

Łukasz Mirocha

Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika w Toruniu

## Granice argumentacji religijnej w sferze publicznej. Między partycypacją a przymusem

### 1. Wprowadzenie

Mogłoby się wydawać, że maksyma *in dubio pro libertate* jest we współczesnej debacie publicznej uniwersalnym drogowskazem w razie wątpliwości odnośnie do dopuszczalności wyrażania czy instytucjonalizacji określonych poglądów, formułowania argumentów, wydawania sądów. Ewentualne ograniczenia na tym polu nie są niezmiennicze i statyczne, ale są jednak dobrze znane. W Europie nie budzi kontrowersji zakaz istnienia partii politycznych czy innych organizacji odwołujących się do totalitarnych metod i praktyk nazizmu, faszystów czy komunizmu<sup>1</sup>. Zakaz stosowania tzw. mowy nienawiści znajduje oparcie nie tylko w przepisach prawa krajowego, ale również aktach międzynarodowej ochrony praw człowieka. Niektóre formy ekspresji artystycznej mogą zostać ograniczone ze względu na uczucia religijne ewentualnych odbiorców<sup>2</sup> czy dobre imię przedstawianych postaci. Wyjątki te potwierdzają raczej wskazaną na wstępie regułę. Współczesna filozofia polityki do ideału „jak najszerzych równych wolności” (by posłużyć się słowami Johna Rawlsa) dodaje ideał partycypacji obywatela w rządach. Partycypacji, która nie sprowadza się jedynie do cyklicznego udziału w wyborach, lecz do czynnego, stałego wpływania na kształt sfery publicznej<sup>3</sup>.

W tym kontekście – ideałów wolności i partycypacji – zdziwienie może budzić przedmiot rozważań w Stanach Zjednoczonych pod koniec lat 80. XX w.<sup>4</sup> dyskusji na temat dopuszczalności odwoływania się do argumentacji religijnej w sferze publicznej. Paradoxem

<sup>1</sup> Pojawiające się również głosy o konieczności podobnego traktowania radykalnego islamu – co nie bez znaczenia dla dalszych rozważań – akceptowane są jako zgodne z aktami ochrony praw człowieka, por. wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu (dalej: ETPCz) z 31.07.2001 r. w sprawie Refah Partisi p. Turcji, zwłaszcza § 62. Wszystkie cytowane w tekście orzeczenia ETPCz dostępne na stronie internetowej <http://hudoc.echr.coe.int/eng#>.

<sup>2</sup> Por. np. wyroki ETPCz: z 20.09.1994 r. w sprawie Otto Preminger Institut p. Austrii czy z 25.11.1996 r. w sprawie Wingrove p. Zjednoczonemu Królestwu.

<sup>3</sup> Por. W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, Warszawa 2009, s. 350–358; Z. Osmólska, *Obywatel a partycypacja. Próba delimitacji pojęcia partycypacji obywatelskiej*, „Societas et Ius” 2013/1, s. 51–67.

<sup>4</sup> S.J. Levine, *Law, Ethics, and Religion in Public Square: Principles of Restraint and Withdrawal*, „Marquette Law Review” 1999–2000/83, s. 773. W tym czasie rozpoczęła się również ewolucja w poglądach na komentowany temat J. Habermasa – prominentnego uczestnika teże dyskusji, por. D. Sepczyńska, *Habermas o religii w polityce*, „Etyka” 2014/48, s. 69.

jest, że problem ten stał się przedmiotem poważnej naukowej dyskusji w sytuacji, gdy wnioski z niej płynące są raczej powszechnie akceptowane poza Stanami Zjednoczonymi<sup>5</sup>. Temu, jakie to wnioski, jak wyglądała droga do ich sformułowania, czy są trafne i przydatne np. w związku ze stale aktualnymi w Polsce sporami bioetycznymi, poświęcony jest tekst.

Już na wstępie warto zauważyć, że wynikające z samego sformułowania problemu potwierdzenie autonomii sfery publicznej, zakłada uznanie pryncypiów współczesnego liberalizmu politycznego i sekularyzmu<sup>6</sup>. Nie oznacza to wszak, że strony sporu nie powoływały ważkich argumentów negujących podział na sferę prywatną i publiczną oraz konsekwencji z niego płynących, a tym samym unicestwiających sam spór. Wyrzedzając tok wyводу, trzeba podnieść, iż argumenty tej natury padały raczej ze strony zwolenników szerokiego udziału poglądów teistycznych w publicznej debacie<sup>7</sup>.

Drugą konieczną do poczynienia w tym miejscu uwagą jest zastrzeżenie, że ewentualne ograniczenia w zakresie posługiwania się argumentacją religijną, nawet w oczach zwolenników tego rygoru, mają w odniesieniu do obywateli niewykonujących funkcji urzędniczych czy politycznych charakter co najwyżej moralny<sup>8</sup>. Wprowadzenie prawnego zakazu posługiwania się argumentacją religijną byłoby sprzeczne z wolnością religijną i wolnością słowa<sup>9</sup>.

## 2. Co to jest argument religijny i dlaczego jego obecność w debacie publicznej powinna być ograniczona?

Najprościej rzecz ujmując, argument religijny to taki, który polega na wierzeniach religijnych, zakłada prawdziwość wiary religijnej i uznaje, że jest ona jedną z jego podstaw (motywacja religijna)<sup>10</sup>. Używane w dyskusji publicznej argumenty religijne najczęściej sprowadzają się do racji z wartości, świętości życia (np. spór aborcyjny, problem zapłodnienia *in vitro*, eutanazja) bądź racji z ludzkiego „dobrostanu” – twierdzenia o tym, co jest dla człowieka „rzeczywiście” dobre, a co nie (np. kwestia związków homoseksualnych, pornografii)<sup>11</sup>. Argumenty z dogmatu, czyli stwierdzające, że to Bóg wprost objawił prawdę, na której należy polegać w sferze politycznej, oraz argumenty wypowiedziane przez religijnego lidera oczekującego bezwzględnego posłuchu, są uważane za niosące największe zagrożenie dla porządku liberalnego<sup>12</sup>.

<sup>5</sup> Por. S. Sztajer, *Argumenty religijne w sferze publicznej. Uwagi o postulacie prywatyzacji religii*, „Przegląd Religioznawczy” 2012/4, s. 44–45, 47; G. Sapir, D. Statman, *Religious Arguments in Public Sphere: A View from Israel*, „Journal of Law, Religion & State” 2012/1, s. 247. Uzasadniony będzie wniosek, że stanowisko w tym zakresie może być uzależnione od roli religii w życiu społecznym danego państwa.

<sup>6</sup> J. Habermas i J. Rawls mówią o sferze prywatnej, publicznej i politycznej, por. np. J. Habermas, *Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne*, Warszawa 2012, zvl. s. 102–130; J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, Warszawa 1998, np. s. 6, gdzie odróżnia „moralną doktrynę sprawiedliwości o zasięgu ogólnym od ściśle politycznej koncepcji sprawiedliwości”.

<sup>7</sup> Por. G.P. Magarian, *Religious Argument, Free Speech Theory, and Democratic Dynamism*, [https://works.bepress.com/gregory\\_magarian/1/](https://works.bepress.com/gregory_magarian/1/), dostęp: 27.04.2016 r., s. 51. Podział ten kwestionują komunitaryści, socjaliści czy feministki, por. M. Walzer, *Liberalizm a praktyka separacji*, w: P. Śpiewak (red.), *Komunitarianie. Wybór tekstów*, Warszawa 2004, s. 133; W. Kymlicka, *Współczesna...*, s. 463 i n.

<sup>8</sup> A. Gutmann, *Religious Freedom and Civic Responsibility*, „Washington and Lee Law Review” 1999/56, s. 908; J. Rawls, *Liberalizm polityczny...*, s. 299.

<sup>9</sup> K. Greenawalt, *Religious Grounds in Liberal Politics*, „Criminal Justice Ethics” 1993/12, s. 11; S. Sztajer, *Argumenty religijne...*, s. 46; D. Laycock, *Freedom of Speech That Is Both Religious and Political*, „University of California Davis Law Review” 1995–1996/29, s. 794–797.

<sup>10</sup> M.J. Perry, *Liberal Democracy and Religious Morality*, „DePaul Law Review” 1998/48, s. 3.

<sup>11</sup> M.J. Perry, *Liberal Democracy...*, s. 20 i n.

<sup>12</sup> G.P. Magarian, *Religious Argument...*, s. 19–22.

Robert Audi, zwolennik drastycznego ograniczenia dopuszczalności argumentacji religijnej, twierdzi jednak, że argument może być określony mianem religijnego nawet jeśli nie odwołuje się *explicitie* do doktryny religijnej. Podaje on liczne kryteria uznania danego argumentu za religijny<sup>13</sup>, znacznie rozszerzając literalne znaczenie tego pojęcia. W ślad za szerokim rozumieniem argumentu religijnego idą u niego restrykcyjne zasady, służące limitacji tego rodzaju argumentów w sferze publicznej. Forsuje on – poza warunkiem translacji czy obecności równoległego argumentu świeckiego – konieczność wykazania świeckiej motywacji po stronie argumentującego, by jego racje mogły zostać przyjęte w dyskursie publicznym<sup>14</sup>. Z czego wywodzone są te restrykcje? R. Audi, Kent Greenawalt czy J. Rawls<sup>15</sup> powołują motywy z trzech, powiązanych ze sobą grup: racje filozoficzne, praktyczne i prawne.

Filozoficznym uzasadnieniem restrykcyjnego podejścia do racji religijnych w sferze publicznej jest idea rozumu publicznego, rozwinięta przez J. Rawlsa<sup>16</sup>. U jej podstaw stoi założenie, iż obywatele demokratycznego państwa, w trosce o dobro ogółu, winni dla uzasadnienia swoich stanowisk przedstawiać racje przekonujące i zrozumiałe dla pozostałych obywateli, polegając na warunku wzajemności i oczekiwaniu, że pozostali obywatele w dobrej wierze również zastosują się do tych pryncypiów<sup>17</sup>. W tym tonie R. Audi pisze: „Jeśli jesteś w pełni racjonalny i nie mogę cię przekonać do mojego punktu widzenia, posługując się argumentami osadzonymi w koncepcjach, które podzielamy jako istoty racjonalne, to nawet jeśli mój punkt widzenia podziela większość, nie mogę cię do niego zmusić”<sup>18</sup>. Odwołanie się do będącej składnikiem rozumu publicznego zasady wzajemności, np. w kontekście wolności religijnej, przypomina taktyczny wybieg pozwalający chronić własne przekonania w oparciu o gwarancję, iż „jeśli ja nie będę dążył do narzucenia innym swojego stanowiska, inni uczynią to samo względem mnie”<sup>19</sup>. Przypomnijmy jednak, iż autorzy odwołujący się do idei rozumu publicznego – J. Rawls czy Jürgen Habermas – z czasem liberalizowali swoje podejście, dopuszczając pod pewnymi warunkami obecność argumentu religijnego w sferze publicznej.

Motywy wynikające z idei rozumu publicznego łączą się z obserwacją, iż we współczesnych, spluralizowanych społeczeństwach argumenty religijne nie dysponują już wystarczającą mocą przekonywania, by stać się podstawami norm powszechnie obowiązujących<sup>20</sup>. Obserwacja ta przedstawiana bywa jako praktyczny argument za ograniczeniem obecności racji religijnych w dyskursie publicznym, przynajmniej w zakresie norm nakładających pewne ograniczenia czy obowiązki, więc wiążących się z przymusem<sup>21</sup>. Zwolennicy argumentu religijnego odpierają ten zarzut, wskazując, że nikt nie zabra-

<sup>13</sup> Np. zawartości (odwołanie do Boga czy lidera religijnego, już z treści wynika, że jest to argument religijny), epistemologiczne (nieistotna jest treść, lecz uzasadnienie), motywacyjne (gdy argumentujący zmierza do uzgodnienia czegoś z nakazem religijnym, nawet jeśli wprost się do niego nie odwołuje), historyczne (gdy u podstaw danej normy, np. moralnej stoi źródło religijne) – R. Audi, *The Place of Religious Argument in a Free and Democratic Society*, „San Diego Law Review” 1993/30, s. 679–684.

<sup>14</sup> R. Audi, *The Place of Religious Argument...*, s. 691. Por. K. Greenawalt, *Religious Grounds...*, s. 4, 7.

<sup>15</sup> Już w *Liberalizmie politycznym...*, następnie w *Prawie ludów* (J. Rawls, *Prawo ludów*, Warszawa 2001) stanowisko Rawlsa ulega liberalizacji, por. S. Sztajer, *Argumenty religijne...*, s. 45. Podobna ewolucja ma miejsce u J. Habermasa, por. D. Sepczyńska, *Habermas o religii...*, s. 73.

<sup>16</sup> G. Magarian, *Religious Argument...*, s. 9, 11.

<sup>17</sup> J. Rawls, *Liberalizm polityczny...*, s. 291 i n.

<sup>18</sup> R. Audi, *The Place of Religious Argument...*, s. 701.

<sup>19</sup> Por. S.J. Levine, *Law, Ethics...*, s. 782; J. Rawls, *Liberalizm polityczny...*, s. 416–421.

<sup>20</sup> S.D. Smith, *The Rise and Fall of Religious Freedom in Constitutional Discourse*, „University of Pennsylvania Law Review” 1991–1992/140, s. 168, 179

<sup>21</sup> K. Greenawalt, *Religious Grounds...*, s. 5.

nia odwoływania się do również niepodzielanych powszechnie doktryn filozoficznych<sup>22</sup>, zatem dłaczego religia miałaby być w tym zakresie wyjątkiem? Idąc dalej, zwolennicy argumentu religijnego podkreślają, że nie musi być on dogmatyczny. Ma on służyć raczej uwypukleniu powszechnie podzielanych intuicji moralnych<sup>23</sup>, zaś „pewne podstawowe moralne założenia, wspólne dla judaistycznej i chrześcijańskiej tradycji, w połączeniu z ich religijnymi podstawami, nadal kształtują fundamentalny horyzont moralny większości Amerykanów w większym stopniu niż czyni to kantyzm, filozofia Milla czy założenia Nietzschego”<sup>24</sup>.

Przeciwników racji teistycznych nie przekonują powyższe argumenty i wskazują oni na konfliktogenność religii<sup>25</sup> oraz fakt, że zamiast pobudzać dyskusję, jest – przez odwołanie do Prawdy Ostatecznej – czynnikiem ją wstrzymującym<sup>26</sup>. Odpowiedzią zwolenników argumentacji religijnej, także w tym przypadku, jest wskazanie, iż podobne zarzuty można często z powodzeniem postawić argumentacji sekularnej, trafne mogą być zaś co najwyżej w zakresie najbardziej dogmatycznych form religii, i to przy nieprzychylnym jej odczytywaniu<sup>27</sup>. Niemniej jednak, aktualny wydaje się być problem braku „wspólnego języka” w razie posługiwania się w sferze publicznej przez przedstawicieli różnych wyznań argumentami z nich czerpanymi.

W ustach proponentów ograniczenia argumentacji religijnej pojawia się także motyw „prywatności religii”. Uważają oni, że sfera publiczna jest zarezerwowana dla racji zrozumiałych dla wszystkich obywateli, religia zaś do nich nie należy, dlatego powinna być domeną sfery prywatnej. Taka jest też wymowa politycznego liberalizmu J. Rawlsa, w myśl którego „ludzie mogą być komunitarystami w życiu prywatnym i liberałami w życiu publicznym”<sup>28</sup>.

Zwolennicy ograniczenia obecności argumentacji religijnej w sferze publicznej odwołują się wreszcie do racji prawnych, znajdujących rzekomo ugruntowanie w *establishment clause* amerykańskiej Konstytucji. Rozdział kościoła od państwa (i wywodzona z niego neutralność światopoglądowa państwa) rozciąga się w ich opinii nie tylko na urzędników czy polityków, ale również na zwykłych obywateli, którzy nie powinni optować za prawem mogącym naruszać ten element I Poprawki do amerykańskiej Konstytucji. Ujawnia się tutaj, niewątpliwie, konflikt między obiema klauzulami I Poprawki – zakazem ustanawiania i wolnością religijną<sup>29</sup>. Przyjęcie prymatu wolności religijnej i dozwole nieograniczoną argumentację religijną w sferze publicznej naruszałoby – w opinii przeciwników tego rozwiązania – wzajemny szacunek i równość obywateli<sup>30</sup>. Z kolei obrońcy dostępności racji religijnych w dyskursie publicznym mogą wskazywać na instrumentalny charakter *establishment clause* – ma ona służyć zapewnieniu wolności

<sup>22</sup> S.D. Smith, *The Rise and Fall...*, s. 179. Nie jest to do końca prawdziwe stwierdzenie, jeśli weźmiemy pod uwagę polityczny liberalizm Rawlsa i zakładaną przez niego niezależność od „rozległych doktryn”.

<sup>23</sup> G. Sapir, D. Statman, *Religious Arguments...*, s. 248.

<sup>24</sup> M. J. Perry, *Liberal Democracy...*, s. 7. Por. M. Sandel, *Sprawiedliwość. Jak postępować słusznie?*, Warszawa 2013, s. 332.

<sup>25</sup> G.P. Magarian, *Religious Argument...*, s. 12.

<sup>26</sup> Tak R. Rorty za: S. Sztajer, *Argumenty religijne...*, s. 47.

<sup>27</sup> D. Laycock, *Freedom of Speech...*, s. 809; M.J. Perry, *Liberal Democracy...*, s. 6.

<sup>28</sup> W. Kymlicka, *Współczesna...*, s. 290.

<sup>29</sup> K. Greenawalt, *Religious Grounds...*, s. 8; A. Gutmann, *Religious Freedom...*, s. 915; S.J. Levine, *Law, Ethics...* s. 778.

<sup>30</sup> M.J. Perry, *Liberal Democracy...*, s. 15; S. Sztajer, *Argumenty religijne...*, s. 47. Wbrew tym obserwacjom, zdaniem polskiego TK, klauzula bezstronności państwa w sprawach przekonań religijnych ani nawet zasada równouprawnienia kościołów i związków wyznaniowych (art. 25 ust. 1 i 2 Konstytucji RP) nie zostają naruszone przez fakt, iż państwo finansuje wyższe szkoły teologiczne (wyrok TK z 14.12.2009 r., K 55/07) czy przewiduje skutki cywilnoprawne dla małżeństw zawieranych jedynie w części kościołów i związków wyznaniowych (wyrok TK z 5.5.1998 r., K 35/97).

religijnej, a nie odwrotnie. To rugowanie argumentacji religijnej byłoby, w ich ocenie, dyskryminujące. Dodatkowo trzeba podać, że mimo powolnego zanikania argumentacji religijnej w orzecznictwie Sądu Najwyższego USA<sup>31</sup>, sąd ten nigdy nie wykluczył motywów religijnych z debaty politycznej<sup>32</sup>, religijne odwołania w ustach prezydentów czy kandydatów na to stanowisko są zaś zjawiskiem naturalnym<sup>33</sup>.

### 3. Dlaczego argument religijny powinien jednak być obecny w sferze publicznej?

Nim przejdę do prezentacji linii obrony zwolenników obecności religii w sferze publicznej, warto poczynić dwie uwagi. Po pierwsze, podobnie jak miało to miejsce w przypadku kontrowersji liberalizm–komunitaryzm, oponenti nierzadko przypisują sobie nawzajem poglądy, pod którymi strona przeciwna się nie podpisuje i dyskutują raczej ze sformułowanymi przez siebie i przypisanymi drugiej stronie tezami niż faktycznym stanowiskiem przeciwnika. Obydwie strony zdają się często forsować z góry przyjęte stanowisko, szukając raczej argumentów na jego rzecz, niż słuchając twierdzeń oponentów. Przykładowo zwolennicy ograniczenia, spoglądając na religię, dostrzegają na ogół jedynie dogmatyczny fundamentalizm, z kolei ich adwersarze nieco naiwnie wierzą w moralny konsensus społeczny oparty na religijnych wartościach. Utrudnia to rzeczową dyskusję. Druga uwaga dotyczy jałowości podnoszonych przez obydwie strony argumentów „z praktyki”. Nie sposób przeprowadzić rachunku „zasług” religii w sferze publicznej i krzywd, które zostały na skutek jej obecności (często przez jej opaczne pojmowanie) wyrządzone. Tęgo rodzaju pragmatyzm jest, moim zdaniem, ślepą uliczką w debacie. Nawet gdyby udało się w bezsporny sposób przeprowadzić taką „kalkulację”, to i tak na przeszkodzie stoi znany problem wywodzenia norm z faktów.

Na stronach zwolenników dowartościowania religii w sferze publicznej znajdujemy tym niemniej opisy pozytywnych zmian społecznych, u podstaw których stała argumentacja religijna<sup>34</sup>. W kontekście Stanów Zjednoczonych przywołuje się religijne podstawy abolicji czy argumentację Martina Luthera Kinga przeciw segregacji rasowej<sup>35</sup>; w skali globalnej popularne są przykłady roli Kościoła w zakresie obalenia reżimów, walki o prawa pracownicze i związkowe w Polsce i RPA<sup>36</sup>. Skoro religia odgrywa znaczącą pozytywną rolę we współczesnych społeczeństwach, niewłaściwe byłoby rugowanie jej obecności – podnoszą zwolennicy argumentu religijnego. Problematyczność takiego uzasadnienia komentowałem wyżej.

Wiele racji za dopuszczalnością argumentacji religijnej w sferze publicznej określić można mianem komunitariańskich. Wedle jednego z argumentów – sygnalizowanego już wyżej – religia ze swej natury może mieć znaczenie wartości spajającej społeczeństwo i być tym samym fundamentem jedności społecznej<sup>37</sup>. Myśl tę odczytywać należy nie jako wezwanie do budowania jednolitej wyznaniowo teokracji, lecz raczej do wyłuskiwania z różnych tradycji religijnych wspólnego wszystkim moralnego rdzenia. Zauważmy przy tym, że wezwanie

<sup>31</sup> W zakresie uzasadniania wolności religijnej por. S.D. Smith, *The Rise and Fall...*, s. 167 i n.

<sup>32</sup> D. Laycock, *Freedom of Speech...*, s. 797.

<sup>33</sup> Por. M. Sandel, *Sprawiedliwość...*, s. 329 i n.

<sup>34</sup> G.P. Magarian, *Religious Argument...*, s. 13.

<sup>35</sup> D. Laycock, *Freedom of Speech...*, s. 801 i n. Zgodnie z poczynioną wyżej uwagą odnaleźć można również próby religijnego uzasadniania niewolnictwa, por. M. Maleszka, *Biblijna argumentacja w dyskusji o separacji rasowej i niewolnictwie czarnych w USA w drugiej połowie XIX wieku*, „Klio. Czasopismo Poświęcone Dziejom Polski i Powszechnym” 2013/4, s. 129–149.

<sup>36</sup> J.L. May, *A Catholic Understanding of Religious Liberty and its Role in Domestic and Foreign Policy*, „Journal of Law & Religion” 1990/8, s. 235.

<sup>37</sup> G.P. Magarian, *Religious Argument...*, s. 14.

to nie oznacza wcale wykluczenia niewierzących z dyskursu publicznego i nadania priorytetu religijnej argumentacji. Chodzi raczej o wzbogacanie debaty o różne racje, czerpanie nauki z różnych stanowisk, nie zaś o wykluczenie czy eskapizm. W tym tonie Amy Gutmann pisze, że „polityka demokratyczna raczej straci niż zyska na tym, że wszyscy będziemy konstruowali nasze argumenty w ten sam sposób. Dlaczego? Ponieważ prawdopodobnie stracimy z pola widzenia wiele źródeł moralnego nauczania w świecie złożonym moralnie i społeczeństwie zróżnicowanym pod względem moralnym, jakim są Stany Zjednoczone”<sup>38</sup>. Źródeł w pismach komunitarystów, zwłaszcza Alasdaira MacIntyre’a, można szukać również w przypadku twierdzeń na temat kulturo- i sensotwórczej roli religii, co miałyby się przekładać na permisywne stanowisko względem argumentacji religijnej w dyskursie publicznym<sup>39</sup>. Jak łatwo dostrzec, ocena problemu dopuszczalności argumentu religijnego zależy w dużej mierze od oceny roli samej religii w polityce, a ta u liberałów i komunitarystów znacznie się różni.

Zwolennicy argumentacji religijnej wskazują wreszcie na brak prawnych ograniczeń w tym zakresie i fakt, iż ich wprowadzenie stałoby w jawnej sprzeczności nie tylko z wolnością religijną, wolnością słowa a być może również z innymi prawami podstawowymi, ale przede wszystkim ze współczesnym ideałem partycypacji obywatelskiej. Jeśli do warunków rozwoju społeczeństwa obywatelskiego zaliczymy m.in. funkcjonowanie kościołów czy stowarzyszeń religijnych<sup>40</sup> i zestawimy to z faktem, iż 2/3 osób aktywnych w ruchach społecznych w USA twierdzi, że jest religijnie motywowana<sup>41</sup>, to zakaz odwoływania się do uzasadnień religijnych stanie się jeszcze bardziej absurdalny.

#### 4. Wnioski z debaty zwolenników i przeciwników obecności argumentu religijnego w sferze publicznej

Do tej pory w pewnym uproszczeniu prezentowałem dwa wykształcone w nauce stanowiska względem problemu obecności racji religijnych w szeroko pojmowanym dyskursie publicznym. Modele te można nazwać restrykcyjnym i przyzwalającym. Mimo że poglądy takich postaci, jak R. Audi i Michael J. Perry dzieli przepaść, trzeba jednak wspomnieć o pewnym konsensusie odnośnie do zasad funkcjonowania argumentu religijnego w debacie publicznej. W tej części artykułu prezentuję najmniej kontrowersyjne – wydaje się, że objęte tym konsensusem – wnioski z komentowanej dyskusji, by dalej zastanowić się, w jakiej relacji pozostają one względem polskich i europejskich regulacji prawnych.

Pierwszym, wynikającym z dyskusji i niebudzącym większych wątpliwości, wnioskiem jest to, że zakres ewentualnych restrykcji dotyczących motywacji religijnych zależy od miejsca, w którym są one prezentowane – sfery prywatnej, publicznej czy politycznej. W sferze prywatnej zakres ograniczeń jest najwęższy w myśl zasady, iż „można być komunitarystą w domu, a liberałem w sferze publicznej”. Jednakże nawet tutaj można spodziewać się pewnych restrykcji, również prawnych, w sytuacji gdy działanie religijnie motywowane przekracza normy powszechnie obowiązujące<sup>42</sup>. Wątek ten zostanie

<sup>38</sup> A. Gutmann, *Religious Freedom...*, s. 912.

<sup>39</sup> Por. S. Sztajer, *Argumenty religijne...*, s. 51.

<sup>40</sup> L. Morawski, *Podstawy filozofii prawa*, Toruń 2014, s. 305.

<sup>41</sup> D. Laycock, *Freedom of Speech...*, s. 799.

<sup>42</sup> Coraz powszechniejsze jest wiązanie prywatnych podmiotów, w tym o religijnych charakterze, normami, które wcześniej adresowane były wyłącznie do państwa, np. zakaz dyskryminacji ze względu na orientację seksualną w szkołach prywatnych czy nawet u prywatnych przedsiębiorców – *casus* wyroku skazującego cukiernika za odmowę wykonania tortu weselnego dla pary homoseksualnej. Zadać można pytanie, czy nie jest to przykład przesadnej ingerencji państwa w intymną sferę sumienia? Por. M.D. Stern, *Liberty v. Equality; Equality v. Liberty*, „Northwestern Journal of Law and Social Policy” 2010/5, s. 8.

rozwinęty w kolejnej części artykułu. Trzeba przy tym zaznaczyć, iż przez sferę prywatną rozumiem w komentowanym kontekście nie tylko środowisko domowe czy rodzinne, ale również oddzieloną od państwa sferę dobrowolnych stowarzyszeń, takich jak kościoły czy związki wyznaniowe lub szkoły prywatne.

Głębsze ograniczenia dotyczące uzasadnień religijnych pojawiają się w sferze publicznej i politycznej – chodzi o warunek translacji, jak pisze J. Habermas, czy „klauzuli”, którym to określeniem posługuje się J. Rawls. Zdaniem J. Habermasa obowiązuje on bezwzględnie polityków i urzędników państwowych<sup>43</sup>, a w opinii np. A. Gutmann również zwykłych obywateli<sup>44</sup>. Jego istotą jest konieczność tłumaczenia racji religijnych na język dostępny wszystkim obywatelom, czyli świecki. Nie chodzi przy tym o estetyczną warstwę języka, chociaż bywa, że nawet akty prawne pełne są religijnej metaforyki czy frazeologii<sup>45</sup>, lecz o sformułowanie argumentu w ten sposób, by mógł być zrozumiały (nawet jeśli nie przekonujący) dla osoby niepodzielającej jego religijnych fundamentów. W ten sposób można argumentować na rzecz zakazu aborcji nie w oparciu o twierdzenie, że jest sprzeczna z wolą Boga, tylko wskazując na wartość każdego ludzkiego życia; można optować za restrykcyjnymi przepisami rozwodowymi, odwołując się do argumentu z erozji rodziny i krzywdy dziecka, a nie sprzeczności rozwodu z nakazami wywodzonymi z Biblii<sup>46</sup>. A. Gutmann przedstawia ten wymóg, stwierdzając, że „jeśli jako religijni bądź niewierzący obywatele spieramy się w sferze publicznej o powszechnie obowiązujące prawa czy politykę, jesteśmy odpowiedzialni nie tylko za przekonanie naszych współwyznawców czy członków naszej partii, jakbyśmy byli w kościele czy na spotkaniu ulubionego stowarzyszenia. Jesteśmy moralnie odpowiedzialni za posługiwanie się argumentami dążącymi do wzajemności”<sup>47</sup>. Autorka ta stawia istotne pytanie o to, z czego wywodzić należy wymóg przekładalności, wskazując, że chodzi o zachowanie wzajemności. Przed bliższym rozważeniem tej ważkiej kwestii warto zwrócić uwagę na dwie rzeczy. Wspomniany wcześniej wymóg świeckiej motywacji, forsowany przez R. Audiego, postrzegany jest jako zbyt restrykcyjny i faktycznie marginalizujący religię<sup>48</sup>, a tym samym odrzucany, przynajmniej w odniesieniu do szeregowych obywateli. Po drugie, warunek translacji również nie jest pozbawiony wad, co dostrzegają także jego zwolennicy.

Jürgen Habermas wyraża względem wymogu translacji obawy natury psychologicznej i normatywnej<sup>49</sup>. Pierwsza z wątpliwości dotyczy „podwojenia własnej świadomości”, tj. umiejętności występowania przez wierzącego raz jako osoby, dla tożsamości której religia ma konstytutywne znaczenie, raz zaś jako obywatela, dla którego religia schodzi na dalszy plan, a znaczenia nabiera wymóg zrozumiałości jego racji dla pozostałych uczestników debaty publicznej<sup>50</sup>. Normatywny problem zasadza się na obserwacji,

<sup>43</sup> J. Habermas, *Między naturalizmem a religią...*, s. 109; w ten sposób też M.J. Perry, por. D. Laycock, *Freedom of Speech...*, s. 803.

<sup>44</sup> A. Gutmann, *Religious Freedom...*, s. 908.

<sup>45</sup> Zob. *Deklaracja na temat roli religii w promowaniu kultury pokoju* z 18 grudnia 1994 r., za: W. Sobczak, *Wolność myśli, sumienia i religii. Poszukiwanie standardu europejskiego*, Toruń 2013, s. 242–244.

<sup>46</sup> Na temat religijnie motywowanego ustawodawstwa zabraniającego rozwiązania małżeństwa przez rozwód zob. wyrok ETPCz z 18.12.1986 r. w sprawie Johnstone i inni p. Irlandii.

<sup>47</sup> A. Gutmann, *Religious Freedom...*, s. 908.

<sup>48</sup> S. Sztajer, *Argumenty religijne...*, s. 48.

<sup>49</sup> D. Sepczyńska, *Habermas o religii...*, s. 73.

<sup>50</sup> J. Habermas, *Między naturalizmem a religią...*, s. 113. Wiąże się to z dostrzeżeniem w późniejszych pismach J. Habermasa oraz J. Rawlsa podnoszonego uprzednio przez komunitarystów faktu, że religia może mieć inherentny dla jaźni jednostki charakter. Jurysprudenca posługuje się pojęciem religii w znaczeniu zbioru idei, co zrównuje ją z doktrynami filozoficznymi i pojęciem religii jako tożsamości, co stawia ją w jednym rzędzie z płcią czy rasą i odpowiada opisanemu wyżej znaczeniu, por. W.P. Marshall, *Smith, Christian Legal Society, and Speech-Based Claims for Religious Exemptions From Neutral Laws of General Applicability*, „Cardozo Law Review” 2011/32, s. 1939.

że spełnienie warunku przekładu prowadzi w istocie do nierównego rozkładu ciężarów w społeczeństwie, stając w sprzeczności z ideą, dla której realizacji został sformułowany<sup>51</sup>. Warunek translacji prowadzi bowiem do sytuacji, w której osoby wierzące w celu uzyskania dostępu do sfery publicznej obciążone są dodatkowym obowiązkiem, podczas gdy agnostycy, ateści czy osoby podzielające ideał prywatyzacji religii nie napotykały żadnej bariery dla swoich argumentów. J. Habermas stara się zrównoważyć ciężary, podnosząc, że na niewierzących spoczywa obowiązek wyłuskiwania z argumentacji religijnej powszechnie zrozumiałych racji. Mówi on o wymogu wzajemnego uczenia się przez interlokutorów, potrzebie wykształcenia życzliwego, otwartego podejścia obydwu stron. Jest to po części uzupełnienie cytowanej wyżej myśli A. Guttmann. Trudno niestety oprzeć się wrażeniu, iż idee te mają mocno utopijny charakter i nawet długotrwałe funkcjonowanie społeczeństwa w warunkach liberalnej demokracji może nie uczynić ich przystępnymi dla przeciętnych obywateli<sup>52</sup>. Z kolei próba nałożenia na obywateli prawnego obowiązku na płaszczyźnie deliberacji była, jak mówi sam J. Habermas, „drewnianym żelazem”. Zauważmy też, że posługiwanie się przekładem, przy rezygnacji z warunku świeckiej motywacji, może być podstawą stawiania zarzutu hipokryzji i nieszczerości osobom odwołującym się do religijnych racji w świeckiej formie<sup>53</sup>. Zarzut ten może pochodzić oczywiście od zwolenników rygorystycznego testu R. Audiego.

Poza akceptacją zróżnicowania wymogów stawianych argumentacji religijnej w zależności od forum, na którym się ona pojawia, oraz spełnieniem warunku translacji obowiązującego poza sferą prywatną, konsensus wydaje się dotyczyć tego, jakiego typu regulacje prawne nie powinny znajdować religijnego – jako, siłą rzeczy, partykularnego – ugruntowania. Zauważmy, że dyskusja o tym, jakimi argumentami można posługiwać się w sferze publicznej, poprzedza logicznie debatę na temat moralności prawa oraz może determinować jej rezultaty. Jeśli wyrugujemy ze sfery publicznej racje religijne, to trudno spodziewać się, by prawo posiadało religijne naleciałości. Możliwe jest – w pewnym stopniu – odczytywanie zakresu dopuszczalności argumentu religijnego z treści prawa czy orzecznictwa. Religia jest i powinna być jedynie jedną z racji mających wpływ na treść prawa, nie powinna przy tym być w żaden sposób uprzywilejowana czy traktowana priorytetowo względem innych argumentów. To, co pojawia się jako argument w sferze politycznej, może być religijne, lecz to, co z niej wypływa jako efekt wielowątkowej deliberacji powinno być świeckie<sup>54</sup>.

Religijne uzasadnienie mogą znajdować przepisy dotyczące ochrony samej religii, czy to w formie wolności religijnej, czy ochrony uczuć religijnych<sup>55</sup> – przyjęcie innego stanowiska prowadziłyby do absurdu. Religijne podszycie dopuszczane jest w przypadku argumentacji na rzecz przepisów związanych z ochroną tożsamości narodowej czy kulturowej, np. dotyczących symboli w urzędach<sup>56</sup> lub dni wolnych od pracy. Przedmiotem religijnej argumentacji będą także wszelkie regulacje w sprawach moralnie nieobojętnych, jej granicą na pewno będzie zaś odwołanie się do przymusu w celu narzucenia

<sup>51</sup> J. Habermas, *Między naturalizmem a religią...*, s. 122.

<sup>52</sup> D. Sepczyńska, *Habermas o religii...*, s. 87.

<sup>53</sup> G. Sapiro, D. Statman, *Religious Arguments...*, s. 247.

<sup>54</sup> D. Laycock, *Freedom of Speech...*, s. 813.

<sup>55</sup> G. Sapiro, D. Statman, *Religious Arguments...*, s. 244.

<sup>56</sup> Por. K. Greenawalt, *Religious Grounds...*, s. 4; L. Morawski, *Opinia w sprawie wniosku grupy posłów z dnia 9 listopada 2011 r. o wydanie zarządzenia nakazującego usunięcie krzyża łacińskiego, znajdującego się w Sali posiedzeń Sejmu RP*, „Zeszyty Prawnicze Biura Analiz Sejmowych” 2011/4, s. 106 i n.; wyrok ETPCz z 18.03.2011 r. w sprawie Lautsi p. Włochom.



konkretnego stanowiska. Różnicę między „narzucającymi” a „nienarzucającymi” motywami zilustrujemy przykładem. Do pierwszej grupy będzie należało forsowanie przymusowej modlitwy szkolnej (jako ingerujące w sferę sumienia) czy bezwzględny zakaz aborcji pod groźbą sankcji (ingerencja w sferę sumienia i wolności osobistej). W drugiej grupie będzie się mieściła np. argumentacja przeciwko hodowli klatkowej zwierząt<sup>57</sup>. Podział ten jest oczywiście daleki od doskonałości. Można chociażby powiedzieć, że zakaz hodowli ingeruje w wolność gospodarczą przedsiębiorców parających się tym zajęciem. Istotną różnicą jest jednak to, że obostrzenie nie dotyczy sfery ich sumienia oraz możliwe jest budowanie w pełni niereligijnych dlań uzasadnień. Dopuszczalne będą też rozwiązania z pierwszej grupy pod warunkiem przewidzenia wyjątków – zwolnień z modlitwy czy określenia sytuacji, w których aborcja jest możliwa.

## 5. Argument religijny a prawo

Rozważmy teraz, z odwołaniem się do orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu, czy w regulacjach prawnych można doszukać się odbicia wyżej zaprezentowanych wniosków?

Wydaje się, że prawo na ogół rzeczywiście nie narzuca obywatelom wymogów w odniesieniu do formy argumentacji, z wyjątkiem tych wskazanych już we wstępie artykułu. Wiąza się one m.in. z zakazem mowy nienawiści, propagandy totalitarnej, naruszeniami wolności słowa. Inne rozwiązanie podważałoby szereg praw podstawowych oraz prowadziło do zrównania religii z ideologiami totalitarnymi. Zauważmy natomiast, że w systemach prawnych obecne są normy nakazujące lub pozwalające „uznanie” religii w sferze publicznej. Mam tu na myśli chociażby polskie regulacje z ustawy z 29.12.1992 r. o radiofonii i telewizji<sup>58</sup>, wprowadzające nakaz poszanowania chrześcijańskiego systemu wartości (art. 18 ust. 2, art. 21 ust. 2 pkt 6) czy przepisy umożliwiające uzupełnienie ślubowania poselskiego (sfera polityczna) frazą „Tak mi dopomóż Bóg” (art. 104 ust. 2 Konstytucji RP)<sup>59</sup>. W regulaminach Sejmu i Senatu nie znajdziemy zakazów odwoływania się do treści religijnych. Niemniej efekt działania parlamentu winien być zgodny z art. 25 Konstytucji RP gwarantującym bezstronność wyznaniową państwa i równouprawnienie kościołów oraz związków wyznaniowych<sup>60</sup>, a także normami dotyczącymi wolności religijnej (art. 53 i 48 Konstytucji RP), nie wspominając o normach prawa międzynarodowego, relewantnych w tej płaszczyźnie.

W sferze prywatnej poleganie na argumentie religijnym może korzystać z daleko idącego przyzwolenia prawnego, sprowadzającego się nawet do zgody państwa na oddanie sporów obywateli z zakresu prawa rodzinnego sądom wyznaniowym, jak ma to miejsce w Wielkiej Brytanii<sup>61</sup>. Co więcej, państwo może utrzymywać religijnie inspirowane

<sup>57</sup> Za: K. Greenawalt, *Religious Grounds...*, s. 5–6.

<sup>58</sup> Ustawa z 29.12.1992 r. o radiofonii i telewizji (tekst jedn.: Dz. U. z 2016 r. poz. 639).

<sup>59</sup> Zauważmy, że nie jest to nakaz – taki został zakwestionowany przez ETPCz w wyroku z 18.02.1999 r. w sprawie *Bu-Scarini i inni p. San Marino* jako niezgodny z art. 9 Konwencji. ETPCz wypowiadał się również w zakresie obowiązku deklarowania przynależności wyznaniowej w celu uniknięcia przysięgi religijnej przed sądem, dochodząc do tożsamych wniosków – wyrok z 8.01.2013 r. w sprawie *Dimitras i inni p. Grecji*.

<sup>60</sup> Na temat interpretacji tych zasad przez polski TK por. orzeczenia powołane w przypisie nr 30. W. Sobczak wykazuje, że w polskim systemie prawnym związki wyznaniowe działają w sześciu różnych reżimach prawnych, co może stawiać pod znakiem zapytania przestrzeganie zasady ich równouprawnienia, por. W. Sobczak, *Wolność myśli, sumienia i religii...*, s. 85–102.

<sup>61</sup> Por. C. Ch. Griffiths, *Sharia and Beth Din courts in the UK: is legal pluralism nothing more than a necessary political fiction?*, „*Studia Iuridica Toruniensia*” 2014/15, s. 39–52.

regulacje dotyczące prawa rodzinnego, np. nie przewidywać możliwości rozwiązania małżeństwa przez rozwód (*casus* Irlandii do 1996 r.), o ile nie narusza to warunku równości wobec prawa<sup>62</sup>.

Argument z równości stał się także jedną z przyczyn rezygnacji z penalizacji bluźnierstwa w europejskich systemach prawnych. Penalizacja ta chroniła najczęściej jedynie dogmaty dominującego w danym państwie wyznania, różnicując zatem zakres ochrony w zależności od przynależności religijnej<sup>63</sup>. Jedynie irlandzki ustawodawca zachował tę formę ochrony uczuć religijnych, obejmując nim wszystkie wyznania, z uwagi na konstytucyjny wymóg w tym zakresie.

Inną nieprzekraczalną granicą jest prowadzenie przez państwo prozelityzmu czy indoktrynacji. Dlatego kwestionowane jest nauczanie religii w szkołach publicznych (w odróżnieniu od nauczania „o religii”) w formie nieprzewidującej realnej możliwości zwolnienia z zajęć czy zastąpienia nauczania religii zajęciami alternatywnymi<sup>64</sup> oraz – już nie tak niekontrowersyjny – zakaz noszenia symboli religijnych przez nauczycieli szkół publicznych<sup>65</sup>.

Przy dobrowolnej zgodzie na wstąpienie w szeregi duchownych czy chociażby zatrudnienie przez związek wyznaniowy, dopuszczane jest ograniczenie ogólnie obowiązujących praw pracowniczych w imię wymogów narzucanych przez ten związek wyznaniowy<sup>66</sup>.

Nawet tak pobieżna analiza wskazuje, iż racje religijne – przy zachowaniu takich zasad, jak brak przymusu, równość, istnienie norm egzempejnych – często stoją u podstaw regulacji prawnych liberalnych demokracji. Dotyczy to niemal wszystkich dziedzin prawa, najjaskrawiej uwidaczniając się w dziedzinie prawa rodzinnego, zwłaszcza problemów bioetycznych, jak status związków homoseksualnych, dopuszczalność aborcji czy zapłodnienia *in vitro*. Zdarza się więc, że religia dotyka kwestii bardzo odległych od spraw kultu<sup>67</sup>. Oczywiście jest, że są to na ogół kwestie obciążone aksjologicznie, a w społeczeństwach spluralizowanych – kontrowersyjne. Pozostaje pytanie, czy jest to wystarczający powód do całkowitej rezygnacji z racji, których źródłem – w ten czy inny sposób – jest religia? Rozciągając do absurdu perspektywę radykała pokroju R. Audiego i jego „historyczne” kryterium identyfikowania argumentów religijnych<sup>68</sup>, należałoby z debaty publicznej wykluczyć nawet argument dotyczący rozdziału kościoła i państwa, jako wywodzący się z ewangelicznego: „oddajcie więc Cezarowi to, co należy co Cezara, a Bogu to, co należy do Boga”<sup>69</sup>. Okazałoby się wówczas, że dążenie do ograniczenia argumentacji teistycznej w sferze publicznej jest samounicestwiającej.

## 6. Konkluzje

Wnioski z prezentowanej debaty zdają się być zrozumiałe i oczywiste w większości krajów Europy. Obywatele państw Zachodu raczej nie odwołują się do dogmatycznych,

<sup>62</sup> W sprawie zakazu rozwodów por. wyrok ETPCz z 18.12.1986 r. w sprawie Johnstone i inni p. Irlandii; odnośnie do równości sytuacji dzieci małżeńskich i poza małżeńskich zob. wyrok ETPCz z 13.05.1979 r. w sprawie Marckx p. Belgii; odnośnie do sytuacji osób homoseksualnych w kontekście związków cywilnoprawnych por. wyrok ETPCz z 7.11.2013 r. w sprawie Vallianatos i inni p. Grecji.

<sup>63</sup> Por. wyrok ETPCz z 25.11.1996 r. w sprawie Wingrove p. Wielkiej Brytanii oraz orzeczenie Europejskiej Komisji Praw Człowieka z 5.03.1991 r. w sprawie Choudhury p. Wielkiej Brytanii, stwierdzające niedopuszczalność skargi.

<sup>64</sup> Por. wyrok ETPCz z 29.05.2007 r. w sprawie Folgerø i inni p. Norwegii oraz wyrok ETPCz z 15.06.2010 r. w sprawie Grzelak p. Polsce. Odmiennie względem tego ostatniego orzeczenia i konsekwentnie polski TK w wyrokach z: 2.12.2009 r., U 10/07 (dotyczył wliczania do średniej ocen noty z religii – TK zaakceptował tę praktykę); 5.05.1998 r., K 35/97; 20.04.1993, U 12/92; 30.01.1991 r., K 11/90.

<sup>65</sup> Por. wyrok ETPCz z 15.02.2001 r. w sprawie Dahlab p. Szwajcarii.

<sup>66</sup> Por. wyrok ETPCz z 9.07.2013 r. w sprawie Sindicatul „Pastoral Cel Bun” p. Rumunii.

<sup>67</sup> W. Sobczak, *Wolność myśli, sumienia i religii...*, s. 107.

<sup>68</sup> Por. przypis nr 13.

<sup>69</sup> *Ewangelia wg św. Mateusza*, Mt 22, 15–21.

nieprzetłumaczalnych argumentów religijnych, ewenementem są jedynie Stany Zjednoczone. Podstaw zainteresowania amerykańskiej nauki komentowaną problematyką można się doszukiwać właśnie w odmiennościach religijności obywateli USA względem tej obecnej u mieszkańców Starego Kontynentu. Stany Zjednoczone jawią się jako wyjątek od sekularnych tendencji rozwoju zachodnich społeczeństw. Dominująca w USA protestancka wizja religijności oparta jest na zasadzie dosłownego odczytywania Pisma – *sola scriptura*, w przeciwieństwie do katolickiej i prawosławnej, dopuszczającej również tradycję Kościoła czy Cerkwii jako normatywne źródła wiary. Korzystanie z tradycji jako czynnika zmiennego paradoksalnie uelastycznia religię i pozwala na jej dostosowanie do zmieniającego się otoczenia<sup>70</sup>. Nie można zapominać, że termin „fundamentalizm” pojawił się pierwotnie jako określenie amerykańskich dogmatycznych protestantów, nie zaś w – obecnie naturalnej – asocjacji z islamem. Czy oznacza to, że konfrontacja wyników amerykańskiej dyskusji akademickiej z europejską rzeczywistością jest przedsięwzięciem jałowym?

W mojej ocenie nie. Należy pamiętać, iż wyznaczenie i utrzymanie właściwych granic obecności argumentu religijnego w sferze publicznej jest ciągle otwartym procesem, który jako taki wymaga stałego wysiłku ze strony członków europejskich społeczeństw. Granice te będą leżały gdzieś pomiędzy koniecznością zapewnienia osobom wierzącym partycypacji w kształtowaniu sfery publicznej a potrzebą uniknięcia sytuacji, w której partycypacja zaczyna być dominacją, prowadząc do opresji i przymusu po stronie reszty społeczeństwa. Podleganie przymusowi, zwłaszcza w sferze sumienia, nie ma nic wspólnego z ideałami wolności i partycypacji. Konkluzja dotycząca potrzeby stałego umacniania granic argumentacji religijnej staje się jeszcze bardziej aktualna w świetle zaznaczającej się w Europie obecności islamu w jego radykalnej formie, nieakceptującej wspomnianych wyżej oczywistości.

<sup>70</sup> Hipoteza ta nie wyjaśnia oczywiście, dlaczego w protestanckich krajach Europy nakreślone w tekście postulaty ograniczenia argumentu religijnego są przyjmowane raczej jako oczywiste. Może jednak wzbogacić optykę opartą jedynie na wiązaniu zakresu ograniczeń w odwoływaniu się do argumentacji religijnej z sekularyzacją społeczeństw czy prywatyzacją religii.

## Summary

Łukasz Mirocha

The limits of religious argumentation in the public sphere. Between participation and coercion

The article is devoted to the question of the presence of religious argumentation in the public sphere. The crucial problem is whether the religious argument should be completely accepted in the public discussion as sufficient basis for e.g. law-making or not, and – if so – what are necessary conditions of the presence of such factor. The author writes about course and results of the debate on pointed issue which has started in The United States in the late 80s of XX century. He also wonders why issues which are rather obvious for the great majority of other liberal and democratic countries involves such emotional discussions in American humanities. One of the author's observations is that historical examples neither with the positive or negative influence of religion on social life are too weak ground for building any position to the considered problem. In the last part of the article, the philosophical conclusions are compared with the case law of the European Court of Human Rights in regards to the freedom of religion.

**Keywords:** religious argumentation, public sphere, religious freedom, state neutrality, Robert Audi

## BIBLIOGRAFIA / REFERENCES:

- Audi, R. (1993). The Place of Religious Argument in a Free and Democratic Society. *San Diego Law Review* 30, 677–702.
- Greenawalt, K. (1993). Religious Grounds in Liberal Politics. *Criminal Justice Ethics* 12, 3–13.
- Griffiths, C.Ch. (2014). Sharia and Beth Din courts in the UK: is legal pluralism nothing more than a necessary political fiction? *Studia Iuridica Toruniensia* 15, 39–52.
- Gutmann, A. (1999). Religious Freedom and Civic Responsibility. *Washington and Lee Law Review* 56, 907–922.
- Habermas, J. (2012). *Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kymlicka, W. (2009). *Współczesna filozofia polityczna*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Laycock, D. (1996). Freedom of Speech That Is Both Religious and Political. *University of California Davis Law Review* 29, 793–814.
- Levine, S.J. (2000). Law, Ethics, and Religion in Public Square: Principles of Restraint and Withdrawal. *Marquette Law Review* 83, 773–783.
- Maleszka, M. (2013). Biblijna argumentacja w dyskusji o separacji rasowej i niewolnictwie czarnych w USA w drugiej połowie XIX wieku. *Klio. Czasopismo Poświęcone Dziejom Polski i Powszechnym* 4, 59–79.
- Marshall, W.P. (2011). Smith, Christian Legal Society, and Speech-Based Claims for Religious Exemptions From Neutral Laws of General Applicability. *Cardozo Law Review* 32, 1937–1958.
- May, J.L. (1990). A Catholic Understanding of Religious Liberty and its Role in Domestic and Foreign Policy. *Journal of Law & Religion* 8, 231–236.
- Morawski, L. (2011). Opinia w sprawie wniosku grupy posłów z dnia 9 listopada 2011 r. o wydanie zarządzenia nakazującego usunięcie krzyża łacińskiego, znajdującego się w Sali posiedzeń Sejmu RP. *Zeszyty Prawnicze Biura Analiz Sejmowych* 4, 105–112.
- Morawski, L. (2014). *Podstawy filozofii prawa*. Toruń: TNOiK „Dom Organizatora”.
- Osmólska, Z. (2013). Obywatel a partycypacja. Próba delimitacji pojęcia partycypacji obywatelskiej. *Societas et Ius* 1, 51–67.
- Perry, M.J. (1998). Liberal Democracy and Religious Morality. *DePaul Law Review* 48, 1–50.
- Rawls, J. (1998). *Liberalizm polityczny*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rawls, J. (2001). *Prawo ludów*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Sandel, M. (2013). *Sprawiedliwość. Jak postępować szusnie?* Warszawa: Kurhaus Publishing.
- Sapir, G., Statman, D. (2012). Religious Arguments in Public Sphere: A View from Israel. *Journal of Law, Religion & State* 1, 242–257.
- Sepczyńska, D. (2014). Habermas o religii w polityce. *Etyka* 48, 69–88.
- Smith, S.D. (1992). The Rise and Fall of Religious Freedom in Constitutional Discourse. *University of Pennsylvania Law Review* 140, 149–240.

- Sobczak, W. (2013). *Wolność myśli, sumienia i religii. Poszukiwanie standardu europejskiego*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Stern, M.D. (2010). Liberty v. Equality; Equality v. Liberty. *Northwestern Journal of Law and Social Policy* 5, 307–317.
- Sztajer, S. (2012). Argumenty religijne w sferze publicznej. Uwagi o postulacie prywatyzacji religii. *Przegląd Religioznawczy* 4, 43–52.
- Walzer, M. (2004). Liberalizm a praktyka separacji. In P. Śpiewak (Ed.), *Komunitarianie. Wybór tekstów* (pp. 91–113). Warszawa: Fundacja Aletheia.