

PAWEŁ BORECKI

## PAŃSTWO LAICKIE

### WSPÓŁCZESNA RZECZYWISTOŚĆ USTROJOWA I PERSPEKTYWA NA PRZYSZŁOŚĆ

Koncepcja państwa laickiego (świeckiego)<sup>1</sup> jest ideą młodą w kontekście dziejów państwa jako określonej formy organizacji ludzkiej. Punktem wyjścia w procesie jej kształtowania było ściśle zespolenie organizacji: politycznej oraz religijnej. Aż do drugiej połowy XVIII w. istnienie w sferze politycznej praktyki państwa bez religii uznawano za absurd. Także współcześnie państwo świeckie nie jest uniwersalną formą ustrojową. Ponadto na podstawie analizy rzeczywistości politycznej współczesnego świata nie można utożsamiać państwa demokratycznego wyłącznie z państwem świeckim z formalnoprawnego punktu widzenia<sup>2</sup>. W doktrynie prawa oraz w orzecznictwie, zwłaszcza sądów konstytucyjnych i administracyjnych, nie istnieje powszechnie akceptowana, kompleksowa wykładnia świeckości państwa, pozwalająca jednoznacznie wytyczyć granicę między państwem laickim a konfesyjnym. Omawiana koncepcja ustrojowa definiowana jest przede wszystkim negatywnie – wskazuje się, czym państwo laickie nie jest, względnie czym być nie powinno.

Niewątpliwie idea laickości państwa stanowi dorobek zachodniej myśli politycznej i prawnej. Znalazła ona podatny grunt do rozwoju w doktrynie religijno-społecznej łacińskiego chrześcijaństwa, zwłaszcza w zakorzenionej w Ewangelii koncepcji dualizmu władzy świeckiej oraz władzy duchownej. Zarazem doktryna ta – jak się wydaje – także *à contrario* warunkuje rozwój analizowanej idei. Początków koncepcji państwa świeckiego można bowiem

---

<sup>1</sup> W rozważaniach na temat świeckości (laickości) państwa niezbędne jest przyjęcie jego wąskiej, hierarchiczno-instytucjonalnej koncepcji, jako struktury organów sprawujących władzę publiczną, aparatu władztwa publicznego, czyli swego rodzaju „piramidy urzędów”. Ujęcia odmienne państwa, odwołujące się do pierwiastka socjologicznego, wspólnotowego, czynią w istocie pojęcie jego świeckość wątpliwym, chociażby ze względu na udział w społeczeństwie osób duchownych; por. Cz. Znamierowski, *Rozważania o państwie*, Warszawa 1999, s. 279; P. Winczorek, *Wstęp do nauki o państwie*, Warszawa 1996, s. 40; A. Łopatka, *Prawoznawstwo*, Warszawa 2000, s. 22; G. L. Seidler, H. Groszyk, J. Małarczyk, A. Pieniążek, *Wstęp do nauki o państwie i prawie*, Lublin 1996, s. 35.

<sup>2</sup> Pośrednio legitymizacji systemu powiązania Kościoła i państwa w warunkach ustroju demokratycznego i zagwarantowania wolności religijnej przez Europejską Konwencję Praw Człowieka dokonała Unia Europejska w Deklaracji nr 11 do Traktatu amsterdamskiego z 1997 r. Szczegółowej zawartej w tym traktacie wykładni „klauzuli kościelnej” dokonuje H. Juros w pracy *Klauzula o Kościołach w Układzie z Maastricht II*, w: *Europa i Kościół*, red. H. Juros, Warszawa 1997, s. 121-135. Deklaracja stanowi, że Unia Europejska uznaje i nie kwestionuje statusu prawnego, z którego na podstawie prawa krajowego korzystają Kościoły i stowarzyszenia wyznaniowe w państwach członkowskich. Ponadto Unia Europejska na równi z Kościołami i stowarzyszeniami wyznaniowymi traktuje status prawny organizacji filozoficznych i niewyznaniowych.

upatrywać w reakcji na hierokratyczne roszczenia papieżstwa w okresie XIII-XIV w. Jej zaczątki były widoczne w już pismach Jana z Paryża, Williama Ockhama, a zwłaszcza Marsyliusza z Padwy, który bronił niezawisłości władzy państwowej wobec Kościoła. Wojny religijne, będące konsekwencją reformacji, pustoszące Europę w XVI i XVII w. uitorowały w praktyce drogę przekonaniu o konieczności poddania zwalczających się wyznań suwerennej władzy państwowej oraz zapewnienia różnowiercom tolerancji religijnej. Okres reformacji zapoczątkował zmierzch teokratycznej koncepcji państwa, wyrażający się w uniezależnieniu się państwa spod wpływów Kościoła oraz ingerencji kleru. Wystąpiło jednak zjawisko odwrotne, tzn. dążenia władzy państwowej, mającej częstokroć charakter absolutny, do podporządkowania swoim interesom organizacji kościelnej. Teokracja została zastąpiona supremacją państwa nad związkami wyznaniowymi.

Pierwszy wyraźny krok w kierunku laicyzacji państwa uczyniono podczas Wielkiej Rewolucji Francuskiej<sup>3</sup>, której ideowe korzenie tkwiły w oświeceniowej myśli społeczno-politycznej. Rewolucja spowodowała odrzucenie religijnej legitymacji państwa na rzecz legitymacji demokratycznej. Zaowocowała uznaniem niekompetencji państwa w kwestii regulacji spraw natury religijnej. Jako prawo obywatelskie wolność sumienia i wyznania po raz pierwszy sformułowano oficjalnie w Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela. Zeświecczeniu uległy instytucje publiczne, akty stanu cywilnego oraz instytucja małżeństwa, postrzegana odtąd jako świecka umowa mogąca być rozwiązana przez rozwód. Zapoczątkowano także proces laicyzacji oświaty.

Nowym impulsem dla postępu procesu laicyzacji państwa i prawa, w szczególności w krajach niemieckich, stał się w XIX w. rozwój doktryny pozytywizmu prawnego oraz ściśle z nim związanej koncepcji państwa prawnego. Państwo prawne nie uznawało na swoim terytorium żadnej innej władzy poza państwową, a wszystkie normy prawne musiały wywodzić swoją moc prawną z woli państwa. Wszystkie organizacje społeczne działające na obszarze państwa, a więc także związki wyznaniowe, podlegały jego władzy. Państwo normowało ich sytuację prawą i określało zakres działania. Urzeczywistnienie założeń pozytywizmu prawnego w dziedzinie stosunków wyznaniowych niejednokrotnie jednak skutkowało nadaniem państwu charakteru wyznaniowego<sup>4</sup>. Częstokroć państwo nadal uznawało walor pierwiastków i zasad religijnych w sferze swego działania. System jego relacji z konfesjami przybierał charakter zwierzchnictwa państwa nad związkami wyznaniowymi. Wiele przyjętych wówczas regulacji prawnych, np. w zjednoczonych Niemczech czy w Szwajcarii, miało nie tyle wymowę laicką, co antykościelną.

Przewrót bolszewicki w Rosji w 1917 r. zapoczątkował urzeczywistnianie marksistowskiej koncepcji laickości państwa. W praktyce okazała się ona zaprzeczeniem idei państwa świeckiego. Wyznania religijne zostały nie tylko odsunięte od wpływu na władzę publiczną, ale zepchnięte do sfery prywatnej, poddane różnorodnej presji ze strony aparatu państwa i partii komunistycznej, włącznie z fizyczną eksterminacją osób wierzących. Doświadczenia państw

<sup>3</sup> M. Pietrzak, *Demokratyczne, świeckie państwo prawne*, Warszawa 1999, s. 127.

<sup>4</sup> M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2003, s. 58.

rażonych przez partie komunistyczne wskazują, że laicyzacja państwa i prawa była jedynie etapem wstępnym, poprzedzającym proces propagowania przez państwo w odniesieniu do swych obywateli określonej doktryny społeczno-politycznej, wyrażającej światopogląd materialistyczny. Państwa komunistyczne były zatem strukturami *sui generis* wyznaniowymi. Władze dążyły bowiem do narzucenia całemu społeczeństwu ideologii ateistycznej, która miała zastąpić religię<sup>5</sup>. Towarzyszyły temu próby wprowadzenia surogatów świąt religijnych, ceremoniałów inicjacyjnych czy wręcz kultu przywódców partyjno-państwowych<sup>6</sup>.

Po roku 1945 r. wystąpiły, szczególnie w Europie, nowe zjawiska korygujące w praktyce treść pojęcia laickości państwa. Okazały się nimi zwłaszcza: ekspansja ideologii komunistycznej w wyniku zwycięstwa Związku Radzieckiego w II wojnie światowej, a następnie jej upadek w Europie po 1989 r., rozwój doktryny praw człowieka będący następstwem tragicznych doświadczeń wojennych, gwałtowana industrializacja, kształtowanie się społeczeństwa konsumpcyjnego i związany z tym proces sekularyzacji życia oraz prywatyzacja przekonań w sprawach religijnych. Wymienione czynniki spowodowały ponadto przewartościowanie stosunku samych związków wyznaniowych (przede wszystkim Kościoła katolickiego) do idei państwa świeckiego. W wyniku Soboru Watykańskiego II ta największa, ogólnoswiatowa organizacja religijna uznała pluralistyczne państwo świeckie za prawomocną formę społeczną. Fakt ten nie pozostał bez wpływu na ewolucję ustrojodawstwa w krajach katolickich.

Dyrektywa świeckości państwa *expressis verbis* znalazła swój wyraz w aktach konstytucyjnych stosunkowo niedawno. Po raz pierwszy została sformułowana zaledwie sześćdziesiąt lat temu, w Konstytucji IV Republiki Francuskiej z 1946 r., a następnie utrzymana w Konstytucji V Republiki z 1958 r. Rozwiązania francuskie zostały przyjęte jako wzorcowe w konstytucjach tureckich z 1961 i 1982 r.<sup>7</sup>, a także w szeregu państw powstałych w wyniku rozpadu francuskiego imperium kolonialnego: Mali (1960), Nigru (1960), Republiki Wybrzeża Kości Słoniowej (1960), Kamerunu (1961), Konga-Brazzaville (1963), Senegalu (1963), Dahomeju (1964) i Republiki Środkowoafrykańskiej (1964). Stały się również inspiracją dla niektórych krajów postkomunistycznych – deklaracje świeckości państwa zawarto w konstytucjach: Albanii (1991), Turkmenistanu (1992), Federacji Rosyjskiej (1993), Kirgistanu (1993), Tadżykistanu (1994), Kazachstanu (1995) oraz Azerbejdżanu (1995). O treści wspomnianej zasady decydują lokalne uwarunkowania społeczno-polityczne. We Francji w XX w. pojęcie laickości ewoluowało w znamienny sposób. W 1905 r. laickość państwa, rozumiana jako „laickość agresywna” (*laïcisme agressif*), była doktryną polityczną zmierzającą do wyeliminowania wpływów religijnych, w szczególności Kościoła katolickiego, z obszaru spraw publicznych. Obecnie laickość państwa, w rozumieniu „laickości pozytywnej” (*laïcité positive*), służy jako podstawa zasad prawnych,

<sup>5</sup> J. Krukowski, *Relacje między państwem i Kościołem w konstytucjach współczesnych państw europejskich. Aspekt prawno-porównawczy*, „Kościół i Prawo” 1994, nr 12, s. 30-31.

<sup>6</sup> F. Owsiejko, *O kształtowaniu światopoglądu w ZSRR*, Warszawa 1980, s. 37-39.

<sup>7</sup> Konstytucja turecka wyklucza nie tylko możliwość zmiany zasady świeckości państwa, ale nawet proponowania takiej zmiany.

która ma na celu zapewnienie neutralności władz państwowych w sprawach religii oraz zabezpieczenie równego traktowania różnych przejawów życia religijnego<sup>8</sup>. Laickie państwo republikańskie jest przestrzenią chroniącą prawa człowieka i obywatela – to podstawowa teza doktryny państwa i prawa współczesnej Francji<sup>9</sup>.

Ustrojodawstwo współczesnych państw klasyfikowanych jako państwa świeckie najczęściej wskazuje na niektóre zasady czy gwarancje stanowiące treść omawianej idei ustrojowej. Brak jest bodaj ustawy zasadniczej, która definiowałaby ją wyczerpująco.

Warunkiem podstawowym świeckiego charakteru państwa jest pozbawienie związków wyznaniowych wpływu na sprawowanie władzy państwowej. Ową konieczność podkreślał już Marsyliusz z Padwy. Wykonywanie funkcji duchownych wyklucza podjęcie funkcji politycznych<sup>10</sup>. Organizacje religijne, zgodnie z Konstytucją Japonii z 1946 r., nie mogą wykonywać żadnej władzy publicznej. W szerszym ujęciu – podobne ograniczenia przewidują konstytucje: Turkmenistanu z 1992 r., Uzbekistanu z 1992 r., Federacji Rosyjskiej z 1993 r., Kirgistanu z 1993 r., Tadżykistanu z 1994 r., Kazachstanu z 1995 r. oraz Ukrainy z 1996 r., ustanawiając kategoryczny zakaz uzurpacji władzy państwowej m.in. przez organizacje społeczne, w tym związki wyznaniowe. Swoistą formułę zakazu angażowania się związków wyznaniowych w działalność polityczną akcentowały ustawy zasadnicze w początkowym okresie kształtowania się systemu rozdziału państwa i związków wyznaniowych w niektórych państwach Ameryki Łacińskiej<sup>11</sup> oraz państwach komunistycznych<sup>12</sup>, zabraniając tworzenia organizacji politycznych o podłożu konfesyjnym. Tym samym ustrojodawca zmierzał do wyeliminowania Kościoła jako zorganizowanej siły politycznej, w warunkach nierzadko braku dostatecznego przyzwolenia społecznego dla nowych elit władzy. Jest rzeczą charakterystyczną, że tego rodzaju ograniczenia nie utrzymały się w szeregu nowych bądź znowelizowanych w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w. konstytucjach państw Europy Środkowej i Wschodniej, co można interpretować jako przejaw stabilizacji reżimów totalitarnych. Współcześnie zakaz tworzenia lub działalności partii politycznych o charakterze religijnym występuje w konstytucji m.in. Bułgarii z 1991 r. oraz ustawach zasadniczych niektórych postradzieckich republik Azji Środkowej<sup>13</sup>. Przy liczebnej dominacji w tym regionie wyznawców religii muzułmańskiej jest to prawdopodobnie próba zapobieżenia rozwojowi fundamentalizmu islamskiego. Natomiast twórcy portugalskiej ustawy zasadniczej w 1976 r. wykluczyli używanie przez partie

<sup>8</sup> *Orzecznictwo konstytucyjne w sprawach wolności religijnej oraz system wyznań i swobody wyznaniowej we Francji. Referat Francuskiej Rady Konstytucyjnej*, dane zebr. B. Gaudemet-Basdevant, Archiwum Trybunału Konstytucyjnego (maszynopis powielony), s. 9.

<sup>9</sup> H. Łakomy, *Państwo a Kościół we Francji. Historia i współczesność*, Kraków 1999, s. 62.

<sup>10</sup> Art. 54 Politycznej Konstytucji Kolumbii z 5 sierpnia 1886 r., w brzmieniu z 1959 r.

<sup>11</sup> Zob. art. 130 Politycznej Konstytucji Stanów Zjednoczonych Meksyku z 1917 r. oraz art. 24 i 157 Konstytucji Salwadoru z 1950 r.

<sup>12</sup> Zob. art. 16 Konstytucji Albanii z 1946 r., art. 18 Konstytucji Albanii z 1950 r., art. 25 Konstytucji Jugosławii z 1946 r., art. 78 Konstytucji Bułgarii z 1947 r.

<sup>13</sup> Zob. art. 28 Konstytucji Turkmenistanu z 1992 r., art. 8 Konstytucji Kirgistanu z 1993 r., art. 5 Konstytucji Kazachstanu z 1995 r.

polityczne, przy zachowaniu ich autonomii programowej, m.in. nazw zawierających określenia związane z jakąkolwiek religią lub Kościołem oraz emblematów, które mogłyby być mylone z symbolami religijnymi. Według orzecznictwa portugalskiego Trybunału Konstytucyjnego, zakaz konstytucyjny ma na celu uniemożliwienie wszelkich naruszeń dobrej wiary obywateli i zagwarantowanie warunków przejrzystości ich udziału w życiu politycznym, wyłączając możliwość lekceważenia religii lub Kościołów oraz chroniąc zasadę państwa niewyznaniowego i wolność sumienia<sup>14</sup>.

Współczesne demokratyczne państwo świeckie odznacza się swoistym kompetencyjnym samoograniczeniem. Jest zaprzeczeniem zasady *cuius regio, eius religio*. Niekompetencji wyznań w sprawach politycznych towarzyszy bowiem niekompetencja państwa w sprawach religijnych. Związki wyznaniowe cieszą się zatem samorządnością oraz autonomią w zakresie tworzenia własnego prawa wewnętrznego. Ten aspekt świeckości podkreśla Konstytucja słowacka z 1992 r. oraz czeska Karta Podstawowych Praw i Wolności, które nie formułują samej zasady świeckości, jednogłośnie wręcz gwarantując Kościołom i związkom wyznaniowym samodzielne zarządzanie ich sprawami, ustanawianie własnych organów, tworzenie – niezależnych od organów państwowych – zakonnych i innych instytucji kościelnych, a także samodzielne powoływanie duchowych. Podobnie Konstytucja Belgii, według tekstu jednolitego z 1994 r., stanowi, że państwo nie ma prawa interweniować ani w mianowanie, ani we wprowadzanie na urząd duchownych żadnego wyznania, jak też zabraniać im utrzymywania kontaktów ze swymi przełożonymi lub publikowania swych aktów. Natomiast Konstytucja holenderska z 1815 r.<sup>15</sup> wykluczała charakterystyczne dla państwa wyznaniowego *ius placendi*, czyli wymóg pośrednictwa rządu przy wymianie korespondencji z kierownictwem zrzeżeń religijnych oraz przy publikacji przepisów kościelnych, pod warunkiem przestrzegania ustawowej odpowiedzialności. Państwo nie posiada uprawnień nadzorczych wobec związków konfesyjnych, nie rozstrzyga sporów między ich członkami. Uprawnienia nadzorcze państwa uzasadnia jedynie powierzenie związkom konfesyjnym wykonywania niektórych zadań z zakresu administracji publicznej. Kościoły i inne związki wyznaniowe są, co syntetycznie deklaruje ustrojodawca portugalski, wolne w swej organizacji oraz wykonywaniu swoich funkcji i sprawowaniu kultu, lecz w granicach (jak stanowi niemiecka ustawa zasadnicza) ustaw obowiązujących wszystkich<sup>16</sup>. Skoro niezależność organizacyjna nie jest absolutna, państwo nie może powstrzymać się przed interwencją, gdy w związkach konfesyjnych naruszane jest prawo państwowe.

<sup>14</sup> J. de Sousa E Brito, *Orzecznictwo konstytucyjne w dziedzinie wolności wyznaniowej w Portugalii*, Archiwum Trybunału Konstytucyjnego (ATK) (maszynopis powielony), s. 15.

<sup>15</sup> Według stanu z 17 kwietnia 1972 r.

<sup>16</sup> Według wykładni Federalnego Trybunału Konstytucyjnego, do „ustaw dotyczących wszystkich” można zaliczyć jedynie te ustawy, które dla Kościoła mają takie samo znaczenie, jak dla każdego. Jeżeli ustawa dotyczy Kościoła nie jak każdego, ale dotkliwiej ze względu na fakt bycia Kościołem, bądź uznawania się za taki, to zwłaszcza wtedy gdy ogranicza ona jego misję duchowo-religijną – nie tworzy ona w tym rozumieniu żadnego ograniczenia; por. D. Hömig, W. Hassemer, *Orzecznictwo sądów konstytucyjnych w dziedzinie wolności wyznania. Krajowy raport Niemiec na XI Konferencję Europejskich Sądów Konstytucyjnych, 17-21 maja (1999 r.)* w Warszawie, ATK (maszynopis powielony).

Uzupełnieniem samorządności jest prawo wyznań do tworzenia i rządzenia się własnym prawem wewnętrznym, określającym strukturę organizacyjną poszczególnych związków oraz uprawnienia i obowiązki członków. Współczesne ustawy zasadnicze, wskazując ten aspekt świeckiego charakteru państwa, ograniczają się z reguły do ogólnego uznania autonomii związków wyznaniowych. Konstytucja litewska z 1992 r., jako jedna z nielicznych, bezpośrednio stwierdza, że Kościoły i organizacje religijne bez przeszkód rządzą się swymi kanonami i statutami. Zbliżone sformułowania zawiera Konstytucja Albanii z 1998 r. oraz Konstytucja Mołdowy z 1994 r. Organy państwowe nie są kompetentne do zmiany, reformy czy uchylecia norm prawa wewnętrznego. Współcześnie w nauce prawa wyznaniowego przeważa pogląd o wzajemnej niezależności w systemie rozdziału państwowego porządku prawnego oraz prawa wewnętrznego związków wyznaniowych<sup>17</sup>. Państwo demokratyczne w swej działalności prawodawczej nie ignoruje prawa wewnętrznego wyznań, lecz przyznanie normom prawa wewnętrznego skuteczności na gruncie państwowego porządku prawnego jest suwerennym uprawnieniem państwa, bez względu na to, czy nastąpi na podstawie aktu jednostronnego, czy dwustronnej umowy z właściwym związkiem konfesyjnym. Relacje między normami prawa państwowego mogą kształtować się na różnych zasadach<sup>18</sup>. Jednak, co podkreśla Michał Pietrzak, gdy dochodzi do sprzeczności norm, przyznaje się pierwszeństwo prawu państwowemu<sup>19</sup>; w szczególności porozumienie między państwem a Kościołem katolickim nie jest koniecznym warunkiem usunięcia kolizji norm prawa kanonicznego i prawa państwowego. Autonomia przysługuje bowiem związkom konfesyjnym w stosunku do państwa, a nie *vice versa*.

Zasygnalizowany wyżej związek między niezależnością i autonomią został wyraźnie dostrzeżony w nauce Soboru Watykańskiego II. Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, redefiniując koncepcje stosunków między państwem a Kościołem, głosiła: „Wspólnota polityczna i Kościół są w swoich dziedzinach od siebie niezależne i autonomiczne”<sup>20</sup>. Towarzyszyła temu gotowość rewizji dotychczasowego układu stosunków z państwem, a zwłaszcza prawnie uprzywilejowanego statusu Kościoła<sup>21</sup>. Sobór odrzucił zarazem wszelkie próby politycznej instrumentalizacji Kościoła stwierdzając, że „[...] w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną ani nie wiąże z żadnym systemem politycznym [...]”<sup>22</sup>. W Dekrecie o działalności misyjnej Kościoła, stwierdzono, iż „w żadnym wypadku [Kościół – P.B.] nie chce wtrącać się w rządy ziemskiego państwa. Nie żąda dla siebie żadnej prerogatywy prócz

<sup>17</sup> Zob. M. Pietrzak, *Prawo kanoniczne a państwowy porządek prawny*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1985, z. 3, s. 18; por. R. Sobański, *Prawo kościelne a prawo świeckie*, „Prawo Kanoniczne” 1987, nr 3-4, s. 66.

<sup>18</sup> M. Pietrzak w kontekście relacji między normami prawa kanonicznego a normami prawa państwowego wyróżnia stosunek: obojętności, zbieżności względnie tożsamości, niezgodności lub sprzeczności; zob. M. Pietrzak, *Prawo kanoniczne...*, s. 19.

<sup>19</sup> M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1999, s. 106.

<sup>20</sup> *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1967, s. 604.

<sup>21</sup> Por. *Konstytucja duszpasterska o Kościele...*, s. 605.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 604.

tej, aby pomocą Bożą mógł służyć ludziom miłością i wiernym posługiwaniem”<sup>23</sup>. Zasada wzajemnej niezależności państwa i Kościoła znalazła swój wyraz w niektórych konstytucjach krajów tradycyjnie i socjologicznie związanych z katolicyzmem, tzn. Polski (1997) czy Paragwaju (1992). Zbliżonych sformułowań na określenie stosunków między państwem a Kościołem katolickim używa Konstytucja włoska z 1947 r.<sup>24</sup>

Niekompetencja państwa w sprawach religijnych to konsekwencja jego awyznaniowego charakteru. Laickość państwa oznacza bowiem odrzucenie doktryny religijnej jako oficjalnej ideologii państwowej. Podkreślały to zwłaszcza konstytucje w początkowym stadium urzeczywistniania analizowanej idei w praktyce prawno-ustrojowej. We współczesnej Europie nieistnienie religii państwowej deklarują ustawy zasadnicze: Hiszpanii, Litwy, Rosji, Ukrainy oraz Albanii (1998). Państwo samodzielnie określa swoją strukturę oraz cele polityczne, emancypując się spod wpływów związków wyznaniowych, rezygnuje też z transcendentalnego uzasadnienia władztwa publicznego, odwołując się do poparcia obywateli. Symbolika państwowa nie zawiera zazwyczaj akcentów konfesyjnych; ich ewentualna obecność w życiu publicznym nie jest wyrazem afirmacji religii ze strony państw, lecz ewentualnie poszanowania tradycji narodowych lub zwyczajów ludności. Z urzędów i instytucji państwowych usuwa się emblematy religijne, gdyż ze względu na swój hasłowy charakter narzucają obywatelom symbolizowane przezeń treści religijne jako wzorcowe i godne naśladowania. Wyznanie kandydata nie oznacza przesłanki objęcia urzędu państwowego, co znajduje wyraz w konstytucyjnej rocie obligatoryjnie lub fakultatywnie świeckiej przysięgi (przrzeczenia). U schyłku dwudziestego wieku ustrojodawca nadał awyznaniowości państwa szerszy wymiar poprzez odrzucenie nie tylko religijnej, ale jakiegokolwiek postaci ideologii państwowej. Akcentują to szczególnie konstytucje państw postkomunistycznych<sup>25</sup>, co stanowi poniekąd reakcję na rzeczywistość totalitaryzmu komunistycznego, służebnego wobec doktryny marksistowskiej<sup>26</sup>. Wystarczy przypomnieć, że Konstytucja Ludowej Socjalistycznej Republiki Albanii z 1976 r. wprost stanowiła, że ideologią panującą jest marksizm-leninizm. Podobnie ustrojodawca chiński w 1978 r. jako kierowniczą ideologię

<sup>23</sup> *Sobór Watykański II...*, s. 448.

<sup>24</sup> Recepcję przez ustrojodawcę soborowej formuły niezależności i autonomii państwa oraz Kościoła należy ocenić krytycznie. Tego rodzaju proces oznacza bowiem przeniesienie na grunt normatywny pojęć z zakresu określonej doktryny religijnej. Organy stosujące konstytucję, zwłaszcza sądy konstytucyjne, mogą zostać zmuszone w procesie wykładni ustawy zasadniczej do odwoływania się do założeń katolickiej nauki społecznej; akt samoświadomości Kościoła katolickiego określi wówczas treść norm prawnych, wyznaczając zakres uprawnień państwa. Tymczasem – co podkreśla Ernst-Wolfgang Böckenförde – skupiając w ręku monopol władzy, państwo sprawuje ją suwerennie w mierze i w zakresie, w jakim tego wymagają zadania państwa. Nie da się apriorycznie wyłączyć jakiegoś zakresu spraw spod jurysdykcji państwa. Formuła autonomiczności i niezależności Kościoła od państwa nie jest w pełni tożsama z rozdziałem wymienionych podmiotów, nie wyklucza istnienia religii oficjalnej. Wskazuje na to casus Włoch, państwa, którego Konstytucja z 1947 r., definiując relacje między państwem a Kościołem katolickim, posługuje się bardzo zbliżoną formułą niezależności i suwerenności państwa i Kościoła, każdego we własnym zakresie. Konkordat laterański do 1984 r. potwierdzał zarazem, że „religia katolicka, apostołska i rzymska jest jedyną religią państwa”.

<sup>25</sup> Por. B. Górowska, *Stosunki państwo – Kościół w konstytucjach państw postkomunistycznych*, „Więź” 1993, nr 6, s. 73-75.

<sup>26</sup> Por. J.-M. Domenach, *Świadomość religijna i świadomość polityczna*, „Więź” 1958, nr 6, s. 16-19.

państwa uznał marksizm-leninizm oraz idee Mao Tse-tunga, a Konstytucja Wietnamu z 1980 r. czyniła marksizm-leninizm ideologią wytyczającą kierunek rozwoju społeczeństwa. *A contrario* współczesne państwo demokratyczne, jak czytamy w konstytucjach rosyjskiej oraz kazachskiej, uznaje ideologiczną różnorodność. Zgodnie z Konstytucją Uzbekistanu, życie społeczne rozwija się na podstawie różnorodności instytucji politycznych, ideologii oraz opinii<sup>27</sup>. Żadna ideologia nie może być zatem uznana za oficjalną (państwową)<sup>28</sup>. Państwo, według czeskiej Karty Podstawowych Praw i Wolności, oparte jest na wartościach demokratycznych i nie może być skrupowane ani wyłączną ideologią, ani wyznaniem religijnym. Demokratyczne państwo prawne jest zatem aideologiczne<sup>29</sup>, co przy konstytucyjnym zakazie uzurpacji władzy państwowej można interpretować jako barierę dla restytucji rządów komunistycznej monopartii w wymienionych krajach. Oddzielone od państwa zostają nie tylko związki wyznaniowe, ale także – jak stanowi Konstytucja Słowacji z 1992 r. – partie i ruchy polityczne, a także związki, towarzystwa albo inne zrzeszenia.

Współcześnie świeckość państwa jest interpretowana w orzecznictwie sądów konstytucyjnych<sup>30</sup> oraz nauce prawa wyznaniowego<sup>31</sup> przede wszystkim jako jego neutralność światopoglądowa (religijna). Bodaj jako pierwsza, zasadę tę formalnie artykułowała Konstytucja Republiki Madagaskar z 1960 r. Jednak obecnie w Europie jedynie Konstytucja Albanii z 1998 r. wprost stwierdza, że państwo jest neutralne w sprawach wiary i sumienia oraz gwarantuje wolność ich wyrażania w życiu publicznym.

Rozwój zasady neutralności światopoglądowej państwa wiąże się z sekularyzacją społeczeństwa, wyrażającą się uwalnianiem różnych aspektów życia społecznego spod dominacji religii i związków wyznaniowych oraz z postępującym zróżnicowaniem postaw światopoglądowych ludności – obok postaw fideistycznych, występują postawy agnostyczne oraz ateistyczne. Demokratyczne państwo może wówczas w pełni realizować swoje zadania wobec obywateli, zwłaszcza jako gwaranta ich praw i wolności, stając się bezstronne i niezaangażowane w sprawach religijnych.

Inną przyczyną rozwoju i wyeksponowania zasady neutralności światopoglądowej państwa są doświadczenia dwudziestowiecznych państw totalitarnych, w szczególności komunistycznych, które w większości deklarują rozdział Kościoła (meczetu) od państwa, angażowały się w propagowanie światopoglądu materialistycznego. Odrzucenie zasady neutralności światopoglądowej państwa było następstwem jego klasowego charakteru, który implikował zasadniczy cel państwa „dyktatury proletariatu”, kierowanego przez partię komunistyczną – zbudowanie społeczeństwa socjalistycznego, czy

<sup>27</sup> Zob. art. 15 Konstytucji Ukrainy z 1996 r.

<sup>28</sup> Por. art. 12 Konstytucji Uzbekistanu z 1992 r., art. 13 Konstytucji Rosji z 1993 r., art. 5 Konstytucji Mołdowy z 1994 r., art. 15 Konstytucji Ukrainy z 1996 r.

<sup>29</sup> Por. art. 1 Konstytucji Republiki Słowackiej z 1 września 1992 r.

<sup>30</sup> Por. L. Garlicki, *Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie konstytucyjnym – status wspólnot religijnych*, „Biuletyn Trybunału Konstytucyjnego” 1999, s. 32.

<sup>31</sup> Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe...*, s. 96.



wręcz kształtowanie „nowego człowieka”<sup>32</sup> zgodnie z założeniami marksizmu-leninizmu, doktryny zawierającej materialistyczną koncepcję życia. Przy akcentowaniu funkcji kulturalno-wychowawczych państwa prowadziło to do propagowania światopoglądu ateistycznego<sup>33</sup>. W Konstytucji Albanii z 1976 r. otwarcie stwierdzono, że państwo popiera i rozwija propagandę ateistyczną w celu zakorzenienia u obywateli światopoglądu naukowo-materialistycznego, stawiając zarazem religię niejako na równi z faszyzmem<sup>34</sup>. Ustawy zasadnicze innych krajów socjalistycznych z reguły pośrednio wskazywały na ateistyczny charakter państwa w związku z określeniem podstaw systemu wychowania, oświaty, nauki, kultury i sztuki. Zgodnie z Konstytucją ZSRR z 1977 r., system szkolnictwa ludowego służył komunistycznemu wychowaniu młodzieży, a Konstytucja bułgarska z 1971 r. wprowadzała nawet odpowiedzialność społeczeństwa za komunistyczne wychowanie dzieci. Według ustrojodawcy kubańskiego, państwo socjalistyczne swoją działalność oraz wychowanie społeczeństwa opierało na światopoglądzie materialistycznym<sup>35</sup>. Duch komunistyczny, w myśl Konstytucji Chińskiej Republiki Ludowej z 1975 r., inspirował twórczość w dziedzinie nauki, sztuki i kultury<sup>36</sup>. Jako pierwsza spośród krajów socjalistycznych zasadę neutralności światopoglądowej do swojego ustawodawstwa wprowadziła Polska ustawą z 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania.

„Neutralność”, od łac. *neuter* (żaden z dwóch), semantycznie oznacza obojętność, bezstronność państwa, które winno zachować „równą odległość” w stosunku do wszystkich występujących w społeczeństwie postaw światopoglądowych. Jak stwierdził sędzia Clark, w opinii większości w sprawie *Abington v. Schempp* z 1963 r., „najpełniejsze urzeczywistnienie prawdziwej wolności religijnej wymaga od państwa nieangażowania się w praktyki religijne, ani też niezmuszania do nich, niefaworyzowania żadnej sekty albo religii kosztem nie-religii oraz niezwalczania żadnych poglądów religijnych”<sup>37</sup>. Państwo nie wypowiada się o prawdziwości wierzeń religijnych. Zdaje się to potwierdzać postępowanie tureckiego Sądu Konstytucyjnego, który w 1986 r. uchylił przepisy kodeksu karnego wyróżniające religie „boskie” i „nie-boskie”<sup>38</sup>.

<sup>32</sup> Zob. art. 37 Konstytucji Socjalistycznej Republiki Wietnamu z 1980 r. Konstytucja Koreańskiej Republiki Ludowo-Demokratycznej z 1972 r. w art. 39 głosił: „Państwo [...] wychowuje dorastające pokolenie na dzielnych rewolucjonistów, walczących o społeczeństwo i naród, na ludzi nowego komunistycznego typu [...]”.

<sup>33</sup> Por. M. T. Staszewski, *Państwo a związki wyznaniowe w europejskich krajach socjalistycznych*, Warszawa 1976, s. 318-319; J. F. Godlewski, K. H. Jabłoński, *Prawo a religia*, Warszawa, 1988, s. 30-31; M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe...*, s. 49-51.

<sup>34</sup> Por. art. 55 Konstytucji Ludowej Socjalistycznej Republiki Albanii z 28 grudnia 1976 r.

<sup>35</sup> Zob. art. 54 Konstytucji Republiki Kuby z 1976 r. Podobnie według Konstytucji ChRL z 1982 r. „Państwo [...] prowadzi wśród narodu wychowanie w duchu patriotyzmu, kolektywizmu, internacjonalizmu [...] materializmu dialektycznego i historycznego, prowadzi walkę przeciwko burżuazyjnej, feudalnej i innym schyłkowym ideologiom”; por. także art. 18 Konstytucji Czechosłowacji z 1960 r.

<sup>36</sup> W ujęciu komparatystycznym problematykę podstaw ideologiczno-swiatopoglądowych w konstytucjach państw socjalistycznych prezentuje J. Osuchowski, *Państwo a Kościół w konstytucjonalizmie socjalistycznym*, Warszawa 1983, s. 27-37.

<sup>37</sup> Cyt. za: R. M. Małajny, *‘Mur separacji’ – państwo a kościół w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, Katowice 1992, s. 280.

<sup>38</sup> Orzeczenie z 4 listopada 1986 r., Esas: 1986/11, Karar: 1986/293.

Komponentem neutralności światopoglądowej państwa jest, wraz z zasadą bezstronności, niezaangażowanie państwa („niewplątywanie się”) w sprawy religijne. Państwo świeckie pozostawia religię nietkniętą<sup>39</sup>, nie popierając, ale także nie zwalczając jej. Musi ono, jak orzekł czeski Trybunał Konstytucyjny, respektować autonomiczną przestrzeń wiary, w którą nie może wkraczać<sup>40</sup>. Przemieszanie władzy państwowej z religią, według opinii zbieżnej sędziego Blackmuna w sprawie *Lee v. Weisman* z 1992 r., może stanowić zagrożenie dla demokracji nawet wtedy, gdy nikogo nie zmusza się do uczestnictwa w obrzędach o charakterze religijnym. Gdy władze wyrażają choćby pośrednio aprobatę dla konkretnego wyznania, sugeruje to wykluczenie tych wszystkich, którzy nie podzielają faworyzowanych przekonań<sup>41</sup>. W dotychczasowej praktyce wszakże omawiana zasada podlega istotnym modyfikacjom, zwłaszcza w dziedzinie wsparcia materialnego działalności związków wyznaniowych przez państwo oraz nauczania religii w szkołach publicznych.

Ścisły związek między ideą świeckości państwa a jego neutralnością światopoglądową odzwierciedla powojenne orzecznictwo amerykańskiego federalnego Sądu Najwyższego. Sędziowie tego organu w celu należytego interpretowania zasady neutralności światopoglądowej państwa skonstruowali umożliwiające to zadanie testy. Spośród nich największym uznaniem cieszy się test tzw. świeckiego celu i zasadniczego efektu aktu prawnego. Stosując go, analizuje się zakwestionowany akt prawny pod kątem czterech kryteriów: czy akt odzwierciedla świecki cel ustawodawczy, czy zasadniczym efektem tego aktu prawnego nie jest popieranie ani zwalczanie religii, czy wykonywanie tego aktu prawnego nie doprowadzi do nadmiernego wplątania organów państwowych w sprawy religii oraz czy wykonanie tego aktu nie doprowadzi do ograniczenia wolności religijnej obywateli<sup>42</sup>

Neutralność państwa świeckiego rozciąga się na wszystkich funkcjonariuszy państwowych wykonujących funkcje urzędowe. Orzecznictwo sądowe nie wypracowało jednak jeszcze jednoznacznych, powszechnie przyjętych reguł rozwiązywania kolizji między zasadą neutralności religijnej państwa a prawem do manifestowania przez funkcjonariusza publicznego swych przekonań w sprawach światopoglądowych. Współcześnie w Europie w związku z obawami przed fundamentalizmem islamskim nasila się tendencja prawodawcza do ograniczania prawa urzędników publicznych do manifestowania religii i przekonań (np. poprzez ubiór). Zakazują tego m.in. niektóre landy niemieckie. Grupa sędziów niemieckiego Związkowego Trybunału Konstytucyjnego w *votum separatum* do wyroku z 24 września 2003 r. zwróciła uwagę na zasadniczo różne położenie prawne urzędników państwowych, w tym nauczycieli, wobec państwa i ograniczony zakres obowiązywania wobec nich konstytucyjnych praw wolnościowych. Urzędnicy państwowi w momencie ich mianowania opowiadają się dobrowolnie po stronie państwa i stają się częścią

<sup>39</sup> M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe...*, s. 100.

<sup>40</sup> *Prawo konstytucyjne w kwestii wolności sumienia i wyznania. Republika Czeska*, Archiwum Trybunału Konstytucyjnego (maszynopis powielony), s. 13.

<sup>41</sup> S. Frankowski, R. Goldman, E. Łętowska, *Sąd Najwyższy USA. Prawa i wolności obywatelski*, Warszawa 1996, s. 165.

<sup>42</sup> M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe...*, s. 93-94.

jego aparatu, przez co biorą czynny udział w wykonywaniu uprawnień władczych. Siłą rzeczy nie mogą więc, na co zwrócili uwagę autorzy zdania odrębnego, korzystać z praw wolnościowych gwarantowanych w Konstytucji w takim samym zakresie, jak inni obywatele stojący poza aparatem państwowym<sup>43</sup>. W uzasadnieniu swego stanowiska sędziowie stwierdzili, iż „obowiązek urzędnika do zachowania neutralności światopoglądowej wynika wprost z Konstytucji i nie wymaga konkretyzacji w ustawodawstwie krajowym. Urzędnik, który nie daje gwarancji wykonywania swych obowiązków w sposób neutralny światopoglądowo, nie wykazuje predyspozycji do wykonywania zawodu w myśl art. 33 ust. 2 Konstytucji RFN”<sup>44</sup>.

Praktyczną konsekwencją neutralności religijnej i światopoglądowej państwa jest – co do zasady – zakaz dotowania i subwencjonowania przez państwo i państwowe jednostki organizacyjne związków wyznaniowych, na co wskazuje art. 10 polskiej ustawy z 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania. Francuska ustawa z 1905 r. o rozdziale Kościołów od państwa, stanowiąc w art. 2, podobnie jak dekret z 1795 r. o rozdziale państwa i Kościoła, że „Republika nie uznaje, nie opłaca, ani nie subwencjonuje żadnego wyznania”, jest regulacją wzorcową<sup>45</sup>. W zbliżony sposób zakazywały subwencjonowania związków wyznaniowych m.in. konstytucje: Portugalii z 1911 r., Hiszpanii z 1931 r., Hondurasu z 1936 r. Inne, jak szwajcarska z 1874 r., a współcześnie indyjska z 1949 r., wykluczyły przymusowe podatki na cele wyznaniowe, natomiast konstytucje Kuby z 1940 r. oraz Japonii z 1946 r. wprowadziły ogólny zakaz udzielania przez państwo pomocy (przywilejów) wyznaniom (organizacjom religijnym). Można zatem powiedzieć, że współczesne państwo świeckie rezygnuje w zasadzie z bezpośredniego finansowania wyznań. Docenia jednak społeczną rolę związków konfesyjnych w zaspokajaniu potrzeb ludności – zwłaszcza oświatowych i kulturalnych. Wsparte finansowo zostają nie związki wyznaniowe *per se*, lecz ich działalność użyteczna z punktu widzenia interesów państwa. Taki charakter pomocy podkreśla Konstytucja Chorwacji z 1990 r., która gwarantując wspólnotom religijnym swobodę aktywności m.in. oświatowej, socjalnej i charytatywnej, deklaruje pomoc i ochronę ich działalności ze strony państwa. W świeckim państwie demokratycznym prawa człowieka stają się bowiem wartością modyfikującą rygorystyczny zakaz materialnego wsparcia związków konfesyjnych. Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych, oceniając konstytucyjność pomocy państwa szkolnictwu konfesyjnemu, oparł się na koncepcji tzw. korzyści dziecka, w myśl której zgodne z zasadą rozdziału są tylko formy pomocy dotyczące bezpośrednio

<sup>43</sup> A. Siewko-Frey, *Wolność religijna a status urzędnika państwowego w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego Republiki Federalnej Niemiec*, „Studia Prawnicze” 2005, nr 3, s. 57. We wspomnianym wyroku Związkowy Trybunał Konstytucyjny rozpatrzył kwestię możliwości noszenia chusty islamskiej przez nauczycielkę wyznania muzułmańskiego w szkole publicznej. Trybunał twierdził, że wobec braku stosownego ustawodawstwa krajów związkowych przyjęcie na podstawie obowiązującego prawa braku predyspozycji skarżącej do wykonywania zawodu nie jest zgodne z treścią art. 33 ust. 2 w zw. z art. 4 ust. 1 i 2 oraz art. 33 ust. 2 Konstytucji RFN.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 59.

<sup>45</sup> Por. art. 1 ustawy konstytucyjnej kantonu Genewa o zniesieniu budżetu wyznań z 15 czerwca 1907 r. czy art. 10 dekretu Rady Komisarzy Ludowych o oddzieleniu Kościoła od państwa i szkoły od kościoła z 28 stycznia 1918 r.

uczni, a nie szkoły afiliowanej przez związek wyznaniowy. Zgodne z zasadą świeckości państwa, rozumianej jako jego neutralność światopoglądowa, jest w zakresie opodatkowania rozróżnienie działalności kulturowo-religijnej związków wyznaniowych od działalności gospodarczej nastawionej na zysk. Ta pierwsza powinna podlegać korzystniejszemu traktowaniu, podobnie jak działalność kulturalna czy charytatywna organizacji świeckich.

W państwie świeckim, neutralnym światopoglądowo, przekonania religijno-swiatopoglądowe zostają uznane za prywatną sprawę jednostki. Państwo pozostawia poza zakresem regulacji normatywnej sferę motywacji działań jednostki, uznając ją za przestrzeń prywatną, przedmiot oddziaływania m.in. religii; nie jest ono „panem ludzkich sumień”. Prywatność staje się ostoją religii, sferą, w którą państwo nie może ingerować, by nie narazić się na zarzut totalitarności. Należy wszakże dodać, że pojęcie prywatności religii nie jest jednolicie rozumiane przez prawodawcę.

W pierwszym okresie urzeczywistniania idei świeckości państwa w krajach, w których była ona forsowana jako narzędzie walki politycznej z Kościołem identyfikowanym z obalonym reżimem, prywatyzacja religii oznaczała usunięcie jej z życia publicznego; prawnie dopuszczalne były jedynie prywatne formy kultu religijnego. Wykluczało to publiczne praktyki religijne oraz propagandę religijną, oznaczało też pozbawienie związków wyznaniowych dostępu do środków masowego przekazu. Powyższe pojmowanie prywatności prowadziło nadto niekiedy do zakwestionowania wszelkiej publicznej aktywności związków konfesyjnych w sferze politycznej, w szczególności wypowiedania się przedstawicieli Kościoła w sprawach politycznych i społecznych, które należą do kompetencji państwa<sup>46</sup>. Tradycje tego rodzaju są niekiedy wciąż żywotne, jak np. we Francji, gdzie w wyniku nowelizacji Kodeksu edukacyjnego w 2004 r. zabroniono noszenia w szkołach ostentacyjnych symboli religijnych, a nawet brody.

Współcześnie dominuje w ustawodawstwie węższe rozumienie prywatności religii, w którym akcentuje się nieingerencję państwa w sferę konfesyjną. Wybór religii lub innego światopoglądu zostaje uznany za sprawę prywatną, podobnie jak praktykowanie lub niepraktykowanie jakiegokolwiek kultu. Wyznanie nie stanowi kryterium dostępu do stanowisk publicznych ani wykonywania określonych zawodów, z czym wiąże się prawo (a nie obowiązek) do milczenia w sprawach światopoglądowych. Państwo nie prowadzi żadnej ewidencji wyznaniowej obywateli. Nie stawia w urzędowych formularzach bądź kwestionariuszach pytań dotyczących wyznania. Władze publiczne nie mogą zobowiązywać jednostki do ujawnienia jej przekonań religijnych czy światopoglądowych. Przynależność wyznaniowa i przekonania w sprawach religijnych obywateli pozostają poza zasięgiem zainteresowań organów państwowych. Od kolebki aż po grób państwo nie interesuje się wyznaniem swoich obywateli. Tak rozumiana prywatność religii chroni człowieka przed różnymi formami presji państwa, związków konfesyjnych oraz ich członków w sprawach światopoglądowych.

<sup>46</sup> W. Lang, *Ekspertyza na temat stosunek Państwo-Kościół (związki wyznaniowe) w nowej Konstytucji R.P.*, Archiwum Sejmu (maszynopis powielony), s. 10.

poglądowych, a samą religię przed polityczną instrumentalizacją<sup>47</sup>. Jest ona gwarancją autentycznej wolności sumienia i wyznania oraz wyrazem neutralności światopoglądowej państwa. Prawo do milczenia, tzn. prawo do zachowania w tajemnicy swojego wyznania, jest powszechnie uznane przez ustawy zasadnicze lub orzecznictwo sądów konstytucyjnych współczesnych europejskich państw świeckich<sup>48</sup>. Uprawniona wydaje się konstatacja, że zakres konstytucjonalizacji tego rodzaju uprawnienia rozszerzył się wydatnie pod koniec XX w. Zagwarantowały je m.in. konstytucje: Niemiec (już w 1919 r., lecz z pewnymi istotnymi wyjątkami), Portugalii z 1976 r., Hiszpanii z 1978 r., Turcji z 1982 r., Słowenii z 1991 r., Jugosławii z 1992 r., Rosji z 1993 r., Polski z 1997 r., Albanii z 1998 r. i Azerbejdżanu (wg stanu z listopada 2002 r.). W prawie polskim prawo do milczenia w sprawach religijnych zostało poddane jurydyzacji w art. 2 pkt 5 ustawy z 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania. Po raz pierwszy projekt zagwarantowania tego uprawnienia w polskiej ustawie zasadniczej wysunęły w 1929 r. ugrupowania lewicowe: Polska Partia Socjalistyczna, Polskie Stronnictwo Ludowe „Wyzwolenie” oraz Stronnictwo Chłopskie<sup>49</sup>. Współczesna Konstytucja RP w art. 53 ust. 7 głosi, że nikt nie może być obowiązany przez organy władzy publicznej do ujawnienia swojego światopoglądu, przekonań religijnych lub wyznania.

Świeckość państwa i uznanie religii za sprawę prywatną nie oznacza, że religia czy światopogląd w ogóle jest sferą ignorowaną przez państwo, zwłaszcza w jego działalności prawodawczej. Państwo świeckie powinno być zasadniczo „ślepe” na treść przesłania konkretnych doktryn religijnych, światopoglądowych czy filozoficznych, ale nie na ich wymiar społeczny oraz potrzeby w sprawach religijnych obywateli. Świeckość państwa w znaczeniu ścisłym, absolutnym, pojmowana jako sterylność, jest bardzo trudna, wręcz niemożliwa do urzeczywistnienia. Współczesne konstytucje dowodzą, że rzecz się ma wręcz przeciwnie. Religia jest traktowana jako istotny element świadomości społecznej, a najstarsze lub największe związki wyznaniowe są uznawane za trwałe uczestników życia publicznego. Ustawę zasadniczą, która pomija problematykę wyznaniową, należy uznać za niepełną w świetle standardów wypracowanych przez dwudziestowieczny konstytucjonalizm.

We współczesnych demokratycznych państwach świeckich z reguły realizowana jest koncepcja neutralności „życzliwej”; w piśmiennictwie amerykańskim mówi się o „naszej elastycznej, dobroczynnej neutralności”<sup>50</sup>. Przejawem tej „życzliwej” neutralności jest uznanie przez ustawodawcę świąt największych wyznań za dni wolne od pracy, jak również zapewnienie ochrony przez policję lub straż pożarną przedsięwzięć religijnych i niereligijnych. Wyrazem tego jest także m.in. dopuszczenie przez ustrojodawcę niemieckiego związków wyznaniowych do odprawiania czynności religijnych w wojsku, szpitalach, więzieniach i innych zakładach publicznych, stosownie do odpowiednich

<sup>47</sup> Por. R. Graczyk, *Polski Kościół. Polska demokracja*, Kraków 1999, s. 119.

<sup>48</sup> W. Johann, B. Lewaszkiewicz-Petrykowska, *Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie konstytucyjnym – status jednostki*, „Biuletyn Trybunału Konstytucyjnego” 1999, numer specjalny, s. 16.

<sup>49</sup> Zob. druk sejmowy nr 555.

<sup>50</sup> C. H. Moehlman, *The Wall of Separation between Church and State*, Boston 1951, s. 164.

potrzeb ludności, z wyłączeniem jednak wszelkiego przymusu. Podobnie konstytucje Rumunii (1991) oraz Mołdowy (1994) gwarantują wyznaniom religijnym ułatwienie wsparcia religijnego w wojsku, w szpitalach, w zakładach karnych, w domach starców i w sierocińcach. W Stanach Zjednoczonych orzecznictwo Federalnego Sądu Najwyższego legitymizuje działalność kapelanów na forum niektórych instytucji państwowych, w szczególności legislatur stanowych. Ich zniesienie, w ocenie sędziów, sygnalizowałoby przyjęcie przez państwo nie polityki neutralności, lecz wrogość wobec religii<sup>51</sup>. Polska Konstytucja z 1997 r., obligując w art. 25 ust. 2 władze publiczne do zachowania bezstronności w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych obywateli, nakłada na nie zarazem obowiązek gwarantowania swobody wyrażania wspomnianych przekonań w życiu publicznym. Demokratyczne państwo świeckie szanuje zatem wolność wyznawania religii i stwarza w różnym zakresie warunki do jej realizacji. W imię poszanowania praw i wolności jednostki państwo dostosowuje (akomoduje) swoje ustawodawstwo i program działania do religijnego charakteru, potrzeb i interesów swoich obywateli. W sytuacji konfliktu między uprawnieniami z zakresu wolności sumienia i wyznania a pryncypialnie pojmowaną świeckością państwa uznaje się pierwszeństwo wspomnianej wolności. W państwie demokratycznym, jak dowodzą ustawy zasadnicze, a zwłaszcza praktyka życia publicznego, idee świeckości można pogodzić z dyrektywą współpracy czy współdziałania państwa i związków wyznaniowych dla realizacji celów ogólnospołecznych.

Jednym z zasadniczych przejawów świeckości państwa jest laickość szkolnictwa publicznego i odrzucenie w warunkach pluralizmu oświatowego modelu publicznej szkoły wyznaniowej. Państwo nie może, jak stwierdził w 1976 r. ustrojodawca portugalski, opracowywać programów edukacyjnych i kulturalnych, kierując się jakimikolwiek dyrektywami filozoficznymi, estetycznymi, politycznymi, ideologicznymi bądź religijnymi. Świeckość oświaty jest w tym przypadku interpretowana jako jej neutralność. Owa neutralność zakłada, według Konstytucji belgijskiej, respektowanie koncepcji filozoficznych, ideologicznych lub religijnych rodziców i uczniów. Podobnie Komitet Praw Człowieka ONZ w 1993 r. w uwagach do art. 18 Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych, stwierdził, że przepis ten zezwala na nauczanie w szkołach publicznych takich przedmiotów, jak powszechna historia religii lub etyka, o ile czyni się to w sposób naturalny i obiektywny<sup>52</sup>. W konstytucjonalizmie państw świeckich obecne są także tendencje odmienne. W opinii z 1989 r. włoskiego Sądu Konstytucyjnego, zbieżnej ze stanowiskiem polskiego Trybunału Konstytucyjnego z 1991 r., zasada laickości państwa „nie zakłada obojętności państwa wobec religii, ale nakazuje państwu stworzenie gwarancji wolności religijnej w systemie pluralizmu wyznaniowego i kulturalnego”<sup>53</sup>. W obliczu przemian ustrojowych w Europie Środkowej i Wschodniej można zauważyć zjawisko odchodzenia od czysto laickiego charakteru szkoły państwowej,

<sup>51</sup> R. M. Malajny, op. cit., s. 256.

<sup>52</sup> *Wolność religii. Wybór materiałów. Dokumenty. Orzecznictwo*, tłum. i oprac. T. Jasudowicz, Toruń 2001, s. 71.

<sup>53</sup> L. Garlicki, *Wolność sumienia i religii w orzecznictwie konstytucyjnym – status wspólnot religijnych*, „Biuletyn Trybunału Konstytucyjnego” 1999, numer specjalny, s. 44.

charakterystycznego w znacznej mierze dla ustrojodawstwa wprowadzającego system rozdziału państwa i Kościoła w pierwszej połowie minionego wieku.

W dziedzinie nauczania religii w państwach świeckich występują dwa modele – fakultatywna edukacja religijna w szkole publicznej oraz laickość oświaty lokująca lekcje religii poza szkołą. Nawet jednak w Stanach Zjednoczonych, będących wzorem odseparowania nauczania religii od szkoły publicznej, Konstytucja nie zobowiązuje organów publicznych do okazywania „nieczułej obojętności” Kościołowi i dopuszcza – co potwierdził w 1952 r. Sąd Najwyższy w sprawie *Zorach v. Clauson*, uznając to za zgodne z Konstytucją – zwalnianie uczniów szkół publicznych na pozaszkolną naukę religii<sup>54</sup>. W Europie przeważa pierwszy z wyróżnionych modeli, a we Francji zasada świeckości szkolnictwa odnosi się w bezwzględny zakres tylko do szkół podstawowych. Obecność religii w szkole uzasadnia się, jak np. w Konstytucji hiszpańskiej z 1978 r., a pośrednio także w polskiej, zagwarantowaniem przez władze publiczne rodzicom prawa do religijnego i moralnego wychowania dzieci zgodnie z ich przekonaniem. W Konstytucji belgijskiej zaś prawem samych uczniów do otrzymania edukacji religijnej lub etycznej, uznaniem zasad danej religii za element dziedzictwa historycznego i kulturowego narodu czy w ogóle uznaniem wartości budującej kulturę religijną, co w warunkach europejskich prowadzi do nawiązywania do chrześcijańskiej tradycji i systemu wartości. Wprowadzenie nauki religii do szkół publicznych w państwie neutralnym nie może ograniczać się do jednej religii; inne religie winny mieć zapewnione takie same warunki nauczania, aczkolwiek w praktyce ustawodawca, naruszając zasadę równości konfesji oraz równości obywateli wobec prawa, uprzywilejowuje z reguły większe wyznania. Uczestnictwo uczniów w nauczaniu ma charakter dobrowolny, a konstytucjonalizowane w licznych ustawach zasadniczych prawo do milczenia w sprawach religijnych winno prowadzić wyłącznie do pozytywnych oświadczeń uczestnictwa w lekcjach religii. W ostatnim czasie prawo obecności w publicznym systemie nauczania zyskuje sobie, jak w Belgii, także światopogląd świecki.

Obecność nauki religii w systemie oświaty publicznej jest jednak trudno w pełni pogodzić z ideą świeckości państwa. Wskazuje na aprobatę państwa dla określonych doktryn konfesyjnych lub religii w ogóle; jej fakultatywność nie usuwa swoistego nacisku na obywateli, związanego z choćby pośrednim zaangażowaniem autorytetu państwa.

Współcześnie urzeczywistnienie koncepcji państwa świeckiego w wielu krajach, w których system prawny formalnie gwarantuje wspomnianą zasadę, względnie niektóre jej komponenty, nie jest oczywistą perspektywą. Omawiana idea wyraźnie straciła swą siłę nośną, zwłaszcza w Europie Środkowej i Wschodniej wraz z upadkiem komunizmu. Upadł bowiem system społeczno-polityczny, który we wspomnianym regionie, co prawda, instrumentalnie, to jednak forsował w wymiarze formalno-prawnym zasadę państwa niekonfesyjnego. Dla wielu osób, ale też wspólnot religijnych, dziejowa porażka komunizmu wydaje się jednoznaczna z upadkiem szeregu idei, które ten system

<sup>54</sup> R. Małajny, op. cit., s. 246-247.



lansował, w tym również idei laickości państwa – mimo że owa świeckość miała w istocie charakter fasadowy. W krajach zamieszkałych w większości przez ludność muzułmańską w zasadzie nigdy koncepcja państwa świeckiego nie została przyswojona przez tamtejsze społeczeństwa. Jedynie w nielicznych państwach tego kręgu kulturowego była ona (lub jest nadal) lansowana przez część elity politycznej<sup>55</sup>.

Źródeł zagrożeń dla laickiego państwa należy upatrywać przede wszystkim w dążeniu ośrodków władzy oraz różnego rodzaju ugrupowań politycznych czy grup nieformalnych do politycznej instrumentalizacji religii oraz związków wyznaniowych. W szeregu krajach religia znów ma służyć jako narzędzie integracji narodu czy społeczeństwa, przyczyniać się do zwiększenia zakresu społecznej legitymizacji władzy, względnie przejąć niektóre funkcje państwa w dziedzinach, w których nie jest ono w stanie zaspokoić potrzeb społecznych. Zdarza się nawet, że idee religijne są wykorzystywane w charakterze instrumentu wykładni bieżącej polityki władz<sup>56</sup>. Zasygnalizowane tendencje można dostrzec w eksponowaniu szczególnej pozycji prawosławia (w aspekcie społeczno-kulturowym) przez ustrojodawcę bułgarskiego w 1991 r., który określił wyznanie wschodnioprawosławne „tradycyjną religią w Republice Bułgarii”. W praktyce, mimo deklarowanego oddzielenia instytucji religijnych od państwa, doprowadziło to do nadania mu charakteru wyznaniowego<sup>57</sup>. Ustrojodawca słowacki mówi w preambule Konstytucji z 1992 r. o cyrylo-metodyjskim dziedzictwie duchowym narodu słowackiego. Charakterystyczną gradację wprowadza ustawodawca rosyjski, „uznając szczególną rolę prawosławia w historii Rosji, w kształtowaniu i rozwijaniu jej życia duchowego”, szanując zarazem „chrześcijaństwo, islam, buddyzm, judaizm i inne religie stanowiące nieodłączną część spuścizny historycznej narodów Rosji”<sup>58</sup>. Konstytucja litewska wyróżnia kategorię „uznanych Kościołów i organizacji religijnych”, do których zalicza przede wszystkim „tradycyjne” związki konfesyjne, tzn. stanowiące część historycznego, duchowego i społecznego dziedzictwa Litwy. Konstytucyjne rozróżnienie prowadzi w istocie do uprzywilejowania tradycyjnych wyznań, które polegają na wspieraniu ich przez państwo<sup>59</sup>. Inne Kościoły i organizacje religijne na Litwie mogą uzyskać uznanie, jeżeli mają oparcie w społeczeństwie, a ich nauka i obrzędy nie są sprzeczne z ustawą i moralnością. Także Konstytucja peruwiańska z 1995 r. szczególne stosunki państwa z Kościołem katolickim uzasadnia uznaniem go przez państwo za istotny element historycznej, kulturalnej i moralnej formacji

<sup>55</sup> Spośród państw zamieszkałych przez większość (bezwzględną) muzułmańską, jedynie bodaj Turcja, Senegal, Azerbejdżan, Gujana, Mali, Tadżykistan, Turkmenistan, Wybrzeże Kości Słoniowej, Gwinea i Czad definiują się w swych konstytucjach jako państwa laickie (świeckie).

<sup>56</sup> Przypadki tego rodzaju miały miejsce podczas wystąpień czołowych polityków USA, w okresie trwającej od 2001 r. tzw. wojny z terroryzmem.

<sup>57</sup> Report to the OSCE Implementation Meeting Human Dimension Issues – Warsaw, 17-27 October 2000 (maszynopis powielony).

<sup>58</sup> Ustawa federalna z 1997 r. O wolności sumienia i związkach wyznaniowych, w: *Przekłady Aktów Prawnych* 1(13)99; *Wybrane akty prawne Federacji Rosyjskiej*, „Biuletyn Biura Studiów i Ekspertyz Kancelarii Sejmu 1999, s. 81.

<sup>59</sup> Por. *Litewskie prawo konstytucyjne w kwestii wolności sumienia i wyznania*, Archiwum Trybunału Konstytucyjnego (maszynopis powielony), s. 8.



Peru. Natomiast Konstytucja gruzińska z 1993 r., uznając szczególnie doniosłą rolę w historii kraju Gruzjińskiego Kościoła Ortodoksyjnego, deklaruje zarazem pełną wolność wiary religijnej i wyznań oraz niezależność Kościoła od państwa. O pewnej aprecjacji w stosunku do wyznań świadczy także wymienienie z nazwy danego Kościoła w ustawie zasadniczej, np. wobec Macedońskiej Cerkwi Prawosławnej czyni to Konstytucja z 1991 r., zaś Konstytucja hiszpańska wobec Kościoła katolickiego, z czym nie wiąże się jednak jego uprzywilejowanie przez ustrojodawcę. Konsekwencja tego widoczna jest w aktach prawnych niższego rzędu, a przede wszystkim w praktyce życia publicznego, odrzuceniu lub nadaniu szczególnej wykładni zasadzie równouprawnienia wyznań, wyrażającym się w prawnym i faktycznym dowartościowaniu wyznań tradycyjnych czy narodowych<sup>60</sup>.

W niektórych krajach zanika rozdział funkcjonalny państwa i związków wyznaniowych. W celu egzemplifikacji warto przytoczyć *casus* litewskiej ustawy zasadniczej, która uznaje kościelną rejestrację małżeństw, przyznając duchownym *de facto* funkcję urzędników stanu cywilnego. Państwo podejmuje się także zapewnienia zainteresowanym nauki religii, co wyraźnie dopuszczają ustawy zasadnicze m.in. Rumunii, Czech, Niemiec, Belgii, Litwy czy Turcji. Symptomatyczne wydaje się w związku z tym stanowisko polskiego Trybunału Konstytucyjnego, który uznając konstytucyjność wprowadzenia nauki religii w szkołach publicznych, stwierdził, że świeckość i neutralność państwa nie tylko nie mogą być podstawą do wprowadzenia obowiązku nauczania religii w szkołach państwowych, ale także nie mogą oznaczać zakazu takiego nauczania, jeśli życzą sobie tego zainteresowani obywatele. Na tym właśnie miałyby polegać – według Trybunału – świeckość i neutralność państwa. Zdaniem sędziów, inne rozumienie tych pojęć oznaczałoby nie neutralność, a ingerencję państwa w wolność sumienia i wyznania obywateli<sup>61</sup>.

Bardzo poważnym zagrożeniem dla urzeczywistnienia koncepcji państwa świeckiego jest rozwój fundamentalizmu religijnego, zwłaszcza islamskiego, którego siła destrukcyjna ujawniła się współcześnie, szczególnie począwszy od 11 września 2001 r. Fundamentalizm religijny jako ideologia totalistyczna dąży do nadania znamion religijnych, do konfesyjnej rekonstrukcji całej

<sup>60</sup> Należy jednak stwierdzić, że zasada równości związków wyznaniowych stosunkowo rzadko jest bezpośrednio sformułowana we współczesnych konstytucjach. Wyprowadzana jest pośrednio z zasady równości obywateli wobec prawa, czy zakazu dyskryminacji z powodów religijnych. Różnie jest przy tym artykułowana przez ustrojodawcę. Konstytucja albańska z 1998 r. stwierdza bezpośrednio, że państwo uznaje równość wspólnot religijnych, konstytucje m.in. Chorwacji z 1990 r., Macedonii z 1991 r., Rosji z 1993 r., Białorusi z 1994 r., Azerbejdżanu z 1995 r. czy Wietnamu z 1992 r. mówią o równości wobec prawa. Ustrojodawca słoweński w 1991 r. podkreślił, co rzadsze, pozytywny aspekt omawianej zasady, deklarując równouprawnienie wspólnot wyznaniowych. Natomiast Konstytucja Jugosławii z 1992 r. uszczegóławiała zakres przedmiotowy zasady równości związków wyznaniowych, głosząc, że Kościoły winny być wolne i równe w prowadzeniu spraw religijnych oraz wykonywaniu ceremonii religijnych. Orzecznictwo konstytucyjne odrzuca z reguły bezwzględny egalitaryzm, pojmując go w sposób relatywny. Jak stwierdził niemiecki Związkowy Trybunał Konstytucyjny: „Ustawa Zasadnicza nie nakazuje, aby państwo schematycznie jednakowo traktowało wszystkie wspólnoty religijne”, zaś belgijska Rada Stanu w 1966 r. uznała, iż równouprawnienie wyznań nie oznacza, że ten sam status ma być stosowany do wszystkich wyznań. Nawet we francuskim systemie, który jest systemem ścisłego równouprawnienia wyznań, stwierdza się, że to równouprawnienie nie jest *de facto* taką ścisłą równością.

<sup>61</sup> Orzeczenie z 30 stycznia 1991 r. (K. 11/90).

rzeczywistości, w tym przede wszystkim państwa. Ze swej istoty jest zatem wrogi idej państwa świeckiego. Problem fundamentalizmu islamskiego w kontekście europejskim polega m.in. na tym, że model państwa świeckiego, który ukształtował się w na Starym Kontynencie, powstał w znacznej mierze w opozycji do wyznań chrześcijańskich, zwłaszcza do Kościoła katolickiego. Tymczasem islam wykształcił odmienne formy organizacyjne. Obca jest mu w ogóle koncepcja odrębności polityki oraz religii. Państwa świeckie (szczególnie europejskie) muszą zatem zmierzyć się z problemem zasadniczo nowym. Innym niebezpieczeństwem, związanym z presją fundamentalizmu islamskiego, jest możliwość ponownego samookreślenia społeczeństw państw laickich na kanwie religijnej, zwłaszcza chrześcijańskiej, i związana z tym presją wobec władz publicznych, aby w swych działaniach kierowały się kryteriami konfesyjnymi. Nasuwa się zatem pytanie zasadnicze: czy wobec konieczności zapobiegania i zwalczania terroryzmu o podłożu religijnym możliwe jest zachowanie modelu demokratycznego państwa świeckiego, gwarantującego jednostce szeroki katalog wolności i praw, państwa neutralnego światopoglądowo, respektującego równość związków wyznaniowych, nie interesującego się wyznaniem swych obywateli ani nie wprowadzającego dyskryminacji z tego powodu?

Reasumując, należy stwierdzić, że koncepcja państwa świeckiego przeszła w państwach demokratycznych znamiennej ewolucję. Pierwotnie nosiła ona znamię wyraźnie antyklerykalne, wręcz antyreligijne. Wiązała się z dążeniami do usunięcia religii do sfery wyłącznie prywatnej oraz pozbawieniem związków wyznaniowych wpływu na życie publiczne. W wymiarze ideologii politycznej jako substytut religii lokowano w sposób mniej lub bardziej trwały: patriotyzm względnie nacjonalizm, kult przywódców państwowych czy ideologię komunistyczną w jej regionalnych mutacjach. Wynikało to często z postrzegania Kościoła jako sojusznika starych, obalonych niejednokrotnie w drodze rewolucji reżimów, a religii jako bariery w modernizacji państwa i społeczeństwa. Należy jednak podkreślić, że zwłaszcza Kościół katolicki bardzo długo, aż do okresu następującego po *Vaticanum II*, nie aprobował koncepcji państwa świeckiego<sup>62</sup>. Aż do pontyfikatu Leona XIII w odniesieniu do ówczesnych przemian społeczno-politycznych operował on głównie językiem negacji i potępień. Idea laickości państwa ulegała zatem początkowo wyraźnemu upolitycznieniu. Nadal zachowuje ona walor polityczny, stanowi bowiem teoretyczne uzasadnienie dla eliminacji przez świecką klasę polityczną z procesu sprawowania władzy publicznej silnych potencjalnych konkurentów – związków wyznaniowych oraz duchowieństwa. Współcześnie wszakże świeckość państwa w państwach demokratycznych ma przede wszystkim walor gwarancyjny w odniesieniu do wolności sumienia i wyznania. Tylko bowiem państwo świeckie – neutralne w sprawach religii i światopoglądu – jest w stanie realnie zagwarantować wymienioną wolność, a także szereg innych swobód, takich jak: wolność przekonań, wolność słowa, wolność badań naukowych i ogłaszania ich

<sup>62</sup> Przewartościowanie katolickiego nauczania społecznego w dziedzinie refleksji nad państwem potwierdził Paweł VI w przemówieniu z 22 maja 1968 r. stwierdzając, że „Kościół dzisiejszy nie boi się uznać wartości świata świeckiego [...] nie boi się potwierdzić tego, co już otwarcie uznał – słusznej i zdrowej świeckości państwa za jedną z zasad doktryny katolickiej”.

wyników. Analizowana koncepcja ustrojowa sprzyja w dłuższej perspektywie poszerzeniu społecznej legitymacji państwa oraz zapewnieniu spokoju społecznego. Tylko z państwem świeckim mają szansę utożsamić się szerokie rzesze obywateli w warunkach narastającego, szczególnie w krajach rozwiniętych, pluralizmu religijno-światopoglądowego<sup>63</sup>.

*Dr Paweł Borecki jest adiunktem  
Uniwersytetu Warszawskiego.  
pawelborecki@op.pl*

## LAY STATE. CONTEMPORARY REALITY AND PROSPECTS FOR THE FUTURE

### Summary

A lay state is a relatively recent form of state, predominantly characteristic of the Western legal and political culture. A lay state had its origins in the United States of America at the end of the 18th century. However, the principle of the lay state was formulated for the first time in the Constitution of the Fourth French Republic in 1946. The content of that principle in the contemporary world has been largely influenced by the experiences of totalitarian communist systems which, under the cover of building a lay state and society, propagated the idea of atheism. Currently there is no full agreement as to which attributes decide about the lay character of a state. While at the beginning of the 20th century the idea of a lay state served mainly to eliminate religion and church from the public sphere, today, in democratic systems it is interpreted as a neutral outlook adopted by the state, guaranteeing the freedom of conscience and religion. As such, it has also been approved by the Catholic Church. However, after the fall of communism, in many states that formally declare their lay character, there are attempts to use religion and various religious unions as political instruments. Therefore the future of a lay state, and in particular propagation of a lay state as an option, is not a very obvious.

---

<sup>63</sup> Powyższą tezę zdają się potwierdzać badania socjologiczne wśród muzułmanów. We Francji, która stara się być konsekwentnie państwem laickim, także w dziedzinie oświaty, na pytanie: „Czy czujesz się bardziej obywatelem swego państwa, czy też muzułmaninem?”, 42% wyznawców islamu uznało, że bycie Francuzem jest ważniejsze od ich tożsamości religijnej. W Wielkiej Brytanii, która ma charakter wyznaniowego państwa chrześcijańskiego, sytuacja jest odwrotna. Jedynie 7% muzułmanów czuje się przede wszystkim Brytyjczykami, natomiast aż 81% identyfikuje się przede wszystkim z religią. 91% muzułmanów francuskich deklaruje pozytywny stosunek do chrześcijan, a 71% – do Żydów. W Wielkiej Brytanii sympatię do chrześcijan deklaruje 71% tamtejszych muzułmanów, a do Żydów jedynie 32%. W islamskim Pakistanie analogiczne dane są jeszcze bardziej negatywne. Pozytywny stosunek do chrześcijan ma tam jedynie 27% muzułmanów, a do Żydów tylko 6% (szerzej zob. P. Kłodkowski, *A mury rosą*, „Tygodnik Powszechny” 2006, nr 40, s. 7.).