963.
- Fischer E.: *Trennung von Staat und Kirche. Die Gefährdung der Religionsfreiheit in der Bundesrepublik*. München 1964.
- Flick A. C.: *Loyalism in New York During the American Revolution*. New York 1901.
- Freund P.: *Public Aid to Parochial Schools*. „Harvard Law Review” 1969, Vol. 82, No. 6.
- Friederici G.: *Das puritanische Neu-England. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der nordamerikanischen Union*. Halle am Saale 1924.
- Gallanter M.: *Religious Freedom in the United States: A Turning Point?* „Wisconsin Law Review” 1966, No. 2.
- Galligan M. W.: *Judicial Resolution of Intrachurch Disputes*. „Columbia Law Review” 1983, Vol. 83, No. 8.
- Garbett C.: *Church and State in England*. London 1950.
- Garlicki L.: *Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych Ameryki. Konstytucja — polityka — prawa obywatelskie*. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk—Łódź 1982.
- Gaustad E. S.: *A Religious History of America*. New York 1966.
- Gellhorn W.: *American Rights. The Constitution in Action*. New York 1961.
- Gey S.: *Rebuilding the Wall: The Case for a Return to the Strict Interpretation of the Establishment Clause*. „Columbia Law Review” 1981, Vol. 81, No. 7.
- Giannella D. A.: *Religious Liberty, Nonestablishment, and Doctrinal Development*. Part I — „Harvard Law Review” 1967, Vol. 80, No. 7; Part II — „Harvard Law Review” 1968, Vol. 81, No. 3.
- Gordis R.: *Separation — Theory and Practice*. „Religion and the Public Order” 1963.
- Gordon G. S.: *Lynch v. Donnelly: Breaking Down the Barriers to Religious Displays*. „Cornell Law Review” 1985, Vol. 71, No. 1.
- Government Neutrality and Separation of Church and State: Tuition Tax Credits*. „Harvard Law Review” 1979, Vol. 92, No. 3.
- Greenawalt K.: *Religion as a Concept in Constitutional Law*. „California Law Review” 1984, Vol. 72, No. 5.
- Greene E. B.: *Religion and the State. The Marking and Testing of an American Tradition*. New York 1959.
- Grzelak E.: *Z problematyki stosunku państwa do kościoła*. Warszawa 1973.
- Hamilton, Madison and Jay on the Constitution*. Ed. R. H. Gabriel. New York 1954.
- Hammett H. D.: *Separation of Church and State: by One Wall or Two*. „Journal of Church and State” 1965, Vol. 7.

- Handlin O.: *The American People in the Twentieth Century*. Cambridge, Mass. 1954.
- Hansen L.M.: *The Atlantic Migration 1607—1860. A History of Continuing Settlement of the United States*. New York 1961.
- Heimert A.: *Religion and the American Mind. From the Great Awakening to the Revolution*. Cambridge, Mass. 1966.
- Herberg W.: *Protestant — Catholic — Jew*. Garden City 1960.
- Hitchcock J.: *Church, State, and Moral Values: The Limits of American Pluralism*. „Law and Contemporary Problems” 1981, Vol. 44.
- Hofstadter R., Metzger W.P.: *The Development of Academic Freedom in the United States*. New York 1955.
- Howe de Wolfe.: *The Garden and the Wilderness. Religion and Government in American Constitutional History*. Chicago—London 1965.
- Hudson W.S.: *Religion in America*. New York 1973.
- Hull A.W.: *A Moment of Silence: A Permissible Accommodation Protecting the Capacity to Form Religious Belief*. „Indiana Law Journal” 1986, Vol. 61, No. 3.
- Humphrey E.P.: *Nationalism and Religion in America 1774—1789*. Boston 1924. *The Inaugural Addresses of the American Presidents*. Washington, D.C. 1961.
- Instytucje i doktryny prawno-polityczne Stanów Zjednoczonych Ameryki*. Red. W. Sokolewicz. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1974.
- Instytucje polityczno-prawne Stanów Zjednoczonych Ameryki*. Red. W. Sokolewicz. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1977.
- Jeand'Heur B.: *Der Begriff der »Staatskirche« in seiner historischen Entwicklung*. „Der Staat” 1991, Nr. 3.
- Johnson A.W., Yost F.H.: *Separation of Church and State in the United States*. Minneapolis 1948.
- Johnson P.E.: *Concepts and Compromise in First Amendment Religious Doctrine*. „California Law Review” 1984, Vol. 72, No. 5.
- Julien C.: *Imperium amerykańskie*. Warszawa 1971.
- Kantecka-Kolanowska E.: *Państwo demokratyczne a nauczanie religii w szkołach publicznych*. „Państwo i Prawo” 1991, nr 8.
- Katz H.: *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1971.
- Katz W.G.: *Freedom of Religion and State Neutrality*. „The University of Chicago Law Review” 1953, Vol. 20, No. 3.
- Katz W.G.: *Religion and American Constitutions*. Evanston, Ill. 1964.
- Kauper P.G.: *Church and State: Cooperative Separatism*. „Michigan Law Review” 1961, Vol. 60, No. 1.
- Kauper P.G.: *Church Autonomy and the First Amendment: The Presbyterian Church*. „The Supreme Court Review” 1969.
- Kauper P.G.: *Schempp and Sherbert: Studies in Neutrality and Accommodation*. „Religion and the Public Order” 1963.
- Kędzia Z.: *Burżuazyjna koncepcja praw człowieka*. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1980.
- Kinney C.B.: *Church and State. The Struggle for Separation in New Hampshire 1630—1900*. New York 1955.
- Kinsman F.J.: *Americanism and Catholicism*. New York 1924.
- Kinzer D.L.: *An Episode in Anti-Catholicism: the American Protective Association*. Seattle 1964.

- Konvitz M.R.: *The Constitution or the Neutral Principles. „Religion and the Public Order”* 1963.
- Koranyi K.: *Powszechna historia państwa i prawa*. T. IV. Warszawa 1967.
- Kuhns F.J.: *A Sketch of Congregationalism in Indiana to 1858*. Chicago 1947.
- Kurdybacha Ł.: *Z dziejów laicyzacji oświaty*. T. II. Warszawa 1962.
- Kurland P.B.: *The Irrelevance of the Constitution: The Religion Clauses of the First Amendment and the Supreme Court*. „Villanova Law Review” 1978, Vol. 24, No. 1.
- Kurland P.B.: *Of Church and State and the Supreme Court*. „The University of Chicago Law Review” 1961, Vol. 29, No. 1.
- Kushner J.A.: *Toward the Central Meaning of Religious Liberty: Non-Sunday Sabbatarians and the Sunday Closing Laws Revisited*. „Southwestern Law Journal” 1981, Vol. 35, No. 2.
- Langer T.: *Państwo a nierzymskokatolickie związki wyznaniowe w Polsce Ludowej*. Warszawa 1967.
- Lardner L.A.: *How Far Does the Constitution Separate Church and State?* „The American Political Science Review” 1951, Vol. XLV, No. 1.
- Laski H.: *The American Democracy*. London 1949.
- Lavalle K.: *Constitutional Law — Establishment Clause — Erection and Maintenance of Religious Symbols by Governmental Entities*. „Wayne Law Review” 1978, Vol. 24.
- Laycock D.: *Toward a General Theory of the Religion Clauses: The Case of Church Labor Relations and the Right to Church Autonomy*. „Columbia Law Review” 1981, Vol. 81, No. 7.
- Lee F.G.: *Wall of Controversy: Church-State Conflict in America. The Justices and Their Opinions*. Malabar, Fla. 1986.
- Lerner M.: *America as a Civilization*. New York 1957.
- Levy L.W.: *The Establishment Clause. Religion and the First Amendment*. New York—London 1986.
- Libiszowska Z.: *Tomasz Jefferson*. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1984.
- Libiszowska Z.: *Tomasz Paine. Obrońca praw człowieka*. Warszawa 1976.
- The „Life» History of the United States*. Ed. R.B. Morris. Vol. I. New York 1963.
- Limiting State Action by the Fourteenth Amendment: Consequences of Abandoning the Theory of First Amendment Incorporation*. „Harvard Law Review” 1954, Vol. 67, No. 6.
- Litell F.H.: *Church, State and University*. „Religion and the Public Order” 1963.
- The Living Thoughts of Thomas Jefferson*. Ed. J. Dewey. London 1941.
- Madison J.: *The Debates in the Federal Convention of 1787 Which Framed the Constitution of the United States*. New York 1920.
- Małajny R.M.: *Amerykańska wersja instytucji rozdziału kościoła od państwa*. „Studia Prawnicze” 1984, nr 1—2.
- Małajny R.M.: *Doktryna wolności religijnej »Ojców Konstytucji« USA*. „Czasopismo Prawno-Historyczne” 1982, nr 2.
- Małajny R.M.: *Geneza instytucji rozdziału kościoła od państwa w Amerykańskiej Unii*. „Przegląd Prawa i Administracji” 1984, t. XIX.
- Małajny R.M.: *Instytucja kościoła państwowego w angielskich koloniach Ameryki Północnej*. „Przegląd Prawa i Administracji” 1981, t. XVI.
- Małajny R.M.: *Konstytucjonalizacja zasady rozdziału kościoła od państwa i jej*

- ewolucja w USA. W: *Konstytucja USA 1787—1987. Historia i współczesność*. Red. J. Wróblewski. Warszawa 1987.
- Małajny R.M.: *Państwo a kościół w amerykańskich doktrynach politycznych*. „Przegląd Prawa i Administracji” 1979, t. XI.
- Małajny R.M.: *Problem konstytucyjności pomocy materialnej państwa dla związków wyznaniowych w USA*. „Studia Prawnicze” 1979, nr 4.
- Małajny R.M.: *Realizacja zasady rozdziatu kościoła od państwa w prawie konstytucyjnym Stanów Zjednoczonych Ameryki*. „Państwo i Prawo” 1979, nr 10.
- Małajny R.M.: *Realizacja zasady wolności religijnej w prawie konstytucyjnym Stanów Zjednoczonych Ameryki*. „Przegląd Prawa i Administracji” 1982, t. XVII.
- Małajny R.M.: *The Religious Origins of the U.S. Bill of Rights*. W: *The Origin of Human Rights. The Constitution of May 3, 1791 — the French Declaration of Rights — the Bill of Rights*. Ed. J.L. Justyński. Toruń 1991.
- Małajny R.M.: *Stosunek państwa do religii w Stanach Zjednoczonych Ameryki*. „Studia Nauk Politycznych” 1978, nr 3.
- Manning L.F.: *Aid to Education — Federal Fashion*. „Fordham Law Review” 1961, Vol. XXX.
- Manross W.W.: *The Episcopal Church in the United States 1800—1840*. New York 1938.
- Mansfield J.H.: *The Religion Clauses of the First Amendment and the Philosophy of the Constitution*. „California Law Review” 1984, Vol. 72, No. 5.
- Markiewicz S.: *Katolickie idee wychowania*. Warszawa 1972.
- Mason A.T., Beane W.M.: *American Constitutional Law. Introductory Essays and Selected Cases*. Englewood Cliffs, N.J. 1968.
- McCoy T.R., Katz G.A.: *A Unifying Theory for Religion Clauses of the First Amendment*. „Vanderbilt Law Review” 1986, Vol. 39, No. 2.
- McGiffert A.C.: *Protestant Thought Before Kant*. New York 1911.
- McLaughlin A.C.: *Foundations of American Constitutionalism*. Greenwich, Conn. 1961.
- McLoughlin W.G.: *New England Dissent 1630—1833. The Baptists and the Separation of Church and State*. Vol. I—II. Cambridge, Mass. 1971.
- McMillan R.C.: *Religion and the Public Schools: An Introduction*. Mercer University Press 1984.
- Meiklejohn A.: *Educational Cooperation Between Church and State*. „Law and Contemporary Problems” 1949, Vol. 14, No. 1.
- Merel G.: *The Protection of Individual Choice: A Consistent Understanding of Religion Under the First Amendment*. „The University of Chicago Law Review” 1978, Vol. 45, No. 4.
- Metzger C.H.: *Some Catholic Tories in the American Revolution*. „The Catholic Historical Review” 1950, Vol. XXXV, No. 4.
- Meyer A.W.: *The Blaine Amendment and the Bill of Rights*. „Harvard Law Review” 1951, Vol. 64, No. 6.
- Meyer J.C.: *Church and State in Massachusetts from 1740 to 1833*. Cleveland 1930.
- Miller J.: *Direct Democracy and the Puritan Theory of Membership*. „The Journal of Politics” 1991, Vol. 53, No. 1.
- Miller P.: *The New England Mind*. Vol. I—II. Boston 1961.
- Miller W.L.: *Religion and the Free Society*. New York 1958.
- Mills C.W.: *Elita władzy*. Warszawa 1961.

- Moehlman C. H.: *The Wall of Separation Between Church and State*. Boston 1951.
- Moody J.: *Church and Society. Catholic Social and Political Thought and Movements 1789—1950*. New York 1953.
- Morais H.: *Deism in Eighteenth Century America*. New York 1934.
- Morawska A.: *Perspektywy. Katolicyzm a współczesność*. Warszawa 1963.
- Nagel P. C.: *One Nation Indivisible. The Union in American Thought 1776—1863*. New York 1964.
- Neuberger T. S., Crumplar T. C.: *Tax Exempt Religious Schools Under Attack: Conflicting Goals of Religious Freedom and Racial Segregation*. „Fordham Law Review” 1979, Vol. XLVIII.
- A Non-Conflict Approach to the First Amendment Religion Clauses*. „University of Pennsylvania Law Review” 1983, Vol. 131, No. 5.
- O’Neill J. M.: *Religion and Education Under the Constitution*. New York 1949.
- The Origins of the American Constitution. A Documentary History*. Ed. M. Kamen. New York 1987 (1986).
- Osiatyński W.: *Ewolucja amerykańskiej myśli społecznej i politycznej*. Warszawa 1983.
- Osiatyński W.: *Wizje Stanów Zjednoczonych w pismach Ojców Założycieli*. Warszawa 1977.
- Padover S. K.: *The Genius of America. Men Whose Ideas Shaped Our Civilization*. New York 1960.
- Padover S. K.: *The Living U.S. Constitution*. New York 1958.
- Palmer R. R.: *The Age of Democratic Revolutions*. Princeton, N. J. 1959.
- The Papers of James Madison*. Eds. W. T. Hutchinson, W. M. E. Rachal. Vol. I—II. Chicago 1962.
- Parrington V. L.: *Główne nurty myśli amerykańskiej. Mentalność kolonialna 1620—1800*. Warszawa 1968.
- Pastusiak L.: *Pół wieku dyplomacji amerykańskiej 1898—1945*. Warszawa 1974.
- Paulsen M. G.: *Preferment of Religious Institutions in Tax and Labor Legislation*. „Law and Contemporary Problems” 1949, Vol. 14, No. 1.
- Persons S.: *American Minds. A History of Ideas*. New York—Chicago—San Francisco—Toronto—London 1958.
- Peterson M. D.: *The Jefferson Image in the American Mind*. New York 1962.
- Pfeffer L.: *Church, State and Freedom*. Boston 1953.
- Pfeffer L.: *The Case for Separation. Religion in America. Original Essays on Religion in a Free Society*. New York 1960.
- Piekoszewski J.: *Kościół katolicki we współczesnej Ameryce (Stany Zjednoczone)*. Londyn 1967.
- Pietrzak M.: *Prawo wyznaniowe*. Warszawa 1988 (1982).
- Pietrzak M.: *Stosunki między państwem i Kościołem w świetle ustaw wyznaniowych z 17 maja 1989 r.* „Państwo i Prawo” 1991, nr 1.
- The Political Writings of John Adams. Representative Selections*. Ed. G. A. Peek. New York 1954.
- The Political Writings of Thomas Jefferson*. Ed. E. Dumbauld. New York 1955.
- Pollak L. H.: *Public Prayers in Public Schools*. „Harvard Law Review” 1963, Vol. 77, No. 1.
- Prawa i wolności obywatelskie w państwach kapitalistycznych*. Red. W. M. Góral-ski. Warszawa 1979.
- Problemy religii i laicyzacji*. Warszawa 1967.

- Probst G.E.: *The Happy Republic*. New York 1962.
- Quellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche. Hrsg. Z. Giacommetti. Tübingen 1926.
- The Records of the Federal Convention of 1787*. Ed. M. Farrand. Vol. I—IV. New Haven, Conn. 1937 (1911).
- Reichley A.J.: *Religion and the Future of American Politics*. „Political Science Quarterly” 1986, Vol. 101, No. 1.
- Religion in American Life*. Eds. J.W. Smith, A.L. Jamison. Vol. I—II. Princeton, N.J. 1961.
- Religion Under the State Constitutions*. Eds. C.J. Antieau, P.M. Carroll, T.C. Burke. New York 1965.
- Ripple K.F.: *The Entanglement Test of the Religion Clauses — A Ten Year Assessment*. „University of California Los Angeles Law Review” 1980, Vol. 11, No. 2.
- Rubenstein R.L.: *Church and State: The Jewish Posture*. „Religion and the Public Order” 1963.
- Rüttimann J.J.: *Kirche und Staat in Nordamerika*. Zürich 1871.
- Saladin P.R.: *Relative Ranking of the Preferred Freedoms: Religion and Speech*. „Religion and the Public Order” 1964.
- Savitt N.L.: *Laws Respecting an Establishment of Religion: An Inquiry into Tuition Tax Benefits*. „New York University Law Review” 1983, Vol. 58, No. 1.
- Sawicki J.: *Historia stosunku kościoła do państwa*. Warszawa 1947.
- Schaff P.: *Church and State in the United States; or the American Idea of Religious Liberty, and Its Practical Effects*. New York—London 1888.
- Schlesinger A.M., Jr.: *The Birth of the Nation. A Portrait of the American People on the Eve of Independence*. New York 1969.
- Schneider H.W.: *Religion in 20th Century America*. Cambridge, Mass. 1952.
- Schwarz A.: *Nonestablishment Principle: A Reply to Professor Giannella*. „Harvard Law Review” 1968, Vol. 81, No. 7.
- Shea J.G.: *A History of the Catholic Church Within the Limits of the United States*. Vol. I—II. New York 1886.
- Shields C.V.: *Democracy and Catholicism in the United States*. New York 1958.
- Smith E.A.: *Religious Liberty in the United States. The Development of Church-State Thought Since the Revolutionary Era*. Philadelphia 1972.
- Smith E.A.: *The Presbyterians on Church and State*. „Religion and the Public Order” 1963.
- Smith R.K.: *Public Prayer and the Constitution. A Case Study in Constitutional Interpretation*. Wilmington, Del. 1987.
- Sokolewicz W.: *Wolność wyznania*. W: *Prawa człowieka w Stanach Zjednoczonych*. Red. L. Pastusiak. Warszawa 1985.
- Sorauf F.J.: *The Wall of Separation. The Constitutional Politics of Church and State*. Princeton, N.J. 1976.
- Sperry W.: *Religion in America*. Cambridge, Mass. 1945.
- Stahmer H.: *Defining Religion: Federal Aid and Academic Freedom*. „Religion and the Public Order” 1963.
- State Sunday Laws and the Religious Guarantees of the Federal Constitution*. „Harvard Law Review” 1960, Vol. 73, No. 4.
- Stokes A.P.: *Church and State in the United States. Historical Development and Contemporary Problems of Religious Freedom Under the Constitution*. Vol. I—III. New York 1950.

- Stokes A.P., Pfeffer L.: *Church and State in the United States*. New York—Evanston, Ill.—London 1964.
- Story J.: *Commentaries on the Constitution of the United States*. Vol. II. Boston 1858.
- Stöckli W.: *Church-State and School in Switzerland and the United States*. Bern 1970.
- Strickland R.C.: *Religion and the State in Georgia in the Eighteenth Century*. New York 1939.
- The Supreme Court, 1967 Term*. „Harvard Law Review” 1968, Vol. 82, No. 1.
- The Supreme Court, 1969 Term*. „Harvard Law Review” 1970, Vol. 84, No. 1.
- The Supreme Court, 1970 Term*. „Harvard Law Review” 1971, Vol. 85, No. 1.
- The Supreme Court, 1974 Term*. „Harvard Law Review” 1975, Vol. 89, No. 1.
- The Supreme Court, 1975 Term*. „Harvard Law Review” 1976, Vol. 90, No. 1.
- The Supreme Court, 1982 Term*. „Harvard Law Review” 1983, Vol. 97, No. 1.
- The Supreme Court, 1983 Term*. „Harvard Law Review” 1984, Vol. 98, No. 1.
- The Supreme Court, 1985 Term*. „Harvard Law Review” 1986, Vol. 100, No. 1.
- The Supreme Court, 1986 Term*. „Harvard Law Review” 1987, Vol. 101, No. 1.
- The Supreme Court, 1987 Term*. „Harvard Law Review” 1988, Vol. 102, No. 1.
- The Supreme Court, 1988 Term*. „Harvard Law Review” 1989, Vol. 103, No. 1.
- Sutherland A.E.: *Due Process and Disestablishment*. „Harvard Law Review” 1949, Vol. 62, No. 8.
- Sutherland A.E.: *Establishment According to Engel*. „Harvard Law Review” 1962, Vol. 76, No. 1.
- Sweet W.W.: *The Story of Religion in America*. New York 1950.
- Szerer M.: *Dwie reakcje na Rewolucję Francuską w angielskiej myśli społeczno-politycznej*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1958, t. 3.
- Szyszkowski W.: *Twórcy Stanów Zjednoczonych*. Waszyngton, Jefferson, Hamilton. Warszawa 1980.
- Świątkowski A.: *Tolerancja religijna a polityka społeczna władz amerykańskich*. Kraków 1986.
- Świątkowski H.: *Wyznaniowe prawo państwowe*. Warszawa 1962.
- Tawney R.H.: *Religia a powstanie kapitalizmu*. Warszawa 1963.
- Thomas Jefferson and American Democracy*. Ed. M. Beloff. New York 1962.
- Thomas Jefferson on Democracy*. Ed. S.K. Padover. New York 1958.
- Thomas Paine. »Common Sense» and Other Political Writings*. Ed. N.F. Adkins. New York 1958.
- Tocqueville de A.: *O demokracji w Ameryce*. Warszawa 1976.
- Toms R.L., Whitehead J.W.: *The Religious Student in Public Education: Resolving a Constitutional Dilemma*. „Emory Law Journal” 1978, Vol. 27, No. 1.
- Topolski J.: *Metodologia historii*. Warszawa 1973.
- Toward a Constitutional Definition of Religion*. „Harvard Law Review” 1978, Vol. 91, No. 5.
- Trends in Modern American Society*. Ed. C. Morris. Philadelphia 1962.
- Trevelyan G.M.: *Historia Anglii*. Warszawa 1967.
- Tribe L.H.: *American Constitutional Law*. Mineola, N.Y. 1978.
- Tussman J.: *Government and the Mind*. New York 1977.
- Ubbelohde C.: *The American Colonies and the British Empire 1607—1763*. London 1968.
- Vossler O.: *Die amerikanische Revolutionsideale in ihren Verhältnis zu den europäischen*. München—Berlin 1929.

- West E. M.: *A Proposed Neutral Definition of Civil Religion*. „Journal of Church and State” 1980, Vol. 23, No. 1.
- Williams J. P.: *What Americans Believe and How They Worship*. New York 1952.
- Wiśniewski L.: *Wolność sumienia i wyznania. W: Podstawowe prawa i obowiązki obywateli PRL*. Red. A. Łopatk a. Warszawa 1978.
- Wolność sumienia i wyznania. Szkice i polemiki*. Warszawa 1973.
- Wood G. S.: *The Creation of the American Republic 1776—1787*. Chapel Hill 1969.
- Wright B. F., Jr.: *The Origins of the Separation of Powers in America*. „Económica” 1933, Vol. 13.
- Wright E.: *Fabric of Freedom 1763—1800*. New York 1961.
- Zabel O. H.: *God and Caesar in Nebraska. A Study of the Legal Relationship of Church and State 1854—1954*. Lincoln, Neb. 1955.

THE "WALL OF SEPARATION" — CHURCH AND STATE  
IN THE UNITED STATES

Summary

Chapter 1 "An Outline of the Denominational Issue in the Colonial Period" is dedicated to the historical background of the rule of separation of church and state. Discussed is in. al. the role of religious intolerance as a factor which stimulated the process of founding the English colonies in North America, since most of them have religious origins. For in the seventeenth century the Puritans strove to find in the New World a new land of Canaan — the country of religious freedom — where they could build the optimal state, society, and church according to the *Bible*. The institutions which they created, reflected this posture. The most important of them was the religious establishment that was set up in 10 colonies from among 13. This institution had influenced to a decisive degree the confessional situation in the colonies resulting in numerous repressions and persecutions of the particular sects. Nonetheless, by the end of the seventeenth century there could be noticed a beginning of the process of deterioration of this institution.

Chapter 2 "The Genesis of Separation of Church and State and Religious Freedom" is devoted to the process leading to the establishment of these institutions. It was discussed as a resultant of action of many factors, first of all the attitude of the denominations toward the American Revolution, the political drive for passing the First Amendment, and the doctrine of religious freedom. The mentioned doctrine was consisted of two currents: a) lay (Jefferson, Madison, Adams, Paine); b) evangelical (Williams, Backus).

In Chapter 3 "Congress and the Denominational Issue (1776—1789)" talked over is the congressional debate concerning the religion clauses of the First Amendment, as well as the later propositions to change them. The author pays particular attention to the last clause of Art. VI of the Constitution: "But no religious test shall ever be required as a qualification to any office or public trust under the United States". An extensive exegesis of this provision leads to the conclusion that it indirectly established the institution of separation of church and state and freedom of conscience and worship (1787), which was done directly by the First Amendment two years later.

Chapter 4 is concerned with the subjective scope of the religion clauses of the First Amendment and such is its title. It follows from their text — "Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof" — that they affect Congress only. Meanwhile the author proves that the subjective scope of these norms extends upon all the supreme federal organs, i.e., Congress, the President, and the Supreme Court, as well as all organs subordinated to them. Next, proceeding from the federal level to the state one the author analyzes the process of extension of the said provisions on the state organs by the Fourteenth Amendment.

In Chapter 5 "The Interpretation of the Principle of Freedom of Conscience and Worship" the author deals with such problems as: religious tests in public offices, the Sunday Closing Laws, Christianity and the common law, conscientious objectors, Jehovah's Witnesses and the police power, and the limits of church autonomy. He also makes a general interpretation of the precept of religious freedom.

Chapter 6 "The Interpretation of the Principle of Separation of Church and State" embraces a detailed analysis of the constitutionality of such practices as: the state aid to religious organizations, state subsidies for the denominational schools, tax exemptions, religious practices in public schools, and the institution of chaplains.

Chapter 7 "The Rule of State Confessional Neutrality" is concerned with various interpretations of the religion clauses of the First Amendment. Against the background of the Supreme Court decisions and the literature of the subject eight rules can be individuated which determine a basic sense of the institution of separation: a) separationism; b) voluntarism; c) equality; d) noninterference of the state into religion; e) state accomodation; f) mutual abstention of church and state; g) cooperation of church and state; h) state neutrality. The author advances the thesis that the most adequate rule in this respect is the maxim of state neutrality.

Chapter 8 "The State and Religion" is dedicated to the analysis of the attitude of Congress, the President, and the Supreme Court to this form of social consciousness. All these organs give it political support. The author attempts to prove that the state backs the non-institutionalized religion because it strengthens both the government and society. The denominations, in turn, give moral support to different governmental actions. Thus, backing the church is in the interest of the state and *vice versa*. This interdependence is just the source of this peculiar symbiosis between both these institutions in spite of their formal separation.

Chapter 9 "Conclusions" contains in. al. a construction of the theoretical model of institution of church-state separation. Lacking it, it would be hard to properly evaluate the specificity of the American version of this institution. The mentioned model is consisted of the following features: a) organizational distinctness of the church and state apparatus; b) implementation of the maxim of religious freedom; c) lay character of the state resulting from its occupying a neutral confessional position; d) treatment of denominations by the state authorities in principle in the same way as other associations. Having confronted the relevant American realities with this model the author arrives at the conclusion that in the USA the Jeffersonian "wall of separation" divides the state from the church primarily in the organizational or technical aspect, but not in the ideological one. Hence, in the American circumstances the more adequate term than "separation of church and state" would be the qualification "separation of church and government". The U.S. version of this institution relies upon the traditional policy of friendly neutrality of the state toward the denominations, being connected with supporting religion as a form of social consciousness.

„DIE MAUER DER SEPARATION“ — STAAT UND KIRCHE  
IN DEN VEREINIGTEN STAATEN VON AMERIKA

Zusammenfassung

Im 1 Kapitel „Der Abriß der konfessionellen Frage in der Kolonialzeit“ wurde der historische Hintergrund der Institution der Trennung von Staat und Kirche in den USA beschrieben. Der Verfasser bespricht darin u.a. die Rolle der religiösen Intoleranz als Stimulationsfaktor der Gründung der englischen Kolonien in Nordamerika, da die meisten davon religiöse Genese haben. Die Puritaner versuchten nämlich im XVII Jahrhundert in der Neuen Welt das zweite Kanaan zu finden — das Land der Glaubensfreiheit — in dem sie eine nach der *Bibel* optimale Staats-Gesellschafts- und Kirchenorganisation aufbauen könnten. Die Institutionen, die sie gegründet haben, haben diese Einstellung widerspiegelt. Die wichtigsten davon waren die Staatskirche und die Staatsreligion (*religious establishment*), die in 10 von 13 Kolonien eingeführt wurde. Diese Institution determinierte die Glaubenssituation in den Kolonien, was zur Verfolgungen und vielen Repressionen verschiedener Sekten führte. In den letzten Jahren des XVII Jahrhunderts konnte man trotzdem den Deteriorationsprozeß der gesellschaftlich-politischen Position der Staatskirche bemerken.

Das 2 Kapitel „Die Genese der Trennung von Staat und Kirche und der Religionsfreiheit“ wurde dem Prozeß, der zur Gründung dieser Institutionen führte, gewidmet. Dieser Prozeß wurde als Resultante der Einwirkung vieler Faktoren beschrieben, vor allem aber die Haltung der Glaubensverbände während der Amerikanischen Revolution, die politische Aktion für die Beschließung der I Verfassungsänderung und die Doktrin der Religionsfreiheit. Diese Doktrin gründeten zwei Strömungen: a) die weltliche Strömung (Jefferson, Madison, Adams und Paine), b) die ewangelische Strömung (Williams, Backus).

Im 3 Kapitel „Der Kongreß und die konfessionelle Frage (1776—1789)“ wurden sowohl die Kongreßdebatte über die Formulierung der Glaubensklausel der I Änderung, als auch die späteren Vorschläge deren Veränderung besprochen. Besondere Aufmerksamkeit widmete der Autor der letzten Klausel des Artikel VI der Verfassung: „Niemals darf das Erhalten eines Amtes oder einer öffentlichen Funktion im Dienste der Vereinigten Staaten von der Religion abhängig sein“. Die extensive Exegese dieser Vorschrift führt zum Schluß, daß sie mittelbar die Institution der Trennung von Staat und Kirche und die Gewissens- und Glaubensfreiheit eingeführt hat. Zwei Jahre später kam es in der I Änderung zum Ausdruck.

Das 4 Kapitel betrifft dem subjektiven Bereich der Glaubensnormen der I Änderung und hat auch den gleichen Titel. Aus dem Text dieser Vorschriften folgt — „Kein Gesetz des Kongresses kann weder eine Religion einsetzen noch die freien Andachtsübungen verbieten“ — daß sie sich nur auf den Kongreß beziehen. Der Autor beweist, daß sich ihr subjektiver Bereich auf alle obersten Föderationsorgane bezieht, d.h. auf den Kongreß, den Präsidenten und den Obersten Gerichtshof, sowie auf alle ihnen untergeordneten Organe. Danach geht er von der Föderationsebene zur Staatsebene über und bespricht den Entwicklungsprozeß der erwähnten Vorschriften, vor allem am Beispiel der XIV Änderung.

Im 5 Kapitel „Die Interpretation der Grundsätze der Gewissens- und Glaubensfreiheit“ beschäftigt sich der Verfasser mit solchen Problemen, wie: die Abhängigkeit des Erhaltens eines öffentlichen Amtes von der Religion des Kandidaten, die sog. *Sunday Closing Laws*, das Christentum und *common law*, der Religionspazifis-

mus, Jehovas Zeugen und *the police power* sowie die Grenzen der kirchlichen Autonomie. Der Autor führt auch eine allgemeine Interpretation der Regel der Glaubensfreiheit durch.

Das 6 Kapitel „Die Interpretation des Grundsatzes der Trennung von Staat und Kirche“ umfaßt die Analyse der Verfassungsmäßigkeit solcher Praktiken, wie: materielle Hilfe für religiöse Organisationen, Unterstützung des Glaubensschulwesens, Steuerbefreiung der Glaubensverbände, Andachtsübungen in den öffentlichen Schulen und Engagieren der Kapläne.

Im 7 Kapitel „Die Regel der Konfessionsneutralität des Staates“ wurden die verschiedenen Interpretationen der Glaubensnormen der I Verfassungsänderung beschrieben. Aufgrund der Urteile des Obersten Gerichtshofes und der Fachliteratur kann man acht Regeln aussondern, die den Grundsinn der Institution der Trennung feststellen, und zwar die Regeln: a) des Separatismus; b) der Freiwilligkeit; c) der Gleichheit; d) der Nichteinmischung des Staates in die Glaubensangelegenheiten; e) der Akkommodation des Staates; f) des gegenseitigen Zurückhaltens des Staates und der Kirche; g) der Zusammenarbeit des Staates und der Kirche; h) der Konfessionsneutralität des Staates. Der Autor lanciert die These, daß die letzte Regel die adäquateste Regel ist. Unabhängig davon bespricht er die gegenseitigen Relationen zwischen dem Grundsatz der Trennung von Staat und Kirche und der Regel der Glaubensfreiheit.

Das 8 Kapitel „Der Staat und die Religion“ wurde der Analyse der Haltung des Kongresses, des Präsidenten und des Obersten Gerichtshofes zu dieser Form des gesellschaftlichen Bewußtseins gewidmet. Es stellte sich dabei heraus, daß alle Organe sie politisch und moralisch unterstützen. Der Autor versucht zu beweisen, daß in den USA der Staat die uninstitutionelle Religion unterstützt, denn es bringt Vorteile sowohl dem Staat als auch der Gesellschaft. Indem die Glaubensverbände seine verschiedenen Unternehmen moralisch unterstützen, revanchieren sie sich bei ihm für die optimalen Entwicklungsmöglichkeiten. So liegt also die Kräftigung der Kirche im Interesse des Staates und *vice versa*. Diese Abhängigkeit ist trotz ihrer formalen Trennung die Quelle der Symbiose beider Subjekte.

Das 9 Kapitel „Konklusionen“ enthält u.a. die theoretische Konstruktion des Modells der Trennung von Staat und Kirche, ohne dessen es schwierig wäre die Eigenart der amerikanischen Version dieser Institution zu begreifen. Diese Konstruktion besteht aus folgenden Merkmalen: a) organisatorische Eigenart des Staats- und Kirchenapparates; b) Realisierung des Grundsatzes der Gewissens- und Glaubensfreiheit; c) laischer Charakter des Staates als Folge seiner neutralen Weltanschauung; d) Behandlung der Glaubensverbände auf die gleiche Weise wie der Vereine. Nach der Konfrontation entsprechender amerikanischer Realien der Gesellschaftsordnung mit diesem Modell, kam der Autor zum Schluß, daß Jeffersons „Mauer der Separation“ in den USA den Staat von der Kirche trennt, besonders im organisatorischen oder technischen Aspekt, aber nicht im ideologischen Aspekt. In diesen Verhältnissen wäre die Bezeichnung „Trennung von Staatsapparat und Kirche“ besser als die Bezeichnung „Trennung von Staat und Kirche“. Dagegen beruht die amerikanische Version dieser Institution auf der Politik der traditionellen freundschaftlichen Neutralität des Staates den Glaubensverbänden gegenüber, verbunden mit Unterstützung der Religion als Form des gesellschaftlichen Bewußtseins.

**BUS**

Ryszard M. Małajny

**„MUR SEPARACJI” — państwo a kościół w Stanach Zjednoczonych Ameryki**

Wykaz ważniejszych błędów dostrzeżonych w druku

Strona	Wiersz		Jest	Powinno być
	od góry	od dołu		
16		18	Phymouth	Plymouth
41	19		publicznych	publicznych,
96		5	Babtystycznego	Baptystycznego
107		6	antyfederalisótw	antyfederalistów
178		10	takim	takie
190		18	Galigan	Galligan
207	15		wzniesienia	wzniesienie
208		10—11	przeznaczone	przeznaczone
268		20	powodów	wywodów
283	7		ustawodawczy	ustawodawczy
316		22	Spelman	Spellman
343		12	Md Laurin	McLaurin
343		7	1980	1890
348	13		Howe de Wolfe	Howe de Wolfe M.

Rysunek na okładce  
BARBARA HAKERT

Redaktor  
ELŻBIETA GISZTER

Redaktor techniczny  
ALICJA ZAJĄCZKOWSKA

Korektor  
WŁODZIMIERZ DOBRZAŃSKI

Copyright © 1992  
by Uniwersytet Śląski  
Wszelkie prawa zastrzeżone

Wydawca  
**Uniwersytet Śląski**  
**ul. Bankowa 14, Katowice 40-007**

**ISSN 0208-6336**  
**ISBN 83-226-0479-3**

---

Wydanie I. Nakład 350 + 30 egz. Ark.  
druk. 22,5. Ark. wyd. 28,5. Papier kl. III  
80 g, 70 × 100.  
Zam. 5428-92                      Cena zł 75 000,—

---

Zakłady Graficzne w Katowicach  
Katowice, Al. Korfantego 138  
Zakład nr 2 w Chorzowie



nr inv.: BGN - 286



BG N 286/1317

ISSN 0208-6336  
ISBN 83-226-0479-3