

Ryszard M. Małajny

Wolność sumienia i wyznania w poglądach *The Founding Fathers**

Tło

Trzynaście brytyjskich kolonii, które 4 lipca 1776 r. dały początek Stanom Zjednoczonym Ameryki, miało swój własny ustrój także w dziedzinie wyznaniowej. Znamienne, że aż w 10 spośród nich istniał Kościół i religia państwowa (*religious establishment*). Instytucja ta oznaczała: a) wyłączne oficjalne uznanie i popieranie określonego Kościoła przez państwo; b) przyznanie pełni ówczesnych wolności i praw politycznych tylko członkom Kościoła państwowego; c) utrzymywanie Kościoła państwowego z powszechnych podatków; d) ochronę prawną religii państwowej i narzucanie jej członkom innych wyznań przy użyciu przymusu państwowego¹. Z owej dziesiątki w sześciu koloniach Kościołem państwowym był Kościół anglikański, w dwóch Kościół kongregacyjny, w jednej Kościół prezbiteriański, a w jednej (Nowy Jork) kilka Kościołów protestanckich wespół.

139

Z kolei w kwakerskiej Pensylwanii i Delaware istniała szeroka tolerancja konfesyjna, natomiast Rhode Island została wręcz ufundowana na kanwie rozdziału władz świeckich od duchownych (1636). Trzeba też zważyć, że pokaźna liczba konstytucji i konstytucyjnych kart kolonialnych zawierała postanowienia ustanawiające w mniej lub bardziej ograniczonym zakresie tolerancję wyznaniową, mimo że nie zawsze jej przestrzegano.

* Rozważania zawarte w niniejszym tekście zostały pierwotnie wykorzystane w: R.M. Małajny, „Mur separacji” – państwo a Kościół w Stanach Zjednoczonych Ameryki, Katowice 1992.

¹ R.M. Małajny, „Mur separacji”..., s. 25; *idem*, *Amerykańska wersja religious establishment*, [w:] J. Szymanek (red.), *Państwo wyznaniowe. Doktryna, prawo i praktyka*, Warszawa 2011, s. 82 i nast.

Wypada również wskazać na jaskrawą dysproporcję pomiędzy stosunkowo dużą liczbą związków wyznaniowych a niewielką liczbą ich członków, głębokie zróżnicowanie ludności większości kolonii na tle konfesyjnym oraz gwałtowny rozwój dysydenckich sekt. Duży wzrost gospodarczy kolonii, rozwój handlu i nauk oraz rosnący dobrobyt społeczeństwa przynosiły efekty laicyzacyjne, odwracając uwagę od spraw wiary. Ekonomiczna *prosperity* prowadziła stopniowo do zastąpienia zbawienia jako naczelnego celu w życiu człowieka². Dodajmy, że druga połowa XVIII stulecia stała się zarazem okresem szerokiej ekspansji ideologii prawa natury³. Właśnie wtedy przestało ono oznaczać jedynie stały porządek wszechświata, gdyż dopatrzono się w nim przede wszystkim wolności i praw człowieka zagwarantowanych prawem pozytywnym.

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, a w czterech stanach *religious establishment* utrzymywał się nadal. Na forum federalnym te postępowe idee zostały urzeczywistnione dopiero 25 września 1789 r. dzięki uchwaleniu przez Kongres Pierwszej Poprawki do Konstytucji Stanów Zjednoczonych. Należy jednocześnie nadmienić, że żaden z „Ojców Konstytucji” nie przedstawił swych poglądów na kwestię wyznaniową w sposób kompletny i usystematyzowany. Położyć to przede wszystkim należy na karb rozproszenia tych poglądów w licznych pismach politycznych, jako że powstawały one pod wpływem potrzeby chwili, kiedy nie było czasu na pisanie wielkich dzieł. Dopiero zebranie ich w logiczną i przejrzystą całość upoważnia do nadania im miana doktryny wolności religijnej, ponieważ istotę wzmiankowanych poglądów stanowi wyjątkowo wszechstronnie uzasadnione żądanie przyznania wszystkim mieszkańcom USA całkowitej wolności sumienia i wyznania. Na doktrynę tę składają się niejako trzy nurty: dogłębna krytyka Kościoła i religii państwowej, szczegółowo umotywowany postulat wprowadzenia interesującej nas wolności oraz problematyka jej gwarancji.

² A. Heimert, *Religion and the American Mind*, Cambridge, Mass. 1966, s. 457–460; B. Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, Mass. 1967, s. 249–251.

³ M. Maciejewski, *Prawnonaturalne przesłanki liberalnej teorii praw człowieka i obywatela u schyłku XVIII wieku*, [w:] M. Zmierzak (red.), *Prawo natury w doktrynach polityczno-prawnych Europy*, Poznań 2006, s. 161 i nast.

Krytyka Kościoła i religii państwowej

Logicznym punktem wyjścia doktryny wolności religijnej twórców konstytucji Stanów Zjednoczonych są refleksje nad ogromem społecznej szkodliwości wypływającej z ustanowienia instytucji *religious establishment*. Wszyscy myśliciele wykorzystują tu stosowne doświadczenia epoki kolonialnej oraz okresu walki o przeprowadzenie rozdziału władz świeckich i duchownych w poszczególnych stanach. John Adams najskuteczniej poszukiwał inspiracji do skonstruowania optymalnego modelu stosunku państwa do Kościoła w labiryncie ocen przeszłości. Wynikiem tych rozmyślań był traktat zatytułowany *Rozprawa nad prawem kanonicznym i feudalnym* (*A Dissertation on the Canon and Feudal Law*) z 1765 r. Rozpoczyna się ona od na wskroś racjonalistycznego stwierdzenia – jakże charakterystycznego dla drugiej połowy XVIII stulecia – 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, ile system ucisku religijnego i politycznego, jaki stworzyły Kościół i państwo. Kler katolicki, a później anglikański, przypisał sobie wyłączne prawo egzekucji kanonów wiary, co wywołało ludzką ignorancję. Państwo natomiast postępowało nierozważnie, prześladowając ludzi, co z kolei pociągnęło za sobą ruinę cywilizacji. Niemniej najbardziej dotkliwe skutki przyniosło połączenie obu tych instytucji w „konfederację świeckiej i duchownej tyranii”. Tyrania ta utrzymywała się w różnych państwach przez długie wieki, dopóki purytanie nie rzucili jej wyzwania, preferując republikańską formę państwa w miejsce monarchicznej. Znieśli też episkopalny ustrój Kościoła, przekonawszy się na własnej skórze, jak wiele niesie on zła. „Biskupi, ci religijni tyranie, są straszniejsi niż 10 tysięcy Mohikan”⁴. Z biegiem czasu zaczęli się również przekonywać do idei powszechnej wolności sumienia i wyznania. To ostatnie twierdzenie było już jednak cokolwiek naciągane.

Oświeceniowy teoretyk w pasję piętnuje prześladowania na tle konfesyjnym, uważając je za najpoważniejsze naruszenie praw człowieka. Dla pisarza politycznego tamtych czasów były one kamieniem obrazy.

Powiadam, że prawa, jakie ludzie posiadają, poprzedzają bez wątpienia wszelkie ziemskie rządy. Prawa te nie mogą zostać odwołane ani ograniczone przez państwo, gdyż pochodzą od Wielkiego Ustawodawcy Wszechświata⁵.

⁴ G.A. Peek (red.), *The Political Writings of John Adams. Representative Selections*, New York 1954, s. 5.

⁵ V.L. Parrington, *Główne nurty myśli amerykańskiej*, Warszawa 1968, s. 444.

Nawiasem mówiąc, deklaracja ta nie przeszkodziła konserwatywnemu republikaninowi, jakim był Adams, zaakceptować kalwiński dogmat, że „natura ludzka nie zasługuje na zaufanie, jako że ludzie są dobrzy tylko z konieczności” i uznać, iż jest on prawdziwy niczym „euklidesowy dowód”⁶. *Rozprawa* zawiera też prorocze ostrzeżenie, że narzucanie kolonistom przez metropolię starego prawa kanonicznego i feudalnego może się skończyć wybuchem rewolucji, co w istocie dekadę później nastąpiło.

Walka kolonii nie toczy się jedynie z powodów religijnych, jak się powszechnie przypuszcza, lecz także z powodu nienawiści, obawy i strachu przed tą piekielną konfederacją usiłującą opanować Amerykę⁷.

Ucisk ze strony państwa, brzemienność w polityczną niewolę, a przynoszący ostatecznie ingerencję w sprawy sumienia, ignorancję i skrajną nędzę, jest wymierzony w godność człowieczą i nie licuje wysoką rangą jednostki nadanej jej przez Boga. „Pogodzenie się człowieka z tą niewolą byłoby świętokradzkim porzuceniem wiary w Jego moc i uwłaczałoby naszej sprawie, interesom i szczęściu!”⁸ – wołał Adams.

Gruntowną krytykę instytucji *religious establishment* przeprowadził również James Madison w swym *Memoriale i remonstracji w sprawie religijnych praw człowieka (A Memorial and Remonstrance on the Religious Rights of Man)* z 1784 r. Był on wyrazem protestu autora przeciwko uchwalonej tego roku przez legislaturę Virginii ustawie, która nakładała powszechny podatek przeznaczony na utrzymywanie nauczycieli religii chrześcijańskiej. Dokument ten pozostaje do dziś w Stanach Zjednoczonych klasyczną oracją w obronie wolności sumienia i wyznania. Jego podstawowe *credo* brzmi: nie ustanawiać religii państwowej w niepodległym już kraju. Jakkolwiek Madison prezentuje głównie prawnicze podejście do tej materii, podczas gdy Adams raczej historyczne i etyczne, to jednak tezy jego *Memoriału* są zbieżne z poglądami głoszonymi na kartach *Rozprawy*. Wspomniane *credo* zostało umotywowane wieloma argumentami zawartymi w 15 punktach. *Memoriał* otwiera przestroga, że naród amerykański, pomny smutnych doświadczeń z Kościołem anglikańskim w koloniach, nie będzie czekać aż nastąpi umocnienie się władzy legislatury – uzurpującej sobie prawo do ingerencji w sprawy światopoglądu jednostki – a potem oplątanie tej kwestii gąszczem precedensów prawnych. Ustanowienie kościoła państwowego byłoby „bowiem poniżeniem dla tych wszystkich obywateli, którzy broniąc swych religijnych przekonań,

⁶ S.K. Padover, *The Genius of America. Men Whose Ideas Shaped Our Civilization*, New York 1960, s. 46.

⁷ G.A. Peek (red.), *op. cit.*, s. 10.

⁸ *Ibidem*, s. 19.

nie ugną się przed władzą prawodawczą”. Instytucja ta, opierając się na świeckim reżimie, przynosiła tylko „ignorancję, rozkład, bigoterię, zabobon i prześladowania”; nie może więc mieć racji bytu w USA. Z projektu inkryminowanej ustawy wynika, że

[...] urzędnik państwowy jest albo kompetentnym sędzią w sprawach prawdy wiary, albo może wykorzystywać religię jako narzędzie świeckiej polityki. Pierwszy wniosek był arogancką pretensją fałszowaną na przestrzeni dziejów całego świata na skutek sprzecznych opinii władców, drugi natomiast stanowiłby nieuswięcone przeinaczenie dogmatu o drogach wiodących do zbawienia⁹.

Jeśli opodatkowuje się obywateli na rzecz utrzymywania katechetów, to władza mogąca uznać religię chrześcijańską za oficjalną, może równie dobrze uprzywilejować religię jakiejś sekty i narzucić obowiązek jej wyznawania. Nietrudno dostrzec, że ta sama władza, która jest w stanie zmusić obywatela do uiszczenia choćby trzech pensów na rzecz propagowania jakiejkolwiek religii państwowej, może go też zmusić do akceptacji aktu wprowadzającego jakąś inną wiarę. Skoro państwo znakomicie daje sobie radę w procesie rządzenia bez pomocy Kościoła, to dlaczego występuje się z twierdzeniem, że podniesienie go do rangi Kościoła państwowego jest nieodzowne z punktu widzenia interesów państwa? Przekonaliśmy się, że hierarchia kościelna nie prowadzi żadnej konstruktywnej działalności służącej bezpośrednio organizacji państwowej. Jaki zatem wpływ wywiera na społeczeństwo? Z reguły albo ustanawia tyranie religijną na gruzach władzy świeckiej, albo udziela poparcia tronom, wokół których panuje atmosfera tyranii politycznej. „Nigdy wszakże nie staje na straży wolności człowieka”¹⁰.

Do analogicznych wniosków doszedł także Thomas Jefferson. Wskazał on, że państwo, łącząc się z dominującym Kościołem, wprowadzało przymus konfesyjny. Dzięki temu Kościół mógł wykorzystywać bez umiaru istnienia i majątki ludzkie dla wzmocnienia swego „rządu nad duszami”. Duchowieństwo, wywierając silną presję na organy państwowe, skłaniało je do nakładania na ludność podatków przeznaczonych na utrzymywanie Kościoła. Państwo gorliwie wywiązywało się z przyjętych zobowiązań, przygniatając umysły i ciała poddanych brzemieniem odpowiednich praw. A przecież zmuszanie kogokolwiek do finansowania propagowania poglądów, w które on nie wierzy, jest grzeszne i tyrańskie. Nic więc dziwnego, że „w każdym kraju i w każdej epoce kapłan był wrogiem wolności, zawsze w przymierzu z despota, rozgrzeszając

⁹ J.M. O'Neill, *Religion and Education Under the Constitution*, New York 1949, s. 280–281.

¹⁰ *Ibidem*, s. 261, 279.

go z jego nadużyć w zamian za protekcję dla swoich”¹¹. W opracowanej przez siebie w 1786 r. ustawie o ustanowieniu wolności religijnej (*A Bill for Establishing Religious Freedom*) w stanie Virginia Jefferson uznał, że:

[...] bezbożna zarozumiałość legislatur i władców, zarówno świeckich, jak i duchownych, którzy będąc jedynie omylnymi i pozbawionymi uduchowienia ludźmi, przywłaszczyli sobie władzę nad wiarą innych, ogłaszając swe poglądy i sposób myślenia jako nieomyłne oraz usiłując narzucić je innym, stworzyła i utrzymywała przez cały czas fałszywe religie we wszystkich częściach świata i we wszystkich epokach¹².

Virgiński filozof uważał, że nikt, z organami państwa włącznie, nie powinien wkraczać w sferę wolności sumienia i wyznania, ponieważ obywatele nie wyposażyli go w taką kompetencję. W tych sprawach jednostka jest bowiem odpowiedzialna nie przed społeczeństwem, lecz przed Bogiem i swoim sumieniem. Nikogo nie powinno obchodzić czyjeś stwierdzenie, że np. bogów jest dwudziestu albo że Istoty Najwyższej nie ma wcale. Człowiek ma przecież rozum i możliwość dokonywania doświadczeń – to winno go uchronić od błędu, a nie interwencja władz świeckich czy kościelna inkwizycja. Sięgając do XVIII-wiecznych realiów, przytoczył i ten argument, że świat ówczesny liczył sobie ok. miliarda istnień ludzkich, wyznających prawdopodobnie ok. tysiąca różnych religii, przy czym wyznawcy każdej z nich zawsze skłonni byli utrzymywać, że ich wiara jest jedynie prawdziwa. Kierując się takim przeświadczeniem, torturowano, więziono, palono na stosach lub wieszano wiele niewinnych istot, skutkiem czego z jednej połowy ludzkości zrobiono głupców, a z drugiej hipokrytów. Każde państwo ustanowiło swoją religię, jednakże nawet dwa państwa nie wprowadziły tej samej. Czy to dowodzi nieomyłności Kościoła?¹³ Można by dziś – przechodząc do porządku dziennego nad pewnymi nieścisłościami zawartymi w tym rozumowaniu – ugruntować te wątpliwości, wskazując, iż te niechlubne praktyki nie dowiodły również nieomyłności państwa.

W sukurs wszystkim trzem ideologom rewolucji amerykańskiej przyszedł Thomas Paine, który w swym dziele pt. *Zdrowy rozsądek* (*The Common Sense*) z 1776 r. także poddał druzgocącej krytyce „nieprawy związek Kościoła z państwem”, wydający na świat „bezpłodny twór w postaci Kościoła ustanowionego przez prawo”. W jego opinii wszelkie

¹¹ W. Szyszkowski, *Twórcy Stanów Zjednoczonych*, Warszawa 1980, s. 186; J. Dewey (red.), *The Living Thoughts of Thomas Jefferson*, London 1941, s. 96.

¹² J.M. O'Neill, *op. cit.*, s. 275; S. Filipowicz, *Pochwała rozumu i cnoty. Republikańskie credo Ameryki*, Kraków 1997, s. 210.

¹³ J. M. O'Neill, *op. cit.*, s. 275.

niepomysłne następstwa w obrębie kwestii wyznaniowej, a zwłaszcza nietolerancja religijna, wywodzą się z tego właśnie związku. Odkrycie to, na pozór dosyć banalne i stąd – wydawałoby się – niewiele wnoszące nowego, było wszak nader ważne. Paine starał się dociec przyczyn nietolerancji konfesyjnej nie tylko w ułomnościach ludzkiej natury, zdając sobie sprawę, że takie wyjaśnienie byłoby zbyt proste. Docierając do sedna tego zjawiska, skonstatował, że występowało i występuje ono w wielu krajach nie tyle z powodu hipokryzji bądź zaborczości kleru, ile właśnie z racji istnienia ścisłych powiązań między państwem a Kościołem. Albowiem

[...] naturą wszystkich religii jest dobroć i łagodność oraz głęboki związek z zasadami moralności. Żadna z nich nie zyskałaby wyznawców, gdyby była szkodliwa, okrutna, prześladowająca i niemoralna. Wyznawców można pozyskiwać przekonaniem, udzielaniem dobrych rad i świeceniem należytych przykładem. Dlaczego zatem religia straciła dziś swą przyrodzoną wyrozumiałość i stała się tak posępną i nietolerancyjną?¹⁴

Wynika to z samej istoty instytucji *religious establishment*. Tak np. hiszpańską inkwizycję trudno łączyć z religią, co innego natomiast z unią kościelno-państwową. Represje nie stanowią naturalnej cechy żadnej religii. Cechą tą legitymują się wszak wszystkie „religie prawne”, czyli uprzywilejowane przez prawo. Pozbawienie ich sankcji przymusu państwowego pozwoliłoby im odzyskać pierwotną łagodność. Dlatego też ustanawianie takiej instytucji jak Kościół państwowy nie ma najmniejszego sensu¹⁵.

Ta historyczna retrospekcja posłużyła *the Founding Fathers* do dwóch celów: zdyskredytowania instytucji, której obraz został w ich pismach naszkicowany oraz do uzasadnienia konieczności przyznania jednostce wolności sumienia i wyznania. Naturalnie, jak wynika z poprzednich rozważań, cele te w kontekście ówczesnej sytuacji wyznaniowej wzajemnie się warunkowały i implikowały. Wobec tego już sama krytyka Kościoła lub religii państwowej była i jest odczytywana jako postulat zagwarantowania wolności religijnej. Swoją drogą uzasadnianie przez zajmujących nas ideologów prawa do oporu wobec władzy czy, pozostając przy ich nomenklaturze, tyranii politycznej (państwa) i duchowej (Kościół) również za pomocą argumentów o zabarwieniu teologicznym pozostaje rysem charakterystycznym ideologii rewolucji amerykańskiej. Niewątpliwie nie obyło się tu bez wpływu tradycji reformacji w odniesieniu do *iuris resistendi*, a przede wszystkim do sposobu ujęcia tej materii przez Johna

¹⁴ T. Paine, „*Common Sense*” and Other Political Writings, N.F. Adkins (red.), New York 1953, s. 93.

¹⁵ *Ibidem*, s. 93–94.

Locke'a, którego refleksy odnajdujemy w Jeffersonowskiej *Deklaracji niepodległości*¹⁶. Dogmaty okazały się zatem mieczem obosiecznym, którym „Ojcowie Konstytucji” potrafili władać wcale zręcznie.

Wolność religijna

Uzasadnienie postulatu wprowadzenia powszechnej wolności religijnej przebiega w pismach zajmujących nas myślicieli dwoma torami. Opiera się bowiem w jednakowym stopniu na doktrynie praw naturalnych – a w związku z tym na udowadnianiu naturalnego, odwiecznego i niezbywalnego charakteru tej wolności – oraz na wskazywaniu na różne przejawy jej naruszania, będące efektem istnienia Kościoła i religii państwowej.

Jak na czasy, w których przyszło im żyć i działać, kategorię „wolność religijna” pojmowali szeroko. Używali jej mianowicie jako synonimu określenia „wolność sumienia i wyznania”, posługując się nią też czasami na oznaczenie jednej lub drugiej formy tej wolności. Niekiedy wszak operowali także pojęciem „tolerancja religijna” (zwłaszcza Jefferson), nie zdając sobie sprawy, że terminy te wykluczają się. Mimo to ich pisma są pod tym względem na tyle przejrzyste, że nie pozostawiają wątpliwości co do intencji ich autorów. Thomas Paine, zajmując się tym zagadnieniem, od razu przystąpił do frontального ataku nie tylko na zasadę nietolerancji religijnej, ale również tolerancji. Pierwszej nienawidził, a druga mu nie wystarczała. Daleki był od zaakceptowania takiej polityki wyznaniowej, której sens polegał na łaskawej nieingerencji państwa w sprawy wiary i niepełnym egzekwowaniu swoich uprawnień w tym względzie. Uderzając silnie w nutę antyklerykalizmu, pisał:

Tolerancja nie jest pojęciem przeciwstawnym nietolerancji, lecz jej obrazem odbitym w krzywym zwierciadle. Tolerancja przypisuje sobie prawo do przyznawania wolności sumienia, a nietolerancja do jego odmowy. Tę drugą symbolizuje papież uzbrojony w ogień i wiązkę chrustu, tę pierwszą zaś tenże papież, tyle że sprzedający dyspensy. A zatem nietolerancja to konkretny stosunek państwa do Kościoła, a tolerancja to nic innego jak kościelny handel¹⁷.

Należy więc znieść nie tylko samo zjawisko nietolerancji konfesyjnej, lecz także zlikwidować termin „tolerancja religijna”. Skoro Stwórca stworzył

¹⁶ Z. Kędzia, *Burżuazyjna koncepcja praw człowieka*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1980, s. 22, 98.

¹⁷ T. Paine, *Common Sense...*, s. 92.

wszystkich ludzi równych, to w takim razie nie ma tu czego tolerować¹⁸ – konkluduje Paine.

Madisonowi z kolei zawdzięczamy precyzyjną definicję wolności religijnej. Interpretował on ją jako swobodę przyjmowania i wyznawania dowolnych kanonów jakiegokolwiek religii zgodnie z nakazami sumienia, tj. jako wolność utrzymywania, wypowiadania i nauczania dogmatów wiary oraz nieograniczoną możliwość uczęszczania na nabożeństwa dowolnego Kościoła. Do tak pojmowanej wolności dodawał równocześnie zastrzeżenie, że obywatele mogą z niej korzystać wyłącznie w zakresie niestwarzającym zagrożenia dla moralności lub porządku publicznego¹⁹. Warunek ten znalazł się później w wielu konstytucjach stanowych.

Jefferson, Madison, Adams i Paine nie byliby pisarzami swej epoki, gdyby nie głosili ideologii prawa natury i idei umowy społecznej. Posłużyły im one do gruntowniejszego umotywowania żądania wprowadzenia wolności religijnej. Typowe rozumowanie spotykamy tu w pismach Paine'a. Sądził on, że w zamierzchłej przeszłości człowiek zawarł ze swym Stwórcą ugodę poprzedzającą wszystkie instytucje ustrojowe. Warunki tej ugody, określające stosunek Boga do jednostki, nie mogą ulec najmniejszej zmianie w wyniku takich czy innych posunięć ze strony państwa ani też być przedmiotem ustawodawstwa. Ta ostatnia teza stanowi jeden z kanonów teorii praw naturalnych, zgodnie z którym państwo może dokonać jedynie pozytywizacji tych praw, przy czym taki akt ma co najwyżej charakter deklaratoryjny, nigdy zaś konstytutywny. Dlatego wszystkie prawa ziemskie muszą być ze wspomnianą ugodą zgodne, a dostosowywanie jej do norm wydanych przez człowieka jest niedopuszczalne, gdyż od niej właśnie biorą one swój początek. Pierwszym aktem człowieka przychodzącego na świat i dostrzegającego Istotę, której nie mógł 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 nieszczęść i cierpień²⁰.

Konkluzja autora *Zdrowego rozsądku* jest niemal identyczna jak wniosek „Ojców Konstytucji”. Wolność sumienia i wyznania należy do ściśle osobistej sfery każdej jednostki i dlatego nie powinno w nią ingerować ani państwo, ani Kościół. Jednostka jest bowiem odpowiedzialna za swe sumienie wyłącznie przed Bogiem i nie podlega w tym wypadku żadnej

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ J.M. O'Neill, *op. cit.*, s. 87.

²⁰ T. Paine, *Common Sense...*, s. 92–99.

hierarchii – ani kościelnej, ani państwowej. Człowiek czci nie drugiego człowieka, tylko swego Stwórcę, a domagając się wolności religijnej, nie czyni tego po to, by służyć człowiekowi, ale Bogu. Innymi słowy, jest to kwestia wzajemnej relacji dwóch istot: śmiertelnej (wyznającej) i nieśmiertelnej (wyznawanej). W konsekwencji nie podlega ona rozstrzygnięciu pomiędzy jednym człowiekiem a drugim, między danym Kościołem a określoną sektą, ani też między religią A a religią B – podlega wyłącznie ocenom Boga i jednostki. Nie należy więc mieszać w te sprawy ani króla, ani biskupa. Niech każdy sam będzie swym sędzią w sprawach wiary. Jeśli bowiem takie prawo zostanie przyznane, wtedy

[...] nikt nie stwierdzi, że jakaś religia jest fałszywa. Gdybyśmy jednak przyznali każdej jednostce prawo sądenia wiary innych ludzi, wówczas nikt nie oświadczyłby, iż wiara ta jest prawdziwa. W rezultacie wszystkie religie świata będą zarazem prawdziwe i nieprawdziwe²¹.

Paine'owi wtórował Jefferson. Każda jednostka ma pewne niezbywalne i odwieczne prawa, w tym prawo do wolności sumienia i wyznania. Aparat państwa nie może dyskryminować żadnego obywatela z powodu wyznawania przezeń innej wiary. Ten ostatni posiada bowiem naturalne prawo do niczym niekępowanej prywatności i swobody postępowania zarówno w sprawach laickich, jak konfesyjnych. Sprawy wiary nie różnią się w swym społecznym wydźwięku aż na tyle, by abstrahować od innych aspektów ludzkich poczynań albo oceniać działalność danej osoby jedynie probierzem religii. Każdy sam winien się troszczyć o swą duszę, a nie powinno robić tego państwo czy obłudni sąsiedzi. „Prawa chronią ludzi przed krzywdami, jakie jedni wyrządzają drugim – nie chronią nas wszakże przed nami samymi. Bóg też nie zbawia człowieka wbrew jego woli”. Dlatego w dotychczasowym unormowaniu kwestii wyznaniowej istotę zła stanowi nadawanie państwu kompetencji obejmujących kontrolę praktyk religijnych obywateli. Prowadzi to do nadużywania władzy, a w ostatecznym rachunku do coraz większego uzależnienia jednostki od administracji. W związku z tym sprawy religijnej natury powinny być dla państwa całkowicie indyferentne, zaś obowiązujące prawo winno regulować stosunki społeczne raczej według schematu: jednostka–państwo niż jednostka–Kościół²².

Podobne rozumowanie znajdujemy u Madisonsa, który wolność religijną wywodził również z reguły równości wszystkich obywateli. Zasady tej nie może naruszać żaden akt prawny, jako że równość tworzy podstawę wszelkiego prawa. Każdy członek społeczeństwa, zgłaszając doń swój

²¹ *Ibidem*, s. 92–93.

²² T. Jefferson, *Thomas Jefferson on Democracy*, S.K. Padover (red.), New York 1958 (1939), s. 108–109.

akces (umowa społeczna), zachowuje równą część swych praw naturalnych, z prawem do niezależności swego sumienia włącznie. Wobec tego aparat państwa nie może być sądem kościelnym ani też traktować spraw konfesyjnych jako pola działalności administracyjnej. Postępowy rząd obowiązany jest zapewnić wszystkim mieszkańcom – a więc nie tylko obywatelom – możliwość swobodnego wyznawania dowolnej religii. W takim samym zakresie obowiązany jest ochraniać każdą osobę i jej własność, a także czuwać, by jeden związek wyznaniowy nie naruszał praw drugiego. Przyznanie im swobody kultu uwolniłoby umysły ludzkie od „religijnej niewoli” – która je krępuje, osłabia i czyni niezdolnymi do żadnego szlachetnego przedsięwzięcia – jak również doprowadziłoby do harmonii społecznej. Tego samego zdania był Jefferson, a wysunięte przezeń hasło równości i wolności każdego związku konfesyjnego implikowało żądanie niesprawowania jurysdykcji przez jeden Kościół nad drugim. Nic więc dziwnego, że w ustawie o wprowadzeniu wolności religijnej w Virginii – pozostającej jakby kwintesencją jego poglądów w kwestii wyznaniowej – stwierdził uroczyście:

Żaden człowiek nie powinien być zmuszany do uczestniczenia lub łożenia na jakiegokolwiek praktyki religijne, miejsce kultu lub duchowieństwo; nie powinien też cierpieć przymusu, ograniczeń, udręczeń fizycznych lub ciężarów majątkowych ani też doznawać innych prześladowań z racji swych poglądów religijnych lub wierzeń. Wszyscy ludzie powinni mieć swobodę głoszenia swych przekonań w sprawach religii i ich obrony przy pomocy argumentacji, co w żaden sposób nie może ograniczyć, rozszerzyć ani w ogóle wpłynąć na zakres ich praw obywatelskich²³.

149

Godne jest przy tym podkreślenia, że na tle pozostałych wolności osobistych Madison i Jefferson przywiązywali do wolności sumienia i wyznania znaczenie fundamentalne. W sformułowanej przez autora *Memoriału* oryginalnej koncepcji wolności kategoria wolności religijnej zajmuje jej centralną część. Została bowiem uznana za nadrzędną w stosunku do wszystkich innych. Był on przeświadczony, że zajmująca nas wolność tworzy opokę, na której spoczywają pozostałe wolności osobiste. Nie zabezpiecza wprawdzie ich automatycznej realizacji, niemniej jej utrata musi pociągnąć za sobą ich likwidację. Interpretując własność jako całokształt posiadania obejmującego to wszystko, do czego człowiek przywiązuje wartość i do czego ma jednocześnie prawo, pisał:

Człowiekowi przysługuje własność jego opinii i możliwość ich swobodnej ekspresji. Własnością szczególnej wartości są dlań jego przekonania religijne, wyznanie i uprawiane przezeń praktyki konfesyjne²⁴.

²³ *Ibidem*, s. 276–277.

²⁴ S.K. Padover, *The Genius...*, s. 108.

Nie podlega więc dyskusji teza, że

[...] istota ludzka, będąc członkiem cywilizowanego społeczeństwa, musi mieć prawo do własności i własność w prawach. Żadne społeczeństwo oparte na zasadzie sprawiedliwości nie może pozbawić obywatela jego własności materialnej ani też odebrać mu swobody głoszenia dowolnych poglądów, stanowiącej podstawowe prawo własności²⁵.

Na zbliżoną argumentację natrafiamy u Jeffersona, jakkolwiek obserwujemy odmienne rozłożenie akcentów. Zdawał on sobie sprawę, że wolność sumienia i wyznania nie może być celem samym w sobie. Orientował się też znakomicie, że termin ten zawsze będzie pozostawał czczym frazesem, jeśli będzie znajdował się w stanie dysonansu z pojęciem „wolność polityczna”. W jego mniemaniu wolność religijna może istnieć wyłącznie wtedy, kiedy będzie się opierać na znacznie szerszej platformie wolności politycznej.

Pamiętajmy, że może nie warto było wypędzać z naszego kraju nietolerancji konfesyjnej, przez którą ludzkość cierpiała i krwawiła tak długo, jeżeli mielibyśmy utrzymać nietolerancję polityczną, równie despotyczną, szkodliwą i zdolną do równie dotkliwych i długotrwałych prześladowań²⁶.

150 Wprawdzie rozważania „Ojców Konstytucji” dotyczące tej wolności sprawiają niekiedy wrażenie dość abstrakcyjnych, jednak ich główny nurt jest mocno osadzony w rzeczywistości. Argumenty zaś o charakterze prawnym przemawiające za wprowadzeniem omawianej tu wolności pod względem ciężaru gatunkowego zdecydowanie przewyższają racje natury moralnej, filozoficznej i historycznej, mimo że tych ostatnich nie można uznać za bagatelne. Uzasadnienie wolności sumienia i wyznania na gruncie teorii prawa natury miało poważne znaczenie prawne i polityczne. Zważywszy bowiem, że teoria ta zajmowała poczesne miejsce w kulturze politycznej ówczesnej amerykańskiej elity władzy, wspomniane uzasadnienie ułatwiało przeforsowanie Karty Praw (*Bill of Rights*) z Pierwszą Poprawką na czele. Prawnonaturalny podkład teoretyczny idei wolności religijnej potrzebny też był Jeffersonowi, Madisonowi, Adamsowi i Paine’owi do wysunięcia – a zarazem pełniejszego umotywowania – następnego postulatu w obrębie kwestii wyznaniowej, a mianowicie dokonania rozdziału Kościoła od państwa. Z ich pism przebija bowiem wyraźnie świadomość konieczności wprowadzenia gwarancji wolność tę zabezpieczających.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ J. Chałasiński, *Kultura amerykańska*, Warszawa 1973, s. 19.

Granice wolności sumienia i wyznania

Zagadnienie gwarancji tej wolności to trzeci wielki temat pism poświęconych kwestii konfesyjnej autorstwa interesujących nas pisarzy politycznych. Jakkolwiek zajmuje on w nich najmniej miejsca, nie znaczy to jednak, że go nie doceniali. Mężowie ci byli bowiem zafascynowani przede wszystkim samą ideą wolności religijnej. Przykuwała ona ich uwagę do tego stopnia, że problemem jej zagwarantowania zajęli się z konieczności i niejako przy okazji. Najważniejszą gwarancję stanowiło dla nich zniesienie instytucji *religious establishment* w tych stanach, w których ona jeszcze istniała, oraz nieustanawianie jej w skali federacji. Rozdział Kościoła od państwa miał ich zdaniem dojść do skutku niejako automatycznie w wyniku tych posunięć. Głosili więc potrzebę zapewnienia obywatelom równych praw politycznych – w tym możliwości sprawowania urzędów – niezależnie od wyznania; zniesienia powszechnego opodatkowania ludności na rzecz Kościoła państwowego; uchylenia aktów prawnych obligujących ludność do uczestnictwa w nabożeństwach tego Kościoła; zaprzestania wszelkiej dyskryminacji nonkonformistów religijnych; zapewnienia każdemu całkowitej wolności wyznania w stopniu nienaruszającym prawa innych oraz niezagrażającym porządkowi i moralności publicznej. Zwróćmy uwagę, że żądania te wzajemnie się przenikają²⁷.

I tak Jefferson twierdził, że aparat państwa nie jest ani kompetentną władzą, ani też żadnym autorytetem w zakresie rozstrzygania o prawdziwości lub fałszu teologicznych kanonów lub form kultu. Nie może wobec tego narzucać religijnych dogmatów ani ustanawiać Kościoła państwowego. Państwo i Kościół to dwie odrębne i niezależne instytucje. Pisał:

Nie wierzę, aby jakakolwiek religia była zainteresowana takim obrotem spraw, by organy państwowe wskazywały jej kierunki oddziaływania bądź narzucały swoje formy organizacyjne lub koncepcje administrowania²⁸.

Niemniej o ile państwo nie może ingerować w sprawy Kościoła, o tyle też Kościół nie może ingerować w sprawy państwa. Państwa mają swoją hierarchię złożoną z cesarzy, królów, książąt i szlachty, Kościół zaś z papieża, kardynałów, arcybiskupów, proboszczów i wikariuszy. Połączenie ze sobą tych instytucji byłoby niewybaczalnym błędem.

²⁷ C.J. Antieau, A.T. Downey, E.C. Roberts, *Freedom from Federal Establishment*, Milwaukee 1964, s. 31; J. Szymanek, *Rozdział Kościoła od państwa – idea i jej instytucjonalizacja*, [w:] P. Borecki, A. Czohara, T.J. Zieliński, *Pro bono Reipublicae*, Warszawa 2009, s. 363.

²⁸ T. Jefferson, *op. cit.*, s. 115.

Z kolei z rozprawy Adamsa *Obrona konstytucji ustroju Stanów Zjednoczonych Ameryki (A Defence of the constitutions of government of the United States of America)* z 1788 r. wynika, że rozdział Kościoła od państwa ujmował on jedynie w kategoriach organizacyjnych, kładąc tym samym nacisk na formalną stronę zagadnienia. Przeprowadzenie tej dystynkcji widział więc niemal wyłącznie w personalnym i funkcjonalnym oddzieleniu aparatu kościelnego od państwowego.

Eksperyment, jakiego dokonaliśmy [uchwalenie Konstytucji USA – R.M.M.], został uwieńczony całkowitym sukcesem. Nie można już więc poddawać w wątpliwość faktu, iż władza urzędów i posłuszeństwo obywateli mogą zostać z powodzeniem oparte na zasadach rozumu, moralności i religii chrześcijańskiej, a bez życia zakonnego duchownych i łotrów polityków²⁹.

Natomiast wysoka ranga religii jako formy świadomości społecznej miała pozostać niezmienną.

Drugą ważką gwarancją formalną wolności sumienia i wyznania była jej konstytucjonalizacja. Wysłunięcie tego postulatu umożliwiła „Ojcom Konstytucji” dogłębna znajomość brytyjskiego i francuskiego konstytucjonalizmu oraz reguł funkcjonowania mechanizmu państwowego. Doceniając znaczenie tej wolności, proponowali umieszczenie jej w tekście federalnej ustawy zasadniczej, należycie wszak zabezpieczonej przed możliwością nadużyć. Autor Ustawy o wprowadzeniu wolności religijnej w stanie Virginia w braku postanowień o wolnościach i prawach obywatelskich w Konstytucji upatrywał zagrożenia demokracji w państwie. W niecałe 20 lat po jej uzupełnieniu o *Bill of Rights*, tj. w lutym 1809 r., pisał:

Żadne postanowienie naszej Konstytucji nie powinno być dla obywatela tak drogie jak to, które zabezpiecza wolność sumienia przed zakusami władz świeckich. Nie poddaje ono sumień obywatelskich władzy urzędników państwowych, uniemożliwiając im przez to ich wykorzystywanie do różnych celów [...]. Ufam, że całe moje życie dobitnie dowodzi mojej szczerzej aprobaty dla sprawy wolności zarówno religijnej, jak i świeckiej³⁰.

Zasłużony autorytet, jakim do dziś cieszą się zajmujący nas myśliciele w Amerykańskiej Unii, tłumaczy się wieloma przyczynami. Wchodzi tu w grę zarówno ich wkład w utworzenie niepodległego państwa, jak i nadanie mu wyjątkowo stabilnego ustroju oraz opracowanie ustawy zasadniczej o niespotykanej trwałości itp. Bezspornie wyprzedzili oni swą epokę pod wieloma względami, z których na jeden warto w tym

²⁹ G.A. Peek (red.), *op. cit.*, s. 19.

³⁰ J.M. O' Neill, *op. cit.*, s. 85–86.

momencie zwrócić uwagę. Otóż schyłek XVIII w. to czas uwieńczonej powodzeniem walki burżuazji o prawa polityczne jednostki, a zwłaszcza o konstytucjonalizację zasady wolności i równości oraz prawa do własności. Dla europejskiego konstytucjonalizmu znamieny był jednak wówczas czysto formalny charakter zarówno realizacji tych wolności i praw, jak i teoretycznej nad nimi refleksji. Tymczasem amerykańskie oświecenie może się pochlubić dostrzeżeniem konieczności obmyślenia także materialnych gwarancji dla tych praw, nie wyłączając wolności religijnej.

Katalog pozaprawnych gwarancji tej wolności proponowany przez *the Founding Fathers* jest zróżnicowany. Jefferson uważał, że faktyczne urzeczywistnienie wolności wyznania wymaga równocześnie postawienia wszystkich związków konfesyjnych na stopie równości oraz przyznania im daleko idącej swobody działania. Ponadto powinny one zaaprobować zasadę wolności religijnej oraz zrezygnować tym samym z form prozelityzmu wymagających stosowania przymusu państwowego. Skłonić je do tego miało ustanowienie instytucji rozdziału. Autor ten domagał się także demokratycznego Kościoła. Człowiek – dowodził – powinien być wolny nie tylko w państwie, ale i w Kościele. Władze duchowne w związku z tym obowiązane są przestrzegać zasady równouprawnienia wiernych, jeżeli nie naruszają oni norm kościelnych³¹.

Jeszcze większy nacisk na gwarancje materialne omawianej wolności kładł Madison, podkreślając je mocniej nawet niż deklaracje konstytucyjnej rangi. Pierwszym z tych zabezpieczeń była jego koncepcja wolności *sensu largo*, drugim zaś koncepcja pluralizmu, będąca rezultatem długich przemyśleń nad dziejami ustrojów państwowych. Zaobserwował on mianowicie, że społeczeństwa cywilizowane podzielone są na różne odłamy i warstwy, których powstanie i dalsze istnienie determinują rozmaite ekonomiczne, społeczne i polityczne interesy. Wszędzie, gdzie większość jest zjednoczona wspólnymi interesami, tam prawa mniejszości są zagrożone. Kiedy bowiem większość zdobywa władzę, wtedy wykorzystuje ją do realizacji własnych celów kosztem interesów mniejszości. Czy istnieją jakieś czynniki ograniczające klasowy egoizm dominującej grupy? Owszem – odpowiada Madison – wymieniając takie jak uczciwość, sumienie, religia, troska polityków o dobrą opinię itp. Niemniej zdaje sobie w pełni sprawę, że remedia te trudno uznać za skuteczne. Sumienie odgrywa bardzo zróżnicowaną rolę u poszczególnych osób, dokonujących przecież tylu niezgodnych z jego głosem czynów. Religia z kolei może dostarczyć asumptu do prześladowań wyznawców innej wiary. „Wiemy dobrze, że gdy dopuścimy do tego, by namiętności wykorzystywały nada-

³¹ T. Jefferson, *op. cit.*, s. 108.

rzającą się okazję, żadne przesłanki moralne czy religijne nie będą stanowiły dostatecznej kontroli”³². Wychodząc z założenia, że w ustroju republikańskim większość jest w stanie uciskać mniejszość, interesujący nas mąż stanu sformułował tezę, że szeroko pojęty pluralizm społeczeństwa pozostaje najlepszym zabezpieczeniem wolności, gdyż pociąga za sobą depolaryzację interesów społecznych. Jeśli bowiem społeczeństwo będzie się składać z członków wielu związków wyznaniowych i będzie się kierować wieloma sprzecznymi interesami, rozbieżnymi do tego stopnia, że uniemożliwią sformowanie silnego stronnictwa, wówczas nie będzie mogła powstać większość zdolna ograniczyć wolność religijną i polityczną jednostki. Wiadomo przecież, że gdyby jakaś denominacja zdobyła większość w Kongresie, to mogłaby się pokusić o ustanowienie Kościoła państwowego i poddanie represjom członków innych wyznań. Musi więc istnieć równość wszystkich konfesji oraz rozdział Kościoła od państwa, wynikające z różnic interesów i wierzeń³³ – konkludował w *The Federalist*.

Konkluzje

154

Na początku niniejszych rozważań stwierdziłem m.in., że poglądy zajmujących nas mężów w kwestii konfesyjnej były wyjątkowo zgodne. Nie znaczy to jednak, że były całkowicie jednolite. Na uwypuklenie zasługują przede wszystkim różnice zdań dotyczące właśnie materialnych gwarancji wolności i praw obywatelskich. Tak np. Jefferson zwracał większą uwagę od Paine’a na pozaprawne gwarancje wolności sumienia i wyznania. Ten ostatni koncentrował się głównie na problematyce abstrakcyjnych praw naturalnych, chociaż doceniał znaczenie ich ekonomicznych uwarunkowań. Ten pierwszy zaś obok już wymienionych zabezpieczeń rozpatrywanej tu wolności doszukiwał się ich także we właściwościach ludzkiego rozumu i respektowaniu przez oświecony rząd praw naturalnych. Agrarystyczny ideał państwa i społeczeństwa, zakładający upowszechnienie własności rolniczej, stanowił dla niego dodatkowe poręczenie swobód jednostki. Uważał bowiem, że wszyscy obywatele powinni cieszyć się faktyczną pełnią praw przyznanych im przez konstytucję, niezależnie od posiadanego majątku. Z kolei Madison i Adams w większym lub mniejszym zakresie uzależniali katalog wolności i praw obywatelskich od własności.

³² V.L. Parrington, *op. cit.*, s. 410–412.

³³ A. Hamilton, J. Jay, J. Madison, *The Federalist. A Commentary on the Constitution of the United States*, New York 1937 (1788), nr 51, s. 339–341.

Poza tym uwypukla się, że Jeffersonowi i Madisonowi przyświecały częściowo różne intencje co do wprowadzenia instytucji rozdziału. Ten pierwszy miał na względzie uchronienie sfery publicznej od kościelnych ingerencji – które uważał za szkodliwe – czego wyrazem był m.in. wysunięty przezeń postulat pozbawienia duchownych prawa sprawowania urzędów publicznych. Żądał więc rygorystycznego rozdziału Kościoła od państwa. Ten drugi natomiast domagał się ustanowienia tej instytucji w przekonaniu, że stwarza ona najlepsze zabezpieczenie interesów obu tych podmiotów. Dzięki niej bowiem możliwa jest konkurencja związków konfesyjnych, która zapobiega dominacji któregokolwiek. Zdaniem Laurence’a H. Tribe’a oba te stanowiska po części ze sobą harmonizują, a po części wykluczają się³⁴.

Warto nadmienić, że ten świecki nurt doktryny wolności religijnej amerykańskiego oświecenia wspierał jeszcze nurt ewangeliczny, reprezentowany przez nonkonformistycznych pastorów, zwłaszcza baptystów i prezbiterian. Zapoczątkował go jeszcze w latach 40. XVII w. Roger Williams – prekursor instytucji rozdziału Kościoła od państwa³⁵. Natomiast w następnym stuleciu dołączyli doń m.in. tacy liberalni myśliciele protestanccy, jak John Wise, Ebenezer Gay, Charles Chauncy, Jonathan Mayhew, a zwłaszcza Isaac Backus³⁶.

Doktryna wolności religijnej *the Founding Fathers* powstała w wyniku konkretnego zapotrzebowania społecznego, na podstawie teoretycznego podkładu racjonalistycznej i deistycznej filozofii, osiągnięć szkoły prawa natury, angielskiego konstytucjonalizmu oraz rodzimych rozwiązań w kwestii wyznaniowej. W przeciwieństwie do europejskich pisarzy politycznych nie traktowali oni wolności sumienia i wyznania tylko jako abstrakcyjnej reguły, a także nie rozpatrywali jej wyłącznie z etycznego punktu widzenia. Wywiedli ją bowiem ze sfery przyrodzonych i niezbywalnych praw człowieka oraz przyoblekli ją w szatę proponowanych norm prawnych³⁷. Umotywowali ją zatem i od strony filozofii, i od strony prawa. Dlatego też podczas obrad kongresu nad konfesyjnymi normami Pierwszej Poprawki dyskutowano nie nad ich aspektem filozoficzno-ideologicznym, lecz tylko techniczno-legislacyjnym. Omówiona tu doktryna zdobyła sobie również trwałe miejsce w orzecznictwie Sądu Najwyższego USA³⁸.

³⁴ L.H. Tribe, *American Constitutional Law*, Mineola, N.Y. 1978, s. 816–817.

³⁵ T.J. Zieliński, *Roger Williams. Twórca nowoczesnych stosunków państwo–Kościół*, Warszawa 1997, s. 5 i nast.

³⁶ Szerzej R.M. Małajny, „Mur separacji”..., s. 84–89; S. Filipowicz, *op. cit.*, s. 48 i nast.

³⁷ T. Wiecech, *Unia w myśli politycznej Thomasa Jeffersona*, Kraków 2012, s. 203.

³⁸ Zob. np. J. Szymanek, *op. cit.*, s. 365; T.J. Zieliński, *Państwo wobec religii w szkole publicznej według orzecznictwa Sądu Najwyższego USA*, Warszawa 2007, s. 45–63; E. Schwier-

Bibliografia

- Adams J., *A Defence of the constitutions of government of the United States of America: against the attack of M. Turgot in his letter to Dr. Price, dated the twenty-second day of March, 1778*, Philadelphia 1797.
- Adams J., *A Dissertation on the Canon and Feudal Law*, Boston 1765.
- Antieau C.J., Downey A.T., Roberts E.C., *Freedom from Federal Establishment*, Milwaukee 1964.
- Bailyn B., *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, Mass. 1967.
- Chałasiński J., *Kultura amerykańska*, Warszawa 1973.
- Dewey J. (red.), *The Living Thoughts of Thomas Jefferson*, London 1941.
- Filipowicz S., *Pochwała rozumu i cnoty. Republikańskie credo Ameryki*, Kraków 1997.
- Hamilton A., Jay J., Madison J., *The Federalist. A Commentary on the Constitution of the United States*, New York 1937.
- Heimert A., *Religion and the American Mind*, Cambridge, Mass. 1966.
- Jefferson T., *Thomas Jefferson on Democracy*, Padover S.K. (red.), New York 1958.
- Kędzia Z., *Burżuazyjna koncepcja praw człowieka*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1980.
- Maciejewski M., *Prawnonaturalne przesłanki liberalnej teorii praw człowieka i obywatela u schyłku XVIII wieku*, [w:] M. Zmierczak (red.), *Prawo natury w doktrynach polityczno-prawnych Europy*, Poznań 2006, s. 161–186.
- Madison J., *A Memorial and Remonstrance on the Religious Rights of Man*, 1784.
- Małajny R.M., *Amerykańska wersja religious establishment*, [w:] J. Szymanek (red.), *Państwo wyznaniowe. Doktryna, prawo i praktyka*, Warszawa 2011, s. 82–105.
- Małajny R.M., *„Mur separacji” – państwo a Kościół w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, Katowice 1992.
- O’Neill J.M., *Religion and Education Under the Constitution*, New York 1949.
- Padover S.K., *The Genius of America. Men Whose Ideas Shaped Our Civilization*, New York 1960.
- Paine T., *„Common Sense” and Other Political Writings*, N.F. Adkins (red.), New York 1953.
- Parrington V.L., *Główne nurty myśli amerykańskiej*, Warszawa 1968.
- Peek G.A. (red.), *The Political Writings of John Adams. Representative Selections*, New York 1954.
- Schwierskott-Matheson E., *Regulacja prawna wolności sumienia i wyznania w Stanach Zjednoczonych*, [w:] N. Szczęch (red.), *Księga jubileuszowa z okazji 5-lecia Wydziału Prawa Wyższej Szkoły Menedżerskiej w Legnicy*, t. 2, Legnica 2010, s. 197–206.

skott-Matheson, *Regulacja prawna wolności sumienia i wyznania w Stanach Zjednoczonych*, [w:] N. Szczęch (red.), *Księga jubileuszowa z okazji 5-lecia Wydziału Prawa Wyższej Szkoły Menedżerskiej w Legnicy*, Legnica 2010, t. 2, s. 200 i nast.

- Szymanek J., *Rozdział Kościoła od państwa – idea i jej instytucjonalizacja*, [w:] P. Borecki, A. Czohara, T.J. Zieliński, *Pro bono Reipublicae*, Warszawa 2009, s. 356–374.
- Szyszkowski W., *Twórcy Stanów Zjednoczonych*, Warszawa 1980.
- Tribe L.H., *American Constitutional Law*, Mineola, N.Y. 1978.
- Wieciech T., *Unia w myśli politycznej Thomasa Jeffersona*, Kraków 2012.
- Zieliński T.J., *Państwo wobec religii w szkole publicznej według orzecznictwa Sądu Najwyższego USA*, Warszawa 2007.
- Zieliński T.J., *Roger Williams. Twórca nowoczesnych stosunków państwo–Kościół*, Warszawa 1997.