

Bartosz HORDECKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Struktura semantyczna pojęć „wolność sumienia i religii”, „wolność sumienia i wyznania” (część II)¹

Streszczenie: W tekście zajęto się problematyką złożoności znaczeniowej terminów „wolność sumienia i religii”, „wolność sumienia i wyznania”. Chcąc scharakteryzować semantyczny potencjał obu wyrażzeń, przeanalizowano warstwę emotywną nazw „wolność”, „sumienie”, „religia”, „wyznanie”, a także pokrewnych „sumieniu” („przekonanie” oraz „świadomość”), jak również „religii” („światopogląd”).

Słowa kluczowe: wolność sumienia i religii, wolność sumienia i wyznania, międzynarodowa ochrona swobód religijnych, semantyka terminów prawnomiędzynarodowych

1. Uwagi wstępne

„Wolność sumienia i religii”, „wolność sumienia i wyznania”, pojmowane jako terminy, składają się z elementów, które samoistnie także budzą silną reakcję emocjonalną. Oczywiście, siła perswazyjna określeń złożonych nie jest prostą sumą znaczeń emotywnych, które przynależą jego składowym. Niemniej wiąże się z nimi i w jakiś sposób na nich się opiera. Z tej przyczyny chcąc scharakteryzować argumentacyjny, a w szczególności perswazyjny oraz manipulacyjny potencjał „wolności sumienia i religii”, „wolności sumienia i wyznania”, należy przeanalizować warstwę emotywną terminów „wolność”, „sumienie”, „religia”, „wyznanie”, a także pokrewnych „sumieniu” („przekonanie” oraz „świadomość”), jak również „religii” („światopogląd”). Wszystkie te określenia występują zarówno w międzynarodowych, jak i polskich dokumentach – wiążących oraz o wymowie wyłącznie politycznej. Tworzą aurę, która spowija te akty i sugeruje określony kierunek ich interpretacji. Aura zmienia się wraz

¹ Wynagrodzenie autorskie sfinansowane zostało przez Stowarzyszenie Zbiorowego Zarządzania Prawami Autorów Twórców Dzieł Naukowych i Technicznych KOPIPOL z siedzibą w Kielcach z opłat uzyskanych na podstawie art. 20 oraz art. 20¹ ustawy o prawie autorskim i prawach pokrewnych.

z przemianami skojarzeń, które wiążą się z poszczególnymi z wymienionych terminów. Stąd wykładnia i w konsekwencji ewolucja polityki wyznaniowej oraz prawa wyznaniowego, w zależności od sytuacji, skutkują zaostrzeniem albo łagodzeniem konfliktów na tle religijnym i światopoglądowym. Otoczka emocjonalna, o której mowa, może, lecz nie musi kształtować się i upowszechniać w sposób niekontrolowany. Państwa oraz organizacje międzynarodowe mogą prowadzić politykę językową, która polegać będzie na promowaniu niekonfliktowych konotacji związanych ze składowymi „wolności sumienia i religii”, „wolności sumienia i wyznania”. Bywa jednak, że uwypuklają one różnice i podziały, stymulując niesnaski pomiędzy przedstawicielami odmiennych opcji religijnych, filozoficznych czy światopoglądowych.

2. „Wolność”

Znaczenie emotywnie tego terminu jest wyjątkowo nasycone – trudno wskazać słowo, które silniej oddziaływałoby na społeczną oraz jednostkową wyobraźnię. Przez wieki stanowiło swoiste hasło, które na sztandary z jednej strony wpisywali zwolennicy zastanych stosunków społeczno-politycznych, z drugiej ich konkurenci. Jedni usiłowali wykorzystać termin, by łagodzić obyczaje, inni krzesali tkwiący w nim potencjał rewolucyjny. Jednocześnie, niezależnie od panującego ładu politycznego, słowo „wolność” od wieków niepokoiło rządzących, przynajmniej w stopniu lekkim². Zarazem budziło i budzi nadzieje w rządzonych, mimo że wielokrotnie rozczarowywano się propozycjami, których autorzy szermowali hasłami wolnościowymi, często z nadużyciami, wykorzystując je jako swoiste mamidła.

Z racji jej potencjału, „wolność” była i jest przedmiotem niezliczonych sporów i polemik. Z tej przyczyny pojęcie to, zupełnie zasłużenie, doczekało się bogatej literatury, której syntetyczny przegląd na gruncie polskim zaproponował Jacek Sobczak (Sobczak, 2008, s. 25 i n.)³. Zda-

² Michał Głowiński zauważył, że w czasach peerelowskich unikano tego terminu zarówno w trakcie wystąpień politycznych, jak i w prasie drukowanej, radiu i telewizji, kontrolowanych przez PZPR. Pojęcie to nie poddawało się standaryzacji, stale grożąc, że komunikaty władz będą odczytywane niezgodnie z ich potrzebami (Głowiński, 1990, s. 12).

³ Nt. znaczenia terminu „wolność” zob. też: Czarnecki, 1995; Dahrendorf, 1993; von Hayek, 2006; Kowalczyk, 1999; Legutko, 2007; Mill, 1999; Rosnerowa, 1993; Tischner, 1993.

niem tego autora, wieloznaczność terminu wynika z faktu, że zasługę jego trafnej wykładni przypisują sobie przedstawiciele „różnorodnych orientacji metodologicznych i opcji światopoglądowych”. W rezultacie, wolność pojmuje się szeroko („niezależność jakiegoś podmiotu od jakiegokolwiek uwarunkowania”) albo wąsko („wolność zewnętrzna”, czyli „stan, w którym podmiot wolny nie doświadcza przemocy, przeszkód bądź przymusu ze strony innych podmiotów w dążeniu do osiągnięcia wybranego celu, mając ponadto środki pozwalające na realizację swojego zamiaru” (Sobczak, 2008, s. 25)). Ponadto, można zawęzić omawiany termin i mówić o wolności politycznej, pojmowanej jako „prawa przyznane jednostce (podmiotowi będącemu członkiem społeczeństwa), ograniczające władzę rządzących wobec takiej jednostki” (Sobczak, 2008, s. 25).

W wielu koncepcjach założono, że nie należy mówić o jednej, niepodzielnej „wolności”, która jawi się jako pojęcie abstrakcyjne i dlatego co najmniej nieporęczne. W świetle tych podejść, wolności jest wiele i są one dalece bardziej konkretne niż „wolność w ogóle”, co umożliwia operowanie nimi, np. przy określaniu norm prawnych czy moralnych. Nie wdając się w skomplikowany wykład na temat rozlicznych katalogów swobód, często konkurencyjnych wobec siebie, służących odmiennym celom i grupom politycznym, wypada wskazać na istotność podziału na „wolność działania” („wolność zewnętrzna”, zwana także „wolnością wykonania”) oraz „wolność decyzji” („wolność wewnętrzna”) (Sobczak, 2008, s. 26). Pierwsza, zdaniem P. Foulquière – zauważył J. Sobczak – obejmuje liczne formy jak: wolność fizyczną, psychologiczną, moralną, obywatelską („możliwość działania w granicach prawa”), polityczną (wynika z suwerenności państwowej, manifestuje się poprzez „uznanie praw politycznych obywateli”), sumienia i religii, myśli i prasy („prawo do swobodnego wypowiedania poglądów”). Natomiast „wolność wewnętrzna” jest to: „z jednej strony wolność woli, pojmowana jako zdolność wyboru, z drugiej tzw. wolność opozycyjna wobec determinizmu, uwzględniająca motywację związaną ze światem zewnętrznym” (Sobczak, 2008, s. 26).

Przedstawiona koncepcja umożliwia liczne argumentacje dotyczące natury każdej wolności uznanej za zewnętrzną, w tym „wolności sumienia i religii” czy „wolności sumienia i wyznania”. Nie rozstrzyga się tutaj, jaka relacja zachodzi pomiędzy wolnością zewnętrzną a wolnością wewnętrzną. Tym samym można twierdzić, że pierwsza wynika z drugiej. Równie dobrze wolno jednak uważać, że są one niezależne. W tym pierwszym przypadku możliwym byłoby wnioskowanie, że wolność działania jest jedynie realizacją słusznych praw, które wynikają z pierwotnej „wol-

ności decyzji”. Odrzucając tę argumentację, można by twierdzić, iż wolności zewnętrzne są swobodnie nadawane przez podmioty, które zdolne są je nadawać oraz egzekwować ich przestrzeganie.

Nietrudno zauważyć, że przywołany podział na wolność zewnętrzną i wewnętrzną wiąże się z odwiecznym sporem pomiędzy naturalistami i pozytywistami. Pierwsi twierdzą, że wolność zewnętrzna, zakotwiczona w wolności wewnętrznej jest ludziom przyrodzona, drudzy, że określanie jej zakresu leży w gestii władz. W opinii naturalistów zatem, władze nie mogą ludziom wolności zewnętrznych odbierać, lecz muszą ich strzec przed naruszcicielami – w tym przed samymi sobą. Zgodnie z mniemaniem pozytywistycznym, rządzący swobodnie rzeczonymi wolnościami dysponują, nadając je i cofając tak, jak nadaje się i cofa przywileje⁴. Jak wiadomo, po drugiej wojnie światowej znaczącą przewagę zdobyli naturaliści i to ich koncepcje legły u podstaw międzynarodowych systemów ochrony praw człowieka, a także konstytucji krajów przejawiających ambicje demokratyczne. Naturalizm jest podstawą myślenia o legitymizacji działań międzynarodowych trybunałów karnych oraz takich instytucji jak Europejski Trybunał Praw Człowieka. Operują nim organizacje niemal każdego typu, nawet militarne (Pakt Północnoatlantycki). Niemniej nie jest to koncepcja pozbawiona słabości – liczne jej wady znane są od wieków i stale przypominane⁵.

Z tej przyczyny we współczesnych demokracjach liberalnych naturaliści samoograniczają się, wyróżniając na ogół sferę wolności i praw przyrodzonych oraz uprawnień pozytywnych – nadawanych w zależności od

⁴ Jest to stanowisko bliskie poglądom Tomasza Hobbesa, choć znacznie złagodzone. T. Hobbes argumentował, że władca, powołany mocą pomyślanej umowy społecznej między jednostkami, staje się dawcą i gwarantem ładu społecznego. Z tej przyczyny ma absolutne prawo, by czynić wszystko, co uzna za stosowne, by ład ten zaprowadzić i utrzymywać. W działalności tej, może i powinien narzucać poddanym system wierzeń, który najlepiej służy realizacji jego zadań. Tym samym, w opinii T. Hobbesa, nie dla czczego kaprysu, lecz dla celów najistotniejszych rządzący nie mogą przyjmować zasady wolności sumienia i religii. Byłaby ona sprzeczna z pragmatyką rządzenia i w konsekwencji przynosiła społeczeństwu wielką szkodę, niszcząc posłuch wobec władcy oraz grożąc dezintegracją. Zaprowadzając wolność religijną, władca krzywdziłby społeczeństwo, anihilując swą władczość i ryzykując powrót do stanu bez władzy, stanu wojny wszystkich ze wszystkimi (Hobbes, 2005).

⁵ Jednym z najstarszych wątków europejskiej myśli prawno-politycznej jest założenie o niemożności precyzyjnego określenia, czym i jakie są prawa natury. Wyrasta on z krytyki podziału na naturę i prawo, następnie naturę i sztukę, a dziś naturę i kulturę. Celowali w tej krytyce sofisci greccy, zwłaszcza średni (np. Hippiasz z Elidy, Prodikos z Keos) (Gajda, 1989).

zasobów oraz woli państwa⁶. Rzadko podkreśla się fakt, że podział ten bywa zabiegiem perswazyjnym, mającym generować umiar zarówno po stronie władz, jak i po stronie jednostek. Koncepcja, o której mowa, jest nie tylko dogłębnie roztrząsana przez teoretyków, lecz stale obecna w praktyce stanowienia i stosowania prawa. Na jej gruncie przyjmuje się milcząco założenie o tym, że istnieje sfera wolności i praw jednostek oraz związa-

⁶ Podział na przyrodzone wolności i prawa jest silnie ugruntowany w nauce o prawach człowieka i ma istotne znaczenie z teoretycznego oraz praktycznego punktu widzenia. Wprawdzie, jak zauważyła Bożena Gronowska, niektórzy autorzy nie dostrzegają różnicy między „wolnością” i „prawem”, stosując te określenia jako synonimy, inni natomiast uważają, że „wolność” to szczególny rodzaj „prawa”. Niemniej znacznie popularniejsze wydaje się stanowisko, w myśl którego w płaszczyźnie filozoficznej „wolnością” jest „naturalna zdolność człowieka do podejmowania aktów woli wraz z możliwością ich realizacji. W przypadku prawa natomiast chodzi o te wszystkie sytuacje, które należą się jednostce za względu na posiadane przez nią konkretne właściwości czy cechy jej egzystencji”. Koncepcja ta, jak podkreśliła B. Gronowska, współgra z Konstytucją RP, która w art. 30 stanowi, że „przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela”. Te natomiast w prawie pozytywnym zostają wyrażone jako prawa podmiotowe, którym prawodawca zakreśla stosowne granice. W ich obrębie jednostka swobodnie dysponuje swoimi uprawnieniami i sama rozstrzyga, w jakim zakresie z nich skorzysta. Państwo natomiast jest gwarantem tego, że w ramach przysługujących uprawnień można rzeczywiście podejmować działania swobodne, zgodne z własną wolą. Gwarancje państwowe mogą przybierać postać pasywną (na ogół w przypadku wolności) oraz aktywną (na ogół w przypadku praw). Zgodnie z podkreśleniem B. Gronowskiej, przedstawiona różnica między „wolnościami” i „prawami” wywodzi się z prawa rzymskiego, w którym „wolność chroniona była obowiązkiem o charakterze negatywnym (*non facere*), natomiast prawo obowiązkiem pozytywnym (*dare, facere, praestare*)”. Jednocześnie autorka zaznaczyła, że „współczesna percepcja obowiązków państwa wobec wolności jednostki – zwłaszcza w doktrynie praw człowieka – nie wyczerpuje istoty tych obowiązków w sferze wyłącznie negatywnej (zakaz arbitralnej ingerencji). Zdarza się bowiem często, że skuteczna ochrona wolności jednostek będzie wymagała określonej aktywności organów państwowych”. Wypada stwierdzić, że przedstawione tutaj rozróżnienie znowu znacząco poszerza pulę argumentów, działań perswazyjnych oraz manipulacyjnych. Spory dotyczące tego, czy w danych okolicznościach jednostce przysługuje wolność, czy prawo, mogą być prowadzone w nieskończoność. Niemniej wcześniej czy później przekładają się na konkretne rozstrzygnięcia normatywne. Przekonujący wywód w tych kwestiach przekłada się na ugruntowanie poczucia, że w danej kwestii państwo może/powinno działać/nie działać. Innymi słowy, wykazywanie, co jest wolnością, a co prawem prowadzi do zawężania albo poszerzania kompetencji organów państwowych. Stąd omawiana problematyka jest przedmiotem uważnych badań podejmowanych przez przedstawicieli różnych ideologii czy doktryn politycznych (Gronowska, 1998, s. 84–85).

nych z nimi obowiązków, negatywnych i pozytywnych, po stronie państwa. Niemniej uznaje się również *implicite*, że przestrzeń ta ma granice, toteż roszczenia wobec organów państwowych nie mogą eskalować w nieskończoność. W ten sposób, dzięki tym niewyrażanym wprost założeniom, możliwa jest gra pomiędzy jednostkami i organami państwowymi, w której podmioty te wzajemnie się przekonują, czy dane zagadnienie przynależy do sfery wolności, czy do sfery praw. Powstaje zatem spór kluczowy, swoista gra, wokół której ogniskuje się wewnętrzna logika współczesnych demokracji, a także wytwarza tożsamość tego ustroju, podsycana i modulowana przez media. Dzięki istnieniu kontrowersji podmioty systemu politycznego mogą stale renegocjować granice pomiędzy dwoma sferami – naturalną i pozytywną – żywiąc jednocześnie nadzieję, że dzięki ich trudowi chroni się wolności i prawa człowieka, a nie swawolę. Wszystko to sprzyja umacnianiu wrażenia, że uczestnictwo w demokratycznej grze politycznej, mimo jej immanentnego chaosu, jest sensowne i prowadzi do korzystnych społecznie rezultatów. Stąd podmioty, które uczestniczą w opisywanych szrankach, o ile tylko z przekonaniem forsują swoją wizję rozdziału sfery wolności i praw naturalnych oraz sfery uprawnień pozytywnych, o tyle mogą intensywnie przeżywać to, w czym uczestniczą. Mówiąc metaforycznie, można stwierdzić, że wiara, iż demokracja polega na ciągłym poszukiwaniu sprawiedliwych granic między tym, co należne z natury i tym, co możliwe do swobodnego regulowania – to brama do ogrodu demokratycznych rozkoszy, o którym pisał Philippe Braud⁷. Demokratyczna gra w okreś-

⁷ Spór dotyczący natury wolności i praw wyraźnie funkcjonuje na gruncie polskiego konstytucjonalizmu. W tej sferze próbuje się rozpatrywać tekst Konstytucji RP jako traktujący i o wolnościach, i o prawach. Wśród stron tego sporu występują zarówno zwolennicy ostrej separacji wolności i praw, a także przeciwnicy tej koncepcji. Tytułem ilustracji przytoczyć można niezgodność pomiędzy tezami Leszka Wiśniewskiego i Wojciecha Sokolewicza, co do charakteru wolności prasy. W. Sokolewicz zauważył, że wielu prawników, zainspirowanych stanowiskiem L. Wiśniewskiego, skłania się, by „**nadmiernie** wyodrębniać różnice między wolnościami i prawami, aż do przeciwstawienia sobie tych kategorii”. W efekcie, w opinii W. Sokolewicza, „powiadają komentatorzy – wobec wolności państwo powinno powstrzymać się od jakiegokolwiek ingerencji”. I dalej: „Jest to – naszym zdaniem – podejście błędne. Wolności w równym stopniu co prawa wymagają aktywnych gwarancyjnych i ochronnych, lecz także reglamentacyjnych działań ze strony państwa i jego organów, choć z reguły w tych działaniach przeważają inne formy prawne niż stosowane wobec *praw*, uwzględniające – jeśli wolno tak powiedzieć – wolnościowy charakter danej konkretnej wolności, zaś odpowiednio do tego charakteru różne formy prawne będą stosowane w odmiennych proporcjach. W żadnym wypadku nie oznacza to zakazu

lanie wolności i praw przyrodzonych, jeśli traktować ją jak najpoważniej, okazuje się silnie wciągająca, zarówno na poziomie intelektu, jak i emocji. Ma charakter i agonu, i strategii. Tutaj podmioty, by okazać swój kunszt i gromadzić splendor, akumulowany jako kapitał symboliczny, mierzą się i próbują z dylematami nierozwiązywalnymi lub z musu prowadzącymi do efektów niezadowolających. Demokracja, zgodnie z ujęciem P. Brauda, jest bowiem ustrojem sprzecznym wewnątrznie, który generuje, na mocy swych aksjomatów, liczne paradoksy i tragiczne wybory. W przestrzeni demokratycznej chodzi zatem o to, by jednocześnie zapewniać wolność, równość i braterstwo, które nierzadko nie dają się urzeczywistnić jednocześnie. Proces demokratyczny wymaga także ważenia racji niemierzalnych, rozstrzygnięcia co jest dobre, a co złe, co jest dobrem/złem większym, a co mniejszym, wybierania mniejszego zła lub większego dobra, rezygnowania z racji słusznych na rzecz racji słuszniejszych.

Jeszcze innym zabiegiem, również o sporym potencjale perswazyjnym, jest dworkinowski w swej genezie podział norm prawnych na reguły oraz zasady Ronald Dworkin wyodrębnił te kategorie, by zaproponować koncepcję będącą kompromisem pomiędzy pozytywizmem oraz naturalizmem prawniczym. Zgodnie z jego ujęciem, szeroko rozpowszechnionym we współczesnym prawoznawstwie, reguły działają według logiki „wszystko albo nic”, natomiast zasady są poddawane konfrontacji z innymi zasadami i ważeniu. Ich realizacja jest częściowa – urzeczywistnia się je na tyle, na ile można i należy je zastosować. Nie są stanowione przez prawodawcę, lecz istnieją na mocy społecznego poczucia stosowności. W rezultacie o ich istnieniu i intensywności orzeka się w toku dyskusji, w trakcie której strony przedkładają argumenty, starając się modulować wzmiankowane poczucie (Dworkin, 2001; Dworkin, 1998; Dworkin, 2006; Burley, Dworkin, 2004). Tym samym koncepcja R. Dworkina należy do tych, które kładą nacisk na analizę podstaw aksjologicznych systemu prawnego. Silny zwrot ku namysłowi nad wartościami z definicji skutkuje wzrostem emocjonalnego nasycenia dyskusji. W efekcie o kształcie prawa decyduje nie tylko i nie głównie intelekt, lecz nastawienie emocjonalne społeczeństwa oraz prawodawcy.

jakiegokolwiek interwencji ze strony państwa. Odwrotnie, władze publiczne są wręcz zobowiązane do użycia wszelkich środków prawnych, regulacyjnych i innych przewidzianych przez prawo, aby zagwarantować rzeczywistą wolność prasy w kraju, nawet kosztem ochrony prywatności pewnych kategorii osób”. Zob. Sokolewicz, 2011, s. 61–62. Zob. też Sokolewicz, 2006, s. 104–113; Wiśniewski, 2006.

Rozróżnienie zasady–reguły sprzyja ugruntowanemu w polskiej doktrynie podziałowi na normy konstytucji traktujące o wolnościach i prawach oraz zasady konstytucyjne. Według Zbigniewa Witkowskiego, ta ostatnia kategoria, „to najbardziej podstawowe, czy kardynalne rozstrzygnięcia pochodzące od twórcy ustawy zasadniczej, które zawierają pewne kwalifikowane treści konstytucji. Rozstrzygnięcia te zwykle określają formę państwa, zawierają ustalenia umożliwiające bardziej precyzyjne zidentyfikowanie ustroju danego państwa, ale też charakteryzują system prawa, odnoszą się do systemu ochrony konstytucji, wolności i praw jednostki”. Nie oznacza to, że ich moc prawna jest silniejsza niż innych norm konstytucyjnych. Niemniej spełniają one szczególną rolę w procesie interpretacji konstytucji – traktuje się je jako nośniki podstawowych idei, na których wspiera się polski system prawny. W konsekwencji stają się jakby pryzmatem, poprzez który należy spoglądać na normy szczegółowe, by wykładnia tych ostatnich w danej sytuacji wypadła prawidłowo. Innymi słowy, zasady konstytucyjne odsyłają do podstaw aksjologicznych ustroju, gwarantując, że prawo nie będzie stosowane w sposób niweczący podstawowe dobra, dla których ochrony jej stworzono. Rację należy zatem przyznać tym autorom, którzy twierdzą, że wyróżnienie zasad konstytucyjnych nie jest wyłącznie zabiegiem, dzięki któremu wykład konstytucjonalizmu nabiera finezji (Witkowski, 1998, s. 55)⁸. Wojciech Brzozowski zauważył, że chyba zbyt daleko idącym jest twierdzenie, iż operowanie pojęciem „zasady konstytucyjnej” „może mieć na celu jedynie wprowadzenie do języka prawniczego pojęcia, które ułatwia dyskurs prawniczy” (Brzozowski, 2011)⁹. Jednocześnie nie podkreślił jednak, że wyodrębnienie zasad konstytucyjnych nadaje dyskusjom doktrynalnym, jak również stymulowanej nimi debacie publicznej dodatkowego kolorytu emocjonalnego. Koncepcja ta umożliwia spór nie tylko o to, jaki jest katalog zasad, lecz również czy istnieje, a jeśli tak, to jaka jest ich hierarchia. W ten spo-

⁸ Natomiast zdaniem W. Brzozowskiego, wypada, za L. Garlickim, „przyjąć rozumienie zasady konstytucyjnej jako zawartej w konstytucji normy prawnej o dużym stopniu ogólności, która nie określając bezpośrednio sposobu rozwiązania danej kwestii, wskazuje zarazem pewne podstawowe rozstrzygnięcia ustrojowe i której przypisuje się szczególnie doniosłe znaczenie w stosunku do pozostałych norm konstytucyjnych i całego systemu prawnego”. Zob. Brzozowski, 2011 oraz Garlicki, 2009, s. 41; Garlicki, 2007, s. 4–5. Zob. również np. Banaszak, 2008; Pułło, 1995, s. 18 i n.; Pułło, 1996, s. 9–20; Sarnecki, 1997; Sarnecki, 2005, s. 90 i n.; Trzeciński, 1997; Zalaśiński, 2005, s. 18–29; Sokolewicz, 1998; Dudek, 2009.

⁹ Omawiana wypowiedź pochodzi z: Tuleja, 1997, s. 27.

sób przed uczestnikami komunikacji polityczno-prawnej otwierają się nowe perspektywy argumentacyjne, perswazyjne i manipulacyjne. Dodatkowo, towarzyszy temu zjawisku silna mobilizacja ideowa, a nawet ideologiczna – przecież spór o zasady konstytucyjne ma najwyższą rangę i doniosłość. Stąd popularność zyskuje sąd – nie trzeba rozstrzygać czy słusznie, czy nie – że gra toczy się o imponderabilia, a zatem strony nie mogą ustępować, lecz jedynie stale wygłaszać swój osąd i przekonywać do niego. W konsekwencji trudno dziś wyobrazić sobie sytuację, by postzegana jako pryncypialna rozmowa o zasadach toczyła się według jakiegoś konkluzyjnego schematu.

3. „Sumienie”

„Sumienie” jest terminem o genezie religijnej, który występuje – o czym często się zapomina – w wielu systemach religijnych, nie tylko w chrześcijaństwie. Wraz z rozwojem etyki pojęcie to zapożyczono i przeniesiono na grunt rozmaitych systemów etycznych¹⁰. Następnie zaadaptowano je w badaniach psychologicznych, gdzie operuje się nim także współcześnie. O „sumieniu” mówi się zatem w bardzo odmiennych kontekstach, czyniąc je elementem zupełnie różnych siatek kategoryalnych. Wszystko to sprawia, że w dyskusjach dotyczących tego fenomenu dość łatwo dochodzi do pomieszania pojęć. Nierzadkie są też sytuacje, w których strona na początku dyskusji nadaje charakteryzowanemu terminowi inną treść niż w dalszych jej etapach.

Historia filozofii roi się od prób odreligijnienia „sumienia”. Za taką, choć tylko do pewnego stopnia, można uznać koncepcję Immanuela Kanta, który przekonywał, iż ludzie dysponują wpisanym w ich umysły prawem moralnym, które przejawia się m.in. w uchwytowaniu postulatów takich jak imperatyw kategoryczny czy imperatyw praktyczny (Kant, 2001). Interesującą koncepcją w tradycji polskiej jest natomiast etyka niezależna (od religii oraz filozoficznego światopoglądu) autorstwa Tadeusza Kotarbińskiego. W jego ujęciu, sumienie jest tą władzą, która rozstrzyga i ujawnia człowiekowi, jakie jego czyny są godne podziwu, a jakie wzgardy. Jest ono wewnętrznym głosem, który podpowiada, że ludzie powinni się wstydzić egoizmu, sobkostwa, a cenić poświęcenie objawiające się w męstwie, dob-

¹⁰ Zob. Lubowicka, 2000; Valadier, 1997.

rym sercu, prawości, panowaniu nad sobą oraz szlachetności. Cechy te, twierdził T. Kotarbiński, konstytuują tzw. „spolegliwego opiekuna” (tj. takiego, na którego można liczyć) będącego wzorcem osobowym, ku któremu należy dążyć, gdyż stawanie się nim przysparza uznania zarówno w oczach własnych, jak i cudzych (Kotarbiński, 1956, s. 5–24)¹¹.

Zarówno w świetle filozofii kantowskiej, jak i etyki T. Kotarbińskiego łatwo argumentuje się na rzecz wolności sumienia. Można przyjąć, w ślad za nimi, że jest ono siłą, która dyktuje człowiekowi, co powinien czynić, by być godnym szacunku. Skoro tak, nie można tej siły ograniczać, gdyż skutkowałoby to niedobrowolnym upodleniem jednostki. Póki ta decyduje sama, kwestia tego, czy skaże się na pogardę, czy nie, pozostaje sprawą otwartą. Niemniej wobec takiego rozumowania wytacza się często kontrargument, iż są ludzie o sumieniach spaczonych, którzy w rezultacie muszą podejmować i podejmują decyzje niegodne.

Na gruncie psychologicznym wypracowano różne modele sumienia, postrzeganego jako twór złożony. Zdaniem Zdzisława Chlewińskiego, składa się ono z trzech silnie powiązanych wzajemnie podsystemów, tj. podsystemu pojęć moralnych (np. pojęcia sprawiedliwości, prawdomówności etc.), podsystemu norm moralnych (np. nie czynj drugiemu, co tobie niemiłe), podsystemu uczuć moralnych, które towarzyszą działaniom zgodnym lub niezgodnym z normami moralnymi (np. wstyd towarzyszący przekraczaniu normy albo zadowolenie z tego, że się jej przestrzega) (Chlewiński, 1998, s. 36). Ponadto, w opinii tego autora, sumienia funkcjonują jako procesor, który stymuluje i steruje wolą ludzką. Wszystkie jego elementy kształtują się w toku wychowania jednostki i mogą zostać uformowane prawidłowo lub zniekształcone. W pierwszym przypadku powstaje sumienie zdrowe, dojrzałe. W drugim – dochodzi do powstania sumienia wadliwego, które wymaga terapii. Sumień wadliwych, zdaniem W. Chlewińskiego, jest wiele, wśród nich można wyróżnić np. typ infantylny, neurotyczny, zniewolony, hipokryzyjny (Chlewiński, 1998, s. 34).

Wypada zauważyć, że ten lub jakikolwiek inny podział sumień na dobre i źle wykształcone prowokuje wiele kłopotliwych z polityczno-praw-

¹¹ Zob. też Kotarbiński, 1989. Podobna w gruncie rzeczy jest koncepcja Znamierowskiego, 1957. W obu koncepcjach, w ślad za utylitystami, przyjęto, że życzliwość jest podstawowym kryterium działania moralnego. Nadto, empatię potraktowano jako odpowiednik sumienia albo jego motor. Współcześnie sposób myślenia o etyce aprobowany przez T. Kotarbińskiego oraz Cz. Znamierowskiego jest rozwijany zwłaszcza przez autorów tzw. „etyk troski” (*ethics of care*). Zob. Held, 2006.

nego punktu widzenia zabiegów perswazyjnych. Skoro bowiem założy się, że są sumienia udane i nieudane – może ktoś twierdzić – należy się zastanowić, czy taki stan rzeczy powinien być tolerowany. Jeśli uzna się, że nie, łatwo zapytać, kto i w oparciu o jakie kryteria ma rozstrzygać o tym, czy dane sumienie spełnia standardy. Ponadto, pojawiają się i inne pytania, np. czy i ewentualnie jak powinien przebiegać proces resocjalizacji sumień, czy państwo może się w nich angażować, jeśli tak, to na czym ten angaż miałby polegać. Wszystkie te pytania – co oczywiste – bez trudu mogłyby i pewnie prowadziłyby do zakwestionowania tej koncepcji wolności sumienia, która dominuje we współczesnym międzynarodowym porządku prawnym, jak również w porządkach prawnych obowiązujących w liberalnych demokracjach. Innymi słowy, wypada zauważyć, że psychologiczne koncepcje sumienia, wywodzące się z koncepcji religijnych czy etycznych, wyrastają na założeniach, które mogą, choć nie muszą, prowadzić do wykluczania jednostek oraz oprymowywania ich swobody w zakresie rozstrzygania o tym, co dobre, a co złe¹².

4. „Przekonania”/„świadomość”

Mimo że w polskim porządku prawnym opcja taka nie przyjęła się, termin „conscience” można jednak tłumaczyć jako „świadomość” albo „przekonanie”. Takie rozwiązania generowałyby nowe, bardzo spektakularne, lecz zarazem mgliste i przez to raczej niebezpieczne argumentacje.

Należy też podkreślić, że ujęcie, w świetle którego „conscience” byłoby odpowiednikiem „przekonania”, jest sprzeczne nie tylko z dotychczasową linią orzecniczą, lecz również z samą terminologią aktów prawnych, zwłaszcza międzynarodowych. Trzeba bowiem pamiętać, że wiele spośród tych regulacji oprócz terminu „conscience” zna również termin „belief”. I właśnie to drugie określenie zwykło się rozumieć jako „przekonania”. Te natomiast, przykładowo, w świetle orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, winny tworzyć system posiadający „pewien

¹² Niemniej wypada zauważyć, że właśnie te koncepcje zyskują na znaczeniu, wywołując coraz więcej niepokoju oraz prowokując wiele niezwykle trudnych pytań. Sytuacji tej sprzyja gwałtowny rozwój nauk biotechnologicznych oraz przyrost środków, przy pomocy których można modyfikować różne elementy ludzkiej świadomości, a także kondycji. O licznych problemach, a zwłaszcza zagrożeniach, które wynikają z tego stanu rzeczy, zob. Fukuyama, 2004.

stopień powagi, spójności i siły przekonywania” (np. pacyfizm czy weganizm) (Garlicki, 2010, s. 556–557).

Niemniej utożsamianie „conscience” ze „świadomością” kusi, zwłaszcza w związku z burzliwym rozwojem nauk medycznych czy kognitywistyki. Z perspektywy tych dyscyplin ujmuje się umysł jako skomplikowaną, lecz zarazem ściśle zintegrowaną całość. Takie ujęcie skłania do wyczerpującej regulacji tego, co wiąże się ze swobodnym używaniem świadomości. Chodziłoby zatem o jej potraktowanie jako jednej, choć różnorodnej sfery, która winna rozwijać się co do zasady swobodnie, lecz w ściśle i kompleksowo określonych granicach. Za takim postulatem kryje się jednak myślenie futurystyczne i utopijne. Zgodnie z nim rozwój wiedzy dotyczącej procesów mentalnych pozwoli na ich kontrolę, jak również zaowocuje bogatą, a może kompletną znajomością ich następstw. To pozwoliłoby racjonalnie ustalić i ująć w ramy przepisów, które obszary świadomości mogą i powinny pozostać swobodne, a które miałyby działać w zgodzie z możliwie precyzyjnie zakreślonymi standardami. Należy zauważyć, że tego typu wizje, mimo ich totalnego czy wręcz totalitarnego tła uczuciowego, zdolne są koncentrować sympatie społeczne. Odbija się w nich odwieczne pragnienie człowieka, by świat czynić bardziej przewidywalnym i dzięki temu bardziej przytulnym oraz bezpiecznym.

5. „Religia”

Także pojęcie „religii” jest dalece rozciągliwe i doczekało się wielu określeń, z których żadne chyba nie jest zadowalające. W świetle analiz Zofii J. Zdybickiej, uderza mnogość i różnorodność definicji „religii”. Jak stwierdziła autorka, termin ten można definiować obiegowo¹³, etymolo-

¹³ W świetle wyliczeń, dzieli się je: a) ze względu na sposób ich otrzymania (indukcyjne, metodą addycji, metodą subtrakcyjną, tzw. metodą akceptacji identyczności religii i pewnych jej składników, metodą ewolucyjną lub genetyczną, metodą apriorycznej interpretacji filozoficznej, metodą prezentacji funkcjonowania); b) ze względu na treściową złożoność definiendum (zakładające prostotę faktu religii, zakładające bogatszą charakterystykę tego zjawiska); c) ze względu na główny składnik aktu religijnego (wierzeniowe, aksjologiczne, obrzędowe, instytucjonalne); d) ze względu na podstawową władzę ludzką aktu religijnego (intelektualistyczne, emocjonalistyczne, woluntarystyczne); e) ze względu na warunek naukowości (nienaukowe – etymologiczne, intuicyjne, teologiczne, filozoficzne, specjalistyczne oraz definicje naukowe) (Zdybicka, 1984, s. 260 i n.; a także: Zdybicka, 1988; Zdybicka, 1994; Zdybicka, 2010).

gicznie¹⁴, genetycznie¹⁵, strukturalnie¹⁶ oraz funkcjonalnie¹⁷. Nadto, w myśl innego podziału, wyróżnia się określenia redukcjonistyczne¹⁸, antyredukcjonistyczne¹⁹, historyczne²⁰, ahistoryczne²¹.

Rozwój religii ma swoją logikę, którą w religioznawstwie prezentuje się jako ruch od przeżycia do aktu religijnego. Oba pojęcia – tj. „przeżycie religijne” i „akt religijny” były wielokrotnie analizowane i dookreślane. Niemniej wypada zauważyć, że stale wymykają się one kategoryzacji. Innymi słowy, różne definicje dookreślają je – można mieć nawet wrażenie, że trafnie – lecz jakby bez sukcesu, pozostając obok istoty definiowanych zjawisk. Z tej przyczyny nieraz operuje się jeszcze innym wyrażeniem, a mianowicie mówi się o „fakcie religijnym”, który poznawany ma być empirycznie, „drogą introspekcji oraz ekstraspekcji” (Janyga, 2007, s. 26). Problemy z rozumieniem tego, czym jest „fakt religijny” są jednak liczne i poważne. Pewnie przerastają one nawet te, które wielokrotnie i jednak bez konkluzji roztrząsali i roztrząsają historycy, gdy spierają się o istotę „faktów historycznych” (Topolski, 1984).

Zdaniem Z. Zdybickiej, faktem religijnym „w pierwotnym, podstawowym znaczeniu jest samo odniesienie, skierowanie człowieka do rzeczywistości transcendentnej. Dane jest ono załączkowo w pierwotnym doświadczeniu siebie jako osoby, własnej ograniczoności i potrzeby transcendencji, a w sposób bardziej rozwinięty w przeżyciu religijnym. Ujawnia się to zasadniczo w specjalnym zachowaniu się człowieka, wyrażonym

¹⁴ Tworzy się je na kanwie dociekań dotyczących genezy słowa „religia”. Poszukiwania te prowadzone są z nadzieją, że w ich wyniku badacze dotrą do pierwotnych „intuicji filozoficznych”, które doprowadziły do zaistnienia zjawisk religijnych (Zdybicka, 1984, s. 265–266).

¹⁵ W tego typu definicji podkreśla się genezę religii oraz specyfikę tej genezy (Zdybicka, 1984, s. 267–269).

¹⁶ Definicje strukturalne skupiają się na „strukturze formalnej religii”, ukazując ją jako stosunek osobowy oraz wyodrębniając jego elementy (Zdybicka, 1984, s. 267, 270, 276, 277).

¹⁷ Uwypuklają one cele, jakim służy aktywność religijna (Zdybicka, 1984, s. 267, 278).

¹⁸ W ich świetle ujmuje się religię jako aspekt kultury czy społeczeństwa. Zob. Nowaczyk, 1988, s. 160.

¹⁹ Zgodnie z nimi, religia jest zjawiskiem autonomicznym wobec kultury i społeczeństwa (Nowaczyk, 1988, s. 160).

²⁰ Usiłują wskazywać na fakty historyczne, które doprowadziły do powstania oraz które mogą doprowadzić do zaniku religii (Nowaczyk, 1988, s. 160).

²¹ Ujmują religię jako zjawisko „ponadhistoryczne”, towarzyszące człowiekowi stale, lecz pod różnymi postaciami (Nowaczyk, 1988, s. 160).

w aktach religijnych. Modlitwa, ofiara są podstawowymi aktami religijnymi, czyli realizacją owego odniesienia. Poszczególne religie natomiast – jako zespół praw lub dyrektyw, dotyczących zachowania się religijnego oraz instytucje – stanowią złożony fakt kulturowy. Obejmuje on zachowanie się religijne człowieka wraz z determinacją i organizacją religijnej aktywności człowieka, wyrastającej z owego odniesienia człowieka do rzeczywistości transcendentnej (Boga)” (Zdybicka, 1984, s. 147). Takie określenie „faktu religijnego” niewątpliwie współgra z założeniem Z. Chlewińskiego, wzorowanym na uwagach Martina Heideggera oraz Leszka Kołakowskiego, którzy uznawali, że uczucie transcendencji wynika z neodpartego zdziwienia, iż rzeczy są i to takie, a nie inne. Przecież nie sam przez się, lecz ze względu na jakąś przyczynę, ten oto stolik, na którym leży książka, istnieje, choć mógłby nie istnieć. Przecież coś sprawia, że jest na jednej nodze, brązowy, z okrągłym blatem, choć mógłby być zupełnie inny (Chlewiński, 1998).

Niezależnie od trudności definicyjnych, przyjmuje się na ogół, że przeżycie religijne jest pierwotne wobec aktów religijnych²². Zastanowivszy się nad tą kwestią, można jednak dojść do wniosku wprost przeciwnego. Akty kultu, ceremonie, świadectwa doktrynalne, czyny ascetyczne, religijne struktury organizacyjne – wszystko to służy kreowaniu sfery *sacrum*. Możliwe nawet, że tylko człowiek wprowadzony w tę przestrzeń, a więc nastawiony, by doświadczać świata w specyficzny sposób, może doznać przeżycia religijnego. Jeśliby tak było, można przyjąć, że religia to wyłącznie zjawisko społeczno-kulturowe, a więc nabyte czy wypracowane. W konsekwencji silnym byłoby twierdzenie, że gwarancje swobody religijnej nie służą ochronie przyrodzonych skłonności ludzkich, lecz różnych – nawykniem ugruntowanych – praktyk kształtowania świadomości oraz zarządzania nią²³.

Geneza przeżycia i aktu religijnego, jak również ich wzajemne relacje, nie przesądzają o jakości stosunku wyznawcy wobec przedmiotu jego

²² Tak, również ze sporą dozą pewności W. Janyga: „struktura przeżycia religijnego prowadzi w swej pełni do aktu religijnego, a więc konkretnego czynu, skierowanego wprost do przedmiotu religijnego lub ze względu na niego w stosunku do innych osób” (Janyga, 2007, s. 37).

²³ Stanowisko takie konsekwentnie prezentował Karol Marks. Zawarł je już we wczesnym *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa*. W tekście padły słynne słowa o religii, która uśmierza ból biedaków poprzez odurzenie symboliką, rytmem, rozbudzeniem wiary w zaświaty (Marks, Engels, 1961, s. 473).

wiary. Należy przyjąć, że stosunek ten rzeczywiście istnieje i, jak słusznie stwierdził W. Janyga, bez względu na to, czy przedmiot ten – w kształcie, w jakim ujmuje go wyznawca – jest realny (Janyga, 2007, s. 41). Istotne, zdaniem religioznawców, lecz również wielu prawników jest to, że w świetle czyjejś wiary coś/ktoś uchodzi za byt, dzięki czemu osoba wierząca zyskuje przekonanie o sensowności świata. Stąd, argumentuje się często, uczucia religijne chroni się nie z powodu szacunku dla przedmiotu tych uczuć, lecz przez delikatność i życzliwość wobec kogoś, kto przynajmniej twierdzi, że je przeżywa (Janyga, 2007, s. 41). Dlatego, w mniemaniu W. Janygi, słusznym wydaje się pomysł, by religię definiować nieco szerzej niż Z. Zdybicka, która zainspirowana myślą Akwinaty twierdziła, że „Religia jest realną i dynamiczną relacją osobową człowieka do osobowego Absolutu, od którego człowiek jest zależny w istnieniu i w działaniu i który jest jego ostatecznym celem, nadającym sens jego życiu (przyczyną sprawczą i celową)” (Zdybicka, 1984, s. 271)²⁴. Definicja ta, stwierdził W. Janyga, słusznie kładzie akcent na fakt, że jednostka poprzez przeżycie religijne odkrywa sensowność życia. Jednak za niewłaściwe, niezgodne zarazem z doktryną, a także z zapisami prawa międzynarodowego oraz polskim porządkiem prawnym, uznał twierdzenie, w myśl którego obiekt aktywności religijnej, obiekt sensotwórczy, zawsze musi być osobowy. Z tej przyczyny, według przywołanego autora, lepiej przyjąć, że religią „jest realna i dynamiczna relacja osobowa człowieka do rzeczywistości transcendentnej, pojmowanej na sposób osobowy lub bezosobowy, która jest ostatecznym celem człowieka i nadaje sens jego życiu (jest przyczyną sprawczą i celową)” (Janyga, 2007, s. 43). Albo jeszcze szczegółowiej: „W świetle poczynionych ustaleń należy stwierdzić, że określone zjawisko należy uznać za religię wówczas, gdy w jego ramach zauważa się istnienie realnej, osobowej relacji człowieka do rzeczywistości transcendentnej (*sacrum*, Absolutu), pojmowanej na sposób osobowy albo bezosobowy, która objawia się w przeżyciach religijnych, a w związku z którą wykształca się też określona doktryna (zbiór przekonań dotyczących pochodzenia oraz sensu człowieka i świata). Dodatkowymi elementami, które jednak w konkretnym przypadku mogą stanowić niezwykle istotne wskazówki w kwestii oceny danego zjawiska jako religii, jest przeżywanie przez ludzi owej relacji do *sacrum na zewnątrz*, poprzez budowanie wspólnoty, wykonywanie aktów religijnych i sprawowanie kultu” (Janyga, 2007, s. 52–53).

²⁴ Zob. też Zdybicka, 2006, s. 332 i n.

Definicja ta i jej podobne, czego sam W. Janyga jest świadom, mogą się spotkać i spotykają z ostrą krytyką. Po pierwsze, co mniej istotne, można argumentować, że określenie to wyrasta z tradycji chrześcijańskiej. Tym samym zachodzi sytuacja, w której religię w ogóle chce się charakteryzować z punktu widzenia jednego z systemów wierzeń. W ten sposób łamie się jakoby zasadę obiektywizmu w nauce, forując pewien sposób patrzenia na świat. Stanowisko takie wydaje się nośne, choć możliwe do zbicia. Należy bowiem pamiętać, że źródło argumentu, nawet to najwątpliwsze, jak i to najpewniejsze, nie przesądza o jego prawdziwości bądź fałszywości. Niemniej, istnieje również drugi zarzut, znacznie poważniejszy. Otóż, zgodnie z uwagą W. Janygi, w wieku XX i XXI praktyki religijne zmieniają się gwałtownie, ulegając prywatyzacji, indywidualizacji oraz dezinstytucjonalizacji. Dodatkowo, następuje zmierzch epoki zeświecczenia, inspirowanej myślą oświeceniową. Dochodzi do zwrotu ku wierze, lecz przeżywanej i okazywanej odmiennie niż dotychczas (Janyga, 2007, s. 44–45). Procesy te sprawiają, że życie religijne staje się jeszcze mniej określone i określalne niż dotychczas. Z tej przyczyny jakakolwiek definicja religii winna być uznana nie tylko za chybioną, lecz również za wąską i przez to ekskluzywną²⁵.

W odpowiedzi na te zarzuty, można twierdzić, że w sprawach wyznaniowych lepsza jest choćby niedoskonała definicja „religii” niż jej brak. Wynika to z faktu, że ten drugi stan rzeczy wiódłby do deregulacji sfery aktywności religijnej. Takie zjawisko oznaczałoby natomiast, że państwa oraz społeczność międzynarodowa nie miałyby środków, które służyłyby do łagodzenia konfliktów międzykonfesyjnych, a przede wszystkim chroniły swobodę jednostki w tym zakresie. Zgodnie z opinią W. Janygi, „Dekonstrukcja pojęcia religii pociąga za sobą z kolei nieuchronnie dekonstrukcję przepisów Konstytucji, dotyczących wolności religijnej, między innymi dlatego, że nie można używać już sensownie dotychczasowych pojęć. Ponadto stałoby się coś o wiele istotniejszego – system prawa otworzyłby się tym samym w jakiś sposób na postmodernistyczny sposób interpretacji, który całkowicie kwestionuje dotychczasową logikę i metodologię tworzenia, wykładania i stosowania prawa. Prawnicze pryncypia znaczeniowe wymagałyby nowej interpretacji, kodyfikacji i rewizji. Dekonstrukcjonizm dąży bowiem do *mocniejszego uwzględniania osobli-*

²⁵ Zob. np. Böckenförde, 1994, a także: Mariański, 2006; Marczevska-Rytko, 2010, w szczególności s. 183–195; Tomka, 2002.

wości każdego przypadku, jego indywidualności i heterogeniczności” (Janyga, 2007, s. 48). Ponadto, rezygnacja z definicji byłaby zerwaniem z jedną z tych zasad, które obrońcy wolności sumienia i religii od stuleci uznawali za aksjomat. Chodzi o to, że przywołując tę wolność starano się chronić nie każde przekonanie. Troszczono się jedynie o koncepcje szeroko uznawane za doniosłe, wywierające zasadniczy wpływ na czyjeś życie. Radykalne odejście od tej tradycji pozostawiałyby w sprzeczności z dotychczasową praktyką prawną. Z tej przyczyny zarówno w systemach międzynarodowych, jak i wewnątrz krajowych nadal formułuje się kryteria, w sporym stopniu zdroworozsądkowe, które rozstrzygają, czy jakiś splot mniemań i działań może zostać uznany za religię (Janyga, 2007, s. 50).

Niekiedy w doktrynie sugeruje się, że w poszukiwaniach istoty religii warto pomocniczo posłużyć się pojęciem „światopoglądu”. Łatwo jednak zauważyć, że także to słowo obarczone jest mnogością sensów i znaczeń (Janyga, 2007, s. 72 i n.)²⁶. Jak mało jest ono operatywne, widać wyraźnie, gdy porównuje się opinie dotyczące związku zachodzącego między „religią” i „światopoglądem”. I tak W. Janyga, uznał, że „W pewnym uproszczeniu można przyjąć, że warstwa światopoglądowa religii sprowadza się tylko do wyznawania jej doktryny, ukazującej sens człowieka i otaczającej go rzeczywistości, lecz pomija inne istotne elementy zjawiska religii” (Janyga, 2007, s. 78). Stąd, w jego opinii, wypada stanowczo skonstatować, że „religia” i „światopogląd” to terminy rozłączne, pod które podpadają zupełnie odmienne desygnaty. Zarazem, według W. Brzozowskiego, sprawy mają się inaczej. Autor ten, analizując art. 25 ust. 2 polskiej Konstytucji, stwierdził, że zapis o bezstronności władz publicznych co do „przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych” jest błędny logicznie. Uzasadniając tę tezę posłużył się następującą argumentacją: „Światopogląd można zdefiniować jako zespół ogólnych przekonań i twierdzeń składających się na spójny – przynajmniej w oczach jego zwolenników czy wyznawców – i całościowy obraz rzeczywistości (tego, co istnieje) oraz związanych z nimi ocen i norm wyznaczających postawy i kierunkujących postępowanie podmiotu względem siebie i otoczenia. Ujmując rzecz prościej, można stwierdzić, że światopogląd to po prostu pogląd człowieka na świat, wyraz interpretacji świata zawierający oceny i normy, wypływający z naszej wiedzy i uznawanych wartości.

²⁶ Zob. także Brodziński, 1988, s. 72.

Widać więc, że próba precyzyjnego oddzielenia przekonań światopoglądowych od przekonań religijnych i filozoficznych byłaby przedsięwzięciem karkołomnym. Wszystkie te trzy grupy odnoszą się bowiem do identycznej lub zbliżonej sfery rzeczywistości. System przekonań filozoficznych może być inspirowany religijnie (np. personalizm chrześcijański), myśl teologiczna wyrasta zaś na podłożu filozofii. Ponadto dana religia lub system filozoficzny konstytuują centrum światopoglądu człowieka, które przesądza o sposobie porządkowania całości przekonań jednostki; pozwala to wyróżnić np. światopoglądy religijne” (Brzozowski, 2011).

Wszystkie omówione kłopoty definicyjne idą w parze z ambiwalentnym znaczeniem emotywnym terminu „religia”. Współcześnie coraz częstsze są dyskusje, w trakcie których strony nie spierają się o istotę tej aktywności, lecz o jej sensowność. Jedni uznają ją za zjawisko godne aprobaty, inni wręcz przeciwnie. W dyskursie prawniczym dominuje szacunek dla religii, jednak w codziennej debacie publicznej, przewaga ta nie jest już tak wyraźna. Nie wszyscy godzą się z tezą, że religia jest społecznie użyteczna. Nie brakuje ponadto zwolenników poglądu, że stanowi ona źródło dysfunkcji, zarówno w życiu jednostek, jak i grup. Dyskusja ta, w której uczestnicy się radykalizują i nierzadko wyrażają opinie w sposób skrajny, ujawnia pewną paradoksalność starań o swobodę sumienia i religii. Przecież, z jednej strony, stanowisko, w świetle którego religia jest szkodliwa, niesie w sobie co najmniej niechęć wobec każdego, kto wierzy. Jednocześnie duma wyznawcy podszyta jest jakimś poczuciem wyższości wobec tych, którzy nie podzielają jego mniemań. W konsekwencji społeczeństwa polaryzują się, a obozy pro- i antyreligijne coraz ostrzej formułują swoje stanowiska, nie stroniąc od ostentacji.

6. „Wyznanie”

Potocznie zdarza się, że wyrazy „wyznanie” i „religia” uznaje się za tożsame. Jednak nie sposób przecież zapomnieć, iż pierwszy z nich nie ustępuje co do wieloznaczności drugiemu. Słowo „wyznanie” może zatem funkcjonować nie tylko jako synonim „religii”, lecz również jako „określenie jakiegoś nurtu w obrębie danego prądu religijnego”, „wypowiedź, w której daje się wyraz jakimś przekonaniom”, „wypowiedź, w której ktoś do czegoś się przyznaje”, „zespół praktyk, przy pomocy których okazuje się swoją wiarę lub niewiarę”.

Także na gruncie nauk prawnych nie są to pojęcia jednoznaczne. Jak zauważyli Maria Gołda-Sobczak oraz Witold Sobczak, w literaturze (Józef Krukowski) można spotkać stanowisko, zgodnie z którym „wyznanie oznacza wspólnotę osób wyodrębniającą się z danej religii, a więc jest to pojęcie węższe” (Gołda-Sobczak, Sobczak, 2008, s. 310)²⁷. Przywołany pogląd współgra z opinią Michała Pietrzaka, który argumentował że współcześnie trafna wydaje się „fenomenologiczna koncepcja religii, która odrywa religię od dogmatów wiary, a koncentruje się na doświadczeniu psychicznym jednostki”. Z niej wynika, że religią jest każdy system wierzeń, wyobrażeń czy poglądów, który zaspokaja duchowe potrzeby człowieka, a zatem także buddyzm, taoizm, agnostycyzm, ateizm, świecki humanizm (Pietrzak, 2005, s. 12).

Niemniej wypada podkreślić, że ten sam autor stwierdził, że na gruncie języka prawnego i prawniczego stosowniejszym niż „wolność sumienia i religii” jest termin „wolność sumienia i wyznania” (według niego, zgodny z polską tradycją i częściej stosowany w prawie międzynarodowym) (Pietrzak, 2005, s. 222). Ponadto, w opinii M. Pietrzaka, „wolność wyznania obejmuje uprawnienia jednostki do uzewnętrzniania i manifestowania swych poglądów i przekonań w sprawach religijnych indywidualnie i zbiorowo, prywatnie i publicznie oraz do postępowania i działania zgodnego ze swoimi przekonaniem”. Stąd można wnioskować, że „wyznanie”, z perspektywy tego autora, nie jest nurtem czy odłamem jakiejś religii. M. Pietrzak zdaje się raczej skłaniać ku procesualnemu rozumieniu charakteryzowanego terminu. W świetle jego mniemania, „wyznanie” są rodzajami aktywności, sposobami przejawiania postaw w sprawach wia-

²⁷ Zob. też. Krukowski, 2000, s. 77 oraz Warchałowski, 2004, s. 49. Na marginesie wypada zauważyć, że z logicznego punktu widzenia, mniemanie J. Krukowskiego nie jest uzasadnione, jako że nazwy bywają węższe lub szersze, o ile pierwsza zawiera się w drugiej, a druga w pierwszej. Stąd wszystkie desygnaty nazwy węższej są desygnatami nazwy szerszej, lecz nie wszystkie desygnaty nazwy szerszej są zarazem desygnatami nazwy węższej. W przypadku, gdy „wyznanie” uznaje się za odłam jakiejś „religii”, czyli za część całości, zbiory desygnatów obu tych nazw wykluczają się (żaden desygnat nazwy „religia” nie jest desygnatem nazwy „wyznanie” oraz żaden desygnat nazwy „wyznanie” nie jest desygnatem nazwy „religia” – tak samo, jak żaden desygnat nazwy „łańcuch” nie jest desygnatem nazwy „ogniwo” i na odwrót. W omawianym przypadku nazwa „religia” odnosi się zatem do desygnatów będących zbiorami kolektywnymi, składającymi się z elementów, które są zarazem desygnatami nazwy „wyznanie”. Zob. uwagi Z. Ziemińskiego nt. zbiorów dystrybucyjnych oraz kolektywnych w: Z. Ziemiński, 1990.

ry, które mogą być religijne, antyreligijne, a nawet areligijne (Pietrzak, 2005, s. 20).

Nie wdając się w polemikę, między zwolennikami różnorodnych sądów co do zakresu pojęcia „wyznanie”, należy zgodzić się z twierdzeniem, iż nieraz uznaje się je za pojęcie pozytywistyczne (na co zwracali uwagę J. Krukowski i K. Warchałowski, a w ślad za nimi M. Gołda-Sobczak i W. Sobczak) (Gołda-Sobczak, Sobczak, 2008, s. 310)²⁸. „Religia” jest natomiast określeniem prawnonaturalistycznym, co oczywiście nie wyczerpuje kwestii. Niemniej zgodziwszy się z autorami, którzy zwrócili uwagę na ten fakt, należy zauważyć, iż na gruncie prawniczym termin „wyznanie” bywa określeniem polemicznym, stosowanym, by zaznaczyć swoistą odrębność czy opozycyjność tych, którzy go używają. Jest to pojęcie–hasło, za pomocą którego ktoś może manifestować bardzo różne postawy, np. że blisko mu do pozytywistycznej koncepcji prawa; że opowiada się za niezależnieniem systemu prawnego od wpływów religijnych także na poziomie słownictwa; że przeciwstawia się tym, którzy sugerują, iż religie w tradycyjnym rozumieniu winny być w stosunku do nowych ruchów światopoglądowych nieco uprzywilejowane; że jest niechętny systemom religijnym; że chce podkreślić swą niezależność od religii nawet na poziomie języka. Terminu „wyznanie” używa się niekiedy, by sprawić wrażenie dystansu wobec kwestii religijnych albo laickości. Bywa zatem, że stosujący go nie tylko charakteryzuje rzeczywistość, lecz składa swoistą deklarację, sygnalizując własną wrażliwość i oczekując adekwatnych do niej reakcji²⁹.

7. Łącznik „i”

Należy zauważyć, że zwroty „wolność sumienia i religii”, „wolność sumienia i wyznania” mają nie tylko charakter doktrynalny, lecz występują także w aktach normatywnych. Ich cechą charakterystyczną jest to, że terminy składowe są w nich często łączone przy pomocy słówka „i”. Taki wybór prowadzi do licznych konsekwencji natury logiczno-interpretacyjnej. Powstaje bowiem pytanie, czy w omawianym przypadku „i” występuje jako spójnik koniunkcji czy funktor nazwotwórczy (Z. Ziemiński, 1990). Przyjęcie pierwszej opcji oznacza, że wolność sumienia i reli-

²⁸ Zob. też. Krukowski, 2000, s. 77; Warchałowski, 2004, s. 49.

²⁹ Tak np. w okresie peerelowskim w pracy: Piekarski, 1979, s. 51 i n.

gii/wyznania składa się z dwóch odrębnych wolności. Wariant drugi prowadzi do konkluzji, że nie ma ona charakteru złożonego – jest wolnością jednolitą.

W doktrynie zdecydowanie dominuje pogląd, że „wolność sumienia oraz wolność religii (wyznania) są rozłączne i samoistne (Pietrzak, 2005, s. 19). Wypada jednak podkreślić, że zastosowanie słówka „i”, niezależnie od tego, czy w charakterze spójnika czy funktora, wynika z przeświadczeń o charakterze ontologicznym. Jeśli bowiem „i” byłoby funktorem, to oznaczałoby, że prawodawca zakłada, że wolność sumienia i wolność religii (wyznania) nigdy nie występują osobno, gdyż przeczy temu ich natura. Jeśli natomiast „i” jest spójnikiem, to wolności te mogłyby wprawdzie wystąpić wprawdzie pojedynczo, lecz tym razem nie zezwala na to norma prawna.

W jednym i drugim przypadku ignoruje się fakt, że wolność sumienia i wolność religii (wyznania) nie zawsze idą w parze i nie zawsze się wspierają. Wręcz przeciwnie, konflikty pomiędzy sumieniem a religią (wyznaniem) należą do bardzo częstych. Z reguły wynikają one z faktu, że poglądy jednostki nie zawsze są w pełni zbieżne ze stanowiskiem prezentowanym przez wspólnotę jako całość. Dochodzi wówczas do kontrowersji, którą za L. Kołakowskim można określić jako spór pomiędzy „świadomością religijną” i „więzią kościelną”. Niemniej należy pamiętać, że wachlarz napięć, które mogą powstać pomiędzy sumieniem i religią (wyznaniem) jest znacznie szerszy, obejmując wiele mentalnie i uczuciowo bardzo subtelnych, lecz zarazem trudnych kwestii (Kołakowski, 1997).

Regulacje, w których wolność sumienia oraz wolność religii (wyznania) łączy się słówkiem „i”, pomijają zatem niezmiernie istotny fakt. Powstają bez uwzględnienia potencjalnych konfliktów, które mogą powstawać w procesie realizacji tych dwóch wolności. Ta prawna próba zignorowania lub przezwyciężenia napięcia pomiędzy sumieniem i religią (wyznaniem) wydaje się być skazana na niepowodzenie. Słuszność tego wniosku ujawnia się dobitnie, gdy przychodzi badać zakres takich wolności jako wolność myśli, ekspresji, słowa, wypowiedzi, druku, prasy. Widać wówczas wyraźnie konflikt, który na gruncie norm dotyczących wolności sumienia i religii jest trudniejszy do uchwycenia. I okazuje się, że szukanie kompromisu między tymi wartościami nigdy nie prowadzi do w pełni satysfakcjonujących rezultatów. Wybór często ma tutaj charakter albo-albo, tj. bądź da się pierwszeństwo jednostce/wyznawcy, bądź społeczności/wspólnocie religijnej. Aktualnie, w demokracjach liberalnych, pierwsze przeważa, ponieważ zakłada się tutaj, iż uprawnienia jednostki co do

zasady mają prymat nad uprawnieniami społeczeństwa. Ponadto, dominuje pogląd, zgodnie z którym aspekt wewnętrzny religii jest ważniejszy od jej aspektu zewnętrznego. Można by jednak argumentować i argumentuje się, że przedstawione stanowisko jest złudne. Zwłaszcza, gdy uwzględnimy fakt, że sumienie nie bierze się znikąd, lecz jest urabiane, także, a często przede wszystkim w toku aktywności religijnej.

Niezależnie od tego, jaki pogląd przyjmie się w powyższej kwestii, wypada raz jeszcze podkreślić, że wolność sumienia i wolność religii (wyznania) nie są *a priori*, lecz jedynie bywają ze sobą zgodne. Jednocześnie zestawienia typu „wolność sumienia i religii”, „wolność sumienia i wyznania” nie uwzględniają w pełni tego faktu. Z tej przyczyny trzeba stwierdzić, że dokumenty, w których występują takie wyrażenia złożone jakby tuszowały napięcie między jednostką/wyznawcą, a grupą/wspólnotą religijną. Czyni je to normatywami, deklaratywami, judykatami w jakimś sensie defensywnymi – ufundowanymi na obawie przed konfliktem, kreowanymi nierzadko w oparciu o myślenie życzeniowe.

8. Podsumowanie

„Sumienie”, „religia”, „wyznanie”, „przekonania”, „świadomość”, „światopogląd” – wszystkie przeanalizowane terminy posiadają długą i zawiłą historię, która czyni je wielowarstwowymi i niejednoznacznymi. Z tej przyczyny w każdej dyskusji nt. „wolności sumienia i religii”, „wolności sumienia i wyznania” łatwo o nieporozumienia, nieświadome, jak i zamierzone. Precyzowanie terminologii to zabieg żmudny i nieefektywny, choć konieczny, by rozmowa nie była pozorną, by użyć określenia Romana Ingardena (Ingarden, 1987, s. 173–176). Niestety w sporach światopoglądowych, nierzadko strony nie zadają sobie trudu uściślenia ogólnikowych terminów, którymi się posługują. Dodatkowo, w ferworze polemik, a niekiedy ze względu na chęć zwycięstwa, zdarzają się sytuacje, gdy imputuje się przeciwnikowi definicję „wolności sumienia i religii” czy „wolności sumienia i wyznania”. Ta najczęściej jest wówczas nie tylko niezgodna z jego przekonaniem, lecz także niewygodna, a zdarza się, że kompromitująca.

Wszystkie terminy omawiane, co wykazano, posiadają ładunek emocjonalny, choć jedno silniejszy, drugie słabszy. W każdym razie ich znaczenia emotywnie pełnią rolę psychologicznego katalizatora. To właśnie one powodują, że dyskusja nt. „wolności sumienia i religii”, „wolności su-

mienia i wyznania” nieraz zamienia się w manifestację światopoglądową, głoszoną często z żarliwością, lecz bez zrozumienia, a nawet wysłuchania interlokutora.

Z tych względów roztrząsanie kwestii związanych z „sumieniem”, „religią”, „wyznaniem”, „przekonaniami”, „świadomością”, „światopoglądem” nigdy nie jest sprawą łatwą, również, a może zwłaszcza wtedy, gdy rozmówcy stosują język prawny czy prawniczy. Dokumenty, które mówią o „wolności sumienia i religii”, „wolności sumienia i wyznania” przemawiają do wyobraźni, generując rozmaite marzenia, stymulując także obsesje czy fobie. Z tej przyczyny posługiwanie się scharakteryzowanymi terminami, zwłaszcza w dokumentach prawnych, lecz także w literaturze przedmiotu powinno być wyjątkowo przemyślane, ostrożne i wyważone. Istotnym jest pytanie, czy warunek ten spełniają w szczególności normy prawa międzynarodowego oraz polskie normy konstytucyjne.

Jeśli brakuje bowiem prawu oraz wypowiedziom doktryny tej ostrożności, tego wyważenia, to wcześniej czy później rozmowa o „wolności sumienia i religii”, „wolności sumienia i wyznania” zamienia się w rozmowę o słowach. Natomiast tego typu dyskusje, nie dość, że często jałowe, nierzadko drażnią, stanowiąc pole, na którym łatwo o wypowiedź nieprzemyślaną, obraźliwą, zniesławiającą, a nawet nienawistną. Konsekwencją są często spory jeszcze innej natury, tj. spory personalne. W ich trakcie dyskutanci w ogóle nie troszczą się ani o sedno sporu, ani nawet o znaczenie używanych słów. Zgłaszają natomiast wzajemne pretensje, zarzucając sobie nawzajem, że ktoś użył słowa, by kogoś dotknąć, zmanipulować, oszukać, zwieść, poniżyć.

Bibliografia

- Banaszak B. (2008), *Prawo konstytucyjne*, Wydawnictwo C. H. Beck, Warszawa.
- Böckenförde E. W. (1994), *Wolność – państwo – Kościół*, Znak, Kraków.
- Brodziński D. (1988), *Światopogląd – geneza, struktura, funkcje i prawidłowości kształtowania*, w: *Zarys religioznawstwa*, red. J. Keller, Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej, Warszawa.
- Burley J., Dworkin R. (2004), *Dworkin and his critics, with replies by Dworkin*, Blackwell Publishing, Malden–Oxford.
- Chlewiński Z. (1998), *Search for Maturity. Personality, Conscience, Religion*, Peter Lang, New York–Washington, D.C./Baltimore–Boston–Bern–Frankfurt am Main–Berlin–Vienna–Paris.

- Czarnecki Z. J. (1995), *Studia nad ideą wolności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Dahrendorf R. (1993), *Nowoczesny konflikt społeczny. Esej o polityce wolności*, Czytelnik, Warszawa.
- Dudek D. (2009), *Zasady ustroju III Rzeczypospolitej Polskiej*, Oficyna Wolters Kluwer business, Warszawa.
- Dworkin R. (1998), *Biorąc prawa poważnie*, PWN, Warszawa.
- Dworkin R. (2001), *A matter of principle*, Oxford University Press, Oxford.
- Dworkin R. (2006), *Imperium prawa*, Wolters Kluwer Polska, Warszawa.
- Fukuyama F. (2004), *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, Znak, Kraków.
- Gajda J. (1989), *Sofiści*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Garlicki L. (2007), *Rozdział I „Rzeczpospolita”*, w: *Konstytucja Rzeczypospolitej. Komentarz*, t. V, red. L. Garlicki, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa.
- Garlicki L. (2009), *Polskie prawo konstytucyjne. Zarys wykładu*, Liber, Warszawa.
- Garlicki L. (2010), *Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, Wydawnictwo C. H. Beck, Warszawa.
- Głowiński M. (1990), *Nowomowa po polsku*, PEN, Warszawa.
- Gołda-Sobczak M., Sobczak W. (2008), *Zakres przedmiotowy swobody sumienia i religii w systemie prawnym ONZ*, w: *Dylematy praw człowieka*, red. T. Gardocka, J. Sobczak, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
- Gronowska B. (1998), *Wolności, prawa i obowiązki człowieka i obywatela*, w: *Prawo konstytucyjne*, red. Z. Witkowski, TNOiK, Toruń.
- Held V. (2006), *The ethics of care. Personal, political and global*, Oxford University Press, Oxford–New York.
- Hobbes T. (2005), *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Ingarden R. (1987), *O dyskusji owocnej słów kilka*, w: R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Janyga W. (2007), *Przestępstwo obrazy uczuć religijnych w polskim prawie karnym w świetle współczesnego pojmowania wolności sumienia i wyznania*, Poznań.
- Kant I. (2001), *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Antyk, Kęty.
- Kołakowski L. (1997), *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, PWN, Warszawa.
- Kotarbiński T. (1956), *Zagadnienia etyki niezależnej*, w: T. Kotarbiński, *Sprawy sumienia*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Kotarbiński T. (1989), *Życie zacnie*, Nasza Księgarnia, Warszawa.
- Kowalczyk S. (1999), *Filozofia wolności. Rys historyczny*, Redakcja Wydaw. KUL, Lubin.

- Krukowski J. (2000), *Polskie prawo wyznaniowe*, Wydawnictwa Prawnicze PWN, Warszawa.
- Legutko R. (2007), *Traktat o wolności*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk.
- Lubowicka G. (2000), *Sumienie jako poświadczenie. Idea podmiotowości w filozofii Paula Ricoeura*, Wydaw. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Marczewska-Rytko M. (2010), *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Mariański J. (2006), *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Marks K., Engels F. (1961), *Dzieła*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Mill J. S. (1999), *O wolności*, Wydawnictwo Akme, Warszawa.
- Nowaczyk M. (1988), *Orientacje teoretyczno-metodologiczne w religioznawstwie niemarksistowskim*, w: *Zarys religioznawstwa*, red. J. Keller, Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej, Warszawa.
- Piekarski A. (1979), *Wolność sumienia i wyznania w Polsce*, Interpress, Warszawa.
- Pietrzak M. (2005), *Prawo wyznaniowe*, Wydaw. Prawnicze LexisNexis, Warszawa.
- Pułło A. (1995), *Idee ogólne a zasady prawa konstytucyjnego*, „Państwo i Prawo”, z. 8.
- Pułło A. (1996), *Z problematyki zasad prawa. Idee ogólne w prawie konstytucyjnym*, „Przegląd Sejmowy”, nr 1.
- Rosnerowa H. (1993), *Dylematy pojęcia wolności. Próba wprowadzenia analitycznego*, Instytut Filozofii i Socjologii, Polska Akademia Nauk, Warszawa.
- Sarnecki P. (1997), *Konstytucjonalizacja zasad i instytucji ustrojowych*, Wydaw. Sejmowe, Warszawa.
- Sarnecki P. (2005), *Prawo konstytucyjne RP*, C. H. Beck, Warszawa.
- Sobczak J. (2008), *Prawo prasowe. Komentarz*, Wolters Kluwer business, Warszawa.
- Sokolewicz W. (1998), *Zasady podstawowe polskiej konstytucji*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa.
- Sokolewicz W. (2006), *Koncepcja politycznych wolności i praw w Konstytucji RP z 1997 r.*, w: *Konstytucja RP z 1997 r. na tle zasad współczesnego państwa prawnego. Zagadnienia wybrane*, red. M. Kruk, Wyższa Szkoła Handlu i Prawa im. Ryszarda Łazarskiego, Warszawa.
- Sokolewicz W. (2011), *Prasa i konstytucja*, Wolters Kluwer bussines, Warszawa.
- Tischner J. (1993), *Nieszczęsny dar wolności*, Znak, Kraków.
- Tomka M. (2002), *Główne tendencje przemian religijnych w Europie – a szczególnie w Europie Środkowowschodniej*, w: *Metodologiczne problemy badań nad religijnością*, red. J. Mariański, S. H. Zaręba, Apostolicum Wydaw. Księży Pallotynów Prowincji Chrystusa Króla, Zabki.
- Topolski J. (1984), *Metodologia historii*, PWN, Warszawa.
- Trzeciński J. (1997), *Charakter i struktura norm konstytucji*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa.

- Tuleja P. (1997), *Zasady konstytucyjne*, w: *Konstytucjonalizacja zasad i instytucji ustrojowych*, red. P. Sarnecki, Wydaw. Sejmowe, Warszawa.
- Valadier P. (1997), *Pochwała sumienia*, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa.
- von Hayek F. A. (2006), *Konstytucja wolności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Warchałowski K. (2004), *Prawo do wolności myśli, sumienia i religii w Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, Tow. Naukowe KUL, Lublin
- Wiśniewski L. (2006), *Wolności i prawa jednostki oraz ich gwarancje w praktyce*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa.
- Witkowski Z. (1998), *Wybrane zasady prawa konstytucyjnego Rzeczypospolitej Polskiej*, w: *Prawo konstytucyjne*, red. Z. Witkowski, TNOiK, Toruń.
- Zalasiński T. (2005), *W sprawie pojęcia konstytucyjnej zasady prawa*, „Państwo i Prawo”, z. 8.
- Zdybicka Z. J. (1984), *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Wydaw. KUL, Warszawa.
- Zdybicka Z. J. (1988), *Religia i religioznawstwo*, Wydaw. KUL, Lublin.
- Zdybicka Z. J. (1994), *Religia a sens bycia człowiekiem*, Wydaw. KUL, Lublin.
- Zdybicka Z. J. (2006), *Człowiek i religia*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin.
- Zdybicka Z. J. (2010), *Religia w kulturze. Studium z filozofii religii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Katedra Metafizyki KUL, Lublin.
- Ziemiński Z. (1990), *Logika praktyczna*, PWN, Warszawa.
- Znamierowski Cz. (1957), *Zasady i kierunki etyki*, PWN, Warszawa.

Semantic structure of the notions of “freedom of conscience and religion” and “freedom of conscience and religious denomination” (part 2)

Summary

The paper discusses the semantic complexity of the notions of “freedom of conscience and religion” and “freedom of conscience and religious denomination.” In order to describe the semantic potential of both terms, the emotive value of such words as “freedom”, “conscience”, “religion”, “denomination” and the nouns related to “conscience” (“conviction” and “consciousness”), as well as to “religion” (“worldview”) is analyzed.

Key words: freedom of conscience and religion, freedom of conscience and religious denomination, international protection of religious freedom, the semantics of legal international terms