

# RELIGIE I RELIGIJNOŚĆ W ŚWIECIE WSPÓŁCZESNYM



Organizatorzy:

Polskie Towarzystwo Religioznawcze



Katedra Teorii Kultury i Religii  
Wydziału Politologii i Studiów Międzynarodowych



Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu



# RELIGIE I RELIGIJNOŚĆ W ŚWIECIE WSPÓŁCZESNYM

**III Międzynarodowy Kongres Religioznawczy**

**Toruń 12–15 września 2011**

**Pod redakcją**

**Marka Szulakiewicza**



**Wydawnictwo Naukowe  
Uniwersytetu Mikołaja Kopernika  
Toruń 2011**

Skład: *Anna Wypych, Bartosz Wypych*  
Projekt okładki: *Anna Wypych, Bartosz Wypych*  
Opieka edytorska: *Mirosława Buczyńska*

ISBN 978-83-231-2700-0

Printed in Poland  
©Copyright by Wydawnictwo Naukowe  
Uniwersytetu Mikołaja Kopernika  
Toruń 2011

Książka powstała dzięki wsparciu finansowemu Dziekana  
Wydziału Humanistycznego UMK, prof. dra hab. Andrzeja Szahaja  
oraz Urzędu Wojewódzkiego Województwa Kujawsko-Pomorskiego

Patronat nad III Międzynarodowym  
Kongresem Religioznawczym objęli:  
JM Rektor UMK, Andrzej Radziwiński; Prezydent Miasta Torunia,  
Michał Zaleski; Wojewoda Kujawsko-Pomorski, Ewa Mes;  
Marszałek Województwa Kujawsko-Pomorskiego, Piotr Całbecki



**Wydawnictwo Naukowe  
Uniwersytetu Mikołaja Kopernika**

Redakcja: ul. Gagarina 5, 87–100 Toruń  
tel. (56) 611 42 95, fax (56) 611 47 05  
e-mail: [wydawnictwo@umk.pl](mailto:wydawnictwo@umk.pl)  
Dystrybucja: ul. Reja 25, 87–100 Toruń  
tel./fax (56) 611 42 38  
e-mail: [books@umk.pl](mailto:books@umk.pl)  
**[www.wydawnictwoumk.pl](http://www.wydawnictwoumk.pl)**

Wydanie I

Druk i oprawa: Wydawnictwo Naukowe UMK  
ul. Gagarina 5, 87–100 Toruń

# SPIS TREŚCI

<b>WSTĘP .....</b>	<b>7</b>
--------------------	----------

## **CZĘŚĆ PIERWSZA**

<b>Religie i religijność w kulturze współczesnej .....</b>	<b>11</b>
--	-----------

ANDRZEJ WÓJTOWICZ

Idea kongresu .....	13
---------------------	----

ANDRZEJ WÓJTOWICZ

The Idea of the Third International Religious Studies Congress	16
--	----

ZBIGNIEW STACHOWSKI

Polskie Towarzystwo Religioznawcze (1958–2011).....	18
---	----

MAREK SZULAKIEWICZ

Religie i religijność w kulturze współczesnej .....	22
---	----

## **CZĘŚĆ DRUGA**

<b>Program III Międzynarodowego Kongresu Religioznawczego .....</b>	<b>39</b>
---	-----------

Program ramowy kongresu.....	41
------------------------------	----

Programy i streszczenia sesji plenarnych

Pierwsza sesja plenarna: Religie i religijność w kulturze współczesnej .....	45
--	----

Druga sesja plenarna: Religia w społeczeństwie .....	52
--	----

Trzecia sesja plenarna: Teorie i metody współczesnego religioznawstwa .....	59
---	----

Czwarta sesja plenarna: Religioznawstwo w Polsce .....	69
--	----

Programy i streszczenia sekcji

Sekcja I: Nowe problemy filozofii religii.....	71
--	----

Sekcja II: Przedmiotowe, teoretyczne i metodologiczne trendy w religioznawstwie .....	87
---	----

Sekcja III: Aksjologia religii .....	91
--------------------------------------	----

Sekcja IV: Antropologia religii .....	100
---------------------------------------	-----

Sekcja VI: Religijność Europy i świata .....	111
--	-----

Sekcja VII: Kościoły w społeczeństwach współczesnych.....	112
---	-----

Sekcja VIII: Nowa duchowość .....	119
-----------------------------------	-----

Sekcja IX: Pedagogika religii.....	130
------------------------------------	-----

Sekcja X: Religie Wschodu .....	162
---------------------------------	-----

Sekcja XI: Islam w Europie .....	168
Sekcja XII: Religia a polityka .....	181
Sekcja XIII: Kultury i religie .....	197
Sekcja XIV: Badania nad językiem religijnym .....	201
Lista uczestników .....	206



W dniu 19 grudnia 2010 roku Zarząd Polskiego Towarzystwa Religioznawczego podjął decyzję o zorganizowaniu w dniach 12–15 września 2011 roku w Toruniu III Międzynarodowego Kongresu Religioznawczego. III Kongres został zaplanowany jako kontynuacja I Kongresu, który odbył się w Tyczynie w 2003 roku i II Kongresu, który odbył się w Poznaniu w 2008 roku.

III Międzynarodowy Kongres Religioznawczy *Religie i religijność w świecie współczesnym* był wspólną inicjatywą Polskiego Towarzystwa Religioznawczego oraz Wydziału Politologii i Studiów Międzynarodowych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Jego bezpośredniej organizacji podjęli się natomiast pracownicy i doktoranci Katedry Teorii Kultury i Religii WPiSM UMK.

Honorowy patronat nad Kongresem objęli: JM Rektor Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, prof. Andrzej Radziwiński; Prezydent miasta Torunia, Michał Zaleski, a także Wojewoda Kujawsko-Pomorski, Ewa Mes oraz Marszałek Województwa Kujawsko-Pomorskiego, Piotr Całbecki.

Zarząd PTR powołał Komitet Organizacyjny III Międzynarodowego Kongresu Religioznawczego w składzie:

- Prof. dr hab. Marek Szulakiewicz – przewodniczący;
- Prof. dr hab. Zbigniew Stachowski – z-ca przewodniczącego;
- Prof. dr hab. Maria Libiszowska-Żółtkowska – skarbnik;
- Prof. dr hab. Henryk Hoffmann – członek;
- Prof. dr hab. Andrzej Szyjewski – członek;
- Prof. dr hab. Andrzej Szahaj – członek;
- Prof. dr hab. Zbigniew Karpus – członek;
- Dr Marcin Lisiecki – sekretarz;
- Dr Łukasz Dominiak – sekretarz;
- Dr Bartłomiej Michalak – sekretarz.

W skład Rady Programowej Kongresu weszli:

- Prof. dr hab. Andrzej Wójtowicz (SGGW) – przewodniczący;
- oraz członkowie:
- Prof. dr hab. Roman Bäcker (UMK);
  - Prof. dr hab. Janusz Danecki (UW);
  - Prof. dr hab. Zbigniew Drozdowicz(UAM);
  - Prof. dr hab. Henryk Hoffmann (UJ);
  - Prof. dr hab. Jan Iluk (UG);
  - Prof. dr hab. Jerzy Kojkoł (AMW);
  - Prof. dr hab. Krzysztof Kosior (UMCS);
  - Prof. dr hab. Maria Libiszowska-Żółtkowska (UW);
  - Ks. prof. dr hab. Janusz Mariański (KUL);
  - Ks. prof. dr hab. Piotr Moskal (KUL);
  - Ks. prof. dr hab. Jan Sochoń (UKSW);
  - Prof. dr hab. Andrzej Szyjewski (UJ);
  - Prof. dr hab. Ireneusz Ziemiński (USZ).

Sekretariat Kongresu tworzyli doktoranci Katedry Teorii Kultury i Religii WPiSM UMK:

- mgr Bartosz Wypych;
- mgr Mateusz Proch;
- mgr Krzysztof Kruk.

Celem Kongresu było przeprowadzenie wielowątkowej debaty nad współczesną kondycją religii jako zinstytucjonalizowanego sys-



temu wierzeń, jak również nad kondycją religijności jako ludzkiej dyspozycji, gotowości do wychodzenia naprzeciw temu, co *ponad*. Nie próbując bynajmniej zamykać owej debaty jakąś określoną wizją światopoglądową, idea kongresu została określona w taki sposób, aby poszukiwać tego, co wspólne. Nie po to jednak, by próbować dokonywać jakichś ujednocających generalizacji, ale po to, by poprzez dostrzeganie różnic ukazać, że wyzwania współczesności stanowią dla wszystkich podobną płaszczyznę doświadczeń religijnych. Bowiem forma religijna jest tym doskonalsza, im jest bogatsza i powinniśmy raczej mówić o konieczności rozwoju doświadczenia religijnego i religijnego myślenia a nie o jego ujednocaniu i ograniczaniu.

W ramach czterodniowych obrad zaplanowano cztery sesje plenarne: *Religia i religijność w kulturze współczesnej*, *Religia w społeczeństwie*, *Teorie i metody współczesnego religioznawstwa*, *Religioznawstwo w Polsce*. Wystąpienia uczestników zostały pogrupowane w trzynaście sekcji, które łącznie wyznaczają niezwykle szeroki zakres tematyczny badań nad współczesnym wymiarem religii i religijności. Początkowo zaplanowane było czternaście sekcji, jednak ostatecznie sekcja „Tożsamość religijna” (V) została usunięta, stąd jej brak w prezentowanym programie, przy jednoczesnym zachowaniu pierwotnej numeracji.

W celu prezentacji wystąpień wszystkich referentów organizatorzy Kongresu przygotowali niniejszą publikację. Ma ona służyć nie tylko jako swoiste wprowadzenie do rozważań, mających miejsce podczas sesji plenarnych czy poszczególnych sekcji tematycznych (taką funkcję pełnią mają teksty składające się na Część I), ale również ma ona być rodzajem przewodnika oraz informatora ukazującego złożoność i wieloaspektowość aktualnych zainteresowań badaczy religii i religijności, którzy wywodzą się z różnych środowisk naukowych (Część II).

*Bartosz Wypych*





## CZĘŚĆ PIERWSZA

# RELIGIE I RELIGIJNOŚĆ W KULTURZE WSPÓŁCZESNEJ

„...w rzeczywistości religia zupełnie nie jest tym,  
czym być powinna”

*Włodzimierz Sołowjow*



ANDRZEJ WÓJTOWICZ  
PRZEWODNICZĄCY KOMITETU ORGANIZACYJNEGO

## IDEA KONGRESU

III Międzynarodowy Kongres Religioznawczy *Religie i religijność w świecie współczesnym świecie*, Toruń 12–15 września zaprasza i podejmuje zadania naukowe wskazując na nową fazę rozwoju polskiego religioznawstwa. Jest ono tak samo częścią nauki w Polsce, jak składnikiem wielkiego światowego ruchu badań religii, której spluralizowane na wszelki możliwy sposób struktury i funkcje określają nowe zjawiska z różnych poziomów życia społecznego, poziomów globalnych w szczególności. Owszem, tym bardziej interesujące są zdarzenia, procesy i fakty, co sytuują się na poziomach o mniejszych zakresach obiektywizacji. Religioznawstwo wierne jest humanistycznej idei penetracji religii jako pola szczególnego doświadczenia i zarazem należąc do nauk społecznych gromadzi doniosłe wyniki badań z poziomów lokalnych i indywidualnych. Program kongresu daje miejsce każdemu istotnemu zainteresowaniu problematyką religii, jeśli tylko spełnia ono elementarne wymagania licznych studiów religioznawczych. Włącza światła religioznawstwa klasycznego dla historii religii w różnych jej perspektywach i równocześnie otwiera pola debatom wokół pytań o status metodologiczny i teoretyczny nauk religioznawczych w sytuacjach „kulturowych wojen” nowoczesnego i postnowoczesnego świata. Dokonuje wglądu w dzieje nauk religioznawczych w Polsce i Europie i użycza miejsca dla nowych paradygmatów, których powstawanie i krytykę śledziły dwa poprzednie kongresy, ów pierwszy w Tyczynie–Rzeszowie przed ośmiu laty i drugi w Poznaniu w 2008 roku. Rezultaty tamtych spotkań na rozmaite sposoby dowodziły szczególnej roli religioznawstwa jako wiedzy praktycznej w procesach transformacji społecznych, ale przede wszystkim rozszerzyły obszary jego znaczenia w naukach o kulturze. Religie są żyjącymi kulturami i one same dowodzą rangi ich badań. Paradoksalnie najlepszym argumentem tej obserwacji są badania głębokich historycznie pokładów religii, które jako formacje martwe nieustannie dostarczają materiałów dla ich historycznego i kulturowego życia.

Tytuł kongresu *Religie i religijność w świecie współczesnym* głosi pochwałę sceptycyzmu względem pochopnych uogólnień na temat znaczenia religii w procesach historii wielkiej i ciągle fascynujących znaczeń w procesach małych historii. Kontrowersja jest żywiołem religii. Kongresy religioznawcze zwykle dostarczają uporządkowanej naukowo materii jej obecności. Nie taimy oczekiwań, że i tym razem, w zapowiedzianych programem sesjach planarnych, nade wszystko zaś w pracach poszczególnych sekcji pojawią się niejednokrotnie tematy i motywy wprost z sytuacji konfliktu, dramatu społecznego, odkryć z dziedzin doświadczeń domagających się religioznawczych pojęć. Coraz bardziej wędrujący świat stymuluje nowe zjawiska religijne i włącza w ich badania nowe dyscypliny. Mało być religioznawcą w klasycznym tego słowa rozumieniu. Warto sięgać do nauk o komunikacji, kognitywistyki, nauk o kulturze z rozszerzonym programem studiów, socjologii kulturowej, studiów międzynarodowych, muzykologii, wiedzy o polityce i stylach życia. Wielokontekstualne nauki religioznawcze korzystają z nowoczesnych programów nauk przyrodniczych, technicznych i formalnych także. *Religie i religijność w świecie współczesnym* istotnie angażują wszystkie zasoby nowoczesnego świata, wszystkie możliwe kapitały i instrumenty ich zastosowań. Religie, jak zawsze, są tematami akcji społecznych i kulturowych, psychologicznych struktur głębokich i zgoła jarmarcznych, popkulturowych ich reprezentacji. Narracje religioznawcze żywią się ich dynamizmem, chronicznie otwartym horyzontem zdarzeń, nienasyconą hierofanią. Wolno oczekiwać jej odsłoneń w językach różnych ujęć, powiązań, perspektyw. III Międzynarodowy Kongres Religioznawczy w Toruniu wskazuje możliwości polskiego religioznawstwa, dokonuje szczególnego rachunku, także w zakresie swej naukowej i organizacyjnej mobilności. Łączy członków Polskiego Towarzystwa Religioznawczego wokół jego podstawowego celu kontynuacji i transformacji zarazem nauk religioznawczych. Dlatego zaprasza do udziału w swych pracach osoby i instytucje z identycznymi naukowo zadaniami, z różnych ośrodków uniwersyteckich i akademickich, z dziedzin i organizacji pokrewnych. Bo choć punkty widzenia nie zawsze mają jednakową wartość, gotowość ich głoszenia i umiejętność ich dowodu są niewątpliwie wartością.

Niech mi wolno będzie już teraz podziękować poszczególnym osobom i instytucjom Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, także poszczególnym osobom i instytucjom władz miejskich Torunia za życzliwe, zgoła opiekuńcze przyjęcie środowisk religioznawczych w Polsce na swoich terenach.

ANDRZEJ WÓJTOWICZ  
CHAIRMAN OF THE PROGRAM COMMITTEE

## THE IDEA OF THE THIRD INTERNATIONAL RELIGIOUS STUDIES CONGRESS

The Third International Religious Studies Congress: *Religions and Religiosity in the Contemporary World*, Toruń, September 12–15, 2011 is concerned with a new stage of development in Polish religious studies and tries to expose innovative paths of inquiry in the subject matter. Religious studies is a constitutive part of both Polish science and a great, worldwide movement in research on religion. New practices and phenomena which are connected with different levels of social life, especially with the global one, are defined and structured by religion which is nowadays meaningfully pluralistic and plays diverse roles in the society. There are also processes, events and facts which are located on the lower levels or in the narrower spheres of social life and they are even more interesting although they seem to be less objective. Religious studies is devoted to the classical idea of humanities that religion should be scrutinized as a special subject matter constituted by peculiarly human experience. But at the same time religious studies is a branch of social science and as such conducts survey and yields important, detailed empirical data.

This Congress makes room for each of these approaches and for any important interest in religion (the only one condition is to fulfill elementary methodological requirements of religious studies). Its purpose is to connect classical religious studies with different perspectives of the history of religion. It opens the space for debates and reconsiders questions about theoretical or methodological status of religious studies under the circumstances of “cultural wars”, which are a common feature of postmodern world.

The Third Congress is a continuation of two former meetings which took place in Tuczyn–Rzeszów eight years ago (The First Congress) and in Poznań three years ago (The Second Congress). The goal of those conferences was to identify and criticize new paradigms in the research on religions. An important role of religious studies as practical knowledge about processes of social transformation was



confirmed during those Congresses. Results of inquiry also affirmed that religious studies occupies a central place within cultural studies. For, religions are living cultures and as such they prove the importance of the study on them. Paradoxically, the best reason for conducting studies of religion currently is provided by research on religions typical of extinct social formations, which are still the source of meaning and life of nowadays cultures and religions.

The Congress is titled *Religions and Religiosity in the Contemporary World*. It is a praise of skeptical approach to prejudices and precipitate generalizations of the role played by religion in the historical processes with regard to any levels of human reality. We highly expect that this Congress as well as other similar conferences dedicated to the issues of religious studies will provide a scientifically ordered data about the presence of religion in the contemporary culture. We will take this challenge during Plenary Sessions and Sectional Meetings. Increasingly changing world stimulates new religious movement and at the same time engages other branches of science into research on religion. Currently religious studies is closely related to such disciplines as communicology, cognitive science, advanced cultural studies, sociology of culture, international studies, musicology or political science. They also draw information and methods from natural, technical and formal science. The aim of this Congress is to use all of those connections and intellectual possibilities. On the other hand, religious studies are also inspired by dynamic social or cultural movements, pop-cultural interpretations of religion, deep psychological structures and ever-present longing for the sacred. The Congress will try to take advantage of those resources of the modern, changing and globalizing world.

The Third International Religious Studies Congress exploits both organizational and scientific possibilities of Polish religious studies. It connects members of The Polish Society for the Study of Religions with other institutions and organizations, such as universities or journals, which have similar scientific interest.

I would like to express my gratitude to the institutions and persons, especially from Nicolaus Copernicus University and municipal authorities of Toruń, who have kindly agreed to host the Polish society of religious studies with a care and benevolence.

ZBIGNIEW STACHOWSKI  
PREZES POLSKIEGO TOWARZYSTWA RELIGIOZNAWCZEGO

## POLSKIE TOWARZYSTWO RELIGIOZNAWCZE (1958–2011)

Polskie Towarzystwo Religioznawcze (Polish Society for the Study of Religions) zostało założone w 1958 roku. Prezesi: Witold Łukaszewicz (1958–1965), Józef Keller (1965–1973), Andrzej Nowicki (1973–1988), Witold Tyloch (1988–1990), Henryk Swienko (1990–1991), Zbigniew Stachowski (1991–).

Inicjatywę zorganizowania Polskiego Towarzystwa Religioznawczego podjęto 18 czerwca 1957 roku na zebraniu pracowników naukowych zajmujących się zagadnieniami religioznawczymi. Pierwszy statut PTR zatwierdzono 24 czerwca 1958 roku, a 26 września 1958 roku odbyło się w Warszawie I Walne Zebranie PTR. Towarzystwo początkowo postawiło sobie za cel swojej działalności: rozwijanie wiedzy religioznawczej, prowadzenie i organizowanie badań w zakresie religioznawstwa, rozwijanie działalności wydawniczej, współdziałanie w przygotowaniu wykwalifikowanej kadry naukowo-dydaktycznej oraz współpraca z instytucjami naukowymi podejmującymi w swoich badaniach problematykę religioznawczą. Od 1988 roku cel ten zawężono w nowym statucie do szerzenia i pogłębiania wiedzy w dziedzinie religioznawstwa poprzez: prowadzenie działalności wydawniczej, współpracę z innymi instytucjami naukowymi oraz udostępnianie wyników badań naukowych. W 1995 roku XIV Walne Zebranie PTR wprowadziło do statutu nieznaczne modyfikacje będące konsekwencją zmian systemowych w Polsce po 1989 roku. Członkami PTR są głównie pracownicy naukowcy wykazujący zainteresowanie naukowe w dziedzinie religioznawstwa. Towarzystwo swoją działalność finansuje ze składek członkowskich oraz pomocy finansowej państwa przeznaczonej na działalność naukową.

W latach 1958–1965 Towarzystwo prowadziło działalność naukową poprzez swój Ośrodek Badań Naukowych, w którego skład wchodziły pracownie: Historii Filozofii i Krytyki Religii, Historii Kościoła, Historii Doktryn Chrześcijańskich, Religioznawstwa Ogólnego oraz Punkt Dokumentacji i Bibliografii Religioznawczej, a także funkcjonujący w latach 1958–1960 w Lublinie Punkt Informacyjno-

Dokumentacyjny Religioznawstwa Porównawczego. W latach 1966–1989 funkcjonują prężne ośrodki religioznawcze w instytucjonalnych strukturach naukowych i uniwersyteckich takie jak: Zakład Filozofii i Socjologii Religii w IFiS PAN w Warszawie, Zakład Religioznawstwa i Polityki Wyznaniowej w WSNS, przekształcony następnie w Instytut Religioznawstwa ANS w Warszawie, Instytut Religioznawstwa UJ (utworzony w 1974 roku), Podyplomowe Studium Religioznawstwa UW, Katedra Religioznawstwa WAP i wiele Zakładów Filozofii Religii, Socjologii Religii i Zakładów Religioznawstwa w strukturach wyższych uczelni. Towarzystwo w tym okresie, zgodnie ze statutem, koncentruje się na organizacji życia naukowego, upowszechnianiu badań i wiedzy religioznawczej oraz na działalności wydawniczej.

Towarzystwo do 1989 roku było organizatorem i współorganizatorem wielu międzynarodowych i ogólnopolskich konferencji, które były poświęcone m.in. problematyce: definicji religii (1958), metodologicznej i filozoficznej krytyce religii (1958), religioznawstwa w Polsce (1964), religioznawstwa radzieckiego (1967), religioznawstwa w kontekście nauk społecznych (1989 – wspólnie z Międzynarodowym Stowarzyszeniem Historii Religii, International Association for the History of Religions, do którego PTR należy od 1970 roku). W tym czasie PTR m.in. opublikowało: *Słownik religioznawców*, „Euhemer” 1967, nr 3; *Małą encyklopedię religioznawstwa marksistowskiego*, „Euhemer” 1970, nr 3–4 oraz w ramach serii *Rozprawy i materiały PTR*: A. Nowicki, *Filozofowie o religii*, t. 1–2, Warszawa 1960–1963; Z. Poniatowski, *Problematyka nauki w piśmiennictwie katolickim*, Warszawa 1960; A. Nowicki, *Wykłady z historii krytyki religii*, Warszawa 1962; S. Matuszewski, *Filozofia Filona z Aleksandrii i jej wpływ na wczesne chrześcijaństwo*, Warszawa 1962; W. Tyloch, *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, Warszawa 1963; L. Szczucki, *Michał Servet. Wybór pism*, Warszawa 1967; Podręcznik religioznawstwa opublikowany w „Euhemerze” 1986, nr 3–4 oraz *Małą encyklopedię religioznawczą*, „Euhemer” 1988 nr 1.

Towarzystwo po 1990 roku znacznie zaktywizowało swoją działalność naukową. W latach 1990–2010 zorganizowało w wielu ośrodkach akademickich blisko czterdzieści konferencji o zasięgu ogólnopolskim i międzynarodowym, m.in.: geografia i ekologia religii (Lublin 1991), mniejszości narodowe, etniczne i religijne w procesie trans-

formacji (Wrocław 1992), małżeństwo i rodzina w religiach świata (Gdańsk 1993), wychowanie a religia (Zielona Góra 1993), religia a rynek (Warszawa 1994), religia a ruchy ekofilozoficzne (Olsztyn 1995), idea narodu i państwa w religiach i kościołach narodów słowiańskich (Rzeszów 1996), nowe ruchy religijne (Zielona Góra 1997), religie i religijność Europy Wschodu i Zachodu (Poznań 1998), tożsamość europejska (Rzeszów 1999), pamięć dla przyszłości (Tyczyn 2000), człowiek i kultury (Tyczyn 2001), I Międzynarodowy Kongres Religioznawczy (Tyczyn 2003) poświęcony problematyce miejsca polskiego religioznawstwa w XXI wieku, chrześcijaństwo a globalizacja (Bydgoszcz 2007), wyzwania dla religioznawstwa (Poznań 2007), II Międzynarodowy Kongres Religioznawczy (Poznań 2008) dotyczący wielowymiarowości badań religioznawczych, III Międzynarodowy Kongres Religioznawczy (Toruń 2011) poświęcony problemom religii i religijności we współczesnym świecie.

Zdecydowana większość materiałów pokonferencyjnych została opublikowana na łamach „Przeglądu Religioznawczego”. Ponadto PTR wydał m.in. następujące publikacje: W. Tyloch (red.), *Studies on Religions in the Context of Social Sciences*, Warsaw 1990; M. Nowaczyk, Z. Stachowski (red.), *Language, Religion, Culture*, Warsaw 1992; Z. Stachowski, A. Wójtowicz (red.), *Antynomie transformacji w Polsce. Chrześcijaństwo, mniejszości, liberalizm*, Warszawa 1993; J. Heinen, A. Matuchniak-Krasuska, *Aborcja w Polsce. Kwadratura koła*, Warszawa 1995; *Idea narodu i państwa w kulturze narodów słowiańskich*, Warszawa 1997; Z. Stachowski (red.), *Koncepcje integracyjne w myśli narodów słowiańskich*, Warszawa–Tyczyn 1999; *Nowe ruchy religijne*, Warszawa–Tyczyn 2000; *Człowiek i kultury*, Warszawa–Tyczyn 2001; M. Nowaczyk, *Religia w myśli Gentilego*, Warszawa–Tyczyn 2002; Z. Stachowski (red.), *Dyktat, protest i integracja w kulturze*, Warszawa–Tyczyn 2002, J. Kojkoł, *Polska myśl społeczna o wychowaniu*, Warszawa–Tyczyn 2005, *Spotykając innego. Polacy w Afganistanie*, J. Kojkoł, M. Malinowski (red.), Warszawa 2011.

Do ważnych publikacji w tym okresie należy zaliczyć dwutomową *Leksykon religioznawczy*, red. nauk. M. Nowaczyk, Z. Stachowski („Przegląd Religioznawczy” 1998, nr 1–2 i nr 3–4) oraz *Ilustrowaną encyklopedię religii świata*, red. nauk. Z. Drozdowicz,

Z. Stachowski, Poznań 2002, jak i publikację pokongresową *Religioznawstwo polskie w XXI wieku* (Tyczyn 2005).

Szczególną rangę PTR przywiązuje do wydawanego od 1957 roku czasopisma naukowego, kwartalnika „Przegląd Religioznawczy”. Do końca 2010 roku ukazało się 238 numerów. „Przegląd Religioznawczy” jest od 2008 roku indeksowany przez ERIH (European Reference Index for the Humanities).

Od 1970 roku PTR jest członkiem Międzynarodowego Stowarzyszenia Historii Religii (IAHR) oraz od 2001 roku Europejskiego Stowarzyszenia Studiów Religioznawczych (European Association for the Study of Religions – EASR).

MAREK SZULAKIEWICZ  
PRZEWODNICZĄCY KOMITETU ORGANIZACYJNEGO

## RELIGIE I RELIGIJNOŚĆ W KULTURZE WSPÓŁCZESNEJ

„-Wierzysz ty w Boga?  
- Miła, któż z nas rzec jest w stanie: Ja wierzę weni?  
Chcesz, to księżom i mędrcom zadaj to pytanie,  
A w odpowiedzi ich już będzie cień  
Drwiny z pytającego”  
(J. W. Goethe, *Faust*, 3445)

Sprawa religii na początku XXI wieku jest dla wielu jednym z najbardziej irytujących problemów. Oczekiwany jej zmierzch i upadek nie nastąpił. I chociaż nauka, polityka, technologia obywają się bez niej, więcej nawet, przedstawiają antyreligijne argumenty, to jednak człowiek XXI wieku jest nadal człowiekiem religijnym. Religia jest bowiem częścią świadomości ludzkiej a nie – jak myślano – tylko etapem historii tej świadomości. Dlatego trzeba odważnie powiedzieć, że wiek XXI będzie/jest też wiekiem religii. Do tezy tej upoważnienia nie tylko odsłonięta przez Zachód próżnia ideowa, która pogłębiła się szczególnie wtedy, gdy kultura podjęła intensywne prace nad usunięciem religii. Ale upoważnienia również zmierzch ery sekularyzacji, o której jeszcze nie tak dawno głośno było wśród badaczy i uczonych. Religioznawcy często już podkreślają, że teoria sekularyzacji pod jednym względem była słuszna: ukazywała ona, że modernizacja naruszyła niekwestionowane przekonania i wartości. Myliła się ona jednak zakładając, że proces ten w sposób nieuchronny doprowadzi do upadku religii. Błąd ten był wynikiem prostego pomylenia sekularyzacji z pluralizacją. Dzisiaj już wiemy: potrzeba religii nie jest wcale potrzebą człowieka niewykształconego, nieoświeconego, słabego, lecz jest po prostu potrzebą człowieka.

Wszystko to nie oznacza jednak, że procesy i opinie z przeszłości nie mają znaczenia dla współczesnej obecności religii. Łatwo dostrzec, że religia i religijność zaczyna się pojawiać w innym – niż stworzone przez oświecenie – modelu obecności w kulturze i innym też modelu badań. Nie jest już ona (jak była poprzednio) alternatywnym wykładaniem świata, pozostającym w sprzeczności z jakimś innym wykładaniem.

daniem, uznanym za lepszy i uniwersalny. Religia jest teraz jedną z takich prób zrozumienia świata, odmienną od innych, ale próbą wcale nie gorszą i niepotrzebną. Zatem zamiast mówić o alternatywach (i konfliktach): „religia lub nauka”, „religia lub filozofia”, „religia lub postęp” itp., coraz częściej przewycięża się ten paradygmat sprzeczności i wykluczania, i rozwija nową możliwość: otwartości i współdziałania. Kto dzisiaj chce religie i religijność człowieka określać nadal jako alternatywne i konkurencyjne wykładanie świata, ten niczego nie rozumiał z oświeceniowej krytyki religii. Identyfikacji religii nie można szukać w budowaniu jakiegokolwiek wymiaru konfliktu z czymś innym.

Łatwo dostrzec, że w stanie kryzysu znajdują się dzisiaj historyczne formy religijności, reprezentowane przez wielkie instytucje. Lecz nie ten kryzys wydaje się określać religijność współczesnego człowieka. Jest on raczej konsekwencją znacznie poważniejszego wydarzenia, jakim jest spotkanie kultur i religii. Właśnie to spotkanie jest znakiem naszych czasów. Zagrożający konflikt między kulturami okazuje się mieć większą moc zawsze tam, gdzie u jego podstaw tkwi religia. Oznacza to, że nie ma (nie będzie) dialogu kultur bez dialogu religii. W takiej konieczności dialogu religii staje współczesny człowiek religijny. Odnosi się to nie tylko do instytucji, ale również do konkretnego człowieka-wyznawcy. Również i on staje przed taką koniecznością przewartościowania swojej tradycji religijnej i swojej religijności. Możemy powiedzieć, że własna religijność rodzi i rozwija się szczególnie dzisiaj w horyzoncie innych religii.

## NASZA WSPÓŁCZESNOŚĆ

Zarówno w życiu jednostek, jak i w życiu zbiorowości i kultur bywają okresy, gdy człowiek z większym natężeniem poszukuje orientacji, kierunku dalszego życia i rozwoju. Pojawiają się wtedy pytania i problemy, których wcześniej nie dostrzegano albo nie poświęcano im należytej uwagi. Obserwacja współczesnej kultury wskazuje, że znaleźliśmy się właśnie w takim okresie. Człowiek współczesny jest zmuszony przemyśleć na nowo wiele zagadnień swego życia, aby odnaleźć orientację i wyznaczyć (odzyskać) utracony sens. Jednym z tych zagadnień jest problem *sacrum*, tego, co święte, tajemnicze

i przekraczające codzienny, relatywny wymiar naszej egzystencji. Niegdyś, wraz z tym pojęciem wiązała się najlepsza obrona przed jednorodnością świata w przestrzeni i w czasie. Świat był „czymś jeszcze” niż tym tylko, co o nim wiemy i doświadczamy. Dzisiaj wraz z tym problemem pojawia się najważniejsze dla nas pytanie o to, czy świat ogranicza się tylko do tego, co jest widzialne, czy też istnieje jeszcze inny jego wymiar, będący nośnikiem ostatecznego sensu i celu? Zagadnienie to dotyka jakiejś istotnej sprawy w życiu człowieka i kultur. Można powiedzieć, że nawet spory kulturowo-cywilizacyjny współczesności najmocniej dotyczą właśnie tej kwestii. Wystarczy tu wskazać, jak bardzo islamskie rozumienie *sacrum* zderza się z ujęciem kultury Zachodu. W pierwszym przypadku (islam) wyraźnie mamy do czynienia z powszechną sakralizacją, w której wszystko podlega religijnemu opisowi. Taka totalna sakralizacja świata jest radykalnie odmienna od postawy charakterystycznej dla kultury Zachodu. W kulturze tej *sacrum* ujawnia się w jakimś ograniczonym charakterze, ustępując miejsca innemu wymiarowi, który nazywa się światem *profanum*, będącym tym, co świeckie, codzienne i pozbawione tajemnicy. Właśnie ze względu na charakter *sacrum* owe wizje świata są nieporównywalne. Ale również w życiu jednostkowym problemy te nie przechodzą dzisiaj bez echa. Dość wskazać, że człowiek współczesny traci zaufanie do jednorodnego, materialistycznie określonego wymiaru świata i doświadcza zagubienia sensu. Można nawet powiedzieć, że im bardziej rzeczywistość jest sprowadzana do jednego wymiaru, tym bardziej też pogłębia się poczucie utraty sensu i zagubienia w świecie. Współczesny człowiek oczekuje „czegoś więcej”, jest też wielkim poszukiwaczem Tajemnicy i tajemniczości, i nie chce już wierzyć, że świat to tylko niezliczona liczba atomów poruszających się bez żadnego sensu.

Chociaż życie ludzkie jest zakorzenione w świecie i często dla własnego bezpieczeństwa chcemy, aby świat ten stanowił zamkniętą i jednorodną całość, to jednak rozbijanie granic było zawsze zadaniem i nadzieją człowieka. Mamy wrodzoną potrzebę poszukiwania sensu i przekraczania świata naszego codziennego życia. Chcemy przekraczać miejsca, z którymi jesteśmy związani i więzów tych nie uznawać za trwałe. Świat nie jest dla nas formą zamkniętą, skończoną i spełnioną, lecz jest nośnikiem jakiejś tajemnicy. Niektóre rzeczy,



przestrzenie, okresy, ludzie wyodrębniają się w jakiś sposób z powszedniości. Uczestniczyć w istnieniu zawsze oznaczało przyjmować, że świat dzisiejszych doświadczeń i dzisiejszej wiedzy, mieści się w „czymś” większym, rozleglejszym, nieodgadnionym. Tak właśnie z naszego bytowania odkrywa człowiek *sacrum*, wiążąc z tym nadzieję ujawnienia jakiegoś „dodatkowego sensu”, „wymiaru głębi”, którego nie można uzyskać pozostając tylko w świecie empirycznym. Jednak doświadczenie *sacrum* nie jest jakąś intelektualną ciekawością, która wyraża zainteresowanie „tym, co dalej i więcej”. Jest ono raczej wyrazem tego, że to my sami jesteśmy „czymś więcej” i w nas jest też coś nieuchwytnego i niepojętego.

Człowiek nie jest „gotowy i skończony” w teraźniejszości swego istnienia, nie jest „tym, czym jest tu i teraz”. Samo codzienne doświadczenie skończoności rodzi niepokój i domaga się „dalej i więcej”. Można powiedzieć, że człowiek bytuje w stale otwartym wymiarze i to otwartym dwojako: ku „jeszcze nie” i ku „już nie”, ma moc negocjowania, wypaczania i otwierania. Nie jesteśmy przejrzysti i określani (zamknięci) sami dla siebie, lecz zawsze żyjemy z nierozwiązanymi pytaniami, które uwzględniają „jeszcze coś”, choć nie wiemy co. Człowiek jest też otwarty na przyszłość i nigdy nie zadowala go to, co już osiągnął: czeka na spełnienie mając stale coś „przed sobą”. Dlatego też nie ma możliwości rozważania problemu człowieka bez uwzględnienia tematu Transcendencji, *sacrum*, owego „jeszcze inaczej i jeszcze więcej”. Ale też odwrotnie: każde „mówienie” o *sacrum* musi się zaczynać od człowieka. Stąd też doświadczenie to jest najpierw sprawą konstytucji człowieka, a dopiero później może się stać (i często się staje) „sprawą religii”. W nim doznaje człowiek tego, że nie jest samowystarczalny i nie ma możliwości zamknięcia/ograniczenia świata. Jego świat nie jest wszystkim. I – z drugiej strony – w nim właśnie ujawnia się nieskończoność. Jest to bowiem takie doświadczenie, w którym człowiek wyraża i ogłasza swoją nieredukowalność do „tu i teraz”. A jeśli człowiek, to i świat zostaje w tym doświadczeniu *sacrum* wyrażony w tym, czego jeszcze nie ma, lecz co może i musi być. W ten sposób dokonuje się wyłomu w skończoności i odkrywa nieskończoność, najpierw siebie samego, a później świata. Doświadczamy *sacrum* w różnych momentach naszego życia: w chwilach uniesienia i lęku, spokoju i wewnętrznego

napięcia, zaufania i niepewności, wyrzutów sumienia i ciszy harmonii. Lecz zawsze związany jest z nim inny porządek świata niż ten, z jakim mamy do czynienia w codzienności.

Radykalne próby redukcji człowieka do „tu i teraz” i eliminacji *sacrum* nigdy się nie powiodły. Podobnie jak nie powiodły się próby ograniczenia świata tylko do tego, co użytkowe i przydatne. Nawet w chęci ograniczania bytu człowieka tylko do troski o „codzienny i dzisiejszy świat” stale pojawiały się elementy tej nieredukowalności. Nawet przy chęci zamykania świata tylko do materii i towaru, stale pojawiał się jego wymiar transcendentny. Świat nas zawodzi i ciągle wskazuje, że jest w jakiś sposób problematyczny, coś się w nim nie zgadza i czegoś w nim brakuje. I gdy nawet ulegniemy pozornej oczywistości i pozornemu bezpieczeństwu zamkniętego świata, to sami, wcześniej czy później, burzymy granice przez siebie ustanowione. I gdy nawet dokonujemy ucieczki, chroniąc się w sztucznie stworzonej całości, próbując żyć i realizować się w świecie zamkniętym i ograniczonym, to sam świat zburzy, też wcześniej czy później, stworzoną przez nas zaciszną pustelnię. W sposób najskrajniejszy takie elementy nieredukowalności dostrzec można po pierwsze w tym, że możemy się z tego świata wycofać, mówiąc jemu „nie” i upadając w nicość. Po drugie, dostrzec je można w dostrzeżeniu własnego braku, niedostatku i samotności wśród świata. Nigdy świat doświadczany przez człowieka jako „tu i teraz” nie wystarcza do tego, aby zdać sprawę z tego, kim on jest. I nawet wtedy, gdy nie chce on dostrzec „niemożliwego” i sakralnego, ograniczając się tylko do „możliwego” i empirycznego, w swym buncie i mówieniu „nie” tak naprawdę wskazuje, że nie da się on zredukować do swego „tu i teraz”.

Wszystko to wskazuje, że człowiek nie mieści się w swoim świecie i jest otwierającym siebie i świat ku czemuś innemu, jakiemś „dalej” i więcej. Więcej nawet: doświadcza on realnego, codziennego bytu zawsze w szerszej perspektywie, niż „tu i teraz”. Jest on tym, kto zwraca się ku „gdzie indziej”, „inaczej”, „innemu”. I w tym też należy widzieć źródło obecności *sacrum*. Można powiedzieć, że jest to takie doświadczenie, które pojawia się wtedy, gdy człowiek zdaje sobie sprawę z tego, czym i jaki jest „ten świat”. Jednocześnie *sacrum* stanowi obronę człowieka przed tym, aby nie utknął w świecie i w sobie

samym. Związane jest z jakimś „oczekiwaniem”, w którym człowiek odnosi się do „jeszcze nie”, do tego, co jeszcze nie stało się udziałem jego codzienności, lecz jest związane z istnieniem człowieka, dla którego „istnieć” zawsze oznacza nie ograniczać się do „tu i teraz”, lecz wykraczać poza, bytować metafizycznie.

A zatem doświadczenie *sacrum* przynależy do kondycji bytowej człowieka i odgrywa też ważną rolę w burzeniu granic i otwieraniu naszego świata, wskazując, że jesteśmy zawsze istotami poszukującymi i wykraczamy ku temu, co „inne” i „nieznane”. *Sacrum* to pewna forma doświadczenia świata, w której domyślamy się „czegoś”, czego nigdy nie będziemy mogli doświadczyć. Świat nie jest tym, co ostateczne. Samo „tutaj i teraz” staje się inne. Doczesne istnienie nie jest wszystkim. To właśnie w nim i dzięki niemu człowiek jest w stanie przekraczać granice, które wyznacza świat naturalnego doświadczenia i otworzyć świat. Do jego świata zaczyna przylegać „coś innego” i coś bardzo ważnego. Również w nim człowiek uwalnia się od przyrodniczej konieczności. Jednak funkcja zjawiska *sacrum* nie polega tylko na wyposażeniu świata i naszych działań w dodatkowy sens i wskazywaniu na niestosowność redukcji świata do „tu i teraz”. Przez *sacrum* elementy tej nieredukowalności bytu człowieka tylko do troski o „codzienny i dzisiejszy świat” są też obecne w innym wymiarze. Dzięki niemu również świat w swej immanencji, nasze życie i działania traci jednowymiarowość, zyskując wymiar dodatkowy: *sacrum* odnajdywane jest w samym tym świecie. Wyodrębniane (wydzielane) są z codziennego świata niektóre przedmioty, miejsca, osoby, czasy i prezentowane jako „inne” w tym, co „tu i teraz”. Jest to jakby konsekracja czy też wydarcie codzienności i wskazanie, że już „tu” są elementy, które należą „tam”. W tym sensie świat *sacrum*, to świat Tajemnicy, tego, co niepoznawalne i niezrozumiałe, w tym, co codzienne i naturalne. Poza zwykłym biegiem zdarzeń, które łatwo zbadać i opisać na drodze poznania, działają w świecie niewidzialne przyczyny, które w sposób tajemniczy wpływają na bieg świata i ludzkie losy. Jest to ten wyróżniony obszar (sakralny), który okryty jest tajemnicą i przeciwstawia się temu, co zwykłe i codzienne, jako oddzielony, doskonały, niematerialny. Aby odnaleźć orientację w świecie, człowiek odczytuje pewne przedmioty jako znaki przejawiania się *sacrum* i przedmioty te wydziela z rzeczywistej przestrzeni, w której

przebiega jego codzienna egzystencja. Dlatego też *sacrum*, jako przeżycie bliżej nieokreślonej Tajemnicy jest też bezpośrednio związane z religią. Stanowi rzeczywistość wspólną dla wszystkich religii. Najłatwiej bowiem religię określa się nie jako „doświadczenie Boga”, lecz właśnie jako doświadczenie *sacrum*, spotkanie z *sacrum* lub jako relację człowieka do *sacrum*. W takim ujęciu *sacrum* staje się centralną kategorią doświadczenia religijnego, którą religia tylko administruje.

### TRYUMFUJĄCE PROFANUM, CZYLI ŚWIAT JAKO „TYLKO TO”

Jedną z najbardziej szkodliwych idei w historii jest ta, gdy chce się zacząć wszystko od nowa, z całkowicie czystym kontem. Zrywa się wtedy więź ze starym światem, dawnymi ideami i marzy o budowaniu jakiegos „nowego świata”. Takich sytuacji mieliśmy w naszej kulturze wiele i zawsze kończyły się one tragedią dla ich zwolenników i cierpieniem dla innych. Wymazywano przeszłość, aby ustanowić swoją wersję przyszłości. Działania takie nie odnoszą się jednak tylko do historii i przeobrażeń kulturowych, ale dotyczą też całego naszego doświadczania świata. Podobnie do tego, jak dokonywaliśmy w naszej kulturze „czystek z przeszłością”, tak też dokonaliśmy jeszcze ważniejszej czystki: oczyszczaliśmy świat i swoje doświadczenie ze wszystkiego, co tajemnicze i nieznanne. Obserwując sukcesy nauki w badaniach i opisie świata tylko jej przyznano wyłączne kompetencje w tłumaczeniu rzeczywistości. Dramat współczesnej kultury jest konsekwencją takiego postępowania. Przejawia się on w tym, że dokonaliśmy ujednoczenia rzeczywistości, eliminując z naszego doświadczenia to wszystko, czego nie potrafiła wytłumaczyć nauka i technologia.

Eliminacja z naszego życia, z naszej kultury i z naszego świata „nadprzyrodzonych przesłanek”, „tajemniczości” to złożony proces, który trwał przez wieki i oznaczał utratę poczucia świętości (*sacrum*) i spychanie sfery tej na marginesy życia. W jego efekcie wyeliminowano elementy sakralne najpierw z przekonań, postaw, procesów myślowych, a później ze sposobu pojmowania świata. Powszechne stało się myślenie, w którym „świat jest niczym więcej niż”, a to znaczy, że jedne przedmioty można tylko wyjaśnić i zredukować do innych przedmiotów i nic więcej. Taki redukcjonizm ontologiczny naj-

mocniej wyrażał się w kulturze współczesnej w postaci wtargnięcia *profanum* w rzeczywistość sakralną, próby usunięcia religii i sprowadzenie świata do „mierzalnego wymiaru”.

W tradycji rozwoju i badań naszej kultury często podkreślano, że jest ścisły związek między kształtem kultury a religią, z jaką jest ona związana. Jest też jakiś ścisły związek między religią a doświadczeniem *sacrum*. Panującą kulturę wraz z jej sakralnym wymiarem można zniszczyć na różne sposoby, lecz najprościej niszczy się ją wtedy, gdy niszczy się jej bogów. Tak się stało w starożytnej Grecji, gdy myśl mityczna zastąpiona została myślą filozoficzną. W tej ostatniej nie było już miejsca dla greckich bogów. Stało się tak również wtedy, gdy Starożytny Rzym przestał poważnie traktować swoich bogów i pozwolił na tak wielką dowolność, że można było boga znaleźć wszędzie i uznać wymiar boskości we wszystkim. Z chwilą upadku religii upada też związany z nią świat kultury. Ale też odwrotnie: wraz z nową ideą religijną rodzi się nowa kultura. Dzieje kultur wskazują wyraźnie, jak nowe idee religijne były zawłaszczane przez państwa i władze, i służyły do tworzenia nowych czasów. Działo się tak z nową religią Zaratustry, zawłaszczoną przez Sasanidów i tworzącą nową kulturę, tak było też z Islamem zawłaszczonym przez dynastię Ummajjadów i tworzącą nowy świat. Tak było też z chrześcijaństwem, które, przechwycone przez świecką potęgę, stworzyło nowy świat i nową kulturę. Dlatego też obserwacja przemian w obszarze religii jest tak ważna. Kultura Zachodu w trakcie swego rozwoju dokonała jednak szczególnej zmiany w tej kwestii. Nie tylko nie stwarzała nowych możliwości rozumienia *sacrum* i jego doświadczania, lecz usuwała całą tę sferę doprowadzając do tego, że uczyliśmy się żyć w jednorodnym świecie. Człowiek wzrastał zatem w takim świecie, w którym przygotowywany był do odrzucania dawnych doświadczeń *sacrum* i nie pojawiały się nowe możliwości, którymi mógłby zostać zastąpione tradycyjne. Technika miała pomóc przegnać ze świata to wszystko, co tajemnicze i nieokreślone; polityka miała zastąpić religię; psychiatra miał usunąć kapłana, zaś wizje technologiczne przekreślić wszystkie marzenia eschatologiczne. Zapomniano o ważnych pytaniach. Człowiek zaczął sądzić, że jego bezpieczeństwo i dobry los związany jest z rozwiązywaniem codziennych problemów jego egzystencji i nic więcej nie jest potrzebne.

## RELIGIA POSZUKIWANA

Po długiej epoce upadku, gdy człowiek, zwiedziony różnymi pseudonaukowymi teoriami, uwierzył w ideał totalnej jednorodności materialnej świata, żyjemy dzisiaj w epoce wyraźnych przemian. Są one wyznaczone próbami przełamania zawężenia empirystycznego, w którym całość naszego doświadczenia sprowadzano do percepcji wrażeń zmysłowych i chęcią przywrócenia doświadczeniu tych wszystkich elementów, które znalazły się poza granicami nauki i technologii. Człowiek współczesny już dostrzegł, że taka wizja świata jednorodnego, pozbawionego *sacrum* i tajemniczości rodzi kulturę, która co prawda pędzi co siłą, ale w rzeczywistości stoi w miejscu, nie posuwa się ani o centymetr. Również on sam nie potrafi się w tym świecie odnaleźć. Taka wizja świata, w której ogranicza się on do tego, co jest „widzialne i mierzalne”, świata pozbawionego *sacrum*, prowadzi do narastania zjawisk dezorientacji i zagubienia człowieka. Traci on orientację w świecie a nawet sam świat, który staje się jemu obcy: dawne wartości są puste, a tradycyjne obyczaje tracą żywotność. W wyjąłowym świecie technologiczno-materialistycznym człowiek nie potrafi już znaleźć swojego miejsca i domaga się czegoś więcej, niż tylko dostosowywania się do zmieniającego się świata. Coraz częściej pojawiają się pytania o sens. Dochodzą do głosu jego potrzeby duchowe. Okazuje się, że świat zredukowany do *profanum* i pozbawiony tego, co sakralne nie jest w stanie odpowiedzieć na najbardziej podstawowe pytania człowieka. Obok tej niemocy w rozwiązywaniu problemów egzystencjalnych dochodzi coś więcej. Gdy słabnie poczucie *sacrum* kulturze zaczyna zagrażać pospolitość. Człowiek nie tylko nie potrafi odnaleźć sam siebie, lecz również sam świat staje się jednowymiarowy.

Lecz eliminacja *sacrum* miała również swe niebezpieczne metafizyczne konsekwencje, które też już zostały dostrzeżone przez kulturę. Każda próba uznania za rzeczywiste tylko tego, co poddaje się racjonalizacji i ujednoczeniu, więzi człowieka w takim świecie. Człowiek utknął w „tu i teraz” i jako taki może odnosić się już tylko do samego siebie i do rzeczy, jakimi się otacza. Łatwo w takim świecie dostrzec triumf czasu obecnego, tego zatem, co jest „tutaj i teraz”. Jednak coraz więcej ludzi odczuwa zagubienie w takim świecie pozbawionym głębszych treści i ograniczonym do chłodnego umysłu

badacza, i szuka szerszej wizji, która – paradoksalnie – bliższa była naszym przodkom, niż dzisiejszej skomputeryzowanej kulturze. W tym nowym spojrzeniu szuka się możliwości zespolenia wartości naukowych, humanistycznych i religijnych w integralną całość, w której można ująć rozległe spektrum naszych doświadczeń i odkryć jeszcze nieznane wymiary ludzkiej egzystencji. Dlatego na porządku dziennym jest często dzisiaj to, co niesłychane i możliwym staje się często też to, co dotychczas wydawało się niemożliwe. Wyraźnie człowiek współczesnej kultury zmierza do pokonania perspektywy podmiotowo-przedmiotowej, w której świat ograniczony był do przedmiotu poznania, zaś on sam sądził, że doświadczenie ogranicza się do tego, co zracjonalizowane. Granica, która wcześniej wyraźnie zakreślała pole naszych doświadczeń, staje się dzisiaj nieostra. Coraz odważniej i pewniej sięgamy do ukrytych dotychczas rzeczywistości odkrywając inny wymiar. Człowiek odkrywa nieskończenie wiele dróg i możliwości, uczy się żyć z pytaniami i z tym, co jest niewyraźne. Dostrzega, że w tym, co wydawało się już jasne, rozpoznane i zbadane, ciągle jest wiele niejasności, tajemniczości i nieokreśloności. Odzyskanie utraconych doświadczeń świata i samego świata staje się ważnym zadaniem współczesności, gdyż panując nad światem i przestając się bać „duchów przyrody”, zaczęliśmy się lękać jego bezduszności.

Takie wypracowanie nowej perspektywy stale pozostaje jednak zadaniem współczesnej kultury. Jedno jest však już pewne, jednowymiarowy świat, zredukowanie życia do „tu i teraz” jest światem nieludzkim. Bowiem do istoty terażniejszości przynależy zanikanie. Stąd dotychczasowe teorie doświadczenia zostają w tym kontekście rozpoznane jako niebezpieczne dla samego człowieka i kultury właśnie ze względu na owo ograniczanie i zamykanie, w których człowiek często zyskiwał na prawdzie, lecz tracił bogactwo doświadczenia. Chęć „otwierania doświadczenia” staje się wyznacznikiem tej nowej tęsknoty za *sacrum*. Świat i nasze doświadczenie jest światem otwartym ku nowym możliwościom. I to nie tylko w wymiarze naszym, ludzkim, czyli pozyskiwania stale nowych doświadczeń, ale też w wymiarze metafizycznym; otwarty jest on „ku nowym”, wyższym formom istnienia. Możemy powiedzieć, że zawsze jest jakieś „jeszcze”, „bardziej”, „więcej”, „inaczej” i nie wolno ograniczać się do

tego, jaki świat „jest”, lecz ciągle ujawniać to, jaki świat „może i powinien” być. Złudzeniem jest sądzić, że zamknięcie doświadczeń, czyli ograniczenie do „tu i teraz”, może prowadzić do zysku bezpieczeństwa, ułatwiając ład i porządek, ponieważ wszystko może pojawić się w nim uporządkowane i we właściwym miejscu. Jest to jednak zawsze bezpieczeństwo opłacone ceną eliminacji momentów historycznych, likwidacją nowości i gloryfikacją statyczności.

Otwartość na to, co nowe, pokonanie przeświadczenia, że wszystko już się stało, wymaga uwzględnienia w naszym spojrzeniu na świat Tajemnicy, dostrzegania zmienności, liczenia się z innymi. Wszystko to buduje nowy układ kulturowy, w którym odkrywamy, że jesteśmy nadal poszukującymi. Jednak idea otwartości to nie jedyny wyznacznik poszukiwań nowego spojrzenia na świat w kulturze współczesnej. Z jej podkreślania można błędnie wnosić, że współczesny problem ogranicza się tylko do ocalenia przyszłych doświadczeń. Tak jednak nie jest. Obok otwartości pojawia się inne, nie mniej ważne zadanie: jest to zadanie odzyskiwania doświadczeń. Wyrasta ono z krytycznych ocen dotychczasowych teorii doświadczenia i dostrzegania w nich niebezpiecznych tendencji do ograniczania i zubażania. Często formułowane i powtarzane przez filozofów XX wieku idee o jednowymiarowości naszego doświadczenia świata, jego stechnicyzowaniu i schematyzacji, prowadzą dzisiaj do prób odzyskiwania tego, co utraciliśmy na skutek takiego kierunku myślenia. Dlatego też poszukiwania naszych czasów zmierzają nie tylko do nowego oglądu i ujawnienia nowych wymiarów obcowania ze światem, ale również związane są z koniecznością odzyskiwania tych obrazów świata, które jeszcze nie tak dawno wyrzucano na śmietniki kultury. A takich doświadczeń w przeszłości było wiele. Wystarczy tu wspomnieć o intuicji, wizjach, olśnieniach, doświadczeniach o charakterze mistycznym, estetycznym, religijnym itp. Wszystkie je (i wiele innych) wyrzucono jak przesady z centrum kultury, umieszczając na peryferiach i bacznie strzegąc granicy, aby nic z tamtych doświadczeń nie dostało się do centrum. Dosyć łatwo rozpowszechniały się poglądy, że wszystko to w sposób nieuzasadniony dołącza się tylko do jakiegoś „prawdziwego” doświadczenia i zadaniem kultury jest krytycznie się wobec tego zdystansować. Wszystkie one były raczej przeszkodami, które fałszowały odbiór świata, niż sposobami naszego rozumienia. Wielość per-



spektyw wydawała się tu niemożliwa do przyjęcia. Redukcja do jakiegoś jednego doświadczenia była częstym efektem tej eliminacji. W odzyskiwaniu doświadczeń chodzi również o przełamanie tej negatywnej tendencji, gdy jedno z nich zdobywało się przeciwko innym, na przykład doświadczenie naukowe przeciwko religijnym, religijne przeciwko estetycznym itp. Dzisiaj już wiemy, że odzyskiwanie takich „wyrzuconych” na margines doświadczeń, jest niezwykle ważnym – choć i niebezpiecznym – zadaniem współczesnej kultury. Ważne jest ono o tyle, że nie możemy zrozumieć siebie samych idąc dalej drogą takiej redukcji. Niebezpieczne zaś dlatego, że w procesie odzyskiwania możemy utracić możliwość komunikacji i zagubić się w kulturze pluralizmu, przekształcając świat w niekomunikatywny chaos doświadczeń.

#### POWRÓT RELIGII I SACRUM ODZYSKANE

Jak mówiliśmy, *sacrum* jest ściśle związane z religijną koncepcją świata. Religia ma odnosić rzeczywistość do ostatecznej, uniwersalnej i świętej rzeczywistości. Tą rzeczywistością często jest właśnie *sacrum*. Oznacza to, że każda zmiana roli i miejsca religii w świecie oddziałuje na miejsce i rolę *sacrum*. Bowiem najczęściej właśnie religijna koncepcja świata zakłada rozróżnienie między *sacrum* i *profanum*. Dlatego pytanie o religię w kulturze współczesnej jest jednocześnie pytaniem o *sacrum*. Zatem jak wygląda dzisiaj „sprawa religii” i czy można stąd wnosić, że stajemy na początku drogi odzyskania *sacrum*? Czy współczesne przemiany w obszarze religii stwarzają nadzieję na przywrócenie sakralności?

Powtórzmy raz jeszcze: sprawa Boga i religii na początku XXI wieku jest dla wielu jednym z najbardziej irytujących problemów. Człowiek przypomina sobie religijność. Nie pomagają nawet kampanie autobusowe w sprawie Boga z hasłem: „Boga prawdopodobnie nie ma. Nie martw się i ciesz się życiem”. Dzisiaj lepiej niż kiedykolwiek rozumiemy, że religia jest częścią świadomości ludzkiej a nie – jak myślano – tylko etapem historii tej świadomości. Wydawało się, że wpływ religii na sposób myślenia, zachowania ludzi i ich wybory będzie ulegał stałemu osłabieniu. Dzisiaj dostrzegamy jednak, że ani postęp w nauce, ani też poprawa poziomu życia nie zmniejszają zapo-

trzebowania na religie. I nawet wtedy, gdy treść religii nie wytrzymała konfrontacji z naukowym obrazem świata, człowiek nie wyraża zgody na takie odczarowanie świata, w którym nie byłoby miejsca na religijną Tajemnicę. Odwrotnie, jest on skłonny nawet „przemienić” treść religii, zrezygnować z jej dotychczasowych kanonów, zanegować religijne instytucje, aby móc nadal zachować religijną Tajemnicę w świecie postępu i nauki.

## EUFORIA POWROTU RELIGII

Wszystko to oznacza, że nawet współczesny człowiek postmodernistyczny nie potrafi obejść się bez tego, co sakralne. Żyjemy w specyficznych czasach, które wymagają od nas podjęcia procesu naprawy bezdusznego i odczarowanego świata. Coraz mocniejsze się staje poczucie tajemniczości wszechświata. Jest ono wzmacniane nie tylko przez powrót religii, ale również przez naukowe wizje czasu, przestrzeni i materii, które przedstawiane są przez współczesną naukę. To ona właśnie (nauka) wespół z religią uwydatnia tajemniczość codziennego świata człowieka. Obserwowany powrót religii wskazuje, że człowiek XXI wieku nie potrafi już i nie chce określać siebie tylko wobec świata materialnego, jednorodnego i bezdusznego. Poszukuje innych dróg samozrozumienia i nowych form samopoznania. Jednorodny świat, ograniczony do tego, co materialne i przedmiotowe, już nie wystarcza. Można powiedzieć, że każdy człowiek musi przejść przez swe własne działania naprawcze. Ale też kultura jako całość wymaga również takich działań. Jedynie przez wyjście ze swego egoistycznego świata jesteśmy w stanie stanąć na drodze tej przemiany.

Takich działań naprawczych, w których chce się przywrócić człowiekowi współczesnemu i kulturze „dodatkowy wymiar sakralny”, podejmuje się już wiele. Jedną z największych agencji reklamowych na świecie – Ogilvy w Singapurze – przygotowała „reklamę Boga”, aby ukazać, że świat jest „czymś więcej”. Na zwykłych rzeczach pojawiły się reklamy: „Nie zapomnij parasolki. Mogę dzisiaj podlewać rośliny. – Bóg” lub „Wyhodowałem to jabłko specjalnie dla ciebie – Bóg”. Albo: „Myślałem o tym, aby stworzyć świat czarno-biały, ale pomyślałem – eee! Bóg”. I : „Miłego dnia. Stworzyłem go właśnie dla ciebie. Bóg”. Reklama ta, choć wydaje się szokująca i obrazoburcza, wskazuje

współczesnemu człowiekowi, że sakralny wymiar świata towarzyszy nam na co dzień, „jest tu gdzie my” i wymaga tylko dostrzeżenia. Podobne zjawiska zauważyć można we współczesnej sztuce. Łatwo w niej dostrzec nie tylko to, że codzienne przedmioty stają się już dziełami sztuki: „gwóźdź” przybity do białego płótna, „pantofel domowy” pokazywany na wystawie czy „motocykl” zajmujący poczesne miejsce w galerii, ale również jej ponowne wtargnięcie w sferę *sacrum*, jakby twórcy mówili: „popatrz, wszystko to jest jeszcze czymś więcej niż tym tylko, do czego się przyzwyczaiłeś”. Współczesna sztuka nie ma charakteru estetycznego, lecz łamie nawyki percepcyjne i demaskuje świat. Również z samego wnętrza nauki płyną do człowieka współczesnego sygnały, że nie powinniśmy odbioru świata ograniczać, lecz przeciwnie: rozszerzać i oczekiwać nieskończonych wręcz możliwości istnienia. Wystarczy tu wspomnieć o teorii strun, która wskazuje, że obserwowalny świat jest tylko jedną z niesłychanie wielkiej liczby możliwości. Wszystko to ma uwydatnić tajemniczość świata, nas samych i wskazać współczesnemu człowiekowi, że „jest inaczej niż myślimy” i „coś więcej niż się przyzwyczailiśmy”. I chociaż działania takie czasem szokują, ale w nich wszystkich człowiek współczesny odbiera światu prawo do zagłuszania tajemnicy i podejmuje niekiedy ryzykowny krok w stronę odzyskiwania świata.

Jednak współczesne przywracanie światu sakralności rodzi również niebezpieczeństwa. Pierwszym z nich jest zjawisko przesunięcia (delokacji) *sacrum*. Współczesna kultura przepełniona jest zjawiskami, o których można powiedzieć, że są „*sacrum* profanicznym”. Dostrzec to można w częstym już wyprowadzaniu *sacrum* z miejsc dotychczas uznawanych za święte i niebezpiecznymi tendencjami uznawania za sakralne tych zjawisk, które jedynie są ważne w naszym życiu, lecz nie noszą w sobie sakralnego wymiaru. Jest to wyraźna próba redukcji *sacrum* do wymiarów świeckich. Chodzi tu o to, że – bez zmiany sposobu odbioru świata – przestaje się już poszukiwać sakralności, lecz przemienia się codzienność w pozory sakralne, która zaczyna nabierać cech *sacrum*. Przykładów takich działań można wskazać wiele: sakralna staje się konsumpcja (mówi się nawet o świątyniach konsumpcji), sakralizuje się już żądze i przyjemności, na najwyższe poziomy świętości wynoszone jest szczęście i dobrobyt itp. Takie przesunięcie „przyjemności” w stronę *sacrum* łatwo zrozumieć.

Jest to odpowiedź człowieka, który – nie mogąc się pogodzić z jednowymiarowym światem – sakralizuje sam ten świat.

Wśród niebezpieczeństw związanych z poszukiwaniami współczesnego człowieka należy też podkreślić zjawisko „sacrum dzikiego”. Jest to angażowanie poszukiwań i wskazywanie na takie *sacrum* (czy lepiej: pseudo *sacrum*), które odpowiada upodobaniom i pragnieniom człowieka. Bowiern bardzo często człowiek współczesny, nie mogąc poradzić sobie z poszukiwaniami *sacrum*, swoją tęsknotę za tajemniczością i świętością zaspokaja uznaniem za sakralne czeokolwiek, co tylko jest mu oferowane. Wyraża się w tym najmocniej chęć ucieczki od jednowymiarowego, bezdusznego świata, lecz jednocześnie zbyt łatwa rezygnacja z poszukiwań. Za cenę niewielkiego wysiłku chce się znaleźć proste przepisy, które mogłyby wzbogacić odbiór świata i przywrócić utracony sens. I tu przykładów można wskazać wiele. Łatwo dostrzec, że w kulturze współczesnej rośnie znaczenie magii i wróżbiarstwa, horoskopów i numerologii, astrologii i wiedzy tajemnej, a nawet działalność taka rejestrowana jest jako „działalność zawodowa”. Można powiedzieć, że ulegając nieujarzmionej wyobraźni i iluzji człowiek współczesny tęsknotę za *sacrum* przemienia w zgodę na przyjęcie czeokolwiek. Tęsknota ta często z jego własnej poetyckiej ekspresji, wyobrażeń i marzeń czyni „nowy świat”. Jednak w tym wszystkim widzieć należy niebezpieczne zjawisko ucieczki w mglisty świat, skonstruowany z własnych i cudzych pragnień, który wcale nie pomaga w poszerzaniu naszych doświadczeń, lecz prowadzi tylko do utraty poczucia rzeczywistości.

## ZAKOŃCZENIE

W jednym ze swych opowiadań pt. *Kraina ślepców* Herbert G. Wells ukazywał dziwne miejsce, w którym żyli ludzie pozbawieni wzroku. Odizolowani od innych wszelkie wzmianki o świetle, widzeniu i świecie, który jest czymś innym niż tylko światem kształtów i dźwięków, odbierali jako zwykłe fantazjowanie. Trzeba stwierdzić, że człowiek i kultura współczesna opuścił już „kraję ślepców”. Współczesna kultura wydobywa się ze światopoglądu o rzeczywistości jednowymiarowej i już określonej. Żyjemy w świecie, który nie jest dany jako oczywistość, lecz wymaga od nas nieustannego potwierdzania

i otwartości ku innemu i nowym możliwościom. Wszystko to otwiera również drogi ku *sacrum*. Jest ono już poszukiwane. Lecz, jak zwykle bywa, gdy nagle oświeci nas światło, ślepotą nie kończy się, trwa jeszcze długo, zaś to, co już widziane, często bywa iluzją i złudzeniem. Dlatego współczesność to nie tylko problem sekularyzacji, likwidującej *sacrum* i sprowadzającej świat do totalnej jednorodności, zeświecczenia. Ale to również problem tego, jak uchronić się przed niebezpieczeństwami „*sacrum* dzikiego” i tego wszystkiego, co spełnia jedynie potrzeby zagubionego człowieka, lecz wcale nie dotyka Tajemnicy i świętości. W pierwszym przypadku mamy tylko do czynienia z ograniczeniem do codziennej rzeczywistości i spraw człowieka żyjącego *hic et nunc*. W drugim sakralność wykorzystuje się do tego, aby ponownie ograniczyć rzeczywistość przez stworzenie fantastycznych, wymyślonych światów. Trudno orzec, która z tych postaw jest bardziej niebezpieczna dla człowieka i kultury: czy świat ograniczony do jednego wymiaru, czy też świat, w którym sakralnym staje się cokolwiek.





## CZĘŚĆ DRUGA

PROGRAM III MIĘDZYNARODOWEGO KONGRESU  
RELIGIOZNAWCZEGO







## **12 WRZEŚNIA 2011, PONIEDZIAŁEK**

Miejsce: budynek Wydziału Prawa i Administracji UMK, ul. Gagarina 15

### **Od 13.00 Rejestracja uczestników**

14.30 Przywitanie przy kawie, rozpoczęcie kiermaszu książek różnych wydawnictw

15.00 Rozpoczęcie kongresu, przemówienia powitalne

### **16.00-18.00 Pierwsza sesja plenarna**

Miejsce obrad: Audytorium „E” (budynek Wydziału Prawa i Administracji UMK, ul. Gagarina 15)

#### **Temat:**

### **RELIGIE I RELIGIJNOŚĆ W KULTURZE WSPÓŁCZESNEJ**

moderator prof. dr hab. Ireneusz Ziemiński

#### **Wykłady:**

**O. Prof. dr hab. Jan Andrzej Kłoczowski OP** (Uniwersytet Papieski im. Jana Pawła II w Krakowie / Pontifical University of John Paul II in Cracow)

**Prof. dr hab. Andrzej Szahaj** (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu/ Nicolaus Copernicus University in Torun)

**Prof. dr hab. Zbigniew Drozdowicz** (Uniwersytet Adama Mickiewicza/Adam Mickiewicz University in Poznan)

**Ks. prof. dr hab. Jan Sochoń** (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie / Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw)

19.00-21.00 Imprezy towarzyszące

---

## **13 WRZEŚNIA 2011, WTOREK**

### **9.00-11.00 Druga sesja plenarna**

Miejsce obrad: Aula VII (budynek Wydziału Nauk Ekonomicznych i Zarządzania UMK ul. Gagarina 13a)

**Temat:**

### **RELIGIA W SPOŁECZEŃSTWIE**

moderator ks. prof. dr hab. Janusz Mariański

**Wykłady:**

**Prof. dr hab. Andrzej Wójtowicz** (Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie / Warsaw University of Life Sciences)

**Ks. prof. dr hab. Janusz Mariański, dr Stanisław Wargacki** (Katolicki Uniwersytet Lubelski / John Paul II Catholic University of Lublin)

**Prof. dr hab. Wojciech Świątkiewicz** (Uniwersytet Śląski w Katowicach / University of Silesia in Katowice)

11.00-12.00 Przerwa kawowa (budynek Wydziału Prawa i Administracji UMK, ul. Gagarina 15)

#### **12.00-14.30 Obrady w sekcjach**

Miejsce obrad: budynek Wydziału Prawa i Administracji UMK, ul. Gagarina 15

**Sekcja I** – „Nowe problemy filozofii religii” – Obrady w Audytorium „F”

**Sekcja II** – „Przedmiotowe, teoretyczne i metodologiczne trendy w religioznawstwie. Aspekt historyczny i współczesny” – Obrady w Audytorium „D”

**Sekcja VII** – „Kościoły w społeczeństwach współczesnych” – Obrady w Audytorium „E”

**Sekcja VIII** – „Nowa duchowość” – Obrady w Sali 101

**Sekcja IX** – „Pedagogika religii” – Obrady: część plenarna (godz. 12.00-13.15) w Audytorium „A”; godz. 13.15-14.30: Zespół A w Audytorium „A”, Zespół B w Audytorium „C”

**Sekcja XI** – „Islam w Europie” – Obrady w Audytorium „G”

**Sekcja XII** – „Religia a polityka” – Obrady w Audytorium „B”

14.30-16.00 Przerwa obiadowa

#### **16.00-17.30 Obrady w sekcjach**

Miejsce obrad: budynek Wydziału Prawa i Administracji UMK, ul. Gagarina 15

**Sekcja VIII** – „Nowa duchowość” – Obrady w Sali 101

**Sekcja IX** – „Pedagogika religii” – Zespół C: w Audytorium „A”, Zespół D w Audytorium „C”

**Sekcja XI** – „Islam w Europie” – Obrady w Audytorium „G”

**Sekcja XII** – „Religia a polityka” – Obrady w Audytorium „B”

18.00 Imprezy towarzyszące

---

## 14 WRZEŚNIA 2011, ŚRODA

### 9.00-11.00 Trzecia sesja plenarna

Miejsce obrad: Aula VII, budynek Wydziału Nauk Ekonomicznych i Zarządzania UMK ul. Gagarina 13a

**Temat:**

**TEORIE I METODY WSPÓŁCZESNEGO RELIGIOZNAWSTWA**

moderator prof. dr hab. Jerzy Kojkoł

**Wykłady:**

**Ks. prof. dr hab. Andrzej Bronk** (Katolicki Uniwersytet Lubelski / John Paul II Catholic University of Lublin)

**Prof. dr hab. Henryk Hoffmann** (Uniwersytet Jagielloński w Krakowie / Jagiellonian University in Cracow)

**Prof. dr hab. Bogdan Szajkowski** (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie / Maria Curie-Skłodowska University in Lublin; University of Exeter)

11.00-12.00 Przerwa kawowa (budynek Wydziału Prawa i Administracji UMK, ul. Gagarina 15)

### 12.00-14.30 Obrady w sekcjach

Miejsce obrad: budynek Wydziału Prawa i Administracji UMK, ul. Gagarina 15

**Sekcja I** – „Nowe problemy filozofii religii” – Obrady w Audytorium „F”

**Sekcja III** – „Aksjologia religii” – Obrady w Audytorium „G”

**Sekcja IV** – „Antropologia religii” – Obrady w Audytorium „B”

**Sekcja X** – „Religie Wschodu” – Obrady w Audytorium „E”

**Sekcja XIV** – „Badania nad językiem religijnym” – Obrady w Audytorium „A”

14.30-16.00 Przerwa obiadowa

18.00 Imprezy towarzyszące

---

**15 WRZEŚNIA 2011, CZWARTEK****9.00-11.00 Czwarta sesja plenarna**

Miejsce obrad: Audytorium „E”, Budynek Wydziału Prawa i Administracji UMK, ul. Gagarina 15

**Temat:****RELIGIOZNAWSTWO W POLSCE**

moderator prof. dr hab. Andrzej Wójtowicz

**Wykład i panel dyskusyjny:**

**Prof. dr hab. Zbigniew Stachowski** (Uniwersytet Rzeszowski / University of Rzeszow)

„Czym było i jest religioznawstwo w Polsce” – panel dyskusyjny.

**Uczestnicy:** Prezes PTR prof. dr hab. Zbigniew Stachowski oraz kierownicy sekcji: prof. dr hab. Zbigniew Drozdowicz, prof. dr hab. Henryk Hoffmann, ks. prof. dr hab. Piotr Moskal, prof. dr hab. Andrzej Szyjewski, prof. dr hab. Andrzej Wójtowicz, prof. dr hab. Maria Libiszowska-Żółtkowska, ks. prof. dr hab. Jerzy Bagrowicz, prof. dr hab. Krzysztof Kosior, prof. dr hab. Jerzy Kojkoł, prof. dr hab. Halina Rusek, prof. dr hab. Zbigniew Pasek

11.00-11.30 Kawa pożegnalna

OBRADY PLENARNE  
12 WRZEŚNIA 2011

---



## RELIGIA I RELIGIJNOŚĆ W KULTURZE WSPÓŁCZESNEJ

moderator: prof. dr hab. Ireneusz Ziemiński

Miejsce obrad: Audytorium „E” (budynek Wydziału Prawa i Administracji UMK, ul. Gagarina 15)

Godz.: 16.00-18.00

### Wykłady:

**O. Prof. dr hab. Jan Andrzej Kłoczowski OP** – Hermeneutyczna koncepcja doświadczenia religijnego

**Prof. dr hab. Andrzej Szahaj** – Debata o miejscu religii w sferze publicznej: Ratzinger, Habermas, Rorty

**Prof. dr hab. Zbigniew Drozdowicz** – Racjonalizacja religii a dominacja społeczna

**Ks. prof. dr hab. Jan Sochoń** – Wiara czy duchowość? Nowe wyzwania ponowoczesności

---

## STRESZCZENIA / ABSTRACTS

### I

O. PROF. DR HAB. JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP  
(UNIwersytet Papiński im. Jana Pawła II w Krakowie /  
PONTIFICAL UNIVERSITY OF JOHN PAUL II IN CRACOW)

### HERMENEUTYCZNA KONCEPCJA DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO / THE HERMENEUTIC CONCEPT OF RELIGIOUS EXPERIENCE

Od czasów Williama Jamesa problem doświadczenia religijnego jest jednym z najgoręcej dyskutowanych zagadnień związanych z filozoficzną debatą nad religią. Doświadczenie religijne badają psy-

chologowie, filozofowie sformułowali wiele teorii, będących próbą opisania i uchwycenia sensu tego terminu.

Jestem przekonany, że na gruncie filozofii hermeneutycznej rysuje się szansa integralnego opisanie i podjęcia wysiłku uchwycenia sensu religijnego życia jako postawy człowieka wobec przemijania i nieuchronnej kruchości („przygodności” jak by powiedział tomista) ludzkiej egzystencji. Tak widziane doświadczenie nie byłoby jednorazowym wydarzeniem, rozbłyskiem nagłej jasności, ale bliższe temu, co Gadamer określił mówiąc o doświadczeniu hermeneutycznym: jest tym, przez co „człowiek uświadamia sobie swą skończoność”. Ale droga do takiej świadomości jest często długa i wymaga dojrzałości.

\*\*\*

Since the time of William James the problem of religious experience has been one of the most hotly discussed issues connected with the philosophical debate on religion. Religious experience is examined by psychologists. Philosophers have formed numerous theories which attempt to describe and to grasp the meaning of the term.

I am convinced that with the help of the hermeneutic philosophy there is a chance of giving an integral description and of making an effort to grasp the sense of a religious life as Man's attitude towards the transience and the unavoidable fragility ("randomness" as a Thomist would say) of human existence. The experience viewed in such a way would not be a one-time event, the flash of sudden illumination but it would be closer to what Gadamer stated while discussing the hermeneutic experience: "It is this by which Man becomes aware of his own finiteness." But the way to such awareness is often long and involves maturity.

## II

PROF. DR HAB. ANDRZEJ SZAHAJ  
(UNIWERSYTET MIKOŁAJA KOPERNIKA W TORUNIU / NICOLAUS  
COPERNICUS UNIVERISTY IN TORUŃ)

O ROLI RELIGII W DEBACIE PUBLICZNEJ:  
RATZINGER, HABERMAS, RORTY / ON THE ROLE  
OF RELIGION IN PUBLIC DEBATE. RATZINGER,  
HABERMAS, RORTY

Autor odwołuje się do debaty, jaka odbyła się pomiędzy ówczesnym kardynałem Josephem Ratzingerem a Jürgenem Habermasem 19 stycznia 2004 roku w Katolische Akademie w Bawarii. Punktem wyjścia czyni tezę wyrażoną w jej trakcie przez Habermasa mówiącą o tym, że argumentacja o charakterze religijnym powinna zostać dopuszczona w debacie publicznej, albowiem przekaz religijny nie wyczerpał swojej siły etycznej i może stanowić istotny punkt odniesienia także dla tych, którym jest ze względów światopoglądowych obcy. Przywołuje także opinię kardynała Ratzingera, który z radością witając to oświadczenie Habermasa zauważa jednocześnie, iż strona odwołująca się do argumentacji o charakterze religijnym powinna się samoograniczać i wychodzić naprzeciw obawom strony laickiej dotyczących chęci zdominowania dyskursu przez jedną stronę. Autor rozważa także argumentację R. Rorty'ego przeciwko uwzględnianiu w debacie publicznej argumentów religijnych, opierającą się na przekonaniu, że prowadzą one do zamknięcia konwersacji, albowiem nie przewidują możliwości swej błędności. Na zakończenie zastanawia się nad zasadnością obaw Rorty'ego, a także nad tym, jakie warunki muszą spełnić obie strony debaty (laicka i religijna), aby mogła być ona konkluzywna.

\*\*\*

Author makes debate between Joseph Ratzinger and Jürgen Habermas which took place on the 19<sup>th</sup> of January of 2004 in Katolische Akademie in Bavaria, Germany, starting point of his lecture. He considers thesis expressed during the debate by Habermas that argumentation recalling religion should be accepted in public debate because religion has not lost its ethical power and

still can be important point of departure for all its participants. He discusses also Ratzinger's opinion that all sides of it should limit their claims in order to find a common ground for its possible conclusions. An important element of authors considerations is discussion of Richard Rorty's arguments expressed in his widely known article *Religion as Conversation Stopper* telling that religion should not be allowed to be present in public discussion because it has a natural tendency to stop the discussion before it even started. In conclusions of his lecture Szahaj tries to makes explicit conditions which should be fulfilled in order to make a public debate between all its sides conclusive.

### III

PROF. DR HAB. ZBIGNIEW DROZDOWICZ  
(UNIWERSYTET ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU / ADAM  
MICKIEWICZ UNIVERSITY IN POZNAN)

#### RACJONALIZACJA RELIGII A DOMINACJA SPOŁECZNA / RATIONALIZATION OF RELIGION AND SOCIAL DOMINATION

Inspiracją do podjęcia tytułowego problemu jest weberowska teza, że ten typ racjonalizacji religii, który proponowali wielcy intelektualści swoich czasów skazywał ich na wykluczenie społecznie. Teza ta jest – moim zdaniem – zbyt daleko idącym uproszczeniem historycznych związków między racjonalizacją religii oraz sytuacją społeczną tych, którzy jej dokonywali lub jej sprzyjali. W przeszłości zdarzało się wprawdzie, że ceną za dokonywaną przez intelektualistów racjonalizację religii było ich wykluczenie. Bywało jednak również tak, że wykluczani w jednych okolicznościach historyczno-społecznych stawali się intelektualnymi dominatorami w innych, a proponowane przez nich racjonalizacje zyskiwały szerokie uznanie. Tak się m.in. rzecz miała z racjonalizacją platońską oraz z jej augustyńskimi kontynuacjami i modyfikacjami. W okresie Odrodzenia różnie przebiegały drogi życiowe tych racjonalizatorów, oraz różne były losy proponowanych przez nich racjonalizacji. Niejedna z nich jednak w istotnym stopniu przyczyniła się do tego, że określenie „katolicki” przestało oznaczać w chrześcijaństwie zachodnim Kościół powszechny i zaczęło



oznaczać Kościół rzymski. Ten ostatni wprawdzie jeszcze długo zajmował dominującą pozycję w niektórych częściach Europy, jednak zmuszony był do konfrontacji z Kościołami oraz wyznaniem protestanckimi i niejednokrotnie wychodził z niej pokonany. W XIX i w XX stuleci w krajach zachodnich musiał stawiać czoła takiemu przeciwnikowi jakim był zrodzony z ducha wolterianizmu antyklerykalizm i na niejednym polu zmuszony został do ustępstw.

\*\*\*

The inspiration for undertaking the problem mentioned in the title is the weberian thesis saying, that the type of rationalization of religion proposed by great intellectuals of their times sentenced them to social exclusion. This thesis is, as to my point of view, going to far as a simplification of historical ties between rationalization of religion and social situation of those, who had made it or supported it. Although it happened in the past, that the price intellectuals paid for rationalization of religion was their exclusion. It also happened that, the excluded in one socio-historical circumstances became intellectual dominant in others and the rationalizations proposed by them gained wide attention. This is what happened to Plato's rationalization and its Augustinian modification and continuations. In the Renaissance the life paths of those makers went in different directions as well goes for their rationalizations models. Nevertheless many of them contributed to the situation when the term "Catholic" stopped to mean "the Catholic Church" in the western Catholicism and started to be associated with the "popular Church". Although the latter kept its dominant position for a long time in some parts of Europe, it was forced to confront with protestant Churches and denominations; many times it was also defeated by them. In 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Century in western countries it had to stand its ground against an enemy, which was the anticlerical movement, born from Voltaire's spirit. Therefore the Church had to make some concessions.

## IV

KS. PROF. DR HAB. JAN SOCHOŃ  
(UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO / CARDINAL  
STEFAN WYSZYŃSKI UNIVERSITY IN WARSAW)

WIARA CZY DUCHOWOŚĆ? NOWE WYZWANIA  
PONOWOCZESNOŚCI / FAIT OR SPIRITUALITY?  
NEW CHALLENGES OF POSTMODERNISM

Ponowoczesność wyróżnia wiele specyficznych sposobów reagowania na zjawiska religijne. Przybierają one tak wiele postaci, zarówno instytucjonalnych, jak i w pełni sprywatyzowanych, że nie sposób ogarnąć ich jakąś jedną formułą nazewniczą, bądź ustalić wyraźną granicę między tym, co religijne, a tym, co kościelne, stosując na przykład swego czasu powszechnie przyjmowaną teorię sekularyzacji. W tej nowej formie duchowego odnoszenia się do świata nie liczy się już Kościół, lecz tylko i wyłącznie sfera indywidualna, świadome korzystanie z ekstatycznych praktyk typu estetycznego, erotycznego bądź ogólnie – katarctycznego. W takim ujęciu osobiste emocje i wewnętrzne uniesienia ludzi łączą się z każdym przeżyciem, które jest w stanie dokonać w nich jakiegoś para-religijnego wstrząsu. I to zasadniczo wystarcza, by definitywnie rozstać się z przekonaniem o całkowitym zaniku religii i zdać się na agendy „produkujące sens” w czasie kryzysu sensu, a tradycyjną kategorię godności zastąpić tzw. egzystencjalną autentycznością. Rodzi się więc obecnie płynny rynek religijny, powstający na styku sił sekularyzacyjnych i desekularyzacyjnych w globalnej przestrzeni świata. Jak się owe siły przejawiają, jakie niosą zagrożenia, czy są zdolne do autentycznego uwielbienia Boga? Czy mają jakikolwiek związek z wiarą i duchowością specyficznie chrześcijańską, będącą owocem Pisma Świętego? O tych właśnie sprawach w ogólności będzie traktować moje plenarne wystąpienie.

\*\*\*

Postmodernism stands out for many specific ways in which it responds to the religious phenomena. They adopt so many different forms, both institutional as well as in fully privatized. There's no way religious and ecclesiastical by applying for example, at one time widely accepted theories of secularization. In this new form of

spiritual relation to the world the Church no longer counts, but only and exclusively individual point of view, conscious use of the ecstatic practices of the aesthetic, erotic or generally cathartic type. In this perspective people's personal emotion and inner affection relate to each experience that is capable to initiate some para-religious shock. And that's basically enough to finally part with conviction of a total decline of religion and to rely on the agenda of "meaning making" during the meaning crisis, and to replace the traditional category of dignity with so-called existential authenticity. So now fluctuating religious market is born, created on the border of secular and desecular forces in the global world space. How do these forces manifest? What threats do they pose? Are they capable of authentic worship of God? Are they in any relation to faith and specifically Christian spirituality, that is fruit of the Bible? And this is the general subject of my presentation.

OBRADY PLENARNE  
13 WRZEŚNIA 2011

---



## RELIGIA W SPOŁECZEŃSTWIE

moderator: ks. prof. dr hab. Janusz Mariański

Miejsce obrad: Aula VII (budynek Wydziału Nauk Ekonomicznych  
i Zarządzania UMK, ul. Gagarina 13a)

Godz. 9.00-11.00

### Wykłady:

**Prof. dr hab. Andrzej Wójtowicz** – Kulturowa socjologia religii w perspektywie religioznawstwa porównawczego

**Ks. prof. dr hab. Janusz Mariański, dr Stanisław Wargacki** – Nowa duchowość jako megatrend społeczny i kulturowy

**Prof. dr hab. Wojciech Świątkiewicz** – Religia i religijność. Między sekularyzacją i deprywatyzacją

---

## STRESZCZENIA / ABSTRACTS

### I

PROF. DR HAB. ANDRZEJ WÓJTOWICZ  
(SZKOŁA GŁÓWNA GOSPODARSTWA WIEJSKIEGO W WARSZAWIE /  
WARSAW UNIVERSITY OF LIFE SCIENCES)

### KULTUROWA SOCJOLOGIA RELIGII W PERSPEKTYWIE RELIGIOZNAWSTWA PORÓWNAWCZEGO / THE CULTURAL SOCIOLOGY OF RELIGION IN THE PERSPECTIVE OF THE COMPARATIVE STUDY OF RELIGIONS

W tradycyjnych podziałach badań socjologicznych, religia czy to jako systemy idei, znaczeń i praktyk, czy jako zorganizowane formy struktury społecznej, obyczajów, obrzędów, kultów, moralności, doktryn, itd. pozostawały zasadniczo w zakresach różnych naukowych

przedsięwzięć i kompetencji profesjonalnych. Od lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku pojawiły się gruntowne zmiany w tym polu badań socjologicznych. Zmiana ta dostrzegalna jest klarownie w procesach framingowania literatury porównawczej, badaniu zagadnień kulturowej relatywności i podejmowaniu religii jako kulturowego wyglądu indywidualnej i społecznej świadomości, a także jako kulturowego wzoru nowoczesnego i ponowoczesnego społeczeństwa. Podług tego stanowiska i teoretycznego wyjaśniania, kultura wchłania i przyswaja to, co najlepsze w religii. Taka socjologia staje się socjologią religii, zaś socjologia religii może być jedynie socjologią kultury. Owszem, taki obraz socjologii nie odnosi się dla klasycznych jej ujęć, nuta relatywizmu jest tu zbyt natrętna. Można dodać, że postmodernistyczne, wielkomiejskie i globalne społeczeństwo preferuje relatywistyczny punkt widzenia, choć, podobnie do jego starszego egzystencjalistycznego brata, który na równi z utylitarystą nie żywi zainteresowań do teorii, metafizyki czy dogmatów, jest bardziej zainteresowany w tych działaniach jednostki, które żywią się rwącym nurtem codzienności. Podług tego podejścia, jak zaobserwował John R. Hall w *Handbook of Cultural Sociology* „...socjologia kultury wyłania się jako osobliwe przedsięwzięcie w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego wieku koncentrując swą uwagę na zagadnieniach kultury popularnej i kultury wysokiej jako względnie spójny projekt swoiście zdefiniowany nowoczesnymi tropami kultury, subkultur i kontrkultur i zdominowany przez wzrastającą koncentrację na procesach ich produkcji” (John R. Hall, *Introduction to Handbook of Cultural Sociology*, 2010: 3). Socjologowie podjęli to badanie zarówno empirycznie jak i teoretycznie. W tej prezentacji porównawczo potraktowana perspektywa wystacza się z pytania o stan i pozycję globalnych religii w świecie nowoczesnym, w którym religie światowe stają się w coraz bardziej zaawansowanym stopniu religiami zglobalizowanymi. Jak notuje Mark Jurgensmeyer: „Nie sposób zrównywać poszczególnych wiar z odpowiadającymi im przestrzeniami geograficznymi. Islam tak samo należy do Południa i Południowowschodniej Azji jako do Bliskiego Wschodu. Chrześcijaństwo zaś rozprzestrzenia się w Afryce, Azji i Ameryce Łacińskiej, równocześnie upadając w Europie. Tym wielkim przesunięciom populacji towarzyszą procesy diasporyzacji małych zbiorowości religijnych w skali całego globu,

które mieszają się i adoptują do kultur lokalnych”. (Mark Jurgensmeyer, *The Oxford Handbook of Global Religions*, 2006: okładka).

\*\*\*

In the traditional division of sociological field of research, religion as a systems of ideas, meanings and practices, or as an organized forms of social structure, customs, rituals, cults, moralities, doctrines remained largely the purview of different scientific projects and professional abilities. From 1970s onward, in this sociological field of the research things basically changed. This change can be seen clearly in the framing a sociology of comparative literature, studying issues of cultural relativity and considering religion as a cultural aspect of individual and social consciousness and cultural pattern of modern and postmodern society. Following this method and theoretical accounts, the culture swallows and digests to its own good what is best in religion. Such sociology of culture becomes the sociology of religion and sociology of religion could be only as a sociology of culture. Indeed, this estimate of sociology would not appeal to the classics, the note of relativism is too insistent. We might add to this that in an postmodern urban and global society relativistic point of view may be in demand, but as its elderly existentialistic brother which is at one with utilitarian in finding little use for theoretical talk, for metaphysics or dogmas but it is more interested in those activities of the self which have been submerged in the rushing current of the day-to-day life. Following this pattern as John R. Hall noted in “*Handbook of Cultural Sociology*”, *the sociology of culture emerged as a distinct enterprise in the 1970s and 1980s, centered on questions about popular culture and high culture largely refracted in relation to conventional modern tropes of Culture (in a holistic sense), subcultures, and countercultures as relatively coherent packages: and increasingly focused of the production of culture* (John R. Hall, Introduction to *Handbook of Cultural Sociology*, 2010; 3). Sociologist empirically and theoretically involved this point of research. In this lecture my comparative framing perspective begins by focusing on state and position of global religions in the modern world in which the world’s religions are becoming increasingly globalized. As Mark Juergensmeyer noted: *One can no longer equate particular faiths with corresponding geographic locations. Islam is as*

*much a South or Southeast Asian religion as it is a Middle Eastern one. And Christianity is growing by leaps and bounds in Africa, Asia and Latin America, while it declines in Europe. In addition to those major populations shifts, small communities of adherents of every religion are scattered across the globe, where they mingle with and adopt to local cultures* (Mark Jurgensmeyer, *The Oxford Handbook of Global Religions*, 2006: on the cover story).

## II

KS. PROF. DR HAB. JANUSZ MARIAŃSKI, DR STANISŁAW WARGACKI  
(KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI / JOHN PAUL II CATHOLIC UNIVERSITY OF LUBLIN)

### NOWA DUCHOWOŚĆ JAKO MEGATREND SPOŁECZNY I KULTUROWY / THE NEW SPIRITUALITY AS A SOCIAL AND CULTURAL MEGATREND

Od początku lat 80. XX wieku najbardziej charakterystyczne kierunki rozwoju społeczeństwa zaczęto analizować stosując trafną metaforę megatrendów (John Naisbitt, „Megatrendy” [1982], 1977; John Naisbitt, Patricia Aburdene, „Megatrends 2000”). Ponad dwie dekady później Patricia Aburdene wyróżniła siedem własnych megatrendów w książce „Megatrends 2010” (2005), gdzie analizuje kierunki społecznej, ekonomicznej i duchowej transformacji kapitalizmu. Za najważniejszy megatrend naszych czasów uważa „potęgę duchowości”. Kolejnymi trendami na jej liście są: „narodziny odpowiedzialnego kapitalizmu”; „przywództwo oparte na wartościach”; „duchowość w biznesie”; „konsumenci kierujący się wartościami”; „wrażliwość na drugiego człowieka” i „społecznie odpowiedzialne inwestowanie”.

Duchowość jest terminem definiującym naszą erę, a w kontekście socjologii religii mówi się nawet o pojawieniu się nowej subdyscypliny, nazywanej socjologią duchowości; „duchowość, jako kategoria analityczna, nieoczekiwanie zawładnęła duszą socjologii” (Flanagan 1996: 7). „Nowa duchowość” obejmuje wszystkie aspekty życia i określana jest jako nowy styl ponowoczesnej kultury duchowej; jest demokratyczna, ma charakter indywidualistyczny i wykracza poza

struktury zinstytucjonalizowanej religii; odnosi się z szacunkiem do natury, zmierza też do transformacji religii i społeczeństwa. Nowa duchowość nacechowana jest głębokim poczuciem łączności ze światem i stanowi niewyczerpane źródło wiary i siły woli.

Przedmiotem niniejszego wystąpienia będzie pogłębiona refleksja nad zjawiskiem nowej duchowości jako współczesnym megatrendem społeczno-kulturowym (pojęcie nowej duchowości, główne kierunki badań nad nową duchowością w Europie i Ameryce oraz uwarunkowania jej rozwoju).

\*\*\*

Since the early 1980s the most distinctive directions of social developments began to be analyzed using the apt metaphor of megatrends (John Naisbitt, "Megatrends", „Megatrendy" (1982); John Naisbitt, Patricia Aburdene, "Megatrends 2000" (2005).

A little more than two decades later, Patricia Aburdene featured seven megatrends in her book "Megatrends 2010" (2005) examining the social, economic and spiritual trends that transform capitalism into a new, more holistic version of itself. She considers "The Power of Spirituality" as the greatest megatrend of our era. The subsequent trends on her list are: "The Dawn of Conscious Capitalism"; "Leading from the Middle"; "Spirituality in Business"; "The Values-Driven Consumers"; "The Wave of Conscious Solutions", and "The Socially Responsible Investment Boom".

Spirituality has become a word that defines our era, and in the context of the Sociology of Religion, some speaks of a burgeoning new sub-discipline called "sociology of spirituality" – thus, "spirituality has unexpectedly entered the soul of sociology as an analytical consideration" (Flanagan 1996: 7). The new spirituality encompasses all aspects of life and is referred to as a new style of postmodern spiritual culture; it is democratic, intensely personal and transcends the structure of institutionalized religion; it respects nature and aims at transformation of religion and society. The new spirituality is based on a profound feeling of interconnectedness with the world, and provides one with an inexhaustible source of faith and will power.

The purpose of this presentation is to provide an in-depth reflection on the phenomenon of a new spirituality as



a contemporary socio-cultural megatrend. For the most part, the notion of new spirituality will be discussed, along with the main trends being researched and the conditions for the development of new spirituality in America and Europe.

### III

PROF. DR HAB. WOJCIECH ŚWIĄTKIEWICZ  
(UNIWERSYTET ŚLĄSKI W KATOWICACH/ UNIVERSITY OF SILESIA IN  
KATOWICE)

#### RELIGIA I RELIGIJNOŚĆ. MIĘDZY SEKULARYZACJĄ I DEPRYWATYZACJĄ / RELIGION AND RELIGIOUSNESS. BETWEEN SECULARIZATION AND DEPRIVATIZATION

Autor w perspektywie socjologicznej podejmuje kwestie obecności religii i religijności w procesach przeobrażeń kultury globalnej skupiając się wokół tezy, że skazywanie religii na nieuchronną śmierć czy daleko idącą prywatyzację okazało się co najmniej przedwczesne. Sekularyzacja pojmowana jest jako zanikanie dominacji religii instytucjonalnej w strukturze społecznej i kulturze, a deprywatyizacja religii traktowana jest jako odpowiedź na aksjologiczną wichrowatość współczesnej kultury.

Temat analizowany jest w trzech punktach:

1. *Etsi Ecclesia non daretur*;
2. Między sekularyzacją i deprywatyizacją;
3. Deprywatyizacja i religijne legitymizacje.

\*\*\*

The paper assumes a sociological perspective in order to investigate into the roles of religion and religiousness in the transformation processes of global culture. The text postulates a thesis suggesting that the idea of condemning religion to inevitable demise or far-reaching secularization has turned out to be at least premature. In this context, secularization is perceived as the diminishing prevalence of institutionalized religion in social structure and culture. Deprivatization, in turn, becomes defined in terms of an answer to the axiological turmoil of contemporary culture.

The problem is analyzed with reference to three research areas:

1. *Etsi Ecclesia non daretur*;
2. Between secularization and deprivatization;
3. Deprivatization and religious legitimizations.

OBRADY PLENARNE  
14 WRZEŚNIA 2011

---



## TEORIE I METODY WSPÓŁCZESNEGO RELIGIOZNAWSTWA

moderator: prof. dr hab. Jerzy Kojkoł

Miejsce obrad: Aula VII (budynek Wydziału Nauk Ekonomicznych  
i Zarządzania UMK, ul. Gagarina 13a)

Godz. 9.00-11.00

### Wykłady:

**Ks. prof. dr hab. Andrzej Bronk** – Filozofowanie jako nakaz Boży: Alasdaira MacIntyre'a poglądy na chrześcijańską filozofię (religii)

**Prof. dr hab. Henryk Hoffmann** – Orientacje metodologiczne i obszary badawcze w polskim religioznawstwie (aspekt historyczny i współczesny)

**Prof. dr hab. Bogdan Szajkowski** – Nowe rozmiary konfliktu sunnicko-szyickiego

---

## STRESZCZENIA / ABSTRACTS

### I

KS. PROF. DR HAB. ANDRZEJ BRONK  
(KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI / JOHN PAUL II CATHOLIC  
UNIVERSITY OF LUBLIN)

### FILOZOFOWANIE JAKO NAKAZ BOŻY: ALASDAIRA MACINTYRE'A POGLĄDY NA CHRZEŚCIJAŃSKĄ FILOZOFIĘ (RELIGII) / PHILOSOPHIZING AS GOD'S COMMAND: A. MACINTYRE'S VIEW ON CHRISTIAN PHILOSOPHY (OF RELIGION)

Po uwagach wprowadzających na temat współczesnej sytuacji religii i osoby Alasdaira MacIntyre'a, przedstawiam jego najważniej-

sze tezy na temat sytuacji filozofii na współczesnych uniwersytetach (europejskich i amerykańskich) oraz rozważam główną linię argumentacyjną na rzecz tego, jak, jego zdaniem, powinna być na nich uprawiana filozofia.

Kontrowersje na temat miejsca religii w życiu publicznym Europy ujawniły wady sekularyzacyjnej tezy o rychłej śmierci religii. Z postsekularyzacyjnego punktu widzenia religia nie jest już synonimem irracjonalności. Obserwowany „zwrot w kierunku religii” zmusza poniekąd badaczy do potraktowania religii jako przedmiotu, który wart jest poważnego zainteresowania. Zdaniem J. Habermasa przyszłość świata będzie zależała od tego, czy religia znowu stanie się źródłem dobra publicznego; Charles Taylor nie wyobraża sobie świata, w którym mogłoby kiedyś dojść do całkowitego zaniku religijności.

W trwającej dyskusji na temat znaczenia religii w świecie współczesnym głos A. MacIntyre'a jest jednym z wielu. Nazwisko jego nie pojawia się zwykle na konferencjach poświęconych religii a jeżeli, to w kontekście etyki cnót. Jego książka, *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition* (Rowman & Littlefield Publishers 2009) zawiera wszakże idee interesujące także dla (chrześcijańskiego) filozofa religii, kiedy np. przytacza mocne argumenty na rzecz tego, jak mogłaby być lub co więcej powinna być uprawiana filozofia przez filozofa chrześcijańskiego (katolickiego). Ponieważ Bóg stworzył człowieka jako istotę rozumną (przypomina to znaną tezę Kuzańczyka, że rozum jest ulubionym tworem Bożym), tzn. stawiającą pytania, obowiązkiem filozofa chrześcijańskiego jest dociekać natury rzeczy oraz istnienia i przymiotów Boga. Od początku jednak ma on do czynienia z kilkoma dylematami, także dlatego, że na jakimś etapie swych badań jest zmuszony do potraktowania istnienia i natury Boga jako problematyczne. Tymczasem teizm nie sprowadza się do zbioru twierdzeń o Bogu, lecz domaga się od człowieka „bezwarunkowego zaufania i posłuszeństwa” Bogu. Wydaje się rzeczą nierozsądną zaprzeczać lub nawet kwestionować prawdy, które Bóg objawia człowiekowi. Teizm ma także do czynienia z wewnętrznymi trudnościami, jak fakt istnienia zła, problem istnienia wolnej woli czy sposób sensownego mówienia o Bogu. Każda próba znalezienia odpowiedzi na pytanie „czy Bóg istnieje?”, prowadzi nieuchronnie do dwu innych pytań: „czy istnieją dostateczne racje, by

twierdzić, że istnieje?” oraz „co mamy na myśli, kiedy tak twierdzimy?”. Wydaje się więc, przynajmniej na pierwszy rzut oka, że wiara w Boga i akceptacja norm badania filozoficznego a w konsekwencji bycie człowiekiem wierzący i filozofem są nie do pogodzenia.

A. MacIntyre zdaje sobie sprawę z radykalizmu a nawet pewnej absurdalności (*absurdly ambitious program of philosophical work*) swego programu i wymogów, wysuwanych pod adresem chrześcijańskiego (katolickiego) filozofa. Uważa jednak, że obowiązkiem filozofa i filozofii jest służyć wspólnocie chrześcijańskiej a ta ma własne zainteresowania i problemy, dla których rozwiązanie nie wystarczy sięgać do tego, „co dzieje się w Princeton, Berkeley czy Harvardzie”. Powołując się na św. Augustyna, A. MacIntyre podkreśla podwójny charakter związku filozofii i teologii. Filozofia jest niezależna od teologii, ponieważ ma własne standardy badania i argumentacji, jest zależna, ponieważ ważność wniosków, uzyskanych w drodze filozoficznej argumentacji, może być (w pełni) zrozumiana tylko z teologicznego punktu widzenia.

\*\*\*

After short, introductory remarks on the contemporary situation of religion in Europe and on the philosophical significance of Alasdair MacIntyre I am going to discuss his main theses about the situation of philosophy at contemporary universities and his main line of argumentation of how to do philosophy at a Catholic university. The controversies over the place of religion in the public sphere exposed the flaws of the secularization thesis that religion – as societies „progress” through modernization and rationalization – loses its authority in all aspects of social life. The visible „religious turn” today forces somehow scholars of religion to see religion as a subject-matter worthy of more serious interest. According to J. Habermas the future of our world depends on that if religion becomes again the source of public good. Ch. Taylor cannot imagine a world completely free of religion.

In the ongoing discussion on the importance of religion today the view of Alasdair MacIntyre is one of many others. Usually he will not be mentioned at conferences dedicated to the philosophy of religion and if then as a philosopher known for his contribution to virtue ethics. But as his recent book, “God, Philosophy, Universities:

A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition" (Lanham: Rowman & Littlefield 2009) demonstrates, he has also some challenging ideas that could be of interest for a philosopher of religion. The book originated as a narrative for undergraduate students of the development of Christian and especially of Catholic philosophy, but it conveys also powerful arguments for the necessity of a proper teaching of a Catholic philosophy and so philosophy of religion. As „God created human beings as rational, that is, as questioning, animals" (this was also the thesis of Cusanus), it remains the duty of Christian philosopher to pursue enquiry into the nature of things and the truth concerning God's existence and nature. From the very beginning a Christian philosopher meets a dilemma. For theism requires of those who acknowledge the God of theism „unqualified trust and allegiance" but on the other hand doing philosophy Christian philosophers „are bound, at some stages of their enquiry at least, to treat God's existence and nature as problematic". At the same time |Catholic faith itself requires from believer to have „good reasons for assenting to certain truths about the existence and nature of God". Attempts to find an answer to the question „does God exist?" inevitably leads on to two other questions: „do we have sufficient reason to assert it?" and „what do we mean when we assert it?". Theism has also some problems internal to it: of evil, of the independence of finite beings (free will), and of „how to speak meaningfully about God". In conclusion MacIntyre remains a sound optimist: a Catholic philosopher has to get into a debate „with the contentions of the whole range of contemporary major philosophical positions incompatible with and antagonistic to the Catholic faith".

## II

PROF. DR HAB. HENRYK HOFFMANN  
(UNIwersytet Jagielloński w Krakowie / JAGIELLONIAN  
UNIVERSITY IN CRACOW)

**ORIENTACJE METODOLOGICZNE I OBSZARY  
BADAWCZE W POLSKIM RELIGIOZNAWSTWIE  
(ASPEKT HISTORYCZNY I WSPÓŁCZESNY) /  
METHODOLOGICAL ORIENTATIONS  
AND RESEARCH AREAS IN THE POLISH RELIGIOUS  
STUDIES (HISTORICAL AND CONTEMPORARY  
ASPECT)**

W dziejach polskiej nauki o religiach świata można wskazać dominację pewnych obszarów badawczych, jak też obecność większości głównych orientacji metodologicznych religioznawstwa światowego.

Do II wojny światowej do szczególnie często podejmowanych badań religioznawczych zaliczyć można problematykę słowiańszczyzny, religijnych aspektów polskiego folkloru, religii ludów syberyjskich, dziejów Kościoła, stosunków państwo – Kościół. Badania z zakresu szeroko rozumianej historii religii rozproszone były pomiędzy licznych, historyków, orientalistów, filologów klasycznych i archeologów. Prężnie też rozwijane były rodzime badania z zakresu socjologii religii, etnologii religii i psychologii religii. Podejmowana była również problematyka teorii religii jak też historii, teorii i metodologii religioznawstwa.

W dziejach polskiego religioznawstwa odzwierciedliła się większość ważniejszych orientacji metodologicznych takich jak np. naturystyczny mitologizm, astralistyka, ewolucjonizm, marksizm, socjologizm, dyfuzjonizm („szkoła kulturowo historyczna”), funkcjonalizm, strukturalizm, „szkoła historii religii”. Polacy byli obecni w międzynarodowym ruchu naukowym: redakcje zagranicznych periodyków religioznawczych, uczestnictwo w kongresach i konferencjach religioznawczych, wykłady (także w formie dłuższego zatrudnienia) na zagranicznych uniwersytetach. Wielu z nich swoimi pracami odniosło międzynarodowe sukcesy (W. Sieroszewski, J. Ochorowicz, L. Krzywicki, S. Czarnowski, F. Znaniński, B. Malinowski, T. Zieliński, R. Gansiniec).

Po II wojnie światowej, konsekwencją dominacji orientacji marksistowskiej w humanistyce była dyferencjacja religioznawstwa na dwa obozy: laicki (gł. marksistowski – często ostro antyklerykalny) i konfesyjny (głównie katolicki – apologetycznie zaangażowany). Ten podział, mający zresztą swoją znacznie starszą (sięgającą okresu pozytywizmu) tradycję, został w Polsce przewyższony z początkiem lat 90. XX w. (Kongres w Tyczynie). W tej części wystąpienia będą rozwinięte, uzupełnione i unaocznione tezy M. Nowaczyka z jego opracowania: *Orientacje teoretyczne w Polskim religioznawstwie*, „Euhemer” 1989, 2-4, 17-23.

\*\*\*

In the history of Polish science of religions of the world one may delineate the dominance of certain research areas, as well as the presence of most of the world's major methodological orientations in religious studies.

Until World War II the research undertaken focused mainly on issues pertaining to Slavic religious studies, which included the religious aspects of Polish folklore, religion of Siberian peoples, the history of the Church, and the Church-State relationship. Research on the history of religion, in broad sense, was spread out amongst numerous historians, orientalists, classical philosophers and archeologists. Nevertheless, in Poland there was a dynamic development in research areas of sociology, ethnology and psychology of religion. Likewise, some Polish scholars undertook research in the theory and history of religion, including methodology of religious studies.

In the history of Polish religious studies one can find most of the important methodological orientations, and these are: nature-mythology, astralistics, evolutionism, Marxism, sociologism, diffusionism (“culture circle school”), functionalism, structuralism, and “school of history of religion”. Polish scholars of religious studies taught at foreign universities, took part in symposiums, and were members of international scientific societies. The scientific work of many Polish scholars was internationally acclaimed (e.g., W. Sieroszewski, J. Ochorowicz, L. Krzywicki, S. Czarnowski, F. Znaniecki, B. Malinowski, T. Zieliński, R. Gansiniec).



After World War II, due to the dominance of the Marxist orientation in the humanities, religious studies were split into two camps: secular (mainly Marxist and often strongly anti-clerical), and confessional (mainly Catholic of apologetic undertones). This division, which had a much older tradition (dating back to the period of Positivism) has been overcome in Poland at the beginning of the 1990s (Congress in Tyczyn).

In the presentation M. Nowczyk's assertions outlined in his paper *Orientacje teoretyczne w Polskim religioznawstwie*, „Euhemer” 1989, 2-4, 17-23, will be further elaborated.

### III

PROF. DR HAB. BOGDAN SZAJKOWSKI  
(UNIwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie / MARIA CURIE-SKŁODOWSKA UNIVERSITY IN LUBLIN; UNIVERSITY OF EXETER)

#### NOWE ROZMIARY KONFLIKTU SUNNICKO-SZYICKIEGO / NEW DIMENSIONS OF SUNNI-SHIA CONFLICT

Masowe buntury ludności krajów arabskich od początku 2011 roku, które rozprzestrzeniły się na niemal wszystkie zakątki Afryki Północnej, Bliskiego Wschodu i Półwyspu Arabskiego, stały się dominującym tematem dyskursu intelektualnego dotyczącego wewnętrznych sporów społeczności arabskich. Nie może być wątpliwości, jeśli chodzi o ogromne znaczenie tych buntów w odniesieniu do ich skutków społeczno-politycznych i konsekwencji strategicznych nie tylko dla świata arabskiego, ale także w kontekście globalnym. Mniej uwagi poświęca się jeszcze bardziej znaczącej i potencjalnie katastrofalnej bitwie pomiędzy dwoma głównymi gałęziami islamu – konfliktu sunnicko-szyickiego.

Starcia sunnitów i szyitów mają długą i skomplikowaną historię z katastrofalnymi skutkami dla stosunków pomiędzy tymi dwoma gałęziami islamu i krajów, w których mają one miejsce. W ostatnich latach jednak te konfrontacje nabrały coraz szerszych wymiarów. Sunnicka Arabia Saudyjska i Szyicki Iran są zaangażowane w walkę o kontrolę o muzułmańskich wiernych. Rozmiar konfliktu pomiędzy tymi dwoma największymi sekcjami islamu, które są reprezentowane przez silne państwa, rozciąga się od Afryki, poprzez Bliski i Daleki

Wschód do południowej Azji. Chociaż na ogół stosunki między sunnitami i szyitami są tolerancyjne w większości krajów islamskich, dominująca doktryna wahabitów w Arabii Saudyjskiej zawiera głęboką nienawiść do szyitów, która jest często zarówno pół-publicznie jak i prywatnie wyrażana z dotkliwą wrogością.

Ten artykuł nakreśla korzenie tego konfliktu i przedstawia analizę jego ostatniej manifestacji w Bahrajnie i Pakistanie – dwóch krajów, które stały się ostatnimi arenami konfrontacji sunnicko-szyickich. Podsumowując ewolucje i konsekwencje tych konfliktów autor sugeruje, iż sekciarskie walki także nabywają własnych mechanizmów i metod, które są zmieniane i dostosowywane do potrzeb nowych sytuacjach. Te nowe aspekty konfliktów pozwalają na ich ciągły rozwój i stanowią duży wkład w ich długowieczność. W 2011 roku sunnicko-szyicki konflikt wszedł w nową, nieprzewidywalną fazę.

\*\*\*

The revolts of the “Arab Spring” which have spread to virtually all the corners of North Africa, the Middle East and the Arabian Peninsula has, since the beginning of 2011, become the dominant theme of intellectual discourse concerning the inner and intra-Islamic disputes. There can be little doubt of the importance of these developments in terms of its repercussions – the socio-political and strategic consequences not only on the Arab world itself but also globally. Less attention has been paid to an even more poignant and potentially more devastating battle between the two main branches of Islam – the Sunni and Shia conflict.

Sunni-Shia clashes have a long and complicated history with disastrous consequences for the relationships between these two branches of Islam and the countries where these take place. In recent years, however, these confrontations have assumed increasingly wider dimensions. Sunni Saudi Arabia and Shia Iran are involved in a fight for control for the Muslim faithful. The extent of the conflict between the two largest branches of Islam and represented by strong states extends through Africa, the middle and far East Asia – from Nigeria to Malaysia. Although in general relations between Sunni and Shia are tolerable in most Islamic countries, the dominant Wahhabi doctrine in Saudi Arabia contains deep hatred for Shiites, which is often both half-publicly and privately expressed with great enmity.

This article sketches out the roots of this conflict and analyses its most recent manifestations in Bahrain and Pakistan – the two countries which have become the latest regions of Sunni-Shia confrontation. Although Iran is accused of having a “hand” in the recent demonstrations in Bahrain, which began in mid-February 2011, the revolt and demonstrations there have largely economic foundations, as in Tunisia and Egypt. In Bahrain the Shia majority population’s demands for democratic political reforms are a direct threat to the Sunni ruling royal family and political elite. Moreover, they constitute a considerable risk to Saudi ruling circles in terms of the spread of similar demands to the restless Saudi Shia population just across the Arabian Sea. It is estimated that Shia comprise about half of the population of the Eastern Province of Saudi Arabia – a province that contains the most important deposits of crude oil and gas, that constitute 90% of Saudi exports. The Shia of the Eastern Province of Saudi Arabia and the Shia of Bahrain belong to one of the oldest Muslim communities in the world and are linked by blood ties. The interrelationship between these two communities is very important for the ever-changing connections and relations between the variety of actors in the Persian Gulf and for the future stability of the region. The Saudis maintain that Iran has a long-term strategy to use Bahrain as a springboard to destabilize this very sensitive area. Iranian politicians are far from being timid, and have openly expressed their desire to acquire Bahrain. Several times in recent years, they named Bahrain as the 14th province of Iran. Saudi Arabia is afraid of “fragmentation” – the parceling of its territory and its wealth based on oil and gas without which the kingdom loses its significance. It is argued that the involvement of the armed forces Saudi Arabia, Kuwaiti navy and the police from the United Arab Emirates in putting down of the Shia rebellions in Bahrain is an attempt not only to quell the uprising but also to thwart further extension of Iranian claims in the area of the Arabian Gulf. While it appears that Saudi Arabia, for the time being at least, won the battle of Bahrain, its successes in other areas of the proxy war with Iran are much smaller. Iranian-backed Hezbollah in the past three years, became a major political force in Lebanon and established itself as a power broker in the country.

Pakistan is a country that has the most diverse collection of Muslim sects, sub-sects and political parties, in which sectarianism is directly or indirectly part of the political discourse. Currently, Iran-Saudi confrontation is probably the most intense in Pakistan, which is the cradle of the contemporary Sunni-Shia sectarian struggle. Iran openly and clandestinely sponsors Shiites and Shiite organizations in Pakistan, while Saudi Arabia finances in a similar manner Sunni organizations and institutions including some radical groups that are known to be involved in armed assaults. Saudi Arabia also funds Sunni fundamentalist madrassas in Pakistan, particularly in the provinces bordering Afghanistan and Iran. Sectarian confrontation in Pakistan has extremely damaging effects on the socio-economic and religious structure of the country. The South Asian Terrorist Portal has documented incidents of sectarian confrontation in the years 1989–2011 in which 3,561 people were killed and 7,594 wounded. The greatest confrontation of the past five years, 2006–2011, have witnessed particularly brutal sectarian battles and claimed the lives of 1,733 people and 3,243 wounded. Sectarian struggles and confrontations, like those in Pakistan, have a tendency to exploit the invigorating energy of those who are involved in them. Sectarian hostilities also acquire their own mechanisms and methods that are changed and adapted to the needs of new situations. These novel aspects of the conflicts allow for their constant evolution and are a major contribution to their longevity. In 2011, the Sunni-Shiite conflict is most likely entering a new and unpredictable phase.

OBRADY PLENARNE  
15 WRZEŚNIA 2011

---



## RELIGIOZNAWSTWO W POLSCE

moderator: prof. dr hab. Andrzej Wójtowicz

Miejsce obrad: Audytorium „E” (budynek Wydziału Prawa i Administracji UMK, ul. Gagarina15)

Godz. 9.00-11.00

### Wykład:

**Prof. dr hab. Zbigniew Stachowski** (Uniwersytet Rzeszowski / University of Rzeszów) – Religioznawstwo w Polsce. Stan badań i perspektywy

### Panel dyskusyjny:

„Czym było i jest religioznawstwo w Polsce” .

**Uczestnicy:** Prezes PTR prof. dr hab. Zbigniew Stachowski oraz kierownicy sekcji: prof. dr hab. Zbigniew Drozdowicz, prof. dr hab. Henryk Hoffmann, ks. prof. dr hab. Piotr Moskał, prof. dr hab. Andrzej Szyjewski, prof. dr hab. Andrzej Wójtowicz, prof. dr hab. Maria Libiszowska-Żółtkowska, ks. prof. dr hab. Jerzy Bagrowicz, prof. dr hab. Krzysztof Kosior, prof. dr hab. Jerzy Kojkoł, prof. dr hab. Halina Rusek, prof. dr hab. Zbigniew Pasek.

---

## STRESZCZENIE / ABSTRACT

### I

PROF. DR HAB. ZBIGNIEW STACHOWSKI  
(UNIWERSYTET RZESZOWSKI / UNIVERSITY OF RZESZOW)

## RELIGIOZNAWSTWO W POLSCE. STAN BADAŃ I PERSPEKTYWY

Przedmiotem referatu jest próba ukazania religioznawstwa polskiego w perspektywie historycznej, ze szczególnym uwzględnieniem

ostatniego dwudziestolecia, kiedy to nastąpiło znaczące rozszerzenie filozoficznej i światopoglądowej formuły programowej integrującej polskich religioznawców. Zmiana systemowa w Polsce warunkowała w sposób znaczący obszary badań religioznawczych oraz struktury instytucjonalne otwierając je na interdyscyplinarność i wielokulturowość.

Zakreślenie ogólnych ram stanu polskich badań religioznawczych jest punktem wyjścia do sformułowania nowych wyzwań i propozycji perspektyw badawczych, jakie zdaniem autora, jawią się przed polskim religioznawstwem.



### **NOWE PROBLEMY FILOZOFII RELIGII**

koordynator: prof. dr hab. Zbigniew Drozdowicz

sekretarz: dr Sławomir Sztajer

Zagadnienia problemowe:

- filozofia dialogu;
  - religia a nauka;
  - religia a edukacja;
  - religia a literatura;
  - religia a język;
  - religia a racjonalizm i racjonalizacja.
- 

**Program sekcji:**

**13 WRZEŚNIA 2011, WTOREK**

Miejsce obrad: Audytorium „F” (budynek Wydziału Prawa i Administracji UMK, ul. Gagarina 15)

Godz. 12.00-14.30

**Prof. dr hab. Zbigniew Drozdowicz** – Racjonalizacja religii a marginalizacja społeczna. Od starożytnych do nowożytnych filozofów

**Ks. dr hab. Bogdan Lisiak SJ** – Zagadnienie racjonalności religii w filozofii procesu

**Dr Sławomir Sztajer** – Naturalność religii a istnienie niewiary

**Mgr Rafał Ilnicki** – Religia i techno nauka

**Mgr Juliusz Iwanicki** – Weberowski paradygmat we współczesnej myśli religioznawczej. Stanowiska poweberowskie (Stark-Bainbridge, Berger-Luckmann)

**Prof. dr hab. Jerzy Ochmann** – Twój wróg jest twoim przyjacielem. Filozofia Nahuma Goldmana

**Mgr Beata Włodarska** – Przyjęcie symboli świata przez chrześcijaństwo – myśl Jürgena Moltmanna jako próba zaktualizowania wartości zawartych w tradycjach matriarchalnych

#### **14 WRZEŚNIA 2011, ŚRODA**

Miejsce obrad: Audytorium „F” (budynek Wydziału Prawa i Administracji UMK, ul. Gagarina 15)

Godz. 12.00-14.30

**Dr hab. Krzysztof Śnieżyński** – Czy wiara filozoficzna jest/może być przedśmionkiem wiary religijnej? – przyczynek do filozofii wiary

**Dr hab. Tomasz Kupś** – Doświadczenia „całości” jako przedreligijne „doświadczenia podstawowe”

**Dr hab. Artur Jocz** – W stronę metafizyki. Duchowe eksperymenty w literaturze

**Dr Remigiusz Ciesielski** – Modlitwa jako nazwanie. Pojmowanie Boga we współczesnych praktykach religii katolickiej

**Mgr Damian Kokoć** – Islam i chrześcijaństwo w perspektywie pluralizmu religijnego Johna Hicka

**Dr Jowita Guja** – Chrystus psychoanalizy. Ateistyczna interpretacja chrześcijaństwa Slavoję Žižka

**Mgr Konrad Szocik** – Rozdział Kościoła od Państwa jako gwarancja pluralizmu i wolności światopoglądowej

## STRESZCZENIA / ABSTRACTS

### I

#### REMIGIUSZ CIESIELSKI

#### MODLITWA JAKO NAZWANIE. POJMOWANIE BOGA WE WSPÓŁCZESNYCH PRAKTYKACH RELIGII KATOLICKIEJ / PRAYER AS NAMING: THE UNDERSTANDING OF GOD IN CONTEMPORARY CATHOLIC OBSERVANCES

Artykuł opisuje relacje zachodzące pomiędzy religijnością traktowaną w sposób subiektywny a jej wpływem na życie codzienne. Relacja



ta została przedstawiona w trzech obszarach tematycznych: praktyka modlitewna i rytuał, kontekst teologiczny i wymowa aksjologiczna. Tekst wskazuje, że religijność jednostkowa może być realizowana na dwa podstawowe sposoby: instrumentalny i interpretacyjny.

\*\*\*

The article concerns the relation between the subjective religiosity and its influence on everyday life. The relation is examined in three areas: prayer practice and ritual, theological context and axiological context. The study points out that the subjective religiosity has two basic modes: instrumental and interpretative.

## II

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

### RACJONALIZACJA RELIGII A MARGINALIZACJA SPOŁECZNA. OD STAROŻYTNYCH DO NOWOŻYTNYCH FILOZOFÓW / THE RATIONALIZATION OF RELIGION AND SOCIAL MARGINALIZATION: FROM ANCIENT TO MODERN PHILOSOPHERS

Wśród społecznych następstw racjonalizowania religii przez filozofów marginalizowanie tych racjonalizatorów nie stanowiło ani reguły, ani wyjątku. Stanowiło natomiast jedną z możliwości – realizowaną (lub nie) w zależności od typu dokonywanej racjonalizacji, historycznych okoliczności, w których była ona dokonywana, oraz wielu jeszcze innych zmiennych. Wszystko to sprawia, że trudno jest sformułować w tej kwestii takie generalizacje, które nie budzą istotnych zastrzeżeń. Dotyczy to również generalizacji sformułowanych przez Maksę Webera. W referacie tym w jakiejś mierze nawiązuję do weberowskiego postrzegania intelektualistów i intelektualizmu, ale jednocześnie proponuję wprowadzenie do niego istotnych korekt i uzupełnień.

\*\*\*

Among the social consequences of the rationalization of religion by philosophers the marginalization of these rationalizers was neither a rule nor an exception. It was rather one of many possibilities carried out (or not) depending on the type of rationalization,

historical circumstances in which it was carried out, and many other factors. As a result, with reference to this issue, it is difficult to make generalizations deprived of serious reservations. It also concerns the generalizations made by Max Weber. In this paper I refer to Weberian view on intellectuals and intellectualism, but at the same time I propose to make necessary corrections to this view.

### III

JOWITA GUJA

CHRYSTUS PSYCHOANALIZY.  
ATEISTYCZNA INTERPRETACJA CHRZEŚCIJAŃSTWA  
SLAVOJA ŽIŽKA /  
THE CHRIST OF PSYCHOANALYSIS:  
SLAVOJ ŽIŽEK'S  
ATHEISTIC INTERPRETATION OF CHRISTIANITY

Slavoj Žižek wpisuje się w nurt alienacyjnej krytyki religii. W jego myśli religia przedstawiana jest zwykle jako rodzaj ideologii i wartościowana negatywnie. Z drugiej strony jednak każda ideologia, powinna być zdaniem Žižka traktowana jako symptom rzeczywistości psychicznej zniewolonego przez nią człowieka. Jako taka może być poddana wnikliwej analizie, która odsłania prawdę o nas samych. Dlatego też, w odróżnieniu od wielu innych ateistycznych myślicieli, Žižek traktuje treść religijnej ideologii niezwykle poważnie i z szacunkiem. W dziełach takich, jak *The ticklish subject*, *O wierze, czy Kukła i karzeł* próbuje zinterpretować treść chrześcijańskiego przesłania w perspektywie psychoanalitycznej teorii Zygmunta Freuda i Jacquesa Lacana oraz heglowsko-schellingiańskiej koncepcji podmiotu. Negatywna wizja religii charakterystyczna dla *Wzniosłego obiektu ideologii*, pierwszej książki Žižka, zostaje tutaj znacznie osłabiona. Okazuje się, że chrześcijaństwo może być dla słoweńskiego filozofa także źródłem inspiracji. W swoim referacie postaram się zrekonstruować jego wizję chrześcijaństwa, skupiając się przede wszystkim na interpretacji wydarzenia śmierci Chrystusa i postaci świętego Pawła.

## IV

RAFAŁ ILNICKI

RELIGIA I TECHNNAUKA /  
RELIGION AND TECHNOSCIENCE

W wystąpieniu podejmę kwestię związku religii i technonauki, która dotyczy trzech płaszczyzn:

1. Sakralizacji techno nauki;
2. Zawłaszczanie funkcji religijnych przez technonaukę (dyskursywność dotycząca radykalnego przedłużania życia ludzkiego, wchodzenie w kwestie eschatologiczne);
3. Technonauka jako religia (religia technokratów);
4. Irracjonalizacja technonauki przez religię.

W podsumowaniu wskażę na konsekwencję tych związków dla współczesnej filozofii religii.

\*\*\*

In my report I will focus on the relation between religion and technoscience, which applies to three planes:

1. Sacralization of technoscience;
2. Inheriting religion functions by technoscience (discursivity concerning radical extension of life span, approaching eschatological subjects);
3. Irrationalization of technoscience by religion;
4. In recapitulation I will distinguish consequences of these relationships for the contemporary philosophy of religion.

## V

JULIUSZ IWANICKI

WEBEROWSKI PARADYGMAT WE WSPÓŁCZESNEJ MYŚLI  
RELIGIOZNAWCZEJ.  
STANOWISKA POWEBEROWSKIE  
(STARK-BAINBRIDGE, BERGER-LUCKMANN) /  
WEBERIAN PARADIGM IN THE CONTEMPORARY STUDY  
OF RELIGION:  
POST-WEBERIAN APPROACH

W referacie zostanie podjęta próba przyjrzenia się, jak we współczesnej myśli religioznawczej wygląda dyskurs na temat religii wobec procesów racjonalizacji i sekularyzacji. Max Weber jako klasyk nauk społecznych, sformułował słynną tezę o „odczarowaniu świata”. Zwrócił także uwagę na szczególną rolę protestantyzmu, w wersji kalwinistycznej, który miał według niego być jednym z najbardziej racjonalnych wyznań europejskich religii, przyczyniając się do budowy nowego ustroju kapitalizmu. W zakresie metodologii Weber jako jeden z pierwszych badaczy uznał, iż badanie religii należy przeprowadzić w szerokiej perspektywie komparatystyczno-kulturowej, z zastosowaniem typów idealnych, jako narzędzi konceptualizacji.

Weberowski paradygmat badań nad religią doczekał się licznych kontynuacji. W wystąpieniu nawiążę do wolnorynkowej teorii religii Rodney'a Starka i Williama Bainbridge'a, którzy podjęli między innymi weberowską tezę o funkcjonalności religii, jako czynnika racjonalnego, stabilizującego i potrzebnego społeczeństwu w określonym układzie życia społecznego. Również inni weberyści – jak Peter Berger (klasyk teorii sekularyzacji, który jednak modyfikował swoje stanowisko) i Thomas Luckmann (autor koncepcji prywatyzacji religii) twórczo rozwijali ów paradygmat wskazując na funkcjonalistyczne, a nie genetyczne czynniki istnienia religii w społeczeństwie.

## VI

ARTUR JOCZ

W STRONĘ METAFIZYKI. DUCHOWE EKSPERYMENTY  
W LITERATURZE /  
TOWARDS METAPHYSICS: SPIRITUAL EXPERIMENTS  
IN LITERATURE

Zasadniczym celem moich rozważań będzie dążenie do ukazania fenomenu metafizycznych poszukiwań na terenie literatury. Sygnalizowany problem jest ciekawy przede wszystkim z tego powodu, że autorzy przywoływanych tekstów starają się na nowo, mogą to robić również bezwiednie, interpretować kategorie klasycznej metafizyki (np. duchowość – materialność). W sposób szczególny będzie mnie interesowało zjawisko swoistego zacierania granicy pomiędzy rzeczywistością duchową i materialną, a nawet pewnego rodzaju materializacja sfery ducha.

\*\*\*

The main aim of my paper is to attempt to present the phenomenon of metaphysical quest in the field of literature. This problem is interesting because the authors of the texts discussed here try to interpret, perhaps unknowingly, the categories of classical metaphysics (e.g. spirituality – materiality) in a new way. I will be particularly interested in the phenomenon of a peculiar blurring the line between spiritual and material reality, and even a materialization of the spirit.

## VII

DAMIAN KOKOĆ

ISLAM I CHRZEŚCIJAŃSTWO W PERSPEKTYWIE  
PLURALIZMU RELIGIJNEGO JOHNA HICKA / ISLAM AND  
CHRISTIANITY IN PERSPECTIVE OF JOHN HICK'S  
RELIGIOUS PLURALISM

John Hick należy do czołowych przedstawicieli pluralizmu religijnego. Swoje stanowisko formuje on w opozycji do podejścia ekсклюzywi-

stycznego i inkluzywistycznego w teologii religii, które podkreślają wyjątkową rolę w procesie zbawienia, jaką odgrywa wyznawana przez nas doktryna. Natomiast J. Hick twierdzi, że każda z religii jest w pewnym stopniu prawdziwa, gdyż jest odpowiedzią na sygnał wysyłany przez Transcendencję. Dla uzasadnienia swojej tezy odwołuje się do Kantowskiego podziału rzeczywistości na sferę noumenalną oraz fenomenalną. Stwierdza, że Transcendencja jest noumenem, do którego nie mamy dostępu, natomiast każda z religii jest fenomenalnym przejawem działania Absolutu. Dlatego też postuluje on dokonanie tzw. „przewrotu kopernikańskiego” w podejściu do religii, który polegałby na tym, że w centrum naszego życia duchowego należy umieścić „ostatecznie Rzeczywistego” jak określa on Boga, a poszczególne religie, powinny zostać umieszczone na „orbitach”, wokół Niego.

W moim wystąpieniu chciałbym ukazać jakie elementy w islamie i chrześcijaństwie umożliwiają pluralistyczną interpretację tych religii oraz tych, które są ekсклюzywistyczne czy też inkluzywistyczne. W przypadku islamu analizie poddam zwłaszcza koncepcje „ludów księgi”, czyli ludów, które otrzymały objawienie od Boga i dlatego znajdują się pod ochroną prawa. Natomiast omawiając chrześcijaństwo skupię się na doktrynie katolickiej, a zwłaszcza na dokumentach Soboru Watykańskiego II oraz na Deklaracji Dominus Iesus.

\*\*\*

John Hick is one of the leading representatives of religious pluralism. His position is formed in opposition to the exclusive and inclusive approaches in theology of religion, which emphasize the unique role of the professed doctrine in the process of salvation. However, J. Hick claims that each religion is true to a certain degree since it is a response to the signal transmitted by Transcendence. To justify his argument, he refers to Kant's division of reality into the noumenal and phenomenal spheres. He states that Transcendence is noumen, to which we do not have access, while each of the religions is the phenomenal manifestation of the Absolute. Therefore, he proposes to make a “Copernicus revolution” in religion, which would build on the fact that in center of our spiritual life should be put “ultimately real”, as he defines God, and the different religions should be placed on the “orbits” around Him.

In my speech I would like to show which elements in Islam and Christianity allow pluralistic interpretations of these religions and those that are exclusive or inclusive. In the case of Islam, I will analyze the concepts of "people of the Book", i.e. people who received revelation from God and therefore are protected by law. However, in discussing Christianity, I will focus on Catholic doctrine, particularly the documents of Vatican II and the Declaration Dominus Iesus.

## VIII

TOMASZ KUPŚ

### DOŚWIADCZENIA „CAŁOŚCI” JAKO PRZEDRELIGIJNE DOŚWIADCZENIA PODSTAWOWE / THE EXPERIENCE OF "THE WHOLE" AS THE PRE-RELIGIOUS "ELEMENTARY EXPERIENCE"

W nawiązaniu do idei „doświadczenia podstawowego” (Tomasz Polak) przedstawiam na wybranych przykładach filozoficzne doświadczenia „całości” wyprzedzające ich religijną interpretację (Schleiermacher, Otto, Eliade). Przede wszystkim jednak omawiam przykłady doświadczenia „całości” życia (Heidegger) oraz „całości” wolności (Kierkegaard) jako doświadczenia o pierwotnie nieokreślonym religijnie sensie.

\*\*\*

Referring to the idea of, "Elementary Experience" (a notion created by Tomasz Polak) and basing on some examples, I am showing the philosophical experiences of "the whole" prior to their religious interpretation (Schleiermacher, Otto, Eliade). First of all I focus on the experiences of "the whole of living" (Heidegger) and "the whole of freedom" (Kierkegaard) treating them as experiences of primordially religiously indeterminate sense.

## IX

BOGDAN LISIAK

ZAGADNIENIE RACJONALNOŚCI RELIGII W FILOZOFII  
PROCESU / A QUESTION OF RATIONALITY  
OF RELIGION IN PROCESS PHILOSOPHY

Refleksja nad religią i jej problematyką stanowi jedno z istotnych zagadnień współczesnej filozofii procesu. Tematyka ta pojawia się już u twórcy tego kierunku Alfreda N. Whiteheada. Myśliciel ten i jego kontynuatorzy są w pełni świadomi złożoności zjawiska religijności, albowiem ten specyficzny obszar aktywności człowieka może ujawnić jego destrukcyjne skłonności, jak i twórcze tendencje ludzkiej natury. Religia nie musi być jednak postrzegana, zdaniem przedstawicieli filozofii procesu, jako zjawisko negatywne, albowiem podobnie jak cała rzeczywistość podlega ona procesowi zmian, w którym może ujawnić się jej racjonalna natura. Celem niniejszego referatu jest krytyczna prezentacja racjonalnych aspektów religii w ujęciu przedstawicieli filozofii procesu (A.N. Whitehead, Ch. Hartshorne i J.B. Cobb). Ich rozważania o religii racjonalnej mają szczególne odniesienie do chrześcijaństwa.

\*\*\*

Reflection on religion is one of the essential questions of contemporary *process philosophy*. The questions are present in the works of Alfred N. Whitehead, who is a main thinker this direction of philosophy in XX century. He and his successors accept religion as a very complex phenomenon, which has negative and in the same time constructive aspects. But religion for thinkers of *process philosophy* cannot be an area of destructive tendencies of human nature. Every religion is in *process* of the changes, which can reveal its rational and constructive components. The aim of this paper is critical presentation of rational aspects of religion according A.N. Whitehead, Ch. Hartshorne and J.B. Cobb. Their deliberations seem to have an important significance for Christianity.



## X

JERZY OCHMANN

TWÓJ WRÓG JEST TWOIM PRZYJACIELEM. FILOZOFIA  
NAHUMA GOLDMANA / YOUR FOE IS YOUR FRIEND:  
THE PHILOSOPHY OF NAHUM GOLDMAN

Nahum Goldman (1894–1982) głosił, że zło jest dobrem potencjalnym, a wróg – potencjalnym przyjacielem. Wróg jest zły jedynie częściowo i pod pewnym względem, a różnica między przyjacielem a wrogiem bywa jedynie egzystencjalna i sytuacyjna. Stąd nie należy walczyć z wrogiem, lecz starać się zrozumieć jego motywację i dostrzec w nim jego potencjalne dobro przykryte warstwą zła i przykrości. Zło jest dobrem potencjalnym każdego człowieka, stąd bez owego magazynu dobra potencjalnego, aktualne dobro każdego człowieka nie ma szans rozwoju, grozi mu zastój i stagnacja. Teoria została zbudowana na przesłankach żydowskiej historii społecznej i politycznej, szczególnie syjonizmu i lat po drugiej wojnie światowej. Jako niewierzący i syjonista, nie robi odniesień do źródeł własnej religii ani religii ościennych.

\*\*\*

Nahum Goldman (1894–1982) told, that the evil is a virtual good and the foe is a virtual friend. The foe is bad only in a part and only with regard to something concrete, hence the difference between a foe and a friend is existential and made only by a situation. That's why there must not be made a fight (war) with the foes, but rather efforts to understand their inner motivations and to perceive their virtual good covered by a layer of evil and annoyance. Evil is a virtual good of all men, hence without this magazine of virtual good inherent in our foes, the actual and real good of each man doesn't have chance to develop and remains threatened with a stagnation. The theory of Goldman was built on the premisses of the Jewish social and political history, particularly of the history of zionsim and on the history of the years after the second world war. As zionist, Goldman doesn't allude to citations of the Hebrew Bible and to any other religion.

## XI

KONRAD SZOCIK

ROZDZIAŁ KOŚCIOŁA OD PAŃSTWA JAKO GWARANCJA  
 PLURALIZMU I WOLNOŚCI ŚWIATOPOGŁĄDOWEJ /  
 SEPARATION OF CHURCH AND STATE AS A GUARANTOR  
 OF PLURALISM AND FREEDOM OF OUTLOOK

W nowoczesnych, wielokulturowych społeczeństwach, istotnym zagadnieniem jest problematyka sekularyzacji rozumianej jako niezależność instytucji państwowych i religijnych. Tak pojmowana sekularyzacja często bywa prezentowana jako jedyna gwarancja ustanowienia faktycznego pluralizmu światopoglądowego i równouprawnienia każdej opcji kulturowej. Takie postulaty współcześnie można odnaleźć przede wszystkim w pracach włoskojęzycznych publicystów i myślicieli. Idea sekularyzacji w naturalny sposób wiąże się także z rozumieniem religii jako sprawy prywatnej, co napotyka na zrozumiałe opór instytucji religijnych. Kluczową kwestią jest problematyka określenia fundamentów dyskursu publicznego, który powinien spełniać kryteria intersubiektywnej akceptowalności. Przekonanie reprezentantów instytucji religijnych o posiadaniu monopolu na prawdę oraz kwestionowanie prymatu prawa świeckiego w życiu publicznym domaga się wypracowania filozoficznych, możliwych do powszechnego zaakceptowania, kryteriów. Wreszcie, ważnym problemem generowanym przez dyskusję nad ważnością sekularyzacji jest refleksja nad naturą ludzką, która jest właśnie a-religijna, a-teistyczna, ewentualnie stając się religijną wskutek kontekstu wychowawczego i kulturowego.

\*\*\*

The issue of secularization understood as a mutual independence of state and religious institutions is a significant one in contemporary multicultural societies. Understood in such a way, secularization is often presented as the only guarantor of a real pluralism of outlook and equal rights for all cultural options. Today, such demands can be found, first of all, in the works of Italian speaking columnists and thinkers. The idea of secularization is also naturally associated with understanding of religion as a private

matter. The latter understanding faces resistance from religious institutions. The key issue here is to determine the basis of public discourse that should meet the criteria of intersubjective acceptability. The belief of the representatives of religious institutions that they have a monopoly on the truth and their questioning of the primacy of secular law in public life requires working out universally acceptable philosophical criteria. Finally, an important issue which springs from the discussion about the significance of secularization is reflection on human nature that is nonreligious, atheistic, and that can become religious only under influence of educational and cultural context.

## XII

SŁAWOMIR SZTAJER

### NATURALNOŚĆ RELIGII A ISTNIENIE NIEWIARY / THE NATURALNESS OF RELIGION AND THE EXISTENCE OF UNBELIEF

W wystąpieniu rozważam hipotezę o „naturalności religii” sformułowaną przez przedstawicieli kognitywnego podejścia do religii oraz jej konsekwencje dla rozumienia teizmu i ateizmu. Hipoteza ta głosi, że przekonania religijne są naturalne w tym sensie, iż stanowią wynik działania zwyczajnych procesów poznawczych i jako takie zależą od uwarunkowań pozakulturowych. Zgodnie z tym poglądem wiara w istoty nadprzyrodzone jest stosunkowo bardziej naturalna niż niewiara. Przekonaniu temu przeczy jednakże fakt istnienia wielu ateistów, agnostyków i ludzi religijnie obojętnych. W wystąpieniu próbuję odpowiedzieć na pytanie, czy istnienie tych zjawisk stanowi problem dla hipotezy o naturalności religii, jeśli zaś tak, to czy problem ten może być rozwiązany. Wskazuję, że w ramach kognitywnego podejścia do religii istnieje wiele odpowiedzi na to pytanie. Naturalność religii nie wyklucza istnienia niewiary, lecz sprawia, że niewiara jest bardziej kosztowna poznawczo niż wiara w bogów.

\*\*\*

This presentation discusses the “naturalness of religion” hypothesis formulated by some representatives of the cognitive

science of religion, and its consequences for understanding theism and atheism. The hypothesis states that religious beliefs are natural in the sense that they are a result of ordinary cognitive processes, and as such depend on noncultural constraints. According to this view, beliefs in supernatural agents are relatively more natural than unbelief. This, however, seems to contradict the fact that there are many atheists, agnostics, and religiously indifferent people. I try to answer the question whether the existence of these phenomena poses any problem for the naturalness of religion hypothesis, and if yes, whether this problem can be solved. I point out that there is not one but many answers to that question within the cognitive science of religion. The naturalness of religion does not preclude the existence of unbelief but it makes unbelief more cognitively costly than belief in gods.

### XIII

KS. KRZYSZTOF ŚNIEŻYŃSKI

**CZY WIARA FILOZOFICZNA JEST/MOŻE BYĆ  
PRZEDSIONKIEM WIARY RELIGIJNEJ? – PRZYSZYNEK DO  
FILOZOFII WIARY / IS PHILOSOPHICAL FAITH  
A PREAMBLE OF RELIGIOUS FAITH?:  
A CONTRIBUTION TO THE PHILOSOPHY OF FAITH**

Karol Tarnowski w swoim studium pt. *Usłyszeć Niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, napisał: „wyodrębnienie ‘wiary filozoficznej’ co najmniej jako składnika wiary religijnej stanowi istotny wkład do refleksji nad zagadnieniem wiary”. Niniejszy przyczynek będzie próbą krytycznego wyodrębnienia w „wierze religijnej” podstawowych elementów należących do „wiary filozoficznej”. W tym celu, w toku refleksji z zakresu filozofii religii, a nie teologii fundamentalnej, czy religioznawstwa, wykonamy trzy kroki: (1) określimy rozumienie dwóch problematycznych pojęć: „wiary religijnej” i (2) „wiary filozoficznej”, a następnie (3) spróbujemy odpowiedzieć na pytanie: czy w tak a tak rozumianej „wierze religijnej” będzie można rzeczywiście wskazać na elementy właściwe dla „wiary filozoficznej”, tak jak zostanie ona wcześniej zdefiniowana.

\*\*\*

Karol Tarnowski, in his study titled *Usłyszeć Niewidzialne. Zarys filozofii wiary* (*To Hear the Invisible. An Outline of the Philosophy of Faith*), wrote: „the discerning of ‘philosophical faith’ as, at the very least, a component of religious faith contributes in an essential way to reflection on the problem of faith”. The present contribution seeks to critically discern in “religious faith” certain basic elements characteristic of “philosophical faith”. In view of this purpose, in the course of reflection within the framework of philosophy of religion and not fundamental theology or religious studies, we will take three steps: (1) we will define our understanding of two problematic concepts: „religious faith” and (2) „philosophical faith”, and then (3) we shall seek to answer the question whether in “religious faith”, thus understood, it will indeed be possible to indicate elements characteristic of “philosophical faith” as it will have been previously defined.

#### XIV

BEATA WŁODARSKA

PRZYJĘCIE SYMBOLI ŚWIATA PRZEZ CHRZEŚCIJAŃSTWO  
– MYŚL JÜRGENA MOLTMANNA JAKO PRÓBA  
ZAKTUALIZOWANIA WARTOŚCI  
ZAWARTYCH W TRADYCJACH MATRIARCHALNYCH /  
THE CHRISTIAN ADAPTATION OF SYMBOLS  
OF THE WORLD:  
JÜRGEN MOLTMANN’S THOUGHT AS AN ATTEMPT TO  
MODERNIZE VALUES PRESENT IN MATRIARCHAL  
TRADITION

Ludwig Wittgenstein słusznie zauważył, iż słowami trudno jest opisać różne aromaty kawy, jak więc ludzki język może sobie poradzić z czymś tak subtelnym jak Bóg. Chcąc zdobyć orientację w dziedzinach, które się wymykają, człowiek kieruje się ku obrazom. Jak zauważył Jürgen Moltmann to właśnie symbole reprezentują obecne w doświadczeniu, napięcie między określonością a nieokreślonością, owo napięcie stanowi świadectwo nadmiaru znaczenia w symbolach. Mają one dawać do myślenia, zapraszać do interpretacji, a nie defi-

niować. Zdaje się, iż symbole nie są tworzone, lecz odkrywane, to wzorce nadające kierunek, do których język ludzki ciągle powraca. W wystąpieniu chciałabym nawiązać do stale powracających w historii ludzkości symboli: Wielkiej Matki Świata, Matki Ziemi, Święta Nieba i Ziemi czy Wielkiego Teatru Świata, te zaznaczające się w duszy obrazy, wnoszące pewien porządek do sfery nieświadomości można nazwać za Jungiem archetypami, a z kolei każdy archetyp posiada swój własny świat symboli. Wspomniany już Moltmann, do którego głównie będę się odnosiła, stara się podkreślić, iż chrześcijaństwo nie zawsze rysuje się tylko, jako ucisk pod którym wszystkie autentyczne uczucia „idą do diabła” (Nietzsche), zwraca uwagę, iż chrześcijański świat symboli niekiedy przyjmował i przetwarzał, a nie koniecznie niszczył inne symbole świata. Przykład może stanowić przytaczane powyżej „święto nieba i ziemi”, które zostaje według Moltamna, w tradycji biblijnej przyjęte i przetworzone w szabat. Rok szabatowy, z kolei stanowić ma strategię bożej ochrony stworzeń i świata. Mamy, więc u Moltmanna do czynienia z ekologiczną teologią. Dochodzi do przeniesienia problemu współczesnego świata na grunt religijny, pewnego rodzaju ekologiczna świadomość zyskuje podstawy w religii, natomiast symbol święta nieba i ziemi, rozrasta się i zyskuje współczesny, ekologiczny wymiar.



**PRZEDMIOTOWE, TEORETYCZNE I METODOLOGICZNE TRENDY  
W RELIGIOZNAWSTWIE. ASPEKT HISTORYCZNY I WSPÓŁCZESNY**

koordynator: prof. dr hab. Henryk Hoffmann

sekretarz: mgr Anna Książek

Zakres tematyczny:

Przedmiotem zainteresowań sekcji będą badania prowadzone z zakresu szeroko rozumianej historii, teorii i metodologii religioznawstwa (metareligioznawstwo) – tak w skali światowej – jak też regionalnej. Oprócz tych trendów i podejść, które są powszechnie znane, chodzi szczególnie o próbę uchwycenia ważnych lokalnych ujęć badań religioznawczych, ocenę ich historycznego znaczenia i współczesnej przydatności. Oprócz refleksji o charakterze historycznym, ważnym zadaniem będzie próba zdiagnozowania sytuacji współczesnej nauki o religiach świata. Zamiarem sekcji będzie uchwycenie pluralizmu przedmiotowego (nowe obszary badawcze), teoretycznego, metodologicznego i warsztatowego współczesnego religioznawstwa.

---

**Program sekcji:**

**14 WRZEŚNIA 2011, WTOREK**

Miejsce obrad: Audytorium „D” (budynek Wydziału Prawa i Administracji UMK, ul. Gagarina 15)

Godz. 12.00-14.30

**Ks. prof. dr hab. Mirosław Mróz**, Bliskość i nieskończoność.

Kilka uwag na kanwie „teologii negatywnej” św. Tomasza z Akwinu odczytanej dzisiaj

**Dr Łukasz M. Dominiak**, Definiowanie religii przez Emila Durkheima i jego współpracowników (1899–1912)

**Mgr Tomasz Sobczak**, Porównanie metod poszukiwania historycznego Jezusa zawartych w pracach E.D. Sandersa i J.D. Crossana

**Mgr Anna Zaczkowska**, Niebezpieczne związki. W jaki sposób ideologia faszystowska wypaczyła myśl naukową Maksa Müllera i idee filozoficzne integralnego tradycjonalizmu

**Dr Marian Ambrozy**, Religijne poglądy na początki wszechświata

---

## STRESZCZENIA / ABSTRACTS

### I

ŁUKASZ M. DOMINIAK

#### DEFINIOWANIE RELIGII PRZEZ EMILA DURKHEIMA I JEGO WSPÓŁPRACOWNIKÓW (1899–1912)

W wystąpieniu mam zamiar przedstawić historię lokalnej definicji religii wypracowanej w toku naukowej debaty na łamach *L'Annee Sociologique* na początku ubiegłego wieku. Przegląd teoretycznych dokonań Durkheima i jego uczniów w tym zakresie będzie przedstawiony zgodnie z jego chronologicznymi zmianami oraz z uwzględnieniem kontekstu powstania. Na koniec chciałbym także przedstawić współczesne konsekwencje klasycznych rozstrzygnięć terminologicznych.



## II

TOMASZ SOBCZAK

PORÓWNANIE METOD POSZUKIWANIA  
HISTORYCZNEGO JEZUSA ZAWARTYCH W PRACACH  
E.D. SANDERSA  
I J.D. CROSSANA / A COMPARISON THE METHODS  
OF THE SEARCHING FOR THE HISTORICAL JESUS  
CONTAINED IN THE E.D. SANDERS'S  
AND J.D. CROSSAN'S WORKS

Celem referatu jest przedstawienie współczesnych metod i założeń przyjmowanych przy poszukiwaniu historycznego Jezusa. Wskazanie na poszczególne cechy stosowanych procedur odbędzie się poprzez porównanie prac dwóch czołowych badaczy zajmujących się tym problemem E.P. Sandersa i J.D. Crossana. Porównanie to pozwoli ukazać w jaki sposób przyjmowanie różnych metod (np. stosowanie różnorodnych kryteriów autentyczności wypowiedzi i czynów Jezusa w mniejszym lub większym zakresie), czy dobór źródeł (uwzględnianie lub nie np. apokryfów) może doprowadzić do odmiennych wizji postaci Jezusa.

## III

ANNA ZACZKOWSKA

NIEBEZPIECZNE ZWIĄZKI. W JAKI SPOSÓB IDEOLOGIA  
FASZYSTOWSKA  
WYPACZYŁA MYŚL NAUKOWĄ MAKSA MÜLLERA  
I IDEE FILOZOFICZNE INTEGRALNEGO  
TRADYCJONALIZMU /  
THE DANGEROUS LIAISONS: IN WHAT WAY  
THE FASCISM IDEOLOGY  
DISTORTED THOUGHTS OF MAX MÜLLER'S  
AND PHILOSOPHICAL IDEAS OF INTEGRAL  
TRADITIONALISM

Referat będzie streszczał bazowe założenia filozofii integralnego tradycjonalizmu, oraz naukowe koncepcje ojca naukowego religio-

znawstwa Maksa Müllera. Hipoteza badawcza zakłada, że określone idee związane pierwotnie tylko i wyłącznie z badaniem religii, oraz kryzysem współczesności, zostały celowo przekształcone i wykorzystane przez ideologów faszystowskich. Określone sentencje Maksa Müllera na stałe znalazły sobie miejsce również w nowomowie tworzonej na potrzeby obywateli Trzeciej Rzeszy. Celem referatu będzie ukazanie jak przebiegał proces przekształcenia idei naukowych w materiał propagandowy.



## AKSJOLOGIA RELIGII

koordynator: ks. prof. dr hab. Piotr Moskal

Zakres tematyczny:

Świat religii jest bardzo zróżnicowany. Ze względu na ocenę poznawczą i soteriologiczną wartości różnych religii standardowo wyróżnia się następujące typy stanowisk: naturalizm, ekskluzywizm, inkluzywizm, pluralizm. Wydaje się, że rzeczą interesującą byłoby przedyskutowanie w ramach sekcji „Aksjologia religii” między innymi następujących zagadnień:

1. Problem oficjalnej wykładni doktryny danej religii. Czy i jak wierzący danej religii próbują usprawiedliwić jej przyjęcie, wykazać, że jest prawdziwa, racjonalna?
2. Dlaczego człowiek potrzebuje religii? Na czym polega aktualny problem (trudność) człowieka? Do czego człowiek w określonej religii dąży? Jaka jest eschatologiczna nadzieja człowieka?
3. Czym w istocie jest dana religia? Czy jest odniesieniem człowieka do osobowego Boga czy do nieosobowego absolutu – a może czymś jeszcze innym? Czy Bóg/bogowie pełnią istotną rolę w religii? Czy chodzi o jedność (jak rozumianą) z Bogiem czy absolutem?
4. Sens praktyk religijnych: czynności rytualnych/kultycznych, modlitwy, ofiary, ascezy. Jaka jest ich struktura i jaki jest ich cel?
5. Jaki typ duchowości, moralności generuje dana religia. Problem miłości bliźniego, troski o najbliższych. Kto jest moim bliźnim? Czy tylko współwyznanca, członek tego samego narodu/szczepu/rodu? Jak generalnie religia/wiara wypowiada się w kulturze, w życiu społecznym, politycznym, ekono-

- micznym? Czy określona religia uznaje porządek prawa naturalnego i autonomię doczesności?
6. Religijne/wyznaniowe determinanty sztuki, zwłaszcza religijnej.
  7. Na ile współczesne postaci różnych religii zasymilowały treści innych religii?
- 

#### **Program sekcji:**

#### **14 WRZEŚNIA 2011, ŚRODA**

Miejsce obrad: Audytorium „G” (budynek Wydziału Prawa i Administracji UMK, ul. Gagarina 15)

Godz. 12.00-14.30

**Ks. prof. dr hab. Piotr Moskal** – Problem aksjologii religii

**Dr Krzysztof Modras OP** – Kultowe praktyki islamu jako droga do mistycznej doskonałości

**Dr Andrzej Molenda** – Rola obrazu Boga w religijności i w życiu psychicznym człowieka

**Mgr Radosław Tyrąta** – Kim jest polski (choć nie tylko) niewierzący?

**Dr Ewa Zając** – Kulturowy i religijny wymiar micwy jako doskonałej drogi do świętości w judaizmie

**Mgr Piotr Mirski** – Bóg i historia: teodycea w myśli współczesnych żydowskich myślicieli i religijnych liderów

---

## STRESZCZENIA / ABSTRACTS

## I

KRZYSZTOF MODRAS

KULTOWE PRAKTYKI ISLAMU JAKO DROGA DO  
MISTYCZNEJ DOSKONAŁOŚCI / RITUAL PRACTICES  
OF ISLAM AS A PATH TO MYSTICAL PERFECTION

Islam definiuje się jako poddanie się woli Bożej. Wierny powinien poświadczyć to posłuszeństwo oddaniem czci Jedynemu Bogu poprzez wykonywanie Jego poleceń, postępując prostą drogą, objawioną mu za pośrednictwem Proroka Muhammada. Wyraża się ona w pięciu filarach (wyznanie wiary, modlitwa, jałmużna, post i pielgrzymka). Wszystkie te praktyki mają wymiar kultowy i zasadniczo nie mają w islamie celu ascetycznego. Życie wiernego opiera się na zasadzie czynienia dobra i unikania zła. Czyny zalecane przez filary islamu są tylko pierwszym etapem w religii. Mają one prowadzić do wiary w objawione dogmaty, której uwieńczeniem jest całkowite zaufanie Bogu. W ten sposób dochodzi się do trzeciego etapu, mistycznego, w którym wierny stoi w adoracji przed Bogiem i w Jego obecności. Towarzyszy mu świadomość, że jego niemożność zobaczenia Boga nie oznacza, że Bóg go nie widzi. Jest to wewnętrzna doskonałość, która wyraża się w kulcie i dobroczynności, czyli ma wymiar religijny i społeczny. Jest ona ukierunkowana na przypodobanie się Bogu. Jest to postawa osoby, której pierś została otwarta dla islamu, i która posiada światło od Allaha.

\*\*\*

Islam is defined as submission to the will of God. The believer should demonstrate his obedience by worshipping the One God and accomplishing His commands, following the right path, revealed to him through the Prophet Muhammad. This path is expressed in the five pillars of Islam (profession of faith in One God, prayer, alms, fasting and pilgrimage). All these practices have a ritual dimension and generally its aim is not ascetic. The life of the believer is based on the principle of doing good and avoiding evil. Acts recommended by

the pillars of Islam are only the first step in religion. It should lead to the faith in the revealed articles of belief and culminate in a complete trust in God. This conducts to the third stage, the mystical one, where the believer stays in adoration before God and in His presence. He has also the awareness that his inability to see God does not mean that God does not see him. This is an internal perfection, expressed in worship and charity, which has a religious and social dimension, but its aim is to please God. This is the attitude of the person whose breast has been expanded to Islam, and who has received Enlightenment from Allah.

## II

ANDRZEJ MOLENDĄ

### ROLA OBRAZU BOGA W RELIGIJNOŚCI I W ŻYCIU PSYCHICZNYM CZŁOWIEKA / THE ROLE OF THE IMAGE OF GOD IN RELIGION AND MENTAL LIFE OF MAN

Rolę obrazu Boga możemy rozpatrywać zarówno na płaszczyźnie indywidualnej religijności, jak i na płaszczyźnie życia psychicznego jednostki. Referat porusza zagadnienie psychologicznych uwarunkowań obrazu Boga i możliwą rolę, jaką on może pełnić w życiu psychicznym zarówno człowieka zdrowego, jak i przejawiającego pewne zaburzenia psychiczne. W ramach nakreślonego problemu zostaną zaprezentowane wnioski takich badaczy jak m.in. Philip Helfaer, John McDargh oraz Ana-Maria Rizzuto.

Jak się wydaje obraz Boga odgrywa także kluczową rolę w religijności człowieka. Może on być najważniejszym czynnikiem decydującym o typie indywidualnej religijności. Problem ten zostanie w referacie ukazany na tle ustaleń m.in. Zdzisława Chlewińskiego, jak i na tle wniosków z badań własnych autora.

\*\*\*

The role of the image of God can be seen both at the individual level of religiosity, as well as on the level of mental life of the individual. The paper addresses the issue of psychological determinants of the image of God and the possible role he might play in human life, both mentally healthy as well as manifesting certain

mental disorders. As part of the problem outlined proposals will be presented to researchers such as, among others Philip Helfaer, John McDargh and Ana-Maria Rizzuto.

It seems that God's image also plays a key role in human religiosity. It may be the most important factor determining the type of individual religiosity. This problem will be presented in the paper on the background of the findings include Zdzisław Chlewinski and against the conclusions of the author's own research.

### III

RADOŚLAW TYRAŁA

#### KIM JEST POLSKI (CHOĆ NIE TYLKO) NIEWIERZĄCY? / WHO IS THE POLISH (BUT NOT ONLY) NONBELIEVER?

W niniejszym referacie chciałbym potraktować studia nad niewiarą jako część socjologii religii. Uważam to za zasadne, gdyż zwłaszcza w kraju o tak wysokich wskaźnikach różnych wymiarów religijności jak Polska, niewierzący – nawet jeśli sobie tego nie życzą – funkcjonują w religijnym kontekście. W ich społecznym otoczeniu większość osób jest wierząca, poza tym sami są na ogół wierzącymi po konwersji.

Interesować mnie będzie społeczno-demograficzny profil osoby niewierzącej. Przedstawiciele tej zbiorowości można w Polsce spotkać potencjalnie w każdej warstwie społeczeństwa, w każdym miejscu zamieszkania, w każdym przedziale wieku, zarobków czy wykształcenia. Jednakże pewne doświadczenia badawcze sugerują, że z większym prawdopodobieństwem osoby takie charakteryzować się będą: płcią męską, wyższym wykształceniem, wyższymi zarobkami, zamieszkiwaniem w dużym mieście.

Poruszyć też chciałbym kwestię wewnętrznego zróżnicowania tej zbiorowości oraz związanych z tym problemem samookreśleń. „Niewierzący” to termin, który wybrałem z uwagi na jego „pojemność” znaczeniową. Warto się zastanowić na ile odpowiada on terminowi używanemu w tym kontekście w badaniach w krajach anglosaskich, jakim jest termin „*none*”. Poza tym istnieje niezwykle bogactwo terminów, za pomocą których samookreślają się sami niewierzący

(perspektywa *emic*): ateista, agnostyk, sceptyk, racjonalista, humanista, wolnomyśliciel, *bright*. Można też w wyraźny sposób wyróżnić dwie grupy takich samookreśleń. Pierwsza to te, które akcentują (negatywne) odniesienie wobec religii: a-teista, a-agnostyk, niewierzący. Druga to te, które pozbawione są takich odniesień: racjonalista, humanista, *bright*. To za pomocą tych drugich ruchy społeczne skupiające niewierzących próbują dziś budować pewien pozytywny i konstruktywny przekaz na własny temat. Interesuje mnie czy i na ile wybór samookreślenia niewiary niesie ze sobą jakieś konsekwencje, zwłaszcza w wymiarze tożsamości i konkretnych działań.

W referacie odwoływał się będę między innymi do danych pochodzących z przeprowadzonych przeze mnie badań *Niewierzący w Polsce współczesnej jako mniejszość kulturowa*. Kontekstem porównawczym będą wyniki badań z innych krajów, zwłaszcza ze Stanów Zjednoczonych.

\*\*\*

In my paper I would like to classify studies over disbelief as a part of sociology of religion. It makes sense for some reasons. First one is that in country with such high level of religiousness like Poland, nonbelievers – even if they don't want to – live and function in religious context (family, friends, public sphere). The second reason is that Polish nonbelievers usually were believers in the past. Most of them are Catholics converted to disbelief.

I am interested in socio-demographic profile of nonbelievers. Members of this community we may potentially meet in Poland in each social class, in every type of dwelling place, in every range of age, income or education. However, some research experience suggests that nonbelievers are more likely to be characterized by: male gender, higher education, higher income, living in a big city.

Also discussed would be the issues of heterogeneity of that population and associated with it matter of auto-designations. "Non-believer" is a term, choose by me because of its semantic capacity. It is worth to consider how it correspond to the similar term "none", used often in American research. There are lot of terms used by nonbelievers to describing their attitudes to religion (*emic* perspective): atheist, agnostic, skeptic, rationalist, humanist, freethinker, bright. We may distinguish two groups of such auto-designations. First one



consists of those emphasizing the (negative) reference to religion: a-theist, a-gnostic, non-believer. Second one is the group without such references: rationalist, humanist, bright. Using auto-designations the second kind contemporary social movements unite nonbelievers are tried to create a positive and constructive message about themselves. I am interested in potential consequences (especially in dimension of identity) of choosing such auto-designations of disbelief.

In my paper I would like to refer to results of my research *Non-believers in contemporary Poland as a cultural minority*. Some of them would be compared to results of research conducted in other countries, especially in United States of America.

#### IV

PIOTR MOSKAL

### PROBLEM AKSJOLOGII RELIGII / THE PROBLEM OF AXIOLOGY OF RELIGION

Oceny wartości różnych religii dokonuje się z różnych punktów widzenia. Biorąc pod uwagę aspekty doktrynalne i soteriologiczne religii standardowo wyróżnia się następujące stanowiska w kwestii wartości różnych religii: naturalizm, ekskluzywizm, inkluzywizm, pluralizm. Dokonuje się też oceny wartości religii z racji pragmatycznych, biorąc pod uwagę to, jaką pełnią one rolę w życiu osobowym, kulturowym i społeczno-politycznym. Dokonuje się oceny religii już to z punktu widzenia przyjętego przez badacza stanowiska filozoficznego, już to stanowiska teologii określonej religii, czy wreszcie badając apologię, jakie prezentują wyznawcy określonych religii. W podejściach pragmatycznych za punkt wyjścia oceny religii obiera się perspektywę empirycznych (szczegółowych) nauk o człowieku: psychologii, socjologii, ekonomii czy pedagogiki; ocenia się religie w perspektywie kulturoznawczej i politologicznej.

\*\*\*

Religions are usually assessed from different points of view. Taking into account doctrinal and soteriological aspects of religions we can distinguish four standard positions concerning a value of

religions: naturalism, exclusivism, inclusivism and pluralism. Religions are also sometimes evaluated because of pragmatic reasons – in such a case the role of a religion in personal, cultural, sociological and political life is taken into account. A religion can be assessed on the ground of a philosophical position accepted by a researcher or on the ground of the theology of a given religion or on the ground of examination of apologies presenting by believers. In pragmatic accounts the starting point of assessment of religion is a perspective of empirical sciences of man: psychology, sociology, economics or pedagogy; religions are assessed in a perspective of culture studies and of political science.

## V

EWA ZAJĄC

### KULTUROWY I RELIGIJNY WYMIAR MICWY JAKO DOSKONAŁEJ DROGI DO ŚWIĘTOŚCI W JUDAIZMIE / CULTURAL AND RELIGIOUS DIMENSION OF THE MITZVAH AS AN PERFECT WAY TO HOLINESS IN JUDAISM

Tradycyjnie judaizm nie uważał siebie za religię, a raczej za zbiór nauk i przykazań (micwot), będących owocem przymierza Boga z Izraelem. Jeszcze do niedawna nie istniało rozgraniczenie między religijnymi i świeckimi aspektami żydowskiej kultury i cywilizacji. Samoświadomość kulturowa Żydów i ich świadomość historyczna, żydowska tożsamość i byt były jako całość jednością mieszczącą się w religijnych ramach.

Micwa – przykazanie Boże, będąc rodzajem wytycznej, obejmuje wszystkie dziedziny aktywności człowieka. Jest ona nie tylko nakazem wypływającym z Tory, jest pojęciem szerszym i odnosi się do dobrych uczynków w ogóle oraz uświęconych tradycją obyczajów i zwyczajów.

Kabaliści rozwinęli interpretację mistyczną roli micwot w życiu religijnym Żydów, uważając je za akty o znaczeniu kosmicznym, których działanie sięga daleko poza świat człowieka. Moraliści uważali każdą micwę za ucieleśnienie pewnej konkretnej nauki etycznej

(musar), teologowie traktowali ją jako drogę ćwiczeń prowadzącą człowieka do duchowej doskonałości. Wypełnienie micwy stanowi naśladowanie Boga, jest zadaniem specyficznie żydowskim, odróżniającym Żyda od innych ludzi („naród święty”). W judaizmie podstawą zbawienia jest wypełnianie przykazań Bożych, sama wiara nie wystarczy. Judaizm istnieje dzięki spełnianiu micwy, która jest najbardziej bezpośrednią, jeśli nie jedynie słuszną odpowiedzią, jaką Żyd może dać Bogu.

\*\*\*

Traditionally, Judaism did not consider itself a religion, but rather a collection of teachings and commandments (mitzvot), the fruit of God's covenant with Israel. Until recently there was no distinction between religious and secular aspects of Jewish culture and civilization. Cultural self-consciousness of the Jews and their historical consciousness, Jewish identity and existence as a whole were a unity located in a religious framework.

Mitzvah – commandment of God, being a kind of guideline – covers all areas of human activity. It is not only an imperative that derives from the Torah, but it is a larger concept and refers to good deeds in general, honored by traditions and customs.

Kabbalists developed a mystical interpretation of the role of mitzvot in the religious life of the Jews, regarding them as acts of cosmic significance, the effect of which reaches far beyond the human world. Moralists regarded each mitzvah as the embodiment of a particular teaching of ethics (musar), theologians regarded it as a way of practice leading the man to spiritual perfection. The fulfilling of the mitzvah is an imitation of God, and it is a specific Jewish task, distinguishing the Jew from other people (“holy nation”). In Judaism, the basis of salvation is the fulfillment of the commandments of God, faith alone is not enough. Judaism exists because of the fulfillment of the mitzvah, which is the most direct, if not the only correct answer, the Jew can give to God.



## ANTROPOLOGIA RELIGII

koordynator: prof. dr hab. Andrzej Szyjewski

sekretarz: dr Maciej Czeremski

### Zakres tematyczny:

Spojrzenie na religie od strony biologicznych i kulturowych właściwości człowieka stanowi obecnie istotną formę refleksji religioznawczej, uzupełniającą ujęcia historyczno-porównawcze, psychologiczne czy socjologiczne. Sekcja poświęcona jest wszelkim nurtom rozwijającej się antropologii religii, poczynając od etnograficznych raportów z badań terenowych, poprzez dynamicznie rozwijające się studia nad rytuałem i performatykę, podejścia kognitywne i semiotyczne po meta teoretyczną refleksję nad naturą religii i jej przejawów.

---

### Program sekcji:

#### 14 WRZEŚNIA 2011, ŚRODA

Miejsce obrad: Audytorium „B” (budynek Wydziału Prawa i Administracji UMK, ul. Gagarina 15)

Godz. 12.00-14.30

**Dr Maciej Czeremski** – Prawdziwa fikcja. Mit z perspektywy kulturowego konstruktywizmu

**Dr hab. Marek Jeziński, prof. UMK** – Muzyka popularna w poszukiwaniu zbawienia

**Dr Jan Domaradzki** – Teologia medycyny. Medycyna jako nowa świecka religia

**Mgr Anna Buchner** – Barwy plemienne – różnorodność polskiego katolicyzmu na przykładzie pieszej pielgrzymki na Jasną Górę

**Ks. dr Rafał Misiak** – Zagadnienie zła i grzechu w formułowaniu podstaw antropologii

**Dr hab. Andrzej Szyjewski, prof. UJ** – Męskie versus żeńskie czy męskie w żeńskim i żeńskie w męskim? Problem relacji płciowych w mitach australijskich

---

## STRESZCZENIA / ABSTRACTS

### I

ANNA BUCHNER

BARWY PLEMIENNE – RÓŻNORODNOŚĆ POLSKIEGO  
KATOLICYZMU  
NA PRZYKŁADZIE PIESZEJ PIELGRZYMKI NA JASNĄ GÓRĘ  
/  
TRIBAL PAINTS – THE DIVERSITY OF POLISH  
CATHOLICISM, THE EXAMPLE OF A WALKING  
PILGRIMAGE TO JASNA GORA

W trakcie referatu przedstawię wyniki badań, przeprowadzonych w latach 2009–2011, polegających zarówno na obserwacji uczestniczącej, jak też na wywiadach swobodnych z elementami narracyjnymi z uczestnikami pieszej pielgrzymki na Jasną Górę.

Pielgrzymka ta ze względu na swoją długą historię i zasięg, z całą pewnością może być rozważana w kategoriach instytucji, której przeszłość jest odzwierciedleniem dziejów Polski i narodu polskiego. Jednocześnie do jej analizy znakomicie pasuje stworzone przez Victora Turnera pojęcie „communitas”. Niejednokrotnie to właśnie chęć wzięcia udziału w spontanicznej, bezpośredniej, liminalnej atmosferze „communitas” jest pobudką do wyruszenia w kierunku Jasnej Góry.

Badaną pielgrzymkę można też rozważać przy użyciu metafory przyzmatu. Z jednej strony jest ona wyrazem jedności kościoła katolickiego w Polsce, a z drugiej przyglądając się jej z bliska dostrzegamy, że jest różnorodna, rozszczepia się na wiele kolorów. Zarówno w przenośni, gdyż każda z pielgrzymkowych grup jest inna pod względem duchowości i sposobu przeżywania religijności, jaki i dosłownie – kolor, jest zarówno nazwą, jak i znakiem rozpoznawczym grupy. Ze

względu na to, cenne wydaje mi się analizowanie pieszej pielgrzymki na Jasną Górę przy użyciu kategorii neotrybalizmu Michela Maffesoli. W trakcie swoich badań dostrzegłam, że grupy charakteryzuje ulotny, spełniający się w akcie trybalizm, oparty na określonej spójnej estetyce i sposobie przeżywania emocji, które wyrażają się w szeregu tradycji i zwyczajów. Jednocześnie, co najważniejsze uważam, że opisany przez Maffesolię ruch zwrotny między plemieniem, a masą charakteryzujący współczesne społeczeństwo, znajduje odzwierciedlenie w relacji grupa pielgrzymkowa, a ogół zdążających na Jasną Górę, będący obrazem całego kościoła rzymskokatolickiego w Polsce.

\*\*\*

In course of the paper I will be presenting the results of a research I conducted in 2009–2011, that consists of both the participating observation, as well as free interviews with elements of narrative with participants of walking pilgrimage to Jasna Gora.

By virtue of its long history and scope, the pilgrimage certainly can be considered in terms of an institution, with its past being a reflection of the history of Poland and Polish people. Simultaneously, a conception of “*communitas*” developed by Victor Turner fits perfectly for its analysis. Frequently, it is the willingness to participate in a spontaneous, direct, liminal atmosphere of “*communitas*” that is the reason for departure towards Jasna Gora.

The analysis can also be conducted considering the pilgrimage using the metaphor of a prism. On one hand, the pilgrimage is an expression of unity of the Catholic Church in Poland. On the other hand, looking through it closer, one can see its diversity and its split into many colors. Both figuratively – as every each of the pilgrims’ groups is different in terms of spirituality and religious way of being together, as well as literally – the color is both the name and the trademark of a group. Taking it into account, it seems worthwhile to analyze the walking pilgrimage to Jasna Gora with use of Michel Maffesoli’s category of neotribalism. During my research I noticed that the groups could be characterized by transitory meeting in the act of tribalism, based on a certain aesthetic and coherent way of experiencing the emotions that are expressed in a number of traditions and customs. At the same time, most importantly, I consider the turning movement between the tribe and the mass, portraying contemporary society, the one that has been described by Maffesoli, as being reflected in the pilgrimage group relationships, and generally bound to Jasna Gora pilgrimage movement, which is an image of the entire Roman Catholic Church in Poland.

## II

MACIEJ CZEREMSKI

PRAWDZIWA FIKCJA. MIT Z PERSPEKTYWY  
KULTUROWEGO KONSTRUKTYWIZMU / TRUE FICTION:  
MYTH  
IN THE PERSPECTIVE OF CULTURAL CONSTRUCTIVISM

Mit pojmowany jest jednocześnie jako rodzaj fikcyjnego opowiadania i prawdziwa święta historia. Standardowym sposobem godzenia tych perspektyw jest uznanie, że obiektywnie mit jest fikcją (perspektywa *etic*), subiektywnie uznawaną za prawdę (perspektywa *emic*). Koncepcja ta wymaga jednak kryteriów określających czym jest narracja fikcyjna. Zazwyczaj przyjmują one postać intuicji, że fikcją jest to, co jest niezgodne z rzeczywistością. Z perspektywy kulturowego konstruktywizmu ludzki umysł nie ma jednak bezpośredniego dostępu do rzeczywistości i posługuje się jedynie jej wytwarzanymi przez siebie reprezentacjami. Z takiego punktu widzenia żadna narracja nie jest ekspresją rzeczywistości, mogąc być co najwyżej ekspresją sposobu w jaki ludzki umysł postrzega rzeczywistość. Podążając za intuicją, że fikcją jest to, co niezgodne z rzeczywistością należałoby więc uznać, że mit pozostaje fikcją w takim samym stopniu jak każda inna narracja. Chcąc zachować koncepcję fikcyjnego charakteru mitu jako jednego z częściowych składników jego definicji w ramach teorii kulturowego konstruktywizmu potrzebna jest zatem odmienna koncepcja fikcji. Celem mojego referatu jest: 1) przedstawienie koncepcji fikcji jako specyficznego sposobu manipulacji reprezentacjami rzeczywistości (relacja fikcja/prawda); 2) określenie sposobów manipulacji reprezentacjami rzeczywistości charakterystycznymi dla mitu (relacja mit/inne rodzaje fikcji); 3) wyjaśnienie w jaki sposób mit w przeciwieństwie do innych rodzajów fikcji może być traktowany jako narracja prawdziwa (relacja mit/prawda).

\*\*\*

Myth is conceived as a kind of fictional story and simultaneously as a true sacred story. The standard way to reconcile these perspectives is the recognition that objectively, the myth is a fiction (*etic* perspective), subjectively regarded as truth (*emic* perspective).

This conception, however, requires some criteria for determining what is a fictional narrative. Usually they take the form of intuition that fiction is what is inconsistent with reality. However, from the perspective of cultural constructivism there is no direct access to reality and the human mind uses only its representations produced by itself. From this point of view no narrative is an expression of reality; they could be at most the expression of the way in which the human mind perceives reality. Following the intuition that fiction is what is inconsistent with reality it should be assumed that the myth is fiction to the same extent as any other narrative. To keep the conception of fictional nature of the myth as one of the sub-components of its definition within the theory of cultural constructivism a different conception of fiction is therefore necessary. The aim of my paper is: 1) to present fiction as a specific way of manipulating representations of reality (the relation fiction/truth); 2) to identify characteristic to myth ways of manipulating representations of reality (the relation myth/other types of fiction); 3) to explain how the myth, as opposed to other types of fiction, may be regarded as a true narrative (the relation myth/truth).

### III

JAN DOMARADZKI

#### TEOLOGIA MEDYCYNY. MEDYCYNĄ JAKO NOWA ŚWIECKA RELIGIA /

#### THEOLOGY OF MEDICINE: HEALTH AS A NEW SECULAR MORALITY

Począwszy od Comte'a przez Marksa i Durkheima po Webera, wszyscy ojcowie-założyciele socjologii twierdzili zgodnie, że wraz z nadejściem społeczeństwa nowoczesnego, religia, rozumiana jako konglomerat irracjonalnych treści, będzie stopniowo tracić na znaczeniu. Nie byli zresztą w tym poglądzie odosobnieni. Już epoka oświecenia okrzyknęła, że stanowiąca wytwór przeszłości religia, jako radykalne przeciwstawienie rozumu, stoi w opozycji do nowoczesności. Przekonanie o „śmierci religii” jako warunku *sine qua non* modernizacji i postępu społecznego było powszechne również przez więk-



szość dwudziestego wieku, co tłumaczy popularność tezy sekularyzacyjnej. Niemniej jednak, teza o „śmierci Boga” została wkrótce uzupełniona o paradygmaty prywatyzacji religii i nowej duchowości. Jak się wydaje, religia w świecie współczesnym nie znika, lecz ulega przekształceniu. W duchu Comte’a już Durkheim podkreślał zresztą, że religia raczej ulegnie przeobrażeniom niż zniknie. Sam twórca socjologii postulując utworzenie opartej na nowej nauce społecznej religii Ludzkości wskazywał zresztą kierunek tych przemian. Celem referatu będzie ukazanie współczesnej medycyny, jako nowej, zinstytucjonalizowanej świeckiej formy religii. Konstrukcja taka jest możliwa w świetle funkcjonalnej definicji zjawiska oraz analiz fenomenologicznych i kulturowych. O ile bowiem socjologiczne badania powiązań religii i zdrowia mają obszerną tradycję badawczą, o tyle rzadziej przychodzi socjologom analizować samą instytucję medycyny jako zeświecczoną formę dawnych wierzeń i praktyk religijnych. Wychodząc od ustaleń takich klasyków, jak: R. Otto, E. Durkheim, M. Weber i M. Foucault podejmę próbę fenomenologicznej analizy medycyny jako współczesnej teologii; przedmiotem refleksji uczynię zarówno sferę dogmatyczną, symboliczną, jak i rytualno-praktyczną medycyny.

\*\*\*

From Comte, Marx and Durkheim to Weber, almost all founders of sociology were preaching that with the emergence of modern society religion, understood as aggregation of irrational ideas, will continue to decline until it will finally lose its impact on society. Also the Enlightenment period stressed that being a product of the past and standing in radical opposition to the Reason, religion is the negation modernity. The belief that the fall of religion is necessary condition of social transformation and progress was common also through the most of the 20<sup>th</sup> century, which explains popularity of the secularization theory. Nevertheless, thesis about the ‘Death of God’ soon has been complemented by paradigms of privatization of religion and new spirituality. It seems more likely, that in the modern world religion does not disappear, but transforms. And it was Durkheim himself, who, like Comte, who emphasized the need of creating new, based on science ‘religion of Humanity’, stressed that in the future religion will radically change the form of its existence and form of manifestation. Thus, the aim of my presentation is the

description of modern medicine as a new form of secular religion. Such interpretation is legitimate from the functional perspective and phenomenology of religion. And while sociologists have researched connection between religion and health, rarely do they analyze institution of medicine as secularized form of old religious beliefs and practices. Starting with classical theories of R. Otto, E. Durkheim, M. Weber and M. Foucault I will try to demonstrate that medicine is a type of modern theology: it has its own dogmas, beliefs, symbols and rituals.

## IV

MAREK JEZIŃSKI

### MUZYKA POPULARNA W POSZUKIWANIU ZBAWIENIA / POP MUSIC IN SEARCH OF SALVATION

Celem pracy jest typologizacja i przedstawienie przejawianych przez wykonawców muzyki popularnej postaw odnoszących się do zagadnień religii, transcendencji oraz sfery ponadnaturalnej zawartych w przekazie artystycznym.

Religia i tematyka transcendencji portretowane są w przekazie muzyki popularnej relatywnie często. Są one z jednej strony wyrazem autentycznego zaangażowania w kwestie religijne i pragnieniem dania świadectwa wierze, z drugiej zaś strony, wykorzystywane są instrumentalnie jako określona strategia marketingowa dla zdobycia publiczności oraz jako element prowokacji artystycznej mającej na celu zwrócenie uwagi odbiorców na danego wykonawcę.

Analizie poddano różnorodne formy manifestacji artystycznej: teksty piosenek, teledyski, okładki płyt, materiały promocyjne (plakaty, gadżety) oraz postawy artystyczne manifestowane w wypowiedziach czy deklaracjach programowych.

## V

KS. RAFAŁ MISIAK

ZAGADNIENIE ZŁA I GRZECHU W FORMUŁOWANIU  
PODSTAW ANTROPOLOGII / THE NOTIONS OF EVIL  
AND SIN IN THE FORMULATION OF THE BASIS  
FOR ANTHROPOLOGY

Prezentacja obejmuje mity, symbole i inne formy przekazu w opisie zła i grzechu oraz ich wpływ na formułowanie stanowisk antropologicznych. Jednym z modeli będzie adaptacja i transformacja mitów i pierwotnych symboli w refleksji chrześcijańskiej pod pojęciem grzechu pierworodnego. Wykład zwraca uwagę także na aktualne próby reinterpretacji grzechu pierworodnego (radykalnego zła) oraz możliwość pominięcia kwestii zła w opisie człowieka (tendencje biologizujące, społeczne, akcentujące rozwój narzędzi i techniki).

Podstawowym nośnikiem treści dla powyższego zagadnienia są przekazy literackie i historyczne, za pomocą których dochodzi do zapośredniczenia antropologii poprzez teksty, mity i symbole. Język jawi się zatem jako dynamiczne tworzywo kultury i refleksji nad człowiekiem. W ten sposób dochodzi do sformułowania granic możliwego poznania natury ludzkiej wraz ze spostrzeżeniem tego, co warunkuje i integruje cały proces poznawczy. Celem pozostaje także dostrzeżenie stopniowej uniwersalizacji doświadczenia człowieka zdążającej do ogólnej teorii doświadczenia, a nawet sposobu istnienia człowieka. W tych procesach wyjątkowa rola przysługuje konceptualizacji hellesko-hebrajskiej.

W sposób szczególny wykład opiera się na twórczości P. Ricoeura, H.-G. Gadamera oraz M. Eliade.

\*\*\*

The presentation covers myths, symbols and other forms of communication used in the description of evil and sin and their influence on the formulation of anthropological standpoints. One of the presented models will refer to the adaptation and transformation of myths and primordial symbols in the context of the Christian thought and the primordial sin. The lecture also draws attention to the attempts at the reinterpretation of the primordial sin (the radical

evil) and to the possibility of omitting the notion of evil in the description of man (tendencies which stress the biological element, social tendencies, the development of tools and technology).

The basic media of communication for the abovementioned issue are literary and historical records which provide a basis for anthropology through texts, myths and symbols. Therefore, language appears to be a dynamic creator of culture and a stimulus for the reflection on man. This approach leads to the establishment of boundaries for the cognition of human nature and to the understanding of what determines and integrates the process of cognition. Another aim is to notice the gradual universalization of human experience which leads to the general theory of experience, or even to the means by which man exists. In these processes, prominent roles are played by the Hellenic and Hebrew conceptualizations.

The lecture is based on the workings of a number of people, particularly P. Ricoeur, H.-G. Gadamer and M. Eliade.

## VI

ANDRZEJ SZYJEWSKI

### MĘSKIE VERSUS ŻEŃSKIE CZY MĘSKIE W ŻEŃSKIM I ŻEŃSKIE W MĘSKIM? PROBLEM RELACJI PŁCIOWYCH W MITACH AUSTRALIJSKICH / MALE VERSUS FEMALE OR MALE IN FEMALE AND FEMALE IN MALE?: THE ISSUE OF GENDER RELATIONS IN ABORIGINAL MYTHOLOGY

Próby przykładania standardowych układów opozycyjnych w obrębie relacji męskie-żeńskie okazują się być zawodne w przypadku mitów Aborygenów australijskich. Mitologii tej nieobce są powszechnie występujące mity o prześladowaniu kobiet przez nadawaloryzowaną reprezentację męskości, włącznie z personifikacją penisa, jak też mit o potwornej kanibalce połykającej mężczyzn i mit o odebraniu kobietom władzy nad świętością przez mężczyzn. Rytualnie kobiety i mężczyźni rozdzieleni są barierą tajności (sacred-secret), a wtajemniczenia religijne są zarezerwowane dla mężczyzn. Jednak w mitach i symbolice religijnej to co męskie staje się żeńskie, a to żeńskie –

męskie, łącznie z „supermęskim” Lumalumą. Jest to źródło problemów jakie mitoznawcom nastrożają wahania co do płci Tęczowego Węża, a nawet Bogini-Matki na Ziemi Arnhema. Obie postacie łącznie są pod jednym określeniem *Kunapipi*, Kalwadi (u Murinmbata) i Kadjari (Gadjeri), na określenie Matki, podczas gdy Tęczowy Wąż pojawia się w dwóch formach męskiej (Kunmanggur) i żeńskiej (Kukpi). Tym niemniej Kukpi identyfikuje się o b u płciami czarnego węża, podobnie jak Yingarna jako nazwa Matki i Ngalyod jako nazwa Węża, z tym że oboje traktowani już to biseksualnie, już to jako swoje hipostazy. Nie da się utrzymać stanowiska Berndta, że schemat: stwórcza para = Bogini-Matka (łono) + Tęczowy Wąż (penis) jest wyjściową matrycą wszelkich transformacji, zwłaszcza w odniesieniu do mitu sióstr Wawilak. Zgodnie z nim siostry reprezentują Boginię-Matkę, a Wąż Julunggul, nawet jeśli ma płeć żeńską, to umieszczany jest po stronie fallicznej. Np. „jego wejście do szafasu jest jak penis wchodzący w pochwę”. Także akt połknięcia sióstr jest przez nich odnoszony do stosunku, dlatego siostry zostają obślinione: ślina i sperma określane są tak samo (*ngal*). Mit zbudowany jest z serii ekwiwalentnych mitycznych zjednoczeń: penis w pochwie (męskie w żeńskim) = wąż wślizguje się do szafasu (męskie w żeńskim) = siostry Wawilak są w ciąży i rodzą chłopców (męskie w żeńskim) = penis podlega subincyzji (żeńskie w męskim) = siostry Wawilak zostają połknięte przez węża (żeńskie w męskim). Odpowiada temu szereg działań obrzędowych typu: mężczyźni wchodzą na sakralny grunt taneczny utożsamiany z łonem *Kunapipi*; adeptci zostają wprowadzeni do szafasu; słupy *yermalinji*, reprezentujące Tęczowego Węża zostają wprowadzone do rowów *kanala* itd. W efekcie otrzymujemy rodzaj matrioszki, Julunggul po połknięciu Wawilak jest „w ciąży” i porusza się niezgrabnie jak ciężarna kobieta, Wawilak zaś miały w swoich łonach dzieci. „Połknięcie, które oznacza stosunek, może także symbolizować »powrót Wawilak do łona Matki«”.

Wahania te stają się zrozumiałe, jeśli uznamy, że istotą mitu jest wykreowanie serii transformacji męskie>żeńskie>męskie itd., tak by w efekcie można przyjąć za realną wymianę krwi żeńskiej na męską w obrębie rytuału.

\*\*\*

As can be easily observed from their social structure and gender relations the most of Aboriginal societies are male-orientated as far as the sacred sphere is concerned. Nevertheless their mythic narratives are much more ambiguous: the gender of mythical sacred persons is extremely changeable according to the version. The detailed analysis of the Wawilak sisters mythic complex from Arnhem Land proves that a sequence of mythical confluences: male containing female, that contains male etc. is the core of myth. The purpose of such "matrioshka" structure of mythical transformations is to assure exchange of female generative principle with male sacred-secret power obtained from religious ceremonies. Both kinds of power are meant to cooperate in order to "make the country" – to create the territory, its living beings and sacred ceremonies.



## RELIGIJNOŚĆ EUROPY I ŚWIATA

koordynator: prof. dr hab. Zbigniew Stachowski

---

### Program sekcji:

#### 14 WRZEŚNIA 2011, ŚRODA

Miejsce obrad: Audytorium „C” (budynek Wydziału Prawa i Administracji UMK, ul. Gagarina 15)

Godz. 12.00-14.30

**Doc. Andrej Slodička** – Religiozita na Slovensku v kontexte sekularizovanej spoločnosti

**Dr Jacek Sieradzan** – Religia konsumpcji od Pawła z Tarsu do postmodernizmu

**Dr Daniel Roland Sobota** – O religii bez Boga i wiary

**Dr Ryszard Wójtowicz** – Prawo naturalne w świetle kultury. Wybrane zagadnienia

**Mgr Elżbieta Krzysztofik-Gogol** – Siła wiary religijnej białostockich nauczycieli (komunikat z badań)

**Dr Gracjan Cimek** – Rosyjski sobór narodowy jako instytucja polityczno-religijna

**Mgr Łukasz Kleska** – Kryzys czy modernizacja? Funkcja inkulturacji w społecznym magisterium Benedykta XVI

---



## KOŚCIOŁY W SPOŁECZEŃSTWACH WSPÓŁCZESNYCH

koordynator: prof. dr hab. Andrzej Wójtowicz

sekretarz: dr Ewa Stachowska

Zakres tematyczny:

Sekcja *Kościoły w społeczeństwach współczesnych* zajmuje się procesami instytucjonalizacji religii, głównie chrześcijaństwa we wszystkich jego strukturach społecznych, kulturowych, ideologicznych. Sytuują się tu wyniki badań socjologicznych, psychologicznych i politologicznych, także kulturoznawczych i historycznych prezentujących role kościołów w konstrukcjach nowoczesnych i postnowoczesnych społeczeństw. *Ecclesia ad intra* i *ecclesia ad extra* wyznacza liczne obszary badań, którym również przyświecają idee religioznawstwa porównawczego. Ich słownik jest wzbogacany problematyką konfliktu, wewnątrzkościelnych transformacji, problemami kościelnych praktyk politycznych, miejscem kościołów w nowoczesnych i postnowoczesnych polach religijnych. Sekcja Kościoły w społeczeństwach współczesnych podejmuje także badania nad relacjami kościołów względem historycznych i aktualnych katastrof społecznych, w szczególności względem holocaustu, antysemityzmu, procesów historycznych traum. Radykalizacja ruchów historycznie istotnych dla struktury współczesnego świata ustanawia kościołom nowe perspektywy instytucjonalnej, kulturowej i społecznej tożsamości. Procesy globalizacyjne stymulują strategie adaptacji i zmiany. Wśród nich pojawiają się strategie kościołów.

---



**Program sekcji:****13 WRZEŚNIA 2011, WTOREK**

Miejsce obrad: Auditorium „E” (budynek Wydziału Prawa i Administracji UMK, ul. Gagarina 15)

Godz. 12.00-14.30

**Dr Stella Grotowska** – Katolicki trzeci sektor w społeczności lokalnej na przykładzie organizacji wrocławskich

**Dr Stanisław Grodź** – Kościoły afrykańskiej diaspory chrześcijańskiej w Europie – egzystencja na marginesie czy (re)chrystianizacja Europy?

**Dr Sławomir Springer** – Kryzys chrystologiczny kryzysem tożsamości Kościoła w dialogu niemieckich myślicieli katolickich i protestanckich

**Dr Ewa Gazdecka** – Idea tołstoizmu na tle Prawosławia. Przeciwnicy i admiratorzy

**Mgr Renata Siuda-Ambroziak** – Strategie adaptacji Kościoła katolickiego w kontekście transformacji społeczno-kulturowych we współczesnej Brazylii

**Mgr Mariola Kujawa** – „Jak cię widzą, tak cię piszą”. Public relations Kościoła Katolickiego w Polsce

---

**STRESZCZENIA / ABSTRACTS****I****STELLA GROTOWSKA****KATOLICKI TRZECI SEKTOR W SPOŁECZNOŚCI  
LOKALNEJ NA PRZYKŁADZIE ORGANIZACJI  
WROCŁAWSKICH / THE CATHOLIC THIRD SECTOR  
IN LOCAL COMMUNITY ON THE EXAMPLE  
OF WROCŁAW-BASED ORGANIZATIONS**

Sektor pozarządowy – mimo efemeryczności składających się na niego organizacji – jako całość stanowi trwały element polskiego

pejzażu. W ostatnim czasie pewne symptomy sugerują jego osłabienie, np. w latach 2004–2008 obniżyła się gotowość Polaków do współpracy z innymi ludźmi, w latach 2006–2008 zmniejszył się zakres działań społecznikowskich i poświęcany na nie czas, zmalał odsetek Polaków działających w organizacjach obywatelskich. Jednocześnie zwiększyła się liczba osób, które dostrzegają potrzebę solidarności międzyludzkiej, wierzą w skuteczność działań w wymiarze lokalnym i w opłacalność współpracy z innymi ludźmi, wzrosło także zaufanie społeczne w sferze publicznej. Można więc powiedzieć, że wzmocnieniu uległy prospołeczne przekonania, ale osłabła gotowość do rzeczywistego działania, co można interpretować jako zastopowanie społeczeństwa obywatelskiego.

W tych okolicznościach interesującym tematem badawczym wydaje się obecność kościelnych i religijnych organizacji trzeciosektorowych w lokalnym środowisku. Jakie działania podejmują? Czy starają się odgrywać rolę w społeczności lokalnej, czy też ograniczają zasięg swoich działań do struktur religijnych, np. parafii? Jakie są formy i ograniczenia, strategie tych działań? Czy w ich wyniku powstaje kapitał społeczny?

Przedstawione w niniejszym referacie badania miały charakter jakościowy i zostały przeprowadzone wiosną 2011 roku we Wrocławiu wśród liderów organizacji na różne sposoby związanych z Kościołem katolickim. W sferze zainteresowań znalazły się stowarzyszenia należące do Kościoła oraz takie, które nie są z nim związane strukturalnie, a tylko ideologicznie.

\*\*\*

The non-governmental sector – in spite of the ephemeral character of its organizations – as a whole has become a permanent feature of the Polish landscape. Recently some symptoms indicate its weakening, e.g. in 2004–2008 Poles became less willing to cooperate with others, in 2006–2008 community activities and time spent for them as well as the share of Poles involved in public organizations decreased. Simultaneously, the number of people who are aware of the need for solidarity and believe in effectiveness of local activities and profitability of cooperation with others and social trust in the public domain increased. Hence it may be concluded that pro-social

beliefs strengthened, while readiness for taking up projects decreased, which may be interpreted as stopping of the civil society.

In these circumstances presence of the church and religious third sector organizations in the local environment seems an interesting research area. What kind of activities do they engage in? Do they attempt to play roles in the local community or do they limit their activity to religious structures, e.g. parish? What are forms and restrictions, strategies of their activity? Do they create social capital that crosses borders of their community?

The research presented in this paper was of qualitative nature and was carried out in spring 2011 in Wrocław among leaders of organizations related in various ways to the Catholic Church. It included organizations that belong to the Church and those that are not structurally, but ideologically related to the Church.

## II

STANISŁAW GRODŹ

### KOŚCIOŁY AFRYKAŃSKIEJ DIASPORY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ W EUROPIE – EGZYSTENCJA NA MARGINESIE CZY (RE)CHRYSZCJANIZACJA EUROPY?

/

### CHURCHES OF THE AFRICAN CHRISTIAN DIASPORA IN EUROPE – MARGINAL EXISTENCE OR (RE)CHRISTIANIZATION OF EUROPE?

Wielu Europejczyków jest przekonanych, że chrześcijaństwo weszło w schyłkową fazę swojego istnienia, „wypełniło swoją misję” i nieuchronnie podlega procesowi zamierania. Tymczasem chrześcijaństwo rozwija się dynamicznie w Afryce, a w ramach migracyjnego ruchu z Południa na Północ (wg Jehu Hanciles’a posiadającego także wyraźny wymiar religijny) przybywają do Europy afrykańscy chrześcijanie, w tym również tacy, którzy uważają się nie tyle za migrantów, co za chrześcijańskich misjonarzy.

Organizacje religijne afrykańskiej diaspory w Europie już w latach 80. XX w. przyciągnęły uwagę badaczy. Zdania na temat wpływu

tych organizacji na chrześcijan w Europie są podzielone. Według niektórych jest on znikomy, gdyż afrykańskie chrześcijańskie grupy nie są w stanie zainteresować swoją działalnością i duchowością nie-Afrykanów i przez to skazane są na marginalną egzystencję w ramach chrześcijaństwa w Europie. Inni natomiast wskazują na przykłady świadczące o skuteczności oddziaływań afrykańskich chrześcijan na ożywienie chrześcijańskich wspólnot spoza afrykańskiej diaspory i prowadzoną przez nich działalność misyjną.

Odpowiedź na tytułowe pytanie zostanie przedstawiona na podstawie przeglądu obecnego stanu badań nad problematyką.

\*\*\*

Many Europeans are convinced that Christianity has entered its terminal phase of existence, „accomplished its mission” and unavoidably undergoes a process of withering away. Meanwhile, Christianity develops robustly in Africa and in the framework of migratory movement from the South to the North (according to Jehu Hanciles this movement has also a clear religious dimension) African Christians arrive in Europe, also those who consider themselves not so much as migrants but Christian missionaries.

Religious organizations of the African diaspora in Europe drew researchers' attention already in the 1980s. Opinions concerning the influence of these organizations on the Christians in Europe are divided. Some researchers think the influence is negligible because African Christian groups are unable to attract non-Africans to their activities and spirituality, and because of this they are meant to lead a marginal existence on the European Christian scene. Others point to the examples of the efficacy of the African Christians in reviving Christian communities outside African diaspora and to their missionary activity.

An answer to the leading question will be presented in the light of the current state of research on the problem.

## III

MARIOLA KUJAWA

„JAK CIĘ WIDZĄ TAK CIĘ PISZĄ”. PUBLIC RELATIONS  
KOŚCIOŁA  
KATOLICKIEGO W POLSCE / „FINE FEATHERS MAKE FINE  
BIRDS”: PUBLIC RELATIONS OF CATHOLIC CHURCH  
IN POLAND

Zmieniające się realia współczesnego Kościoła wymuszają ciągłe dostosowywanie języka ewangelizacji. Szansą dla skutecznego głoszenia Dobrej Nowiny jest korzystanie ze zdobyczy public relations.

Artykuł podejmuje próbę analizy synkretycznego podejścia Kościoła Katolickiego do „nowych mediów” na przestrzeni czasu. Niewątpliwie „Kościoł w świecie”, jaki mamy od Soboru Watykańskiego II potrzebuje public relations zarówno w wymiarze wewnętrznym, jak i zewnętrznym. Wykorzystywanie w duszpasterstwie nowoczesnych narzędzi komunikowania z wiernymi może być szansą dla Kościoła, który boryka się dziś ze spadkiem powołań, mnożącymi się atakami apostazji i zwiększającą się konkurencją na rynku światopoglądów.

Ponieważ działalność Kościoła dotyka również pozamaterialnej sfery życia ludzkiego to artykuł podejmuje także zagadnienie szerszego rodzaju działań prowadzonych przez Kościół w zakresie szeroko pojętej komunikacji, w tym PR.

Analiza poszczególnych przypadków kampanii religijnych prowadzi do interesujących konkluzji. Wielkie dziedzictwo i uniwersalne wartości powodują, iż potencjał Kościoła jest wciąż ogromny. Kościelne działania w obszarze PR powinny być jednak lepiej planowane i zarządzane. Żyjemy w świecie, w którym trzeba zadbać o to, w jaki sposób fakty są przedstawiane, interpretowane i komentowane. Wśród wielu innych wniosków wyłania się także konieczność poszerzenia współpracy specjalistów w sutannach z ekspertami z branży PR choćby w przygotowaniu odpowiedniej, skrojonej na miarę potrzeb medialnej strategii Kościoła Katolickiego w Polsce na najbliższe lata.

\*\*\*

The changing reality of modern Church is extorting the adjustment of the gospel language. Use is chance for forceful announcing Good News from acquisition public relations.

Article takes attempt of analysis of eclectic approach of Catholic Church of "new media" on area of time. Undoubtedly "the Church in the world" which we have from Vatican Council II needs public relations in internal and external dimension, as well. Taking advantage can be chance in priesthood of modern instrument of intercommunication with faithful for Church, which wrestles with decrease of people who wants to be the priest today, attacks increasing defection from faith and on market of outlook on life competition boosting.

As it takes activity of church of touch by church in range human life, article is taking a question of kind of particular operation making by the church bed comprehend communication also widely in it PR.

Analysis of individual case of religious campaign leads interesting conclusions. Great heritage and universal values cause, that potential of church is still huge. However, church operations should be better planned and administered in PR area. We live in the world where is necessary to take care of how facts are presented, interpreted and comment. In many conclusions, we can see necessity of widen of cooperation of priests – specialists with experts from PR sector even if in preparation proper on measure of mediumistic of strategy of Catholic Church in Poland on next years cut.



## **NOWA DUCHOWOŚĆ**

koordynator: prof. dr hab. Maria Libiszowska-Żółtkowska

sekretarz: dr Ewa Stachowska

### Zakres tematyczny:

Pojęcie „duchowość” w socjologicznych tekstach używa się zamiennie z takimi pojęciami jak niewidzialna religia, New Age, ezoteryka, synkretyczna religijność, prywatyzacja czy indywidualizacja wiary. Pojęciu duchowości przydawane są odmienne przymiotniki, wskazujące o jaki rodzaj duchowości chodzi. Poza wskazaniem konkretnych tradycji religijnych takich jak duchowość chrześcijańska, buddyjska lub konkretnego wyznania (duchowość prawosławna, katolicka, protestancka), pojawiają się określenia wskazujące na typ duchowości – duchowość baroku, alternatywna duchowość, nowa duchowość, ponowoczesna duchowość, świecka duchowość itp. Czy „nowa duchowość” jako alternatywa religijności pojawia się tam, gdzie Kościoły tradycyjne tracą na znaczeniu oraz gdy doświadczenie religijne wykracza poza instytucjonalne ramy religii? Czy obie formy: religijność i duchowość są wzajemnie przeciwstawne, czy też się przenikają płynnie przechodząc w dopełniające się formy? Czy i na ile są względem siebie komplementarne, alternatywne, czy też jako odmienne narracje światopoglądowe wzajemnie się wykluczają? Jakie są przesłanki obecności nowej duchowości, kto jest kreatorem, adresatem i odbiorcą nowych form przeżyć i doświadczeń religijnych?

---

### **Program sekcji:**

**13 WRZEŚNIA 2011, WTOREK**

Miejsce obrad: Sala 101 (budynek Wydziału Prawa i Administracji UMK, ul. Gagarina 15)

Godz. 12.00-14.30

**Prof. dr hab. Józef Baniak** – Miejsce i rola duchowości w modelu kapłana katolickiego w świadomości młodzieży polskiej; kierunki zmian w minionym okresie 25 lat

**Prof. dr hab. Halina Rusek** – Integracyjna rola transgranicznych działań Kościołów na pograniczu. Przykład Śląska Cieszyńskiego

**Dr Andrzej Kasperek** – Duchowa rewolucja czy nadinterpretacja? Rozważania wokół projektu Kendal (the Kendal Project)

**Prof. dr hab. Halina Mielicka-Pawłowska** – Duchowość zrytualizowana

**Dr Ewa Stachowska** – Między „przemysłem” religijnym a „produkcją” nowej duchowości, czyli sacrum we współczesnym „królestwie konsumpcyjnej iluzji”

**Dr Beata Guzowska** – Współczesne formy religijności. Perspektywa filozoficzna

#### **PRZERWA OBIADOWA 14.30–16.00**

Miejsce obrad: Sala 101 (budynek Wydziału Prawa i Administracji UMK, ul. Gagarina 15)

Godz. 16.00-17.15

**Prof. dr hab. Robert T. Ptaszek** – Filozofia o relacjach między religijnością a duchowością

**Dr Jarema Drozdowicz** – Współczesne konstrukcje tożsamości religijnej i wspólnoty wyobrażone

**Prof. dr hab. Bogusław Górka** – Anthropos obrazem Boga czy obraz boga w anthroposie? Nowotestamentowa wizja anthroposa

**Mgr Marta Boińska, mgr Janina Nowak** – Duchowości w kulturze Wschodu i Zachodu

**Mgr Anna Mrozowicka** – Rosyjski kosmizm i mesjanizm jako odmiana ruchu New Age. Na podstawie badań empirycznych w Rosji

---



## STRESZCZENIA / ABSTRACTS

## I

BEATA GUZOWSKA

WSPÓŁCZESNE FORMY RELIGIJNOŚCI. PERSPEKTYWA  
FILOZOFICZNA /  
CONTEMPORARY FORMS  
OF RELIGIOUSNESS: PHILOSOPHICAL PERSPECTIVE

Współczesne formy religijności w znacznym stopniu zostały uformowane przez różnorodne, nierzadko wewnętrznie sprzeczne, procesy kulturowo-społeczne. Obecnie stanowiska teoretyczne badaczy religijności znacznie różnią się między sobą w płaszczyźnie teoretycznej, jak i empirycznej. Charakterystycznymi punktami odniesienia w analizach badawczych są niewątpliwie procesy sekularyzacji, fundamentalizmu religijnego, teorie rynku religijnego, teorie indywidualizacji i pluralizacji religii, teorie deprywatyzacji czy teorie duchowości. Nowe formy religijności są w treściach odległe od form tradycyjnych. Akcentują między innymi istotę wewnętrznego doświadczenia religijnego bez dogmatów, niezorganizowaną subiektywną duchowość, ponowne indywidualne odkrywanie *sacrum*, religijność bez przynależności, aktywizm, duchowość agnostyczną. Problematyka związana z współczesnymi formami religijności znajduje odbicie nie tylko w teoriach socjologicznych, ale także w filozoficznych dywagacjach, tym bardziej, iż wiąże się ona z akceptacją i realizacją takich ponadczasowych wartości jak: prawda, piękno, dobro.

\*\*\*

Contemporary forms of religiousness have been to a large extent shaped by various quite often internally contradictory socio-cultural processes. At present theoretical standpoints of the researchers of religiousness vary considerably in both theoretical and empirical plane. The characteristic points of reference in research analyses are undoubtedly the processes of secularization, religious fundamentalism, theories of religious market, theories of religious individuation and pluralisation, theories of deprivatisation or spirituality theories. New forms of religiousness are in their contents

distant from the traditional ones. Among other things they emphasize the inner religious experience without any dogmas, unorganized subjective spirituality, individual rediscovering of sacram, religiousness without affiliation, activism, agnostic spirituality. The subject matter connected with contemporary forms of religiousness finds its reflection not only in sociological theories but also in philosophical divagations, especially that it is connected with acceptance and realization of such timeless values as truth, beauty, good.

## II

MARTA BOIŃSKA, JANINA NOWAK

### DUCHOWOŚCI W KULTURZE WSCHODU I ZACHODU / SPIRITUALITY IN THE CULTURE OF THE EAST AND THE WEST

W dobie nagłych i gwałtownych przemian cywilizacyjnych oraz życia w globalnej wiosce, kultury wschodu i zachodu coraz częściej się spotykają w dialogu. Duchowość rozumiana jako wewnętrzne życie człowieka ma wpływ na stan mentalny poszczególnych jednostek, jednak jest ona zależna również od zewnętrznych warunków takich jak: aktualna sytuacja kulturowa, socjopolityczna czy ekonomiczna. W naszym referacie będziemy chcieli omówić koncepcje duchowości które są odmienne dla wschodniego i zachodniego kręgu kulturowego ze szczególnym uwzględnieniem różnic w sposobie definiowania sfery duchowej człowieka. Chciałybyśmy również odpowiedzieć na pytanie o podobieństwa i różnice między wschodnią i zachodnią duchowością i możliwe sposoby narracji w ramach dialogu między nimi.

\*\*\*

In times of sudden and significant changes of civilization and life in the global village, east and west cultures increasingly meet together in dialogue. Spirituality defined as the inner life of man has an impact on the mental state of individuals, but it is also depends on external conditions such as: sociopolitical, economical and current situation of cultural. In our paper We will discuss the concept of spirituality which is different for the eastern and western cultural circle with particular emphasis on differences in the way of defining spiri-

tuality of a person. We will also try to answer the question about the similarities and differences between Eastern and Western spirituality and the possible ways of dialogue narration between them.

### III

ANDRZEJ KASPEREK

#### DUCHOWA REWOLUCJA CZY NADINTERPRETACJA? ROZWAŻANIA WOKÓŁ PROJEKTU KENDAL (THE KENDAL PROJECT) / SPIRITUAL REVOLUTION OR OVER INTERPRETATION? REFLECTIONS ON THE KENDAL PROJECT

Celem wystąpienia jest podjęcie krytycznej refleksji nad tezą o duchowej rewolucji, tezą, która stała się popularna w zachodniej socjologii religii w ostatnich latach. Podstawę analizy stanowią badania znane pod nazwą „projekt Kendal” (the Kendal project). Projekt ten był przedsięwzięciem badawczym zrealizowanym w latach 2000–2002 w niewielkim mieście Kendal (Wielka Brytania) przez Paula Heelasa, Lindę Woodhead, Bronisława Szerszynskiego (oraz Benjamina Seela i Karin Tusting). Efektem projektu stała się głośna publikacja *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, opublikowana w 2005 roku. Heelas i współpracownicy swoje tezy oparli na wyeksponowaniu opozycji religia – duchowość, czym zainicjowali nowy sposób myślenia o relacji między religią a duchowością. Badacze postawili w pracy tzw. tezę subiektywizacyjną głoszącą, że radykalny zwrot nowoczesnej kultury w stronę subiektywizmu („the massive subjective turn of modern culture”) faworyzuje i wzmacnia duchowość, osłabiając zarazem religię.

Opozycja religia – duchowość pojawiła się w socjologicznym dyskursie już wcześniej, np. w twórczości Roberta Wuthnowa czy Wade’a Clarka Roofa, jednak stanowiła wtedy raczej formę dopełnienia niż dysjunkcji. W niniejszym wystąpieniu akcent zostanie położony na dyskusję wokół tezy o duchowej rewolucji. Autor powołuje się między innymi na polemikę z tezami przedstawionymi w *The Spiritual Revolution* autorstwa Davida Voasa i Steve’a Bruce’a. Zarzuty obu badaczy mają głównie metodologiczny charakter.

\*\*\*

The aim of the presentation is to reflect critically on a thesis concerned with the spiritual revolution. The thesis has become very popular in the western sociology of religion recently. The foundation of this analysis is a research known as the Kendal project.

The project as the research work was performed by Paul Heelas, Linda Woodhead, Bronislaw Szerszynski (Benjamin Seel and Karin Tusting) from 2000 till 2002 in a small town Kendal (Great Britain). The results of the project were printed in 2005 in a famous publication titled: *the Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*.

Heelas and other researchers describe their theses highlighting “the religion-spirituality” opposition. As a result, they initiated a new perception and thinking about religion-spiritual relations. The researchers introduced the so called subjective thesis in this work. This thesis states that the massive subjective turn of modern culture favours and strengthens spirituality but weakens religion.

However, the opposition religion-spirituality has appeared in the sociological discourse earlier. For example, it appeared in the works of Robert Wuthnow or Wade Clark Roof more as a form of complement than disjunction. In the following paper, the idea is to emphasize mainly the thesis concerned with the spiritual revolution. The author takes issues, among others, with the theses presented in *The Spiritual Revolution* written by David Voas and Steve Bruce. Their statements are methodological in nature.

#### IV

ANNA MROZOWICKA

#### ROSYJSKI KOSMIZM I MESJANIZM JAKO ODMIANA RUCHU NEW AGE. NA PODSTAWIE BADAŃ EMPIRYCZNYCH W ROSJI

W swoim referacie autorka zaprezentuje oraz podda analizie rezultaty swych obserwacji i badań prowadzonych na terenie Federacji Rosyjskiej w latach 2008–2011. Dotyczyły one między innymi obecności różnych przejawów filozofii New Age w tym państwie

współcześnie. W księgarniach można znaleźć sporo literatury z różnych dziedzin przesyconych paranaukowym i quasi-religijnym światopoglądem Nowej Ery. W sprzedaży znajduje się ogromna ilość poradników astrologicznych, wróżbiarskich, horoskopów czy do nauki tarota itp. Popularnością cieszy się literatura *fantasy* bogata w tematykę ufologiczną i kosmologiczną oraz propagująca przekonania o paranormalnych zdolnościach człowieka. Duchowość jest konsumowana poprzez czytanie mądrych podręczników lub płatne wizyty u „przewodników duchowych”, „uzdrowicieli” czy „jasnowidzów”. U podwalin terminologii, jaką posługuje się medycyna niekonwencjonalna, leży nomenklatura okultystyczna i paranaukowa, a także spekulacje na temat potencjalnych pól energoinformacyjnych, które narodziły się w wyniku rozwoju techniki i podbojów kosmosu w okresie radzieckim.

Filozofia New Age przejawia się najsilniej w obszarze duchowości i działalności nowych ruchów religijnych. W wersji rosyjskiej wpisują się w nią także ikony rodzimej kultury, takie jak „tżechrist”, starzec, *jurodivy*.

## V

ROBERT T. PTASZEK

### FILOZOFIA O RELACJACH MIĘDZY RELIGIJNOŚCIĄ A DUCHOWOŚCIĄ / PHILOSOPHY ON RELATIONS BETWEEN RELIGIOUSNESS AND SPIRITUALITY

Za sprawą alternatywnych ruchów religijnych w kulturze Zachodu rozpoczął się proces, który Marilyn Ferguson w książce *Aquarian Conspiracy. Personal and Social Transformation in Our Time* (Los Angeles 1980) określiła jako przejście „od religii do duchowości”. Było to możliwe, bo w doktrynach ruchów religijnych przyjmowane jest szerokie rozumienie duchowości jako zdolności człowieka do postawienia sobie pytania o to, skąd pochodzi, kim jest i dokąd zmierza. Pojawił się też postulat, by tak rozumianą „nową duchowością” zastąpić tradycyjną religijność, ponieważ „duchowość może istnieć bez religii, ale prawdziwa religia, nie może istnieć bez duchowości” (Fritjof Capra, *Należec do*

*wszeczeństwa. Poszukiwania na pograniczu nauki i duchowości*, 1995: 34).

Ta współczesna teza o pierwszeństwie duchowości przed religijnością stanowi przeciwieństwo dominującego do tej pory w myśli Zachodu poglądu, zgodnie z którym religijność (to znaczy odniesienie człowieka do Boga) stanowi końcowy etap ludzkich duchowych poszukiwań. W tekście z punktu widzenia realistycznej filozofii bytu dokładniej określam czym jest duchowość i religijność oraz przytaczam argumenty za tezą, że odejście od religijności na korzyść duchowości okazuje się (przynajmniej przy tradycyjnym rozumieniu religii jako osobowej relacji człowieka z Bogiem) nie rozwojem, lecz regresem.

\*\*\*

Due to alternative religious movements in culture of the West there began the process which Marilyn Ferguson in *Aquarian Conspiracy. Personal and Social Transformation in Our Time* (Los Angeles 1980) called as a movement "from religiousness to spirituality". It was possible because alternative religious movements accepted a wide concept of spirituality as a man's capacity to ask questions about where he comes from, what he is, and where he goes. There appeared also a postulate to replace traditional religiousness by new spirituality, because "spirituality can exist without a religion but a true religion cannot exist without spirituality" (Fritjof Capra, *Belonging to the Universe. Explorations on the Frontiers of Science and Spirituality*, San Francisco 1991).

This contemporary thesis about primacy of spirituality over religiousness is contrary to the dominant in the thought of the West view according to which religiousness (it means man's relation to God) is the ending stage of human spiritual quest.

In the text I define (on the ground of realistic philosophy of being) more precisely what spirituality and religiousness are. I also state an argument for the thesis that movement from religiousness to spirituality turns to be (at least with a traditional concept of religion as a personal relation between God and man) not a progress but a regress.

## VI

HALINA RUSEK

INTEGRACYJNA ROLA TRANSGRANICZNYCH DZIAŁAŃ  
KOŚCIOŁÓW NA POGRANICZU.  
PRZYKŁAD ŚLĄSKA CIESZYŃSKIEGO

Płynąca przez środek Śląska Cieszyńskiego rzeka Olza pełni nietypową dla rzeki funkcję – jest granicą dzielącą dwa państwa, dwa społeczeństwa i już dzisiaj dwie kultury. Tak jest od 1920 roku, kiedy Śląsk Cieszyński, po długich sporach, został podzielony pomiędzy Polskę i ówczesną Czechosłowację. Po ponad osiemdziesięciu latach badacze pogranicza polsko-czeskiego zadają sobie pytanie, czy obecnie są to dwie całkowicie różne ziemie cieszyńskie? A może uzasadniony jest pogląd, że nadal jest to jeden Śląsk Cieszyński? Na te pytania różnie można odpowiedzieć, w zależności od tego, jakie wskaźniki na określenie regionu przyjmiemy: geograficzne i historyczne pozwalają mówić o jednym Śląsku Cieszyńskim rozciągniętym od 1920 roku po obu stronach granicy polsko-czeskiej, jednak wskaźniki kulturowe nakazują mówienie o dwóch ziemiach cieszyńskich, które pewne cechy kulturowe łączą, ale jeszcze więcej dzieli. Od dwudziestu lat, czyli czasu politycznych, społecznych i kulturowych przemian dokonujących się w Polsce i Republice Czeskiej, specyfikę tego pogranicza wyznacza współpraca transgraniczna podejmowana we wszystkich dziedzinach życia mieszkańców polskiej i czeskiej strony granicy. We współpracy tej uczestniczą także Kościoły: największe w tym regionie katolicki i luterański, ale także inne. Mobilizują głęboko wierzących Polaków i w większości niewierzących Czechów do wspólnych praktyk religijnych, działań kulturalnych, społecznych i charytatywnych, bezpośrednio i pośrednio przyczyniając się do integracji mieszkańców ziemi cieszyńskiej, którzy usiłują odbudować choćby namiastkę dawnej jedności tego regionu. Nigdzie tak wyraźnie jak na pograniczach państwowych nie zaznaczają się pozareligijne funkcje Kościołów i związków wyznaniowych, których uwikłanie w zróżnicowanie etniczne, wielokulturowość, podziały na „swoich” i „obcych” wydaje się być nieuniknione.

## VII

EWA STACHOWSKA

MIĘDZY „PRZEMYSŁEM” RELIGIJNYM A „PRODUKCJĄ”  
NOWEJ DUCHOWOŚCI, CZYLI SACRUM  
WE WSPÓŁCZESNYM  
„KRÓLESTWIE KONSUMPCYJNEJ ILUZJI”

Religia we współczesnych społeczeństwach konstytuowanych przez trendy nowoczesności czy ponowoczesności, w tym przez idee spod znaku indywidualizmu, liberalizmu, egalitaryzmu i komercjalizmu zмага się z propagowaną przez nie uwodzicielską siłą konsumpcyjnej ferii i symulacji, które nie tylko deprecjonują tradycyjne systemy symboli i znaczeń, ale także zawłaszczają struktury przeszłości i terażniejszości, stając się przez to dominującą „ideologią codzienności”. W tym kontekście miejsce i rolę religii w erze konsumpcji można rozpatrywać dialektycznie. Z jednej bowiem strony religia i jej historycznie ukształtowany potencjał znaczeniowy i sensotwórczy – podobnie jak kultura – staje się osobliwym magazynem, przestrzenią powierzchniowych asocjacji dla konsumpcyjnej ponowoczesności, która replikuje niemal w nieskończoność wszelkie porządki bez ich historycznych źródeł sensu, na rzecz fantazmatu dzisiejszej konsumpcyjnej wiarygodności. Z drugiej natomiast strony w obszarze religii podejmowane są reakcje obronne przed ową instrumentalizacją, które jednak mają charakter mimetyczny, albowiem sfera *sacrum* staje się obszarem produkcji dóbr sakralnych, zarówno materialnych, jak i ideowych, mających wprawdzie powierzchownie znaczenie, lecz posiadających ograniczoną zdolność kształtowania postaw i zachowań ludzi. Innymi słowy, aktywność ekonomiczna ingrediencji religijnych staje się formułą obronną i adaptacyjną zarazem przed etosem konsumpcji i afirmacji indywidualizmu, lecz jednocześnie akomodacja komercyjnych standardów jawi się niejako forma legitymizacji przez *sacrum* ideologii konsumpcjonizmu, w której dyktat imaginacji wypiera struktury sensów i znaczeń. W efekcie oferty religijne funkcjonują analogicznie jak puste znaczeniowo produkty komercji, zaspokajając częściowo potrzeby duchowe wiernych, spośród których część szuka ukojenia w pojawiającym się produkcie nowej duchowości. Lecz czy



i ona nie stanowi emanacji konsumpcji, afirmującej indywidualizm i wolny wybór, które unifikują przestrzeń życia i doświadczeń ludzi, tworząc tym samym globalną kulturę imitacji stylu.



## PEDAGOGIKA RELIGII

koordynator: ks. prof. dr hab. Jerzy Bagrowicz

sekretarz: dr Jarosław Horowski

### Zakres tematyczny:

Najczęściej przez pedagogikę religii (religijną) rozumie się dziś: 1 - dyscyplinę naukową, usytuowaną na pograniczu pedagogiki i teologii, zajmującą się analizą potencjału edukacyjnego religii oraz teorią i praktyką wykorzystania go w różnych środowiskach wychowawczych, 2 - kierunek w myśli pedagogicznej podkreślający znaczenie religii dla całościowego wychowania człowieka. Przedmiotem pedagogiki religii jako nauki jest całość procesów religijnego nauczania i wychowania, formacji religijnej pojętej całościowo, ukierunkowanej na życie według zasad chrześcijańskiej religii. Pedagogika religii jest więc teorią procesu religijnego nauczania i wychowania, zorientowaną na praktykę życia chrześcijańskiego. Kierunek ten podkreśla znaczenie religii dla całościowego wychowania człowieka. Pedagogika religii wypracowuje przeto podstawy i zasady edukacji religijnej człowieka żyjącego w konkretnych uwarunkowaniach cywilizacyjnych i kulturowych. Jej przedmiotem jest refleksja nad potencjałem religijnym poszczególnych religii i wyznań religijnych. Szczególne miejsce w tej refleksji ma wskazanie na edukacyjny potencjał religii w rozwoju i wychowaniu człowieka. Pomaga ona najpierw odnaleźć sens życia, występuje bowiem jako czynnik w swoisty sposób wyjaśniający obraz świata i odpowiadający na podstawowe pytania egzystencjalne oraz na jedną z najistotniejszych potrzeb człowieka – potrzebę sensu życia i potrzebę transcendencji. Religia wyjaśnia sens świata i życia poprzez odniesienie do porządku pozwalającego na interpretowanie życia, cierpienia, śmierci oraz innych zdarzeń egzystencjalnych w ramach systemu, wewnątrz którego okazują się one wartościami. Spojrzenie na świat z religijnego punktu widzenia może umożliwić przyjęcie

ukrytego sensu wydarzeń, bolesnych doświadczeń czy też cierpienia. Tak więc religia w sobie właściwy sposób porządkuje ustosunkowanie się człowieka do świata, rzeczy i ludzi, z nim samym włącznie. W kształtowaniu osobowości wychowanie religijne spełnia funkcję utrwalania uznanego przez jednostkę systemu wartości. Funkcja ta ujawnia się w dostarczaniu przez religię nierelatywnych podstaw dla wartości, zwłaszcza dla wartości moralnych. Ustala ona także hierarchię tych wartości.

Pedagogika religii wskazuje na znaczenie edukacyjnego potencjału religii w rodzinie. Wychowanie religijne w rodzinie realizuje się nie tylko jako wynik świadomie podejmowanych działań, ale jest skutkiem stałego oddziaływania atmosfery życia rodzinnego: rodzice wychowują swoje dzieci nie tylko w drodze celowo podejmowanych zabiegów pedagogicznych, ale przez całe swoje zachowanie, przez praktyki religijne, uczestnictwo w życiu wspólnot religijnych, realizację zasad wiary religijnej na co dzień. W wychowaniu religijnym od pedagogii jawnej często istotniejsza jest pedagogia ukryta, przejawiająca się m.in. w obyczajowości opierającej się na tradycji zakorzenionej w wierze.

W sytuacji zakłócenia prawidłowego przebiegu socjalizacji religijnej w rodzinie i środowisku społecznym szczególnie ważny staje się edukacyjny potencjał nauczania religii. Katecheza szkolna, widziana także w kategoriach dydaktyki jako lekcja religii, oprócz przekazu wiedzy religijnej, pełni inne podstawowe funkcje, a zwłaszcza funkcję inicjacyjno-katechumenalną oraz ewangelizacyjną. Składają się one na wypełnienie wychowawczego wymiaru nauczania religijnego, które wpisuje się w wychowawcze zadania szkoły. Religia może i powinna odegrać rolę krytyczną i inspirującą. Ewangelia sama w sobie zawiera bowiem treści humanizujące i krytyczne w stosunku do samego społeczeństwa. Mogą one być pomocne w przeciwstawianiu się niewłaściwym przejawom życia społecznego i mogą spełnić rolę, którą nazywa się dziś „diakonią kulturową”. Podstawowe obszary badawcze:

1. Religijny wymiar rozwoju człowieka.
  2. Potencjał edukacyjny religii.
  3. Filozoficzne i teologiczne podstawy edukacji religijnej.
  4. Edukacja religijna a humanizacja życia społecznego.
-

**Program sekcji:**

**13 WRZEŚNIA 2011, WTOREK**

**Część plenarna**

Miejsce obrad: Audytorium „A” (budynek Wydziału Prawa i Administracji UMK, ul. Gagarina 15)

Godz. 12.00-13.15

**Człowiek – religia – edukacja**

moderator: ks. prof. zw. dr hab. Jerzy Bagrowicz

**Wykłady:**

**Ks. prof. zw. dr hab. Jerzy Bagrowicz** – Trudności i szanse rozwoju pedagogiki religii w Polsce

**Ks. dr hab. prof. KUL Marian Nowak** – Edukacyjny potencjał pedagogiki religii – bogactwo doświadczenia ludzkiego do przekazania

**Ks. dr hab. prof. UMK Zdzisław Pawlak** – Rola religii w wychowaniu człowieka (aspekt filozoficzno-teologiczny)

**Ks. dr hab. prof. UMK Jarosław Michalski** – Religijność osoby a kształtowanie poczucia sensu życia

**Ks. dr hab. prof. ChAT Bogusław Milerski** – Europeizacja kształcenia w perspektywie pedagogiki religii

**Sekcja A**

Miejsce obrad: Audytorium „A” (budynek Wydziału Prawa i Administracji UMK, ul. Gagarina 15)

Godz. 13.15-14.30

**Problematyka religijna w pedagogice**

moderator: ks. dr hab. Marian Nowak, prof. KUL

**Dr Maria Boużyk** – Rozum, mit i religia

**Dr Witold Starnawski** – Pedagogia osoby jako bytu religijnego

**Ks. dr Dariusz Stępkowski** – Skąd w ogóle religia w pedagogice? Związki myślenia ogólnopedagogicznego z religią na

podstawie teorii F.D.E. Schleiermachera, J.F. Herbarta i D. Bennera

**Dr hab. prof. DSW Jerzy Kochanowicz** – Dziecko z głęboką niepełnosprawnością intelektualną w kontekście chrześcijańskiej teologii stworzenia. Implikacje edukacyjne

**Dr Barbara Kiereś** – Rodzina a problem aktualizacji przyrodzonej religijności człowieka. W oparciu o M.A. Krąpca realistyczną filozofię człowieka

**Dr Piotr Magier** – Tezy aksjologiczno-normatywne w strukturze pedagogiki chrześcijańskiej

### **Sekcja B**

Miejsce obrad: Auditorium „C” (budynek Wydziału Prawa i Administracji UMK, ul. Gagarina 15)

Godz. 13.15-14.30

#### **Edukacja religijna w perspektywie historycznej**

moderator: prof. zw. dr hab. Wiesława Szulakiewicz

**Dr Anna Szylar** – Ideały wychowawcze w klasztorach żeńskich w okresie potrydenckim do początków XIX wieku

**Dr Agnieszka Wałęga** – Obraz edukacji religijnej w polskich podręcznikach historii wychowania XIX i początków XX wieku

**Dr Falkowska Falkowska** – Pierwiastek religijny w wychowaniu narodowym. Postulaty okresu autonomii galicyjskiej

**Prof. zw. dr hab. Władysława Szulakiewicz** – Obecność idei religijnych w polskich koncepcjach pedagogicznych okresu międzywojennego

**Dr Aldona Zakrzewska** – Edukacja religijna dzieci i młodzieży szkolnej okresu międzywojennego w służbie humanizacji życia społecznego

**Dr Barbara Surma** – Funkcja inicjacyjna katechezy przedszkolnej i wczesnoszkolnej w koncepcji Sofii Cavalletti

**PRZERWA OBIADOWA 14.30-16.00**

**Sekcja C**

Miejsce obrad: Audytorium „A” (budynek Wydziału Prawa i Administracji UMK, ul. Gagarina 15)

Godz. 16.00-17.15

**Wiara a rozwój człowieka**

moderator: ks. dr hab. Jarosław Michalski, prof. UMK

**Dr Iwona Jazukiewicz** – Znaczenie cnót teologicznych w wychowaniu

**Dr Andrzej Molenda** – Wpływ edukacji religijnej na rozwój psychologiczny człowieka

**Dr Ewa Dybowska** – Rola wiary w formacji (samowychowaniu) osoby w pedagogice ignacjańskiej

**Ks. dr Bogdan Stańkowski** – Rola religii w salezjańskim wychowaniu prewencyjnym

**Dr Jarosław Horowski** – Rola wiary w wychowaniu moralnym w świetle koncepcji wychowawczych o. Jacka Woronieckiego i filozofii o. Józefa Marii Bocheńskiego

**Sekcja D**

Miejsce obrad: Audytorium „C” (budynek Wydziału Prawa i Administracji UMK, ul. Gagarina 15)

Godz. 16.00-17.15

**Religia i edukacja religijna w kontekście współczesności**

moderator: ks. dr hab. Bogusław Milerski, prof. ChAT, prof. APS

**Dr Danuta Wajsprych** – Humanizm wyłączny a religia w warunkach nowoczesności

**Dr Agnieszka Salamucha** – Religijny fikcjonalizm jako wyzwanie dla pedagogiki religii

**Dr hab. Kazimierz Skoczylas** – Wartości moralne młodzieży ponadgimnazjalnej regionu konińskiego

**Dr Aniela Różańska** – Religijność młodzieży a pluralistyczne społeczeństwo czeskie na początku XXI wieku

**Ks. dr Andrzej Łuczyński** – Społeczne uwarunkowania rozwoju religijnego współczesnej młodzieży

**Dr Dorota Bis** – Przestrzeń medialna i przemiany w procesie wychowania

---

## STRESZCZENIA / ABSTRACTS

### I

JERZY BAGROWICZ

#### TRUDNOŚCI I SZANSE ROZWOJU PEDAGOGIKI RELIGII W POLSCE

Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości po I wojnie światowej przystąpiono nie tylko do odbudowy struktur państwa, bazy ekonomicznej, administracji, ale także budowy systemu edukacji oraz ożywienia życia religijnego w kraju oraz naukowej refleksji nad nim. Pośród wielu dążeń w tym ostatnim dziele odzywały się głosy o potrzebie odbudowy pedagogiki religijnej i nawiązania do wcześniejszej tradycji jej rozwoju. Druga wojna światowa przerwała rozpoczęte dzieło odbudowy, a narzucony Polsce system komunistyczny po II wojnie światowej niszczył wszelkie przejawy obecności religijnej myśli i praktyki wychowawczej w strukturach państwowej edukacji, także obecności naukowej, pedagogiczno-religijnej refleksji na wyższych uczelniach. Niektóre elementy naukowej refleksji nad edukacją religijną były realizowane w strukturach wydziałów teologicznych oraz wyższych seminariów duchownych. Obok katechetyki wykładano także podstawy pedagogiki religijnej, szczególnie chrześcijańskiego systemu wychowawczego. Przemiany polityczno-społeczne po 1989 roku umożliwiły powrót do wcześniejszych tradycji rozwoju pedagogiki religijnej i naukowej refleksji nad wychowaniem inspirowanym chrześcijańską myślą wychowawczą. Odradzają się wydziały pedagogiczne zajmujące się edukacją religijną, powstają czasopisma naukowe z tej dziedziny, a obok katechetyki rozwija się pedagogika religijna

coraz częściej nazywana pedagogiką religii. Proces odradzana się naukowej refleksji nad edukacją religijną w Polsce nie jest łatwy, także i z tego powodu, że bardzo powoli rodzi się rozumienie tożsamości subdyscyplin zajmujących się szeroko pojętą edukacją religijną: katechetyki, pedagogiki religii, pedagogiki chrześcijańskiej w jej wyznaniowych wersjach (katolickiej, ewangelickiej i prawosławnej). W ramach wystąpienia podjęta zostanie próba analizy tych procesów.

## II

DOROTA BIS

### PRZESTRZEŃ MEDIALNA I PRZEMIANY W PROCESIE WYCHOWANIA

Artykuł ma na celu ukazanie w jaki sposób przestrzeń medialna wpływa na przemiany w procesie wychowania. Przestrzeń medialna jest rozumiana jako rzeczywistość, której integralną częścią jest wymiar aksjologiczny, związany z obecnością i działaniem człowieka, uczestniczącego na różnych etapach procesu komunikacji medialnej. W przestrzeni medialnej można wyróżnić następujące obszary medialne: strukturalno-instytucjonalne, twórców treści, kanały i produkty medialne oraz odbiorców przekazów medialnych. Obszary te tworzą nową jakość stylu życia, swoistą przestrzeń medialną w której zróżnicowana aktywność człowieka domaga się oceny, zarówno tej moralnej, jak też komunikacji międzyludzkiej. W artykule skoncentruję się na analizie przekazywanych treści w kontekście ich oddziaływania na odbiorców, co umożliwi wskazanie obszarów przemian w procesie wychowania, zwłaszcza w środowisku życia rodziny.



### III

MARIA M. BOUŻYK

#### ROZUM, MIT I RELIGIA

Czy agnostycyzm jest postawą pobożną? Czy teizm jako teoria intelektualna ma szansę być wprowadzany w praktykę wychowawczą? Wierząc w Objawienie przekraczamy granice „wiedzy ludzkiej”. Czy ten rodzaj wiary daje się pogodzić z naszą nowoczesną świadomością krytyczną? Może lepiej się wstrzymać przed formułowaniem sądów na temat religii? Taka jest tendencja akademicka. Rzetelność rozumowania i pokora w stosunku do tego co nieznanne zdają się popierać postawę agnostyczną. W związku z tym kategoria mitu wydaje się być jedyną, która pozwala objąć doświadczenie religijne człowieka. Co w takim razie będzie oznaczać pedagogia mitu dla przyszłych pokoleń?

### IV

EWA DYBOWSKA

#### ROLA WIARY W FORMACJI (SAMOWYCHOWANIU) OSOBY W PEDAGOGICE IGNACJAŃSKIEJ / THE ROLE OF FAITH IN THE FORMATION OF A PERSON IN IGNATIAN PEDAGOGY

Wiara w Kościele katolickim to odpowiedź człowieka na inicjatywę Boga, który stworzył człowieka i nieustannie go stwarza. W pedagogice ignacjańskiej należy prowadzić do tego, aby we wszystkim znajdować Boga i swoje życie ukierunkować *Ad Maiorem Dei Gloriam* (na większą chwałę Boga). Wiara pomaga zrozumieć i przyjąć, że „człowiek po to jest stworzony, aby Boga, Pana naszego, chwalił, czcił i jemu służył, a przez to zbawił duszę swoją” (Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowe* 23). Ukazując taki cel pedagogika ignacjańska jednocześnie proponuje drogę formacji, aby ten cel osiągnąć. Formacja polega na wydobyciu obrazu Boga, który człowiek nosi w sobie. Celem wystąpienia jest ukazanie tak rozumianej formacji

w nurcie pedagogiki ignacjańskiej jako możliwości wychowawczego oddziaływania, w którym istotę stanowi wiara jako odpowiedź na inicjatywę Boga wobec człowieka. Wiara, która jest łaską i wiara która jest możliwa dzięki osobistej relacji (osobistego spotkania) człowieka z Bogiem. Do zaistnienia takiej relacji i jej podtrzymywania pedagogika ignacjańska posiada swoje specyficzne narzędzia, które podtrzymują i pogłębiają życia wiary.

\*\*\*

Faith in Catholic Church is an answer to God's initiative. He created man and is still creating. In Ignatian pedagogy the goal is to lead to finding God in all things and do all things *Ad Maiorem Dei Gloriam* (for the Greater Glory of God). Faith helps us to understand and accept that "human beings are created to praise, reverence, and serve God our Lord, and by means of doing this to save their souls" (Ignatius of Loyola, *Spiritual Exercises* 23). With this goal, Ignatian pedagogy proposes a way of formation to achieve this goal. Formation means getting out the image of God which each person has inside themselves. The goal of the following presentation is to present this way of formation within Ignatian pedagogy as a possibility of educational influence. The main point is faith as an answer to God's initiative towards man. Faith is possible thanks to personal relationship between human being and God. This way of thinking will include the role of faith and characteristic elements of Ignatian way of formation in faith.

## V

JOANNA FALKOWSKA

PIERWIASTEK RELIGIJNY W WYCHOWANIU  
NARODOWYM. POSTULATY OKRESU AUTONOMII  
GALICYJSKIEJ / THE RELIGIOUS ELEMENT IN NATIONAL  
EDUCATION:  
THE PROPOSALS FROM THE PERIOD OF GALICIAN  
AUTONOMY

W proponowanym programie edukacji narodowej drugiej połowy XIX i początków XX wieku ważne miejsce zajmowała nauka religii.

W wypowiedziach i pracach myślicieli tego okresu dotyczących religii istotne było nie tylko to, jak i czego uczyć ale także jaką postawę zgodną z zasadami religijnymi prezentować, a zatem jak żyć. Analiza publikacji autorów głoszących w duchu narodowym pozwala stwierdzić, że religii została przypisana doniosła rola. Twórcom nie chodziło wyłącznie o przekazywanie wiedzy religijnej, choć i to było istotne, ale również o rozbudzanie w narodzie, a przede wszystkim w młodych ludziach uczuć religijnych, aktywnego przeżywania wyznawanych wartości i bogatego życia wewnętrznego. Kwestia religii i wiary była niezwykle znacząca w kształtowaniu postaw patriotycznych i budowaniu tożsamości narodowej. Wśród poruszanych problemów za najważniejsze uznać można takie zagadnienia jak: zaangażowanie w przeżywanie uczuć religijnych, życie w zgodzie z doktryną Kościoła, znaczenie czynów świadczących o postawie człowieka oraz problem nauki religii w szkole.

\*\*\*

In the proposed curriculum of national education from the second half of the 19<sup>th</sup> century and the beginning of the 20<sup>th</sup> century the teaching of religion had an important place. In the statements and works concerning religion of thinkers from that period the important thing was not only how and what to teach, but also what attitude in accordance to religious principles to present, therefore – how to live. The analysis of the publications of the authors propagating the national spirit allows us to determine that a significant role was attributed to religion. The creators did not mean only to transfer religious knowledge, although this too was important, but also to raise religious feelings, an active experience of values, and rich inner life in the nation, and most of all in young people. The issue of religion and belief was extremely significant in the shaping of patriotic conduct, and the building of national identity. Among the problems considered the most important are: involvement in the experience of religious feelings, life in accordance to the doctrine of the Church, significance of the acts reflecting the attitude of a religious person, and the problem of teaching religion at school.

## VI

JAROSŁAW HOROWSKI

ROLA WIARY W WYCHOWANIU MORALNYM W ŚWIETLE  
KONCEPCJI  
WYCHOWAWCZYCH O. JACKA WORONIECKIEGO  
I FILOZOFII O. JÓZEFA MARII BOCHEŃSKIEGO

Wystąpienie ma na celu przyjrzenie się poglądom o. Jacka Woronieckiego oraz o. Józefa Marii Bocheńskiego na temat związku moralności z wiarą. Mimo że obaj myśliciele budują swoje poglądy, odwołując się do filozoficznych zasad św. Tomasza z Akwinu, rozwiązania niniejszej kwestii podają inne. Woroniecki mówi wyraźnie, że wiara wpływa na moralność, wskazując człowiekowi cel w życiu oraz drogi jego realizacji, podczas gdy Bocheński twierdzi, iż nakazy moralności nie są warunkowe, czyli nie mają związku z celem, do którego dąży człowiek. Przywołany tutaj problem nie jest jedynie sporem teoretycznym, ale posiada implikacje praktyczne, szczególnie ważne dla pedagogiki i wychowania. Jest on bowiem egzemplifikacją pytania, czy rozwój moralny uzależniony jest od kontekstów światopoglądowych, czy jest od nich niezależny; jeżeli jest uzależniony, to czy rezygnując z edukacji religijnej, nie relatywizujemy moralności; jeżeli jest niezależny, to co sprawia, że mimo rezygnacji z edukacji religijnej moralność nie ulega relatywizacji? Poszukując podobieństw, różnic oraz założeń koncepcji Bocheńskiego i Woronieckiego, będę starał się odpowiadać na powyższe pytania.

## VII

IWONA JAZUKIEWICZ

## ZNACZENIE CNÓT TEOLOGALNYCH W WYCHOWANIU

Cnota jest pojęciem, w obliczu którego problematyka pedagogiczna styka się z teologiczną. Przedmiotem zainteresowania zarówno pedagogów, jak i teologów jest człowiek oraz realizacja jego całkowitego bytowania. Pedagodzy koncentrują się na ukazaniu pełni bycia mocą własnego działania, w którym niezastąpiona jest rzeczywistość

i kategoria cnoty. Teolodzy wnoszą, że to właśnie w tę rzeczywistość wkracza sam Bóg, który stał się Człowiekiem, by każdy mógł osiągnąć swoją pełnię życia. Pierwsi zatrzymują się przy dynamizmie natury człowieka, drudzy – przy dynamizmie natury i łaski. Cnoty teologalne są możliwe dzięki łasce Bożej, ale nie wyklucza to prawdy, że są aktami autentycznie ludzkimi: praktykowanie ich w relacji z Bogiem nie przeczy ani wolności, ani rozumności człowieka i dobrze przysposabia do praktykowania w relacjach międzyludzkich. Cnoty teologalne pochodzą od Boga, ale nosicielem tej łaski jest człowiek. Uzasadnienie znaczenia wiary, nadziei i miłości w procesie wychowania zostanie przedstawione według następującego porządku: 1/ Rozumienie danej cnoty. 2/ Postać biblijna jako wzór praktykowania danej cnoty. 3/ Użyteczność danej cnoty dla praktyki wychowania. Obie interpretacje – teologiczna i pedagogiczna – łączą kategorię cnoty ze szczęśliwością człowieka, będącą jego naturalnym pragnieniem.

## VIII

BARBARA KIEREŚ

### RODZINA A PROBLEM AKTUALIZACJI PRZYRODZONEJ RELIGIJNOŚCI CZŁOWIEKA. W OPARCIU O M.A. KRĄPCA REALISTYCZNĄ FILOZOFIĘ CZŁOWIEKA / FAMILY AND THE PROBLEM OF UPDATING THE INHERENT HUMAN RELIGIOSITY: BASED ON M.A KRĄPIEC'S REALISTIC PHILOSOPHY OF HUMAN

W wystąpieniu podejmie się problem aktualizacji przyrodzonej religijności człowieka w kontekście życia rodzinnego. W oparciu o teorię osoby opracowaną przez M.A. Krąpca ukaże się, po pierwsze religijność jako cnotę społeczną, gatunek cnoty sprawiedliwości, po drugie jej pierwotną aktualizację w relacjach rodzinnych (osobowych) oraz w procesie wychowania i samowychowania, po trzecie ostateczne spełnienie się religijności człowieka w wizji celu ostatecznego jego życia, jaki odśłania religia chrześcijańska.

\*\*\*

The speech will update the inherent problem of human religiosity in the context of family life. Based on the theory of person

developed by M.A. Krapiec, it will be presented: first religiosity as a social virtue, a species of the virtue of justice, and secondly its original update in family relationships (personal) and in the process of self-education, thirdly, the final fulfillment of human religiosity in relation to the ultimate goal of his life which reveals the Christian religion.

## IX

JERZY KOCHANOWICZ

### DZIECKO Z GŁĘBOKĄ NIEPEŁNOSPRAWNOŚCIĄ INTELEKTUALNĄ W KONTEKŚCIE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ TEOLOGII STWORZENIA. IMPLIKACJE EDUKACYJNE

W Piśmie świętym wyrażono przekonanie, że człowiek został stworzony na obraz Boży. Teologowie w różny sposób interpretowali to zdanie, wskazując najczęściej na świadomość i wolność człowieka, które upodobniają go do Stwórcy. W Katechizmie Kościoła Katolickiego (nr 357) zapisano w tym kontekście, że człowiek „posiada godność osoby”, „jest zdolny poznawać siebie, panować nad sobą, w sposób dobrowolny dawać siebie oraz tworzyć wspólnotę z innymi osobami”. Czy te sformułowania mogą się ostać w konfrontacji z dzieckiem dotkniętym głęboką niepełnosprawnością intelektualną, pozbawionym używania rozumu, wolności, możliwości nawiązywania relacji? Czy takie dziecko jest obrazem Bożym? A jeśli tak, to jaką prawdę o swoim Prawzorze i Stwórcy ukazuje? Czy konieczna jest rewizja tradycyjnej protologii? Jakie będą implikacje edukacyjne takiej próby?

## X

ANDRZEJ ŁUCZYŃSKI

### SPOŁECZNE UWARUNKOWANIA ROZWOJU RELIGIJNEGO WSPÓŁCZESNEJ MŁODZIEŻY

Troska o rozwój religijny młodzieży zawsze stanowiła ważny element działalności Kościoła ale również tak ważnych instytucji spo-

tecznych jak rodzina i szkoła, które wspomagały rozwój religijny młodych. Współcześnie gdy zachodzą znaczne przeobrażenia w obrębie funkcjonowania rodziny, szkoły i Kościoła, gdy zmianom podlega także sama młodzież, jej potrzeby, oczekiwania, sposób bycia, niezbędnym wydaje się podjęcie refleksji w temacie społecznych warunków rozwoju religijnego młodzieży. Celem wystąpienia jest próba ukazania jak czynniki społeczne zwłaszcza te wynikające z funkcjonowania rodziny, szkoły i Kościoła kształtują rozwój religijny współczesnych młodych.

Młodzież stanowi niezwykle wrażliwą część społeczeństwa, w której można dostrzec zarówno te obecne jak i te przyszłe zmiany i przeobrażenia jakie czekają ludzkość. Młodzi w każdym czasie odwracają się od tego, co stanowi tylko pozór prawdy, sprawiedliwości, miłości, a szczególnie pozór religijności – w której nie uzewnętrznia się osobiste odniesienie człowieka do Boga. Młodzi zaś niemal „instynktownie” poszukują – często w sposób nieudolny – autentycznych ideałów i wzorów życia religijnego, których tak bardzo potrzebują by zbudować stabilne fundamenty pod własne życie. Młodzi ludzie pozwalają dorosłym uświadomić sobie jakie społeczeństwo tworzą, na jakich wartościach budują własną teraźniejszość a zarazem przyszłość następnych pokoleń. Obserwując zachowanie współczesnej młodzieży „świat dorosłych” może dostrzec czy społeczeństwo, które zaniebija wychowanie religijne młodego pokolenia, a często promuje „antywartości” jest w stanie zaspokoić pragnienia i oczekiwania współczesnych młodych, czy ma znaczący wpływ na ich życie społeczne, moralne i religijne, tak by pozwoliłoby im to w przyszłości rozwiniąć swój potencjał osobowy i wziąć odpowiedzialność za rozwój i przyszłość kolejnych pokoleń.

## XI

PIOTR MAGIER

TEZY AKSJOLOGICZNO-NORMATYWNE  
W STRUKTURZE  
PEDAGOGIKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ / AXIOLOGICAL  
AND NORMATIVE THESES  
IN CHRISTIAN PEDAGOGY

Wystąpienie dotyczy koncepcji pedagogiki chrześcijańskiej. Wpisuje się ono w dyskusję dotyczącą specyfiki pedagogiki chrześcijańskiej. Prezentowane analizy prowadzone są z pozycji pedagogiki ogólnej, mają zatem charakter metaprzmiotowy. Przedmiotem analiz są twierdzenia o charakterze normatywno-postulatywnym funkcjonujące w strukturze koncepcji tejże subdyscypliny pedagogicznej. Wydaje się, iż to one decydują o specyfice pedagogiki chrześcijańskiej w aspekcie jej języka. Autor rekonstruuje podstawowe tezy aksjologiczno-normatywne, określa ich specyfikę, typy, funkcje oraz relację względem tez opisowo-wyjaśniających.

\*\*\*

The presentation covers the concept of Christian pedagogy. It refers to the discussion on the specificity of Christian pedagogy. The presented analyses are carried out from the general pedagogy point of view, which makes their character meta subject. The subject of the analyses are normative and postulative theses that function in the structure of the idea of this sub discipline of pedagogy. It seems that it is them to decide about the specificity of Christian pedagogy in the aspect of its language. The author reconstructs basic axiological and normative theses, defines their specific character, types, functions and relation to descriptive and explanatory theses.



## XII

KS. JAROSŁAW MICHALSKI

RELIGIJNOŚĆ OSOBY  
A KSZTAŁTOWANIE POCZUCIA  
SENSU ŻYCIA

Obszarem, który niewątpliwie pełni ważną rolę w życiu ludzkim, jak ukazują dzieje świata, jest religia. Jest ona wartością autonomiczną, ale spełnia także wiele innych, istotnych funkcji w życiu osobowym człowieka, jak również wywiera wpływ na życie społeczne. Może ona w znacznym stopniu pomagać człowiekowi w jego lepszym funkcjonowaniu wewnętrznym, jak i w podejmowaniu zewnętrznej aktywności. Istotne wydaje się podkreślenie, że religijność, czyli subiektywny stosunek do religii, jako zbioru pewnych prawd, dogmatów, systemu norm postępowania, obrzędów, które regulują stosunek do Boga, może odgrywać ważną rolę w kształtowaniu osobowości człowieka oraz jego postawy życiowej. Wartości religijne stanowią ważny punkt odniesienia i drogowskaz w rozwoju osobowości. Mogą przyczyniać się w różnym stopniu, w zależności od miejsca, jakie zajmują w strukturze osobowości, do jej rozwoju. Dzięki nim człowiek może zaspakajać swoje potrzeby i odnaleźć odpowiedź na podstawowe pytania dotyczące istnienia człowieka i świata. Na nich, podobnie jak na potrzebach, może być budowany sens życia człowieka.

Głównym problemem wystąpienia jest poszukiwanie zależności między religijnością a poczuciem sensu życia. Religijność zostanie ukazana jako relacja religijna według założeń twórcy metody D. Hutsebauta. Jest ona rodzajem więzi, łączności z Bogiem, która wpływa na stosunek danej osoby do siebie, ludzi i świata. Pojęcie poczucie sensu życia jako kategoria psychologiczna zdefiniowana przez Viktora E. Frankla, oznacza stopień gratyfikacji potrzeby sensu życia.

## XIII

BOGUSŁAW MILERSKI

EUROPEIZACJA KSZTAŁCENIA W PERSPEKTYWIE  
PEDAGOGIKI RELIGII

Współczesna edukacja w coraz większym stopniu zostaje podporządkowana kryteriom standaryzacji, unifikacji, wymierności i mierzalności. Podejście takie, oprócz szlachetnej intencji tworzenia europejskiej przestrzeni edukacyjnej, grozi dehumanizacją kształcenia. Z tej perspektywy konieczna jest rewaloryzacja kształcenia, którego miarą jest *humanum*. Koncepcje tego typu od kilku dekad są rozwijane przez pedagogikę religii, której dorobek w tym zakresie może stanowić inspirację dla współczesnego dyskursu pedagogicznego.

## XIV

ANDRZEJ MOLENDĄ

WPŁYW EDUKACJI RELIGIJNEJ NA ROZWÓJ  
PSYCHOLOGICZNY CZŁOWIEKA / THE IMPACT OF  
RELIGIOUS EDUCATION IN HUMAN PSYCHOLOGICAL  
DEVELOPMENT

Edukacja religijna może mieć różnorodny wpływ na rozwój psychologiczny jednostki. Tacy badacze jak David Elkind i John McDargh w swoich ustaleniach eksponują jej pozytywny wpływ. Elkind opisuje jak religia u małego dziecka wspomaga psychologiczny rozwój m.in. poczucia stałości, zdolności kształtowania wyobrażeń, i w końcu zdolności do bycia w relacji. McDargh bada m.in. jak religia jest zaangażowana w cztery wymiary procesu stawania się sobą: w rozwój poczucia bycia realnym, rozwój poczucia bycia w związku z rzeczywistym i znaczącym światem, rozwój zdolność do bycia samemu oraz rozwój zdolności do tolerowania zależności. Problem negatywnego wpływu niewłaściwej edukacji religijnej na sferę psychiczną człowieka zostanie ukazany w kontekście problematyki nerwic ekllezjogennych.

\*\*\*

Religious Education can have a varied impact on the psychological development of individuals. Such scholars as David Elkind and John McDargh in their findings highlight the positive impact. Elkind describes how religion helps the young child's psychological development such as sense of permanence, the ability of shaping perceptions, and ultimately the ability to be in a relationship. McDargh examine such how religion is involved in the four dimensions of the process of becoming one another in developing a sense of being real, the development of a sense of being in connection with real and meaningful world, developing the ability to be yourself and the ability to tolerate the development of dependence. The problem of negative impact of improper religious education for human psychic sphere is shown in the context of issues ecclesio-genic neuroses.

## XV

ZDZISŁAW PAWLAK

### ROLA RELIGII W WYCHOWANIU CZŁOWIEKA (ASPEKT FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNY)

W pierwszej części będzie ukazany problem określenia, czym jest religia w swej istocie (problem definicji religii) oraz pojęcie wychowania człowieka. Wobec wielości i różnorodności definicji religii, tutaj przyjmujemy klasyczne ujęcie filozoficzne religii jako realnej i dynamicznej relacji osobowej człowieka do osobowego Absolutu, od którego człowiek jest zależny w istnieniu i działaniu i który jest jego ostatecznym celem nadającym sens całemu życiu. Z kolei wychowanie człowieka będzie rozumiane szeroko jako proces rozwoju osobowego, stawania się człowieka (jego człowieczeństwa), czyli działanie celowe, planowane, według określonego kierunku i programu. Obejmuje także kształcenie (edukację) człowieka.

W drugiej części będzie wyeksponowana teza mówiąca o tym, że tak rozumianemu wychowaniu człowieka skutecznie pomaga odwołanie się do religii. Religia (zwłaszcza chrześcijańska) pełni ogromnie

ważną rolę w życiu i rozwoju człowieka. Przede wszystkim ukazuje pełną prawdę o człowieku jako osobie stworzonej przez Boga, a odkupionej przez Chrystusa. Religia daje więc integralną wizję człowieka, który od Boga pochodzi i poprzez życie i czynienie dobra do Boga zmierza. Człowiek w tej wizji ma wymiar transcendentny. Religia wskazuje mu perspektywy życia wiecznego. W wychowaniu dostarcza wzorów, modeli życia ludzkiego, a także pomocy wzmacniających człowieka w dążeniu do osiągnięcia pełnego rozwoju. Wychowanie człowieka poprzez wpływ religii jest wychowaniem personalistycznym, w który harmonijnie łączy się dane naturalne człowieka z czynnikami nadprzyrodzonymi.

## XVI

ANIELA RÓŻAŃSKA

### RELIGIJNOŚĆ MŁODZIEŻY A PLURALISTYCZNE SPOŁECZEŃSTWO CZESKIE NA POCZĄTKU XXI WIEKU

Republikę Czeską, z uwagi na wysoki stopień sekularyzacji społeczeństwa czeskiego połączonej z brakiem zaufania wobec instytucji religijnych, nazywa się najbardziej ateistycznym krajem Europy. W tekście rozważa się możliwe przyczyny zaistniałej sytuacji, przede wszystkim szybki i głęboki proces modernizacji, który spowodował zmiany w tradycyjnym społeczeństwie czeskim, w tym negatywne zmiany w obszarze religijności, zwłaszcza instytucjonalnej. Refleksja dotyczy problemu zrozumienia czeskiej religijności. Należy ją rozważać nie tylko w kontekście sekularyzacji, ale w pluralizacji postaw religijnych. Autorka czyni to na przykładzie analizy religijności młodzieży z pogranicza czesko-polskiego.

## XVII

AGNIESZKA SALAMUCHA

RELIGIJNY FIKCJONALIZM JAKO WYZWANIE DLA  
PEDAGOGIKI RELIGII / RELIGIOUS FICTIONALISM  
AS A CHALLENGE FOR THE PEDAGOGY OF RELIGION

Przedmiotem mojego wystąpienia jest pogląd zwany religijnym (teologicznym) fikcjonalizmem. Religijny fikcjonalizm jest stanowiskiem w sporze dotyczącym miejsca religii w społeczeństwie pluralistycznym religijnie i kulturowo – odpowiada na pytanie, jak można konsekwentnie zachowywać zasady własnej religii w społeczności, która dopuszcza religijny pluralizm w sferze publicznej. Sprowadza się on do następujących tez: 1) Bóg ma taki sam status ontologiczny jak postaci fikcyjne (np. bohaterowie filmów lub dzieł literackich); 2) aby być osobą religijną, nie trzeba koniecznie uznawać za prawdziwe zdania, że Bóg istnieje.

W referacie rozważam założenia, jakie legły u podstaw religijnego fikcjonalizmu oraz kontekst myślowy, w ramach którego było możliwe sformułowanie takiego poglądu, argumenty za i przeciw religijnemu fikcjonalizmowi oraz konsekwencje jego przyjęcia dla teorii i praktyki pedagogiki religii.

\*\*\*

Religious (theological) fictionalism in the philosophy of religion maintains that 1) God could have the same ontological status as a fictional character in a novel or a movie; 2) in order to be religious persons, we do not have to accept that God exists. It seems that religious fictionalism is the answer for the contemporary urgent question – how to be consistently religious person in the pluralistic society without causing ideological conflicts.

In my paper I consider the assumptions, the intellectual context, the arguments *pro et contra* and the consequences of religious fictionalism for the theory and the practice of the pedagogy of religion.

## XVIII

KAZIMIERZ SKOCZYŁAS

WARTOŚCI MORALNE MŁODZIEŻY  
PONADGIMNAZJALNEJ REGIONU KONIŃSKIEGO

Obecne młode pokolenie polskiej młodzieży doświadcza gwałtownych przemian. Szybko zmienia się środowisko społeczne i poważne zmiany dokonują się w kulturze. Na sile przybierają wielkie procesy społeczne. Wśród nich coraz bardziej intensywny jest indywidualizm, liberalizm, sekularyzacja i laicyzacja. Zmienia się również życie rodzinne.

Przemiany te są szczególnie intensywne w Polsce po roku 1989. Z jeszcze większą intensywnością przebiegają one od roku 2004, kiedy to Polska została przyjęta do Unii Europejskiej. Te wielkie procesy ścierają się z własną tożsamością Polaków. Tę tożsamość tworzą wartości obecne w kulturze polskiej i przez nią przekazywane. Tożsamość ta jest również kształtowana w szerokim zakresie przez kulturę religijną rodzącą się z duszpasterskiego oddziaływania Kościoła.

Intensywne przemiany dokonujące się w życiu społecznym kształtują świadomość zarówno starszego jak i młodszego pokolenia. Przemiany te szczególnie dynamiczny charakter mają w okresie dorastania. Stąd przedmiotem zainteresowania badawczego było poznanie świata wartości młodzieży szkół ponadgimnazjalnych z rejonu konińskiego. Diagnoza stanu świadomości tych młodych ludzi jest ważna zarówno ze względu na nauczanie lekcji religii w szkole jak również ze względu na duszpasterstwo młodzieży. Ma ona także znaczenie dla odniesień duszpasterskich Kościoła Katolickiego wobec młodych w przyszłości.

Zgromadzone wyniki wskazują, że na odniesienie się badanych do wartości istotne znaczenie ma matka. Również bardzo zauważalne jest oddziaływanie środowiska zamieszkania badanych. Środowisko wiejskie oraz małego miasta dość wyraźnie ułatwia akceptację wartości religijno-moralnych przekazywanych przez Kościół. Natomiast środowisko średniego i dużego miasta powoduje, że to odniesienie jest bardziej zróżnicowane. Dość wyraźnie zaznacza swój wpływ także wiek badanych. Młodszy uczniowie szkół ponadgimnazjalnych (16, 17

lat) charakteryzują się bardziej niedojrzałym odniesieniem do wartości. Również ich odniesienie do wiary ma znaczenie dla akceptacji wartości religijno-moralnych. „Głęboko wierzący” i „wierzący” przyjmują w najszerszym zakresie wartości promowane w działalności duszpasterskiej Kościoła. Jednak także w tym gronie jest niezbyt duża grupa, która nie akceptuje wszystkich wartości przekazywanych przez Kościół. Z kolei „obojętni” i „niewierzący” w znacznie szerszym zakresie przejawiają krytyczne odniesienie do wartości religijno-moralnych i część z nich odrzucają. Grupa osób bardzo krytycznie nastawionych do tego systemu wartości nie jest jednak bardzo liczna wśród młodzieży regionu konińskiego.

## XIX

BOGDAN STAŃKOWSKI

### ROLA RELIGII W SALEZJAŃSKIM WYCHOWANIU PREWENCYJNYM

Główne zagadnienia: 1. Zasada religijności fundamentem pełnego urzeczywistnienia osoby wychowanka; 2. Religia gwarantem spójnej wizji antropologicznej wychowania; 3. Soteriologiczny wymiar wychowania salezjańskiego; 4. System prewencyjny w perspektywie wielokulturowej.

System wychowawczy salezjanów ukazuje wielką rolę religii w wychowaniu młodzieży. Artykuł uwydatnia rolę wymiaru wertykalnego podkreślając, iż to właśnie religia nadaje pedagogii salezjańskiej jej transcendentny wymiar. Odniesienie w wychowaniu do transcendentności otwiera wychowankowi drogę do szerszej perspektywy wartości nieprzemijających. Akceptacja religii jako filaru wychowania gwarantuje tejże działalności wychowawczej pewną spójną, koherentną wizję wychowanka, która nie wyczerpuje się w doraźnych rozwiązaniach o zabarwieniu ideologicznym, ale ubogaca wychowanie dostarczając mu ściśle określoną wizję antropologiczną człowieka.

W artykule został podkreślony także wymiar soteriologiczny, który otwiera młodzież zarówno na wartości wertykalne jak też horyzontalne. Jego korzenie wywodzące się z religii gwarantują to, iż młodemu człowiekowi zostaje ukazany sens życia, perspektywa wykra-

czająca poza typowo materialną wizję egzystencji ludzkiej. Aspekt soteriologiczny wychowania nakreśla również pewne zadania wchodzące w skład chrześcijańskiej praxis.

Ostatnim zagadnieniem poruszonym w artykule jest problem wychowania w kontekście wielokulturowym. To religia ze swoim otwarciem się na transcendencję i na drugiego człowieka sprawia, że idea wielokulturowości nie wyczerpuje się w biernym zlepku obojętnych względem siebie ludzi, ale staje się okazją do otwartości na drugiego człowieka, współpracy i zbliżenia między młodymi przynależącymi do różnych wyznań i kultur.

## XX

WITOLD STARNAWSKI

### PEDAGOGIA OSOBY JAKO BYTU RELIGIJNEGO

Fenomen religijności jest trwałym elementem ludzkiej natury. Przejawia się on w rozpoznawaniu sfery *sacrum* w różnorodnych dziedzinach: w świecie – dostrzeżenie aspektu tajemnicy, przygodności i śladów transcendencji w przyrodzie; w samej osobie – jej paradoksy, wśród nich największy, że „jest kimś więcej niż jest”; w życiu społecznym – niezrozumiałość na naturalnej drodze czym jest miłość i wspólnota. Prawo do przeżywania (bycia religijnym) i wyrażania swej religijności jest niezbywalnym prawem osoby i powinno być uwzględnione także w sferze życia społecznego, w działalności instytucji publicznych, a także w wychowaniu. Najważniejszym elementem wychowania religijnego zdaje się uwrażliwianie na obecność *sacrum* w samej osobie, ale również uznanie, że jest to sfera, która dotyczy tego, co całkowicie inne, obce, niepojęte. Potrzeba zatem „wytrącania” z obojętności, ale również przeciwstawiania się banalizacji tego, co religijne, prywatyzacji religii (indywidualizacji) jak i fundamentalizmowi rozumianemu jako skostnienie, zamknięcie religii w schematach (religijna skamieniałość).



## XXI

DARIUSZ STĘPKOWSKI

SKĄD W OGÓLE RELIGIA W PEDAGOGICE?  
ZWIĄZKI MYŚLENIA OGÓLNOPEDAGOGICZNEGO  
Z RELIGIĄ NA PODSTAWIE TEORII  
F.D.E SCHLEIERMACHERA, J.F. HERBARTA I D. BENNERA

WHY RELIGION IN EDUCATION?  
THE RELATIONSHIPS BETWEEN GENERAL  
EDUCATIONAL THINKING AND RELIGION  
ON THE BASIS OF  
F.D.E. SCHLEIERMACHER, J.F. HERBART  
AND D. BENNER'S THEORY

Z punktu widzenia współczesnej pedagogiki ogólnej, religia należy do zagadnień, którym nie poświęca się niemal żadnej już uwagi. Milczącym założeniem takiego podejścia jest przekonanie, że nowożytna (postoświeceniowa) pedagogika ostatecznie przezwyciężyła zależność od religii. Niegdyś było to powodem skrępowania ideologicznego wychowania. Chociaż pluralizm światopoglądowy dopuszcza dziś do głosu różnorodne systemy myślenia i wartości, nawiązanie do religii – przynajmniej w pedagogice – budzi automatycznie podejrzenie resentymentu. Na tym tle stawiam pytanie zawarte w tytule mojego wystąpienia.

Moim zdaniem, religia zawiera się nieuchronnie w każdej pedagogice. Jest tak dlatego, że jednym z rodzajów pytań, jakie stawia sobie człowiek, będący podmiotem działania pedagogicznego, są właśnie pytania religijne, to znaczy dotyczące celu i sensu życia. A zatem nie można religii traktować tylko jako pewnej „przybudówki” ideologicznej ani mniej lub bardziej niepotrzebnego suplementu wychowania np. dla tych, którzy sobie tego życzą. Wręcz przeciwnie, życie w społeczeństwie demokratycznym wymaga posiadania przez wszystkich jej członków elementarnej kompetencji religijnej. Z jednej strony ochroni to społeczeństwo przed uleganiem ruchom fundamentalistycznym wykorzystującym przekonania religijne do własnych celów, z drugiej umożliwi zgodną koegzystencję ludzi wyznających różne religie i światopoglądy. Za kształtowanie tej kompetencji musi

odpowiadać publiczny system edukacji. Moje stanowisko popieram odniesieniami do teorii trzech klasyków myślenia ogólnopedagogicznego: J.F. Herbarta, F.D.E. Schleiermachera i D. Bennera.

\*\*\*

From the standpoint of contemporary general pedagogy, religion is an issue to which almost no attention is now paid. The tacit assumption of this approach is the belief that modern (post-Enlightenment) pedagogy has ultimately overcome its dependency on religion. Once it was an embarrassment for ideological education. Although worldview pluralism nowadays allowed diverse schemes of thinking and values to have a voice, referring to religion – at least in pedagogy – automatically raises suspicion of resentment. Against this background, I put the question in the title of my speech.

In my view, religion must inevitably be included in any pedagogy. This is because one of the types of questions posed by the individual being taught are religious questions, that is, concerning the purpose and meaning of life. It is therefore impossible to treat religion as an ideological “extension”, a supplement to education neither more nor less unnecessary, for those who wish it. On the contrary, life in a democratic society requires all its members to possess the elementary religious competence. On the one hand, this protects the public against letting themselves be led by fundamentalist movements that use religious beliefs for their own purposes, while on the other it enables coexistence between people who adhere to different religions and worldviews. The public education system must be responsible for the development of this competence. I support my position with references to three classics of general educational thinking: J.F. Herbart, F.D.E. Schleiermacher, and D. Benner.

## XXII

BARBARA SURMA

FUNKCJA INICJACYJNA KATECHEZY PRZEDSZKOLNEJ  
I WCZESNOSZKOLNEJ  
W KONCEPCJI SOFII CAVALLETTI

Koncepcja wychowania religijnego Sofii Cavalletti „La Catechesi del buon Pastore” [„Katecheza Dobrego Pasterza”] powstała w Rzymie w latach 50. ubiegłego wieku. Stanowi zwarty program wychowania religijnego dla dzieci od 3 do 12 roku życia.

Ta włoska koncepcja coraz bardziej interesuje polskich katechetów, a także rodziców dzieci w wieku przedszkolnym i wczesnoszkolnym, bowiem odpowiada na potrzeby duchowe dzieci i ich możliwości percepcyjne. Z jednej strony Autorka sięga do dydaktyki opracowanej przez Marię Montessori (poznawanie zmysłowe, potrzeba własnej aktywności, koncentracja) z drugiej sama tworzy metodę, którą wyprowadza z nauczania biblijnego i liturgicznego, nazywając ją „metodą znaku”.

Głównymi тезami przedstawionymi w tymże artykule będą:

1. Kształtowanie obrazu Boga w „Katechezie Dobrego Pasterza” (chrystocentryczny charakter katechezy – funkcja inicjacyjna jako pomoc dziecku w nawiązywaniu osobistej relacji z Jezusem-Osobowym Bogiem, Jezusem dobrym Pasterzem).

2. Wychowanie do modlitwy – udzielanie odpowiedzi Bogu, który jest Miłością.

3. Wprowadzanie dzieci w rzeczywistość sakramentalno-kościelną (nabywanie przez dziecko języka liturgicznego, odkrywanie znaczenia znaków i gestów liturgicznych, przygotowanie do sakramentu pojednania i Eucharystii).

## XXIII

WŁADYSŁAWA SZULAKIEWICZ

OBCENOŚĆ IDEI RELIGIJNYCH W POLSKICH  
KONCEPCJACH PEDAGOGICZNYCH OKRESU  
MIĘDZYWOJENNEGO /  
THE PRESENCE OF RELIGIOUS IDEAS IN POLISH  
PEDAGOGIC CONCEPTS OF THE INTERWAR PERIOD

Rozważania na temat „Obecność idei religijnych w polskich koncepcjach pedagogicznych okresu międzywojennego” mają na celu ukazanie występowania różnorodnych treści i kategorii dotyczących edukacji religijnej w latach 1918–1939. Bogactwo projektów pedagogicznych lat międzywojennych i ich analiza pokazuje, że tworzone wówczas pomysły dotyczące edukacji młodzieży polskiej odnosiły się do wielu obszarów pedagogicznych, które obecnie określane są jako subdyscypliny składające się na naukę o wychowaniu. Rekonstrukcja polskiej myśli pedagogicznej tego okresu utwierdza czytelnika w przekonaniu, że dla wielu ówczesnych myślicieli motywy religijne stanowiły ważny element projektów edukacyjnych.

\*\*\*

The dissertation on “The presence of religious ideas in Polish pedagogic concepts of the interwar period” aims at showing the occurrence of various categories and content concerning religious education in 1918–1939. The abundance of pedagogic projects from the interwar years and their analysis show that the ideas concerning the education of Polish youth of the time concerned many pedagogic areas, which at present are described as subdisciplines that make up educational studies. The reconstruction of the Polish pedagogic thought of that period confirms that for many contemporary thinkers religious motives were a significant element of educational projects.

## XXIV

ANNA SZYLAR

IDEAŁY WYCHOWAWCZE W KLASZTORNICH SZKOŁACH  
ŻEŃSKICH W OKRESIE POTRYDENCKIM  
DO POCZĄTKÓW XIX WIEKU

/

THE IDEALS OF EDUCATION IN THE NUNNERY FEMALE  
SCHOOLS  
IN THE POST-TRIDENTINE PERIOD DURING  
THE EARLY NINETEENTH CENTURY

Temat referatu dotyczy wychowania i kształcenia dziewcząt świeckich w klasztornych szkołach żeńskich od ostatniej dekady XVI stulecia do 1815 roku. Rozważania przygotowane zostały w oparciu o materiały archiwalne i literaturę przedmiotu. Dotyczą realizacji procesu edukacyjnego na terytorium Małopolski, która w wyniku rozbiorów najpierw znalazła się w granicach monarchii Habsburgów a następnie jej część została włączona w skład Księstwa Warszawskiego. W celu porównania zagadnień w tekście wprowadzono wzmianki o wychowaniu dziewcząt w szkołach zakonnych, działających na innych obszarach Rzeczypospolitej.

Omówiona została problematyka wychowania dziewcząt w konwentach należących do czterech typów zakonów: mniszych, kanoników regularnych, mendiikanckich oraz kleryków regularnych. Spośród 18 zakonów żeńskich (posiadały 154 klasztory) działających w 1772 roku na ziemiach Rzeczypospolitej, tylko dwa nie zajmowały się prowadzeniem szkół klasztornych.

Najważniejszymi postulatami było wychowanie dziewcząt w duchu katolicyzmu, ukształtowanie ich moralności i rozwinięcie pobożności, nauczanie tzw. robót kobiecych, czyli powinności związanych z wykonywaniem prac domowych i prowadzeniem gospodarstwa. Tego typu ideały realizowane były we wszystkich szkołach. Różnice występowały w zakresie pozostałych umiejętności, związanych z nauką języka polskiego, języków obcych, rachunków, muzyki, tańca i innych przedmiotów. Miało to niezaprzeczalny wpływ na kształtowanie osobowości i przygotowanie do pełnienia ról społecznych.

Porównując wzorce wychowania dziewcząt w czasach zaborów i w okresie Księstwa Warszawskiego zauważa się pewne zmiany. Ich charakter uwarunkowany był przejęciem nadzoru nad szkolnictwem przez władze świeckie, wprowadzeniem systemu klasowo-lekcyjnego i jednolitych dla danego typu szkoły programów nauczania.

\*\*\*

Paper concerns the upbringing and education of laic girls in the nunnery female schools from the last decade of the XVI century to 1815. Considerations have been prepared on the basis of archival material and literature. They refer to the educational process in the territory of Little Poland, which was initially due to annexations within the Habsburg monarchy and part of it was included into the Duchy of Warsaw. In order to compare the issues in the text there were made mentions to the education of girls in nunnery schools, functioning in other areas of the Republic. There were discussed the problems of education of girls in convents belonging to four types of orders: monastic, regular canons, mendicant and seminarians. Among 18 female religious orders (had 154 monasteries) functioning in 1772 on the territory of the Republic, only two did not run the monastic schools.

The main postulates were education of girls in the spirit of Catholicism, the shape of their morals and developing of devotion, to learn so-called women's work, which is related to the duties of housework and running a household. Ideals of this type were implemented in all schools. Differences occurred in the other skills associated with the Polish language, foreign languages, accounts, music, dance and other skills. This was an undeniable influence on the personality and preparation to perform social roles.

Comparing the patterns of education of girls at the time of annexation and during the Duchy of Warsaw, some changes were noticed. Their character was conditioned by the transfer of supervision over schools by the secular authorities, the introduction of class-lesson system and uniform curricula for the type of school.

## XXV

DANUTA WAJSPRYCH

HUMANIZM WYŁĄCZNY A RELIGIA W WARUNKACH  
NOWOCZESNOŚCI

Artykuł prezentuje nową odmianę zachodniego światopoglądu, jaką jest humanizm wyłączny i nawiązuje do analiz Charlesa Taylora dokonanych w *Etyce autentyczności* i w *Źródłach podmiotowości*. Ten rodzaj humanizmu opiera się na naturalistycznej koncepcji człowieka i dobra ludzkiego. Jego główne kategorie to ludzki rozkwit i pełnia życia. Humanizm wyłączny stanowi dziś rosnącą w siłę alternatywę dla tradycyjnej religii.

## XXVI

WAŁĘGA AGNIESZKA

OBRAZ EDUKACJI RELIGIJNEJ W POLSKICH  
PODRĘCZNIKACH HISTORII  
WYCHOWANIA XIX I POCZĄTKÓW XX WIEKU /  
THE IMAGE OF RELIGIOUS EDUCATION IN POLISH  
TEXTBOOKS ON THE HISTORY OF EDUCATION  
IN THE 19<sup>TH</sup> AND THE BEGINNING OF 20<sup>TH</sup> CENTURY

Celem artykułu jest ukazanie obrazu edukacji religijnej w polskich podręcznikach historii wychowania. Przedmiotem analizy są zarówno najstarsze wydawnictwa tego typu, publikowane w II połowie XIX wieku, przeznaczone przede wszystkim dla uczniów galicyjskich seminariów nauczycielskich, jak i późniejsze opracowania służące także studentom wyższych uczelni. Przyjęta perspektywa czasowa pozwoli wskazać główne kierunki zmian w opracowaniach podręcznikowych z zakresu tego przedmiotu, najstarsza z rozpatrywanych w artykule prac pochodzi z roku 1868, listę podlegających analizie wydawnictw zamykają natomiast książki wydane przed wybuchem II wojny światowej. Jest to liczna i różnorodna grupa publikacji – w analizach uwzględniono bowiem nie tylko klasyczne podręczniki, ale także różnorodne skrypty i repetytoria.

Podjęte w artykule pytania obejmują zarówno zakres uwzględniania w podręcznikach problematyki edukacji religijnej, jak i stosunek poszczególnych autorów wobec tego zagadnienia. Ważne zatem są zarówno kwestie dotyczące wyboru konkretnych koncepcji, szkół oraz działaczy oświatowych propagujących idee religijne w wychowaniu i kształceniu jak i forma ich prezentacji. Istotne jest także pytanie o wpływ różnorodnych czynników, takich jak sytuacja polityczna czy rozwój badań historyczno-oświatowych, na zmiany w zakresie oceny, przez autorów tych opracowań, zarówno koncepcji, jak i realizowanej w praktyce, edukacji religijnej. Podręczniki historii wychowania poruszają kwestie rozwoju szkolnictwa, nauki i kultury, i to zarówno w kontekście ogólnoeuropejskim jak i narodowym. Szczególnie warto zastanowić się nad tym, które elementy edukacji religijnej najwyraźniej w nich eksponowano oraz wskazywano jako wciąż aktualne podstawy dalszych zmian w oświacie.

\*\*\*

The aim of the dissertation is to present the image of religious education in Polish textbooks on the history of education. The object of the analysis are both the oldest publications of this kind, published in the second half of the 19th century, intended mainly for students from Galician teacher's training colleges, and later studies, also for university students. The assumed time perspective will allow to show the main directions of changes in the textbooks regarding this subject, the oldest of the works examined in the paper comes from 1868, while the list of analysed publications is closed with books published before the outbreak of the Second World War.

The problems taken up in the paper include both the scope within which the issues of religious education are considered in textbooks, and the attitude of individual authors towards this problem. Therefore, both the issues concerning the choice of particular concepts, schools and educational activists propagating religious ideas in upbringing and education, and the form of presenting them are important. The question of the effect of various factors, such as the political situation or the development of historical and education research, on the changes in the assessment made by the authors of these studies of religious education in its conceptual and practical aspect.



## XXVII

ALDONA ZAKRZEWSKA

EDUKACJA RELIGIJNA DZIECI I MŁODZIEŻY SZKOLNEJ  
OKRESU MIĘDZYWOJENNEGO W SŁUŻBIE HUMANIZACJI  
ŻYCIA SPOŁECZNEGO

Niewątpliwie katolicka doktryna wychowawcza zaznaczyła swoje miejsce w polskiej rzeczywistości edukacyjnej okresu międzywojennego, a po I wojnie światowej widziano w niej istotny element przywrócenia ładu społecznego i doprowadzenia do uchwycenia kultury. W podjętych rozważaniach pragnę przyrzeć się na początku tym środowiskom, które dostrzegały w ówczesnym czasie społeczną wartość nauczania i wychowania religijnego. Następnie odniosę się do form edukacji religijnej podejmowanych wobec dzieci i młodzieży szkolnej (obecność religii i praktyk religijnych w szkole; działalność szkół katolickich; funkcjonowanie religijnych organizacji szkolnych). Na końcu zaś podejmę refleksję nad pytaniem: Czy prowadzona wśród dzieci i młodzieży edukacja religijna miała szansę pozytywnie oddziaływać na poprawę życia społecznego (szczególnie w obliczu narastającego w drugim dwudziestoleciu konfliktu między Kościołem katolickim a władzami państwowymi, w sprawach dotyczących religijnego nauczania i wychowania)?



## RELIGIE WSCHODU

koordynator: dr hab. Krzysztof Kosior, prof. UMCS

sekretarz: mgr Tomasz Sobczyk

### Zakres tematyczny:

Obszar sekcji obejmuje zagadnienia związane tematycznie z tradycjami religijnymi, kształtującymi kulturę duchową Wschodu, tak w czasach odległych, jak i współcześnie, oraz z formami ich obecności na Zachodzie. Tradycje te to, przede wszystkim: buddyzm, konfucjanizm, taoizm i islam oraz hinduizm, zaratusztianizm, dżinizm, sikhizm i śinto. Autorzy referatów prezentują rezultaty swych badań, wchodzących w zakres historii, fenomenologii i kognitywistyki religii, a także innych dyscyplin religioznawczych.

---

### Program sekcji:

#### 14 WRZEŚNIA 2011, ŚRODA

Miejsce obrad: Audytorium „E” (budynek Wydziału Prawa i Administracji UMK, ul. Gagarina 15)

Godz. 12.00-14.30

**Dr hab. Marek Szymański** – Religijny wymiar filozofii indyjskiej

**Dr Wiesław Kurpiewski** – Duchowość buddyzmu tybetańskiego – różnorodność i unifikacja

**Dr Katarzyna Lewandowska** – Dakini – podniebna tancerka czy latająca czarownica. Kobiectwo w sztuce buddyjskiej wadźrajany

**Mgr Katarzyna Natalia Kondratowicz** – Rola Kobiet w Hinduizmie a bohaterki powieści Salmana Rushdiego

**Dr Przemysław Sieradzan** – Buddyzm w Rosji współczesnej

**Dr Juliusz Piwowarski** – Bezpieczeństwo i samodoskonalenie

jako elementy Świętej Drogi Wojownika

**Dr hab. Krzysztof Kosior, prof. UMCS** – Chan jako powrót do źródeł buddyzmu

---

## STRESZCZENIA / ABSTRACTS

### I

KATARZYNA NATALIA KONDRATOWICZ

#### ROLA KOBIEŃ W HINDUIZMIE A BOHATERKI POWIEŚCI SALMANA RUSHDIEGO / WOMEN IN HINDUISM VERSUS FEMALE PROTAGONISTS OF SALMAN RUSHDIE'S NOVELS

Niniejszy referat krótko przybliży słuchaczom spojrzenie na tradycyjne postrzeganie roli kobiet w hinduizmie i kulturze europejskiej, zestawiając je z bohaterkami powieści Salmana Rushdiego *Ostatnie Westchnienie Maura* i *Wstyd*. W celu ukazania sposobu w jaki Rushdie dekonstruuje tradycyjne spojrzenie na kulturę hinduistyczną przedstawiona zostanie m.in. postać Aurory Zogoiby jako matki, żony i silnej osobowości. Następnie autor omówi postać Umy Saraswati w kontekście praktyki sati wspomnianej w powieści *Ostatnie Westchnienie Maura*. W końcowej części referatu, omówiona zostanie bohaterka powieści *Wstyd* – Sufiya Zinobia co pozwoli na pełniejsze zrozumienie tradycyjnej pozycji kobiet w społeczeństwie hinduistycznym oraz sposobu w jaki Rushdie dekonstruuje zachodnie paradygmaty wiedzy.

\*\*\*

The following paper will briefly discuss traditional perception of the role of women in Hindu and European cultures, juxtaposing it with the female protagonists of Salman Rushdie's novels: "The Moor's Last Sigh" and "Shame". In order to show how Rushdie deconstructs traditional way of perceiving Hindu culture, a closer look at Aurora Zogoiby as a mother, a wife and a strong character in the novel will be made. Then, a focus on the role of Uma Saraswati

and Sati practice mentioned in “The Moor’s Last Sigh” will be made. Last but not least, the protagonist of “Shame” – Sufiya Zinobia will be discussed, so as to enable deeper understanding of the traditional role of women in Hindu society as well as ways in which Rushdie deconstructs Western paradigms of knowledge.

## II

MAREK SZYMAŃSKI

### RELIGIJNY WYMIAR FILOZOFII INDYJSKIEJ / RELIGIOUS ASPECTS OF INDIAN PHILOSOPHY

Przedmiotem zainteresowania prelegenta są religijne aspekty klasycznej filozofii indyjskiej. Zdecydowana większość indyjskich tradycji filozoficznych była podporządkowana (przynajmniej jeśli chodzi o deklaracje) dążeniu do osiągnięcia zbawienia. Wartość racjonalnego dyskursu uzasadniano, wskazując na jego soteriologiczną użyteczność. Prelegent zastanawia się, w których przypadkach rzeczywiste cele indyjskich myślicieli można uznać za religijne. Rozpatruje naturę związku między rozwojem filozofii oraz gnostycznym „piętnem” indyjskiej religijności. Omawiany jest stosunek przedstawicieli różnych tradycji filozoficznych względem religijności skoncentrowanej wokół mitów i rytuałów.

\*\*\*

Religious aspects of classical Indian philosophy will be discussed. According to most Indian philosophers the aim of philosophy is liberation from *samsara*. Philosophical discourse was recognized as valuable because of its soteriological usefulness. It is interesting to consider in what cases the aim of Indian philosophers was genuine religious. The nature of relation between Indian philosophy and gnostical character of Indian religions will be analysed. The views of some Indian philosophers on religiousness focused on myths and rituals will be presented.

## III

WIESŁAW KURPIEWSKI

DUCHOWOŚĆ BUDDYZMU TYBETAŃSKIEGO –  
RÓŻNORODNOŚĆ I UNIFIKACJA / SPIRITUALITY  
OF TIBETAN BUDDHISM, ITS DIVERSITY AND UNITY

Ogniskową referatu jest pojęcie *duchowości*. Omówione zostanie znaczenie i specyfika tybetańskiej duchowości. Pojęcie duchowości buddyzmu tybetańskiego zostanie też porównane z jego odpowiednikiem we współczesnej kulturze zachodniej. Główny temat zostanie podjęty w odniesieniu do duchowości poszczególnych tradycji („linii przekazu”); tego, co jest w nich specyficzne, i tego, co je unifikuje. Z tego punktu widzenia omówione zostaną zarówno główne jak i mniej znane tradycje buddyzmu tybetańskiego (ningma, kadam, sakja, kagju, geluk, ruch rime i in.). Dla egzemplifikacji poszczególnych typów duchowości będą krótko przedstawione sylwetki niektórych znanych postaci, m.in. Rechungpy, Longchenpy i Tsongkhapy. Osobnym wątkiem referatu będzie rozważenie przydatności i możliwości asymilacji wzorów tybetańskiej duchowości przez zachodnich wyznawców tej formy buddyzmu.

\*\*\*

The main point of the paper is the concept of *spirituality*. This concept will be discussed with reference to Tibetan spirituality, its meaning and specific features as well as to modern Western culture. The paper presents the spirituality of traditions (“lineage of transmission”), their diversity and unity. Within this perspective, main and minor traditions of Tibetan Buddhism (Nyingma, Kadam, Sakya, Kagyu, Geluk, the Ri-me Movement and others) will be discussed. Buddhist masters, such as Rechungpa, Longchenpa and Tsongkhapa, will be presented in order to exemplify various styles of spirituality. The question is, whether these patterns and models can be accessible to and applicable by the followers of Tibetan Buddhism in the West.

## IV

JULIUSZ PIWOWARSKI

**BEZPIECZEŃSTWO I SAMODOSKONALENIE JAKO  
ELEMENTY ŚWIĘTEJ DROGI WOJOWNIKA / SECURITY  
AND SELF-IMPROVEMENT AS ELEMENTS  
OF THE SACRED PATH OF THE WARRIOR**

Artykuł pokazuje niektóre elementy dalekowschodniej Sztuki Walki określając je jako przydatne w procesie samodoskonalenia. Umożliwiają one skuteczne zmierzanie ku samorealizacji dzięki sile duchowości będącej nieodłącznym wątkiem konsekwentnego podążania Drogą Wojownika. Zwrócono uwagę, że istnieje zagrożenie, iż Droga ta nie zawsze musi charakteryzować się szlachetnością. Jednakże w przypadku kierowania się ideałami rycerskimi podążanie nią stanowi o możliwości podnoszenia poziomu bezpieczeństwa pojedynczych zarówno osób, jak i kolektywów. Zaprezentowana została także opinia autora, iż Święta Droga Wojownika to ponadczasowo użyteczna metoda poszukiwania samorealizacji i podnoszenia poziomu bezpieczeństwa.

\*\*\*

The article presents some elements of the Far Eastern Martial Art and defines them as beneficial to self-improvement. They make it possible to successfully head towards self-actualization thanks to spiritual strength, which is inextricably bound to a consistent adherence to the Path of the Warrior. It was pointed out that this path does not always have to be associated with nobleness. However, if knightly ideals are being followed, the adherence to the path makes it possible to increase safety of both individuals and collectives. The author's opinion was also presented that the Sacred Path of the Warrior is a timeless method of looking for self-actualization and increasing safety level.

## V

KRZYSZTOF KOSIOR

CHAN JAKO POWRÓT DO ŹRÓDEŁ BUDDYZMU /  
CHAN AS A COMEBACK TO THE ORIGINS  
OF BUDDHISM

Najpierw autor przedstawia faktyczne posłanie Buddy z kanonu palijskiego. Następnie stara się dowieść, że zostało ono odtworzone w chińskim chan.

\*\*\*

First, the author presents the actual message of the Buddha in the Pali Canon. Then, he tries to prove that it has been recreated in Chinese Chan.



## ISLAM W EUROPIE

koordynator: dr hab. Selim Chazbijewicz, prof. UWM

sekretarz: mgr Mateusz Proch

### Zakres tematyczny:

Problem muzułmanów żyjących w Europie staje się jednym z ważniejszym zagadnień politycznych, społecznych, kulturowych i religijnych. Często pyta się: Jak muzułmanie powinni się integrować z Europą? Jak pogodzić islam z demokracją? Obecność muzułmanów w Europie wyzwała też często niepewność i obawy, nierzadko również poczucie zagrożenia. Wielu europejczyków przyzwyczyło się do terytorialnego podziału świata na część europejsko-chrześcijańską i arabsko-muzułmańską. Podstawowe obszary badawcze: Islam w Europie czy islam europejski; Islam a chrześcijaństwo; Europa a islamska tożsamość; Europa, islam a demokracja.

---

### Program sekcji:

#### 13 WRZEŚNIA 2011, WTOREK

Miejsce obrad: Audytorium „G” (budynek Wydziału Prawa i Administracji UMK, ul. Gagarina 15)

Godz. 12.00-14.30

Obrady prowadzi: dr Magdalena Lewicka

**Dr Agata S. Nalborczyk** – Muzułmanie w Europie a problem obywatelstwa i jego legalności. Zarys współczesnych poszukiwań teologicznych myślicieli muzułmańskich na tle klasycznych teorii

**Dr Adam Wąs** – Da'wa w Europie. Charakterystyka misji muzułmańskiej we współczesnym kontekście europejskim



**Mgr Monika Ryszewska** – Der Islam und Deutschland –  
w poszukiwaniu niemieckich muzułmanów

**Dr Marta Widy-Behiesse** – Nowe formy religijności wśród  
europejskich muzułmanów

#### **PRZERWA OBIADOWA 14.30-16.00**

Miejsce obrad: Audytorium „G” (budynek Wydziału Prawa i Admini-  
stracji UMK, ul. Gagarina 15)

Godz. 16.00-17.00

Obrady prowadzi: dr Agata S. Nalborczyk

**Dr Magdalena Lewicka** – Dialog chrześcijańsko-muzułmański  
w Polsce

**Dr Artur Konopacki** – Islam w Rzeczypospolitej XVII wieku  
w świetle *Alfurkanu* Piotra Czyżewskiego

**Mgr Ewelina Juszcak** – Islam Unii Europejskiej

---

## STRESZCZENIA / ABSTRACTS

### I

EWELINA JUSZCZAK

#### ISLAM UNII EUROPEJSKIEJ / THE EUROPEAN UNION'S ISLAM

O europejskim islamie dyskutują europejscy naukowcy, politycy, szefowie państw i rządów. Co mówią o nim eurokraci? W jaki sposób, i czy w ogóle, łączą islam europejski z islamem Bliskiego Wschodu i Azji? Jakie miejsce na agendzie unijnych obrad zajmuje islam?

Unia Europejska jest instytucją laicką, opartą na poszanowaniu godności osoby ludzkiej, wolności, demokracji, państwa prawnego, jak również poszanowaniu praw człowieka, w tym praw osób należących do mniejszości, co potwierdza Traktat Lizboński. Karta Praw Podstawowych w Artykule 21 zatytułowanym Niedyskryminacja zakazuje dyskryminacji także z powodu religii czy pochodzenia etnicznego.

Art. 10, Wolność myśli, sumienia i religii, uzupełnia poprzedni o prawo manifestowania swojej religii oraz jej praktykowania natomiast Art. 22, Różnorodność kulturowa, religijna i językowa mówi o poszanowaniu tychże.

Muzułmańskie Centrum Kulturalne Belgii zainaugurowane w 1978 roku znajduje się w odległości zaledwie 500 metrów od ronda Schumana (najbliższy kościół jest kilkaset metrów dalej a synagoga ok. 200 m.), serca unijnych instytucji, w których co tydzień spotykają się europejscy komisarze podejmujący decyzje między innymi dotyczące Europejskiej Polityki Sąsiedztwa i gdzie obraduje Przewodniczący Rady Unii Europejskiej wyznaczającej unijne priorytety oraz ogólny kierunek unijnych działań politycznych. Niewątpliwie, południowy wymiar współpracy Europy z państwami trzecimi zadecyduje o jej geopolitycznej stabilizacji.

'Niezwykle istotne jest by UE zaproponowała całościową politykę naszym sąsiadom i stworzyła wraz z nimi długotrwałe partnerstwo', powiedziała szefowa unijnej dyplomacji Catherine Ashton po przyjęciu przez Komisję Europejską w dniu 25 maja bieżącego roku komunikatu *Nowa odpowiedź na zmieniające się Sąsiedztwo*.

W Unii Europejskiej żyje około 13 milionów muzułmanów, w jej najbliższym sąsiedztwie (w 12 spośród 16 krajów objętych Europejską Polityką Sąsiedztwa) około 216 milionów. Dr Jocelyne Cesari (Research Fellow w paryskim National Centre for Scientific Research) podczas konferencji Opportunities and challenges facing Muslim communities: the European and the North American Experience, która odbyła się 9 czerwca 2004 roku w European Policy Centre w Brukseli, stwierdziła, że kraje europejskie będą miały takich muzułmanów, na jakich zasługują i zaapelowała do rządów europejskich o zmianę negatywnego obrazu oraz stosunku do muzułmanów.

W moim wystąpieniu nakreślę politykę UE wobec islamu sąsiadujących z nią krajów muzułmańskich oraz wobec islamu europejskiego.

\*\*\*

European Islam is on the agenda of European scientists, politicians, the heads of states and governments. What do the European Union civil servants say about it? In what way if at all they

bring together European Islam with the one of the Middle East and Asia? What place is there for Islam on the EU's agenda?

The EU is a secular body based on the respect for the human dignity, freedom, democracy, rule of law and human rights, among others of persons belonging to the minorities as it is confirmed by the Lisbon Treaty. Charter of Fundamental Rights of the European Union in its Article 21 on Non-discrimination prohibits discrimination based on religion or ethnic origin. Article 10 on Freedom of thought, conscience and religion underlines the right to the freedom of religion and its manifestation in worship, teaching, practice and observance. To recapitulate all these rights, Article 22 on Cultural, religious and linguistic diversity underlines the respect for its diversities.

Islamic and Cultural Centre of Belgium (after the European Synagogue Ohel Eliezer) is the closest religious institution to the Schuman roundabout, the heart of European Union's institutions, where every week European Commissioners meet to discuss among others the European Neighbourhood Policy and where has his offices the President of the EU Council that sets the EU's general political direction and priorities.

Without any doubt, the southern dimension of Europe's cooperation with third countries will shape its geopolitical security. 'It's vital that we in the EU make a comprehensive offer to our neighbours and build with them lasting partnership ...' said Catherine Ashton, EU High Representative for Foreign Affairs and Security Policy/Commission Vice-President, on 25 of May 2011 after launching a new and ambitious European Neighbourhood Policy - 'A new response to a changing Neighbourhood.

Around 16 million Muslims live in the European Union and in its closest neighbourhood (in 12 out of 16 countries covered by the European Neighbourhood Policy) 216 million.

Dr Jocelyne Cesari (Research Fellow in National Centre for Scientific Research in Paris) during a conference on Opportunities and challenges facing Muslim communities: the European and the North American Experience that took place on 9 June 2004 in European Policy Centre in Brussels, said Europe will get Muslims it deserves and

she asked the European governments to change a negative image and attitude towards Muslims.

In my presentation I will discuss the European Union's policy towards both external and home grown Islam.

## II

ARTUR KONOPACKI

### ISLAM W RZECZYPOSPOLITEJ XVII WIEKU W ŚWIETLE ALFURKANU PIOTRA CZYŻEWSKIEGO

/

### ISLAM IN THE COMMONWEALTH THE POLISH REPUBLIC IN THE SEVENTEENTH CENTURY ACCORDING TO "ALFURKAN" BY PIOTR CZYŻEWSKI

Referat dotyczy postrzegania islamu przez społeczeństwo chrześcijańskie. Piotr Czyżewski prezentuje w swoim paszkwilu negatywny stosunek do muzułmanów – Tatarów. Mimo intencji autora aby oczernić muzułmanów przekazuje nam niezwykle ciekawe informacje na temat statusu osadników ich stosunku do państwa. Jednocześnie w sposób zupełnie niezamierzony ukazuje nam specyfikę funkcjonowania wyznawców na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego, porusza między innymi aspekty prawne związane z ich życiem religijnym, ich zwyczaje i obrzędy. Przez pryzmat historii i te mało eksplorowane źródło chciałbym ukazać i funkcjonowanie islamu w społeczeństwie chrześcijańskim.

\*\*\*

A topic of my speech will be "Islam in the Commonwealth (the Polish Republic) in the Seventeenth Century According to *Alfurkan* by Piotr Czyżewski". The lecture refers to a way of perceiving Islam by Christian society. Piotr Czyżewski shows in his libel his negative attitude to Muslims – Tatars. Contrary to intentions of the author of that libel, who wanted to slander Muslims, he gives us unwittingly very interesting information about status of the settlers and their attitude to the Polish state. Simultaneously he shows us, in an unwitting way, specificity of Muslims' living on the grounds of the Grand Duchy of Lithuania, among other things he shows law aspects

connected with their religious life, their rituals and customs. From a perspective of history and that source, which is explored very little, I would like to show existence of Islam in Christian society.

### III

MAGDALENA LEWICKA

#### DIALOG CHRZEŚCIJAŃSKO-MUZUŁMAŃSKI W POLSCE / CHRISTIAN AND MUSLIM DIALOGUE IN POLAND

Jednym z procesów, a jednocześnie ogromnych wyzwań, kształtujących oblicze XXI wieku jest dialog między cywilizacjami, którego nieodłącznym elementem jest dialog międzyreligijny. Zarówno przedstawiciele poszczególnych wyznań, jak i ich badacze, są zgodni w opinii, że dialog ten jest możliwy i potrzebny, ale wymaga wzajemnego poszanowania, tolerancji i zrozumienia punktu widzenia drugiej strony. Utrudniają go zakorzenione w świadomości ich wyznawców stereotypy dotyczące wzajemnego postrzegania się, które narosły przez lata, a które wciąż wywołują negatywne emocje i stanowią przeszkodę w rewizji poglądów na temat drugiej strony, dodatkowo potęgowane są oskarżeniami o wzajemne krzywdy. Konieczna jest więc akceptacja, okazywanie dobrej woli i autentyczna chęć dialogu opartego na wzajemnym zaufaniu i otwarciu na odmienności, poszanowaniu cudzej tożsamości i integralności, to bowiem leży u podstaw konstruktywnego dialogu chrześcijańsko – muzułmańskiego. Z chrześcijańskiego punktu widzenia dialog ten nabiera szczególnie ważnego znaczenia tu i teraz, kiedy Kościoły naszego kontynentu stają w obliczu rosnącej obecności muzułmanów, która zmienia sytuację historyczną, kulturową i religijną Europy, zdominowaną jeszcze do niedawna przez chrześcijaństwo. Stąd potrzeba podjęcia działań o charakterze kulturalnym, edukacyjnym i społecznym, promujących dialog między cywilizacjami i religiami oraz współpracę międzynarodową opartą na tolerancji i uznaniu unikalności wkładu różnych kultur i religii w rozwój ludzkości, prowadzących do wzajemnego poznania chrześcijaństwa i islamu oraz przezwyciężenia stereotypów wynikających z wzajemnej nieznajomości. Dialog chrześcijańsko-muzułmański w Polsce ma wieloletnią, a nawet wielowiekową trady-

cję, która wynika z 600 lat pokojowego współistnienia chrześcijaństwa i islamu na ziemiach Rzeczypospolitej. Ramy instytucjonalne przybrał w czerwcu 1997 roku w postaci Rady Chrześcijan i Muzułmanów, przekształconej w lipcu tegoż roku w Radę Wspólną Katolików i Muzułmanów. Celem wystąpienia jest przedstawienie historii dialogu pomiędzy chrześcijaństwem i islamem, analiza zasad konstruktywnego dialogu pomiędzy tymi wyznaniami, omówienie zagrożeń i wyzwania, jakie stoją przed owym dialogiem u progu XXI wieku.

\*\*\*

One of the processes and – at the same time – great challenges which shape the face of 21<sup>st</sup> century is the dialogue between civilizations, which includes inter-religious dialogue. Members of particular congregations as well as the researchers of religion agree that such a dialogue is possible and necessary, however it requires mutual respect, tolerance and understanding of the opponents' point of view. The dialogue is hindered by long lasting stereotypes concerning mutual perception which are deeply rooted in the minds of the believers – those stereotypes create negative emotions and are an obstacle in the revision of the opinions about the other side, additionally they are fuelled by accusations of reciprocal misdeeds. In this case there is a need of acceptance, showing tokens of good will and authentic desire of the dialogue based on mutual trust and openness toward the dissimilarities and respect of the identity and integrity of the others, which is the basis of constructive Christian – Muslim dialogue. From the Christian point of view the dialogue is particularly important in the present situation, when Christian churches of Europe are faced with the growing presence of Muslims which alters the historical, cultural and religious situation in Europe, which until recently was dominated by Christianity. Because of that it is necessary to resort to cultural, social and educational actions promoting the dialogue between civilizations and religions and international cooperation based on tolerance and acknowledging the exceptionality of the contribution of different cultures and religions into the development of mankind, leading to mutual knowledge of Christianity and Islam, and overcoming the stereotypes resulting from the lack of knowledge. Dialogue between Christians and Muslims in Poland has been going on for many years or even centuries. This

derives from 600 years long coexistence of Christianity and Islam within borders of the Republic of Poland. The dialogue was institutionalised in June 1997 when the Council of Christians and Muslims was formed. In June the organisation was reformed into the Common Council of Christians and Muslims. The goals of this paper include presentation of the origin and history of the dialogue between these two religions, the analysis of the rules of the constructive dialogue between them and discussing the threats and challenges facing this dialogue at the beginning of 21<sup>st</sup> century.

#### IV

AGATA S. NALBORCZYK

### MUZUŁMANIE W EUROPIE A PROBLEM OBYWATELSTWA I JEGO LEGALNOŚCI. ZARYS WSPÓŁCZESNYCH POSZUKIWAŃ TEOLOGICZNYCH MYŚLICIELI MUZUŁMAŃSKICH NA TLE KLASYCZNYCH TEORII / MUSLIMS IN EUROPE – THE ISSUE OF THEIR CITIZENSHIP AND ITS LEGITIMACY: THE OUTLINE OF MUSLIM THINKERS' MODERN THEOLOGICAL EXPLORATIONS WITH REFERENCE TO THE CLASSICAL THEORIES

Na terenie Europy żyje obecnie ok. 40 mln mużułmanów, ale większość z nich (ok. 25 mln) stanowią autochtoni, którzy od wieków zamieszkują tereny, na przykład Rosji, Ukrainy czy Polski. Są oni obywatelami tych państw, używają lokalnego języka i są wrońnięci w tamtejsze społeczności. Istnieje jednak coraz bardziej widoczna grupa mużułmanów w Europie Zachodniej, licząca 15–16 mln ludzi, w skład której wchodzi przede wszystkim imigranci z Azji i Afryki oraz ich potomkowie.

Dla wielu z imigrantów i ich potomków przebywanie w państwie niemuzułmańskim i przyjęcie obywatelstwa takiego państwa może stanowić problem, często bowiem podkreśla się w dyskursie zagadnienie podziału świata na *dar al-islam* i *dar al-harb* (in. też *dar al-kufr*). Podział ten nie występuje w Koranie, lecz pojawia się w prawie mużułmańskim, gdy mowa jest o migracji właśnie z *dar al-islam* do *dar al-harb*. Klasyczna szkoła prawa mużułmańskiego malikicka

i współcześnie wahhabicka, a także niektórzy pojedynczy fundamentalistyczni myśliciele muzułmańscy, nienależący do żadnej ze szkół (np. Sajjid Kutb czy Jusuf al-Karadawi) wyrażają pogląd, że muzułmanin nie powinien opuszczać państwa muzułmańskiego na stałe (Koran 4:97-100, 8:72) i przyjmować obywatelstwa państwa niemuzułmańskiego.

Współcześni europejscy myśliciele muzułmańscy, jak np. Tarik Ramadan, starają się przy użyciu metod tradycyjnej teologii muzułmańskiej pomóc współwyznawcom znaleźć sposób na funkcjonowanie w Europie zgodne z nakazami religii, a przy tym takie, by stając się Europejczykami, obywatelami państw europejskich, nie tracili muzułmańskiej tożsamości. Jednym ze sposobów jest reinterpretacja podziału świata zgodnie z wymogami czasu i miejsca (*makan wa zaman*).

Na początku referatu omówione zostanie zagadnienie możliwości przebywania muzułmanów na stałe w państwach niemuzułmańskich w ujęciu klasycznym i związany z tym problem obywatelstwa w ujęciu klasycznym, a następnie przedstawione zostaną współczesne reinterpretacje tego zagadnienia dokonywane obecnie przez myślicieli muzułmańskich w Europie oraz ich wyniki.

\*\*\*

There are about 40 million Muslims in Europe but most of them (about 25 million) are autochthones, who have lived for centuries in the territories of Russia, Ukraine or Poland. They are citizens of these states, they speak local languages and belong to the local societies. There is, however, a growing and increasingly visible group of Muslims in Western Europe, about 15–16 million, which is composed of immigrants from Asia and Africa and their descendants.

For many of the immigrants and their descendants residence in a non-Muslim state and acceptance of its citizenship could be problematic. Very often the problem of the division of the world into *dar al-Islam* and *dar al-harb* is stressed in the debates concerning these problems. Such a division cannot be found in the Qur'an, but it is used in the Islamic Law in the debates concerning migration from *dar al-Islam* to *dar al-harb*. One of the classical Islamic schools of law, the Maliki school, and the present day Wahhabi approach, as well as some fundamentalist thinkers not adhering to any of the schools



(such as Sayyid Qutb or Yusuf al-Qaradawi) believe that a Muslim should not leave a Muslim state permanently (Qur'an 4:97-100, 8:72) and accept a citizenship of a non-Muslim state.

Modern European Muslim thinkers, such as Tariq Ramadan, using methods of the traditional Islamic theology, make attempts at helping their fellow Muslims to find a way to live in Europe according to the Muslim religious rules and at the same time to preserve their Muslim identity while becoming Europeans, citizens of European states. The reinterpretation of the classical division of the world according to the demands of place and time (*makan wa zaman*) is one of these ways.

First, this paper will address the problem whether – according to the classical approach – Muslims can reside permanently in non-Muslim states and whether they can become citizens. Then, the text will present modern reinterpretations of the subject, carried out by contemporary Muslim thinkers in Europe.

## V

MONIKA RYSZEWSKA

### DER ISLAM UND DEUTSCHLAND – W POSZUKIWANIU NIEMIECKICH MUZUŁMANÓW

Celem mojego wystąpienia będzie przedstawienie sytuacji niemieckich muzułmanów. Chciałabym w skrócie omówić historię ich imigracji do Niemiec i w tym celu cofnę się do drugiej połowy XX wieku. Jednak szczególnie interesujące wydaje mi się zwrócenie uwagi na młode pokolenie, któremu poświęcę większość swojego wystąpienia. W tym miejscu chciałabym zaprezentować ich profil społeczno-demograficzny, poziom integracji ze społeczeństwem niemieckim i ewentualne trendy, jakie zachodzą wewnątrz tej grupy. Uzupełnieniem mojego wystąpienia będzie debata akademicka i publicystyczna poświęcona muzułmanom i islamowi w Niemczech.

\*\*\*

The aim of my paper is to present the situation of German Muslims. I would like to briefly discuss the history of immigration to

Germany therefore I go back to the second half of the twentieth century. However, what seems interesting is the focus on the young generation, which I will devote most of my speech. Here for I would like to present their socio-demographic profile, degree of integration in German society and social trends that exist within this group. My speech will be completed by academic and public debate, which focuses on Muslims and Islam in Germany.

## VI

ADAM WĄS

### DA'WA W EUROPIE. CHARAKTERYSTYKA MISJI MUZUŁMAŃSKIEJ WE WSPÓŁCZESNYM KONTEKŚCIE EUROPEJSKIM / DA'WA IN EUROPE: CHARACTERISTIC OF THE ISLAMIC MISSION IN THE MODERN EUROPEAN CONTEXT

Na początku XXI wieku w Europie dokonują się dynamiczne przemiany kulturowe, na które ogromny wpływ ma islam. W kontekście rozwoju społeczności muzułmańskiej ukazana zostanie *da'wa* – islamska misja, jej znaczenie i rola, jaką odgrywa w procesach islamizacyjnych i inkulturacyjnych. Na podstawie coraz wyrazistszej obecności muzułmanów w europejskiej przestrzeni publicznej autor stawia tezę, że *da'wa* – z jednej strony – stanowi istotny element określonej strategii islamizacji świata, a z drugiej – niektóre jej formy dają podstawy do wypracowania islamu europejskiego.

Wskazując na różnorodność znaczeniową, w pierwszej części podkreślone zostanie koraniczne pochodzenie terminu, teologiczna legitymizacja działań odnoszących się do *da'wy* oraz obecne w dziejach islamu procesy jej upolitycznienia i zinstytucjonalizowania. W drugiej części przedstawione zostaną przekłady inicjatyw muzułmańskich w wybranych krajach europejskich podejmowanych głównie przez Arabię Saudyjską i Turcję – wynikające z konkurowania tych państw o strefę wpływów i prymat urzeczywistniania *da'wy*.

\*\*\*

At the beginning of the 21<sup>st</sup> century Europe is a place of dynamic cultural transformations with an intense Islamic influence. In the context of rapid development of Muslim communities the article focuses on *da'wa* – the Islamic mission, its significance and the role it plays in the complex process of islamisation and inkulturation in Europe. Considering the rapid grow and more visible presence of Muslims in the European public sphere the author puts a thesis, that – from one side – *da'wa* constitutes an essential element of the specific strategy of islamization of the world, and – from the other – some its forms build a ground for an European type of Islam.

The first part presents terminology and interpretation concerning the variety of *da'wa*'s semantic meanings, theological legitimization of action within *da'wa* and processes for its politicizing and institutionalizing present in the history of Islam. The second part focuses on some examples of Islamic initiatives in some European countries taken mainly by Saudi Arabia and Turkey – as a result of competition between them for an area of influence and the primacy of practising *da'wa*.

## VII

MARTA WIDY-BEHIESSE

### NOWE FORMY RELIGIJNOŚCI WŚRÓD EUROPEJSKICH MUZUŁMANÓW / NEW FORMS OF RELIGIOUSNESS AMONG EUROPEAN MUSLIMS

Współcześnie zmienia się miejsce religii w społeczeństwie, a wiara odgrywa inną niż wcześniej rolę w kształtowaniu tożsamości jednostkowej i zbiorowej. Szczególnie ciekawie sytuacja ta wygląda wśród europejskich mniejszości religijnych. Muzułmanie żyjący w Europie Zachodniej często odwołują się do religii redefiniując się w nowych warunkach i rzeczywistości emigracyjnej. Na ich religijność wpływają światowe mody i trendy, warunki życia wśród społeczeństw o niemuzułmańskiej większości i tradycyjne – odziedziczone praktyki religijne.

Nowe czy też „odmłodzone” formy religijności kształtują się współcześnie i obejmują konsumpcjonizm nacechowany religijnie (komiksy, odzież, muzyka, produkty *halal*), neosufizm, rozwój nurtów salafickich czy *fikh* mniejszości z jednej strony, z drugiej zaś ponowne określenie miejsca religii i jej społecznych przejawów we wspólnej przestrzeni społecznej.

\*\*\*

In modern societies the place of religion is changing and the faith itself plays a much different role in developing the identity of individuals and communities than it used to in the past.

This phenomenon is particularly interesting with regard to European religious minorities. Muslims living in Western Europe often refer to religion in an attempt to redefine their status in new immigration conditions. Their religiousness is being influenced by world fashions and trends, the conditions of living in societies with non-Muslim majorities, as well as the traditional, inherited religious practices.

The new, or “rejuvenated” religious forms are currently developing and encompass the religiously marked consumerism (comic strips, clothes, music, *halal* products), neo-suffism, development of salafite currents or the minority *fikh* on the one hand, and the Muslim determination to define the place of religion and its social manifestations in contemporary social space.



## RELIGIA A POLITYKA

koordynator: prof. dr hab. Jerzy Kojkoł

sekretarz: mgr inż. Ewa Kubicka-Ciaś

### Zakres tematyczny:

Koniec XX i początek XXI wieku charakteryzuje się ponownym wzmocnieniem inspiracji religijnych w polityce międzynarodowej. Religia i religie stały się jedną z kluczowych kwestii koniecznych do zrozumienia przemian świata współczesnego. Nie chodzi tu o tożsamość i jej odrodzenie w „starych demokracjach”, ale o kryzys zarówno demokracji, jak i religii w szczególności tych, które odegrały ważną rolę w tworzeniu głównych podziałów cywilizacyjnych w XX wieku. Kryzys judaizmu, chrześcijaństwa i islamu oraz innych religii może być jedną z głównych przyczyn pojawiania się wszelkiego rodzaju ekstremizmów, które instrumentalizując religie, dążą do osiągnięcia świeckich celów społecznych, gospodarczych i politycznych. Głoszą one konieczność powrotu do religii lecz rzeczywistość chodzi o wyeliminowanie pluralizmu kulturowego. Ten sam cel przyświeca tym wszystkim, którzy odcinając się od wszelkiego ekstremizmu głoszą hasła powrotu do religii w imię umiłowania moralności i odpowiedzialności za świat, w którym niema już miejsca dla obcego.

Całość tej problematyki zamknąć można hasłem religia a polityka, które stanowi nazwę dla jednej z sekcji kongresowych. Będziemy w niej próbować rozpatrzeć takie zagadnienia jak: religijno-polityczne aspekty sprawowania władzy, religia „wplątana” w politykę, współczesne religie a polityka, religia jako element współczesnych przemian cywilizacyjnych, modele funkcjonowania religii w polityce, polityczna instrumentalizacja religii, prawo międzynarodowe a religia, kosmopolityzm, relatywizm i wielokulturowość w świecie religii, państwo a religia, religia jako podmiot polityki, polityczna obecność religii, współczesna demokracja a religia, polityka jako urzeczywistnienie religii, religia a wolność polityczna.

---

**Program sekcji:****13 WRZEŚNIA 2011, WTOREK**

Miejsce obrad: Audytorium „B” (budynek Wydziału Prawa i Administracji UMK, ul. Gagarina 15)

Godz. 12.00-14.30

Obrady prowadzi: prof. dr hab. Jerzy Kojkoł

**Ks. dr Jacek Grzybowski** – Religia jako więź – nadzieja polityki

**Dr Joanna Kulka** – Faith-based diplomacy w procesie rozwiązywania sporów konfliktów międzynarodowych

**Dr Solarz Anna** – Religia w badaniach nad stosunkami międzynarodowymi

**Ks. dr hab. Janusz Węgrzecki** – Jan Paweł II o roli religii w świecie nowoczesnym

**Dr Anna Zasuń** – Religijny wymiar paranoi politycznej

**Mgr Konrad Szocik** – Rozdział Kościoła od Państwa jako gwarancja pluralizmu i wolności światopoglądowej

**PRZERWA OBIADOWA 14.30-16.00**

Miejsce obrad: Audytorium „B” (budynek Wydziału Prawa i Administracji UMK, ul. Gagarina 15)

Godz. 16.00-17.00

Obrady prowadzi: ks. dr hab. Janusz Węgrzecki

**Dr Stanisław Burdziej** – W poszukiwaniu polskiego monomitu

**Dr hab. Jerzy Kojkoł** – Religia a polityka w polskiej myśli społecznej okresu międzywojnia

**Dr Elżbieta Pałka** – Partie chadeckie w Czechach i na Słowacji – stan obecny i perspektywy rozwoju

**Dr Maciej Potz** – Amerykańskie teokracje. Podstawy teologiczne

**Dr Tomasz Szyszak** – Czynniki religijny w konfliktach etnicznych w państwach i regionach turkijskojęzycznych

---

## STRESZCZENIA / ABSTRACTS

## I

STANISŁAW BURDZIEJ

W POSZUKIWANIU POLSKIEGO MONOMITU /  
IN SEARCH OF THE POLISH MONOMYTH

Wychodząc od koncepcji monomitu Josepha Campbella (wspólnego rdzenia większości mitów, na który składa się zagrożenie złem oraz (super)bohater, który podejmuje misję jego pokonania), analizuję zarówno amerykańską – za Johnem S. Lawrence’em oraz Robertem Jewettem – oraz polską odmianę tegoż monomitu. O ile w odmianie amerykańskiej zagrożoną społeczność ocala samotny, bezinteresowny bohater (poczynając od Supermana, przez Batmana po Bondę), który wpisuje się wyraźnie w starotestamentalne wzorce uświęconej przemocy, w wersji polskiej (widocznej ostatnio choćby w filmach o ks. J. Popiełuszce i gen. E. Nilu-Fieldorfie) droga ku zwycięstwu wiedzie przez klęskę. W drugiej części spoglądam na mit jako źródło społecznej mobilizacji i pytam o mobilizacyjną skuteczność „polskiego monomitu”.

\*\*\*

Drawing on Joseph Campbell’s concept of monomyth (a common core to most world myths, composed of evil threat and a (super)hero who undertakes the mission to overcome it), I analyze (after John S. Lawrence and Robert Lewett) both the American and Polish variety of that monomyth. While in the American version the threatened community is saved by the lonely, disinterested hero (from Superman to Batman to Bond), which clearly reproduces the Old-Testament pattern of sacred violence, in the Polish version (as seen recently in movies about father J. Popieluszko or Gen. E. Nil-Fieldorf) the road to victory leads through failure. In the second part I look at myth as the source of social mobilization and question the mobilizing effectiveness of the ‘Polish monomyth’.

## II

JACEK GRZYBOWSKI

RELIGIA JAKO WIĘŹ – NADZIEJA POLITYKI /  
RELIGION AS A BOND – HOPE OF POLITICS

Każda polityka jest z jednej strony próbą realizacji jakiegoś dobra, pragnieniem urzeczywistnienia uzgodnionych celów, z drugiej zaś – jak mówi Max Weber – jednoczesną próbą uniknięcia określonego zła (M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, 1998). Jeśli jednak w określaniu polityczności pojawia się pojęcie dobra i zła, celu i pragnień, to chcąc nie chcąc obejmuje ona także sfery pozapolityczne – kulturę, aksjologię, religię. Mark Lilla przekonuje, iż od kilkudziesięciu lat żyjemy świadomi wielkiej i ostatecznej separacji, jaka dokonała się na Zachodzie Europy pomiędzy życiem politycznym a religijnym (M. Lilla, *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, 2009: 62). Świadomość tę wyznacza obowiązujące dziś, w większości krajów i społeczeństw, przekonanie o wielkiej zdobyczy jaką jest oddzielenie polityki od religii. Dla wielu myślicieli i polityków jest to niewątpliwie niekwestionowana zdobycz, z której Zachód uczy się korzystać, jednocześnie przysposabiając do tej separacji inne regiony świata. Wydaje się zatem, iż polityka współczesna winna być wolna od religijnych inspiracji i pokus.

Z drugiej jednak strony wielu socjologów i politologów pokazuje żywotność postaw religijnych udowadniając, że w najgłębszej swej istocie religijność stanowi wyraz ludzkich zachowań. W każdej osobie i każdej społeczności obecny jest zawsze jakiś *element nieredukowalności* czyli wewnętrznej obrony przed sprowadzeniem człowieka jedynie do „tu i teraz”, ograniczenia jego świata do tego, co przydatne i użyteczne. Doświadczamy tego, że w człowieku tkwi naturalne otwarcie na to, co transcendentne. Stąd, jeśli człowiek ma kiedykolwiek osiągnąć w życiu jednostkowym i społecznym pojednanie z samym sobą, to zawsze będzie szukał racjonalnych i moralnych sensów. W moim przekonaniu taka sytuacja stwarza płaszczyznę dla pojawiania się zupełnie nowej postawy, zarówno społecznej jak i politycznej – poszukiwania i realizowania duchowości w świecie bez religii. W świecie wielkiej separacji, oddzielonym od konfesyjnych racji, ar-



gumentów i wpływów, ale jednocześnie w świecie, w którym nie da się żyć bez polityki (poza wspólnotą), nie da się żyć bez więzi. Coraz częściej ujawnia się rozumienie religijności rozumianej w szerokim etymologicznym, socjologiczno-etnologicznym, znaczeniu tego pojęcia – *religare* – „łączyć”, „wiązać”, „budować wspólnotę więzi” (E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, 1990). Żyjemy więc w czasach, w których więzią religijną i społeczną staje się nie wiara w Boga, zdefiniowania konfesja, ale wspólna więź, która wydaje się stanowić obecnie prawdziwą (a dziś jedyną możliwą w sferze publicznej?) treść życia społecznego, stając się jej podstawową funkcją. Religia tak rozumiana (laicka z formy, duchowa jeśli chodzi o treści) miałaby być rozwiązaniem dylematu wielkiej separacji – przyjęciem religii (więzi) bez doktryny, gwarantując jednocześnie społeczną spójność, wzmacniającą poczucie bycia razem, duchową łączność. Tak rozumiana religijność pozwoliłaby wspólnotowo przyjąć, zaakceptować i przeżywać reguły społeczne i polityczne. Nie można przecież, przekonuje wielu myślicieli, oprzeć życia społecznego jedynie na strachu, dyscyplinie i ekonomii, potrzebne są głębsze i mocniejsze fundamenty wspólnotowej spójności (por. A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna*, 2011: 32). Czy jednak możliwa jest w ogóle taka wizja? Czy polityka stając się miejscem kształtowania się więzi, edukacji i zachowania wartości, przestrzenią narracji mówiącej obywatelom co jest dobre i właściwe, a co złe i obce, nie zajmuje miejsca religii w jej najgłębszej istocie – intymnego poszukiwania sensu i odkrywania transcendencji? Czy polityka jako świecka religia jest realna? Czy nie stanie się karykaturą i religii, i polityki, a w ostateczności pułapką dla wolności?

\*\*\*

Each policy is on the one hand an attempt to implement a good, desire for achievement of agreed objectives, on the other hand – as Max Weber says – a simultaneous attempt to avoid a particular evil. If, however, in defining the notion of politics of good and evil, purpose and desire, is willy-nilly, it also includes spheres outside of politics – culture, axiology, religion

Mark Lilla argues that for decades we are aware of the great and final separation, which took place in Western Europe between the political and religious life. Awareness of this is determined by the

conviction obligatory today in most countries and societies, of the great achievement of which is to separate politics from religion. For many thinkers and politicians, this is undoubtedly the undisputed prey that the West learns to use while preparing for the separation of other regions of the world. Therefore, it seems that modern politics should be free from religious inspiration and temptation. On the other hand, many sociologists and political scientists show the vitality of religious attitudes, proving that in its deepest essence, religion is an expression of human behavior. Each person and each community always has an *element of irreducibility* that is internal defense against bringing man down only to “here and now”, restriction of his world to what is useful and usable. We experience that in man there is a natural opening to what is transcendent. Thus, if a man is ever to achieve in life, individual and social reconciliation with himself, he will always look for a rational and moral meanings. In my view, this situation creates a platform for the emergence of a completely new attitude in society and politics – to seek and pursue spirituality in a world without religion. In the world of the great separation, separate from the confessional reasons, arguments and influence, but at the same time, in a world where you can’t live without politics (outside the community), can’t live without relationships. Increasingly, the understanding of religion reveals itself in a wide etymological sense, sociological and ethnological sense – *religare* – “to connect”, “to bind”, “to build community ties” Thus we live in an age in which religious and social bond is not faith in God, the definition of confession, but a common bond, which now appears to be a real (and now only possible in the public sphere?) content of social life, becoming its primary function. Religion so understood (in the form of secular and spiritual in terms of content) would be a great solution to the dilemma of separation - the adoption of religion (bonds) without the doctrine, while ensuring social cohesion, strengthening the feeling of being together, a spiritual connection. Thus understood religion would let to accept as a community, to approve and live the social and political rules. We can’t, many thinkers convince, base social life only on fear, discipline and economy, we need a deeper and stronger foundations for Community Cohesion. But is such a vision possible at all? Is politics becoming a place for the formation

of relationships, education and conservation of values, public speaking narrative space which tells citizens what is good and right and what is wrong and alien, does not take the place of religion in its deepest essence – an intimate sense of exploration and discovery of transcendence? Does the policy as a secular religion is real? Will it not become a caricature of religion, as well as politics, and ultimately a trap for freedom?

### III

JOANNA KULSKA

#### FAITH-BASED DIPLOMACY W PROCESIE ROZWIĄZYWANIA SPORÓW I KONFLIKTÓW MIĘDZYNARODOWYCH / FAITH-BASED DIPLOMACY IN THE PROCESS OF RESOLUTION OF INTERNATIONAL DISPUTES AND CONFLICTS

Religia odgrywa bez wątpienia kluczową rolę w wielu sporach i konfliktach międzynarodowych toczących się we współczesnym świecie. Okazuje się jednak, że w niektórych przypadkach religia w zasadniczy sposób może przyczynić się do pojednania, rozwiązywania konfliktów i budowania pokoju. *Faith-based diplomacy* stanowi jeden z rodzajów dyplomacji nieformalnej i jest realizowana przez podmioty niepaństwowe o charakterze religijnym. Odwołując się do skonfliktowanych stron w oparciu o uniwersalne zasady religii lub specyficzne nakazy występujące w teologii każdej religii, *faith-based diplomacy* staje się skutecznym sposobem rozwiązywania problemów tam, gdzie zawiodła tradycyjna dyplomacja.

\*\*\*

Religion plays undoubtedly a crucial role in many international disputes and conflicts taking place in the contemporary world. Yet it appears in some cases religion can significantly contribute to reconciliation, conflict resolution and peace building. *Faith-based diplomacy* is one of the kinds of informal diplomacy and is performed by non-state religious actors. Appealing to the conflicted parties on the basis of universal religious principles or the specific warrants that exist in each religion's theology *faith-based diplomacy* becomes an

efficient way of solving the problems not managed by the traditional diplomacy.

#### IV

ELŻBIETA PAŁKA

### PARTIE CHADECKIE W CZECHACH I NA SŁOWACJI – STAN OBECNY I PERSPEKTYWY ROZWOJU / CHRISTIAN DEMOCRATIC PARTIES IN THE CZECH REPUBLIC AND SLOVAKIA – CONTEMPORARY SITUATION AND DEVELOPMENT PROSPECTS

Mimo, że Czesi i Słowacy przez ponad 70 lat żyli we wspólnym państwie prezentują zupełnie odmienny stosunek do religii i kwestii wyznaniowych. Różnice te znajdują odzwierciedlenie m.in. w preferencjach wyborczych i popularności ugrupowań chadeckich oraz roli jaką odgrywają one na scenie politycznej. W Czechach istnieje jedno relewantne ugrupowanie chadeckie Unia Chrześcijańsko-Demokratyczna – Czechosłowacka Partia Ludowa KDU-ČSL, która mimo, iż nie dysponuje znaczącym potencjałem wyborczym i jest w dużej mierze partią o charakterze lokalnym (głosy zyskuje niemal wyłącznie na Morawach) była częścią niemal wszystkich koalicji rządowych. Na Słowacji istnieje z kolei wiele partii politycznych nawiązujących w swych programach do wartości chrześcijańskich, przy czym kilka z nich to partie relewantne. Do takich należą Ruch Chrześcijańsko-Demokratyczny KDH i Słowacka Unia Chrześcijańsko-Demokratyczna SDKÚ.

W artykule przedstawiona zostanie geneza ugrupowań chadeckich, chrześcijańskie elementy ich tożsamości, związki z Kościołem katolickim i innymi Kościołami chrześcijańskimi, udział w gabinetach rządowych oraz to na ile deklarowana chrześcijańskość tych ugrupowań wpływa na ich wybory i decyzje polityczne. Analizie poddana zostanie także rola kwestii religijnych w dyskursie politycznym. Przedstawione zostaną również perspektywy rozwoju partii chadeckich w Czechach i na Słowacji w obliczu postępującego zlaicyzowania społeczeństw tych państw.

\*\*\*

Although the Czechs and Slovaks by more than 70 years lived in the common country presents a very different attitude to religion and religious issues. These differences are reflected, among others electoral preferences and the popularity of the Christian Democratic groups and the role they play in the political arena. In the Czech Republic there is a grouping of Christian Democratic Union-relevant Christian-Democratic-Czechoslovak People's Party KDU-CSL, which although does not have a significant electoral potential and is largely a local party (votes gained almost exclusively in Moravia) was a part of almost all coalition government. In Slovakia there are many political parties in their programs referring to Christian values, while several of them are relevant when parties. They include Christian Movement – KDH and Slovak Democratic Christian Union – Democratic SDKÚ.

The paper will be presented the genesis of the Christian Democratic factions, the Christian elements of their identity, relationships with the Catholic Church and other Christian churches, participation in government offices and is far Christianity declared these groups affects their choices and political decisions. Will examine the role of religious issues in political discourse. They are also presented prospects Christian Democratic parties in the Czech Republic and Slovakia in the face of ongoing laicized societies of these countries.

## V

MACIEJ POTZ

### AMERYKAŃSKIE TEOKRACJE. PODSTAWY TEOLOGICZNE / THEOLOGICAL FOUNDATIONS OF AMERICAN THEOCRACIES

Teokrację rozumiem jako władzę opartą na uzasadnieniach nadprzyrodzonych, czyli religijnej legitymacji, niekoniecznie zaś sprawowaną przez duchownych. Z tego punktu widzenia poddaję analizie trzy przykłady amerykańskich teokratycznych systemów politycznych:

purytańskie kolonie Nowej Anglii, pół-autonomiczną społeczność mormonów w Utah w XIX w. i wspólnotową sektę shakerów.

W referacie interesuje mnie w szczególności teologia teokracji, tzn. teologiczne uzasadnienia wchodzące w skład formuły legitymizacyjnej władzy teokratycznej. W przypadku kolonii purytańskich szczególną rolę odgrywała idea przymierza (*covenant*) z Bogiem, w przypadku mormonów doktryna ciągłego objawienia, w przypadku shakerów zaś religijnie sankcjonowane procedury sukcesji władzy oraz charyzmatyczna idea daru (*gift*) otrzymywanego przez przywódców. Celem referatu jest ukazanie, w jaki sposób elementy te przyczyniają się do podtrzymania spójnego obrazu rzeczywistości opartego na przeświadczeniu poddanych o boskim pochodzeniu władzy i egzekwowanych przez nią praw i zasad, a tym samym do stabilności teokratycznego systemu politycznego.

\*\*\*

Theocracy is understood here as power legitimized in religious terms, not necessarily held by priests. From this perspective, three American theocratic political systems are analyzed: Puritan colonies of New England, a communal sect of Shakers and semi-autonomous community of Mormons in 19th-century Utah.

The focus of the paper is on theology of theocracy, i.e. theological justifications that are components of the legitimation formula of theocracies. The fundamental concepts were, for Puritans, the idea of covenant, for Mormons the doctrine of continuing revelation and for the Shakers – religiously sanctioned succession procedures and the charismatic notion of a “gift” received by the leaders. The purpose of the paper is to show how these elements contribute to maintaining a coherent perception of reality based on the subjects’ conviction of the divine origin of the rulers’ power and the laws and regulation enforced by them. This, in turn, is the condition of the stability of a theocratic political system.

## VI

ANNA SOLARZ

RELIGIA W BADANIACH NAD STOSUNKAMI  
MIĘDZYNARODOWYMI / RELIGION  
AND INTERNATIONAL RELATIONS STUDIES

Wraz ze wzrostem znaczenia obszarów pozaeuropejskich i spadkiem europocentryzmu coraz więcej uwagi w badaniach nad stosunkami międzynarodowymi poświęca się roli kultury i religii. Politolodzy budują teorie relacji międzynarodowych oparte na dominacji czynnika religijnego. Socjologowie podkreślają, że fenomen sekularyzacji i ateizmu jest charakterystyczny głównie dla Europy i zwesternizowanych elit na innych obszarach. Dla ogółu populacji poza Europą religia pozostaje ważnym składnikiem życia i odbioru rzeczywistości, co znajduje swój wyraz w procesie określanym jako desekularyzacja i deprywatyzacja, w tym m.in. także w ożywieniu religijnym nazywanym fundamentalizmem. Przyczyną tych zmian w podejściu do religii jest modernizacja – proces, który, jak uważano, doprowadzi w konsekwencji nie do wzrostu, ale spadku znaczenia religii w życiu społecznym i politycznym. Zdaniem wielu badaczy wydarzenia końca XX i początków XXI w. nie potwierdziły jednak tego założenia: religia pozostaje składnikiem, który w istotny sposób wpływa na dynamikę stosunków międzynarodowych.

\*\*\*

For majority of non-European nations religion remains an important aspect of life and perception of reality. This phenomenon manifest itself in the worldwide process of desecularization and deprivatisation. The reason for that seems to be a modernization leading paradoxically to the religious awakening, not to its demise. It is argued that religion remains an influential element of international relations.

## VII

KONRAD SZOCIK

ROZDZIAŁ KOŚCIOŁA OD PAŃSTWA JAKO GWARANCJA  
 PLURALIZMU I WOLNOŚCI ŚWIATOPOGLĄDOWEJ /  
 THE SEPARATION OF THE CHURCH  
 AND STATE AS A BASE OF PLURALISM  
 AND IDEOLOGICAL FREEDOM

W nowoczesnych, wielokulturowych społeczeństwach, istotnym zagadnieniem jest problematyka sekularyzacji, rozumianej jako niezależność instytucji państwowych i religijnych. Tak pojmowana sekularyzacja często bywa prezentowana jako jedyna gwarancja ustanowienia faktycznego pluralizmu światopoglądowego i równouprawnienia każdej opcji kulturowej. Takie postulaty współcześnie można odnaleźć przede wszystkim w pracach włoskojęzycznych publicystów i myślicieli. Idea sekularyzacji w naturalny sposób wiąże się z rozumieniem religii jako sprawy prywatnej, co napotyka na zrozumiały opór instytucji religijnych. Kluczową kwestią jest problematyka określenia fundamentów dyskursu publicznego, który powinien spełniać kryteria intersubiektywnej akceptowalności. Przekonanie reprezentantów instytucji religijnych o posiadaniu monopolu na prawdę oraz kwestionowanie prymatu prawa świeckiego w życiu publicznym wymaga się wypracowania filozoficznych, możliwych do powszechnego zaakceptowania, kryteriów. Wreszcie, ważnym problemem generowanym przez dyskusję nad ważnością sekularyzacji jest refleksja nad naturą ludzką, która jest właśnie a-religijna, a-teistyczna, ewentualnie stając się religijną wskutek kontekstu wychowawczego i kulturowego.

\*\*\*

In the modern, multicultural societies the problem of secularization is very important topic. The secularization, understood as independence of the public and religious institutions, is often presented as unique guarantee real ideological pluralism. First of all We can find these thesis in italian philosophy. The religion functions only in the private sphere.

Very important issue is indication on the foundations of the public discourse, that should be intersubjectively acceptable.



Discussion about the secularization generates problem of the human „nature”, which is a – religious, a – theistic, eventually may become religious by the cultural and educational context.

## VIII

TOMASZ SZYSZLAK

### CZYNNIK RELIGIJNY W KONFLIKTACH ETNICZNYCH W PAŃSTWACH I REGIONACH TURKIJSKOJĘZYCZNYCH / THE RELIGIOUS FACTOR IN ETHNIC CONFLICTS IN COUNTRIES AND REGIONS TURKISH LANGUAGES

Świat turecki to pojęcie, pod którym kryją się państwa i regiony nie posiadające podmiotowości prawno międzynarodowej, gdzie miejscowa ludność spokrewniona ze sobą pod względem etnicznym posługuje się językami z rodziny tureckiej, zwanymi obecnie częściej turkijskimi. Do grupy należy szereg narodów, żyjących na dwóch kontynentach w Europie i w Azji, poczynając od Turków i Gagauzów na południu i zachodzie, po Jakutów i Ujgurów na północnym-wschodzie. To etnosy, dla których jednym z wyznaczników tożsamości jest w zdecydowanej większości przypadków religia islamska. Są to również etnosy żyjące często w nie tureckim i nie muzułmańskim otoczeniu, co może prowadzić i prowadzi do powstawania konfliktów. W referacie przedłożonym w czasie sympozjum spróbuję przyrzec się, jaką rolę odgrywa religia w konfliktach etnicznych w państwach i regionach turkijskojęzycznych, zarówno w perspektywie historycznej, jak i współcześnie.

\*\*\*

Turkish World are states and regions do not have international legal personality, where the local population relative to each other in terms of ethnic languages spoken by the Turkish family. The group must be a number of peoples living on the two continents of Europe and Asia, ranging from the Turks and Gagauz the south and west, the Yakut and the Uighurs in the north-east. It ethnic groups for which one of the determinants of identity is in most cases, the Islamic religion. They are also often ethnic groups living in Turkey and there is not a Muslim environment, which can lead, and leads to conflicts.

This paper submitted during the symposium will try to look at what role does religion play in ethnic conflicts in countries and regions of turkish languages, both in a historical perspective and contemporary.

## IX

JANUSZ WĘGRZECKI

### JAN PAWEŁ II O ROLI RELIGII W ŚWIECIE NOWOCZESNYM / THE ROLE OF RELIGION IN MODERNITY ACCORDING TO JOHN PAUL II

Religia według Jana Pawła II spełnia podwójną rolę. Po pierwsze kieruje człowieka ku Bogu. Po drugie sprzyja dobremu życiu z innymi w społeczności. Religia pełni rolę humanizacyjną, kulturotwórczą i socjalizacyjną. Myśl Jana Pawła II koncentruje się na czterech zasadach, którymi są: antropocentryzm, teocentryzm, chrystocentryzm, eklezjocentryzm. Religia w podwójnej roli ukazuje godność, wielkość i wartość każdej osoby ludzkiej. Antropocentryzm ściśle jest związany z teocentryzmem, zgodnie z przekonaniem, że pełnię człowieczeństwa człowiek może osiągnąć tylko w relacji z Bogiem. Perspektywa chrześcijańska prowadzi do chrystocentryzmu, zgodnie z tezą, że tylko Chrystus pozwala na harmonijne połączenie antropocentryzmu i teocentryzmu. Perspektywa katolicka prowadzi do eklezjocentryzmu. Kościół jest konieczną społecznością do pełnego wypełniania się powyższych trzech zasad. Religia w każdej ze swoich dwóch głównych ról odwołuje się do tych czterech zasad. Według Jana Pawła II religia ze względu na swoją rolę powinna mieć uznany status społeczny, cieszyć się zarówno prawem do wolności religijnej, jak i uznanym charakterem i zakresem obecności w sferze publicznej.

\*\*\*

According to John Paul II religion fulfills a twofold role. Firstly, religion directs a human being towards God. Secondly it promotes good life with others in the society. Religion has a role of humanization, culture building and socializing. The thought of John Paul II concentrates on four principles, namely: anthropocentrism, theocentrism, christocentrism, ecclesiocentrism. In its twofold role religion presents the dignity, greatness and value of every human

being. Anthropocentrism is tightly connected with theocentrism, as per the thesis that the fullness of humanity may be achieved only through relation to God. Christian perspective leads to christocentrism according to the thesis that Christ only permits a harmonious connection of anthropocentrism and theocentrism. Catholic perspective leads to ecclesiocentrism. Church is a society necessary to full completion of the three above principles. Religion in both its major roles abides by these four principles. According to John Paul II religion, because of its role, should have a recognized social status, should avail of both the right to religious freedom and a recognized character and a presence in the public sphere.

## X

ANNA ZASUŃ

### RELIGIJNY WYMIAR PARANOI POLITYCZNEJ / RELIGIOUS DIMENSION OF POLITICAL PARANOIA

Paranoja polityczna jest nie tylko historycznie, ale też współcześnie, jednym z typowych aspektów myślenia o polityce. Artykuł we wprowadzeniu prezentuje teoretyków (w tym także profilerów) zajmujących się zjawiskiem paranoi politycznej, a także spójną teorię tej „klasyki choroby politycznej” z wykorzystaniem takich pojęć jak anomia (znana dzięki E. Durkheimowi) czy spiskowa teoria dziejów. Prezentacja paranoi politycznej, jako zjawiska zajmującego obszar pomiędzy psychiatrią, psychologią a myśleniem politycznym, uwzględnia także uwarunkowania takie jak system polityczny, kontekst społeczny oraz cechy osobowości. W nawiązaniu do tego ostatniego, można powiedzieć, że istnieją pewne komponenty psychologiczne predysponujące do paranoi politycznej, do których zalicza się nie tylko czynniki poznawcze, emocjonalne ale też bardziej złożone warunki, jak dogmatyczność umysłu (wprowadzona przez M. Rokeacha). W zasadniczej części artykułu, wskazane powyżej komponenty paranoi politycznej, zostały przedstawione w kontekście nie tyle indywidualnego wymiaru (jako cechy jednostki) ale zbiorowego (jako cechy systemów religijnych). W nawiązaniu do związku paranoi politycznej z tradycjami religijnymi, artykuł próbuje ukazać religijny wymiar tego

zjawiska w oparciu o: 1. poziom religijności jako jeden z aspektów kształtowania się mentalności paranoicznej w ogóle, 2. systemy religijne stwarzające warunki dla paranoi politycznej, 3. typ przywództwa politycznego uwarunkowany religią – charyzmatyczni i destrukcyjni liderzy, historyczne przypadki śmierci w imię Boga itp.

\*\*\*

Political Paranoia is not only historically, but also contemporarily, one of the typical aspects of thinking about politics. Article in the introduction presents theorists (including profilers) dealing with the phenomenon of political paranoia, as well as a coherent theory of this “classic political disease” using terms such as anomie (known by E. Durkheim) whether the conspiracy theory of history. The presentation of political paranoia, as a phenomenon taking place between psychiatry, psychology and political thinking, also takes into account considerations such as political system, social context and personality traits. Referring to the latter, one can say that there are certain predisposing psychological components of political paranoia, which include not only the cognitive or emotional factors, but also more complex conditions, such as dogmatism of mind (introduced by M. Rokeach). In the main part of the article, all the components of political paranoia were presented in the context of not only individual dimension (as the characteristics of the individual), but a collective (as a feature of religious systems). Referring to the relation between political paranoia and the religious traditions, the article tries to show the religious dimension of this phenomenon on the basis of: 1. level of religiosity as an aspect of forming the paranoid mentality at all, 2. religious systems create the conditions for the political paranoia, 3. kind of political leadership conditioned by the type of religion – charismatic and destructive leaders, historical cases of death in the name of God, etc.



## KULTURY I RELIGIE

koordynator: Prof. dr hab. Halina Rusek

sekretarz: dr Ewa Stachowska

### Zakres tematyczny:

Sekcja *Kultury i religie* prezentuje wyniki Inter-multi-transdyscyplinarnych badań odniesionych do treści powiązań kultur i religii, obecności religii w kulturach żywych i martwych, procesów inkulturacji, akulturacji, ekskulturacji religii we wszystkich ich odmianach w Polsce i poza nią, ze szczególnym wszakże uwzględnieniem nowych form kulturowej obecności religii w społeczeństwach szybkich zmian na rozmaitych poziomach ich obiektywizacji i artykulacji. Problematyka kultur i religii ogarnia tematy sporządzane w technikach i metodach antropologii i socjologii, religioznawstwa porównawczego. Podnosi nowe zagadnienia kulturowej kompozycji ruchów religijnych, kulturowych praktyk form tradycji, ale także szczególnych polityk i poetyk transgresji religii na pola społeczeństw nowoczesnych i postnowoczesnych.

---

### Program sekcji:

#### 14 WRZEŚNIA 2011, ŚRODA

Miejsce obrad: Auditorium „D” (budynek Wydziału Prawa i Administracji UMK, ul. Gagarina 15)

Godz. 12.00-14.30

**Prof. dr hab. Sławomir Zaręba** – Kultura religijna w strukturze miejskiej codzienności

**Dr Jacek Zydorowicz** – Religia, sztuka i przemoc. Wokół ikonografii konfliktu ulsterskiego

**Dr Anieli Różańska** – Religijność w pluralistycznym społeczeństwie czeskim na początku XXI wieku

**Ks. dr Piotr Rossa** – Świadeństwo chrześcijańskie – perspektywa teologicznofundamentalna

**Dr Maria Sroczyńska** – Wiara religijna jako przejaw *sacrum* w pokoleniu młodych i ich rodziców (analiza socjologiczna)

**Dr Tomasz Szyszlak** – Czynniki religijny w konfliktach etnicznych w państwach i regionach turkijskojęzycznych

**Ks. Prof. dr hab. Andrzej Draguła** – Religia i reklama – interakcje

---

## STRESZCZENIA / ABSTRACTS

### I

SŁAWOMIR ZARĘBA

#### KULTURA RELIGIJNA W STRUKTURZE MIEJSKIEJ CODZIENNOŚCI

Referat jest próbą znalezienia odpowiedzi na pytanie o obecność kultury religijnej w różnych jej przejawach w środowisku zurbanizowanym. Odwołując się do wyników badań reprezentacyjnych (N = 1080) przeprowadzonych w roku 2010 wśród dorosłych mieszkańców Warszawy, Autor pokazuje świadomość religijną respondentów głównie w dwóch odstępach, mianowicie dotyczącą obecności religii w przestrzeni prywatnej oraz jej miejsce w przestrzeni publicznej. Z badań wynika, że całość kultury religijnej środowiska zurbanizowanego tworzą nie tylko deklaracje wiary i praktyk religijnych, ale przede wszystkim podzielany i realizowany system wartości, zachowań i praktyk religijnych, które najczęściej łączą się z życiem rodzinnym i społecznym a niekiedy i zawodowym. Okazuje się, że w społeczności wielkomiejskiej zwyczaj religijny są integralnym elementem życia rodzinnego, co najbardziej widoczne jest w optyce głównych świąt religijnych. Tak więc bogactwo tej kultury odnajdujemy w zwyczajach i obyczajach związanych głównie ze świętami religijnymi, choć nie tylko. Przykładami tego są między innymi: stosunek do przedmiotów kultu religijnego, przywiązanie do symboli religijnych

zawieszanych w domu, noszenia ich na sobie, umieszczania ich w samochodzie a także wieszanie krzyża w obiektach użyteczności publicznej. Odnajdujemy tu opinie na temat zakładania i prowadzenia przez Kościół rzymskokatolicki placówek oświatowych, opiekuńczych i wychowawczych a także poglądy na pochówek zmarłych. Zwłaszcza ten ostatni zwyczaj ujawnia utrzymujący się tradycjonalizm. Uzyskany materiał empiryczny skłania dodatkowo do jeszcze innej konkluzji, mianowicie wskazującej na formowanie się od wielu już lat miejskiej kultury religijnej, którą w stosunku do tej ukształtowanej na polskiej wsi tradycyjnej, trzeba by określić mianem skomercjalizowanej, okrojonej a nawet powierzchownej. Trudno by tu szukać bogatych obrzędów ludowych z akcentem religijnym obecnych jeszcze gdzieś w śródowisku współczesnej wsi tradycyjnej. Natomiast w przestrzeni publicznej realizowane są już tylko niektóre funkcje religii konieczne do jej podtrzymania, a więc integracyjna, przeżyciowa, czy doświadczenia religijnego ale i to w bardzo okrojonym zakresie.

## II

JACEK ŻYDOROWICZ

### RELIGIA, SZTUKA I PRZEMOC. WOKÓŁ IKONOGRAFII KONFLIKTU ULSTERSKIEGO / RELIGION, ART. AND VIOLENCE. AN ICONOGRAPHY OF ULSTER CONFLICT

Badacze współczesnego terroryzmu są zgodni co do faktu, że nieodłącznym jego aspektem jest czynnik propagandowy w postaci silnych, sugestywnych obrazów medialnych. Im lepiej sfilmowany/sfotografowany akt terrorystyczny, tym większy globalny zasięg przekazu jego autorów. Jako taktykę obronną w latach osiemdziesiątych minionego stulecia Margaret Thatcher zaproponowała odcięcie „medialnego tlenu” [*„oxygen of publicity”*] dla rzeczników Irlandzkiej Armii Republikańskiej. Zaowocowało to m.in. erupcją obrazów na poziomie lokalnym. Artyści katoliccy i protestanccy w takich miastach jak Belfast czy Derry wzmogli rywalizację na murach. Warto zastanowić się, na ile religijne tło konfliktu odzwierciedla się w ikonografii północnoirlandzkich murali.

\*\*\*

There is a kind of consensus among the observers of the contemporary terrorism about the propaganda impact of strong, suggestive images delivered by the media. The more perfectly documented a terrorist act is, the more global media resonance it causes. In the 80s of the 20th century Margaret Thatcher suggested cutting off “the oxygen of publicity” for the IRA spokespeople. This gesture brought about an explosion of the images on the local level. Protestant and Catholic artists accelerated their fight on Belfast and Derry walls. It is worth pondering on the religious background of murals by looking at their iconography.





### **BADANIA NAD JĘZYKIEM RELIGIJNYM**

koordynator: dr hab., prof. AGH Zbigniew Pasek

sekretarz: mgr Karina Jarzyńska

#### Zakres tematyczny:

Do sekcji poświęconej badaniom języka religijnego zapraszamy wszystkich, którzy podejmują naukową refleksję nad językowym wymiarem religii i religijności z różnych perspektyw: filologicznej, tekstologiczno-dyskursywnej, socjolingwistycznej, pragmalingwistycznej, etnolingwistycznej itp.

W obrębie tak zakreślonego interdyscyplinarnego pola proponujemy szczególnie następujące obszary badawcze:

- specyfika języka religijnego i jego własności;
- styl religijny na tle innych stylów funkcjonalnych języka;
- problem genologii tekstów religijnych;
- przykłady analizy współczesnych tekstów religijnych;
- religia a literatura: religijne aspekty i tematyka literatury pięknej, literacki wymiar tekstów religijnych;
- język religijny jako zwierciadło współczesnego społeczeństwa i kultury.

---

#### **Program sekcji:**

#### **14 WRZEŚNIA 2011, ŚRODA**

Miejsce obrad: Audytorium „A” (budynek Wydziału Prawa i Administracji UMK, ul. Gagarina 15)

Godz. 12.00-14.30

Obrady prowadzi: prof. Katarzyna Skowronek

**Prof. dr hab. Łukasz Trzeciński** – Miejsce paradoksu w strukturze języka religijnego

**Mgr Ewelina Grzeńkiewicz** – Modlitwa indywidualna – od wzorca gatunkowego do okazu

**Mgr Karina Jarzyńska** – „Powieść postsekularna”, „autobiografia duchowa”, „medytacja poetycka”? Aktualność kategorii genologicznych o konotacjach religijnych we współczesnym literaturoznawstwie

Obrady prowadzi: prof. Łukasz Trzciniński

**Dr hab. Zbigniew Pasek, prof. nadzw.** – Język nowej duchowości, czyli o potrzebie aktualizacji terminologii religioznawczej

**Dr hab. Katarzyna Skowronek, prof. nadzw.** – O specyfice języka (nie)religijnego Osho

**Dr Katarzyna Tempczyk** – Religijne uzasadnienia praktyki flirty fishing w pismach Davida Berga

---

## STRESZCZENIA / ABSTRACTS

### I

EWELINA GRZEŃKIEWICZ

#### MODLITWA INDYWIDUALNA – OD WZORCA GATUNKOWEGO DO OKAZU / INDIVIDUAL PRAYER – FROM GENRE MODEL TO TEXTUAL REALIZATION

Artykuł prezentował będzie wyniki analiz 60 tekstów modlitw indywidualnych (ustnych i spontanicznie tworzonych).

Po omówieniu specyfiki tekstów, będących zapisem doświadczenia modlitewnego, autorka przedstawi te cechy gatunkowe wzorca modlitwy, które charakterystyczne są dla okazów zebranych w korpusie (z uwzględnieniem skali paradoksów gatunku).

Autorka skupi swoją uwagę na: stereotypizacji, hieratyczności, dialogowości, językowym obrazie świata, etykietach, elementach składni stylu potocznego i religijnego (w tym biblijnego) oraz obecności słownictwa neutralnego, potocznego i obsługującego sferę komunikacji religijnej.

\*\*\*

The article presents the organization of texts of individual (spoken, spontaneous) prayers after the analysis of corpus of 60 prayer.

After talking over the terminological points the author tries to characterize elements that points at ritualism and spontaneity, and even the commonness, in collected by herself corpus.

She specifies presumptively some of the most essential features of the analysed texts: (1) stereotyped, (2) hieratic, (3) appealed and dialogical, (4) concealing of the common knowledge, (5) the special kind of the lingual etiquette, (6) the syntactical structure typical for the spoken language with elements of the characteristic syntax for religious language, (7) the presence of neutral, colloquial and religious lexis.

## II

KATARZYNA SKOWRONEK

### O SPECYFICE JĘZYKA (NIE)RELIGIJNEGO OSHO/ CHARACTERISTICS OF (NON)RELIGIOUS OSHO'S LANGUAGE

W referacie podejmuję zagadnienie tekstów Osho, współczesnego hinduskiego guru, założyciela ruchu religijnego Neo-Sannyas, którego wykłady w licznych zbiorach i kompilacjach są wydawane i tłumaczone na wiele języków świata. Badam specyficzne cechy tego języka na podstawie licznych polskich przekładów. Próbuję także zastanowić się, na ile „klasyczne” definicje języka religijnego obejmują takie zjawiska tekstowe z obszaru nowej duchowości jak wykłady Osho, a na ile tego typu fenomeny językowe wymagają zastosowania nowych pojęć operacyjnych tak w językoznawstwie, jak i w religioznawstwie.

\*\*\*

In my essay I discuss texts of Osho, contemporary Hindu guru, founder of Neo-Sannyas religious movement, whose lectures in many collections and compilations are published and translated into many languages. I explore characteristic traits of his language, basing on

many Polish translations. I try to think to what extent can “classic” definitions of religious language include such text phenomena from the area of new spirituality as Osho’s lectures, and to what extent such language phenomena need the creation of new operational definitions both in linguistic studies and religious studies.

### III

KARINA JARZYŃSKA

„POWIEŚĆ POSTSEKULARNA”, „AUTOBIOGRAFIA  
DUCHOWA”, „POEMAT METAFIZYCZNY”? AKTUALNOŚĆ  
KATEGORII GENOLOGICZNYCH O KONOTACJACH  
RELIGIJNYCH  
WE WSPÓŁCZESNYM LITERATUROZNAWSTWIE

Referat zwraca uwagę na kilka stosowanych obecnie kategorii genologicznych odwołujących się do dyskursu religijnego jako na źródło wiedzy o przemianach sposobu myślenia o relacji literatury i religii. Szczegółowej analizie zostanie poddany sposób mówienia o trzech powieściach wydanych w Polsce w ciągu ostatnich kilku lat – *Ostatni złot aniołów* Mariana Pankowskiego, *Masakra profana* Jarosława Starowireja oraz *Balladyny i romanse* Ignacego Karpowicza – co to znaczy, że są to powieści „postsekularne”? Dlaczego tradycyjne kategorie literaturoznawcze okazują się niewystarczające do opisu tych tekstów bądź wymagają reinterpretacji?

### IV

KATARZYNA TEMPCZYK

RELIGIJNE UZASADNIENIA PRAKTYKI *FLIRTY FISHING*  
W PISMACH  
DAVIDA BERGA

*Flirty fishing* to praktyka pozyskiwania nowych członków oraz funduszy na działalność grupy poprzez nawiązywanie relacji seksualnych, stosowana w latach 1977–1987 w grupie religijnej „The Family

of Love” (inne nazwy: „Children of God”, „The Family International”). W referacie zostanie przedstawiony sposób prezentacji praktyki *flirty fishing* w pismach założyciela grupy, Davida Berga, skierowanych do jej członków; w szczególności nadawanie jej charakteru religijnego poprzez liczne odwołania do tekstu biblijnego.

## LISTA UCZESTNIKÓW

---



1. **Ambrozy Marián, dr**, Katedra Filozofii, Prešovská Univerzita (Słowacja)
2. **Bäcker Roman, prof. dr hab.**, Wydział Politologii i Studiów Międzynarodowych, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
3. **Bagrowicz Jerzy, ks. prof. dr hab.**, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
4. **Baniak Józef, prof. dr hab.**, Instytut Socjologii, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
5. **Bis Dorota, dr**, Instytut Pedagogiki, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
6. **Boińska Marta, mgr**, Uniwersytet Gdański
7. **Bouzyk Maria, dr**, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
8. **Bronk Andrzej, ks. prof. dr hab.**, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
9. **Buchner Anna, mgr**, Instytut Stosowanych Nauk Społecznych, Uniwersytet Warszawski
10. **Burdziej Stanisław, dr**, Katedra Socjologii, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
11. **Cependa Igor, prof.**, Uniwersytet w Iwanofrankowsku (Ukraina)
12. **Chazbijewicz Selim, prof. UWM dr hab.**, Instytut Nauk Politycznych, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
13. **Ciesielski Remigiusz T., dr**, Instytut Kulturoznawstwa, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
14. **Cimek Gracjan, dr**, Wydział Nauk Humanistycznych i Społecznych, Akademia Marynarki Wojennej im. Bohaterów Westerplatte w Gdyni
15. **Czeremski Maciej, dr**, Instytut Religioznawstwa, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

16. **Danecki Janusz, prof.**, Katedra Arabistyki i Islamistyki, Uniwersytet Warszawski
17. **Domaradzki Jan, dr**, Katedra Nauk Społecznych, Uniwersytet Medyczny im. Karola Marcinkowskiego w Poznaniu
18. **Dominiak Łukasz M., dr**, Instytut Socjologii, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
19. **Dominiak Łukasz, dr**, Wydział Politologii i Studiów Międzynarodowych, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
20. **Draguła Andrzej, ks. prof. dr hab.**, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Szczeciński
21. **Drozdowicz Jarema, dr**, Wydział Studiów Edukacyjnych, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
22. **Drozdowicz Zbigniew, prof. dr hab.**, Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
23. **Dybowska Ewa, dr**, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” w Krakowie
24. **Falkowska Joanna, dr**, Wydział Nauk Pedagogicznych, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
25. **Gazdecka Ewa, dr**, Instytut Rusycystyki, Uniwersytet Warszawski
26. **Goian Igor, prof.**, Uniwersytet w Iwanofrankowsku (Ukraina)
27. **Górka Bogusław, prof. dr hab.**, Wydział Historyczny, Uniwersytet Gdański
28. **Grodź Stanisław, dr**, Katedra Historii i Etnologii Religii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
29. **Grotowska Stella, dr**, Instytut Socjologii, Uniwersytet Wrocławski
30. **Grzeškiewicz Ewelina, mgr**, Instytut Języka Polskiego, Polska Akademia Nauk w Krakowie
31. **Grzybowski Jacek, ks. dr**, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
32. **Guja Jowita, dr**, Wydział Humanistyczny, Akademia Górniczo-Hutnicza im. Stanisława Staszica w Krakowie
33. **Guzowska Beata, dr**, Międzywydziałowy Instytut Filozofii, Uniwersytet Rzeszowski

34. **Hoffmann Henryk, prof. dr hab.**, Instytut Religioznawstwa, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie
35. **Horowski Jarosław, dr**, Wydział Nauk Pedagogicznych, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
36. **Iluk Jan, prof. dr hab.**, Instytut Filologii Germańskiej, Uniwersytet Śląski w Katowicach
37. **Inicki Rafał, mgr**, Instytut Kulturoznawstwa, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
38. **Iwanicki Juliusz, mgr**, Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
39. **Jarzyńska Karina, mgr**, Wydział Polonistyki, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie
40. **Jazukiewicz Iwona, dr**, Instytut Pedagogiki, Uniwersytet Szczeciński
41. **Jeziński Marek, prof. UMK dr hab.**, Wydział Politologii i Studiów Międzynarodowych, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
42. **Jocz Artur, dr hab.**, Katedra Religioznawstwa i Badań Społecznych, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
43. **Juszczak Ewelina, dr**, Uniwersytet Warszawski
44. **Karpus Zbigniew, prof. UMK dr hab.**, Wydział Politologii i Studiów Międzynarodowych, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
45. **Kasperek Andrzej, dr**, Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji, Uniwersytet Śląski w Katowicach
46. **Kiereś Barbara, dr**, Instytut Pedagogiki, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
47. **Kleska Łukasz, mgr**, Uniwersytet Rzeszowski
48. **Kłoczkowski Jan A., ks. prof. dr hab.**, Wydział Filozoficzny, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
49. **Kochanowicz Jerzy, prof. DSWE dr hab.**, Instytut Pedagogiki, Dolnośląska Szkoła Wyższa Edukacji we Wrocławiu
50. **Kojkoł Jerzy, prof. AMW dr hab.**, Wydział Nauk Humanistycznych i Społecznych, Akademia Marynarki Wojennej im. Bohaterów Westerplatte w Gdyni



51. **Kokoć Damian, mgr**, Instytut Filozofii, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
52. **Kondratowicz Katarzyna N., mgr**, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Szczeciński
53. **Konopacki Artur, dr**, Wydział Pedagogiki i Psychologii, Uniwersytet w Białymstoku
54. **Kosior Krzysztof, prof. UMCS dr hab.**, Instytut Filozofii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie
55. **Kruk Krzysztof, mgr**, Wydział Politologii i Studiów Międzynarodowych, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
56. **Krzysztofik-Gogol Elżbieta, mgr**, Wydział Pedagogiki i Psychologii, Uniwersytet w Białymstoku
57. **Książek Anna, mgr**, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie
58. **Kubicka-Ciaś Ewa, mgr**, Akademia Marynarki Wojennej im. Bohaterów Westerplatte w Gdyni
59. **Kujawa Mariola, mgr**, Uniwersytet Warszawski
60. **Kulska Joanna, dr**, Instytut Politologii, Uniwersytet Opolski
61. **Kupś Tomasz, dr hab.**, Instytut Filozofii, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
62. **Kurpiewski Wiesław, dr**, Wydział Humanistyczny, Akademia Górniczo-Hutnicza im. Stanisława Staszica w Krakowie
63. **Kyyak Svyatoslav, prof.**, Uniwersytet w Iwanofrankowsku (Ukraina)
64. **Larionova Viktoriva, prof.**, Uniwersytet w Iwanofrankowsku (Ukraina)
65. **Lewandowska Katarzyna, dr**, Katedra Historii Sztuki, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
66. **Lewicka Magdalena, dr**, Pracownia Języka i Kultury Arabskiej, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
67. **Libiszowska-Żółtkowska Maria, prof. dr hab.**, Instytut Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji, Uniwersytet Warszawski
68. **Lisiak Bogdan, ks. dr hab.**, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” w Krakowie
69. **Lisiecki Marcin, dr**, Wydział Politologii i Studiów Międzynarodowych, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

70. **Łuczyński Andrzej, ks. dr**, Instytut Pedagogiki, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
71. **Magier Piotr, dr**, Instytut Pedagogiki, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
72. **Mariański Janusz, ks. prof. dr hab.**, Instytut Socjologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
73. **Michalak Bartłomiej, dr**, Wydział Politologii i Studiów Międzynarodowych, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
74. **Michalski Jarosław, ks. prof. UMK dr hab.**, Wydział Nauk Pedagogicznych, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
75. **Mielicka-Pawłowska Halina, prof. dr hab.**, Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy Jana Kochanowskiego w Kielcach
76. **Milerski Bogusław, ks. prof. dr hab.**, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie
77. **Mirski Piotr, mgr**, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie
78. **Misiak Rafał, ks. dr**, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Szczeciński
79. **Modras Krzysztof, o. dr**, Instytut Kulturoznawstwa, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
80. **Molenda Andrzej, dr**, Instytut Religioznawstwa, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie
81. **Moskal Piotr, ks. prof.**, Wydział Filozofii Katolicki, Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
82. **Mrozowicka, Anna, mgr**, Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Wrocławski
83. **Mróz Mirosław, ks. prof. dr hab.**, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
84. **Nalborczyk Agata S., dr**, Zakład Islamu Europejskiego, Uniwersytet Warszawski
85. **Nowak Janina, mgr**, Uniwersytet Gdański
86. **Nowak Marian, ks. prof. KUL dr hab.**, Instytut Pedagogiki, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
87. **Ochmann Jerzy, prof. dr hab.**, Instytut Religioznawstwa, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

88. **Pałka Elżbieta, dr**, Instytut Studiów Międzynarodowych, Uniwersytet Wrocławski
89. **Pasek Zbigniew, prof. dr hab.**, Wydział Humanistyczny, Akademia Górniczo-Hutnicza im. Stanisława Staszica w Krakowie
90. **Pawlak Zdzisław, ks. prof. dr hab.**, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
91. **Perlikowski Łukasz**, Wydział Politologii i Studiów Międzynarodowych, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
92. **Piwowski Juliusz, dr**, Wyższa Szkoła Bezpieczeństwa Publicznego i Indywidualnego „Apeiron” w Krakowie
93. **Potz Maciej, dr**, Wydział Studiów Międzynarodowych, Uniwersytet Łódzki
94. **Proch Mateusz, mgr**, Wydział Politologii i Studiów Międzynarodowych, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
95. **Ptaszek Robert T., prof. dr hab.**, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
96. **Rossa Piotr, ks. dr**, Wydział Teologiczny, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
97. **Różańska Aniela, dr**, Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji, Uniwersytet Śląski w Katowicach
98. **Rusek Halina, prof. dr hab.**, Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji, Uniwersytet Śląski w Katowicach
99. **Rynio Alina, prof. dr hab.**, Instytut Pedagogiki, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
100. **Ryszewska Monika, mgr**, Instytut Socjologii, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
101. **Salamucha Agnieszka, dr**, Instytut Filozofii Teoretycznej, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
102. **Sieradzan Jacek, dr**, Uniwersytet w Białymstoku
103. **Sieradzan Przemysław J., dr**, Gdańska Wyższa Szkoła Humanistyczna
104. **Siuda-Ambroziak Renata, mgr**, Centrum Studiów Latinoamerykańskich, Uniwersytet Warszawski
105. **Skoczylas Kazimierz, ks. dr hab.**, Wydział Teologii, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

106. **Skowronek Katarzyna, prof. dr hab.**, Wydział Humanistyczny, Akademia Górniczo-Hutnicza im. Stanisława Staszica w Krakowie
107. **Słodička Andrej, doc.**, Gréckokatolícka Teologická Fakulta, Prešovská Univerzita (Słowacja)
108. **Sobczyk Tomasz, mgr**, Instytut Filozofii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie
109. **Sobota Daniel R., dr**, Wydział Zarządzania, Uniwersytet Technologiczno-Przyrodniczy im. Jana i Jędrzeja Śniadeczych w Bydgoszczy
110. **Sochoń Jan, ks. prof. dr hab.**, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
111. **Solarz Anna, dr**, Instytut Stosunków Międzynarodowych, Uniwersytet Warszawski
112. **Springer Sławomir, dr**, Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
113. **Sroczyńska Maria, dr**, Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy Jana Kochanowskiego w Kielcach
114. **Stachowska Ewa, dr**, Zakład Socjologii Zmian Społecznych, Uniwersytet Warszawski
115. **Stachowski Zbigniew, prof. dr hab.**, Międzywydziałowy Instytut Filozofii, Uniwersytet Rzeszowski
116. **Stańkowski Bogdan, dr**, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” w Krakowie
117. **Starnawski Witold, dr**, Wydział Nauk Pedagogicznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
118. **Stępkowski Dariusz, ks. dr**, Wydział Nauk Pedagogicznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
119. **Surma Barbara, dr**, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” w Krakowie
120. **Szahaj Andrzej, prof. dr hab.**, Instytut Filozofii, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
121. **Szajkowski Bogdan, prof. dr hab.**, Instytut Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie; Department of Politics University of Exeter

122. **Szocik Konrad, mgr**, Instytut Filozofii, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie
123. **Sztajer Sławomir, dr**, Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
124. **Szulakiewicz Marek, prof. dr hab.**, Wydział Politologii i Studiów Międzynarodowych, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
125. **Szulakiewicz Władysława, prof. dr hab.**, Wydział Nauk Pedagogicznych, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
126. **Szyjewski Andrzej, prof. dr hab.**, Instytut Religioznawstwa, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie
127. **Szylar Anna, dr**, Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa im. prof. Stanisława Tarnowskiego w Tarnobrzegu
128. **Szymanski Marek, dr hab.**, Instytut Filozofii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie
129. **Szyszlak Tomasz, dr**, Zakład Badań Wschodnich, Uniwersytet Wrocławski
130. **Śnieżyński Krzysztof, ks. dr hab.**, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” w Krakowie
131. **Świątkiewicz Wojciech, prof. dr hab.**, Instytut Socjologii, Uniwersytet Śląski w Katowicach
132. **Tempczyk Katarzyna, dr**, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
133. **Trzeciński Łukasz, prof. dr hab.**, Wydział Humanistyczny, Akademia Górniczo-Hutnicza im. Stanisława Staszica w Krakowie
134. **Tyrała Radosław, mgr**, Wydział Humanistyczny Akademia Górniczo-Hutnicza im. Stanisława Staszica w Krakowie
135. **Wajsprych Danuta, dr**, Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
136. **Wałęga Agnieszka, dr**, Wydział Nauk Pedagogicznych, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
137. **Wargacki Stanisław, o. dr**, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
138. **Wąs Adam, dr**, Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

139. **Węgrzecki Janusz, ks. dr**, Instytut Politologii, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
140. **Widy-Behiesse Marta, dr**, Zakład Islamu Europejskiego, Uniwersytet Warszawski
141. **Włodarska Beata, mgr**, Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
142. **Wójtowicz Andrzej, prof. dr hab.**, Wydział Nauk Humanistycznych, Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie
143. **Wójtowicz Ryszard, dr**, Międzywydziałowy Instytut Filozofii, Uniwersytet Rzeszowski
144. **Wypych Bartosz, mgr**, Wydział Politologii i Studiów Międzynarodowych, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
145. **Zaczkowska Anna, mgr**, Instytut Religioznawstwa, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie
146. **Zajęc Ewa, dr**, Instytut Kulturoznawstwa, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
147. **Zakrzewska Aldona, dr**, Katedra Dydaktyki i Historii Wychowania, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
148. **Zaręba Sławomir H., ks. prof. dr hab.**, Katedra Socjologii Religii, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
149. **Zasuń Anna, dr**, Instytut Nauk Politycznych, Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie
150. **Ziemiński Ireneusz, prof. dr hab.**, Wydział Filozofii, Uniwersytet Szczeciński
151. **Zydorowicz Jacek, dr**, Instytut Kulturoznawstwa, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu