

Paweł Bała

Rola zasady bezstronności władz publicznych w sprawach przekonań religijnych w Polsce

Doctrina. Studia społeczno-polityczne 5, 7-17

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Paweł BałaWyższa Szkoła im. B. Jańskiego
Warszawa

Rola zasady bezstronności władz publicznych w sprawach przekonań religijnych w Polsce

Podstawowe zasady stosunku państwa do Kościoła w Polsce określa Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r.¹ Uchwalanie ustawy zasadniczej przebiegało dość długo, w atmosferze sporów politycznych i światopoglądowych, należy jednak stwierdzić, iż regulacja problematyki wyznaniowej z założenia musiała się mieścić w tradycji europejskiego państwa demokratycznego. Nie bez znaczenia był układ sił politycznych w Sejmie i Senacie, które zostały w końcowym etapie prac konstytucyjnych zdominowane przez lewicę optującą za recypowaniem modelu ścisłej separacji religii od instytucji publicznych. Episkopat w piśmie z 16 czerwca 1990 r. w sprawie założeń aksjologicznych nowej konstytucji skierowanym do Komisji Konstytucyjnej zajął negatywne stanowisko wobec wpisania do przyszłej ustawy zasadniczej wieloznacznej formuły separacji. W piśmie tym zostało stwierdzone: „(...) należy wyłączyć z Konstytucji formułę o rozdziale Kościoła katolickiego od państwa. Budzi ona negatywne skojarzenia dla dominacji państwa nad Kościołem, ponadto jest nieprecyzyjna, może bowiem prowadzić do pominięcia tych wartości, o których piszemy”². Kościół bronił tej linii przez cały okres trwania prac konstytucyjnych (wypowiadał się tej kwestii m.in. bp A. Orszulik³), proponując wpisanie poszanowania suwerenności i autonomiczności Kościoła katolickiego, co bliskie było modelowi włoskiemu. Samo pojęcie autonomii, nawiązujące do zwrotu z „*Gaudium et spes*”, nie było zbyt celne, gdyż zakładało udział mniejszej części – o ograniczonej niezależności – w ramach części większej, co nie oddaje tych relacji.

Zgodnie z art. 25 ust. 1 „kościóły i inne związki wyznaniowe są równouprawnione”. Konstytucja wprowadza dwa pojęcia: kościołów i związków wyznaniowych (sformułowanie kojarzące się z przepisem Konstytucji z 1921 r.). Nie należy tego odczytywać w taki sposób, że związek wyznaniowy jest czymś „gorszym” lub „mniej ważnym” niż kościół, lecz w ten, że nie wszystkie kongregacje religijne same siebie określają jako „kościół”⁴. Określenie „kościóły” odno-

¹ Dz. U. 1997, nr 78, poz. 483.

² Cyt. za: J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2005, s. 52.

³ R. Chruściak, W. Osiatyński, *Tworzenie konstytucji w Polsce w latach 1989–1997*, Warszawa 2001, s. 46.

⁴ P. Winczorek, *Komentarz do Konstytucji RP z dnia 2 kwietnia 1997 roku*, Warszawa 2000, s. 37.

si się do związków wyznaniowych, które same się tak określają (w zasadzie szeroko rozumianego chrześcijaństwa). Wyznaniu rzymskokatolickiemu odmówiono pozycji *primus inter pares*, przysługującej mu II RP. Podówczas literatura Konstytucji tłumaczyła to socjologicznie – rzymski katolicyzm był wyznaniem przeważającej części narodu. Argumentacja ta nie znalazła jednak akceptacji pod koniec XX wieku, mimo istnienia w Europie państw formalnie wyznaniowych lub oficjalnie życzliwych konkretnym wyznaniom (np. Dania, Norwegia i Grecja). W zamyśle autorów aktu uregulowanie takie kojarzyło się z pozostałościami państwa wyznaniowego i jako takie zostało odrzucone. Równość między związkami wyznaniowymi należy rozumieć jako pochodną równości wszystkich ludzi, którzy są identyczni w godności swej osoby. Zwrócić w tym miejscu można uwagę na to, że opinia o równości religii bynajmniej nie jest względem religii neutralna, lecz sama należy do sądów religijnych. Zakłada ona bowiem odrzucenie Objawienia w historii na rzecz tezy o jego braku bądź też o objawieniu się bóstwa tylko przez naturę, bądź wreszcie o objawieniach jednakowo dozowanych w każdej religii⁵.

Zasadę równouprawnienia w aspekcie negatywnym rozumieć należy jako zakaz przywilejów dla poszczególnych związków wyznaniowych, tam gdzie związki te posiadają taki sam atrybut; wyklucza również formułę wyznania państwowego. Nie oznaczało to jednak, że ze względu na liczbę wyznawców i ugruntowanie w dziejach narodu i państwa pewne kościoły nie zajmowały w społeczeństwie pozycji faktycznie pierwszoplanowych. Do takich kościołów zalicza się z pewnością Kościół katolicki. Wysunięcie na pierwszy plan w ramach art. 25 zasady równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych powinno być tłumaczone jej fundamentalnym znaczeniem w demokratycznym państwie prawa i w pluralistycznym społeczeństwie⁶.

Ustęp 2 art. 25 otrzymał brzmienie: „Władze publiczne w Rzeczypospolitej Polskiej zachowują bezstronność w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, zapewniając swobodę ich wyrażania w życiu publicznym”. Przekonania religijne, światopoglądowe i filozoficzne niejednokrotnie mogą z siebie wynikać, krzyżować się lub pokrywać. Było to stwierdzenie utrzymane w duchu tzw. neutralności światopoglądowej państwa, zakładające, iż państwo w swoich działaniach, szczególnie stanowieniu prawa, nie będzie związane w żaden sposób wartościami moralnymi wynikającymi z religii lub ideologii. Konstrukcja państwa neutralnego światopoglądowo to pewnego rodzaju fikcja, gdyż w zasadzie każde działanie władzy publicznej, każde prawodawstwo podlega ocenom etycznym, a także było stymulowane przez działania polityczne, które w jakimś stopniu były powodowane ideologiami politycznymi i wyznawanymi wartościami. „Bezstronność” to termin, którym usiłowano zastąpić słowo „odseparowanie”, czy „neutralność” (kojarzące się z okresem Polski Ludowej). Termin „bezstronność” raczej nie występował w języku konstytucyjnym⁷.

⁵ M. Wojciechowski, *Wiara – Cywilizacja – Polityka*, Rzeszów–Rybnik 2001, s. 235.

⁶ P. Winczorek, *Komentarz...*, s. 38.

⁷ B. Górowska, *Zagadnienia wolności sumienia i wyznania w pracach nad projektem Konstytucji RP*, [w:] A. Czohara, B. Górowska, M. Nadolski, J. Osuchowski, *Dylematy wolności wyznania w państwach współczesnych*, Warszawa 1996, s. 172.

„Formuła neutralności” w sensie otwartym odnosiła się do organów państwowych w tym ujęciu, iż miały one traktować wszystkich ludzi jednakowo w identycznych sytuacjach, bez względu na ich przekonania religijne, światopoglądowe czy filozoficzne, a jednocześnie wstrzymać się przed akceptacją zasad jednej religii bądź jednego światopoglądu. Formuła neutralności państwa wobec religii w sensie zamkniętym, w Polsce nie mająca zastosowania, oznaczała natomiast alienację wszelkich elementów uzewnętrznienia przez ludzi swych przekonań religijnych życia publicznego, polegająca m.in. na zakazie zamieszczania symboli religijnych w lokalach państwowych, mimo że pracujący tam ludzie życzą sobie tego; zakazie uczestniczenia osób sprawujących funkcje organów władzy publicznej w ceremoniach religijnych z okazji uroczystości państwowych zgodnie ze swymi przekonaniami itp.⁸. Poprzez sformułowanie „zachowanie bezstronności” państwo odcięło się od modelu skrajnego zsekularyzowania państwa w duchu tradycji antyklerykalizmu francuskiego, czy wreszcie sowietyzmu. Chrześcijańska symbolika religijna była i jest dostrzegalna w budynkach administracji publicznej, publicznych placówkach oświatowych, wreszcie np. w gmachu sejmowym. Model otwarty zaś w praktyce przeciwstawił się państwu wyznaniowemu, ale także państwu propagującemu ateizm⁹. Wątpliwości pojawiły się w związku z wykładnią przepisów zawartych w art. 13 Konstytucji RP, a także w praktycznym funkcjonowaniu ideologii państwa demokratycznego i „ideologii praw człowieka”, które niejednokrotnie były uznawane przez organy administracji publicznej za poglądy niepodlegające krytyce. Wyrażanie i ochrona konkretnych poglądów wcale w praktyce nie podlega jednorańkiej ochronie. Pojawiała się również kwestia wpływu wartości chrześcijańskich na działanie państwa. Sama preambuła przyznała, że kultura kraju była i jest zakorzeniona w „chrześcijańskim dziedzictwie Narodu”. Trudno więc, by ustrojodawca, który dostrzegał i zaaprobował ten fakt, postulował jednocześnie zerwanie z chrześcijańskimi inspiracjami w działaniu państwa, którego treścią moralną (i nie tylko) był naród związany tak mocno z chrześcijaństwem. Można również pokusić się o stworzenie wspólnego wszystkim (czy znakomitej większości) religiom i wyznaniam katalogu uniwersalnych wartości. Słabością takiego ujęcia będzie ogólnikowość sformułowań sprowadzających się do godności osoby ludzkiej czy podstawowych jej praw.

Formuła bezstronności lub neutralności religijnej, filozoficznej i światopoglądowej państwa była uznana za wyjątkowo ogólnikową i mogącą podlegać bardzo zróżnicowanemu stosowaniu w praktyce. Niestety Konstytucja RP z 1997 r. wydała się jednak przedkładać relatywizm światopoglądowy i alienację państwa od sfery filozoficzno-religijnej nad stabilność aksjologiczną ustroju, która sięgałaby do wartości chrześcijańskich. Sama preambuła dowiodła niezdecydowania ustrojotwórcy i chaosu aksjologicznego Konstytucji RP, a z nią całego systemu prawa. Odbiciem omawianej zasady było w rocie przysięgi składanej przez osobę obejmującą urząd Prezydenta Rzeczypospolitej przed Zgromadzeniem Narodowym sformułowanie, że składa się ją z fakultatywną możliwością zwieńczenia zdaniem „Tak mi dopomóż Bóg” (zgodnie z art. 130).

⁸ J. Krukowski, *Polskie...*, s. 56.

⁹ Trzymając się litery prawa, jedynym państwem oficjalnie ateistycznym była właściwie tylko Albania, która zadeklarowała ateistyczny charakter państwa (art. 37 konstytucji). Por. H. Misztal, *Polskie prawo wyznaniowe*, Lublin 1997, s. 84.

Dodanie sakralnej formuły bądź powstrzymanie się od tego, nie może wywoływać żadnych skutków prawnych (w przeciwieństwie do formuł znanych z konstytucji II Rzeczypospolitej). Analogicznie w przypadku posłów i senatorów (art. 104 i 108), także Prezesa Rady Ministrów, wiceprezesów i ministrów (art. 151).

Art. 25 wprowadził wyraźny dualizm między regulacją stosunku państwa do kościołów i innych związków wyznaniowych. Przepis zawiera w ust. 4 tego artykułu: „Stosunki między Rzeczpospolitą Polską a Kościołem katolickim określają umowa międzynarodowa zawarta ze Stolicą Apostolską i ustawy”. Ust. 5 tego artykułu: „Stosunki między Rzeczpospolitą Polską a innymi kościołami oraz związkami wyznaniowymi określają ustawy uchwalone na podstawie umów zawartych przez Radę Ministrów z ich właściwymi przedstawicielami”. Samo zawarcie konkordatowej formy regulacji stosunków państwo – Kościół katolicki było niejednokrotnie podważane. Kościół katolicki posiadający swoją zwierzchnią władzę poza granicami Rzeczypospolitej, w Państwie Watykańskim, który jest podmiotem prawa międzynarodowego, odrębnie od innych związków wyznaniowych reguluje swój status prawny z państwem polskim, bo drogą umowy międzynarodowej. Z hierarchiczności źródeł prawa wymienionych w art. 87 Konstytucji RP wynika, że konkordat musi być zgodny z Konstytucją RP, ustawy zaś zwykle nie mogą być sprzeczne z postanowieniami konkordatu (umowa ratyfikowana w trybie art. 89 Konstytucji RP¹⁰). Najważniejszą kwestią wynikającą z takiego uregulowania było to, że konkordat podlegał regulacjom jak umowa międzynarodowa i nie mógł być jednostronnie zmieniony. Zmian w obowiązujących regulacjach sytuacji prawnej Kościoła katolickiego dokonuje się zwykle w drodze negocjacji i konsensusu z Państwem Watykańskim. Sytuację innych związków wyznaniowych państwo reguluje jednostronnie ustawą. Nie należy przy tym rozumieć, że każdy związek wyznaniowy musi posiadać status prawny regulowany ustawą. Oprócz ustaw indywidualnych może funkcjonować ustawa ogólna, która reguluje kwestię większej liczby związków.

Powstało pytanie: jakie skutki prawne rodzi umowa międzynarodowa wymagająca upoważnienia Sejmu do jej podpisania, a jakie ustawa zwykła? Czy wpływ państwa na realizację obu aktów prawnych był taki sam, czy zróżnicowany? W przypadku ustawy zwykłej państwo było suwerenne w uchwalaniu aktów prawnych regulujących stosunki wewnętrzne. W zawieraniu umów międzynarodowych było tylko jedną ze stron. Ratyfikowana umowa międzynarodowa była w świetle art. 91 ust. 2 i 3 Konstytucji RP drugim po konstytucji źródłem prawa. Jeżeli art. 25 ust. 4 zobligował państwo do ułożenia stosunków w formie konkordatu z Kościołem rzymskim działającym na jego terytorium, to państwo jako takie dobrowolnie ograniczyło swoją suwerenność i złamało zapisaną w ust. 1 zasadę równouprawnienia kościołów i związków wyznaniowych. Sprzeczność powyższa nie wynikała z tego, że tylko Kościół katolicki posiadał zwierzchnictwo uznane za podmiot prawa międzynarodowego, ale na przepisie konstytucyjnym, z którego wynikał nakaz zawarcia umowy międzynarodowej. W przeciwnym wypadku stan prawny stosunków państwo – Kościół należy uznać za nieregulowany¹¹.

¹⁰ M. Winczorek, *Komentarz...*, s. 41.

¹¹ L. Wiśniewski, *Tor przeszkód projektu nowej konstytucji*, „Rzeczpospolita”, 1996, nr z 20 czerwca 1996.

Uprzywilejowanie organizacji Kościoła Konstytucja RP tak dalece usankcjonowała, że wewnętrzną suwerenność państwa wyraźnie samoograniczyła, podważając kolejny raz zasadę „bezstronności” wobec przekonań deklarowanych w ust. 2¹². Wynika to m.in. z chęci pogodzenia tradycji modelu „ocierającego” się o wyznaniowy, który funkcjonował w II RP, z tendencjami pluralistycznego i laickiego państwa demokratycznego. Ustrojodawca chyba postawił przed sobą zadanie pogodzenia tych dwóch skrajnych tendencji. Konsekwentnie odmawiano Kościołowi katolickiemu pozycji *primus inter pares*, lecz dualizm regulacji sytuacji prawnej związków, z uprzywilejowaniem Kościoła katolickiego na tle innych związków wyznaniowych, dowodzi niespójności w regulacjach przyjętych przez twórców Konstytucji. Kościołowi katolickiemu ze względów ideologicznych odmówiono roli szczególnej, a jednocześnie nie zdecydowano się na całkowitą recepcję rozwiązań skrajnie republikańskich, których ojczyzną była Francja. Takie „mieszane” uregulowanie byłoby zupełnie niezrozumiałe dla narodu polskiego, którego związki z rzymskim katolicyzmem są wyjątkowe i niezwykle silne. Próba łączenia dwóch skrajnych tendencji przez twórców Konstytucji została zaakceptowana przez suwerena, lecz konstrukcja była wadliwa i budziła od początku jej powstania kontrowersje. Wspomnieć należy, że wszystkie pięć ustępów art. 25 budziło poważne wątpliwości interpretacyjne¹³.

W tekście Konstytucji RP zauważyć można pewną chwiejność ustrojodawcy dotyczącą kwestii wyznaniowych. Co prawda twórcy tego aktu starali się zrealizować postulat państwa „bezstronnego”, aczkolwiek już w okresie prac konstytucyjnych było widoczne rozróżnienie pomiędzy „przeważającym” Kościołem katolickim a innymi związkami wyznaniowymi.

Niezdecydowanie szczególnie widoczne było przy analizie preambuły. Tekst preambuły powstał w atmosferze kontrowersji odwrotnie proporcjonalnych do jej znaczenia prawnego. Jej treść i sama zasadność istnienia była przedmiotem wielu sporów. To preambuła bowiem stanowiła miejsce, w którym możliwe było dokonanie obrachunku z przeszłością, historią PRL, określenie momentu restytucji suwerennej państwowości polskiej, odwołanie się do ponad pozytywnych źródeł prawa stanowionego, mianowicie prawa naturalnego i wartości nadrzędnych względem prawa. Wreszcie – wzorem pierwszych polskich ustaw zasadniczych – można było wyrazić ideę ciągłości prawnej państwa polskiego i zamieścić *invocatio Dei*¹⁴.

Samo *invocatio Dei* stało się jabłkiem niezgody. W trakcie prac konstytucyjnych podnoszono kwestię wielokrotnie. T. Zieliński stwierdził: „(...) dyskryminuje niewierzących i czyni ich obywatelami drugiej klasy”¹⁵. J. Pietrzak, stojąc na gruncie tradycji stwierdził, że „konstytucja jednak nie powinna przemilczać,

¹² T. Pieronek, Zapis do przyjęcia, po decyzji Komisji Konstytucyjnej, „Słowo” 23 kwiecień 1995, [w:] J. Kornaś, *Ustrój polityczny Rzeczypospolitej Polskiej w świetle Konstytucji uchwalonej przez Zgromadzenie Narodowe w dniu 2 kwietnia 1997 roku*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej” (Kraków) 2000, nr 548, s. 31.

¹³ J. Kornaś, *Ustrój polityczny Rzeczypospolitej Polskiej w świetle Konstytucji uchwalonej przez Zgromadzenie Narodowe w dniu 2 kwietnia 1997 roku*, tamże, s. 29.

¹⁴ D. Dudek, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Zagadnienia podstawowe, wybór źródeł*, Lublin 2001, s. 45. Por. M. Kijowski, *Wstęp do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r. Aspekt etyczno-normatywny w zarysie*, [w:] *Annales, etyka w życiu gospodarczym*, t. 6, Łódź 2003.

¹⁵ R. Chruściak, W. Osiatyński, *Tworzenie konstytucji w Polsce w latach 1989–1997*, Warszawa 2001, s. 47.

a tym bardziej przekreślać, duchowego dziejowego dziedzictwa, obecnego oblicza obywateli państwa i owo dziedzictwo i oblicze są u nas w znakomitej części chrześcijańskie. Przecież przez analogię byłoby absurdem domagać się pod hasłem równości praw wykreślenia z Konstytucji Rzeczpospolita Polska z tego powodu, że nie wszyscy obywatele polscy są Polakami¹⁶. Przeciwnicy takiego rozwiązania z lewicy wskazywali, iż takie ujęcie było niemożliwe do pogodzenia z zasadami demokratycznego pluralizmu, co było poglądem zupełnie chybionym. W samej Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego, aż do jesieni 1996 r., przeważał pogląd, że wobec wielkich rozbieżności zdań w sprawie preambuły lepiej będzie w ogóle z niej zrezygnować¹⁷. Propozycji rozwiązania kwestii preambuły i inwokacji było kilka (osiem zgodnie ze sprawozdaniem Podkomisji ZN ds. redakcji, zagadnień ogólnych i przepisów wprowadzających konstytucję¹⁸).

Lech Falandysz stwierdził, że należy podziwiać talenty polskich twórców Konstytucji, którym udało się najbardziej drażliwą sprawę załatwić za pomocą starej ludowej dyrektywy praktycznej: Panu Bogu świeczkę, a diabłu ogarek¹⁹. Nie można się zgodzić z tym poglądem. Z Pisma Świętego płynie nauka: „Nikt nie może dwóm panom służyć. Bo albo jednego będzie nienawidził, a drugiego będzie miłował; albo z jednym będzie trzymał, a drugim wzgardził” (Mt 6, 24). Stąd też godzenie laickiego i chrześcijańskiego światopoglądu było skazane na niepowodzenie.

Zamieszczenie inwokacji nie miało żadnego znaczenia dla osób niewierzących, także nie związało władz państwowych, może jedynie moralnie przestrzegać przed stanowieniem prawa sprzecznego z prawem bożym i prawem naturalnym. W ujęciu moralnym mógł być to wyraz dezaprobaty dla skrajnych praktyk woluntaryzmu prawnego. Gdyby zaś uznać normatywny charakter preambuły, to nawet można było pokusić się o stwierdzenie, że inwokacja do Boga może stanowić prawne zobowiązanie do stanowienia prawa zgodnego z zasadami religii (kwestią dyskusyjną było, czy religii w ujęciu ogólnym – wartościami uniwersalnymi, na których zasadzają się największe religie światowe, czy też wprost chrześcijaństwem, jak określono np. w Konstytucji RP z 1921 r.). Stanowić drogowskaz dla prawodawcy i jednocześnie być pewnego rodzaju gwarantem.

H. Vogel miał stwierdzić: „(...) inwokacja w konstytucji stanowi przypomnienie, iż człowiek nie jest wszechwładny, że nie jest ostateczną instancją”²⁰. Według stanowiska katolickiego, które było i jest stanowiskiem zdecydowanej większości obywateli – choć czasem być może tylko intuicyjnym, inwokacja do Boga była konieczna, ponieważ: wyrażała odniesienie do najwyższych wartości, których źródłem był Bóg, a które stoją ponad prawem stanowionym; mogą je przyjąć nie tylko wierzący katolicy; poprzez imię Boże odnosi konstytucję do polskiej tożsamości historycznej i narodowej; mogła być pomocna w interpretacji przepisów konstytucyjnych²¹.

¹⁶ Tamże, s. 47.

¹⁷ R. Graczyk, *Konstytucja dla Polski. Tradycje, doświadczenia, spory*, Warszawa 1997, s. 209.

¹⁸ Sprawozdanie z dnia 6 listopada 1996 r. (KZNO-ls-33/96).

¹⁹ L. Falandysz, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej 1997*, Warszawa 1997, s. 15.

²⁰ M. Józwiak, *Charakter preambuły w polskim prawie konstytucyjnym*, <http://www.konstytucje.pl>.

²¹ R. Graczyk, *Konstytucja...*, s. 205.

Ostatecznie przyjęto z drobnymi zmianami projekt *invocatio Dei* Tadeusza Mazowieckiego. Powstały również na tym tle spory dotyczące praw autorских²². Zainspirowane przez Aleksandra Małachowskiego konsultacje, w których udział brał T. Mazowiecki, a także grupa posłów Komisji Konstytucyjnej, zaowocowały wypracowaniem kompromisowego projektu preambuły, ostatecznie przyjętego w głosowaniu 11 grudnia 1996 r.²³ 2 kwietnia 1997 r. Zgromadzenie Narodowe uchwaliło Konstytucję, mimo krytycznych głosów pod adresem preambuły zarówno z prawej, jak i lewej strony Zgromadzenia Narodowego.

Ostateczny tekst namiastki *invocatio Dei* brzmiał: „(...) my, Naród Polski – wszyscy obywatele Rzeczypospolitej, zarówno wierzący w Boga będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna, jak i nie podzielający tej wiary, a te uniwersalne wartości wywodzący z innych źródeł, równi w prawach i w powinnościach wobec dobra wspólnego – Polski, wdzięczni naszym przodkom za ich pracę, za walkę o niepodległość okupioną ogromnymi ofiarami, za kulturę zakorzenioną w chrześcijańskim dziedzictwie Narodu i ogólnoludzkich wartościach, nawiązując do najlepszych tradycji Pierwszej i Drugiej Rzeczypospolitej, zobowiązani, by przekazać przyszłym pokoleniom wszystko, co cenne z ponad tysiącletniego dorobku (...)”.

Cała preambuła była wyjątkowo niekonsekwentna i do tego niejednokrotnie błędna w ocenach. Wspomnieć można o niekonsekwentnej i niezrozumiałej periodyzacji historycznej. Ustrojodawca odnosi się do „najlepszych tradycji Pierwszej i Drugiej Rzeczypospolitej”, tak jakby poza nimi nie istniały tradycje nierepublikańskie w historii Polski lub były one niegodne uhonorowania. Wspomina przy tym jednocześnie o „tysiącletnim dorobku”, a także dokonuje bardzo enigmatycznego rozrachunku z historią PRL, wspominając tylko o okresie w dziejach Ojczyzny, gdy „podstawowe wolności i prawa człowieka były łamane”. Takie ujęcie dobrze komponowało się z poglądami twórców preambuły, głównie osobami znanymi z wprowadzenia praktyki „grubej kreski”, czyli zaniechania rozliczenia personalnego i ideowego z systemem komunistycznym PRL.

Jeśli w kwestii rozumienia pojęcia narodowości dualizm był niezamierzony, to z zamysłem rozróżniono osoby wierzące w Boga i niewierzące. Zamiarem twórców tej formuły był *quasi-ekumeniczny* kompromis, lecz i tak jednoznaczne stwierdzenie „Bóg” zostało osadzone na tradycji monoteistycznej. Próba zdefiniowania Boga przez ustrojodawców wypadła żałośnie. Prawodawca selektywnie ujął Boga „będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna”, nie wspominając o innych przymiotach, jak: mądrość, miłosierdzie czy miłość²⁴. Preambuła posiada jeszcze drugą sakralną formę: „odpowiedzialności przed Bogiem lub przed własnym sumieniem”. To sformułowanie stało się przedmiotem krytyki, bowiem – jak to argumentowano – może to prowadzić do błędnego przekonania, że obywatele wierzący są odpowiedzialni tylko przed Bogiem, a niewierzący – tylko przed własnym sumieniem²⁵. Propozycja zawarta w projekcie preambuły przedłożonej przez członków Zgromadzenia Narodowego:

²² R. Chruściak, W. Osiatyński, *Tworzenie...*, s. 329

²³ Tamże, s. 294

²⁴ M. Kijowski, *Wstęp do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r. Aspekt etyczny-normatywny w zarysie*, [w:] *Annales...*, s. 397.

²⁵ J. Krukowski, *Zastrzeżenia do nowej Konstytucji*, „Zeszyty Społeczne” (Lublin) 1997, nr 5, s. 40.

S. Pastuszkę, M. Kurnatowską, W. Gołębiewskiego, M. Pomirskiego, S. Szatkowskiego zawierała dużo cenniejsze i przede wszystkim logicznie prawidłowe sformułowanie: „uznając odpowiedzialność przed Bogiem, własnym sumieniem, obecnym i przyszłymi pokoleniami”. Użycie spójnika „lub” w zdaniu zaproponowanym przez Zgromadzenie Narodowe w ostatecznym tekście Konstytucji było błędne. Czytane literalnie prowadzi do wniosku, że osoby wierzące w Boga – a więc przed Nim odpowiadające, nie odpowiadają przed własnym sumieniem, gdyż ta odpowiedzialność była zarezerwowana dla osób niewierzących. Wykluczenie spójnika „i” (funktor koniunkcji) oraz zastąpienie go „lub” (funktor alternatywy), zamiast stać się fundamentem łączącym wierzących i niewierzących w Boga (co zapewne było zamiarem ustrojodawcy), urosło – na płaszczyźnie wykładni językowej – do rangi instrumentu dyskryminującego osoby wierzące, gdyż odmawia się im odpowiedzialności przed własnym sumieniem. Zgrabniejszym sformułowaniem opisano inspiracje kulturowe: „za kulturę zakorzenioną w chrześcijańskim dziedzictwie Narodu i ogólnoludzkich wartościach”, choć samo pojęcie „ogólnoludzkich wartości” w tym ujęciu wydaje się być czymś odrębnym od wartości chrześcijańskich, co uznać należy za kolejny lapsus. Zdefiniowanie tych „ogólnoludzkich wartości” nastęrcza kolejnych trudności.

Grzegorz Kołodko, były minister finansów, stwierdził kiedyś w przypływie szczerości: „Z pomysłów opozycji może się narodzić to samo, co ze skrzyżowania osła z koniem. Bezpłodny muł”. Jego opinia mogłaby świetnie posłużyć do opisanego polskiego *invocatio Dei*.

Praktyka życia zbiorowego wykazała rozbieżność pomiędzy stanem prawnym a faktycznym. Wskazuje to na pewną „obcość” regulacji prawnych, niedostosowanie i brak zharmonizowania z „Duchem Narodu” (*Volksgeist*). Wiązało się to również, a może przede wszystkim, z aksjologią, na której powinna opierać się konstytucja. Z. Kędzia stwierdził, iż ustawa zasadnicza powinna opierać się na aksjologii uniwersalnej, dostosowanej do uwarunkowań społeczeństwa polskiego²⁶, lecz była to formuła bardzo nieprecyzyjna i stwarzająca możliwość szerokiej interpretacji. Bez wątpienia konstytucja, która aspiruje do rangi sprawnego aktu regulującego ustrój społeczny, musi w jakimś stopniu wynikać z realnego stosunku sił w społeczeństwie. Zgodnie z wizją Ferdynanda Lassalle’a istniały dwie konstytucje: pisana i rzeczywista. Konstytucja pisana była dobra i trwała, gdy odpowiadała konstytucji rzeczywistej, realnemu stosunkowi sił w społeczeństwie²⁷. Konstytucji z 1997 r. można czynić w pewnych jej fragmentach podobny zarzut jak Konstytucji „marcowej”. Brak dostosowania do „realnego stosunku sił w społeczeństwie”. Konstytucja z 1921 r. została wprowadzona wbrew społeczeństwu. Recypowała na grunt polski ustrój zbliżony do III Republiki, mimo oczywistych niedomagań tego rozwiązania i braku żywych tradycji demokratycznych na ziemiach polskich (włącznie z Galicją). Do podobnych wniosków można było dojść, obserwując praktyczne zastosowanie zasady bezstronności władz publicznych w sprawach przekonań religijnych. W szczególności ujęciu rację miał kościół chrześcijan baptystów twierdząc, że ogłoszenie Matki Boskiej Trybunalskiej patronką Sejmu, przeznaczenie środków z budżetu

²⁶ Z. Kędzia, *Uwagi o aksjologii Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, „Ethos” 1990, nr 11–12, s. 229.

²⁷ F. Lassalle, *O istocie konstytucji*, Warszawa 1960, s. 101.

państwa na Świątynię Opatrzności Bożej, umieszczanie symboli religijnych w urzędach administracji publicznej oraz innych obiektach publicznych, to przykłady podważania zasady rozdziału kościołów od państwa oraz wypływającej z niej świeckości państwa²⁸. Matka Boża Trybunalska została patronką Sejmu RP. Dekret w tej sprawie został wydany przez Stolicę Apostolską. Pod listem do papieża podpisali się marszałkowie i wicemarszałkowie Sejmu i Senatu z wszystkich opcji politycznych²⁹.

Oczekiwania społeczeństwa, będącego emanacją suwerennej władzy państwowej w demokratycznym państwie, wydają się być inne, tzn. mogą wskazywać na poparcie zbliżenia Kościoła do państwa, a także umiarkowanej katolizacji życia publicznego. Wydaje się, że dobrze ujął to Prymas Polski Józef Glemp stwierdzając, że w okresie przemian ustrojowych pojawił się problem zdefiniowania na nowo stosunku państwa do Kościoła i „zakłada to szereg sformułowań nowych i postanowień oryginalnych, takich, które odpowiadają stanowi liczbowemu wierzących i poziomowi życia religijnego”³⁰.

Banalnie brzmiącym stwierdzeniem było sformułowanie „demokracja musi być oparta na wartościach”. Nihilizm to objaw zupełnej degeneracji człowieka. Ale, na jakich wartościach i z czego wynikających? Demokracja z zasady oparta musi być o pluralizm poglądów. Pluralizm jednak nie może być uznany za „wartość”, najwyżej za sposób „życia pospół”. Co więcej – casus ustrojów zachodnich wskazuje na fasadowość pluralizmu, zmierzanie do demokracji totalnej³¹. Jeżeli w warunkach polskich wartości, na których ufundowano ustrój społeczny i polityczny, nie wynikały z chrześcijaństwa. W Polsce od transformacji rozpoczętej w 1989 r. konkurowały porządki: demoliberalny, katolicki i socjalny. Odbicie tego chaosu aksjologicznego było i jest zauważalne w prawodawstwie, na czele z Konstytucją. Z akceptacji określonego porządku wynikała określona aksjologia. Obywatele zaś popierają określony porządek albo z przeświadczenia o jego walorach, albo z braku alternatywnego rozwiązania. Większość nie może nadużywać swojej pozycji do kwestionowania praw mniejszości. Nie wydaje się trafne stanowisko, przestrzegające przed uszczupleniem praw mniejszości (niewierzących, innych wyznań i religii) w sytuacji państwa, którego prawodawstwo jest oparte o konkretne wskazania wynikające z zasad religii. Rozwiązanie takie nie musiało wiązać się z aktami dyskryminacji, natomiast każdy ustrój musi opierać się na fundamencie ideologicznym (rozumiejąc ideologię możliwie sze-

²⁸ Por. Uchwała Krajowej Konferencji Kościoła Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 12 maja 2007 roku w sprawie naruszania przez władze publiczne w Polsce konstytucyjnej zasady rozdziału kościoła i państwa.

²⁹ „Rzeczpospolita” 2007, nr z 26 maja.

³⁰ „Słowo Powszechne” 1991, nr z 17–19 maja.

³¹ M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, Kraków 1998, s. 124. Związany jest ten proces z programem tzw. politycznego pluralizmu. Polityczna poprawność stała się fenomenem końca XX w. zrodzonym w USA, zasadniczo w kręgach uniwersyteckich zdominowanych przez elitę lewicowo-liberalną i przejętym przez państwa europejskie. J. Bartyzel opisywał polityczną poprawność jako „zjawisko p.p. pozostaje w ścisłym związku z radykalnymi i wojowniczymi (nie stroniącymi od terroryzmu) ideologiami Nowej Lewicy, w szczególności z feminizmem, <antypedagogiką>, ekologizmem, antytechnologicznym enwiromentalizmem i <multikulturalizmem>”. Jego główną i najszerzą podstawą jest, jak się zdaje, właśnie ideologia <wielokulturowości>, rozumianej nie jako konstatacja istnienia wielu i różnych kultur (co jest faktem), lecz jako zakaz ich wartościowania (oceniania wg obiektywnych i wszechstronnych kryteriów, zwłaszcza prawdy, dobra i piękna)”. J. Bartyzel, *Polityczna poprawność*, [w:] *Encyklopedia „Białych Płam”*, t. 14, Polwen, Radom 2004, s. 195–198.

roko), *vulgo*: wartościach. Podzielić przy tym należy zdanie M. Safjana, który utrzymywał, że ochrona praw mniejszości często przypomina wyłom w jednolitości praw i wolności człowieka w celu rekompensowania słabszej pozycji. Rewindykacja jednak kolejnych przywilejów może łatwo prowadzić do zakwestionowania równości ochrony prawnej³².

Używanie argumentu „ilościowego” może budzić pewne niezadowolenie, lecz niekoniecznie musi być związane z rytuałem demokracji liberalnej. Przypomnieć można, że art. 11 Konstytucji z 1815 r. stanowił, że religia katolicko-rzymska „wyznawana przez największą część mieszkańców Królestwa Polskiego będzie przedmiotem szczególniejszej opieki rządu (...)”. Co prawda literze tejże Konstytucji niejednokrotnie zarzucono „ducha liberalizmu”, aczkolwiek przepis taki nie był podówczas czymś wyjątkowym. Królestwo Polskie było umiarkowanym państwem wyznaniowym modelu tzw. otwartego. Charakteryzowało się afirmacją przez państwo jednej religii bądź jednego wyznania jako religii narodowej, bądź Kościoła państwowego z racji historycznych lub socjologicznych (wydaje się, że takie rozwiązanie przyjął król Aleksander I, ujął katolicyzm w ustawie jako religię większości), subwencjonowaniem religii oficjalnej z funduszy państwowych, gwarancją wolności religijnej dla wyznawców wszystkich religii opartej na równości

Dyskusja dotycząca udziału religii w życiu społeczeństwa i państwa musi się odnosić do podstaw, na których społeczeństwo i państwo zostało ufundowane. Rację ma Patric Michael, że dziś katolicyzm jest nadal jednym z istotnych elementów definiowania polskiego pluralizmu³³. Siły religii w życiu społecznym Polski należy dopatrywać się w słabości „ducha Oświecenia”. Katolicyzm w Polsce w przeszłości nie konfrontował się z Oświeceniem, gdyż pod koniec XVIII w. sytuacja polityczna państwa zmuszała do skupienia się na innych problemach. Okres zaborów nie sprzyjał antyklerykalizmowi, gdyż Kościół był ośrodkiem integrującym przeciw luteraniskim Prusom i prawosławnej Rosji, w zasadzie jedyną instytucją łączącą ludność polską w ramach kilku państw. Druga RP trwała bardzo krótko, agresywna zaś polityka ateizacji Polski w latach 1944–1989 mimowolnie spowodowała napływ Polaków do Kościoła, stąd też i opóźnienie procesów laicyzacyjnych w stosunku do państw Europy Zachodniej znajdujące odbicie w prawodawstwie, a przede wszystkim w praktyce stosowania prawa.

Paweł Bała

The role of principle of impartiality of public authorities in issues of religious convictions in Poland Summary

The Constitution of the Republic of Poland of 2 April 1997 replaced the temporary amendments put into place in 1992 establishing the Polish State as a democratic republic. Constitution of Polish Republic defined also basic

³² M. Safjan, *Pozycja mniejszości w świetle orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego*, w: <http://www.trybunal.gov.pl/Wiadom/Komunikaty/20031003/20031003.pdf>.

³³ P. Michael, *Kultura religijna a szkoła: przypadek Polski*, [w:] K. Kiciński, K. Kosęła, W. Pawlik, *Szkoła czy parafia? Nauka religii w szkole w świetle badań socjologicznych*, Kraków 1995, s. 66.

