

RYSZARD M. MAŁAJNY (Katowice)

Doktryna wolności religijnej „Ojców Konstytucji” USA

I. Polityczne, społeczne i intelektualne tło prezentowanych poglądów. II. Krytyka religijnego establishmentu. III. Wolność sumienia i wyznania. IV. Gwarancje wolności religijnej. V. Kościelny nurt doktryny wolności religijnej. VI. Konkluzje.

I

1. Lata siedemdziesiąte i osiemdziesiąte XVIII stulecia stanowiły burzliwy okres w dziejach amerykańskiej Unii, co prawie zawsze staje się udziałem świeżo formującej się państwowości. Wybuch Rewolucji Amerykańskiej dał początek Stanom Zjednoczonym Ameryki, a triumf wojsk George'a Washingtona na polach bitew pod Saratogą i Yorktown zagwarantował im niepodległość. Nowo powstałe państwo stanęło wkrótce w obliczu naglącej konieczności rozwiązania wielu poważnych problemów politycznych, wśród których na pierwszy plan wysuwała się potrzeba opracowania postępowej i trwałej ustawy zasadniczej, zdolnej do zastąpienia zdyskredytowanych „Artykułów Konfederacji”. Batalia polityczna, jaka rozgorzała na forum filadelfijskiej Konwencji Konstytucyjnej (25 V - 17 IX 1787 r.), tocząc się później z niesłabnącą siłą w poszczególnych stanach w toku ratyfikacji Konstytucji, dotyczyła wielu punktów spornych, a w tym sposobu uregulowania kwestii wyznaniowej. Problem ten należał do zagadnień drażliwych i szczególnie złożonych.

Punktem wyjścia każdej doktryny politycznoprawnej jest z reguły konkretny stan faktyczny — w naszym przypadku sytuacja wyznaniowa trzynastu kolonii brytyjskich, które w 1776 r. dały początek Unii. Sytuacja ta w latach 1607 - 1775 była bardzo skomplikowana, co wynikało głównie z faktu odrębności ustrojowej każdej kolonii i niejednorodności wyznaniowej jej mieszkańców. Przeważająca większość kolonii powstała przede wszystkim z przyczyn natury religijnej, stając się efektem dążeń prześladowanych w Europie nonkonformistów konfesyjnych do uzyskania

nieskrępowanej wolności wyznania. Taka motywacja procesu kolonizacyjnego musiała siłą rzeczy zdeterminować podstawowe instytucje wyznaniowe, społeczne i ustrojowe kolonii, wyrzucić na nie przemożny wpływ, którego nie zdołały zatrzeć dwa bez mała wieki.

O sytuacji wyznaniowej panującej w zaatlantyckich posiadłościach Anglii pisać można wiele, jednakże jej najbardziej syntetyczny obraz można otrzymać patrząc nań przez pryzmat instytucji tzw. religijnego establishmentu (*religious establishment*) — termin ów jest tradycyjnie używany w konstytucjonalizmie i historiografii amerykańskiej na oznaczenie instytucji kościoła państwowego i religii państwowej oraz wszystkich wpływających z tego faktu implikacji prawnych, politycznych i społecznych — oraz czynników oddziaływujących nań destrukcyjnie. Otóż założyciele aż 10 kolonii zdecydowali się na wprowadzenie kościoła państwowego, a w konsekwencji także religii państwowej, dokonując tym samym wyłącznego oficjalnego uznania określonego związku wyznaniowego i zobowiązując się udzielać mu poparcia. W rezultacie umożliwiono korzystanie z pełnego katalogu ówczesnych praw politycznych i wolności osobistych tylko członkom uprzywilejowanej konfesji, kościół państwowy utrzymywano z powszechnych podatków, ustanowiono również prawną ochronę religii państwowej, narzucając ją członkom innych wyznań przy użyciu przymusu państwowego. W ten oto sposób skrajna nietolerancja religijna wykroczyła daleko poza granice kwestii wyznaniowej — tzn. całokształtu stosunków istniejących głównie między państwem a związkami wyznaniowymi — odbijając się zdecydowanie negatywnie na sferze ustrojowej i społecznej poszczególnych kolonii. Niemniej należy od razu pospieszyć z uwzględnieniem dwóch nader istotnych zastrzeżeń dotyczących miejsca i czasu. Opisana wyżej sytuacja była zwłaszcza typowa dla XVII w. — i to przede wszystkim dla purytańskich kolonii Nowej Anglii — ponieważ nadejście XVIII w. zapoczątkowało powolną wprawdzie, lecz postępującą erozję religijnego establishmentu. Proces ten był uwarunkowany różnymi czynnikami. Nie wszystkie bowiem kolonie wprowadziły u siebie instytucję kościoła państwowego. Doniosłe znaczenie, którego nie sposób przecenić, miało założenie przez Rogera Williamsa w 1636 r. kolonii Rhode Island na kanwie zasady rozdziału władz świeckich i duchownych. Godne jest także podkreślenia, że pokaźna liczba konstytucji i konstytucyjnych kart kolonialnych zawierała postanowienia ustanawiające w mniej lub bardziej ograniczonym zakresie tolerancję wyznaniową, mimo że nie zawsze była ona realizowana. Niezależnie od tego stosowne przepisy wraz z instytucją rozdziału kościoła od państwa w kolonii pastora Williamsa, bezspornie odegrały poważną rolę ideologiczną w przemianach zmierzających do wprowadzenia tej zasady w przyszłych stanach. Wypada również wskazać na jaskrawą dysproporcję pomiędzy stosunkowo dużą liczbą związków wyznaniowych a niewielką liczbą ich wyznawców, głębokie zróżnico-

wanie ludności każdej kolonii na tle konfesyjnym oraz gwałtowny rozwój dysydenckich sekt.

2. W pierwszej połowie XVIII stulecia Ameryką poczęły wstrząsać ruchy odrodzenia religijnego (*revivalism*) ze słynnym „Wielkim Przebudzeniem” (*Great Awakening*) Jonathana Edwardsa na czele. Ich uczestnicy chcieli dotrzeć do istoty religii ewangelicznej, stąd krytycznie zapatrywali się na związek kościoła z państwem, domagając się różnie pojmowanej wolności religijnej¹. Towarzyszące im hasła latytudynarianizmu, unitarianizmu i arminianizmu stały się przyczyną licznych schizm, zwłaszcza wśród kongregacjonistów i prezbiterian. Niemniej, ogólnie rzecz biorąc, wiek XVIII w odróżnieniu od XVII stulecia, stanowiącego pokłosie Reformacji, przyniósł spadek zainteresowań religijnych, co naturalnie nie znaczy, iż religia straciła zupełnie na znaczeniu. Duży wzrost gospodarczy kolonii, rozwój handlu i nauk oraz rosnący dobrobyt społeczeństwa przynosiły efekty laicyzacyjne, odwracając uwagę od spraw wiary. *Business* i ekonomiczna *prosperity* prowadziły stopniowo do zastąpienia zbawienia jako naczelnego celu w życiu człowieka².

Tymczasem na fali europejskiego, a następnie amerykańskiego oświecenia, pojawił się racjonalizm, sceptycyzm i — najgroźniejszy w skutkach dla religijnego establishmentu — deizm. Deizm był najbardziej charakterystycznym produktem „Wieku Rozumu” i dominującą wówczas filozofią religii. Jakkolwiek nie była to filozofia jednolita, to jednak spośród jej rozmaitych wersji wyróżnić można określone wątki przewodnie, takie jak postawa pełna optymizmu i ufności w potęgę rozumu, przeświadczenie, że świat stanowi uporządkowaną strukturę będącą objawieniem dobroci Boga, pozostającego w pewnym dystansie od ludzkich spraw, itp.³ Wraz z nowym prądem filozoficznym uległ także popularyzacji obiektywizm, wyrosły na gruncie szeroko pojętego liberalizmu. Metoda ta zmusiła wielu myślicieli do „unaukowienia” dogmatów wiary celem podania ich w takiej postaci, którą mógł strawić człowiek rozumny⁴. Biblię zaczęto więc interpretować w sposób mniej dosłowny

¹ Por. A. Heimert, *Religion and the American Mind. From the Great Awakening to the Revolution*, Cambridge, Mass. 1966, s. 457 - 460; A. P. Stokes, *Church and State in the United States. Historical Development and Contemporary Problems of Religious Freedom Under the Constitution*, vol. I, New York 1950, s. 241 - 244; B. Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, Mass. 1967, s. 249 - 251; C. B. Kinney, *Church and State. The Struggle for Separation in New Hampshire 1630 - 1900*, New York 1955, s. 61 i n., 81, 82.

² L. P. Beth, *The American Theory of Church and State*, Gainesville 1958, s. 47, 56.

³ A. C. McGiffert, *Protestant Thought Before Kant*, New York 1911, s. 186.

⁴ K. Cauthen, *The Impact of American Religious Liberalism*, New York 1962, s. 17.

a bardziej filozoficzny, a to sprzyjało dalszemu ochładzaniu się uczuć religijnych.

Nowe koncepcje teologiczne znacznie nadwątlily dotychczasowe posłuszeństwo purytan kalwińskim dogmatom. Ludzie „nie byli opętani nienawiścią do Boga i człowieka, i nie tarzali się w grzechu [...]. Coraz trudniej było im pogodzić niedzielne dogmaty z codzienną praktyką. Powtarzali co prawda dobrze znane wyznanie wiary, ale straciło ono swe wewnętrzne uzasadnienie; był to głos dogmatu, a nie głos rozsądku i doświadczenia”⁵. Wywoływało to uczucie zwątpienia w celowość kontynuowania polityki nietolerancji wyznaniowej, podsyćcane również wzrastającym poczuciem odrębności narodowej i konieczności przeciwstawienia się rządowi brytyjskim. Druga połowa XVIII w. stała się jednocześnie okresem szerokiej ekspansji teorii prawa natury, która właśnie wtedy uległa istotnemu przekształceniu, jako że prawo to przestało oznaczać jedynie stały porządek wszechświata, gdyż dopatrzone w nim przede wszystkim praw i wolności człowieka zabezpieczonych przez prawo pozytywne. Na marginesie warto odnotować, iż początkowo koloniści domagali się jedynie od metropolii respektowania ich swobód. Jednak wskutek nieustępliwej postawy tej ostatniej doszli do wniosku, że najlepszym zabezpieczeniem ich interesów będzie utworzenie niepodległego państwa; w tym momencie skwapliwie odwołano się do koncepcji prawnonaturalnych⁶. Wymienione tu czynniki ewidentnie przyspieszyły proces deterioracji ustrojowej i społecznej pozycji religijnego establishmentu, a wybuch Rewolucji doprowadził go do zepchnięcia na przysłowiową równię pochyłą.

3. W pierwszych latach wojny o niepodległość większość stanów wprowadziła u siebie zasadę wolności sumienia i wyznania opartą na instytucji rozdziału kościoła od państwa. Niemniej wolność ta nie miała jeszcze charakteru ani powszechnego, ani całkowitego — jakkolwiek zaznaczała się tendencja do jej w miarę pełnego urzeczywistnienia w praktyce — a w 4 stanach religijny establishment utrzymywał się nadal. Wyłonił się w związku z tym trudny problem optymalnego rozwiązania kwestii wyznaniowej już nie tylko w skali stanowej, ale federalnej. Uchwalona dopiero 25 IX 1789 r. I Poprawka do Konstytucji USA ustanowiła zasadę rozdziału kościoła od państwa oraz wolności religijnej, stanowiąc wynik oddziaływania wielu czynników, a w szczególności takich, jak: istnienie pluralizmu religijnego społeczeństwa i przytłacza-

⁵ V. L. Parrington, *Główne nurty myśli amerykańskiej (Mentalność kolonialna 1620 - 1800)*, Warszawa 1968, s. 234; L. P. Beth, o.c., s. 46, 47.

⁶ R. Pound, *The Development of Constitutional Guarantees of Liberty*, New Haven—London 1957, s. 75, za Z. Kędzią, *Burżuazyjna koncepcja praw człowieka*, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1980, s. 45.

jącej większości ludności bezwyznaniowej; pojawienie się swoistego ekumenizmu chrześcijańskiego w postawie tych związków wyznaniowych, które opowiedziały się po stronie Rewolucji; wcześniejsza konstytucjonalizacja interesujących nas instytucji na forum stanowym; przeprowadzenie zakrojonej na szeroką skalę akcji politycznej za uchwaleniem I Poprawki; jak również sformułowanie doktryny wolności religijnej. Wprawdzie czynniki powyższe — abstrahując na razie od tego ostatniego, któremu wypadnie przyjrzeć się uważniej — przesądzały kwestię wprowadzenia w życie i wspomnianej wolności i rozdziału kościoła od państwa na szczeblu federalnym oraz przełożenia ich na język norm konstytucyjnych, jednakże chwila ta stałaby się niewątpliwie odleglejsza w czasie, gdyby na scenę polityczną nie wkroczyli „Ojcowie Konstytucji” ze swą oryginalną i głęboko humanistyczną doktryną.

4. Doktryna wolności religijnej, bo to jest najbardziej adekwatne określenie poglądów „Ojców Konstytucji” w kwestii wyznaniowej, ukształtowała się w specyficznych warunkach, będąc efektem działania wielu ścierających się ze sobą procesów i sprzecznych wątków teoretycznych. Jej geneza jest zatem zdecydowanie niejednorodna i nie da się jednoznacznie przyporządkować określonym układom społecznym, prędzej natomiast konkretnym sytuacjom politycznym. W pewnym sensie zaskakujący jest fakt, iż „Ojcowie Konstytucji” jako ludzie głęboko religijni i należący do kościoła państwowego — anglikańskiego w Virginii czy kongregacyjnego w Massachusetts — nie podlegali prześladowaniom na tle wyznaniowym, a mimo to wystąpili właśnie z taką, a nie inną doktryną. Jakie więc czynniki ukształtowały ich poglądy? Nie wdając się w szersze rozważania, ograniczę się do wskazania tych przesłanek, które najbardziej zaważyły na odnośnej doktrynie.

Największy wpływ wywarło niewątpliwie europejskie oświecenie, a przede wszystkim deizm, ideologia praw naturalnych, racjonalizm oraz hasła wolności i równości⁷. Wychowani na oświeceniowych ideałach

⁷ Szerzej na ten temat R. M. Małajny, *Państwo a kościół w amerykańskich doktrynach politycznych*, „Przegląd Prawa i Administracji”, t. XI, 1979, s. 214, 215; B. Bailyn, o.c., s. 22-54. Na temat deizmu „Ojców Konstytucji” por. H. Morais, *Deism in Eighteenth Century America*, New York 1934, s. 138-141; M. D. Peterson, *The Jefferson Image in the American Mind*, New York 1962, s. 93; *The Papers of James Madison*, pod red. W. T. Hutchinsona and W. N. E. Rachala, vol. I, Chicago 1962, s. 51-59. John Adams nie uważał się wprawdzie za zwolennika deizmu, który w jego mniemaniu znajdował się blisko ateizmu, jednakże klimat racjonalizmu panuje także w jego opiniach. Co do Paine’a, to silnie zaakcentowany w jego twórczości antyklerykalizm powoduje, iż jego deizm odczytywany jest przez niektórych autorów (np. C. A. i M. R. Beardów, *Rozwój cywilizacji amerykańskiej*, t. I, Warszawa 1961, s. 238) jako ateizm. Zob. jednak R. G. Adams, *Political Ideas of the American Revolution*, New York 1958, s. 130-132; N. Goldberg, *Swobodomyslie i ateizm w SSzA XVIII-XIX w.*, Moskwa 1965, s. 137.

myśliciele amerykańscy nabrali przekonania, że suwerenność polityczna musi się opierać na zgodzie rządzonych a władza kościelna na zgodności z rozumem. Gruntownie studiowano pisma Johna Locke'a, powoływano się na Charlesa Louisa de Montesquieu, cytowano Jeana Jacquesa Rousseau, znano i ceniono twórczość Johna Milтона, Jamesa Harringtona i innych koryfeuszy europejskiej myśli politycznej XVII i XVIII w. James Madison uchodził za głębokiego znawcę doktryn prawnych i politycznych, John Adams był najskrupulatniejszym badaczem teorii rządzenia, Thomas Jefferson miał dogłębną znajomość angielskiego konstytucjonalizmu a Thomas Paine przenikliwy umysł i cięte pióro polemisty. Szerokie horyzonty intelektualne, jakie posiadali ci *vires illuminati*, umożliwiły im dokonanie trafnej oceny wszelkiego odium wynikłego z istnienia religijnego establishmentu. Przy czym nie bez znaczenia były tu doświadczenia i przeżycia osobiste. Widok pastora baptystów wygłaszającego w 1774 r. w Orange kazanie z zakratowanego okna więziennej celi — jedynej wówczas w Virginii legalnej dlań ambony — podziałł wstrząsająco na 23-letniego wtedy Madisona ⁸.

Jak już wspomniano, istotne znaczenie miała też konieczność opracowania doskonalszej regulacji prawnej kwestii wyznaniowej na forum stanowym — i po raz pierwszy na federalnym — co implikowało potrzebę afirmowania lub negowania konkretnych posunięć z zakresu polityki wyznaniowej. Piśmiennictwo „Ojców Konstytucji” miało więc do pewnego stopnia charakter koniunkturalny, o czym przekonuje nas i ten fakt, że ich największa aktywność w dziele popularyzacji idei wolności religijnej przypada właśnie na lata osiemdziesiąte „Wieku Światła”, których schyłek przyniósł ze sobą uchwalenie wyznaniowych norm I Poprawki w ramach „Karty Praw” (*Bill of Rights*). Poza tym pamiętając, że obóz Rewolucji dzielił się na liberalizującą burżuazję i właścicieli latyfundiów (w tym federaliści) z jednej strony, oraz odłam demokratyczno-farmerski (w tym antyfederaliści) z drugiej, nie można tracić z pola widzenia poważnych różnic w głoszonych przez nie programach politycznych. Mimo to stronnictwo federalistów wyraziło później zgodę na uzupełnienie Konstytucji „Kartą Praw” — czyli pierwszymi 10 Poprawkami — a zagadnienie wolności sumienia i wyznania nie należało tu do spornych. Antyfederaliści z kolei od początku kładli duży nacisk m. in. na maksymalne rozszerzenie katalogu praw i wolności obywatelskich, jak również usankcjonowanie ich normami konstytucyjnymi. Przywódcą politycznym i duchowym tego ugrupowania był Jefferson, który formułował i uzasadniał jego postulaty, wychodząc naprzeciw oczekiwaniom i dążeniom mas ludowych. Tym samym doktryna wolności religijnej pojawiła się w wyniku ściśle określonego zapotrzebowania społecznego, politycznego i prawnego. Warto jednak zauważyć, że ideolodzy

⁸ A. P. Stokes, o.c., s. 340.

obydwu stronnictw nie przejawiali w swych opiniach poważniejszych rozbieżności odnośnie do kwestii wyznaniowej, co należy, jak sądzę, tłumaczyć powszechną niechęcią do religijno-politycznego ucisku panującego w byłych koloniach. Wolno nawet powiedzieć, iż byli w tej materii wyjątkowo zgodni (*vide* wszak IV, 2). Godne jest również uwypuklenia, że ideologia Rewolucji Amerykańskiej wymierzona w tyranie rządów Albionu musiała *nolens volens* godzić w jeden z jej głównych filarów — instytucję kościoła państwowego.

5. Trzeba równocześnie nadmienić, iż terminu „doktryna” używam w umownym tego słowa znaczeniu. Albowiem żaden z „Ojców Konstytucji” nie przedstawił swych poglądów na kwestię wyznaniową w sposób kompletny i usystematyzowany, co stanowi konstytutywny element każdej doktryny, także ustrojowej. Położyć to przede wszystkim należy na karb rozproszenia tych poglądów w licznych pismach politycznych, gdyż powstawały one pod wpływem potrzeby chwili, kiedy nie było czasu na pisanie wielkich dzieł⁹. Dopiero zebranie ich (tj. poglądów Jeffersona, Madisona, Adamsa i Paine’a) w logiczną i przejrzystą całość upoważnia do nadania im miana doktryny wolności religijnej, jako że istotę wzmiankowanych poglądów stanowi wyjątkowo drobiazgowo i przekonywająco uzasadnione żądanie przyznania wszystkim mieszkańcom Stanów Zjednoczonych całkowitej wolności sumienia i wyznania. Nawiazuując do zamieszczonej wyżej uwagi, iż poglądy „Ojców Konstytucji” nie stanowią zwartego systemu ocen i rozwiązań ustrojowych, ani tym bardziej uporządkowanej całości — co jest składną typowym zjawiskiem w piśmiennictwie politycznym mężów stanu — wypada ją uzupełnić spostrzeżeniem, iż pomimo to ich systematyzacja nie nastęrcza specjalnych trudności, ponieważ na doktrynę tę składają się trzy niejako nurty. Mianowicie napotykamy w niej dogłębną krytykę kościoła państwowego i religii państwowej, następnie szczegółowo umotywowany postulat wprowadzenia wolności religijnej i na końcu problematykę jej gwarancji.

Kilku słów komentarza wymaga ponadto termin „Ojcowie Konstytucji”, którym operujemy. Nie jest to bynajmniej wersja tłumaczenia powszechnie używanego określenia *the Founding Fathers* (Ojcowie Założyciele). Na gruncie konstytucjonalizmu wykazuje ono bowiem ograniczoną przydatność, a to z tej racji, że oznacza głównie twórców niepodległości USA¹⁰, zaś ich zakres osobowy jest w tradycji amerykańskiej ujmowany rozmaicie. Tymczasem termin „Ojcowie Konstytucji” ma inną konotację. Chodzi tu przede wszystkim nie tyle o twórców państwa, ile o znacznie węższe grono fundatorów ustroju politycznego Sta-

⁹ Por. W. Osiałyński, *Wizje Stanów Zjednoczonych w poglądach Ojców Założycieli*, Warszawa 1977, s. 8, 9.

¹⁰ W. Szyszkowski, *Twórcy Stanów Zjednoczonych*. Waszyngton, Jefferson, Hamilton, Warszawa 1980, s. 407.

nów Zjednoczonych — ten z kolei najlepiej odzwierciedla Konstytucja — tzn. żyjące w XVIII w. osoby, których idee i działalność odcisnęły się znaczącym piętnem na jej literze tak bezpośrednio, jak i pośrednio. Ów krąg osób nie jest tożsamy z gremium uczestniczącym w pracach filadelfijskiej Konwencji Konstytucyjnej, gdyż niektórzy jej członkowie niewiele wnieśli do jej finalnego dzieła (np. Washington), a poza tym nie wszyscy luminarze amerykańskiego oświecenia brali w niej udział (Jefferson, Paine). Równocześnie dla potrzeb niniejszego studium przyjmujemy założenie, iż zbiorcze miano „Ojców Konstytucji” — jeśli nie zostanie wyraźnie stwierdzone, że chodzi o „Ojców Konstytucji” *in toto* — będzie się odnosić jedynie do Jeffersona, Madisona, Adamsa i Paine’a (ten ostatni nie jest zaliczany do *the Founding Fathers*), ponieważ głównie oni byli twórcami interesującej nas doktryny.

II

1. Logicznym punktem wyjścia doktryny wolności religijnej są refleksje nad ogromem społecznej szkodliwości wypływającej z istnienia religijnego establishmentu. Wszyscy myśliciele wykorzystują tu odnośne doświadczenia epoki kolonialnej oraz czasu walki o przeprowadzenie rozdziału między władzą świecką a kościelną w poszczególnych stanach. John Adams najskuteczniej, jak się wydaje, poszukiwał inspiracji do skonstruowania optymalnego modelu stosunku państwa do kościoła w labiryncie ocen przeszłości. Wynikiem tych rozmyślań był traktat zatytułowany „Rozprawa nad prawem kanonicznym i feudalnym” (*A Dissertation on the Canon and Feudal Law*) z 1765 r. „Rozprawa” rozpoczyna się od na wskroś racjonalistycznego twierdzenia, jakże typowego dla drugiej połowy XVIII w., że ignorancja i brak rozważliwych przyczyny upadku ludzkości. Stanowią one wytwór prawa kanonicznego i feudalnego, dwóch największych systemów tyranii. Pisząc o tych dwóch gałęziach prawa, Adams miał na myśli nie tyle normy prawne *sensu stricto*, ile system ucisku religijnego i politycznego, jaki stworzyły kościół i państwo. Kler katolicki, a później anglikański, przypisał sobie wyłączne prawo egzekucji kanonów wiary a to wywołało ludzką ignorancję. Państwo natomiast postępowało nierozważnie, prześladowając ludzi, co z kolei pociągnęło za sobą ruinę cywilizacji. Jednakże najbardziej zgubne skutki przyniosło połączenie obu tych instytucji w „konfederację” świeckiej i duchownej tyranii¹¹. Oświeceniowy teoretyk z pasją piętnuje represje na tle konfesyjnym, uważając je za najpoważniejsze naruszenie praw człowieka. Dla pisarza politycznego tamtego okresu głoszącego

¹¹ *The Political Writings of John Adams. Representative Selections*, pod red. G. A. Peek, New York 1954, s. 5.

ideologię praw naturalnych były one kamieniem obrazy. „Powiadam, iż prawa, jakie ludzie posiadają, bez wątpienia poprzedzają historycznie wszelkie ziemskie rządy — prawa te nie mogą być odwołane ani ograniczone przez państwo, ponieważ pochodzą od Wielkiego Ustawodawcy Wszechświata”¹². „Rozprawa” zawiera również prorocze ostrzeżenie, iż narzucanie kolonistom przez metropolię starego prawa kanonicznego i feudalnego może się skończyć wybuchem rewolucji, co też w dekadę później rzeczywiście nastąpiło. „Walka kolonii nie toczy się tylko z religijnych powodów, jak się powszechnie przypuszcza, lecz także z powodu umiłowania uniwersalnej wolności, z powodu nienawiści, obawy i strachu przed tą piekielną konfederacją usiłującą opanować Amerykę”. Ucisk państwa niosący ze sobą polityczną niewolę a przynoszący ostatecznie ingerencję w sprawy sumienia, ignorancję i skrajną nędzę, godzi śmiertelnie w godność natury ludzkiej i jest nie do pogodzenia z wysoką rangą istoty człowieczej nadanej jej przez Boga¹³.

Gruntowną krytykę religijnego establishmentu przeprowadził również James Madison w swoim „Memoriale i Remonstrancji” (*A Memorial and Remonstrance*) sygnowanym w 1785 r. Dokument ten pozostaje do dziś w USA klasyczną oracją w obronie wolności sumienia i wyznania. Wprawdzie był on opracowywany w odmiennych warunkach politycznych niż „Rozprawa nad prawem kanonicznym i feudalnym”, ale mimo to jego zasadniczy sens pozostaje ten sam — nie ustanawiać kościoła państwowego w niepodległym już kraju. Jakkolwiek Madison reprezentuje przede wszystkim prawnicze podejście do tej instytucji, podczas gdy Adams raczej historyczne i moralne, to jednak tezy jego „Memoriału” są zbieżne z poglądami autora „Rozprawy”. Postulat nieustanawiania religijnego establishmentu, w dużym stopniu wyczerpujący treść żądania dokonania rozdziału kościoła od państwa, został umotywowany wieloma argumentami zawartymi w 15 punktach. Kościół państwowy, opierając się na świeckim reżimie, przynosił jedynie „ignorancję, rozkład, bigoterię, zabobon i prześladowania”¹⁴, więc nie może mieć racji bytu w Unii. Skoro państwo — rekonstruując nurt myśli Madisona — znakomicie daje sobie radę w procesie rządzenia bez pomocy kościoła, to dla czego występuje się z twierdzeniem, iż podniesienie go do rangi kościoła państwowego jest nieodzowne z punktu widzenia interesów państwa? Przekonałiśmy się, że hierarchia kościelna nie prowadzi żadnej konstruktywnej działalności służącej bezpośrednio organizacji państwowej, jaki zatem wpływ wywiera na społeczeństwo? Z reguły albo ustanawia ty-

¹² S. K. Padover, *The Genius of America. Men Whose Ideas Shaped Our Civilization*, New York 1960, s. 46; E. Wright, *Fabric of Freedom. 1763 - 1800*, New York 1961, s. 83.

¹³ *The Political Writings of John Adams*, o.c., s. 10, 19.

¹⁴ J. Madison, *A Memorial and Remonstrance*, w: J. M. O'Neill, *Religion and Education Under the Constitution*, New York 1949, s. 281.

ranie religijną na gruzach władzy świeckiej albo udziela poparcia tronom wokół których panuje atmosfera tyranii politycznej — nigdy jednak nie staje na straży wolności człowieka ¹⁵.

Do analogicznych wniosków dochodzi również Thomas Jefferson. Jego zdaniem, państwo, łącząc się z dominującym kościołem, wprowadzało przymus religijny, dzięki czemu kościół mógł wykorzystywać bez umiaru istnienia i majątki ludzkie po to, by wzmocnić swój „rząd nad duszami”. Duchowieństwo, wywierając silną presję na organy państwowe, skłania je do nakładania na ludność podatków przeznaczonych na utrzymanie kościoła. Państwo tymczasem gorliwie wywiązuje się z przyjętych zobowiązań, przygniatając umysły i ciała poddanych brzemieniem odpowiednich praw ¹⁶. A przecież zmuszanie kogokolwiek do finansowania propagandy poglądów, w które ów nie wierzy, jest grzeszne i tyrańskie. „W każdym kraju i w każdej epoce kapłan był wrogiem wolności, zawsze w przymierzu z despota, rozgrzeszając go z jego nadużyć w zamian za protekcję dla swoich” ¹⁷. W opracowanej przez siebie „Ustawie o ustanowieniu wolności religijnej” (*A Bill for Establishing Religious Freedom*) uchwalonej w Virginii w 1786 r. Jefferson doszedł do przekonania, iż: „Bezbożna zarożumiałość legislatur i władców, zarówno świeckich, jak i duchownych, którzy będąc tylko omylnymi i pozbawionymi uduchowienia ludźmi przywłaszczyli sobie władzę nad wiarą innych, ogłaszając swe poglądy i sposoby myślenia jako nieomylne oraz usiłując je narzucić innym, stworzyła i utrzymywała przez cały czas fałszywe religie na obszarze największej części świata” ¹⁸. Nikt nie powinien wkraczać w sferę działalności wytyczonej przez zasadę wolności religijnej, w tym także aparat państwowy, gdyż obywatele nie wyposażyli go w taką kompetencję. W sprawach religii jednostka nie jest bowiem odpowiedzialna przed organami państwowymi, tylko przed Bogiem i swoim sumieniem — twierdził wirgiński filozof. Człowiek ma przecież rozum i możliwość dokonywania doświadczeń — to winno go uchronić od błędu, a nie interwencja władz świeckich czy, co więcej, kościelna inkwizycja ¹⁹.

W sukurs wszystkim trzem ideologom Rewolucji i wolności przychodzi Thomas Paine, który także poddał druzgocącej krytyce „nieprawy związek kościoła z państwem”, wydający na świat „bezpłodny twór w postaci kościoła ustanowionego przez prawo”. W jego opinii wszelkie niepomysłne następstwa w ramach kwestii wyznaniowej, a zwłaszcza

¹⁵ J. Madison, o.c., s. 281.

¹⁶ *The Living Thoughts of Thomas Jefferson*, pod red. J. Dewey'a, London, 1941, s. 96.

¹⁷ W. Szyszkowski, o.c., s. 186; R. M. Małajny, o.c., s. 216.

¹⁸ T. Jefferson, *A Bill for Establishing Religious Freedom*, w: J. M. O'Neill, o.c., s. 275.

¹⁹ O. Vossler, *Die amerikanische Revolutionsideale in ihrem Verhältnis zu den europäischen*, München und Berlin 1929, s. 90.

nietolerancja religijna, wywodzą się z tego właśnie związku. Odkrycie to, na pierwszy rzut oka dosyć banalne i stąd, wydawałoby się, niewiele wnoszące nowego, było jednak bardzo istotne. Paine starał się dociec przyczyny nietolerancji wyznaniowej nie tylko w ułomnościach ludzkiej natury, zdając sobie sprawę, że wyjaśnienie to byłoby zbyt proste. Docierając do sedna tego zjawiska, skonstatował, iż nietolerancja ta występowała w wielu krajach nie tyle z powodu hipokryzji lub zaborczości kleru, ile właśnie z racji istnienia ścisłych więzi między państwem a kościołem. Albowiem „naturą wszystkich religii jest dobroć i łagodność oraz głęboki związek z zasadami moralności. Żadna z nich nie zyskałaby wyznawców, gdyby była szkodliwa, okrutna, prześladowająca i niemoralna”²⁰. Represje nie stanowią naturalnej cechy jakiejkolwiek religii, natomiast posiadają ją wszystkie „religie prawne” czy, jak kto woli, religie ustanowione przez prawo. Pozbawienie ich sankcji przymusu państwowego pozwoliłoby im odzyskać pierwotną łagodność. Dlatego też wprowadzanie takiej instytucji jak kościół państwowy jest działaniem całkowicie pozbawionym sensu²¹.

2. Ta historyczna retrospekcja posłużyła „Ojcom Konstytucji” do dwóch nader istotnych celów: zdyskredytowania religijnego establishmentu, którego plastyczny obraz został w ich pismach nakreślony, oraz uzasadnienia konieczności przyznania jednostce wolności sumienia i wyznania. Naturalnie, jak wynika z poprzednich rozważań, cele te w ówczesnej sytuacji wyznaniowej w amerykańskiej Unii wzajemnie się warunkowały i implikowały, stąd już sama krytyka kościoła państwowego lub religii państwowej była i jest odczytywana jako postulat zagwarantowania wolności religijnej. Swoją drogą, uzasadnianie przez zajmujących nas teoretyków, szczególnie przez Adamsa, prawa do oporu wobec władzy — czy raczej pozostając przy ich nomenklaturze, tyranii — politycznej (państwa) i duchownej (kościoła państwowego) również przy pomocy argumentacji o zabarwieniu teologicznym, stanowi rys charakterystyczny ideologii Rewolucji Amerykańskiej. Niewątpliwie nie obyło się tu bez wpływu tradycji Reformacji odnośnie do *ius resistendi*, a przede wszystkim sposobu traktowania tej materii przez Locke’a, którego refleksy odnajdujemy w jeffersonowskiej „Deklaracji Niepodległości”²². Dogmaty okazały się zatem mieczem obosiecznym, którym „Ojcowie Konstytucji” potrafili władać wcale zręcznie.

Przygotowując grunt dla prezentacji postulatu ustanowienia powszechnej wolności religijnej należy podkreślić, iż argumentacja mająca za nią przemawiać przebiega dwoma, w pewnej mierze odrębnymi, lecz

²⁰ Thomas Paine. *Common Sense and Other Political Writings*, pod red. N. F. Adkinsa, New York 1953, s. 93.

²¹ Por. ibidem, s. 93, 94; E. Wright, o.c., s. 201.

²² Zob. Z. Kędzia, o.c., s. 22, 93.

ściśle ze sobą powiązanymi torami. Opiera się ona bowiem w jednakowym stopniu na doktrynie praw naturalnych, a w związku z tym na wykazaniu naturalnego, odwiecznego i niezbywalnego charakteru tej wolności, jak również na wskazywaniu na różne przejawy jej naruszania, będące rezultatem egzystowania zarówno faktycznego, jak i hipotetycznego instytucji religijnego establishmentu.

III

1. Już na wstępie wypada odnotować, iż „Ojcowie Konstytucji” bardzo szeroko i nowocześnie, jak na czasy w których przyszło im żyć i działać, pojmowali kategorię „wolność religijna”. Mianowicie używali jej jako synonimu określenia „wolność sumienia i wyznania”, a czasami posługiwali się nią na oznaczenie jednej lub drugiej formy tej wolności. Niekiedy jednak operowano także pojęciem „tolerancja religijna”, traktując je zamiennie z nazwą „wolność religijna” (m. in. Jefferson), nie zauważając, że oba te terminy wykluczają się. Mimo to ich pisma są pod tym względem na tyle przejrzyste, iż nie pozostawiają wątpliwości co do intencji autorów. Thomas Paine zajmując się tym zagadnieniem w swoim pamflecie „Zdrowy rozsądek” (*The Common Sense*) od razu przystąpił do frontalnego ataku nie tylko na zasadę nietolerancji konfesyjnej, lecz także tolerancji. Pierwszej nienawidził, a druga mu nie wystarczała, ponieważ — analogicznie jak przed 150 laty Roger Williams — daleki był od zaakceptowania takiej polityki wyznaniowej, której sens sprowadzał się do łaskawej nieingerencji państwa w sprawy wiary i niepełnego egzekwowania swych uprawnień w tym względzie²³. Uderzając silnie w nutę antyklerykalizmu, pisał: „Tolerancja nie jest pojęciem przeciwnym nietolerancji, lecz jej obrazem odbitym w krzywym zwierciadle. Tolerancja przypisuje sobie prawo do wprowadzania wolności sumienia, nietolerancja — jej odmowy. Tę pierwszą symbolizuje papież uzbrojony w ogień i wiązkę chrustu, tę drugą tenże papież, tylko że sprzedający dyspensy. Zatem nietolerancja to określony stosunek państwa do kościoła, a tolerancja to nic innego jak kościelny handel”²⁴. Natomiast Madison rozumiał termin „wolność religijna” jako swobodę przyjmowania i wyznawania dowolnych kanonów jakiegokolwiek religii zgodnie z nakazami sumienia, tzn. wolność utrzymywania, wypowiadania i nauczania dogmatów wiary oraz nieograniczoną możliwość uczęszczania do każdego kościoła. Do tak pojmowanej wolności sumienia i wyznania dodawał równocześnie zastrzeżenie, iż obywatele mogą z niej korzystać jedynie w stopniu nie stwarzającym za-

²³ R. M. Małajny, o.c., s. 212.

²⁴ Thomas Paine, o.c., s. 92.

grożenia dla porządku lub moralności publicznej²⁵. Warunek ten znalazł się później w wielu konstytucjach stanowych, co dowodzi skutecznego oddziaływania doktryny ustrojowej „Ojców Konstytucji” na praktykę życia państwowego.

Jefferson, Madison, Adams i Paine nie byliby pisarzami swej epoki, gdyby nie głosili ideologii prawa natury i teorii umowy społecznej, jakkolwiek nie wszyscy oświeceni myśliciele byli tych ostatnich zwolennikami. Posłużyły im one do szerszego umotywowania żądania przyznania wolności religijnej. Typowe rozumowanie spotykamy w pismach Paine’a, który sądził, iż w zamierzchłej przeszłości człowiek zawarł ze swym Stwórcą ugodę, poprzedzającą historycznie wszystkie instytucje ustrojowe. Warunki tej ugody, określające stosunek Boga do jednostki, nie mogą ulec najmniejszej zmianie w wyniku konkretnych posunięć ze strony państwa ani też nie mogą być przedmiotem ustawodawstwa. Ta ostatnia teza stanowi jeden z kanonów teorii praw naturalnych, zgodnie z którym państwo może jedynie dokonać pozytywizacji tychże praw, przy czym ów akt ma charakter co najwyżej deklaratoryjny, nigdy zaś konstytutywny. Dlatego wszystkie prawa ziemskie muszą być ze wspomnianą umową zgodne, a dostosowywanie jej do norm ustanowionych przez człowieka jest niedopuszczalne, ponieważ od niej właśnie biorą one swój początek. Pierwszym aktem człowieka przychodzącego na świat i dostrzegającego Istotę, której nie mógł on stworzyć, musiał być akt wiary. Wiara z wolna stawała się dlań rzeczą świętą aż w końcu przybrała postać prawa, prawa naturalnego. Gdy zaś rządy świeckie zaczęły wkraczać w sferę tego prawa, najczęściej naruszając je, okazało się, że nie prowadzi to do niczego dobrego, a tylko do hieszczęść i cierpień²⁶. Konkluzja jest niemal identyczna u wszystkich „Ojców Konstytucji” — wolność sumienia i wyznania należą do ściśle osobistej sfery każdego człowieka i wobec tego nie powinno w nią ingerować ani państwo, ani kościół. Jest on bowiem odpowiedzialny za swe sumienie tylko przed Bogiem, i nie podlega w tym wypadku żadnej hierarchii tak kościelnej, jak laickiej. Sprawy wiary nie różnią się w swym społecznym wydźwięku aż na tyle, aby abstrahować od innych aspektów ludzkich poczynań albo oceniać działalność danej osoby tylko i wyłącznie probierzem religii. Stąd też istotę zła w dotychczasowym unormowaniu kwestii wyznaniowej stanowi nadawanie aparatowi państwowemu kompetencji obejmujących kontrolę praktyk religijnych obywateli, zaś jednym z jego przejawów są częste nadużycia władzy, co w końcu zmierza do coraz większego uzależnienia jednostki od administracji. A zatem sprawy natury konfesyjnej powinny być dla państwa całkowicie indyferentne, a obowiązku-

²⁵ J. M. O'Neill, o.c., s. 87; A. P. Stokes, o.c., s. 340, 341.

²⁶ Thomas Paine, o.c., s. 92-99; Por. też C. G. Alhusen, *Paine's Abhandlung über die ersten Grundsätze der Regierung und die Rechte des Menschen*, Kiel 1851, s. 24.

jące prawo winno regulować stosunki społeczne raczej według schematu: jednostka-państwo, niż jednostka-kościół²⁷.

Madison, pisząc o konieczności przyznania prawa do swobody kultu wszystkim związkom wyznaniowym, skonstatował, iż pociągnięcie to uwolniłoby umysły ludzkie od „religijnej niewoli”, krępującej je, osłabiającej i czyniącej niezdolnymi do żadnego szlachetnego przedsięwzięcia”, a także doprowadziłoby do harmonii społecznej²⁸. Tego samego zdania był również Thomas Jefferson, a wysunięte przezeń hasło równości wobec prawa i wolności każdego związku wyznaniowego implikowało żądanie niesprawowania jurysdykcji przez jeden kościół nad drugim, sektę nad sektą, kongregację nad kongregacją. Nic więc dziwnego, że w „Ustawie o wprowadzeniu wolności religijnej”, będącej jednym z kamieni milowych na drodze rozwoju idei wolności sumienia i wyznania oraz stanowiącej jakby kwintesencję jego poglądów w kwestii wyznaniowej — pisanej notabene stylem pełnym religijnej żarliwości i pasji o wyzwolenie człowieka z pęt duchowej niewoli — stwierdził z całą konsekwencją: „Żaden człowiek nie powinien być zmuszany do uczestniczenia lub łożenia na jakiejkolwiek praktyki religijne, miejsce kultu lub duchowieństwo; nie powinien też cierpieć przymusu, ograniczeń, udręczeń fizycznych lub ciężarów majątkowych ani też doznawać innych prześladowań z racji swych poglądów religijnych bądź wierzeń; ale że wszyscy ludzie winni mieć swobodę głoszenia swoich przekonań w sprawach religii oraz bronięcia ich przy pomocy argumentacji; a to w żaden sposób nie może zmniejszyć, zwiększyć albo w ogóle wpłynąć na zakres ich praw obywatelskich”²⁹.

Godne jest również podkreślenia, że Madison i Jefferson przywiązywali do wolności sumienia i wyznania fundamentalne znaczenie na tle zestawu pozostałych praw i wolności człowieka. W sformułowanej przez autora „Memoriału i Remonstrancji” oryginalnej koncepcji wolności³⁰ kategoria wolności religijnej stanowi centralną część całej konstrukcji teoretycznej, jako że uznał on jej prymat w stosunku do wszystkich innych wolności osobistych. W przeświadczeniu Madisona wolność sumienia i wyznania, tworząc opokę na której spoczywają pozostałe wolności, nie zabezpiecza wprawdzie automatycznej ich realizacji, jednakże utrata jej musi doprowadzić do ich skasowania³¹. Podobne rozumowanie spotykamy u Jeffersona, aczkolwiek obserwujemy odmienne rozłożenie akcentów. Autor „Deklaracji Niepodległości” zdawał sobie spra-

²⁷ Thomas Jefferson on Democracy, pod red. S. K. Padovera, New York 1958, s. 108, 109.

²⁸ S. Padover, o.c., s. 107.

²⁹ T. Jefferson, o.c., s. 276, 277.

³⁰ Szerzej na ten temat R. M. Małajny, o.c., s. 220.

³¹ I. Brant, Madison: On the Separation of Church and State, w: „William and Mary Quarterly”, vol. VIII, nr 1 (I. 1951), s. 3. Identyczny pogląd spotykamy u A. Hamiltona — zob. A. P. Stokes, o.c., s. 509.

wę z tego, iż wolność religijna nie może być celem samym w sobie, gdyż orientował się znakomicie, iż termin ten pozostanie zawsze pustym dźwiękiem i czczym frazesem, jeśli będzie się znajdować w stanie dysonansu z pojęciem „wolność polityczna”. W jego mniemaniu wolność sumienia i wyznania może istnieć tylko wtedy, kiedy będzie się rzeczywiście opierać na znacznie szerszej platformie wolności politycznej, i odwrotnie. „Pamiętajmy, że może nie warto było wypędzać z naszego kraju nietolerancji religijnej, przez którą ludzkość cierpiała i krwawiła tak długo, jeżeli mamy utrzymać nietolerancję polityczną, równie despotyczną, szkodliwą i zdolną do równie dotkliwych i długotrwałych prześladowań”³². Wypowiedź ta uprawnia do wniosku, że wolność sumienia i wyznania oznaczała dla niego jedną z najważniejszych gwarancji demokracji w państwie, co w moim przekonaniu stanowi istotę pełnej humanizmu doktryny wolności religijnej Thomasa Jeffersona.

2. Uzasadnienie wolności sumienia i wyznania wraz z innymi prawami politycznymi i wolnościami osobistymi na gruncie teorii prawa natury, miało poważne znaczenie prawne i polityczne. Zważywszy bowiem, iż teoria ta zajmowała poczesne miejsce w kulturze politycznej ówczesnego społeczeństwa amerykańskiego, trudno było nie przewidzieć, że przeforsowanie *Bill of Rights* do Konstytucji będzie w tej sytuacji przedsięwzięciem o znacznie zwiększonych szansach realizacji. Prawno-naturalny podkład teoretyczny idei wolności religijnej potrzebny był również „Ojcom Konstytucji” do wysunięcia, a zarazem pełniejszego umotywowania, następnego postulatu co do kwestii wyznaniowej, a mianowicie dokonania rozdziału kościoła od państwa. Z ich pism przebija świadomość konieczności wprowadzenia gwarancji wolność tę zabezpieczających. Dlatego też nie ograniczali się w tym względzie do składania ogólnikowych deklaracji, mglistych zapewnień czy też formułowania pięknie brzmiących haseł bez pokrycia, co stało się udziałem całych zastępów pisarzy politycznych z czasów poprzedzających epokę Jeffersona, Madisona, Adamsa i Paine’a, jak i tych, które po niej nastąpiły. Jakkolwiek ich rozważania dotyczące omawianej tu wolności sprawiają niekiedy wrażenie nader abstrakcyjnych, jednakże ich główny nurt jest mocno osadzony w rzeczywistości, a argumenty przemawiające za ustanowieniem tej wolności zdecydowanie przewyższają pod względem ciężaru gatunkowego racje natury moralnej, filozoficznej i historycznej, pomimo iż te ostatnie nie sposób uznać za bagatelne. Zaważyła na tym w istotnym stopniu istniejąca wówczas sytuacja polityczna, wymagająca szybkiego i gruntownego rozwiązania kwestii wyznaniowej na forum federalnym. Powstrzymanie się od wysunięcia w tej materii wzmiankowanych żądań po prostu nie wchodziło w rachubę.

³² J. Chałasiński, *Kultura amerykańska*, Warszawa 1973, s. 19.

IV

1. Problem gwarancji wolności sumienia i wyznania to trzeci wielki temat pism „Ojców Konstytucji” poświęconych rozpatrywanemu tu zagadnieniu. Wprawdzie zajmuje on najmniej miejsca, niemniej nie znaczy to, że go nie doceniano. Interesujący nas myśliciele byli bowiem zafascynowani w pierwszym rzędzie samą ideą wolności religijnej, która do tego stopnia przykuwała ich uwagę, iż kwestią jej zabezpieczenia zajęli się z konieczności i niejako ubocznie. Rekonstrukcja ich poglądów w tym względzie, nawet tylko w miarę pełna, nastęrcza pewne trudności z racji ich różnorodności i fragmentaryczności. Można wszak od razu wskazać na gwarancję według nich najistotniejszą — zniesienie religijnego establishmentu w stanach, w których on jeszcze istnieje, oraz niewprowadzanie go w skali federalnej. Zasada rozdziału kościoła od państwa miała zdaniem „Ojców Konstytucji” dojść do skutku automatycznie w momencie realizacji tego postulatu i dlatego, w odróżnieniu od wolności religijnej, została potraktowana raczej ogólnikowo. Jak już wspomniano, ruch na rzecz zniesienia kościoła i religii państwowej (*disestablishment*) pojawił się jeszcze w okresie kolonialnym, zaś szczególnie wzrósł na sile w dobie Rewolucji. Pragnąc dociec znaczenia terminu *disestablishment* dla wspomnianych myślicieli, należałoby zestawzić wszystkie odnośne ich postulaty, które w sumie wyczerpują jego zakres, a więc: a) zapewnienie wszystkim obywatelom równych praw politycznych, w tym możliwości sprawowania urzędów niezależnie od wyznania wiary; b) zniesienie powszechnego opodatkowania ludności na rzecz kościoła państwowego; c) uchylenie aktów prawnych obligujących ludność do uczestnictwa w nabożeństwach kościoła państwowego; d) zaprzestanie wszelkiej dyskryminacji nonkonformistów religijnych; e) zapewnienie każdej jednostce całkowitej wolności sumienia i wyznania w stopniu nie naruszającym praw innych oraz nie zagrażającym porządkowi i moralności publicznej. Jakkolwiek żądania powyższe³³ przenikają się wzajemnie, to jednak prezentacja pełnego ich katalogu jest nieodzowna, ponieważ w ferworze ówczesnej debaty politycznej ograniczenie się tylko do postulatu likwidacji kościoła państwowego i religii państwowej byłoby niewystarczające.

Drugą istotną gwarancję formalną wolności sumienia i wyznania stanowić miała jej konstytucjonalizacja. Czołowym orędownikiem tego postulatu był Jefferson, który w braku postanowień o prawach obywatelskich w tekście federalnej ustawy zasadniczej upatrywał zagrożenie demokracji w państwie. Była to krytyka stanowiska federalistów — m. in. Jamesa Madisona i Alexandra Hamiltona — twierdzących, że

³³ Por. również C. J. Antieau, A. T. Downey, E. C. Roberts, *Freedom from Federal Establishment. Formation and Early History of the First Amendment Religion Clauses*, Milwaukee 1964, s. 31.

prawna sfera praw i wolności obywatelskich składa się głównie z praw naturalnych, a jako taka jest niezależna od postanowień ustawy zasadniczej będącej prawem ziemskim, a zatem nie powinna być przez nią regulowana. Identycznie przedstawiać się miała kwestia wolności sumienia i wyznania, gdyż „sprawy religii znajdują się poza przedmiotem kompetencji rządu świeckiego”³⁴. Twierdzono również, że intencją Konstytucji jest ochrona znacznie szerszego zakresu praw jednostki, jakiego żaden dokument nie byłby w stanie w całości wymienić, zaś enumeracja tych praw mogłaby być w ten sposób interpretowana, iż prawa nie wyliczone są pozbawione ochrony ze strony państwa. Hamilton na łamach *The Federalist* oświadczył nawet, że „Karta Praw» nie tylko jest niepotrzebna w proponowanej konstytucji, ale byłaby nawet niebezpieczna”³⁵, co wcale nie przeszkodziło mu opowiadać się za konstytucjonalizacją instytucji rozdziału kościoła od państwa i wolności religijnej³⁶. Jednak Madison zmienił częściowo zdanie, konstatując, iż „*Bill of Rights* jest użyteczny, ale nie jest niezbędny”³⁷, kiedy okazało się, że ratyfikacja Konstytucji przez stany jest możliwa tylko pod warunkiem szybkiego uzupełnienia jej o ten dokument. Istotny wpływ wywarła tu także korespondencja z Jeffersonem oraz rozpowszechnienie się poglądu, iż pozytywizacja praw i wolności obywatelskich dokonana przez Konstytucję będzie stanowić ich dodatkową gwarancję przed naruszeniem ze strony państwa. Jak bowiem słusznie wyraził to autor „Ustawy o wprowadzeniu wolności religijnej” — domagając się ponadto zabezpieczenia tej wolności przeciw nadużyciom — „żadne postanowienie naszej Konstytucji nie powinno być dla obywatela tak drogie, jak to, które zabezpiecza wolność sumienia przed zakusami władz świeckich”³⁸.

2. Zasłużony autorytet, jakim do dziś cieszą się „Ojcowie Konstytucji” w amerykańskiej Unii, należy tłumaczyć wieloma przyczynami. Wchodzi tu w grę zarówno ich wkład w utworzenie niepodległego państwa, jak nadanie mu wyjątkowo stabilnego ustroju, opracowanie ustawy zasadniczej o niespotykanej trwałości, itp. Relatywna niezmiennność tej ostatniej stanowi przede wszystkim efekt jej elastyczności, ale również dalekowzroczności jej twórców. Jefferson i Madison bezsprzecznie pod niejednym względem wyprzedzili swoją epokę, z których jeden zasługuje bez wątpienia na uwagę. Otóż schyłek XVIII w. to okres uwieńczonej powodzeniem walki burżuazji o prawa polityczne jednostki,

³⁴ E. B. Greene, *Religion and the State. The Making and Testing of an American Tradition*, New York 1959, s. 87.

³⁵ F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago 1960, s. 185, 186.

³⁶ A. P. Stokes, o.c., s. 508, 509; Hamilton, Madison and Jay on the Constitution, pod red. R. H. Gabriela, New York 1954, s. 196.

³⁷ J. M. O'Neill, o.c., s. 95.

³⁸ Por. ibidem, s. 85, 86; *The Political Writings of Thomas Jefferson. Representative Selections*, pod red. E. Dumbaulda, New York 1954, s. 120.

a zwłaszcza o konstytucjonalizację wolności, równości i prawa do własności. Dla europejskiego konstytucjonalizmu znamienny był jednak wówczas formalny charakter tak realizacji tych praw i wolności, jak i teoretycznej nad nimi refleksji. Tymczasem amerykańskie oświecenie może się pochlubić bardzo poważnym osiągnięciem w tej dziedzinie, a mianowicie dostrzeżeniem konieczności obmyślenia materialnych gwarancji dla praw i wolności obywatelskich, nie wyłączając wolności sumienia i wyznania.

Katalog gwarancji materialnych (pozaprawnych) wolności religijnej zaproponowany przez „Ojców Konstytucji” jest zróżnicowany. Thomas Jefferson twierdził m. in., że faktyczna realizacja tej wolności wymaga także postawienia wszystkich związków wyznaniowych na stopie równości oraz przyznania im daleko idącej swobody działania. Poza tym powinny one zaaprobować zasadę wolności sumienia i wyznania oraz zrezygnować tym samym z form prozelityzmu wymagających pomocy państwa, jeśli pominąć akcje misyjne wśród Indian. Zmusi je do tego wprowadzenie instytucji rozdziału kościoła od państwa. Jefferson domagał się również demokratycznego kościoła. Człowiek — dowodził — winien być wolny nie tylko w państwie, ale i w kościele. Władze duchowne obowiązane są przestrzegać zasady równouprawnienia wiernych, jeżeli nie naruszają oni norm wewnątrzkościelnych³⁹. Natomiast James Madison kładł większy nacisk na gwarancje materialne omawianej wolności niż na deklaracje nawet konstytucyjnej rangi. Pierwszą z tych gwarancji była jego koncepcja wolności *sensu largo*, o której już wspomniano, drugą zaś koncepcja pluralizmu, będąca owocem długich przemyśleń nad dziejami ustrojów państwowych. Wychodząc z założenia, że w ustroju republikańskim większość jest w stanie uciskać mniejszość, Madison formułuje tezę, iż szeroko pojęty pluralizm społeczeństwa (polityczny, warstwowy, religijny, gospodarczy i in.) pozostaje najlepszym zabezpieczeniem wolności, gdyż pociąga za sobą depolaryzację interesów społecznych. I tak jeśli społeczeństwo składać się będzie z wielu związków wyznaniowych i będzie się kierować wieloma sprzecznymi interesami, rozbieżnymi do tego stopnia, że uniemożliwią sformowanie silnego stronnictwa, wtedy nie będzie mogła powstać większość, zdolna ograniczyć wolność religijną i polityczną jednostki. Wiadomo bowiem, że gdyby jakiś związek wyznaniowy zdobył większość mandatów w Kongresie, wówczas mógłby pokusić się o ustanowienie kościoła państwowego i poddanie represjom członków innych wyznań. Musi więc istnieć równość wszystkich związków wyznaniowych oraz rozdział kościoła od państwa wynikające z różnic interesów i wierzeń⁴⁰ — konkluduje w *The Federalist*.

³⁹ Thomas Jefferson, o.c., s. 108.

⁴⁰ Por. *The Federalist*, nr 51, w: *The Federalist. A Commentary on the Constitution of the United States*, New York 1937, s. 339-341; *Builders of American Institutions*, pod red. F. Freidela and N. Pollacka, Chicago 1963, s. 85.

Znamionną jest rzeczą, iż znaczenie dyferencjacji wyznaniowej społeczeństwa jako najważniejszej materialnej gwarancji instytucji rozdziału *ecclesiae et status* — teza ta jest moim zdaniem jednym z aksjomatów współczesnego konstytucjonalizmu — trafnie ocenili już osiemnastowieczni myśliciele Madison w Ameryce, a Voltaire w Europie⁴¹.

Na początku niniejszych rozważań stwierdzono, iż poglądy „Ojców Konstytucji” w kwestii wyznaniowej były wyjątkowo zgodne. Nie znaczy to jednak, by poglądy te były całkowicie jednolite. W pewnych niuansach występują bowiem dość znaczne rozbieżności, które wprawdzie nie mogą rzutować na całokształt doktryny, niemniej warte są odnotowania. Na uwypuklenie zasługują przede wszystkim różnice zdań wynikłe właśnie na tle materialnych gwarancji praw i wolności obywatelskich. Otóż koncepcja własności Madisona budzi mieszane odczucia, ponieważ tkwi w niej wystarczająco dużo wątpliwości, by skutecznie utrudnić jej jednoznaczną wykładnię. Pod uwagę należy wziąć dwie najbardziej prawdopodobne interpretacje — albo własność stanowi najlepsze nieformalne zabezpieczenie swobód politycznych, albo prawa i wolności obywatelskie powinny przysługiwać obywatelowi odpowiadającemu określonemu cenzusowi własności. Madison przypuszczalnie zupełnie świadomie i z całą konsekwencją w ten sposób sformułował swoją koncepcję, by dać równe szanse i jednej, i drugiej egzegezie. Członkowie Konwencji Konstytucyjnej uważali bowiem, że problem rządzenia polega na stworzeniu trwałej równowagi między interesami ekonomicznymi głównych klas a kapryśne i wywrotowe zapędy pozbawionej własności większości trzeba trzymać w ryzach. „Rządy powinny być w ten sposób zorganizowane, by ochroniły bogatą mniejszość przed większością”⁴².

Tymczasem w wypowiedziach Jeffersona, który zwracał większą uwagę od Paine'a na pozaprawne gwarancje wolności religijnej — ten ostatni koncentrował się głównie na problematyce abstrakcyjnych praw naturalnych, jakkolwiek doceniał znaczenie ich ekonomicznych uwarunkowań — obserwujemy inne rozłożenie akcentów. Oprócz już wymienionych gwarancji rozpatrywanej wolności doszukiwał się ich we właściwościach ludzkiego rozumu i przyjęcia przez oświecony rząd teorii prawa natury. Agrarystyczny ideał państwa i społeczeństwa, zakładający upowszechnienie własności rolniczej, stanowił dla niego tylko dodatkowe poręczenie swobód obywatelskich, włącznie z wolnością sumienia i wyznania. Uważał bowiem, iż wszyscy obywatele powinni cieszyć się faktyczną pełnią praw przyznanych im przez Konstytucję, niezależnie od posiadanego majątku. I tu tkwi podstawowa różnica zapatrywań między przedstawicielami nurtu liberalnego a demokratycznego ideologii Rewolucji Amerykańskiej, jako że Madison i Adams w większym czy mniejszym stopniu uzależniali katalog praw obywatelskich od własności, determinującej ich

⁴¹ Por. L. Pfeffer, o.c., s. 84; A. P. Stokes, o.c., s. 348.

⁴² V. L. Parrington, o.c., s. 405.

zakres podmiotowy i przedmiotowy. O ile według nich własność miała być podstawową gwarancją pozaprawną wszelkiej wolności, w tym religijnej, o tyle Jefferson i Paine zajmowali w tej materii stanowisko biegunowo przeciwne. Tak więc *prima facie* omawiana przez nas doktryna nie zawiera w sobie podtekstu klasowych interesów. Występuje on jednak przy głębszej analizie.

V

1. W tym miejscu można by już zakończyć prezentację poglądów „Ojców Konstytucji” i przejść do konkluzji, gdyby nie fakt, że doktryna wolności religijnej posiada wyraźnie dualistyczny charakter. Albowiem równoległe z jej nurtem prawnym (świeckim) zaznacza się zdecydowanie nurt teologiczny — a raczej kościelny, gdyż prawdziwej teologii nie było w nim wiele — reprezentowany przez duchowieństwo większości wyznań, głównie zaś baptystów i presbiterian. Długotrwała wojna o niepodległość zbliżyła do siebie poszczególne związki wyznaniowe, stąd dzielące je różnice poglądów odnośnie do instytucji ustrojowych ewidentnie straciły na znaczeniu. Uległa też petryfikacji obiektywna potrzeba równouprawnienia wszystkich wyznań, przy czym zasadniczym tego warunkiem stało się wprowadzenie rozdziału kościoła od państwa. A. P. Stokes nie bez racji zwraca uwagę na charakterystyczne wówczas zjawisko, iż we wczesnym okresie niepodległości Stanów Zjednoczonych żądania ustanowienia wolności sumienia i wyznania pochodziły przede wszystkim od przedstawicieli dwóch grup społecznych: przywódców politycznych i nonkonformistycznych pastorów⁴³.

„Ojcom Konstytucji” z całą pewnością chodziło o nieskrępowany rozwój działalności związków wyznaniowych i jak najpełniejszy rozkwit religii, jednakże dążeniem nadrzędnym było utworzenie demokratycznych instytucji opartych na solidnym fundamencie teorii podziału władzy, federalizmu i praw naturalnych, które by w należyтым stopniu wolność gwarantowały. Tak więc instytucja rozdziału kościoła od państwa oraz wolność sumienia i wyznania nie stanowiły dla nich celu samego w sobie, lecz były środkiem wiodącym do urzeczywistnienia nakreślonego wyżej celu. Tymczasem dla duchowieństwa instytucje te miały charakter służebny wobec zasadniczego dążenia, jakim było zagwarantowanie religii optymalnych warunków rozwoju. Niemniej stopienie się obu kierunków zajmującej nas doktryny w stadium walki o realizację głoszonych przezeń ideałów, a także ich późniejsze wcielenie w życie, sprawiły, iż te różnice pobudek między przedstawicielami obu nurtów nigdy nie nabrały większego znaczenia.

⁴³ A. P. Stokes, o.c., s. 172.

2. Kościelny nurt analizowanej doktryny wywodził się bezpośrednio z „Wielkiego Przebudzenia” a pośrednio sięgał korzeniami do poglądów Rogera Williamsa. Trudno przecenić rolę, jaką odegrał on w rozwoju myśli politycznej Ameryki. Hasła, z którymi wystąpił w połowie lat trzydziestych XVII w. były w owych czasach prawdziwie rewolucyjne. Słusznie więc współcześnie gloryfikuje się jego postać jako prekursora w skali światowej zasady wolności religijnej i rozdziału kościoła od państwa oraz założyciela amerykańskiej liberalnej tradycji — człowieka, należącego dla V. L. Parringtona do generacji, która jeszcze nie przyszła na świat, skoro „bogowie raczyli sobie zeń zażartować, zsyłając go na ziemię przed czasem”⁴⁴, dla G. Jellinka będącego pierwszym apostołem „idei prawnie ustanowionych, niezmiennalnych, naturalnych i świętych praw jednostki — idei posiadającej nie polityczny, lecz religijny rodowód”⁴⁵ i który, zdaniem C. Mathera, był „pierwszym buntownikiem przeciw boskiemu łaadowi kościelnemu ustanowionemu na pustyni”⁴⁶. Williams — przedstawiając swe poglądy w dwóch pamfletach „Krwawa zasada prześladowania z powodu sumienia” (*The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience*) i „Krwawa zasada jeszcze bardziej krwawa” (*The Bloody Tenent yet More Bloody*) — wychodzi od stanu naturalnego, będącego w jego pismach, tak jak u Thomasa Hobbesa, apokaliptycznym obrazem anarchii. Stan ten narzucił ludziom potrzebę zawarcia umowy społecznej. Powstałe w jej wyniku państwo ma wprowadzić boską genezę, ponieważ jest naturalne — a wszystko co jest naturalne, jest darem bożym — lecz w swym instytucjonalnym aspekcie stanowi organizację świecką. Dlatego też nie powinno się ono interesować kwestią przynależności wyznaniowej jednostki ani zasadami wiary jakiegokolwiek kościoła czy zmuszać obywateli do uprawiania lub popierania określonego kultu religijnego. Albowiem wolność sumienia i wyznania to fundamentalne prawo naturalne człowieka, które państwo musi respektować. Jest wolą Boga, by wszyscy ludzie w pełni z tej wolności korzystali oraz żeby istniała powszechna równość wobec prawa niezależnie od tego, czy ktoś jest chrześcijaninem, Żydem, mahometaninem bądź poganinem (do haseł tych nawiązał później Thomas Paine). Państwo, mając do spełnienia wyłącznie funkcje laickie, a będące instytucją świecką i doczesną, powinno być oddzielone od kościoła, mającego realizować tylko funkcje duchowe. Kościół państwowy jest zatem nie tylko instytucją zbędną, ale wręcz antychrześcijańską, ponieważ z jednej strony narusza naturalne prawa człowieka, a z drugiej wkracza w sferę laickiej działalności państwa. „Państwowe religie świata są politycznymi przedsięwzięciami mającymi na celu umocnienie władzy państwowej”⁴⁷.

⁴⁴ V. L. Parrington, o.c., s. 122.

⁴⁵ Zob. A. P. Stokes, o.c., s. 201.

⁴⁶ V. L. Parrington, o.c., s. 123.

⁴⁷ Por. ibidem, s. 132; R. M. Małajny, o.c., s. 211, 212.

W twórczości Williamsa nie znajdujemy łatwo zauważalnej dystynkcji między zasadą wolności religijnej a rozdziału kościoła od państwa, podobnie jak w 150 lat później u „Ojców Konstytucji”. Wartość wyższego rzędu stanowiła bowiem zasada pierwsza, a druga jako jej zabezpieczenie miała subsydiarny charakter.

W okresie Rewolucji, a zwłaszcza w dobie debaty ratyfikacyjnej dotyczącej Konstytucji, naszkicowane wyżej poglądy parringtonowskiego „Poszukiwacza” (*Seeker*) odżyły z nową siłą. Izaak Backus, czołowy osiemnastowieczny przedstawiciel nurtu kościelnego doktryny wolności religijnej, uzasadniał instytucję rozdziału kościoła od państwa — w ślad za autorem słynnego „żywego eksperymentu” (*livelie experiment*) na skalistych brzegach Rhode Island — wersetami z Pisma Świętego: m. in. „oddajcie co cesarskie — cesarzowi, a co boskie — Bogu”; „moje królestwo nie jest z tego świata”, itp.⁴⁸ Oddziaływanie tego prądu na kampanię ratyfikacyjną było bardzo silne, analogicznie jak na kampanię zmierzającą do zniesienia religijnego establishmentu w poszczególnych stanach. W każdym razie, jak już sygnalizowano, wbrew pozorom nurt prawny i kościelny interesującej nas doktryny nie wykluczały się, lecz harmonijnie uzupełniały, dążąc różnymi co prawda drogami, ale do wspólnego celu. Dowodzi też tego zgodność poglądów co do współzależności występującej między wolnością religijną a polityczną, gdyż jak pisał Backus „wolność religijna jest do tego stopnia złączona z wolnością obywatelską, że jeśli się jedną utraci, to nie należy oczekiwać, by drugą dało się utrzymać”⁴⁹. Jeffersonowskiemu sformułowaniu o „ściśnięciu separacji między państwem a kościołem” czy madisonowskiemu przekonaniu, iż królestwo ducha leży poza zasięgiem kompetencji aparatu państwowego, wtórowała mistyczna wypowiedź Williamsa, dotycząca purytańskiego kościoła państwowego: „Kiedy dokonali wylomu w ogrodzeniu lub murze oddzielającym ogród kościoła od pustyni świata, Bóg zburzył ów mur i usunął świecznik, czyniąc Swój ogród taką pustynią, jaką jest dziś”⁵⁰. Sens obu tych stwierdzeń pozostaje ten sam.

VI

1. Uchwalenie I Poprawki do Konstytucji oznaczało w pewnym sensie scalenie obu nurtów doktryny wolności religijnej we wspólne ujście. Wypada bowiem wziąć pod uwagę, że wyznaniowe normy Konstytucji były równie łatwe do zaakceptowania przez ortodoksyjnego protestanta, jak i „oświeconego” deistę. Pierwszemu znakomicie odpowiadało wyjęcie

⁴⁸ L. Pfeffer, o.c., s. 92.

⁴⁹ B. Bailyn, o.c., s. 266.

⁵⁰ M. de Wolfe Howe, *The Garden and the Wilderness. Religion and Government in American Constitutional History*, Chicago—London 1965, s. V.

spraw natury konfesyjnej spod jurysdykcji państwa, gdyż w tym duchu interpretował Biblię, natomiast drugi był nie mniej usatysfakcjonowany, ponieważ państwo nie otrzymało według niego takiej kompetencji w umowie społecznej. Zdaniem M. De Wolfe Howe'a, nurt kościelny wziął nawet górę nad prawnym podczas obrad Kongresu nad tekstem I Poprawki⁵¹. Dla L. Pfeffera z kolei paradoksem jest, iż dokonanie rozdziału kościoła od państwa było rezultatem aliansu między religijną ortodoksją „Wielkiego Przebudzenia” a deizmem i sceptycyzmem „Wieku Rozumu”⁵². Najbardziej istotny jest jednak fakt, że tamtejsza wersja instytucji rozdziału kościoła od państwa oraz wolności sumienia i wyznania, stanowiąc immanentny składnik amerykańskiej koncepcji demokracji, wywodzi się także z religijnych źródeł. Nie mogąc ze względu na brak miejsca ustosunkować się szerzej do znanego poglądu G. Jellinka o pierwotnym znaczeniu Reformacji i walk religijnych dla narodzin praw człowieka i obywatela, której rodowód ma się znajdować właśnie w Ameryce⁵³, trzeba jednak stwierdzić, iż pogląd ten w świetle zamieszczonych w niniejszym studium wywodów wydaje się w dużym stopniu uzasadniony, co bynajmniej nie wyklucza ewentualności powstania przy wnikliwej analizie konieczności wprowadzenia doń pewnych korekt.

Doktryna wolności religijnej „Ojców Konstytucji” powstała w wyniku konkretnego zapotrzebowania, w oparciu o teoretyczny podkład racjonalistycznej i deistycznej filozofii, osiągnięcia szkoły prawa natury, europejski konstytucjonalizm i rodzime rozwiązania w kwestii wyznaniowej. Nie należy jednak przeceniać roli tej intelektualnej pożyczki zaciągniętej w banku europejskiego oświecenia, jakkolwiek była ona poważna i nie sposób jej poddawać w wątpliwość. Radykalizm myślicieli amerykańskich tak dobitnie zamanifestowany w zaprezentowanych wycinkowo poglądach, a będący niewątpliwie w jakiejś mierze pochodną radykalizmu politycznego społeczeństwa doby Rewolucji, doprowadził do twórczego rozwinięcia haseł „Wieku Światła”, czyli do spłacenia tego kredytu z istic królewskim, by nie powiedzieć — lichwiarskim, procentem. Dla ilustracji, koncepcję umowy społecznej zaczerpnięto w pierwszym rzędzie od Locke'a wraz z poglądem, że religia pozostaje w zasadzie poza zasięgiem działania aparatu państwowego („List o tolerancji”). Niemniej nie traktowano tych koncepcji bezkrytycznie, co musiało spowodować powstanie godnych odnotowania różnic w poglądach pomiędzy europejskimi a amerykańskimi teoretykami. Otóż John Locke opowiadał się jedynie za tolerancją wyznaniową, pojmując ją na dodatek dość wąsko, jako że odmawiał rozciągnięcia jej na katolików

⁵¹ Ibidem, s. 19 - 22.

⁵² L. Pfeffer, o.c., s. 92.

⁵³ Zob. Z. Kędzia, o.c., s. 20, 21, 115, 116; M. de Wolfe Howe, o.c., s. 11; D. A. Giannella, *Religious Liberty, Nonestablishment, and Doctrinal Development*, part I, „Harvard Law Review”, nr 7 (V. 1967), vol. 80, s. 1386.

i ateistów. Poza tym wypowiedział się wprawdzie przeciw dalszemu istnieniu kościoła państwowego, lecz mimo to prawne ustanowienie protestantyzmu jako religii państwowej uważał za całkiem właściwe⁵⁴. Autor wspomnianego „Listu” stwierdził także, iż funkcje państwa i kościoła są całkowicie odrębne, nigdy wszak nie utrzymywał, w przeciwieństwie do Williamsa i Jeffersona, że „nasze prawa polityczne nie powinny być uzależnione od naszych religijnych opinii”. Wątpliwym też pozostaje czy Monteskiusz zgodziłby się z poglądem, preferowanym szczególnie przez Madisona, iż religijny uniformizm społeczeństwa jest niepożądany nawet wtedy, gdy jest osiągalny.

Analogiczne przykłady można by tu mnożyć, jednakże nie wniosłoby to niczego nowego do naszych rozważań poza dodatkowym potwierdzeniem wysuniętej tezy. Znacznie większą wagę ma fakt racjonalizacji angielskich poglądów dotyczących tolerancji konfesyjnej przez Jeffersona, Madisona, Adamsa i Paine’a, którzy wysnuli słuszne wnioski z prawdziwych założeń, doprowadzając tym samym spekulacje Locke’a, Milтона, Harringtona i innych myślicieli do logicznego końca i zarazem twórczo adaptując europejskie idee do amerykańskich realiów. Dostrzegli to w pewnej mierze L. Pfeffer i L. P. Beth, jakkolwiek zadziwiające twierdzenie tej ostatniej, że poglądy „Ojców Konstytucji” były „amalgamatem nie zawierającym nic szczególnie nowego”⁵⁵, o ile w świetle powyższych uwag brzmi co najmniej dyskusyjnie, o tyle po konfrontacji z odpowiednimi fragmentami artykułu jest z oczywistych powodów nie do przyjęcia. Sygnalizowano również wcześniej, że „Ojcowie Konstytucji” nie ograniczyli się tylko do traktowania wolności sumienia i wyznania jako abstrakcyjnej zasady, a wychodząc z racjonalistycznych i deistycznych przesłanek, nie rozpatrywali jej wyłącznie z etycznego punktu widzenia, co było typowe dla teoretyków osiemnastowiecznej Europy. Albowiem dzięki akceptacji praw naturalnych wolność tę wywiedli ze sfery przyrodzonych i niezbywalnych praw człowieka, dzięki zaś znajomości ówczesnego konstytucjonalizmu (głównie angielskiego) przyoblekli ją w kształt proponowanych norm prawnych. Wolność religijną i rozdział kościoła od państwa umotywowano zatem i od strony filozofii, i od strony prawa, a nawet po części i teologii.

2. Nie można jednocześnie nie doceniać istotnego wpływu wywartego przez doktrynę wolności religijnej na uchwalenie wyznaniowych norm I Poprawki. Wynikał on z kilku przyczyn. Po pierwsze, „Ojcowie Konstytucji” (wyjąwszy Paine’a) odgrywali przewodnią rolę polityczną, która przejawiała się szczególnie wyraziście na stanowych i federalnej Konwencji Konstytucyjnej, jak też w Kongresie, zwłaszcza pierwszej kadencji. Dość powiedzieć, że John Adams został później drugim, Thomas

⁵⁴ L. Pfeffer, o.c., s. 91.

⁵⁵ L. P. Beth, o.c., s. 66; L. Pfeffer, o.c., s. 91.

Jefferson trzecim, a James Madison czwartym z kolei prezydentem Stanów Zjednoczonych. Dlatego więc wpływ deizmu i racjonalizmu na finalną postać regulacji kwestii wyznaniowej był między innymi z tego względu tak poważny, ponieważ skupił się głównie wśród przywódców politycznych. Po drugie, poglądy tych mężów stanu w kwestii wyznaniowej były szeroko znane i na ogół popularne w społeczeństwie, podobnie jak ideologia oświecenia. Piszę „na ogół”, gdyż zjawisko identyczności przekonań politycznych całego społeczeństwa było, jest i będzie nierealną mrzonką, jako że zawsze znajdują się oponenci. Prawdopodobnie ta znalazła zastosowanie także w amerykańskiej Unii, gdzie w niektórych kręgach o orientacji zachowawczej obwołano Jeffersona ateistą, w innych posądzano go o „niewierność”, zaś jego antagoniści w Virginii twierdzili, iż „deizm i ateizm to awers i rewers monety przezeń wybitej (tj. „Ustawy o wprowadzeniu wolności religijnej” — R.M.M.) i puszczonej w obieg w okresie batalii o nowoczesne uregulowanie kwestii wyznaniowej w tym stanie”⁵⁶. Jeszcze bardziej krytykowano Thomasa Paine, którego poglądy ściągały nań istne odium ze strony licznych adwersarzy, przede wszystkim obozu federalistów (m. in. J. Adamsa) oraz ortodoksyjnego duchowieństwa protestanckiego.

Mimo manifestowania przez „Ojców Konstytucji” raczej chłodnego stosunku do religii⁵⁷ przeważająca większość społeczeństwa zaakceptowała ich doktrynę. I tak powyższa ustawa Jeffersona odegrała nader istotną rolę ideologiczną, wywierając duży wpływ na opinię publiczną, czego dowodzi tematyka ówczesnych dyskusji politycznych, jak również wzorowanie na tym akcie w pierwszej połowie XIX w. odpowiednich postanowień konstytucji stanowych. Odbiła się także głośnie echem w niektórych krajach europejskich, oddziaływając najprawdopodobniej na francuską „Deklarację Praw Człowieka i Obywatela” z 1789 r.⁵⁸ Warto jednocześnie wiedzieć, że społeczeństwo amerykańskie z końca XVIII w. było najbardziej wyedukowane w świecie i w licznych petycjach wysuwanych przez synody i wiernych różnych kościołów, w których domagano się przyznania wolności religijnej, często napotykały na argumentację opartą na prawnonaturalnych przesłankach⁵⁹. Zważywszy, że „Ojcowie Konstytucji” uzasadnili konieczność wprowadzenia tej wolności wraz z instytucją rozdziału kościoła od państwa nie tylko z ideologiczno-politycznego, ale i teoretycznoprawnego punktu widzenia, to podczas obrad Kongresu nad postanowieniami I Poprawki można było się

⁵⁶ M. D. Peterson, o.c., s. 93, 243; J. Chałasiński, o.c., s. 20.

⁵⁷ Wy tłumaczenia tej postawy można szukać w interesujących uwagach W. S. Hudsona, *Religion in America*, New York 1973, s. 114, 115.

⁵⁸ Por. Z. Kędzia, o.c., s. 107, 115; L. Pfeffer, o.c., s. 95, 96; A. P. Stokes, o.c., s. 394; R. Butts, *The American Tradition in Religion and Education*, Boston 1950, s. 66.

⁵⁹ R. F. Butts, *A Cultural History of Western Education*, New York 1955, s. 257; A. P. Stokes, o.c., s. 282-290; L. P. Beth, o.c., s. 64, 65.

zastanawiać nad kształtem norm prawnych, biorąc pod uwagę niemal jedynie aspekt techniczno-legislacyjny. W ten oto sposób doktryna wolności religijnej przyczyniła się ewidentnie do utorowania drogi do uchwalenia *Bill of Rights*, doznając zarazem rzadkiego szczęścia urzeczywistnienia w praktyce i to w całej rozciągłości.

3. Zbliżając się do końca refleksji nad zajmującymi nas poglądami, należy jeszcze uwzględnić przynajmniej dwie kwestie. Nasuwa się mianowicie pytanie, czy doktryna ta ma jakieś znaczenie we współczesnym konstytucjonalizmie amerykańskim. Niewątpliwie tak. Jej aktualność jest głównie efektem spełniania przez Sąd Najwyższy USA funkcji interpretacji Konstytucji oraz faktu daleko posuniętej lakoniczności tej ostatniej. Zwięzłość, a niekiedy nawet enigmatyczność i ogólnikowość ustawy zasadniczej pociąga za sobą nieuchronnie potrzebę nie tylko jej intensywnej egzegezy, lecz także odwoływania się w szerokim zakresie do wykładni historycznej. Sąd Najwyższy zaaprobował poglądy „Ojców Konstytucji” w kwestii wyznaniowej, jakkolwiek nie obyło się bez pewnych uproszczeń i pominięcia niektórych wątków o mniejszej wadze⁶⁰. M. de Wolfe Howe trafnie zauważa, iż Sąd skłonny jest absolutyzować prawny nurt interesującej nas doktryny, co prowadzi do całkowitego abstrahowania od kierunku kościelnego zapoczątkowanego przez Williamsa⁶¹. Wydaje się to poniekąd zrozumiałe. Z kolei inni autorzy częściowo negują celowość szerszego stosowania interpretacji historycznej. Jak to plastycznie ujął D. A. Giannella, „próby rozwiązywania XX-wiecznych problemów w ramach kwestii wyznaniowej poprzez zastanawianie się w jaki sposób cały panteon *the Founding Fathers* rozstrzygnąłby je dziś, stają się bezowocne”⁶².

Pomimo że Sąd Najwyższy w istocie nie zawsze wypada fortunnie w roli historyka myśli politycznoprawnej oraz mimo przytoczonych zastrzeżeń, trudno byłoby sensownie zakwestionować przydatność wykładni historycznej w procesie interpretacji Konstytucji Unii, w tym jej norm natury wyznaniowej. Doktryna wolności religijnej zdobyła sobie bowiem trwałe miejsce w orzecznictwie tego organu, a o tym jak ważna jest wierna jej rekonstrukcja dla prawidłowości tejże judykatury, świadczą najlepiej liczne spory w literaturze o poglądy „Ojców Konstytucji” na konkretne sprawy, często charakteryzujące się wysoką temperaturą. Na marginesie warto zaznaczyć, iż jedną z konsekwencji ogłoszenia i późniejszej realizacji doktryny wolności religijnej był nieoczekiwany rozkwit i nadspodziewanie długi żywot w USA ideologii praw naturalnych. Spostrzegł to już K. Grzybowski, dochodząc do wniosku, że „prawo natury, czyli ogół zasad prawnych nie ujętych w żadne ustawy, odgrywa

⁶⁰ L. P. Beth, o.c., s. 87, 88.

⁶¹ M. de Wolfe Howe, o.c., s. 10 i n.

⁶² D. A. Giannella, o.c., s. 1383.

w praktyce życia konstytucyjnego Stanów Zjednoczonych rolę o wiele większą, niż w jakimkolwiek innym kraju”⁶³. Pogląd ten nie sposób dziś uznać za zdezaktualizowany.

4. Stwierdzono poprzednio, iż realizacja wolności sumienia i wyznania oraz rozdziału kościoła od państwa stanowiła rezultat żywego oddźwięku, z jakim spotkały się w społeczeństwie prawny i kościelny nurt omawianej doktryny. Równoległe i niejednokrotnie zazębiające się występowanie obu tych prądów nie mogło nie wywrzeć wpływu na pozycję religii w amerykańskim życiu publicznym, ta zaś była i jest bardzo eksponowana. „Ojcowie Konstytucji” byli głęboko przekonani o jej wysokiej użyteczności społecznej. „Religia jest alfą i omegą prawa moralnego”⁶⁴ — konstatował Jefferson. Z opinią tą koresponduje słynna sentencja ze znanego „Ordonansu północno-zachodniego” (*The Northwest Ordinance*) z 1787 r. głosząca, że „religia, podobnie jak moralność i wiedza, będąc nieodzowną dla egzystencji dobrego rządu i szczęścia ludzkości, powinna być zawsze popierana”⁶⁵. Z praw określających reguły życia społecznego obiektywnie wynika, że religia jako forma świadomości społecznej poprzez swój instytucjonalny wyraz, którym jest kościół, przyczynia się na ogół do umacniania władzy państwowej i stabilizacji porządku społecznego — jest to zasada o znaczeniu ponadustrojowym. Amerykańscy *illuminati*, jak można sądzić, nie zamierzali rezygnować z tej dodatkowej gwarancji stabilności rządów. Tak federaliści, jak antyfederaliści, nie mogli i nie chcieli oprzeć się na jednym związku wyznaniowym. Stąd między innymi dlatego I Poprawka oddzieliła związki wyznaniowe od państwa, zrównując ich pozycję prawną, skoro — jak twierdzi wybitny znawca zagadnienia — jednym z głównych celów jej uchwalenia było popieranie religii jako zjawiska społecznego⁶⁶. Dzięki temu władze federalne mogły odtąd w różnych formach bezpośrednio udzielać poparcia religii, a pośrednio wszystkim związkom wyznaniowym. Może właśnie dlatego trudno doszukać się we fragmentach dzieł twórców doktryny wolności religijnej, traktujących o zasadzie rozdziału kościoła od państwa, śladów prawniczej precyzji, z której skądinąd słynęli, w odróżnieniu od kart poświęconych wolności sumienia i wyznania? Sugeruje tę myśl chociażby lektura rozprawy Johna Adamsa „Obrona konstytucji ustroju Stanów Zjednoczonych Ameryki” (*A Defence of the Constitution of Government of the United States of America*) z której wynika, iż pojmował on rozdział kościoła od państwa jedynie w kategoriach funkcjonalno-organizacyjnych, a nie społeczno-politycznych⁶⁷. Iro-

⁶³ A. Grzybowski, *Demokracja Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej*, Kraków 1947, s. 36.

⁶⁴ J. M. O'Neill, o.c., s. 85.

⁶⁵ E. C. Burnett, *The Continental Congress*, New York 1941, s. 624.

⁶⁶ M. de Wolfe Howe, o.c., s. 31.

⁶⁷ Por. *The Political Writings of John Adams*, o.c., s. 19.

nizując z lekka i wybiegając myślą poza ramy tego artykułu można by powiedzieć, że gdyby Jefferson, Madison, Adams i Paine rozważyli zasadę rozdziału równie wnikliwie jak wolności religijnej, zaoszczędziliby Sądowi Najwyższemu wielu późniejszych kłopotów w procesie interpretacji wyznaniowych norm I Poprawki.

Nie sposób jednak z perspektywy 200 lat kwestionować z tego powodu oryginalności poglądów głoszonych przez „Ojców Konstytucji”. W literaturze przedmiotu nierzadko można spotkać wypowiedzi, których autorzy uważają, iż wprowadzenie powszechnej wolności religijnej wraz z dokonaniem rozdziału kościoła od państwa stanowi największy wkład amerykańskiej Unii w dzieło rozwoju światowego konstytucjonalizmu⁶⁸, stawiając tym samym te instytucje nawet przed ideą konstytucji pisanej. Fakt, iż Stary Świat zdobył się na ich urzeczywistnienie ponad półtora stulecia później niż Nowy, wystawia zapewne najlepsze świadectwo ich postępowości. „Przysiągłem przed ołtarzem Boga wieczną nienawiść do wszelkiej tyranii nad umysłem ludzkim”⁶⁹ — napisał Jefferson — i przysięgi tej dotrzymał.

RYSZARD M. MAŁAJNY (Katowice)

DOCTRINE DE LA LIBERTÉ RELIGIEUSE DES „PÈRES DE LA CONSTITUTION” EN USA

Résumé

Au cours de la deuxième moitié du XVIII^e s. prit naissance la doctrine de la liberté religieuse des „Pères de la Constitution” des Etats-Unis de l’Amérique, précisément de: Thomas Jefferson, James Madison, John Adams et Thomas Paine. Elle se forma sous l’influence de plusieurs faits, parmi lesquels les plus importants étaient ceux de la religion professée par les 13 colonies britanniques qui en 1776 devinrent l’Union, les mouvements de la renaissance religieuse (tout particulièrement *Great Awakening*), les réussites du constitutionnalisme européen, ainsi que l’idéologie du siècle des lumières (surtout le déisme, le rationalisme, la théorie du droit naturel et du contrat social). On peut systématiser cette doctrine en y distinguant trois notions. La première, c’est la critique de l’institution de l’Eglise étatique et de la religion d’Etat (*religious establishment*) qui a comme but la motivation de la demande d’introduire la liberté générale de la religion. Cette motivation est en même temps la deuxième notion de la doctrine. La troisième c’est le problème de la garantie de cette liberté où on postule comme assurance de cette nature formelle l’accomplissement de la constitutionnalité de la liberté de conscience et de la profession de foi ainsi que la séparation de l’Eglise et de

⁶⁸ A. W. Johnson, and F. H. Yost, *Separation of Church and State in the United States*, Minneapolis 1948, s. 15, 16.

⁶⁹ V. L. Parrington, o.c., s. 500.

l'Etat. Un des traits novateurs, parmi les opinions des „Pères de la Constitution” est la façon de formuler les garanties matérielles telles que: l'égalisation réelle de toutes les associations confessionnelles, leur démocratisation et l'idéal agrarien de l'Etat (Jefferson) ainsi que la conception de Madison de la liberté et du pluralisme. Il est significatif qu'à côté de ces opinions, qu'on peut définir en tant que notion juridique de la doctrine de la liberté religieuse, apparaît une notion ecclésiastique initiée dans les années 30 du XVII^e s. par Roger Williams. A l'époque de la Révolution Américaine la notion susnommée fut maintenue surtout par le clergé de l'Eglise des baptistes et l'Eglise presbytérienne et tout particulièrement par Izaak Backus. Par ce fait le principe de la liberté religieuse et de la séparation de l'Eglise et de l'Etat fut justifié du côté de la philosophie, du droit et même en partie de la théologie. L'établissement de la Constitution de l'Union et surtout du I^{er} amendement, fut le couronnement de la doctrine en question, qui parvint au bonheur bien rare d'être réalisée dans la pratique. Il faut aussi souligner, que les opinions des „Pères de la Constitution” ne furent pas désactualisées grâce, entre autres, à la jurisprudence de la Cour Suprême fédérale qui s'y rapporte souvent.

