

Argumentacja religijna w debacie publicznej – wprowadzenie do zagadnienia z perspektywy Johna Rawlsa i Jürgena Habermasa

Religious argumentation in public debate – an introduction to the topic
from the perspective of John Rawls and Jürgen Habermas

PAULINA ŁABIENIEC*

 <https://orcid.org/0000-0003-4836-6469>

Streszczenie: Artykuł jest próbą odpowiedzi na pytanie, czy w państwie liberalnym dopuszczalne jest posługiwanie się argumentami religijnymi w debacie publicznej nad prawem. Zagadnienie to nabrało szczególnego znaczenia po niedawnym orzeczeniu polskiego Trybunału Konstytucyjnego w sprawie konstytucyjności jednej z przesłanek dopuszczalności aborcji. Oprócz pytania o obecność argumentów religijnych w debacie nad prawem pojawiła się wątpliwość, czym właściwie są argumenty religijne i czy można do nich zaliczyć argumenty treściowo (co do istoty) zgodne ze stanowiskiem danego kościoła lub innego związku wyznaniowego. Punktem odniesienia rozważań jest stanowisko Johna Rawlsa na temat obecności argumentacji religijnej w przestrzeni publicznej, z uwzględnieniem pojęcia „rozumu publicznego”. Artykuł przedstawia także stanowisko Jürgena Habermasa, który akcentuje obowiązek przekładania argumentów religijnych na język wartości politycznych przez urzędników państwowych przy formułowaniu ustaw.

Słowa kluczowe: prawo i religia; argumentacja religijna; rozum publiczny; liberalizm

Abstract: This paper is an attempt to determine whether setting forth religious arguments in public debate on law is allowed in a liberal state. This issue has become particularly important after the Polish Constitutional Tribunal issued a ruling on the constitutionality of one of the conditions of the permissibility of abortion. In addition to the question of the presence of religious arguments in the debate on the law, a doubt has arisen as to what religious arguments actually are and whether they can include arguments that are substantively consistent with the position of a particular church or other religious organization. The paper discusses John Rawls' views on the presence of religious argumentation in the public sphere, taking the concept of “public reason” into account. It also presents the position of Jürgen Habermas, who emphasizes the obligation of state officials to translate religious arguments into the language of political values when formulating laws.

Key words: law and religion; religious argumentation; public reason; liberalism

* Mgr, Uniwersytet Łódzki, Szkoła Doktorska Nauk Społecznych, ul. Matejki 22/26, 90-237 Łódź, e-mail: paulina.labieniec@edu.uni.lodz.pl.

Wprowadzenie

Zagadnienie argumentacji religijnej w debacie publicznej dotyczy konstytucyjnych fundamentów państwa liberalnego: na płaszczyźnie jurydycznej – zasady bezstronności światopoglądowej władz publicznych, świeckości państwa oraz zasady wolności sumienia i wyznania, zaś na płaszczyźnie filozofii politycznej – standardów państwa liberalnego. W ostatnim czasie kwestia dopuszczalności posługiwania się argumentacją religijną pojawiła się w kontekście wyroku Trybunału Konstytucyjnego z dnia 22 października 2020 r.¹ w sprawie konstytucyjności jednej z przesłanek dopuszczalności aborcji. Wymiana argumentów w debacie publicznej toczyła się na wielu płaszczyznach i przybierała bardzo różne formy, jednak wśród przedstawianych racji pojawiła się warta uwagi – z punktu widzenia standardów państwa liberalnego – czy w debacie nad treścią prawa dopuszczalne jest posługiwanie się argumentacją religijną? Odpowiedź na to pytanie nie jest możliwa bez wcześniejszego rozważenia kilku istotnych kwestii, które zostaną omówione w następującej kolejności. Najpierw ustalona zostanie definicja religii w celu doprecyzowania, czym jest argument religijny. Następnie wyróżnione zostaną różne rodzaje argumentów religijnych, ponieważ od rodzaju argumentu może zależeć jego dopuszczalność w debacie. W dalszej kolejności omówione zostaną standardy państwa liberalnego, o jakie w tej kwestii postulowali J. Rawls oraz J. Habermas.

1. Rola argumentacji w państwie liberalnym

Argumentacja jest zagadnieniem szczególnie istotnym dla komunikacyjnej koncepcji władzy i tworzenia prawa w drodze dyskursu. W odróżnieniu od instrumentalnego modelu tworzenia prawa, w modelu komunikacyjnym nie chodzi o władcze dysponowanie dostępnymi środkami w celu osiągnięcia określonych celów, ale o kształtowanie wspólnej woli na drodze komunikacji. Jej jakość zależy od spełnienia określonych warunków, które, zgodnie z poglądami J. Habermasa, składają się na idealną sytuację komunikacyjną. Omawiane warunki to: intencja mówienia zdań prawdziwych, szczerze wypowiadanie intencji oraz słuszność rozumiana jako możliwość

¹ Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 22 października 2020 r., K 1/20, OTK-A 2021, poz. 4.

zaakceptowania wypowiedzi w odniesieniu do określonego tła normatywnego². Koncepcji J. Habermasa, zakładającej możliwość osiągnięcia konsensusu w drodze debaty osadzonej w idealnej sytuacji komunikacyjnej, zarzuca się utopijność. Z pewnością jednak nie można nie dostrzec jej wartości dla podnoszenia jakości debaty publicznej i kultury demokracji. Nawet jeśli osiągnięcie porozumienia we wszystkich sprawach nie jest możliwe, działania komunikacyjne powodują urefleksyjnienie stanowisk i opinii, co na gruncie deliberatywnej koncepcji demokracji uznawane jest za wartość samą w sobie³. W toku wyrażania stanowisk strony dialogu przywołują różne rodzaje argumentów, w tym argumenty odnoszące się do ich przekonañ filozoficznych, etycznych czy religijnych.

2. Definicja religii

Rozważania nad argumentacją religijną należy rozpocząć od zdefiniowania religii lub chociaż od podjęcia próby zestawienia sformułowanych dotąd definicji. Zgodnie z tradycyjnym ujęciem wprowadzonym przez jednego z ojców założycieli współczesnego religioznawstwa, M. Müllera, religia to przyjmowanie istnienia nieskończonej mocy, która kryje się za tym, co naturalne (przyrodą i jej siłami)⁴. Na gruncie socjologii É. Durkheim wskazał trzy konstytutywne elementy religii: wierzenia, obrzędy oraz wspólnotę. Istotą wyróżnienia religii jako zjawiska społecznego jest także wyraźne oddzielenie sfery *sacrum* i *profanum* – tego, co święte od rzeczywistości świeckiej. W odróżnieniu od magii religia jest zespołem praktyk będących celem samym w sobie, a nie nakierowanych na osiągnięcie praktycznych celów⁵. Socjologowie doszli do wniosku, że religia wywodzi się z uczuć o charakterze społecznym – poza zapewnieniem wspólnoty, pomaga uśmierzyć ludzki lęk przed śmiercią, co chroni przed poddaniem się przerażeniu i rozpacz⁶. Oprócz trzech elementów: wierzeń, obrzędów i wspólnoty (inaczej też doktryny, kultu i organizacji religijnej), będących zewnętrznymi przejawami

² Zirk-Sadowski 2000, 115.

³ Stępień 2008, 45.

⁴ Szymaniec 2017, 11.

⁵ Tamże, 16. Autor powołuje się na stanowisko B. Malinowskiego.

⁶ Tamże, 17.

religii, J. Keller wskazuje również przeżycie jako istotny element każdej religii⁷. W tym kierunku idą również koncepcje psychologiczne. Ujmują one religię w kategoriach przeżycia psychicznego, koncentrując się na jej indywidualnym wymiarze. William James uznaje religię za osobiste odniesienie życia, zachowań, doświadczeń poszczególnych ludzi do „tego co boskie”, definiując boskość jako „rzeczywistość pierwotną, wobec której jednostka czuje się zmuszona do przyjęcia postawy uroczystej i poważnej, wolnej od klątw lub żartów⁸. To, czy dane zjawisko można nazwać religią, zależy więc w koncepcji psychologicznej od nastawienia osób zaangażowanych.

Powyższe ujęcia opisują religię z perspektywy różnych dziedzin: religioznawstwa, socjologii i psychologii. Na gruncie prawnym podstawowym problemem, który pojawia się w definiowaniu religii, jest pytanie, czy religię powinno się rozumieć wąsko – jako zespół wierzeń odnoszących się do rzeczywistości *sacrum*, przeżywanych we wspólnocie przy wspólnym praktykowaniu kultu, czy też szerzej – jako wszelkie przekonania leżące u podstaw ludzkiego rozumienia własnej egzystencji.

Szerokie ujęcie religii pojawiło się na gruncie orzecznictwa amerykańskiego Sądu Najwyższego. W 1965 r., w sprawie *United States v. Seeger*⁹, rozstrzygał on o możliwości zwolnienia z odbywania służby wojskowej w przypadku sprzeciwu sumienia wynikającego z przekonań religijnych. W orzeczeniu przyjęto funkcjonalne rozumienie religii, nakazujące traktować jak religię wszystkie przekonania zajmujące w życiu danej osoby miejsce analogiczne do tego, które zajmuje „Istota Najwyższa” u osób wierzących¹⁰. Takie pojmowanie religii nie jest jednak jedynym przyjmowanym w orzecznictwie Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych Ameryki. Przykładem może być orzeczenie wydane w 1972 r. w sprawie *Wisconsin v. Yoder*¹¹. Dotyczyło ono zezwolenia amiszom na nieposyłanie dzieci do szkół z pobudek religijnych. Sąd w toku rozważań uznał, że filozoficzne i osobiste preferencje nie stanowią religii i należy rozróżnić sposób życia mający źródło w przekonaniach świeckich od sposobu życia mającego źródło w przekonaniach

⁷ Keller 1988, 17 (za: Marczevska-Rytko 2018, 17).

⁸ James 2001, 36 (za: Szymaniec 2017, 13).

⁹ 380 U.S. 163 (1965).

¹⁰ Maroń 2018, 24–25.

¹¹ 406 U.S. 205 (1972).

religijnych¹². Powyższe przykłady pokazują, że stanowisko amerykańskiego Sądu Najwyższego jest niejednolite w kwestii definiowania religii.

Definicję religii rozszerzoną o inne poglądy, mające w ludzkim życiu znaczenie analogiczne do tradycyjnych religii teistycznych, nazwano definicją funkcjonalną ze względu na podkreślenie roli, jaką dane poglądy odgrywają w życiu danej osoby. Za szerokim rozumieniem religii opowiedział się także R. Dworkin, który jednak zaproponował definicję przedmiotową. Jego koncepcja zakłada, że religią jest każda próba „odpowiedzi na głębsze pytania egzystencjalne za pomocą wiązania jednostkowego życia ludzkiego z transcendentną obiektywną wartością”¹³. Ronald Dworkin dodaje, że do uznania poglądów za religijne konieczne jest też spełnienie warunku szczerości w przekładaniu swoich przekonań na działania życiowe. Określony pogląd ma zatem charakter religijny, o ile wynika ze szczerzego przekonania człowieka co do jego obowiązków i roli w świecie¹⁴. Tak ujętej religijności nie musi towarzyszyć żaden rodzaj kultu, doktryny czy wspólnoty. Jest ona wyłącznie wewnętrznym ustosunkowaniem się człowieka do jego miejsca w świecie i wynikających z tego obowiązków. Powyższą definicję R. Dworkin sformułował w nawiązaniu do sprawy *Planned Parenthood of Southeastern Pennsylvania v. Casey*¹⁵, która dotyczyła ograniczeń dopuszczalności aborcji. W powołanym orzeczeniu z 1992 r. Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych Ameryki powtórzył stanowisko wyrażone w 1973 r. w orzeczeniu w sprawie *Roe v. Wade*¹⁶, że decyzja kobiety w kwestii aborcji jest objęta ochroną konstytucyjną na mocy XIV poprawki do Konstytucji Stanów Zjednoczonych Ameryki, definiującej prawo do wolności i prywatności. Zgodnie ze stanowiskiem amerykańskiego Sądu Najwyższego państwo nie może pod przymusem formować przekonań obywateli dotyczących ich własnej koncepcji istnienia i tajemnicy ludzkiego życia. Za jeden z przejawów samodzielnego kształtowania swoich przekonań uznano decydowanie o urodzeniu dziecka. Ronald Dworkin w odniesieniu do tego orzeczenia sformułował tezę, że tego rodzaju decyzje powinny być objęte ochroną w zakresie I poprawki, gwarantującej

¹² Maroń 2018, 25–26.

¹³ Dworkin 2014, 111.

¹⁴ Szymaniec 2017, 43.

¹⁵ 505 U.S. 833 (1992).

¹⁶ 410 U.S. 113 (1973).

wolność religijną. Jego zdaniem decyzja o urodzeniu dziecka dotyczy jednego z podstawowych egzystencjalnych pytań, na które odpowiedź daje religia. Jest to bowiem pytanie o to, dlaczego ludzkie życie ma wrodzoną, obiektywną wagę¹⁷. Skoro bowiem religia to właśnie indywidualne ustalenie swojego miejsca w świecie i podejmowanie związanych z nim obowiązków w odniesieniu do transcendencji, decyzja o aborcji – zdaniem R. Dworkina – powinna być objęta ochroną w ramach wolności religijnej.

Powodem postulowania szerokiej definicji religii jest chęć objęcia ochroną prawną wszelkich światopoglądów przy użyciu instytucji prawnych chroniących wolność religijną. Poszerzanie definicji religii jest pewną drogą argumentacji mającą prowadzić do zapewnienia ochrony przekonań osób nieutożsamiających się z żadną tradycyjnie rozumianą religią. To ujęcie znacząco odbiega od tradycyjnej definicji, która zwracała uwagę na specyficzne cechy wyróżniające religie spośród innych przekonań przyjmowanych przez ludzi. Takimi cechami są wspólnotowość i sprawowanie kultu. Znacząco subiektywizuje również pojmowanie religii, uzależniając je od osobistych przekonań każdego człowieka, co uniemożliwia obiektywną ocenę, czy dana postawa wynika z przekonań religijnych, czy nie. Szeroka definicja religii powoduje więc *de facto* niemożliwość odróżnienia w debacie publicznej argumentów religijnych od innych argumentów odnoszących się do światopoglądu, ponieważ wszystkie argumenty odwołujące się do głębokich przekonań człowieka leżących u podstaw jego decyzji życiowych należałoby uznać za argumenty religijne. Pytanie postawione w tym artykule wymaga przyjęcia wąskiego rozumienia religii, jako wiary w istnienie transcendentnego porządku, praktykowanej we wspólnocie poprzez sprawowanie kultu. Chcemy bowiem przyjrzeć się możliwości posługiwania się argumentami wspólnot religijnych, zakładając specyfikę używanych przez nie pojęć i przyjmowanych wartości.

3. Rodzaje argumentów religijnych

Dopóki nie dostrzeże się wielu wymiarów pojęcia „argumenty religijne”, nie może zaistnieć pogłębiona debata nad ich obecnością w publicznym

¹⁷ Dworkin 2014, 111.

uzasadnianiu treści przyjmowanego prawa. Andrew March pokazuje, że „argument religijny” nie jest pojęciem monolitycznym i wyróżnia cztery kategorie takich argumentów. Mogą one, po pierwsze, przybrać formę nakazów pochodzących z tekstów objawionych, wypowiedzi religijnych autoritetów czy też z doświadczeń mistycznych. Po drugie, mogą powoływać się na doktrynę teologiczną i moralną, która nie wywodzi się wprost z tekstu objawionego, ale z teistycznych przekonań i objawionej wiedzy. Po trzecie, mogą odwoływać się do tradycyjnych religijnych obowiązków i praktyk. Czwarty – i ostatni – rodzaj argumentów religijnych odwołuje się do praktycznej mądrości i moralnego rozeznania opartego na tradycjach myśli religijnej¹⁸. Dla A. Marcha kryterium wyróżniania argumentów religijnych jest źródło ich pochodzenia (tekst objawiony, doktryna, tradycja). Co ważne, A. March uważa, że treść argumentu (*moral-affective disposition*) nie jest kluczowa przy zakwalifikowaniu go jako argumentu religijnego. Według tego autora istotna jest jedynie forma argumentu, w której strukturę wpisane jest roszczenie do uznania autorytetu religii¹⁹.

Andrew March zwraca następnie uwagę, że nie można pominąć innego istotnego aspektu, jakim jest rodzaj argumentów, którymi posługują się osoby wierzące. Czym innym jest bowiem wyłączone popieranie swego argumentu przez odwoływanie się do cytatu z Biblii, a czym innym posługiwanie się sformulowaniem, że życie ludzkie jest z natury wartościowe. Według tego autora, z punktu widzenia rozumu publicznego, nie wszystkie rodzaje argumentów religijnych są nie do przyjęcia w państwie liberalnym. Za niedopuszczalne uznaje on jedynie argumenty pierwszego typu, ograniczające się do przywołania świętych teksów lub nakazów wydawanych przez zwierzchników religijnych. Są one wyrażane najczęściej w sposób autorytarny²⁰. Osoby je przywołujące sprawiają wrażenie, jakby nie zależało im na faktycznej internalizacji norm przez adresatów. Zamiast wyrazić przekonanie, że dana tradycja zawiera prawdę wspólną wszystkim ludziom, chcą narzucić swoje stanowisko bez troski o zdanie oponentów. Andrew March twierdzi, że większą moc oddziaływania mają te argumenty religijne, w których objawiona religia nie jest przedstawiana jako jedyne

¹⁸ March 2013, 14.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, 19.

źródło wiedzy o moralności i które nie wiążą się z koniecznością uprzedniego uznania określonych autorytetów religijnych²¹.

Trychotomiczną typologię argumentów religijnych zaproponowała A. Bardon. Według niej argument religijny może przybrać – po pierwsze – formę metafory, gdzie „religia stanowi narzędzie retoryczne, bez którego argument wciąż ma sens, gdyż opiera się na niereligijnych podstawach”²² (element religijny ma tutaj spełniać rolę wzmacniającą przekaz argumentu „laickiego”). Na drugim miejscu wyróżnia ona argumenty przywoływane na rzecz religijnie rozumianego celu, np. zbawienia. Natomiast argumentami religijnymi trzeciego rodzaju są te, które wymagają uprzedniego przyjęcia określonych założeń epistemicznych, jak wiara w istnienie Boga lub w Jego określony obraz (dopiero po przyjęciu danych założeń argument ma możliwość zostać przyjętym przez odbiorcę)²³.

Pojęcie „argumentu religijnego” nie jest jednoznaczne, co jest niezwykle istotne z punktu widzenia rozważań na temat obecności takich argumentów w debacie publicznej. Pojawia się bowiem potrzeba doprecyzowania, jak rozumiany argument religijny może lub nie może być wykorzystywany w ramach publicznych dyskusji w państwie liberalnym, choćby nad treścią prawa. Jak zauważył G. Maroń, często popełnianym błędem jest uznawanie za religijne tych argumentów, które są zbieżne ze stanowiskiem określonej tradycji religijnej (np. stwierdzenie, że każdy argument przeciwko aborcji jest argumentem religijnym, ponieważ treściowo jest zbieżny ze stanowiskiem Kościoła Katolickiego). „Arbitralne nazwanie niereligijnego w swym źródle i treści argumentu mianem religijnego służy do jego zdyskredytowania w ogóle bez wchodzenia w merytoryczną polemikę z nim”²⁴.

4. Koncepcja Johna Rawlsa

Rozważania o argumentacji religijnej w państwie liberalnym zostały podjęte przez J. Rawlsa w książce *Political liberalism* [Liberalizm polityczny] (1993), a także w pracach polemizujących ze stanowiskiem

²¹ Tamże, 19–20.

²² Bardon 2014, 91–93 (za: Maroń 2018, 35).

²³ Maroń 2018, 35.

²⁴ Maroń 2018, 38–39.

J. Rawlsa – m.in. w artykule J. Habermasa zatytułowanym *Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger* [Religia w sferze publicznej. Poznawcze założenia „publicznego czynienia użytku z rozumu” przez obywateli wierzących i niewierzących] (2005). W oparciu o artykuł J. Habermasa prześledzimy dyskusję, jaka wywiązała się między J. Rawlsem i J. Habermasem, a także innymi filozofami.

Rekonstrukcję debaty należałoby rozpocząć od kwestii leżącej u podstaw liberalnego konstytucyjnego państwa – uprawomocnienia świeckiej władzy państwowej. U J. Rawlsa źródłem legitymizacji władzy państwowej jest założenie, że wszyscy ludzie mają wspólny rozum. Powołanie się na „rozum naturalny” wspólny wszystkim ludziom, pozwoliło odejść od religijnej legitymizacji władzy państwowej. Rolę legitymizującą zaczęła odgrywać konstytucja, w której wolni i równi obywatele przyznają sobie nawzajem podstawowe prawa²⁵. W myśl liberalnej zasady legitymizacji:

[...] sprawowanie przez nas władzy politycznej jest właściwe, a więc da się uzasadnić tylko wtedy, gdy sprawujemy ją w zgodzie z konstytucją, co do której najważniejszych postanowień można rozsądnie oczekiwać, że wszyscy obywatele je poprą, kierując się zasadami i ideałami, które są dla nich, jako osób rozumnych i racjonalnych, do przyjęcia²⁶.

Procedura demokratyczna zyskuje moc legitymizującą dzięki dwóm składnikom: udziałowi obywateli w tworzeniu prawa oraz istnieniu „dyskursywnie sterowanego sporu”²⁷. Jednak oba powyższe warunki nie mogą być wymuszone na drodze prawnej. Obywatele powinni sami zdawać sobie sprawę z ciążącego na nich obowiązku angażowania się w kształtowanie porządku demokratycznego oraz obowiązku wzajemnego szacunku, mimo dzielących ich poglądów na rzeczywistość.

Kluczową rolę w kształtowaniu porządku demokratycznego odgrywa idea publicznego rozumu w ujęciu J. Rawlsa, czyli „rozumu równych obywateli, którzy jako pewne ciało zbiorowe sprawują najwyższą, opartą na przymusie władzę polityczną jedni nad drugimi, uchwalając

²⁵ Habermas 2012, 107.

²⁶ Rawls 1998, 299.

²⁷ Habermas 2012, 108.

prawa i poprawiając swoją konstytucję”²⁸. Treścią tego rozumu jest „polityczna koncepcja sprawiedliwości”, na którą składają się trzy elementy: założenie pewnych podstawowych praw i wolności, przyznanie tym prawom i wolnościom pierwszeństwa, zwłaszcza względem roszczeń dobra ogólnego, oraz zapewnienie wszystkim obywatelom środków pozwalających korzystać z podstawowych praw i wolności²⁹. John Rawls twierdzi, że obywatele, dyskutując nad podstawowymi sprawami politycznymi, powinni przestrzegać granic publicznego rozumu. Co więcej, ideał obywatelstwa nakłada na nich moralny – nie prawny! – obowiązek grzeczności. Oznacza on gotowość do wzajemnego wyjaśniania postulowanych przez siebie zasad i kierunków postępowania politycznego, a także „gotowość wysłuchania innych i bezstronność w decydowaniu o tym, kiedy rozumnie jest poczynić ustępstwa wobec innych poglądów”³⁰. John Rawls podkreśla wagę związku między obywatelami, którzy urodzili się i żyją w jednym społeczeństwie. Zgodnie z ideałem demokratycznego obywatelstwa powinni oni objaśniać swoje postulaty, oparte nierzadko na różnych doktrynach filozoficznych i religijnych, w taki sposób, by inni mogli poprzeć ich stanowisko bez uszczerbku dla własnej wolności i równości³¹.

Państwo liberalne gwarantuje wolność sumienia pod pewnymi warunkami: po pierwsze, wspólnoty religijne muszą akceptować neutralność światopoglądową władz publicznych, a po drugie, powinny zaakceptować koncepcję publicznego użytku rozumu³². John Rawls uważa, że warunek akceptacji koncepcji publicznego rozumu są w stanie spełnić osoby wyznające „rozumne rozległe doktryny”, to znaczy doktryny zdające sprawę z głównych religijnych, filozoficznych i moralnych aspektów ludzkiego życia w sposób konsekwentny i spójny. John Rawls uznawał za „rozległe rozumne doktryny” nie tylko doktryny sekularne, ale także religijne. Każda z tych doktryn porządkuje wartości i przyznaje im określoną wagę, tworząc pewien zrozumiały pogląd na świat³³. Osoby rozumne wyznają różne rozumne doktryny i zdają sobie sprawę z tego, że ich doktryna jest jedną

²⁸ Rawls 1998, 295.

²⁹ Tamże, 307.

³⁰ Tamże, 299.

³¹ Tamże, 300.

³² Habermas 2012, 109–110.

³³ Rawls 1998, 103.

z wielu. Osoby nierozumne zaś otwarcie odrzucają porządek demokratyczny i represjonują inne rozumne doktryny tylko dlatego, że różnią się od ich własnych³⁴. Rozumne jednostki, znajdujące się w sytuacji pierwotnej za zasłoną niewiedzy, mogłyby obawiać się takiej postawy i z tego względu ograniczyć działalność nierozumnych ruchów i organizacji³⁵. Za takie doktryny, które nie spełniają warunku rozumności, należałoby uznać te, które przyjmowane są w fundamentalistycznych ruchach religijnych czy sektach. W ich przypadku udział w debacie publicznej byłby wykluczony ze względu na odrzucanie demokratycznych procedur i odmowę udziału w rozumie publicznym.

Według Rawlowskiej wizji państwa demokratycznego sędziowie, rządzący, legislatorzy, kandydaci do publicznych urzędów, a także zwykli obywatele – zarówno wierzący, jak i niewierzący – mają prawo brania udziału w debacie, z zastrzeżeniem, że powinni objaśniać swoje stanowiska, odwołując się do publicznej koncepcji sprawiedliwości, nie zaś do „całej prawdy”. Oznacza to, że powinni oni pominąć w debacie takie argumenty, które odwołują się do ich wizji świata opartej na konkretnej religii lub filozofii. W państwie neutralnym światopoglądowo, jakim jest państwo liberalne, wszelkie decyzje polityczne powinny być uzasadnione w sposób dostępny w równej mierze dla osób wierzących i niewierzących. Muszą być zatem wyrażone w języku „zrozumiałym” dla wszystkich obywateli. Nie może to być język żadnej konkretnej rozumnej doktryny, tylko język wartości politycznych. Argumenty zatem powinny odwoływać się do tego, co łączy wszystkie rozumne doktryny. Powinny zbliżać się do różnych idei dobra, czerpiąc z publicznej kultury politycznej społeczeństwa demokratycznego. Te idee polityczne muszą należeć do rozumnej politycznej koncepcji sprawiedliwości i spełniać dwa warunki: być (choćby potencjalnie) podzielane przez wolnych i równych obywateli oraz nie zakładać z góry żadnej rozległej doktryny³⁶. John Rawls dopuszcza pewne wyjątki od tych zasad, zaznaczając, że „niepubliczne, a więc całościowe racje” mogą być oferowane przez obywateli nawet w trakcie ich politycznej działalności, pod warunkiem, że dzieje się to „w sposób, który umacnia ideał samego rozumu publicznego”³⁷.

³⁴ Tamże, 105.

³⁵ Szymaniec 2017, 131.

³⁶ Rawls 1998, 247.

³⁷ Tamże, 338.

W późniejszym artykule pt. *O idei publicznego rozumu raz jeszcze* J. Rawls łagodzi swoje stanowisko, wprowadzając klauzulę (*provisio*), zgodnie z którą

[...] rozsądne nadrzędne doktryny religijne i niereligijne mogą być wprowadzane do publicznej dyskusji politycznej w każdym momencie, pod warunkiem, że we właściwy sposób zostaną jednocześnie zaprezentowane odpowiednie racje polityczne – które nie wynikają tylko z tych doktryn – wystarczające do wsparcia tego, co wspierają nadrzędne doktryny³⁸.

Na pytanie, w którym momencie powinna być podniesiona odpowiednia racja polityczna i kto powinien ją sformułować, J. Rawls odpowiada, że powinno to zostać wypracowane przez praktykę z uwzględnieniem publicznej kultury politycznej³⁹. Jak wskazuje W. Ciszewski, J. Rawls dopuszcza możliwość wprowadzenia zmian pod wpływem rozległej rozumnej doktryny w publicznie legitymizowanym rozstrzygnięciu, gdy jest to konieczne do zaistnienia stabilności z dobrych racji, czyli uzyskania poparcia ze strony rozległych światopoglądów dla politycznej koncepcji sprawiedliwości⁴⁰.

Należy zauważyć, że powyższe zasady odnoszą się do kontekstu politycznego, czyli debaty nad wprowadzeniem określonych rozwiązań prawnych, nie zaś do kultury podłoża, czyli kultury społeczeństwa obywatelskiego. Rozumowi publicznemu przeciwstawiane są liczne rozumy niepubliczne, czyli część życia wewnętrznego stowarzyszeń funkcjonujących w społeczeństwie obywatelskim.

Liczne i różnorodne ośrodki oraz stowarzyszenia, z ich wewnętrznym życiem, działają w obrębie prawa, które zapewnia wolność myśli i słowa oraz prawo do stowarzyszeń. Idea publicznego rozumu nie stosuje się do kultury podłoża z jej licznymi formami rozumu niepublicznego ani do żadnego rodzaju mediów⁴¹.

³⁸ Rawls 2001, 216–217.

³⁹ Tamże, 217.

⁴⁰ Ciszewski 2020, 177.

⁴¹ Rawls 2001, 192.

Do kontekstu politycznego J. Rawls zalicza wszelkie sytuacje, w których obywatele mają opowiedzieć się za lub przeciw określonym prawom, czyli także wybory⁴².

Podsumowując, zdaniem J. Rawlsa, w debacie publicznej mogą brać udział wszyscy, którzy akceptują zasady demokratyczne i są gotowi honorować ideę publicznego rozumu. Warunkiem uczestnictwa, co do zasady, jest posługiwanie się językiem wolnym od terminów przypisywanych konkretnym rozległym rozumnym doktrynom (w tym doktrynom religijnym). Język debaty publicznej musi odwoływać się do wartości politycznych, które można uznać za wspólne wszystkim rozumnym doktrynom. Zgodnie z poglądem wyrażonym w artykule pt. *O idei publicznego rozumu raz jeszcze* uczestnicy debaty mogą jednak wprowadzić do niej argumenty rozległej rozumnej doktryny, czyli także argumenty zaczerpnięte z określonej religii, o ile równolegle zostaną przedstawione odpowiednie racje polityczne (*provisio*)⁴³.

5. Koncepcja Jürgena Habermasa

Jürgen Habermas w artykule pt. *Religia w sferze publicznej. Poznawcze założenia „publicznego czynienia użytku z rozumu” przez obywateli wierzących i niewierzących* (2005) przedstawia argumenty krytyków J. Rawlsa. Zwraca uwagę, że odnoszą się one do zbyt wąskiego sekularnego postrzegania religii w ramach liberalnego państwa demokratycznego. Przywoływani krytycy – P. Weithman i N. Wolterstorf – podkreślają rolę religii w społeczeństwie obywatelskim, odnosząc się m.in. do przykładu amerykańskiej religii obywatelskiej jako czynnika spajającego społeczeństwo i legitymizującego porządek społeczno-polityczny⁴⁴.

Paul Weithman powołuje się na to, że wspólnoty religijne są ważnymi aktorami społeczeństwa obywatelskiego i odgrywają znaczącą rolę w debacie publicznej dotyczącej istotnych moralnie kwestii. Stanowią nawet warunki niezbędne do istnienia demokracji amerykańskiej. Dlatego też

⁴² Finlayson 2021, 444.

⁴³ Rawls 2001, 216–217.

⁴⁴ Stanowiska krytyczne względem wymogu świeckiego uzasadnienia podnosili także M. Perry, C. Eberle oraz K. Greenwalt – zob. Perry 1988; Eberle 2002; Greenawalt 1988.

za niewłaściwe uważa ograniczanie roli religii poprzez zmuszanie kościołów i osób wierzących do każdorazowego przekładania swoich argumentów na argumenty zsekularyzowane. Paul Weithman twierdzi, że zaangażowanie kościołów w życie społeczne jest uniemożliwiane, skoro okazuje się, że muszą one w każdym przypadku szukać odpowiednika wyznawanych przekonań w ogólnodostępnym języku. Państwo laickie zmusza więc niejako kościoły i wierzących obywateli do autocenzury⁴⁵.

Nicholas Wolterstorff twierdzi, że J. Rawls pomija rolę, jaką religia odgrywa w kształtowaniu poglądów na życie społeczne. Według niego dla ludzi wierzących wiara jest podstawą przyjmowanych przez nich koncepcji sprawiedliwości i poglądów dotyczących wszystkich aspektów życia społecznego. Zmuszanie ich do wyszukiwania innych podstaw dla swoich przekonań może stać w sprzeczności z ich dążeniem do integralności jako osób, dla których religia wskazuje powinności nie tylko na poziomie życia duchowego, ale także społecznego⁴⁶.

Ponadto N. Wolterstorff i P. Weithman postulowali zniesienie zasady, że argumenty, których nie uda się przełożyć na język wartości politycznych, nie będą brane pod uwagę przy procedowaniu na poziomie instytucji państwowych. To stanowisko spotkało się z krytyką ze strony J. Habermasa ze względu na naruszanie zasady neutralności światopoglądowej państwa⁴⁷. Taką sytuację uznaje on za zagrażającą procedurze demokratycznej, która mogłaby zostać podporządkowana religijnej większości⁴⁸.

Zasadę świeckiego uzasadnienia popiera R. Audi, który jednak formułuje jednocześnie wymóg świeckiej motywacji decyzji politycznych, tym samym radykalizując poglądy głoszone przez J. Rawlsa. Formułując zasadę świeckiego uzasadnienia (*principle of secular rationale*), R. Audi zaznacza, że laickie argumenty powinny być na tyle silne, aby decydowały o wyborach politycznych człowieka niezależnie od jego przekonań religijnych. Zatem dopóki nie jest on przekonany do argumentów laickich przemawiających za danym działaniem politycznym ograniczającym zachowania obywateli, nie powinien go popierać⁴⁹.

⁴⁵ Weithman 2002, 91 (za: Habermas 2012, 111).

⁴⁶ Audi, Wolterstorff 1997, 105 (za: Habermas 2012, 113).

⁴⁷ Habermas 2012, 113–118.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Audi 2018, 232.

Jürgen Habermas podejmuje próbę sformułowania postulatów wyważających stanowisko J. Rawlsa i jego krytyków, tworząc „instytucjonalną klauzulę przekładu” (*institutional translation proviso*). Uważa, że obowiązek przekładu argumentów na język laicki spoczywa na podmiotach odpowiedzialnych za formułowanie ustaw czy decyzji sądowych. Nie jest on narzucany w takim samym wymiarze na organizacje społeczne, wspólnoty religijne czy nawet na partie polityczne. W państwie laickim wymagane jest jedynie uznanie neutralności światopoglądowej na poziomie instytucjonalnym. W tej sferze liczą się argumenty laickie. Dobrze więc, jeśli wspólnoty religijne są zdolne dostrzec i powiązać swoje przekonania religijne z ujęciami laickimi. Wówczas sformułowane przez nich argumenty mogą być wprost wykorzystane w procesie prawotwórczym. Jeśli jednak pewne kwestie nie mają swojego odpowiednika w języku zrozumiałym dla wszystkich obywateli, wówczas wspólnoty (czy też poszczególni obywatele) mogą przedstawić argumenty religijne. Jest to bowiem jedyny sposób na uniknięcie wymuszania przez państwo na obywatelach autocenzury. Niektórzy obywatele nie są zdolni do przełożenia swoich przekonań religijnych na język dostępny dla wszystkich. Są oni nazwani przez J. Habermasa obywatelami „jednojęzycznymi”, których nie można wykluczyć z debaty. Mogą oni przedstawiać argumenty w języku religijnym, pod warunkiem, że zgadzają się na przekład swoich argumentów na język dostępny wszystkim obywatelom, dokonywany na poziomie instytucjonalnym⁵⁰. W ten sposób osoby te nie zostają wyobcowane ze społeczeństwa obywatelskiego i mają możliwość wpływania na sferę publiczną. Wykluczanie ich byłoby niesłuszne ze względu na to, że „postrzegają samych siebie jako członków *civitas terrena*” i chcą mieć wpływ na tworzenie prawa, któremu podlegają jako jego adresaci⁵¹. Akceptacja przekładu na język laicki jest zatem, według J. Habermasa, kluczowym warunkiem uczestniczenia w debacie publicznej. Uczestnicy dyskursu muszą pogodzić się z tym, że w razie niemożliwości przekładu ich głos nie będzie uwzględniony w dalszym, instytucjonalnym procesie politycznym.

Jürgen Habermas zwraca uwagę, że nie tylko religijni obywatele mogą próbować narzucać innym obywatelom własną całościową wizję świata

⁵⁰ Habermas 2012, 115.

⁵¹ Tamże, 116.

poprzez prezentowanie religijnych argumentów. Taka postawa może być również przyjmowana przez sekularyzm czy naukowy naturalizm. Cytowany autor zwraca uwagę, że etos obywatelski zakłada solidarność i równouprawnienie uczestników debaty publicznej, a także wzajemność w uzasadnianiu swoich stanowisk. Jest to możliwe wówczas, gdy zarówno osoby wierzące, jak i niewierzące poddają swoje stanowiska autorefleksji. Wierzący powinni akceptować pluralizm religijny i światopoglądowy, uwzględniać wiedzę naukową ekspertów, a także przyjąć, że to argumenty laickie liczą się w podejmowaniu politycznych decyzji⁵². Obywateli laickich J. Habermas wzywa zaś do „autorefleksyjnego przezwyciężenia stężelej w swym sekularyzmie i ekskluzywnej samowiedzy nowoczesności”⁵³. Oznacza to, że nie powinni z góry odrzucać możliwości przyjęcia od wierzących tego, co możliwe do przełożenia na język laicki.

Dopóki obywatele laicy są przekonani, że tradycje i wspólnoty religijne są jakby archaicznym reliktem przeniesionym w teraźniejszość ze społeczeństw przednowoczesnych, wolność religijną mogą interpretować tylko jako kulturalną troskę o wymierające gatunki przyrodnicze⁵⁴.

Zarówno obywatele wierzący, jak i laicy powinni zatem przyjmować określoną wyżej epistemiczną postawę, aby postulat publicznego użytku rozumu był możliwy do spełnienia⁵⁵.

6. Porównanie poglądów Johna Rawlsa i Jürgena Habermasa

Przytoczone rozważania J. Rawlsa i J. Habermasa dotyczą obecności w przestrzeni publicznej argumentów wywodzących się z rozległych rozumnych doktryn, m.in. z doktryn religijnych. Stanowiska filozofów nie są od siebie bardzo oddalone. Bazują na wspólnej podstawie, którą jest uznanie konieczności odwołania się do pojęcia rozumu publicznego w pluralistycznym państwie liberalnym, tak aby żadna doktryna – czy to świecka, czy religijna – nie dążyła do kontrolowania władzy politycznej. Obaj autorzy

⁵² Tamże, 121.

⁵³ Tamże, 123.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże.

widzą potrzebę translacji argumentów wyrażonych w języku rozległych rozumnych doktryn na język wartości politycznych, wspólny dla wszystkich obywateli. O ile jednak u J. Rawlsa akcent położony jest na moralny obowiązek grzeczności spoczywający na każdym obywatelu państwa demokracji liberalnej, polegający na tłumaczeniu swoich argumentów, o tyle u J. Habermasa obowiązek dokonania takiej translacji spoczywa na osobach sprawujących władzę państwową. W nawiązaniu do dystynkcji płaszczyzn jurydycznej i polityczno-filozoficznej, w rozważaniach nad obowiązkiem świeckiego uzasadnienia argumentów w debacie publicznej, należy zauważyć, że J. Rawls rozpatruje zagadnienie z perspektywy moralnego obowiązku „grzeczności” spoczywającego na obywatelach, zatem nie przypisuje mu ściśle prawnego charakteru, podczas gdy u J. Habermasa obowiązek ten ma charakter prawny, spoczywając na urzędnikach stojących na straży zasady neutralności światopoglądowej państwa.

Patric Loobuyck i S. Rummens, porównując koncepcje J. Rawlsa i J. Habermasa, zwracają uwagę na fakt, że drugi z wymienionych autorów, polemizując z J. Rawlsem, błędnie zinterpretował niektóre jego założenia. Przede wszystkim J. Habermas założył, że J. Rawls – tak samo jak on – jest zwolennikiem wprowadzenia ścisłego zakazu argumentacji religijnej w formalnej sferze publicznej⁵⁶. Zaś J. Rawls nie jest aż tak wymagający, gdyż jego *provisio* dopuszcza posłużenie się argumentem religijnym także w formalnej sferze publicznej.

Nieporozumienia zawarte w tych twierdzeniach wynikają z tego, że Habermas błędnie utożsamia to, co Rawls nazywa „polityczną sferą publiczną” z tym, co sam nazywa „nieformalną sferą publiczną”, podczas gdy w rzeczywistości „polityczna sfera publiczna” w rozumieniu Rawlsa odpowiada w zasadzie formalnej sferze publicznej Habermasa⁵⁷.

John Rawls nie zabrania posługiwania się argumentami religijnymi w politycznej sferze publicznej. Uznaje on, że jest to dopuszczalne pod warunkiem równoczesnego przetłumaczenia argumentu na język wartości politycznych (*provisio*).

⁵⁶ Loobuyck, Rummens 2011, 241.

⁵⁷ Tamże.

Jak zauważa J.G. Finlayson różnica między „klauszulą” (*provisio*) J. Rawlsa a „instytucjonalną klauszulą przekładu” (*institutional translation proviso*) J. Habermasa polega na odmiennym rozumieniu granicy między sferą społeczeństwa obywatelskiego a sferą państwa⁵⁸. Według J. Habermasa sfera państwa odnosi się do etapu formułowania prawa i jego uzasadniania. Jest to sfera całkowicie świecka, gdzie urzędnicy państwowi stoją na straży neutralności światopoglądowej państwa i nie dopuszczają, aby w ustawach i uzasadnieniach znalazły się treści wyrażone w języku religijnym. Obowiązek przełożenia argumentów religijnych na uniwersalny język wartości politycznych spoczywa na urzędnikach państwowych. U J. Rawlsa sfera formalna publiczna nie ogranicza się do poziomu instytucjonalnego, obejmując także interakcje między obywatelami wychodzącymi poza własne stowarzyszenia, na których nałożony zostaje obowiązek grzeczności. Autor ten akcentuje moralny „obowiązek grzeczności” – spoczywający na członkach społeczeństwa obywatelskiego – przejawiający się koniecznością wyjaśniania religijnych argumentów, tak aby były one do przyjęcia przez wszystkich obywateli.

Istotną różnicą między stanowiskiem J. Rawlsa i J. Habermasa jest stosunek do przekładania własnych przekonań na głosowanie w wyborach. O ile J. Rawls daje większą swobodę w posługiwaniu się argumentami religijnymi w formalnej sferze publicznej, to jednak nakłada na zwykłych obywateli obowiązek głosowania w wyborach zgodnie z rozumem publicznym, gdy stawką są podstawowe zasady konstytucyjne. Oznacza to, że obywatel w momencie głosowania powinien myśleć jak legislator⁵⁹. Jürgen Habermas zaś stoi na stanowisku, że od ludzi kierujących się w życiu wartościami religijnymi nie można wymagać głosowania w oparciu o racje świeckie⁶⁰.

Podsumowanie

Odpowiedzi na postawione we wstępie pytanie: „Czy w debacie nad treścią prawa dopuszczalne jest posługiwanie się argumentacją religijną?” –

⁵⁸ Finlayson 2021, 448.

⁵⁹ Loobuyck, Rummens 2011, 245.

⁶⁰ Tamże.

można poszukiwać na płaszczyźnie jurydycznej, w oparciu o wykładnię zasad konstytucyjnych, takich jak zasada bezstronności światopoglądowej władz publicznych czy zasada wolności sumienia i wyznania, a także na płaszczyźnie polityczno-filozoficznej. Prawny zakaz posługiwania się argumentami religijnymi odczytać możemy w stanowisku J. Habermasa, który uznaje za sprzeczne z zasadą neutralności światopoglądowej państwa posługiwanie się argumentami religijnymi przez urzędników państwowych w procesie tworzenia prawa. John Rawls z kolei nakłada na obywateli moralny (nie prawny) obowiązek grzeczności, polegający na przekładzie argumentów wynikających z rozległych rozumnych doktryn na język laicki.

Na zdecydowaną aprobatę zasługuje stanowisko J. Rawlsa mówiące, że warunkiem uczestniczenia w debacie publicznej jest uznanie własnej rozległej rozumnej doktryny za jedną z wielu. Ten punkt wyjścia pozwala na przyjęcie postawy otwartości na wspólne ustalenie treści prawa przez podmioty reprezentujące różne rozległe rozumne doktryny. Osoby zdolne do przełożenia swojego stanowiska, wynikającego z określonej rozumnej doktryny, na język wspólnych wartości politycznych, powinny takiego przekładu dokonywać. Będzie to nie tylko realizacja obowiązku grzeczności wobec innych obywateli, ale i zwiększenie szans na uwzględnienie stawianych postulatów w ustalaniu treści prawa. Możliwość udziału w debacie publicznej obywateli pochodzących z różnych grup religijnych czy światopoglądowych jest istotna ze względu na kształtowanie treści pojęć konstytucyjnych.

Co istotne, argumentem religijnym wymagającym przekładu nie można nazwać argumentu jedynie treściowego tożsamego ze stanowiskiem określonej religii (np. uznania niedopuszczalności aborcji), który nie wymaga przyjęcia religijnych założeń do uznania jego słuszności na gruncie języka wartości konstytucyjnych. Takie argumenty byłyby w sposób nieuzasadniony dyskwalifikowane z debaty na poziomie instytucjonalnym – mimo dokonania translacji na język wartości politycznych przez osobę podnoszącą ten argument – jako niedopuszczalne w państwie demokratycznym, bez merytorycznego odnoszenia się do ich treści.

W argumentacji religijnej niebezpieczny jest moment pojawienia się roszczenia względem wszystkich uczestników dyskursu o uznanie autorytetu religii. Szczególnie może to dotyczyć argumentów, które wymagają przyjęcia określonych religijnych założeń epistemicznych, takich jak

np. istnienie Boga, uznanie autorytetu papieża czy przyjęcie określonego rozumienia pojęcia grzechu. Podobne zjawisko może jednak pojawić się również w argumentach pochodzących z innych nurtów myślenia, np. z sekularyzmu, na co wskazywał J. Habermas.

Bibliografia

- Audi, Robert, Nicholas Wolterstorff. 1997. *Religion in the public square: The place of religious convictions in political debate*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Audi, Robert. 2018. „In defense of secular justification as a normative constraint on law-making”. W: *Robert Audi: Critical engagements*, red. Johannes Müller-Salo, 231–241. Münster Lectures in Philosophy 5. Cham: Springer. DOI 10.1007/978-3-030-00482-8_14.
- Bardon, Aurélia. 2014. *Religious arguments in political discussion. A theory of public justification* [praca doktorska]. [b.m.w.]: Aurélia Bardon, Columbia University. DOI 10.7916/D8WS8RF0.
- Ciszewski, Wojciech. 2020. *Rozum i demokracja. Wprowadzenie do koncepcji rozumu publicznego Johna Rawlsa*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Dworkin, Ronald. 2014. *Religia bez Boga*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Eberle, Christopher. 2002. *Religious conviction in liberal politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Finlayson, James Gordon. 2021. „No proviso: Habermas on Rawls, religion and public reason”. *European Journal of Political Theory* 20(3): 443–464. DOI 10.1177/1474885118804797.
- Greenawalt, Kent. 1988. *Religious convictions and political choice*. Oxford: Oxford University Press.
- Habermas, Jürgen. 2012. „Religia w sferze publicznej. Poznawcze założenia «publicznego czynienia użytku z rozumu» przez obywateli wierzących i niewierzących”. W: Jürgen Habermas, *Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne*, tłum. Marcin Pańków, 102–130. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- James, William. 2001. *Doświadczenia religijne*, tłum. Jan Hempel. Kraków: „Nomos”.
- Keller, Józef. 1988. „Religia”. W: *Zarys dziejów religii*, red. Józef Keller, Wiesław Kotański, Witold Tyloch, Bogdan Kupis. Warszawa: Iskry.

- Loobuyck, Partic, Stefan Rummens. 2011. „Religious arguments in the public sphere: Comparing Habermas with Rawls”. W: *Religion in the public sphere*, red. Niek Brunsveld, Roger Trigg, 237–249. Utrecht: Ars Disputandi.
- March, Andrew F. 2013. „Rethinking religious reasons in public justification”. *American Political Science Review* 107(3): 523–539.
- Marczewska-Rytko, Maria. 2018. „Politologia religii jako subdyscyplina religioznawstwa i/lub nauk o polityce”. W: *Politologia religii*, red. Maria Marczewska-Rytko, Dorota Maj, 17–34. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Maroń, Grzegorz. 2018. *Integralność religijna sędziego oraz argumentacja religijna w amerykańskim procesie orzecznym*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Perry, Michael. 1988. *Morality, politics, and law*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, John. 1998. *Liberalizm polityczny*, tłum. Adam Romaniuk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rawls, John. 2001. „O idei publicznego rozumu raz jeszcze”. W: John Rawls, *Prawo ludów*, tłum. Michał Kozłowski, 187–255. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Stępień, Mateusz. 2008. *Responsywna administracja publiczna*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Szymaniec, Piotr. 2017. *Koncepcje wolności religijnej. Rozwój historyczny i współczesny stan debaty w zachodniej myśli polityczno-prawnej*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe.
- Weithman, Paul. 2002. *Religion and the obligations of citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zirk-Sadowski, Marek. 2000. *Wprowadzenie do filozofii prawa*. Kraków: Kantor Wydawniczy Zakamycze.