

WOJCIECH BRZozowski

O POJĘCIU GRANIC WOLNOŚCI SUMIENIA I WYZNANIA**I. WPROWADZENIE**

Pytanie o kształt wolności towarzyszy ludzkiej myśli od dawna. We współczesnej demokracji nabiera ono niespotykanej ostrości i aktualności. W jaki sposób pogodzić sprzeczne dążenia milionów ludzi do możliwie najpełniejszej realizacji ich potrzeb? W jakich ramach osadzić wolność człowieka, jakie wartości uzasadniają jej ograniczenie? Czy jesteśmy wolni przez sam fakt, że dano nam możliwość wyboru, czy też warunkiem wolności jest dopiero dokonanie właściwego wyboru? Czy należy pozwalać na wybór błędny? Nie są to dylematy czysto filozoficzne – w równym stopniu inspirują one od dawna myśl prawniczą, a w epoce praw człowieka oddzielenie od siebie tych dwóch nurtów refleksji bywa wręcz niemożliwe.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie w zarysie problemów wiążących się z prawną konceptualizacją wolności sumienia i wyznania. Nie zamierzam jednak dokonywać w tym miejscu szerokiej analizy historycznej¹, lecz raczej uwypuklić najbardziej istotne wątki związane z pojmowaniem wolności. Prawo człowieka do swobodnego kształtowania swego światopoglądu religijnego i uzewewnętrzniania go, tak w toku działalności indywidualnej, jak i w ramach praktyki społecznej, wydaje się obywatelowi współczesnego państwa demokratycznego oczywiste. Jest to wszakże oczywistość pozorna; konsensus wikła się w sprzeczne interpretacje. Nawet u progu XXI w. dyskusyjne pozostają nie tylko kwestie terminologiczne, ale również sam zakres takiej wolności. (Jak się zresztą okaże, nie są to do końca odrębne zagadnienia.)

Na użytek wywodu pozostaję przy rozpowszechnionym określeniu „wolność sumienia i wyznania”, mimo że autorzy obecnej Konstytucji zaniechali jego recepcji z ustawy zasadniczej z 1952 r., zapewne pragnąc się tym samym odciąć od niechlubnej tradycji ustrojowej, w której ta wolność miała charakter w znacznej mierze fasadowy. Tym samym obecna ustawa zasadnicza posługuje się sformułowaniem „wolność sumienia i religii” (art. 53 ust. 1). Sądzę zarazem, że twierdzenie, jakoby ta decyzja była brzemienna w konsekwencje aksjologiczne wynikają-

¹ Ewolucję idei wolności sumienia i wyznania przedstawia np. J. Osuchowski, *Prawno-teoretyczne problemy ochrony wolności sumienia i wyznania*, w: A. Czohara, B. Górowska, M. Nadolski, J. Osuchowski, *Dylematy wolności sumienia i wyznania w państwach współczesnych*, Warszawa 1996.

ce z odcięcia się od pozytywistycznej filozofii człowieka, co sugerują niektórzy autorzy, jest zbyt daleko idącym wnioskiem².

Przyjęcie na gruncie tego opracowania określenia „wolność sumienia i wyznania” wymaga deklaracji, jak pojmowana będzie zawarta w nim koniunkcja. Zgodnie z przeważającym w doktrynie głosem, będę traktować to prawo niejako dwuwarstwowo³, odróżniając wolność w sferze sumienia od wolności w sferze wyznania. Pierwsza z nich ma charakter wewnętrzny i oznacza psychiczną swobodę człowieka w wyborze religii lub przekonania. Druga z kolei artykułuje się w manifestowaniu wierzeń na zewnątrz oraz postępowaniu zgodnie z ich treścią. Nie ulega wątpliwości, że granice wolności mogą *de facto* odnosić się jedynie do tego drugiego aspektu. Niezależnie od tego, pozostają przy utartym terminie „wolność sumienia i wyznania” – już to z racji jego trwałej obecności w dorobku polskich nauk prawnych i politycznych, już to z racji tego, że oba aspekty wywodzonego zeń prawa są ze sobą ściśle powiązane pod względem funkcjonalnym.

Za podstawę rozważań posłuży pojęcie granic wolności sumienia i wyznania. Z metodologicznego bowiem punktu widzenia dopiero zaistnienie granic zjawiska czyni w gruncie rzeczy możliwą jego demarkację. Definiowanie granicy to sposób określania zasięgu oddziaływania określonego fenomenu – zatem zdefiniowanie warunków progowych, w jakich realizuje się ludzka wolność, odsłania istotę samej wolności. Dając obraz tego, gdzie wolność znajduje swój kres, eksplikuje zarazem jej materię. Uwyrażnia to znaczenie badań nad granicami wolności w ogóle, nie tylko w sensie instytucjonalnym.

II. WOLNOŚĆ SUMIENIA I WYZNANIA W PAŃSTWIE DEMOKRATYCZNYM

Zasadność ograniczenia wolności sumienia i wyznania w państwie demokratycznym nie budzi współcześnie wątpliwości. Jest to motywowane, jak sądzę, zwłaszcza dwoma czynnikami.

Pierwszą z istotnych przesłanek ograniczenia formuły wolności sumienia i wyznania wydają się wymogi pluralizmu politycznego, na którym ufundowany jest ład demokratyczny. Jego nieodłączną cechą jest wieloświatopoglądowość, czyli współistnienie wielu przekonań uznawanych przez prawodawcę za formalnie

² Zob. K. Pyclik, *Wolność sumienia i wyznania w Rzeczypospolitej Polskiej (założenia filozoficzno-prawne)*, w: B. Banaszak, A. Preisner (red.), *Prawa i obowiązki obywatelskie w Konstytucji RP*, Warszawa 2002, s. 453. Pouczające może okazać się bliższe przyjrzenie się sporowi o wprowadzenie do porządku konstytucyjnego nie bezpośredniego odniesienia do prawa naturalnego – przez stwierdzenie, że konstytucja stanowi w hierarchii źródeł prawa „najwyższy akt prawa stanowionego”. Odrzucenie tej propozycji przez Komisję Konstytucyjną oznacza sceptycyzm ustawodawcy wobec mieszania prawa pozytywnego z domniemanym porządkiem prawnonaturalnym, choć za pewne ustępstwo w kierunku filozofii chrześcijańskiej można uznać wzmiankę o przyrodzonym i niezbywalnym charakterze godności człowieka. Por. P. Winczorek, *Dyskusje konstytucyjne*, Warszawa 1996, s. 121–122. (Pozostaje ponadto w naszym porządku prawnym ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, stosująca rzekomo odrzuconą terminologię.)

³ Por. np. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2003, s. 19; A. Łopatka, *Prawo do wolności myśli, sumienia i religii*, Warszawa 1995, s. 9.

równorzędne. Wolność jednostki musi zatem zatrzymać się tam, gdzie wkracza w sferę cudzej wolności. Problem ten nie miałby znaczenia w warunkach pełnego monizmu światopoglądowego, co jest wszakże konstatacją ściśle teoretyczną, jako że nie istnieją społeczeństwa idealnie homogeniczne pod względem wyznaniowym (a w przypadku tych o znacznej przewadze jednego wyznania tym większego znaczenia nabiera kwestia ochrony mniejszości przed dyskryminacją ze strony reprezentantów religii dominującej). Ograniczenie wolności sumienia i wyznania ze względu na prawa i wolności innych osób jest nie tylko wyrazem technicznej niemożliwości, jaką stanowiłaby pełna (w każdym czasie i miejscu) ekspresja światopoglądów przez każdą jednostkę objętą tą wolnością, lecz wiąże się przede wszystkim z koniecznością ochrony podstaw porządku demokratycznego, w tym neutralności państwa w kwestiach światopoglądowych.

Drugim czynnikiem wydatnie ograniczającym, w pewnych okolicznościach, realizację uprawnień zagwarantowanych wolnością sumienia i wyznania jest przekonanie ustawodawcy, że przy zaistnieniu określonych stanów faktycznych należy dać pierwszeństwo innym wartościom aniżeli wolność religijna. Taką wartością może być na przykład bezpieczeństwo państwa lub zdrowie jego obywateli. Specyfiką tych ograniczeń jest z reguły to, że mają charakter konkretny i często przemijający, a więc zawężają możliwość korzystania z omawianych uprawnień w określonym kontekście podmiotowym i przedmiotowym. O ile wolność i prawa innych jednostek stanowią, by tak rzec, stałą barierę w realizacji tych uprawnień, o tyle preferencja oznaczonych wartości kosztem wolności sumienia i wyznania zależy od zaistnienia pewnych okoliczności faktycznych, które czynią taką preferencję pożądaną. Rozwijając tę myśl, można zauważyć, że znakomita większość działań uznanych za pogwałcenie sfery praw innych jednostek będzie za takie uznana niezależnie od czynników zewnętrznych (np. posługiwanie się przymusem w celu nakłonienia do zmiany wyznania, dyskryminacja na tle wyznaniowym), natomiast postawienie wartości, jaką jest zdrowie, wyżej niż wartość wolności manifestowania przekonań religijnych, jest uzależnione od sytuacji w otoczeniu adresatów wolności (np. od zaistnienia lub nie potencjalnego zagrożenia epidemiologicznego na planowanej trasie pielgrzymki).

Ograniczenie wolności sumienia i wyznania wiąże się ponadto z powszechną na gruncie różnych nurtów filozofii politycznej koncepcją wolności *tout court*. Ma bez wątpienia rację M. Granat, gdy dostrzega problem koncepcji ludzkiej wolności jako podstawowy i pierwotny w stosunku do problemu wolności religijnej, a także gdy krytykuje stanowisko ujmujące wolność jako brak jakichkolwiek ograniczeń⁴. Jeśli przyjąć, że niezbędnym korelatem wolności jest odpowiedzialność, a nieskrępowana realizacja własnych zachcianek prowadzi do zniewolenia innych, rozróżnienie to staje się czytelne.

Punktem wyjścia jest tu założenie antropologiczne, że człowiek, będąc istotą zdolną do kierowania swym postępowaniem oraz pojmowania znaczenia swych

⁴ M. Granat, *Granice wolności religijnej w społeczeństwie pluralistycznym*, w: J. Krukowski, O. Theisen (red.), *Kultura i prawo*, t. III. *Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej*, Lublin 2003, s. 173 i n. W terminologii kantowskiej określono by taką wolność mianem samowoli.

czynów, dysponuje wolną wolą, rozumianą jako „wolność i prawo swobodnego wyboru działania ze zbioru działań możliwych”, a w szerszym ujęciu jako „wolność sensownej autodeterminacji”⁵.

Ustanowienie przez prawodawcę granic wolności sumienia i wyznania nie tylko więc nie sprzeciwia się jej realizacji – oczywiście, przy spełnieniu wielu warunków o charakterze gwarancyjnym wobec praw jednostki – ale wręcz przeciwnie: umożliwia zaistnienie wolności jako takiej. Ukazuje treść wolności, w tym sensie, że czyni teoretycznie możliwym wyobrażenie sobie katalogu zachowań, którymi jednostki wykonują prawo do niej.

III. GRANICE I OGRANICZENIA

Na gruncie powyższych rozważań staje się coraz bardziej widoczne, że w istocie to, co określono mianem granic wolności sumienia i wyznania, nie do końca pokrywa się z rozumieniem tego terminu rozpowszechnionym na gruncie nauki prawa wyznaniowego i konstytucyjnego.

Uważna analiza stosowanych konstrukcji prawnych pozwala dostrzec różnicę między dwoma sposobami odmawiania określonym zachowaniom ochrony wynikającej z wolności sumienia i wyznania.

Pierwszy z nich polega na wprowadzeniu do systemu prawnego przesłanek, których zaistnienie pozwala – przy zachowaniu szeregu warunków – pozbawić pewne jednostki prawa do dawania zewnętrznego wyrazu swym przekonaniom, najczęściej religijnym. Chodzi tu zatem o taką sytuację, gdy zachowania objęte zwykle ochroną ujętą w formule wolności sumienia i wyznania są za sprawą ziszczenia się pewnych stanów faktycznych wyjątkowo spod tej ochrony wyłączone. W polskim porządku prawnym ich enumeratywne wyliczenie zawiera art. 53 ust. 5 Konstytucji RP z 1997 r.: „Wolność uzewnętrzniania religii może być ograniczona jedynie w drodze ustawy i tylko wtedy, gdy jest to konieczne do ochrony bezpieczeństwa państwa, porządku publicznego, zdrowia, moralności lub wolności i praw innych osób”. Przesłanki typizujące te stany faktyczne (a ściślej rzecz biorąc: wartości, którym daje się wówczas pierwszeństwo), opatrzone listą warunków stawianych ograniczeniom (wymóg regulacji ustawowej, zasada proporcjonalności, zakaz naruszenia istoty wolności), są zwykle nazywane w literaturze granicami wolności sumienia i wyznania⁶.

Istnieją wszak również takie przejawy ludzkiej aktywności, które po prostu nie są przez ustawodawcę uznawane za realizację badanej wolności, choć ich treść mogłaby to *prima facie* uzasadniać. Pewne formy uzewnętrzniania religii lub przekonania wymykają się uznawanym interpretacjom wolności sumienia i wyznania, by wymienić tu, za A. Łopatką, na przykład uprawianie agitacji politycznej w ramach ceremonii religijnej czy wzywanie do nieposłuszeństwa

⁵ Z. Łyko, *Wolność sumienia i wyznania w relacji: człowiek – kościoły – państwo*, w: L. Wiśniewski (red.), *Podstawowe prawa jednostki i ich sądowa ochrona*, Warszawa 1997, s. 83.

⁶ Przytaczanie w tym miejscu znanych podręczników do prawa wyznaniowego miałyoby się chyba z celem; omawiana konwencja terminologiczna jest znana i rozpowszechniona.

obywatelskiego motywowane niezgodnością prawa pozytywnego z daną doktryną religijną⁷. Można z tego spostrzeżenia wyprowadzić wnioszek, w zasadzie oczywisty z punktu widzenia logiki, że wolność sumienia i wyznania poniekąd ogranicza samą siebie. Jej definicja (czy też jej rozwinięcie, jak w art. 53 ust. 2 Konstytucji RP) – wraz z dorobkiem interpretacyjnym ukształtowanym przez ciągły rozwój prawa międzynarodowego, orzecznictwo i doktrynę – stanowi w istocie listę warunków, których spełnienie umożliwia podleganie ochronie prawnej ze strony instytucji państwowych⁸. Pozostawianie danego przejawu ludzkiej aktywności poza tak nakreślonymi ramami wolności również jest formą jej limitacji, a wspomnianym ramom trudno w zasadzie odmówić miana granic wolności sumienia i wyznania, choć w literaturze zwykle nie wyodrębnia się tej podgrupy zagadnień⁹.

W pierwszym przypadku mamy zatem do czynienia z ograniczeniami, w drugim zaś – z granicami wolności. Rozróżnienie wydaje się błahe, jego użyteczność nie kończy się jednak na walorach stylistycznych. Niewątpliwie opis zyskuje na precyzji, nawet intuicyjnie wydaje się oczywiste, że *g r a n i c e* zjawiska (fenomeny, pojęcia, konstrukcji) wypływają z samej jego istoty (to one czynią obiekt takim, jakim on jest), podczas gdy *o g r a n i c z e n i a* płyną z zewnątrz i deformują lub unicestwiają dane już kształty. Ograniczenia mają zatem charakter wtórny. Chodzi tu jednak o coś więcej niż cyzelowanie aparatu kategorialnego; dostrzeganie granic wolności właśnie, a nie tylko klauzul limitacyjnych, pozwala odtworzyć zasadniczy problem. Manipulowanie zawartością pojęcia umożliwia wszak wydatne zmniejszenie zakresu ochrony prawnej, a w skrajnych przypadkach pozbawienie tej ochrony poglądów uważanych przez większość za niewygodne lub szkodliwe społecznie.

IV. WOLNOŚĆ RELIGIJNA CZY WOLNOŚĆ PRZEKONAŃ?

Pierwsze problemy pojawiają się już na poziomie terminologii. Gdy chodzi o nazwę samej wolności, przegląd dorobku prawnomiędzynarodowego ostatnich dziesięcioleci dostarcza aż nadmiaru propozycji. Wolność sumienia i wyznania, wolność religijna, wolność wierzeń, wolność myśli, sumienia i religii, wolność kultu, wolność przekonań – to najczęściej spotykane określenia. Ta różnorodność nie jest bynajmniej kwestią częściej ornamentyki i upodobań stylistycznych. Termin „wolność przekonań” obejmuje bowiem przekonania nie tylko natury religijnej i w związku z tym „właściwa” wolność religijna jedynie się w nim zawiera, nie wyczerpując zarazem jego istoty (na podobnej zasadzie, jak w ludzkim

⁷ Zob. A. Łopatka, *Prawo...*, op. cit., s. 11.

⁸ Jest to objaw ograniczającej roli reglamentacji prawnej.

⁹ Bywa ona jednak dostrzegana; J. Zakolska trafnie zauważa, że „od klauzul ograniczających należy (...) odróżnić przepisy, które nie upoważniają do ustanawiania ograniczeń, a jedynie zawężają zakres ochrony danego prawa, wynikający z przepisów konstytucyjnych udzielających ochrony temu prawu” (J. Zakolska, *Problem klauzuli ograniczającej korzystanie z praw i wolności człowieka w pracach konstytucyjnych, w poglądach doktryny i orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego*, „Przegląd Sejmowy” 2005, nr 5, s. 11, przyp. 2), choć nie rozwija szerzej tego wątku.

światopoglądzie zawierają się przekonania religijne¹⁰). Z kolei określeniu „wolność sumienia i wyznania” zarzuca się czasem pozytywistyczną wersję rzeczywistości¹¹ i ucieczkę od wyrokowania, czy istotą tej wolności jest uznanie prawa człowieka do oddawania czci istotom nadprzyrodzonym, czy też po prostu prawa do swobodnego wyrobienia sobie stosunku do tej materii. Warto zwrócić uwagę, że pierwszy wariant niejako traktuje religię jako coś naturalnego i wynikającego z obiektywnego porządku świata, a postawy areligijne jako nietypowy wyjątek. Druga opcja przyjmuje, że wolność artykułuje się nie tyle w sferze wyboru pożądanego religii, lecz przede wszystkim w zakresie nieskrępowanego ustosunkowania się do zjawiska religii jako takiego. Wybór określonej wiary jest dopiero ewentualną konsekwencją tego pierwszego kroku.

Analiza aktów prawa międzynarodowego uchwalonych w celu ochrony praw człowieka zdaje się wskazywać, że treść wolności sumienia i wyznania nie powinna budzić szczególnych kontrowersji, jako że jest w nich z reguły ujmowana w sposób zbliżony lub identyczny. Warto w tym miejscu przywołać art. 18 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych, przyjętego przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych 16 grudnia 1966 r., w którym „prawo do wolności myśli, sumienia i religii” definiuje się następująco: „Prawo to obejmuje wolność posiadania lub przyjmowania religii lub przekonania według własnego wyboru i wolność uzewnętrzniania indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie swej religii lub przekonania w modlitwie, praktykowaniu, uprawianiu kultu i w nauczaniu”¹². Niemal identyczne sformułowanie zawiera art. 9 ust. 1 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka z 1950 r. Znaczące odstępstwa od tego ujęcia w prawie międzynarodowym są raczej wyjątkiem niż regułą¹³. Znajduje ponadto uzasadnienie teza A. Łopatki, że można mówić o istnieniu wiążącego prawnie, uniwersalnego¹⁴ wzorca tej wolności – Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych został ratyfikowany przez większość państw świata, w tym Polskę (w 1977 r.). Oznacza to także, że od wielu lat wiąże on polskiego ustawodawcę, także autorów obecnie obowiązującej konstytucji.

Czyni to niezrozumiałym pojawiający się w doktrynie postulat, aby przedmiotem ochrony gwarantowanej wolnością sumienia i wyznania czynić jedynie przekonania o charakterze religijnym. Po pierwsze, byłoby to sprzeczne z literą art. 18 Paktu, w którym stawia się religię na równi z przekonaniami („wolność posiadania i przyjmowania religii lub przekonania”), a zatem wyraźnie wskazuje się, że nieuprawnione byłoby preferowanie światopoglądu religijnego kosztem

¹⁰ Zob. J. Szymanek, *Bezstronność czy neutralność światopoglądowa państwa (Uwagi na tle art. 25 ust. 2 Konstytucji RP)*, „Państwo i Prawo” 2004, z. 5, s. 33–37.

¹¹ Tak W. Góralski, *Wstęp do prawa wyznaniowego*, Płock 2003, s. 105.

¹² Dz.U. z 1977 r. Nr 38, poz. 167.

¹³ Chodzi tu o sformułowanie zawarte w Afrykańskiej Karcie Praw Człowieka i Praw Ludów z 1981 r. Por. A. Łopatka, *Prawo...*, op. cit., s. 9.

¹⁴ Określenie „uniwersalny” niewątpliwie odnosi się w tym kontekście do geografii, a nie do ewentualnego wywodzenia imperatywnego charakteru tej normy z jej umocowania metafizycznego. Ibidem, s. 8.

innych. Po drugie, domniemywanie, nieco zresztą sztuczne, że chodzi o „przekonanie” natury religijnej – w tym sensie, że chodziłoby o pojedyncze twierdzenie niestanowiące jednak całościowego systemu wierzeń – staje się niemożliwe do podtrzymania ze względu na późniejszy rozwój prawa międzynarodowego w tej dziedzinie. Deklaracja o eliminacji wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji opartych na religii i przekonaniu, przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne NZ w 1991 r., precyzuje stanowczo, że chodzi o „jakikolwiek pogląd według swego wyboru”¹⁵. Po trzecie, ograniczanie wolności sumienia i wyznania wyłącznie do materii o charakterze religijnym wydatnie zmniejszałoby jej zakres przedmiotowy i odrywałoby ją od całości problematyki wolnościowej, w której jest ona głęboko osadzona.

Pogląd, zgodnie z którym przekonaniom areligijnym przysługuje ochrona na równi z wierzeniami religijnymi, pojawiał się też w orzecznictwie strasburskim. Dookreślając postanowienia art. 9 ust. 1 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka, uznano, że zakresem ochrony należy objąć np. poglądy pacyfistyczne¹⁶. Co istotne, mowa tu o pacyfizmie jako samodzielnej filozofii, niemotywowanym religijnie, gdyż Europejska Komisja Praw Człowieka zabierała także głos w sprawach, gdzie pacyfizm występował jako pochodna wierzeń religijnych (świadkowie Jehowy, kwakrowie), co z punktu widzenia omawianego tu problemu nie ma większego znaczenia. W innych sprawach Komisja wyraźnie stwierdzała, że prawo do wolności myśli, sumienia i religii obejmuje „przekonania religijne lub filozoficzne” (*religious or philosophical convictions*)¹⁷ w tym np. weganizm¹⁸. W orzecznictwie przyjęto zatem linię doktrynalną, zgodnie z którą wolność sumienia i wyznania przysługuje efektywnie nie tylko osobom wierzącym, ale każdemu człowiekowi, z uwzględnieniem szerokiego spektrum przekonań światopoglądowych dających się pogodzić z zasadami państwa demokratycznego. Są to, w świetle standardów międzynarodowych, „przekonania w szerokim rozumieniu tego słowa”¹⁹.

W świetle powyższych uwag można podzielić pogląd, że odmawianie przekonaniom laickim prawa do ochrony na zasadach przewidzianych dla wierzeń religijnych byłoby przejawem „nietolerancyjnych tendencji, trudnych do pogodzenia ze współczesnym pojmowaniem praw wolnościowych człowieka”²⁰.

Omawiany tu problem ma o tyle realne znaczenie, że szeroka koncepcja wolności sumienia i wyznania jest ostro krytykowana w doktrynie ze stanowiska

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Zob. sprawa *Arrowsmith v. Wielka Brytania* (Decision of 22/10/78, No 7050/75). Jak jednak zaznaczono w orzeczeniu, musi tu chodzić o manifestację ideałów pacyfistycznych, a nie o doraźne działania polityczne motywowane pacyfizmem, jak np. nawoływanie do dezercji.

¹⁷ Sprawa *Fačlini v. Szwajcaria*; podaje za P.W. Edge, *Religious rights and choice under the European Convention of Human Rights*, „Web Journal of Current Legal Issues” 2000, nr 3, <http://webjcli.ncl.ac.uk/2000/issue3/edge3.html#Heading6>.

¹⁸ Sprawa *H. v. Wielka Brytania* (za P.W. Edge, op. cit.).

¹⁹ K. Warchałowski, *Prawo do wolności myśli, sumienia i religii w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, Lublin 2004, s. 94–95 (zob. też przywołane tam inne orzeczenia).

²⁰ M. Pietrzak, *Prawo...*, op. cit., s. 20.

zbliżonego do katolickiej nauki społecznej. Niektórzy postrzegają rozszerzanie się zakresu tej wolności jako jedną z prawnych konsekwencji procesu laicyzacji społeczeństw i sekularyzacji państw demokratycznych, oczywiście ocenianego ujemnie; pisze się też o „rozmywaniu” znaczenia wolności religijnej²¹. Byłoby przejawem złej woli niedostrzeganie jakościowej różnicy między przekonaniami religijnymi a niektórymi przekonaniami laickimi, całkowicie pozbawionymi odniesień do metafizyki, a wyczerpującymi się np. w sferze wskazówek etycznych. Różnica niewątpliwie istnieje, tyle że różnicowanie ochrony prawnej w tym względzie wydaje się trudne do pogodzenia z formułą neutralności światopoglądowej państwa, a co ważniejsze: nie bardzo wiadomo, kto miałby być powołany do oceny, co jest religią, a co już nie. Niebezpieczeństw płynących z powierzenia tej roli instytucjom państwowym nie trzeba chyba omawiać. Co prawda, rozwiązania takie funkcjonują jeszcze w porządkach prawnych niektórych państw demokratycznych²², jednak nie powinno to przesłaniać faktu, że podobna konstrukcja jest sprzeczna z obecną w doktrynie prawa wyznaniowego tendencją do wycofywania się państwa z badania przekonań jego obywateli czy wręcz ingerowania w możliwość i formę ich głoszenia metodami administracyjnymi.

V. PAŃSTWO WOBEC NOWYCH RUCHÓW RELIGIJNYCH

Jak wspominałem, pierwszą potencjalną barierą na drodze do objęcia danych przekonań formułą wolności sumienia i wyznania jest spór co do ich religijnego (lub nie) statusu. Zdarza się jednak, że także sądom o charakterze bez wątpienia konfesyjnym próbuje się odmawiać wynikającej zeń ochrony. Mowa tu o tzw. sektach religijnych. Ingerencja w materię wolności okazuje się w tym przypadku niepomiaralnie głęboka, a przecież nie klasyfikuje się w literaturze przedmiotu takiego zabiegu jako granicy wolności sumienia i wyznania. Stosując terminologię przyjętą w niniejszym tekście, znów chodzić będzie nie o ograniczenie, ale właśnie o granicę wolności sumienia i wyznania.

Źródłem nieporozumień bywa zwłaszcza interpretowanie wolności sumienia i wyznania na gruncie koncepcji wolności propagowanej przez katolicką naukę społeczną, zgodnie z którą (w wielkim skrócie) wolność oznacza możliwość rozwoju własnej osobowości, ale i dążenia do wspólnego dobra²³. Przyjmowanie, że wolność realizuje się przez dokonywanie właściwych wyborów, jest zagrożeniem dla idei praw człowieka. Wymaga bowiem ustanowienia roli swoistego rzecznika wolności, arbitralnie oceniającego, które poglądy są właściwe („dobre”), a które nie. Z punktu widzenia neutralnego światopoglądowo państwa, rzecznictwo takie miałoby charakter jednoznacznie uzurpatorski. Prowadziłoby do zniweczenia

²¹ Zob. M. Granat, *Granice...*, op. cit., s. 179.

²² Przykładem może być Hiszpania, gdzie ustawa organiczna o wolności wyznania wyraźnie wyklucza ze swego zakresu przedmiotowego sądy niemające charakteru religijnego, a administracja wyznaniowa sama ocenia, czy ubiegający się o rejestrację związek wyznaniowy spełnia kryterium „religijności”. Zwłaszcza to drugie rozwiązanie wydaje się swoistym kuriozum. Por. A. Czohara, *Stosunki państwo–kościół. Belgia, Francja, Hiszpania, Włochy*, Warszawa 1994, s. 46.

²³ Zob. np. C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 513–515.

zasady równouprawnienia wyznań i mogłoby owocować faktycznym dyktatem religii dominującej.

Cytowany wcześniej M. Granat zauważa, że współczesny prawodawca „jest (...) skłonny do jednakowego traktowania w życiu społecznym prawdy i nieprawdy, zmierzając do jednakowego traktowania dobra i zła”²⁴. Jest to diagnoza częściowo słuszna, z tym że wymagająca uzupełnienia – dzieje się tak dlatego, że w warunkach pluralizmu politycznego jednostronne wyrokowanie przez ustawodawcę o tym, co jest w sensie filozoficznym prawdą, a co nieprawdą, byłoby sprzeczne z regułami demokracji. Nie jest to w żadnym wypadku wynik nihilistycznych zapatrywań prawodawcy, bo – powtórzmy raz jeszcze – swych zapatrywań prawodawca nie powinien ujawniać. Neutralność światopoglądowa państwa nie oznacza zresztą neutralności moralnej prawa²⁵.

Niepokojem może napawać jednak dalszy tok wywodu: „owa *neutralna* na dobro i zło postawa prawodawców może sprzyjać temu, że pod hasłem *wolności religijnej* można legalizować każdą inicjatywę, np. typu sekty, jako spełniającą jedynie nieliczne wymogi formalne ustanowione przez prawodawcę, odwołujące się do reguły większości”²⁶. Spostrzeżenie to ujawnia problematyczny charakter takiej interpretacji wolności sumienia i wyznania. Dochodzi tu bowiem do manipulacji zakresem przedmiotowym tej wolności w celu pozbawienia ochrony wybranych przekonań niezgodnych z nauką wyznania większościowego. Pojęcie „sekty” nie występuje w polskim systemie prawnym, a jego treść jest co najmniej nieostra²⁷. Trzeba w tym miejscu podkreślić, że nawet gdyby uzyskano w tym zakresie precyzję, to wolność sumienia i wyznania służy ochronie także związków wyznaniowych uznawanych przez niektórych za sekty. „Wszelka wolność, pozostawiając sumieniu człowieka ciężar odpowiedzialności i wyboru, jest źródłem jego wewnętrznej rozterki i bywa źródłem niepokoju społecznego”²⁸. Co więcej – być może służy nawet ochronie przede wszystkim tych związków, gdyż to właśnie mniejszościowe ruchy religijne, a nie Kościół katolicki, padają ofiarą dyskryminacji²⁹. Jak słusznie zauważa A. Łopatka: „Nietolerancyjnym, a zwłaszcza dyskryminującym bywa ten podmiot, który ma faktyczną możliwość takim być. Podmiot, który w danych okolicznościach jej nie ma, jest w sposób naturalny tolerancyjny i niedyskryminujący”³⁰.

²⁴ M. Granat, *Granice...*, op. cit., s. 179.

²⁵ Por. Z. Łyko, *Wolność...*, op. cit., s. 101–102. Zob. jednak W. Sadurski, *Neutralność moralna prawa (Przyczynek do teorii prawa liberalnego)*, „Państwo i Prawo” 1990, z. 7.

²⁶ M. Granat, *Granice...*, op. cit., s. 179.

²⁷ Fakt, że nawet w opracowaniach o charakterze naukowym do sekt zaliczani mogą być mormoni czy świadkowie Jehowy, nie pozostawia w tym względzie wątpliwości (zob. E.M. Guzik-Makaruk, *Sekty religijne w Polsce*, Warszawa 2004).

²⁸ J. Jedlicki, *Antynomie liberalnej koncepcji wolności*, w: *Chrześcijanizm wobec praw człowieka. Sesja odbyta w KIK w Warszawie w dniach 8–16 listopada 1977 r.*, Paris 1980, s. 85.

²⁹ Warto tu przytoczyć mądre słowa ks. Z. Łyko: „w państwach demokratycznych miarą wolności nie jest wolność większości, lecz właśnie wolność mniejszości”. Por. Z. Łyko, *Wolność...*, op. cit., s. 89.

³⁰ A. Łopatka, *Prawo...*, op. cit., s. 14.

Płynie stąd wniosek, że źródłem ingerencji w materię wolności sumienia i wyznania (w szerokim znaczeniu) może być zabieg polegający na takim ukształtowaniu jej definicji, by wyłączyć spod ochrony wybrane przekonania. Oznaczałoby to instytucjonalizację dyskryminacji religijnej i faktyczny koniec wolności sumienia i wyznania, której zadaniem jest między innymi ochrona pluralistycznego charakteru struktury wyznaniowej. To, co czyni tego typu zagrożenie szczególnie niebezpiecznym, jest jego ukryty charakter – postulat trwałego pozbawienia ochrony prawnej niektórych poglądów nie jest bowiem postrzegany w kategoriach realnego ograniczenia wolności, lecz krucjaty w obronie prawdy i dobra. O ile jednak pojawianie się podobnych poglądów w debacie publicznej nie dziwi, o tyle doktryna prawa wyznaniowego powinna się ich raczej wystrzegać, także ze względu na zobowiązania prawnomiędzynarodowe Polski. Wiążąca nasz kraj treść wzorca wolności sumienia i wyznania nie daje wszak podstaw do wyróżniania przez ustawodawcę poglądów „właściwych” i „sekiarskich”.

VI. O TZW. PRAWIE DO MILCZENIA

Starałem się dotychczas ukazać, że to, co uważa się za granice wolności sumienia i wyznania, w zasadzie nie wyczerpuje pojemności tego terminu. Istnieje jednak także druga strona medalu: rozważania niektórych autorów zdają się sugerować, że wolność sumienia i wyznania doznaje ograniczeń tam, gdzie, jak sądzę, nie należy się ich doszukiwać. Otóż można się spotkać z sugestią, jakoby liberalne ujęcie tej wolności miało charakter samoograniczający, w tym sensie, że dochodzi współcześnie, jak pisze P. Mazurkiewicz, do „desakralizacji czy wręcz dezynfekcji przestrzeni publicznej”³¹ przez usunięcie z niej symboli religijnych. Towarzyszy temu zarzutowi (i czyni go w ogóle możliwym) wielce dyskusyjny pogląd na charakter tzw. prawa do milczenia (art. 53 ust. 7 Konstytucji RP): „Wolność religijna oznacza (...) przede wszystkim prawo do ukrywania swoich przekonań religijnych, a nie do swobody praktyk, prawo do bycia wolnym od indagowania na temat własnej wiary, a nie do jej publicznego wyznawania”³². Autor daje do zrozumienia, że akcentowanie negatywnego aspektu wolności sumienia i wyznania prowadzi do upośledzenia jej strony pozytywnej³³. Byłaby to więc forma ingerencji nadzwyczaj przewrotnej – jeden z elementów definicji uniemożliwia pełną realizację pozostałych.

Takie odczytanie prawa do milczenia budzi poważne wątpliwości. Nie jest ono bowiem, moim zdaniem, właściwym składnikiem treści wolności sumienia i wyznania³⁴, lecz w gruncie rzeczy jedną z jej gwarancji. Dzięki niemu istotnie możliwe staje się ukrywanie swych przekonań religijnych, ale nie wiadomo, dlaczego

³¹ P. Mazurkiewicz, *Kościół w życiu publicznym*, w: P. Mazurkiewicz (red.), *Kościół katolicki w przededniu wejścia Polski do Unii Europejskiej*, Warszawa 2003, s. 190.

³² Ibidem.

³³ Ibidem. Podobne stanowisko zajmuje W. Janyga, *Wolność sumienia i wyznania wobec wyzwań pluralizmu religijnego (na tle wyroku Federalnego Sądu Konstytucyjnego Niemiec z 24 IX 2003)*, „Państwo i Prawo” 2004, z. 10, s. 87 i n.

³⁴ Odmienne np. Z. Łyko, *Wolność...*, op. cit., s. 85.

miałoby to w jakikolwiek sposób utrudniać publiczne wyznawanie wiary. Celem tego prawa jest uniemożliwienie dyskryminacji na podłożu religijnym, a co za tym idzie, stworzenie warunków do wyznawania poglądów niepopularnych społecznie lub źle postrzeganych przez władze publiczne. W ten sposób dąży się do urzeczywistnienia wolności sumienia i wyznania, a nie do jej ograniczenia. „Można się zgodzić z tym, że liberalna koncepcja wolności jest tylko formą, tylko określeniem warunków niezbędnych do tego, by w ogóle można było mówić o świadomej działalności i odpowiedzialności człowieka”³⁵. Ochrona jednostki przed doznaniem potencjalnych dolegliwości z powodu jej wierzeń jest logiczną konsekwencją liberalnego przekonania o niedopuszczalności państwowej ingerencji w sferę przekonań obywateli. Nie wyklucza to w żadnym wypadku manifestowania swych poglądów w przestrzeni publicznej, także na kwestie religijne, zwłaszcza w przypadku przedstawicieli wyznania dominującego, którzy ze względu na swą uprzywilejowaną pozycję nie muszą obawiać się dyskryminacji. Innymi słowy, prawo do milczenia nie oznacza obowiązku milczenia.

VII. GRANICE PRAWNE I FAKTYCZNE

Warto dodać do omawianych zagadnień jeszcze jeden wątek. Omawiana tu problematyka konstytucyjnych granic wolności sumienia i wyznania nie wyczerpuje w żadnej mierze tematu rzeczywistych ograniczeń, jakich ta wolność doznaje w toku praktyki społecznej. Jak sądzę, można je podzielić na granice prawne i faktyczne. Dla pełnego obrazu zagadnienia konieczne wydaje się kilka słów na temat granic faktycznych.

Znajdą się wśród nich między innymi granice o charakterze ekonomicznym, infrastrukturalnym, a także normatywnym, lecz pozaprawnym. Przez pozaprawne, lecz normatywne ograniczenia wolności sumienia i wyznania rozumiem takie efekty oddziaływania norm społecznych, które utrudniają lub uniemożliwiają faktyczne korzystanie z zagwarantowanych przez ustawodawcę uprawnień w badanym zakresie. Przykładowo, wyznawanie mniejszościowych religii często bywa stygmatyzowane społecznie i choć z prawnego punktu widzenia status prawny świadka Jehowy nie różni się niczym od statusu prawnego katolika, to nie można powiedzieć tego samego o ich statusie społecznym, a to z kolei wpływa wydatnie na możliwość samorealizacji obu tych jednostek w zakresie manifestowania ich przekonań religijnych. Problem granic ekonomicznych oraz infrastrukturalnych wiąże się z kolei z niedostatkiem środków materialnych służących korzystaniu z uprawnień przyznawanych aktem normatywnym. Brak środków na sprawowanie kultu lub niemożność dotarcia z przesłaniem do wyznawców niewątpliwie również zakłócają i ograniczają możliwość pełnego korzystania z wolności sumienia i wyznania.

Ten rodzaj granic rzadko staje się przedmiotem zainteresowania prawnika, acz warto zwrócić tu nań uwagę z dwóch powodów. Po pierwsze, ich dostrzeżenie

³⁵ J. Jedlicki, *Antynomie...*, op. cit., s. 86.

uwypukla znany socjologom fakt, że prawne gwarancje wolności nie są skuteczne, jeśli spotkają się z konsekwentnym oporem społecznym. Zarazem podmiot wolności odczuwa znacznie silniej swoją sytuację faktyczną aniżeli zadeklarowany przez władzę polityczną status prawny. Bez uwzględnienia realnego kontekstu nie oddaje on bowiem rzeczywistego obrazu stosunków społecznych. Nabiera to dużego znaczenia zwłaszcza w Polsce, gdzie ze względu na znaczną przewagę jednego wyznania nad wszystkimi pozostałymi wyznaniem i światopoglądami możliwość nadużywania dominującej pozycji bywa kusząca. Jak zauważa ks. Z. Łyko, „wszelkie większości, zwłaszcza wyznaniowe, przejawiają niemalże stałą, i często niemałą pokusę wszechstronnego korzystania ze swego statusu większościowego i z łączącej się z tym określonej siły faktycznej, społecznej czy nawet politycznej (...) do umacniania swych stanowisk oraz zyskania możliwie największej praw i przywilejów, jak również do ograniczania praw mniejszości”³⁶. Z tym większą aprobatą należy odnotować fakt pojawiania się raportów z badań i tzw. monitoringów przestrzegania wolności sumienia i wyznania w naszym kraju³⁷. Po drugie, dochodzi czasem do swoistej interferencji ograniczeń faktycznych i ustawowych, czego przykładem może być sytuacja związana z nauczaniem w Polsce religii, które odbywa się w grupach liczących przynajmniej siedmiu uczniów. Prowadzi to do faktycznej dyskryminacji dzieci wyznających religie mniejszościowe poza większymi skupiskami wyznawców³⁸. Przykład ten ukazuje, w jaki sposób faktyczna granica wolności (brak możliwości nauczania religii w ramach szkolnej infrastruktury) może być zapośredniczona przez stosowne regulacje prawne, same w sobie niestatuujące granicy czy też ograniczenia wolności sumienia i wyznania.

Płyne stąd wniosek, że badacz (także prawnik projektujący przyszłe regulacje w tej materii lub tylko formułujący uwagi *de lege ferenda*), który zamierza poznać całościową siatkę ograniczeń, jakich doznaje wolność sumienia i wyznania, nie zdoła tego uczynić, poruszając się tylko w ramach tradycyjnie pojętej dogmatyki prawniczej. Potrzeba tu szerokiej perspektywy poznawczej. Zagadnienie konstytucyjnych granic wolności sumienia i wyznania należy zatem sytuować nie tylko w kontekście innych granic o charakterze prawnym (instytucjonalnym), ale także na tle obserwowanych wzorów interakcji społecznych, które w dużej mierze decydują o faktycznym układzie stosunków wyznaniowych.

³⁶ Z. Łyko, *Wolność...*, op. cit., s. 89.

³⁷ Zob. np. A. Mikulska, *Wolność sumienia i wyznania. Raport z monitoringu*, Warszawa 2002; Stowarzyszenie na Rzecz Państwa Neutralnego Światopoglądowo „Neutrum”, *Respektowanie wolności sumienia i wyznania w szkole publicznej. Raport*, Warszawa 1996. Pewne wyobrażenie o kształcie stosunków społecznych daje też praktyka instytucji ochrony prawnej – zob. np. J. Falski, *Dyskryminacja na tle wyznaniowym w praktyce Rzecznika Praw Obywatelskich*, „Studia Prawnicze” 2001, z. 3–4.

³⁸ Zob. M. Pietrzak, *Prawo...*, op. cit., s. 248. Przy grupach liczących przynajmniej trzech uczniów nauczanie religii jest również możliwe, acz znacznie utrudnione (m.in. w zespołach międzyszkolnych, co trudno uznać za komfortowe i satysfakcjonujące wszystkich rozwiązanie).

VIII. ZAKOŃCZENIE

Reasumując podjęte tu wątki, należy zaakcentować sens prezentowanej autorskiej koncepcji granic (i ograniczeń) wolności sumienia i wyznania. Uszczuplenie tej wolności może się bowiem dokonywać nie tylko za pomocą klauzul limitacyjnych, ale także przez manipulowanie jej zakresem, co niejednokrotnie może okazać się dalece bardziej dotkliwe dla podmiotów wolności. Czyni to przyjętą w literaturze koncepcję granic wolności sumienia i wyznania w znacznej mierze niewystarczającą. Nie oddaje ona bowiem w pełni istoty problemu. Zasygnalizowana została też społeczna doniosłość granic o charakterze pozaprawnym. Realizację wolności sumienia i wyznania warunkują wszak utrwalone wzory praktyki społecznej, a także politycznej. Chodzi o to, by konfrontować poszczególne sposoby odczytania litery prawa (zwłaszcza pojęć nieostrych, jak „ochrona moralności”) z gwarancyjnym charakterem omawianych uregulowań. Klimat polityczny, możliwość wyzyskania dominującej pozycji, poglądy interpretatorów – wszystko to należy brać pod uwagę, oceniając stan prawny w tej sferze. Ochrona praw jednostki jest celem, który nie może zniknąć z horyzontu, nawet za cenę pozornie zbyt drobiazgowej egzegezy i terminologicznej małostkowości. Słowem, na każdym kroku spod technikaliów wyzierają imponderabilia.

Dodajmy na zakończenie, że doniosłość podjętego tematu jest trudna do przecenienia – nie chodzi tu tylko o refleksję nad prawną regulacją stosunków wyznaniowych. Pytanie o granice wolności sumienia i wyznania jest w pewnym wymiarze również pytaniem o kondycję liberalnej demokracji.

ABOUT THE NOTION OF THE LIMITS OF THE FREEDOM OF CONSCIENCE AND RELIGION

In the article, the author makes an attempt to outline problems relating to the limits of the freedom of conscience and religion. An analysis of existing legal constructs reveals a difference between two strategies of excluding certain types of behaviour from adequate protection which should otherwise be guaranteed on the basis of the freedom of conscience and religion. The first of these strategies relies on introducing into the legal system some prerequisites, the occurrence of which would in certain circumstances prevent the addressees of the law from the exercise of their freedom of conscience. Such prerequisites are often referred to as ‘limits of the freedom of conscience and religion’. The other strategy is based on the assumption that certain areas of human activity cannot be regarded as free exercise of the freedom in question. The author maintains that – contrary to conventional legal terminology – in the former case, what is really meant are not limits but limitations of freedom, while limits as such should rather be derived directly from the adopted definition of freedom. Thus, legal restrictions are introduced not only through limitations clauses but also by manipulating the scope of freedom itself. This phenomenon is often overlooked in the theory of law,

even though it has recently gained new implications in view of two noticeable developments. One of these developments entails denying non-religious (secular) beliefs the same legal protection which is applied in the case of religious convictions; the other relates to measures taken against minority religious denominations often disparagingly labeled as sects. Furthermore, the article delineates the social significance of limits of non-legal character.