

RELIGIE W DIALOGU KULTUR

I

Organizatorzy:

Polskie Towarzystwo Religioznawcze

Uniwersytet Mikołaja Kopernika

Wydział Politologii i Studiów Międzynarodowych

Wydział Nauk Pedagogicznych

Wydział Teologiczny

Fundacja Societas et Ius



Polskie
Towarzystwo
Religioznawcze



UNIwersytet
MIKOŁAJA KOPERNIKA
W TORUNIU



RELIGIE W DIALOGU KULTUR
RELIGIONS IN THE DIALOGUE OF CULTURES

V Międzynarodowy Kongres Religioznawczy
Toruń 14-16 września 2017

Pod redakcją
Marka Szulakiewicza

Toruń 2017

Recenzent
Prof. dr hab. Zbigniew Karpus

Projekt okładki:
Marta Grzywińska, JeJe

Skład:
Tomasz Borkowski

Książka powstała dzięki wsparciu finansowemu:
Urzędu Miasta Torunia oraz Dziekana Wydziału Nauk Pedagogicznych UMK

Patronat nad V Międzynarodowym Kongresem Religioznawczym objęli:
Prezydent Miasta Torunia, Pan Michał Zaleski
Marszałek Województwa Kujawsko-Pomorskiego, Pan Piotr Całbecki
Wojewoda Kujawsko-Pomorski, Pan Mikołaj Bogdanowicz

ISBN 978-83-945490-0-8



Miasto Toruń



MARSZAŁEK WOJEWÓDZTWA
KUJAWSKO-POMORSKIEGO
Piotr Całbecki



Wojewoda Kujawsko-Pomorski
Mikołaj Bogdanowicz

Spis treści

Wstęp

Marek Szulakiewicz, Ks. Piotr Roszak	
Religie w dialogu kultur - zaproszenie na kongres	11
Jerzy Kojkoł	
Idea Kongresu	13
Jerzy Kojkoł	
Idea of Congress	15

Część pierwsza

Dialog i religie

Marek Szulakiewicz	
Od postmodernizmu do epoki neoreligijnej: trudne i łatwe powroty religii	21
José Ramón VILLAR	
Iglesia Católica, libertad religiosa y democracia pluralista	43
Marek Szulakiewicz	
Dialogue, religion, culture – a return to religion in culture of isolation	57
Tomasz Polak	
Religie w dialogu. Czy można przekraczać granice?	65
Ks. Piotr Moskal	
Aksjologia religii a rozumienie kultury i cywilizacji	79
Karol Toeplitz	
Wyjście (ucieczka?) z Egiptu	89
Henryk Machoń	
Friedrich D. E. Schleiermacher: Reforma(cja) jako droga ku religii wewnętrznej	101

Część druga

Program V Międzynarodowego Kongresu Religioznawczego/ Program of the 5th International Congress of Religions

1. Ramowy program kongresu/ Programme schedule..... 119

2. Programy i streszczenia sesji plenarnych/ Programs and abstracts of plenary sessions:

Pierwsza sesja plenarna/ First Plenary session: Protestantyzm – Religia – Wolność/ Protestantism - Religion - Freedom	124
Dруга sesja plenarna/ Second Plenary session: Religia - Nauka - Dialog/ Religion - Science - Dialogue	129

Trzecia sesja plenarna/ Third Plenary session: Współczesne imitacje religii/ Contemporary imitations of religion	132
Dyskusja panelowa/ Panel Discussion: Religie w kulturze współczesnej/ Religions in contemporary culture.....	135

3. Programy i streszczenia sekcji/ Programs and section summaries

Sekcja I: Dziedzictwo kulturowe reformacji/ Cultural heritage of the Reformation	137
Sekcja II: Reformacja – oświata i kształcenie/ Reformation education and learning	143
Sekcja IV: Nowe problem filozofii religii/ New problems of philosophy of religion	150
Sekcja V: Historia i teoria religii/ History and theory of religion	155
Sekcja VI: Aksjologia religii/ Axiology of religion.....	160
Sekcja VII: Antropologia religii/ Anthropology of religion	163
Sekcja VIII: Religia i nauka/ Religion and science	169
Sekcja IX: Religijność Europy i świata/ Religiosity of the Europe and of the world	175
Sekcja X: Socjologia religii/ Sociology of religion.....	178
Sekcja XI: Religie w poszukiwaniu nowej duchowości/ Religions in search of new spirituality	182
Sekcja XII: Edukacja religijna dla kultury dialogu/ Religious education for the culture of dialogue	190
Sekcja XIII: Religie Wschodu i Zachodu. Interakcje/ Religions of the East and the West. Interactions	210
Sekcja XIV: Muzułmanie w Europie i Ameryce. Nowe prądy w myśli muzułmańskiej/ Muslims in Europe and America. New directions in the Muslim thought	216
Sekcja XV: Religia a polityka/ Religion and politics	221
Sekcja XVI: Dialog międzyreligijny/ Interreligious dialogue.....	234
Sekcja XVII: Biblia w dialogu kultur i wyznań / Bible in the dialogue of cultures and of confessions	239
Sekcja XVIII: Badania nad językiem religijnym/ The study on religious language.....	242
Sekcja XIX: Religie a wychowanie do dialogu/ Religions and education for dialogue	248
Sekcja XXI: Media a religia/ Religion and media.....	263

Sekcja XXII: Poezja a religia/ Religion and poetry	270
Sekcja XXIII: Mythological and religious motives in world cultures.....	280
Sekcja XXIV: Metafizyka religii/ Metaphysics of religion	283
4. Lista uczestników/ List of participants	289

WSTEP

Marek Szulakiewicz
Ks. Piotr Roszak

Religia w dialogu kultur - zaproszenie na kongres

Odkrycie dialogu dla religii nie było doświadczeniem łatwym. Nie było łatwo dostrzec, że wśród źródeł doświadczenia religijnego może być umieszczona również „inna religia” i jej wyznawca. Właśnie ta przemiana prowadziła do dialogu w obrębie religii. Określiła ona też dwojake jego oblicze. Po pierwsze, przemiana ta ukazała możliwość dialogu między religiami i na taki dialog zezwalała. Skoro spotkanie z inną religią może być źródłem własnego przeżycia religijnego, to nie można już stwarzać barier przeciwko takim spotkaniom. Po drugie jednak - i ważniejsze - przemiana ta zmieniała charakter samego doświadczenia religijnego: religię w zamknięciu zmieniała w religię jako dialog. W tym ujęciu nie tylko religia jest dialogiem, lecz samo podejmowanie dialogu ma wiele z aktu religijnego.

Odkrycie dialogu dla religii doprowadziło przede wszystkim do tego, że pragnienie dialogu zaczęło ożywiać świat religii, stwarzając nowy klimat zaufania, otwarcia i braterstwa. Do tego doszedł jeszcze pluralizm kulturowy, który spór i kłótnię chciał uczynić niewłaściwym środkiem wzajemnego zwracania się do siebie. Lecz dialog religii nie jest sprawą łatwą. Łatwo się bowiem zezwala na dialog w odniesieniu do rzeczy doczesnych. Tu rzecz dotyczy jednak czegoś innego, chodzi o dialog w sprawach najważniejszych. Często w przeszłości wydawało się, że pewien konkretny sposób wyrażenia tego, co ostateczne, musi negować wszelkie inne formy tego wyrazu. Z drugiej strony obecny tu był również jakiś lęk przed tym, że mogłyby być prawdziwe inne religijne doświadczenie niż „moje” i „mojej religii”. To właśnie czyniło dialog w tym obszarze niemożliwym, a nawet każdą próbę idącą w tym kierunku, uznawało za bałwochwalstwo.

Lecz właśnie dialog religii kwestionuje samowystarczalność jakiejś religii. Z walki, opozycji i często wrogiego nastawienia domaga się postawy rozmowy. Dialog taki wymaga nie tylko uczenia się rozumienia innych, ale przede wszystkim przełamywania własnego zamknięcia religijności, które z kolei często utożsamiane jest z groźbą utraty własnej tożsamości. Wymaga on też dostrzeżenia, że religia nie jest przede wszystkim myślowym systemem, zaś dialog nie może oznaczać tylko intelektualnej dyskusji. Religia angażuje całego człowieka i to samo musi czynić dialog religijny. Często zatem w przeszłości dialog religijny przybierał formę pozorną w myśl starej maksymy: „mądrze jest pozwolić się czasem pouczyć przez nieprzyjaciela”. W tej postawie zamiast współpracy i dialogu mieliśmy do

czynienia z zamknięciem i wrogością. Prawdziwy dialog religijny wymaga jednak wolności religijnej i prawa do publicznego świadectwa dla każdej religii. To trudny wymóg i on też stał często na przeszkodzie religijnego otwarcia.

Nie tylko jednak formalizm stoi na przeszkodzie dialogu religijnego i nie tylko z tego powodu dialog w religii jest sprawą trudną. Jak nigdzie indziej chodzi w nim bowiem o to, aby przez dialog zmieniać samych siebie. Wymaga on więc nie tylko uznania, iż inna religia mówi „w dobrej wierze”, lecz przede wszystkim dobrego rozeznania we własnej wierze i religijności. Nie ma dialogu religijnego bez tej gotowości do określenia i zrozumienia siebie samego i swojej religijności. Takie „przejście” przez religijne doświadczenie innych religii i wyznań nie może być nigdy z góry uznawane jako droga negacji, lecz przyjmowane z nadzieją jako droga pogłębionej afirmacji.

Co może być jednak najszerszą podstawą dialogu? Nie można mówić o dialogu religii jeśli się nie zaakceptuje zasady wolności religijnej. Każdy człowiek ma prawo określać swój stosunek do Tajemnicy świata zgodnie ze swym sumieniem. Wydaje się też, iż stanowi ją pewne przeświadczenie, które stwarza nadzieję na zaprzestanie walk i wojen religijnych. Jest nim mianowicie uznanie, że nie jest możliwe zrozumienie „mojej” własnej wiary w oderwaniu od wiary drugiego człowieka i jego religii.

W IMIENIU KOMITETU ORGANIZACYJNEGO ZAPRASZAMY PAŃSTWA DO
DYSKUSJI NA TEMAT DIALOGU RELIGII I KULTURY.

Prof. dr hab. Marek Szulakiewicz
Ks. Prof. dr hab. Piotr Roszak

Jerzy Kojkoł

Prezes Polskiego Towarzystwa Religioznawczego

Idea Kongresu

Od momentu zaistnienia systematycznych badań naukowych nad religią, które próbowały i próbują odpowiedzieć na pytania wyrastające z wielorakich dociekań dotyczących zrozumienia samego siebie, swoich potrzeb oraz związków z innymi ludźmi i otaczającym ich światem, minie 170 lat. To zarówno dużo, jak i mało dla rozwoju nauki. W tym czasie religioznawstwo czy religiologia stało się samodzielną dyscypliną naukową w sensie teoretycznym, metodologicznym i organizacyjnym, odnalazło swój przedmiot badań, cele i metody. Choć nie zawsze swoiste, bowiem wyrastające z innych dyscyplin naukowych, to jednak tworzą one wspólne pole badawcze dla tych, którzy mienia się religioznawcami.

Jako organizatorzy kongresu zdajemy sobie sprawę, że religia ma ogromne znaczenie w życiu poszczególnych ludzi oraz całych społeczeństw. Mamy świadomość, że religioznawstwo odwołuje się do różnych tradycji teoretycznych i metodologicznych, w równej mierzy tych empirycznych, jak i historyczno-fenomenologicznych nie wyłączających ocen i sądów wartościujących. Zdajemy sobie sprawę, że odwoływało się ono i odwołuje do szerokiej gamy refleksji nad religią i religijnością. Pragniemy żeby kongres był reprezentatywny dla całego środowiska, dla różnych orientacji i szkół badawczych, żeby ich przedstawiciele chcieli i potrafili ze sobą dyskutować. Na kongresie poszukujemy nie tylko tego, co nas dzieli, ale także tego, co łączy. Podejmijmy próby obiektywizacji wiedzy o religii (czy religiach).

Ten zamiar oddaje tytuł kongresu „Religia w dialogu kultur”. Wydaje się bowiem, że dialog stanowi podstawę egzystencji człowieka. Religie wnoszą do współczesnego społeczeństwa duży potencjał dla dialogu, mogą dawać głębokie fundamenty dialogiczności, wskazując na swoistą wrażliwość człowieka skierowaną ku inności. Pamiętamy jednocześnie, że współcześnie dialog wydaje się stawać z jednej strony zjawiskiem uniwersalnym i powszechnym oraz wieloaspektowym, z drugiej wciąż partykularnym i jednowymiarowym. Można wyróżnić wiele jego rodzajów i sposobów prowadzenia, ale jest on w swej istocie tylko albo aż poznaniem, zrozumieniem, zaakceptowaniem bądź odrzuceniem. Dzięki temu można go rozumieć jako rzeczywistość obecną w kulturze i religii.

Tak określony motyw przewodni i wyłaniające się z niego pytania nie mogą ograniczać pola kongresowych dyskusji. Pragniemy, aby było ono znacznie bardziej zróżnicowane problemowo, a to, co w tych dyskusjach się pojawi, będzie stanowiło

świadcstwo różnorodności poszukiwań uczestników naszego spotkania. Tego spodziewamy się m.in. w kontekście debaty nad dziedzictwem kulturowym reformacji w Europie. Ta problematyka związana jest z 500-letnią rocznicą wystąpienia Marcina Lutra. Reformacja, jej przebieg historyczny w Polsce i Europie ma istotne znaczenie dla głównego tematu kongresu.

Zrozumienie, szacunek i dialog towarzyszy naszym spotkaniom kongresowym już od wielu lat. Odczuliśmy to zarówno w Tyczynie, w Poznaniu, w Toruniu oraz w Gdyni. Były one dobrą okazją do dyskusji na wszystkie tematy – także te kontrowersyjne. Jesteśmy przekonani, że ponowne spotkanie w Toruniu wpisze się w te tradycje. Do udziału w nim zapraszamy przedstawicieli wszystkich, którzy prowadzą badania religioznawcze. Dotyczy ono zarówno doświadczonych religioznawców, jak i tych osób, które dopiero zaczynają przygodę z religioznawstwem. Kierujemy je także do osób, które specjalizują się w innych dyscyplinach, a religia i religijność stanowią tylko dopełnienie ich badań.

W imieniu Zarządu Polskiego Towarzystwa Religioznawczego wyrażam uznanie i podziękowanie za podjęcie się trudu zorganizowania V Międzynarodowego Kongresu Religioznawczego przez Uniwersytet Mikołaja Kopernika. Doświadczenie uniwersytetu w organizowaniu tego rodzaju spotkań, oraz jego znakomita infrastruktura dydaktyczna sprawia, że spotkanie to będzie udane pod każdym względem.

Prezes Polskiego Towarzystwa Religioznawczego
Dr hab. Jerzy Kojkoł, Prof. AMW

Jerzy Kojkol

President of the Polish Society for the Study of Religions

Idea of Congress

It has been 170 years since the establishment of a systematic scientific study of religion, which has been trying to answer questions arising from multiple inquiries concerning self-understanding, needs and relationships with other people and the world around them. It is both a lot and little for the development of science. At that time religious studies became an independent scientific discipline in a theoretical, methodological and organizational sense, found its subject of study, objectives and methods. Although not always unique, because they grow from other scientific disciplines, yet they form a common research field for those who believe in religion.

As congress organizers we are aware that religion is of great importance in the lives of individuals and entire societies. We are aware that religion refers to a variety of theoretical and methodological traditions, as well as empirical and historical-phenomenological, not excluding evaluations and worthwhile judgments. We recognize that it referred to and refers to a wide range of reflection over religion and religiosity. We would like the congress to be representative for the whole environment, for different orientations and research schools, so that their representatives would like and be able to discuss with one another. At the congress we are looking not only for what divides us, but also what connects us. Let's try to objectify the knowledge of religion.

The title of the congress "Religia w dialogukultur" reflects this design. It seems that dialogue is the basis of human existence. Religions bring a great potential for dialogue to modern society, they can give deep foundations of dialogue, pointing to the specific sensitivity of the human being towards the other. At the same time, we also remember that dialogue, on the one hand, seems to be common and universal as much as multifaceted, on the other hand, it is still particular and one-sided. There are many types and modes of conduct that can be distinguished, but they are, in its essence, only known, understood, accepted or rejected. This makes it possible to understand it as a reality present in culture and religion.

Such determined theme and emerging questions can not restrict the field of congressional discussions. We want it to be much more problematic, and what will appear in these debates will be a testimony to the diversity of the participants in our meeting. This is

what we expect in the context of the debate on the cultural heritage of the Reformation in Europe. This issue is related to the 500-year anniversary of Martin Luther's speech. Reformation, its historical course in Poland and Europe is important for the main theme of the congress.

Understanding, respect and dialogue have been with our congresses for many years. We felt it in Tyczyn, Poznan, Torun and Gdynia. They were a good opportunity to discuss all topics - including those controversial. We are convinced that a reunion in Torun will fit into these traditions. We invite representatives of all who conduct religious research to participate. It concerns both experienced religionists and those who are just beginning their adventure with religion. We also direct them to people who specialize in other disciplines, and religion and religiosity are just a complement to their research.

On behalf of the Board of the Polish Religious Association I express my appreciation and thanks for taking the effort to organize the 5th International Congress of Religions by the Nicolaus Copernicus University. The university experience in organizing such meetings and its excellent teaching infrastructure will make this meeting a success in every way.

President of the Polish Society for the Study of Religions

Dr hab. Jerzy Kojkoł, Prof. AMW

Część pierwsza

Dialog i religie

Do odpowiedzi, której nie można wyrazić, nie można też wyrazić pytania.

Ludwig Wittgenstein

Marek Szulakiewicz

Uniwersytet Mikołaja Kopernika

Od postmodernizmu do epoki neoreligijnej: trudne i łatwe powroty religii

*Pogląd, że żyjemy w świecie zsekularyzowanym jest fałszywy.
Dzisiejszy świat jest tak szalenie religijny jak nigdy do tej pory.*

Peter Berger

Wstęp

Dialog zajmuje szczególne miejsce w naszej świadomości. Michaił Bachtin podkreślał nawet, że „...gdzie zaczyna się świadomość, tam zaczyna się i dialog. Tylko mechaniczne kontakty nie są dialogowe”¹. Oznacza to, że każda rezygnacja z dialogu przemienia nasze relacje z żywych i dialogicznych, w mechaniczne i rzeczowe. Jeszcze nie tak dawno podkreślano też, że żyjemy w epoce dialogu. Dialog wydawał się przejmować rolę wspólnego kształtowania świata i stawał się niekiedy wspólnym poszukiwaniem wartości. Ujawniały się one w relacjach interpersonalnych ludzi otwierających się na siebie i świat. Dialogowe nadawanie sensu często zastępowało wcześniejsze, statyczne jego wyznaczanie. Uznawaliśmy, że sensu nie da się oddzielić od naszego otwarcia na świat, tam zaś, gdzie tego otwarcia brakuje i żyjemy w zamkniętym świecie, tam brakuje również człowieka. Wraz ze świadomością różnic umacniała się idea rozmowy i dialogu. Wydawała się w tym ujawniać nowa, dotychczas niedostrzegana lub pomijana, sensotwórcza funkcja kultury. Przyjmowano w tym kontekście, że sens, prawda, wartości nie ukazują się temu, kto trwa w bezruchu i przeświadczeniu, iż osiągnięty przez niego stan jest już tym pożądanym i ostatecznym, lecz temu tylko, kto ma odwagę być w drodze, w dialogu z innymi i tym, co Inne. Taki otwarty dialog, w którym człowiek stawał się zdolny do ujmowania siebie samego i swego świata w różnych wymiarach i jego oceny według różnych kryteriów, wyznaczał nowy sposób bycia kultury i samego człowieka. Wydawało się, że zmienia się system, w jaki ludzie organizują swe życie polityczne, społeczne, jednostkowe: z obwieszczania wartości i objaśniania świata, zaczęliśmy wspólnie poszukiwać i rozumieć.

¹ M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. M. Modzelewska, Warszawa 1970, s. 64.

Współcześnie jednak coraz częściej dostrzega się, że takie dialogiczne otwarcie wyraźnie się załamuje. Oznacza to, że jest już tylko bardzo mocno doświadczana świadomość różnic i różnorodności istnienia, lecz za tym nie podąża kształtowanie świadomości dialogicznej, wymiana wartości i idei. Wydaje się, że jak wszystko, co ludzkie, tak też i pojęcia się zużywają i do takich zużywających się pojęć należy coraz częściej dzisiaj „dialog”. Dostrzec to można w wielu wymiarach i działaniach współczesnego człowieka, gdy często podkreśla się na przykład, że otwarcie na współczesny świat i na różnorodność, zostało już zrealizowane w takim wymiarze, w jakim można było to uczynić. Więcej już nic nie jesteśmy w stanie zdziałać bez niebezpieczeństwa utraty własnej tożsamości. Uświadamia się w ten sposób granice dialogu, domagając się w istocie jego zerwania. Paradoksalnie zatem, im mocniejsze jest doświadczanie różnorodności, i im bardziej (właśnie wtedy) niezbędne jest kształtowanie świadomości dialogicznej, tym słabsza staje się ta świadomość. W takiej sytuacji odsłonięta różnorodność kultur, ludzi, religii jest doświadczana, jako zagrożenie i wielkie niebezpieczeństwo.

Lecz nie tylko w tym obszarze dostrzegamy tendencje osłabienia dialogu i jego deprecjacji. W sferze politycznej coraz częściej mówi się o konfrontacji kultur i cywilizacji, wskazując, że porozumienie między kulturami jeszcze nigdy się nie powiodło, i nie ma co liczyć na to, że i tym razem się powiedzie. Zamiast dialogu, buduje się ideę zderzenia cywilizacji i kultur, których efektem musi być rozbicie jednej przez drugą. Określenia „wojna kultur” i nadchodząca „konfrontacja” są już trwałymi pojęciami życia społecznego i politycznego. Wystarczy w tym kontekście wspomnieć też o lęku przed kapitulacją Europy i powstaniem „Eurabii”, o napięciu między chrześcijaństwem a islamem, czy wreszcie o coraz częstszym budowaniu jakiegoś napięcia między ludźmi, w którym zamiast dialogu i porozumienia, organizuje się ten związek wokół towarów, pieniądza, prestiżu i uznania społecznego. Oskarża się też zwolenników dialogu i porozumienia o to, że propagowane przez nich działania doprowadziły do gwałtownego zachwiania zachodnim systemem wartości i utraty tożsamości. Dialog bowiem (dla wielu) wydaje się sugerować, że wartości się nie odkrywa, lecz tworzy się je, czy też pojawiają się ona na drodze kompromisu, jako „wydialogowane” i rezultat porozumienia. Stąd też właśnie podejmowanie dialogu (i jego konsekwencje) oskarża się o utratę obiektywnej hierarchii celów i wartości, prawomocnych dla wszystkich ludzi i wszystkich kultur. Niektórzy nawet już mówią, że żyjemy w świecie konieczności „przywracania porządku”, a w takiej działalności nie ma miejsca na dialog. Zamiast dialogu coraz częściej mówi się już o obronie i zachęca do „strzeżenia” praw, wartości, człowieczeństwa.

Obrona i ochrona

W doświadczanej różnorodności jawią się też liczne elementy wspólne ludzi, kultur i religii. Dialog jest w stanie je odkryć i osłonić przed wojną i zniszczeniem. Rezygnacja z dialogu, przy wyostreniu różnorodności, staje się niezwykle niebezpieczna. Trzeba zapytać, co stało się z tak wspaniałą ideą dialogu, w której przyszłość cywilizacji łączono z porozumieniem i współpracą? Czy było to jeszcze jedno oszustwo naszej kultury i dialog nigdy nie był wartością, lecz tylko chwytem propagandowym? Czy prowadziliśmy dialog z lęku przed innymi, ze słabości kultury?

Każdy dialog wymaga jakiegoś minimum duchowej wspólnoty. Otóż można się obawiać, że w dzisiejszej sytuacji kulturowej tego minimum już nie ma, a w każdym razie jest go coraz mniej. Niejako na naszych oczach są konstruowane i przeciwstawiane sobie dwa makroprojekty życia publicznego, ale również relacji międzykulturowych. Pierwszy z nich wyrasta wokół hasła **obrony** (kultury, prywatności, życia, godności, jednostki, tożsamości, wolności, chrześcijaństwa...) przed zagrożeniami i dehumanizacją. Drugi z nich wyrasta(ł) właśnie wokół dialogu i porozumienia. Oznacza(ł) on uczenie się od siebie nawzajem oraz okazywanie sobie szacunku i zrozumienia. Trzeba podkreślić, że „obrona” jest hasłem ze świata militarnego; jest to zamierzony lub wymuszony rodzaj walki, ale też wyraz defensywności człowieka i kultury, i nawet gdy jest tam dążenie do dobra, to wyrażone jest ono w języku walki, pokonania kogoś, kto z góry konstytuowany jest jako wróg i przeciwnik. Akcentowanie obrony i czynienie z niej kierunku działań i przyszłości kultury, grozi wytworzeniem fałszywej świadomości, w której sami siebie zaczniemy rozumieć jako „rycerzy” i wyczerpiemy swą aktywność w odruchach obrony: gdzie jest obrona, musi być zawsze wróg i musi być atak. Chcąc uniknąć tego zagrożenia, lepiej zatem już dzisiaj słowo „obrona” zastąpić słowem „ochrona”.

Jednak w tym makroprojekcie obrony nie tylko jest ukryty niebezpieczny sens tej kategorii. Łatwo dostrzec, że koncentracja na obronie wyraźnie skierowana jest przeciwko dialogowi i porozumieniu. Coraz częściej współczesne zwarecie się tych dwóch makroprojektów życia publicznego wydaje się sytuacją, w której priorytetem powinna być raczej obrona zagrożonych dziś wartości fundamentalnych niż dialog. Jednak konstruując kulturę „obrony” niszczymy możliwość dialogicznego doświadczania wartości i umacniamy „kulturę izolacji”, w której różnice nie są już gwarancją elastyczności kultur, lecz stają się podstawą walk, sporów i wojen.

Powrót religii w kulturze izolacji

Załamanie kultury dialogu i coraz częstsze tendencje do izolacjonizmu, zbiega się ze zjawiskiem powrotu religii. Trzeba podkreślić, że to nie religia jest przyczyną upadku kultury dialogu, lecz w jakiś sposób taka kultura ułatwia powrót religii na arenę dziejów. Na naszych oczach kultura odracza zmierzch religii i duchowości, i to odracza w nieskończoność. Kto śledzi problem powrotu religii, ten łatwo dostrzeże, że prace na ten temat stworzyły już pokaźną bibliotekę. Przede wszystkim niemiecki rynek wydawniczy, ale również anglojęzyczny, a także i polski prześcigają się w podkreślaniu tego ważnego już kulturowego zjawiska. Dyskutują na ten temat największe umysły i często staje się on swoistym kluczem do zrozumienia współczesnych wydarzeń w kulturze. Wydaje się już, że nie można zrozumieć naszego dzisiejszego świata bez powrotu religii i duchowości, i powrót ten zaczyna stawać się ponownie jakimś „kołem zamachowym” i nadzieją dla odzyskania energii dla naszej upadającej kultury. Nowym widmem, które zaczyna krążyć po Europie, jest „widmo religii”². Kulturowe spory czy nawet klótnie coraz częściej mają charakter religijny i dotyczą jej obecności w sferze publicznej. Również w „nazwie” naszej epoki pojawiają się już pojęcia religijne: Habermas nazywa ją epoką „postsekularną”³. Sądono, że religia da się usunąć ze sfery publicznej i zamknąć w świecie prywatnym. Okazuje się jednak, że to wszystko się nie udało. Religia nie dała się ujarzmić i ciągle dzisiaj oferuje człowiekowi najmocniejsze zakotwiczenie jego tożsamości. Jest ciągle dla nas „zbyt ważna, byśmy mogli pozostać ignorantami w jej sprawie”⁴.

Jednocześnie sprawa religii na początku XXI wieku jest dla wielu jednym z najbardziej irytujących problemów. Z jednej strony w kulturze izolacji religia powraca jako „sprawa prywatna”. Z drugiej zaś jest to problem wyrastający z dawnych ocen religii i z epizodu, który może być nazwany „toksycznym wstydem” religioznawstwa i wieszczaniem końca religii. Wydawało się, że lęk związany z narastającą różnorodnością będzie można pokonać przez dialog, a religia stanie się niepotrzebna w otwartej kulturze. Jednak ten oczekiwany zmierzch i upadek nie nastąpił, co jest przyczyną stresu i frustracji dla tych, którzy „wieszczyli” ateistyczną epokę i widzieli w tym niekwestionowany wymiar postępu. Wbrew temu człowiek XXI wieku jest nadal „człowiekiem religijnym”, chociaż oczywiście jest on religijny inaczej niż w przeszłości, często wyzwalając się z gorsetu dogmatów i re-

² G. Nanning, *Gott ist verrückt. Zukunft der Religion*, Düsseldorf 1997, s. 9.

³ P. Roszak ks., *Wiarygodność i tożsamość. „Teologia wiary” św. Tomasza z Akwinu i współczesność*, Toruń 2013, s. 128.

⁴ D. C. Dennett, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 2008, s. 38.

zygnując z ambicji uniwersalistycznych. Religie nie doznają też jakichś „przedśmiertnych konwulsji”, z których jedni by się cieszyli, inni zaś popadali w smutek i żal z tego powodu. Można powiedzieć, że „w sprawie religii” nic się nie zmienia od wieków.

Wiek XXI staje się już wiekiem religii – pisze W. Weimer – Bóg powraca i to z wielką mocą. Powraca w dwojakim sensie tego słowa: nie tylko jako kategoria filozoficzna, przez którą rewitalizuje się tradycję, przeświadczenia teologiczne lub moce duchowe. Bóg powraca w środku przestrzeni politycznej. [...] Wychodzimy z postmodernizmu w epokę neoreligijną⁵.

Wydaje się czymś niepojętym, że w XXI wieku idee religijne zaczynają ponownie rozpałać umysły i wzbudzać dyskusje, a człowiek coraz częściej – niczym Szatow w *Biesach* – wydaje się mówić: „*Będę... będę wierzył w Boga*”⁶.

Jakie jednak jest to „wyjście z postmodernizmu w epokę neoreligijną”? Czy powinniśmy rzeczywiście widzieć w nim nadzieję dla świata i kultury, czy też odwrotnie, jest to tylko pogłębienie negatywnych tendencji upadającej kultury postmodernizmu? Co znaczy „powrót religii” w epoce izolacjonizmu, w której postawa dialogiczna wydaje się odchodzić do historii?

Dialog i potrzeba religii

„Toksyczny wstyd” w związku z nieprzewidzianym powrotem religii wskazuje, że filozofowie i teoretycy kultury popełnili błąd, nie tylko źle odczytując zjawisko religii i religijności w świecie, nie tylko stwarzając złe nawyki myślenia, w których interpretowało się świat z pominięciem doświadczenia religijnego, ale też niewłaściwie zrozumieli człowieka i jego świadomość. Właśnie po tym zaskakującym powrocie już wiemy, że religia jest częścią świadomości ludzkiej, a nie – jak myślano – tylko etapem historii tej świadomości. Jeśli tak jest rzeczywiście, to trzeba odważnie powiedzieć, że tym powrotem religii nie powinniśmy wcale być zaskoczeni. Odwrotnie, to świat bez religii i walczący z religią należałoby uznać za rzeczywistość utopijną i fałszywą. Dzisiaj już wiemy: potrzeba religii nie jest wcale potrzebą człowieka niewykształconego, nieoświeconego, słabego, lecz jest po prostu potrzebą człowieka. Sama religia nie jest wcale „kłopotliwym przeżytkiem”⁷, lecz stale jest w niej miejsce na nowości i nowe możliwości.

⁵ W. Weimer, *Credo. Warum die Rückkehr der Religion gut ist*, München 2006, s. 7.

⁶ F. Dostojewski, *Biesy*, tłum. T. Zagórski i Z. Podgórzec, Warszawa 1977, s. 248.

⁷ Por. D. Cupitt, *Po Bogu. Od tradycyjnej wiary po nową wizję religii*, tłum. P. Sitarski, Warszawa 1998, s. 10.

Powrót religii w kulturze współczesnej i duchowa odnowa życia religijnego oznaczają jednak jeszcze coś innego. Oznaczają one, że kończy się wraz z tym oświeceniowe ubóstwienie ludzkiego ducha i jego dziejów, i powraca rozsądek o kruchości nas i naszego świata. Łatwo bowiem dostrzec, że religia i religijność zaczynają się pojawiać w innym niż stworzone przez oświecenie modelu obecności w kulturze i innym też modelu badań. Religia nie jest już (jak była poprzednio) alternatywnym wykładaniem świata, pozostającym w sprzeczności z jakimś innym wykładaniem, uznanym za lepszy i uniwersalny. Nie jest też oznaką niedojrzałości, która może i powinna być przezwyciężona. Religia jest teraz jedną z takich prób zrozumienia świata, odmienną od innych, ale próbą wcale nie gorszą i niepotrzebną. Zamiast zatem mówić o alternatywach (i konfliktach): „religia lub nauka”, „religia lub filozofia”, „religia lub postęp” itp., coraz częściej przezwycięża 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 już szukać w budowaniu jakiegokolwiek wymiaru konfliktu z czymś innym. A już z pewnością nauka nie jest takim konkurentem, czy też przeciwnikiem. Odwrotnie, to właśnie z rozwiniętej nauki współczesnej płyną impulsy do poważnego potraktowania religii. W dziwny sposób teorii nauki i idee religijne stają się zbieżne. Podobnie jak religia tak też i fizyka kwantowa mówi, że świata nie można opisać w sposób ścisły, jest on w jakiś tajemniczy sposób zależny od obserwatora, wszystko jest tajemniczo ze sobą związane, a coś takiego jak „obiektywna realność” praktycznie nie istnieje⁸. Wszystko to oznacza, że świat ukazuje jakiś inny wymiar niż materialny i mechanistyczny. Pisz fizyk współczesny:

Stworzenie świata nie odbyło się tylko na początku, lecz właściwie cały rozwój w świecie pochodzi z nieustannych aktów stwarzania. Dlatego fizyka kwantowa dostrzega akt stwarzania jako działanie, które dzieje się stale⁹.

Z tej nieoczekiwanej strony powracają zainteresowanie religią i duchowością. Zjawiska te dotyczą zarówno chrześcijaństwa, szczególnie jego ekspansji poza Europą i kulturą Zachodu, jak i islamu w Europie oraz buddyzmu. Religia powraca nie tylko w krajach o stosunkowo niskim rozwoju, ale też w bogatych krajach Północy. Oznaki religijnego przebudzenia widać zarówno w wymiarze globalnym, gdy ujawnia się niesprawiedliwe jej wykluczenie ze sfery publicznej i zmierza do jej powrotu do dyskursu publicznego, jak i w wymiarze

⁸ Por. np. U. Warnke, *Quantenphilosophie und Spiritualität: der Schlüssel zu den Geheimnissen des menschlichen Seins*, Berlin 2011, s. 20.

⁹ H. Dürr, *Gott, der Mensch und die Wissenschaft*, Augsburg 1997, s. 15.

indywidualnym, gdy rośnie liczba pytań i problemów religijnych konkretnych ludzi. W ten sposób, chociaż nadal próbuje się utrzymać dystans wobec religii, to jednak widać wyraźnie, że kultura otwiera się na jej obecność. Dlaczego tak się dzieje? Dlaczego człowiekowi nie wystarcza świat komputerów i dobrobyt życia?

Poszukiwania nieskończoności

W znanych nam kulturach zazwyczaj funkcjonowały obok siebie dwa sposoby myślenia i uczestnictwa człowieka w świecie, którym Grecy nadali nazwy *logos* i *mýthos*. Systemy te uzupełniały się i odnosiły do różnych obszarów naszego bytowania. Pierwszy pomagał człowiekowi w praktycznym funkcjonowaniu w rzeczywistości, pomagał przetrwać w niekorzystnym i obcym środowisku. To dzięki niemu możliwe się stało opanowanie i oswojenie przyrody, to dzięki niemu człowiek mógł zaspokajać swe potrzeby, a jednocześnie rozbudowywać ten świat potrzeb. W tej postawie uczył się traktowania świata wyłącznie jako przedmiotu, manipulowania nim i podporządkowania sobie. Cały świat podlega tu ludzkiej manipulacji i staje się zależny od człowieka.

Mimo tak wielkiej roli, ten pierwszy system miał też jednak słabe strony: nie potrafił wskazać sensu tych działań, nie potrafił udzielić odpowiedzi na pytania: „po co?” i „dlaczego?”, nie potrafił przeciwdziałać zwątpieniu i rozpacz. Taką funkcję spełniał system drugi – *mýthos* – ugruntowując człowieka w pytaniu o rację i sens naszego działania i istnienia w świecie, i ujawniając *sacrum*, sferę tego, co nie podlega ludzkiej manipulacji, i którą nie możemy rozporządzać. System ten nie tylko wyzwalał człowieka ku innym sposobom doświadczania świata i siebie samego, nie tylko był sposobem nadawania sensu i porządku, ale też rozbijał granice uprzedmiotowienia, wskazując, że przedmiotowe traktowanie świata uniemożliwia wydobyć zeń odpowiedzi na te ważne pytania o rację i sens. Nasze życie jest zawsze zakorzenione w świecie materialnym i często dla własnego bezpieczeństwa chcemy, aby świat ten stanowił zamkniętą i jednorodną całość. Ale równie często rozbijanie granic, przekraczanie, transcendowanie stawało się zadaniem i marzeniem człowieka. Mamy potrzebę poszukiwania sensu i przekraczania świata naszego codziennego życia. Nie chcemy się też zatrzymywać, lecz pragniemy przekraczać miejsca, z którymi jesteśmy związani. I pragniemy też ustanowić jedność.

Dzięki nim wiemy, że świat nie jest dla nas formą zamkniętą, skończoną i spełnioną, lecz jest nośnikiem jakiejś tajemnicy. Uczestniczyć w istnieniu zawsze oznaczało uznawać, że świat aktualnych doświadczeń i wiedzy, mieści się w „czymś” większym,

nieodgadnionym, nierozporządzanym, słowem: jest zakorzeniony w transcendencji. Mit odsyłał zawsze do jakiegoś „zdarzenia pierwotnego” (Eliade) i „oswajał rzeczywistość” (Blumenberg). Tak właśnie z naszego bytowania odkrywał człowiek *sacrum* i radykalnie przemieniał swą świadomość. Rodzące się wraz z tą postawą doświadczenie religijne wyzwala człowieka z ograniczającej przedmiotowości i prowadzi ku nieokreślonej nieskończoności. I chociaż w doświadczeniu tym mamy często do czynienia z iluzjami, alienacją, hipostazami ludzkich życzeń, to jednak tkwi też w nim realna, przemieniająca moc. Doświadczenie takie nie jest jakąś intelektualną ciekawością. Jest ono raczej wyrazem tego, że to my sami jesteśmy czymś więcej i w nas jest też coś nieuchwytnego i niepojętego. Nie jesteśmy spełnieni i skończeni w obecnej sytuacji swego istnienia. Samo codzienne doświadczenie skończoności i przedmiotowości rodzi niepokój i domaga się „dalej i więcej”. W tym doświadczeniu tajemnicy, Transcendencji, czegoś jeszcze człowiek wyraża i ogłasza swoją nieredukowalność do tu i teraz. W ten sposób dokonuje się pokonanie skończoności i przemijalności, i odkrywa nieskończoność i wieczność, najpierw siebie samego, a później świata. Wszystko to wskazuje, że człowiek nie mieści się w swoim świecie i jest otwierającym siebie i świat ku czemuś innemu, jakiemuś „dalej” i więcej. Doświadcza on realnego, codziennego bytu zawsze w szerszej perspektywie niż „tu i teraz”. Jest on tym, który zwraca się ku „gdzie indziej”, „inaczej”, „innemu”.

Można powiedzieć, że w tych dwu postawach ujawniają się dwa uzupełniające się wymiary bytowania człowieka, ujawnia się *homo sapiens* i *homo religiosus*. Pierwszy wskazujący na gotowość/spełnienie człowieka, jego ograniczenie do świata, zdolność do wykluczania i zamykania i skierowanie ku teraźniejszości. I drugi wskazujący na niegotowość człowieka, jego otwartość, nieokreśloność, nieskończoność i skierowanie ku przyszłości. Tylko te dwa wymiary bytowania razem tworzą jakieś korzystne napięcie między tym, co się staje i tym, co może się stać. I tylko te dwa wymiary są korzystne dla rozwoju człowieka i jego istnienia. Negacja jednego z nich pozostawia niebezpieczną pustkę i zaburza harmonię istnienia.

Jednak oświeceniowe wykluczenie religii ze sfery publicznej i próby jej usunięcia ze świata człowieka oznaczały wyraźne uznanie tych wymiarów za wzajemnie się znośnych. Eliminacja z naszego życia, z naszej kultury i z naszego świata nadprzyrodzonych przesłanek i 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 póź-

niej ze sposobu pojmowania świata. Powszechne stało się myślenie, że świat jest tylko tym i niczym więcej, a to znaczy, iż jedne przedmioty można tylko wyjaśnić i zredukować do innych przedmiotów i nic więcej. Taki redukcjonizm ontologiczny najmocniej wyrażał się w kulturze współczesnej w postaci próby usunięcia religii, ujednolicenia świata i sprowadzenie go do mierzalnego wymiaru.

W dawnych kulturach, ale też i w przeszłości naszej kultury *homo sapiens* był jednocześnie *homo religiosus*, dostrzegając przemieniającą moc wiary i religii. Idee religijne były skuteczne w odnajdywaniu sensu nawet w świecie, który wydawał się pozbawiony jakiegokolwiek znaczenia. Były też skuteczne w otwieraniu rzeczywistości nawet w świecie, który był zamykany i ograniczany. Odwołując się do idei E. Lévinasa, warto podkreślić, że religia byłaby jakąś troską o ideę nieskończoności i o to, abyśmy nie utknęli w tu i teraz. Bez niej te wszystkie zagrożenia stają się realne, redukcja człowieka zaś do skończoności bycia staje się niebezpieczna dla jego egzystencji. Bez niej stajemy się tylko uwikłani w konformizm wobec naszej teraźniejszości i stajemy się bytem w naszym świecie i tylko z naszego świata. Często również (a czynił tak Paweł Florenski) bardzo ściśle wiąże się samą kulturę z kultem. Wskazuje się tu, że łacińskie słowo *cultura* ma swój źródłosłów nie w *colere agri* (uprawa roli), lecz w *cultus*, czyli kulcie, czynnościach mających oddawać cześć. A to znaczy, że związek religii z kulturą jest/był znacznie poważniejszy, niż tylko traktowanie religii jako elementu kultury, obok sztuki, nauki, polityki, ekonomii.... I tak samo jak kultura nie jest przypadkowym fenomenem człowieka, tak nie jest takim również religia, zaś wskazywanie na sprzeczności między nimi wynika bardziej z założeń filozoficznych. Wszystko to oznacza, że dialog kultur nie jest możliwy bez dialogu religii i odwrotnie, bez dialogu kultur nie jest możliwe spotkanie i koegzystencja religii. Kulturotwórcza funkcja religii oznacza zatem konieczność rozbudowywania dialogowego wymiaru kultur. Można nawet powiedzieć, że to dialog religii tworzy kulturę dialogu. I jeśli w tym wymiarze (religii) nie ma dialogu i dialog taki nie jest postulowany, to każda próba podejmowania dialogu między kulturami musi zakończyć się fiaskiem. Tak zatem można powiedzieć, że dialog religii jest konieczny, ale czy jest możliwy?

Religia, dialog i kultury

Dialog religii tworzy kulturę dialogu, gdyż kultura wyrasta wokół religii, i to, jaka jest religia, najmocniej oddziałuje na to, jaka jest kultura. Można powiedzieć, że dopiero taki dialog religii tworzy kulturę dialogu. I choćby w wielu wymiarach kultury toczył się dialog, a ludzie wymieniali się poglądami w różnych sprawach, lecz nie byłoby dialogu w wymiarze

religijnym, to kultura taka nie może być nazwana kulturą dialogu. Jednak wartość dialogu religii była często odrzucana i krytykowana przez samych wyznawców. Tak określony dialog wydawał się nie być elementem życia religijnego. Zagrażał on z jednej strony jedności wiary, z drugiej zaś budził wątpliwości, co do własnej religijności. I o takim niewłaściwie rozumianym dialogu, jako zagrożeniu dla religii, często myślą jego krytycy. Wystarczy tu przypomnieć encyklikę Piusa XI *Mortalium animos* (1928). Papież krytykuje w niej błędne drogi do zjednoczenia religii i odrzuca dialog, widząc w nim to, że się „zbierają, urządzają zjazdy, konferencje i odczyty”, i podkreśla, że nie wolno ulegać takiej chęci dialogu, gdyż jest tam ukryte przeświadczenie, że wszystkie religie są dobre i chwalebne. Ale przede wszystkim pojawia się pytanie: „Czyż możemy pozwolić na to - a byłoby to rzeczą niesłuszną i niesprawiedliwą - by prawda, a mianowicie prawda przez Boga objawiona, stała się przedmiotem układów?”. To pytanie (może tylko w innej formie, lecz podobne w treści) najczęściej formułowane jest też przez krytyków dialogu międzyreligijnego w kulturze współczesnej. I odpowiedź na nie jest też podstawą do jego odrzucenia: religia nie może być przecież przedmiotem układów, a skoro tak, to nie ma w niej miejsca na dialog.

Musimy sobie jednak uświadomić, że w tych słowach Piusa XI, i innych krytyków dialogu religii, nie mówi się wcale o dialogu, lecz ma się na uwadze jego zniekształcony sens. Krytyka ta budowana jest na niewłaściwie rozumianym dialogu, w którym z góry przyjmuje się, że dialog jest jakimś sposobem rezygnacji z siebie i poszukiwaniem wykluczającego skrajności porozumienia. Jednak w źródłowym sensie dialogu nie tylko nie znajdziemy w dialogu religii nic niewłaściwego i niebezpiecznego, lecz odwrotnie, znajdziemy w nim postawę jak najbardziej zgodną z duchem religii i religijności. Można powiedzieć, że sam dialog jest aktem religijnym, gdyż nigdzie bardziej jak właśnie w nim realizuje się religijna cecha przekraczania siebie samego, wykroczenia poza siebie i skierowanie ku Temu, który jest radykalnie Inny.

Chcąc odbudować źródłowy sens dialogu międzyreligijnego trzeba wskazać pewne zdanie (niedoceniane i zapomniane) z „pouczenia magisterium Kościoła” wydanego w roku 1991 (a zatem ponad sześćdziesiąt lat od wspomnianej encykliki Piusa XI). Czytamy tam takie słowa: „Podstawowy powód zaangażowania Kościoła w dialog nie jest natury wyłącznie antropologicznej, ale przede wszystkim teologicznej”. („Dialog i Przepowiadanie”, nr 38). Stwierdzenie to jest tak ważne, gdyż przełamuje ono próbę ograniczania sytuacji dialogicznej do codziennych problemów współczesnego człowieka i przenosi ją na znacznie szersze pole teologii i metafizyki. Trzeba zapytać zatem, co oznacza dialog religii, skoro jest

on tak ważny dla kreowania kultury dialogu? Co oznacza taki dialog, jeśli ma on również sens teologiczny? Czy może on być wartością? Z jakiego źródła bije dialog między różnymi religiami? Gdzie szukać „teologicznego wymiaru dialogu”?

Banałem jest powiedzieć, że dialog między religiami zakłada: znajomość swojej religii, otwartość na metafizyczną Tajemnicę, mądrość dostrzegania tego, co ubogaca, przełamanie mitu izolacjonizmu religijnego itp. To wszystko jest ważne, lecz podstaw do dialogu międzyreligijnego trzeba szukać gdzieś indziej. Jego fundament stanowi najważniejsza przemiana religijna współczesności, o doniosłym znaczeniu teologicznym. I kto jej nie zrozumie, ten nie odkryje misterium dialogu międzyreligijnego. Najprościej ową przemianę można wyrazić tak oto: religijny człowiek współczesny nie wierzy już w wielu Bogów. Wierzy on raczej w to, że wszystkie religie czczą tego samego Boga, lecz pod innymi postaciami, nazwami, rytuałami, kościołami itp. Poszukuje tego, co wspólne, a nie tego, co dzieli. To właśnie przeświadczenie buduje tak ważną podstawę do dialogu międzyreligijnego. Można powiedzieć, że dlatego, że ludzie religijni w czasach współczesnych już sądzą (albo lepiej: o tym wiedzą), że wierzymy w jednego Boga, można i należy z dialogu czynić ważne przesłanie religijne. To, co nas dzieli, jest bowiem tak małe, w porównaniu z tym, co nas łączy, że możemy być razem w dialogu również w tym najważniejszym dla nas obszarze. Uznanie tej przemiany oznacza, że każda religia - mimo tego, że posiada coś swojego, własnego i odrębnego - łączy się z inną w czymś najważniejszym: wiarą w jednego Boga. I trzeba było tej wielkiej przemiany religijności, aby można dostrzec, iż wśród źródeł doświadczenia religijnego może być umieszczona również inna religia i jej wyznawca. Ta przemiana prowadzi do dialogu w obrębie religii. Określa ona też dwojakie jego oblicze. Po pierwsze, przemiana ta odkrywa dialog między religiami i na taki dialog zezwala. Skoro bowiem spotkanie z inną religią może być źródłem ubogacającego przeżycia religijnego (własnego), to nie można już stwarzać barier przeciwko takim spotkaniom. Po drugie jednak - i ważniejsze - przemiana ta zmienia charakter samego doświadczenia religijnego: religię we własnym zamknięciu zmienia w religię jako dialog. Pragnienie dialogu nie jest zatem religijnym kompromisem, lecz drogą do ożywiania świata religii, stwarzając nowy klimat zaufania, otwarcia i braterstwa. Uznając, że wszystkie religie czczą tego samego Boga zaczyna się też odkrywać jak dużo mają one wspólnego, i jak dużo też mają sobie wzajemnie do zaoferowania.

Każda religia w tym najistotniejszym wymiarze niesie sobą wydarzenie komunikacji i dialogu. I staje się też ważnym obszarem dialogu, ważniejszym, niż obszar polityki. Łatwo dostrzec, że jeszcze nie tak dawno dominującym obszarem dialogu była właśnie po-

lityka. Dysputy dotyczyły rewolucji, demokracji, sprawiedliwości społecznej itp. Kultura współczesna powoli, acz zdecydowanie, zmienia te priorytety. Przywrócić dialog można tylko przez powrót do tych obszarów, które porzuciliśmy w przeszłości: do pytań i problemów najważniejszych. Człowiek XXI wieku może i te problemy uczynić obszarem dialogu. Nie oznacza to jednak tylko dyskusji, nowej organizacji, ale jest przede wszystkim sprawą zmiany usposobienia i samookreślenia każdego wyznania i religii. Z walki, opozycji i często wrogiego nastawienia, domaga się postawy rozmowy. Dialog taki wymaga nie tylko uczenia się rozumienia innych, ale przede wszystkim przełamywania własnego zamknięcia religijności. Wymaga on też dostrzeżenia, że religia nie jest przede wszystkim myślowym systemem, zaś dialog nie może oznaczać tylko intelektualnej dyskusji. Religia angażuje całego człowieka i to samo musi czynić dialog religijny. Często w przeszłości dialog religijny przybierał formę pozorną, w myśl starej maksymy: „mądrze jest pozwolić się czasem pouczyć przez nieprzyjaciela”. W tej postawie zamiast współpracy i dialogu mieliśmy do czynienia z zamknięciem i wrogością. Prawdziwy dialog religijny wymaga jednak wolności religijnej i prawa do publicznego świadectwa dla każdej religii. To trudny wymóg i on też staje często na przeszkodzie religijnemu otwarciu.

Dialog religii w kulturze izolacji

Jak budować taki dialog międzyreligijny, wyrastający ze źródłowego sensu dialogu jako wartości? Nie tylko formalizm stoi na przeszkodzie dialogowi religijnemu i nie tylko dlatego dialog w religii jest sprawą trudną. Jak nigdzie indziej chodzi w nim bowiem o to, aby przez dialog zmieniać samych siebie i wskazać, że żadna religia nie jest celem, lecz tylko środkiem do celu. Wymaga on zatem nie tylko uznania, iż inna religia mówi w dobrej wierze, lecz przede wszystkim dobrego rozeznania we własnej wierze i religijności. Nie ma dialogu religijnego bez tej gotowości do określenia i zrozumienia siebie samego i swojej religijności. Nie należy też myśleć o dialogu międzyreligijnym w sposób niewłaściwy: nie należy budować fałszywego dialogu, czyli prowadzonego po to, aby „oni” stali się tacy jak my albo też po to, abyśmy wspólnie „wydialogowali” uniwersalną religię. Droga do dialogu międzyreligijnego nie prowadzi jednak tylko przez wyzbycie się pozorów dialogu i powrót do jego źródłowego sensu. Podkreślić należy, że każdy dialog (a dialog międzyreligijny w szczególności) dziejący się między wspólnotami, jest możliwy w takim stopniu, w jakim możliwy jest dialog wewnątrz danej wspólnoty. Oprócz powrotu do źródłowego sensu dialogu należy jeszcze zabiegać o budowę dialogicznych struktur wewnątrz własnej wspólnoty

i religii. Im bardziej zatem my sami stajemy się zdolni do rzeczywistego religijnego dialogu wewnątrz naszej wspólnoty (naszej religii), do której należymy, tym większe stają się szanse na dialog międzyreligijny z jej udziałem.

Prywatyzacja religii

Nie może być mowy o dialogu religii i kreowanie z tego ducha dialogicznego wymiaru kultury, jeśli religia utraci wymiar wspólnotowy na rzecz prywatności. Podkreślić trzeba, że kultura postmodernistyczna stworzyła oryginalny pomysł na pogodzenie myślenia religijnego z publiczną, powszechną obojętnością (czy nawet wykluczeniem) wobec religii. Tym pomysłem jest zamknięcie religii do prywatności i swoista jej prywatyzacja, która oznacza nowe umiejscowienie religii, przeniesienie jej ze sfery publicznej w sferę prywatną i podejmowanie prób indywidualnego uzasadnienia religii i religijności (Luckmann). Oznaczało to odwrócenie ważnych pytań w naszej kulturze. Zamiast – jak dawniej – pytać o to, dlaczego człowiek „nie wierzy w Boga?”, zaczęto wymagać od człowieka wierzącego, aby to on się wytłumaczył i odpowiedział na pytanie, dlaczego „w Boga wierzy?”. Jednocześnie taka religia zepchnięta w sferę prywatną nigdy nie osiągnie stanu dialogu. Można powiedzieć, że prywatyzacja religii uniemożliwia ukazanie jej dialogowego wymiaru.

Lecz prywatyzacja i eliminacja religii miała również niebezpieczne metafizyczne konsekwencje, które też już zostały dostrzeżone przez współczesną kulturę. Każda próba uznania za rzeczywiste tylko tego, co poddaje się racjonalizacji i ujednoliceniu, 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. 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 tajemnicze i możliwe 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, on sam zaś 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 niewyrażalne. 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 bezduszości.

Takie wypracowanie nowej perspektywy stale pozostaje jednak zadaniem współczesnej kultury. Jedno jest wszak już pewne, jednowymiarowy świat, zredukowanie życia do „tu i teraz” jest światem nieludzkim. Chęć „otwierania doświadczenia” staje się wyznacznikiem tej nowej tęsknoty za *sacrum*, potrzebą duchowości i odnową wartości. 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, ułatwając ład i porządek, ponieważ wszystko może pojawić się w nim uporządkowane i we właściwym miejscu. Jest to jednak zawsze bezpieczeństwo opłacone eliminacją momentów historycznych, likwidacją nowości i gloryfikacją statyczności. I łatwo w tym wszystkim dostrzec, że proponowana walka z religią, jej destrukcja lub (ostatecznie) przesunięcie w sferę prywatną, wcale nie prowadzi dalej w rozwoju, lecz odwrotnie, zatrzymują i cofają.

Trudne i łatwe powroty religii

Sens pojęcia „religia” zmieniał się w naszej kulturze często¹⁰. Każda religia podlega również ewolucji. Próby oświecenia religii, zapoczątkowane w XVIII wieku, skończyły się doprowadzeniem do walki z nią i przeciwstawienia jej nauce. Kult nauki, zakończony skrajnym scjentyzmem, miał doprowadzić do usunięcia jej z kultury. Wielu zaczęło wierzyć w to, że nauka zniszczy (i może zniszczyć) religię, że nauka jest przeciwieństwem (i przeciwnikiem) religii, że istnieje alternatywa „religia albo nauka”. Tak się jednak nie stało: nauka nie ma takich możliwości ani też wcale nie stoi w sprzeczności z religią. Powtórzmy raz jeszcze: sprawa Boga i religii na początku XXI wieku jest dla wielu jednym z najbardziej irytujących problemów. Człowiek przypomina sobie religijność i żadne krytyki

¹⁰ Por. T. Halik, *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2006, s. 97 i n.

nie są w stanie tego powstrzymać, zwalczanie religii nie powiodło się. Religii bowiem nie da się „zwalczyć”, „pokonać”, „zniszczyć”. Można ją tylko „pozytywnie znieść” przez duchowość. Wydaje się, że do tej ostatniej kultura (ale i człowiek) jeszcze nie dorosła. Dlatego jesteśmy skazani na powrót religii. Rozumiemy już, że jest ona częścią świadomości ludzkiej, a nie tylko etapem historii tej świadomości. Owszem, ulega ona zmianie, ale pozostaje, gdyż taki jest człowiek. 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 poziomowi życia nie zmniejszają zapotrzebowania na religie.

Wszystko to świadczy, że żyjemy w jednym z kluczowych momentów przemian w dziejach religii i od tego, w jaki sposób powraca religia dzisiaj, zależy jej przyszłość, zatem to, jakie będą jej jutrzejsze losy. Więcej nawet: od tego, w jaki sposób powróci ona dzisiaj, zależy to, czy warto z nią wiązać w przyszłości nadzieję na scalanie ludzi i narodów i rozwój duchowości, czy też będzie ona (jak często dawniej bywało) jeszcze jednym elementem walki, twórcą idolatrii i oślepieniem duchowości. Dostrzegając ten powrót, przedstawiciele wielkich religii (również chrześcijaństwa) coraz częściej ujawniają pewne zakłopotanie. Z jednej strony powrót ten napawa radością i optymizmem, gdyż nieprawdziwe okazały się wieszczenia o końcu religii. Z drugiej jednak, obserwowane powstawanie i rozwój nowych ruchów religijnych, przemiany w obszarze religijnym, osłabienie chrześcijaństwa w Europie i coraz wyraźniej ujawniająca się jego nowa postać określana przez kultury pozaeuropejskie, wszystko to dla wielu zamiast nadziei i oczekiwań, przynosi lęk przed zagrożeniem rozpadem integralności przesłania chrześcijańskiego. W ten sposób za wydarzeniem powrotu religii z perspektywy chrześcijaństwa wydaje się ukrywać ambiwalentne nastawienie. Widzi się w nim, co prawda, pozytywne zjawiska, na przykład w tym, że kultura się zmienia i dostarcza korzystnych sposobności dla rozwoju religii i religijności. Ale jednocześnie zauważalne są zjawiska negatywne, na przykład w tym, że powrót ów daje taka sama szansę wszystkim religiom. Wraz z odrodzeniem religii niekiedy chce się tylko wskrzeszenia jakiegoś złotego wieku kultury chrześcijańskiej i razem z tym powrotu jej holistycznego wymiaru, w którym chrześcijaństwo zładnie przedstawiało siebie jako posiadacza zamkniętej prawdy, a nie jako pielgrzymę ku prawdzie. Rzadko jeszcze chrześcijanin wraz z tym powrotem ma odwagę ujrzeć wspólny świat religii¹¹ i dostrzec w innych religiach „globalny zbawczy plan Boży”¹². Zamiast tego zastępuje wszystko doktrynerstwem wiary i oczekuje „powrotu triumfalne-

¹¹ Por. J. Ratzinger, *Wielość religii i jedno przymierze*, tłum. E. Piecul, Poznań 2004, s. 95.

¹² Por. J. Dupuis SJ, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, tłum. S. Obirek, Kraków 2003, s. 29.

go”, w którym sam siebie przedstawia jako będącego w stanie pełnego oglądania prawdy, a wszystko inne traktuje jako nieporozumienie, błąd i zagrożenie. Mając to wszystko na uwadze, należy zapytać: jak religia powraca do współczesnego człowieka i współczesnej kultury? I jaki powrót prowadzi do kreowania kultury dialogu?

Pragnienie i potrzeba

Powtórmy raz jeszcze: to, co dzieje się w świecie religii, sama religia i świat zjawisk religijnych, wyrasta z tego, że człowiek doświadcza niewystarczalności i braku możliwości określenia siebie samego w codzienności życia, i poszukuje takiego określenia w czymś większym i szerszym, oferowanym właśnie przez religie. Z tego, co istnieje (faktyczności) nie sposób wydobyć odpowiedzi na pytanie o samego człowieka i jego sens istnienia. W świecie tym ukazuje się raczej brak racji i sensu, co czyni go światem otwartym, zmuszając do poszukiwań. Można powiedzieć, że tajemnica człowieka (i świata) nie wyczerpuje się w doświadczeniu codzienności. Dzięki religii i doświadczeniu religijnemu zyskuje człowiek możliwość ujawnienia pełni swego istnienia i losu. Niegotowość świata, nas samych, metafizyczne odczucie braku i poszukiwanie dopełnienia, czynią z religii i doświadczenia religijnego niezbędny element naszego bytowania w świecie. Świat religii nie wiąże się jednak z budowaniem mechanizmów przetrwania, ani niesienia pomocy w tym, że będziemy sobie radzić lepiej z blaskami i cieniami życia, ani też z tym, że uzyskamy skonstruowany przez nią inny świat, zaświat. Gdyby tak było, to już dawno po religii nie pozostałby ślad w kulturze, gdyż znacznie lepiej ten mechanizm przetrwania budowany jest na przykład przez naukę. Religia wnika w świat i człowieka znacznie głębiej. Strzeże ona człowieka przed tym, aby nie utknął w tu i teraz i nie uznał aktualnej rzeczywistości za cały świat i za wszystko. To właśnie dzięki religii stale ujawnia się, że ani człowiek, ani świat nie są gotowi i muszą pozostać otwarci. I w tym sensie religia stwarza nadzieję na dialog.

Łatwo spostrzec, że w ten sposób powrót religii połączony zostaje z ogólną koncepcją człowieka. Religia włączona zostaje w wykładnię ontologiczną świata i nas samych. Nie odwraca się ona od dzisiejszego świata, lecz nie pozwala na ograniczenie do niego. Powrót ten jest też podkreśleniem jej roli w spełnieniu się bytu ludzkiego. Właśnie takie jej ugruntowanie wskazuje, że współczesny powrót nie jest (nie powinien być) uwarunkowany potrzebą, zapotrzebowaniem, rynkiem, koniunkturą, sytuacją kultury, lecz wyrastać powinien z pragnienia głębi człowieczeństwa, konieczności spełnienia jego bytu, z głębi, która może teraz na nowo być odkryta, gdyż coś ważnego zaczyna się dziać

w kulturze współczesnej: odrzuca ona zafałszowania i iluzje, zwalcza redukcję człowieka do wymiaru materialnego i pozwala na bycie religijnym, nie widząc w tym nic wstydliwego i godnego pogardy. Religia powraca, gdyż świat i my sami jesteśmy otwarci na to, co Inne, jeszcze inaczej, jeszcze-Nie. I zubożeniem świata i nas samych byłaby jakakolwiek próba ograniczania do tylko tu, tylko tak i nic więcej. Można powiedzieć, że jeśli kultura nie działa już jak blokada i przeszkoda, to w sposób naturalny religia powraca jako wyraz otwartości, budzenia się świadomości nieskończoności i pragnienia dodatkowego wymiaru, duchowości w naszych sercach, naszym życiu, świecie i dziejach. Powraca ona jako pragnienie, będąc niejako powrotem kultury do normalności.

Jeśli kultura nie fałszuje zjawiska religijności i nie spełnia sztucznej funkcji ograniczania i wykluczania, to w sposób zwyczajny religia odzyskuje swoje miejsce w życiu jednostek i wspólnot. Dzisiaj kultura już tego nie czyni i możliwy jest powrót. Powrót taki – jak łatwo dostrzec – jest bardzo trudny dla człowieka, kultury i świata. Musi bowiem człowiek często buntować się przeciwko złudzeniom, fałszom i iluzjom. Musi częściej mówić nie nawet wobec różnych religijnych światów, które chcą pragnienie, nadzieje i oczekiwanie przemienić w coś już spełnionego, konkretnego i rozpoznanego, i zasłonić drogę do duchowości. Religia bowiem może powrócić tylko jako droga prowadząca do odkrycia duchowości, a nie jako przekonanie, że „istnieje Bóg, który wszystkim rządzi i który wymaga od nas czci” (Hobbes). Mało tego, religia taka może też często uczyć tak żyć, *etsi deus non daretur* (jakby nie było Boga), gdyż Bóg rozpoznany staje się tylko więzieniem tej teraźniejszości i może uniemożliwiać otwarcie na tajemnice istnienia i duchowość. Powracając jako pragnienie, jest religia wyrazem tęsknoty za życiem duchowym. W żadnej religii ta tęsknota nie może być zrealizowana i spełniona, lecz jest tylko pragnieniem i nadzieją.

Potrzeba religii

Ale obserwując współczesny powrót religii, można też udzielić innej odpowiedzi niż powyższa: jest to powrót religii wyrastający nie z pragnienia i ontologicznej konieczności, nie z nadziei na duchowość, lecz z potrzeby przetrwania konkretnego człowieka i świata oraz „nierozumnego strachu przed bogami” (Cyceron). Tu powraca ona jako mechanizm obronny i rezultat strachu przed życiem, i taki powrót nie stworzy dialogicznego wymiaru kultury. Powraca ona bowiem tym bardziej, im większe są zagrożenia i im gorzej dzieje się człowiekowi. Akceptację znajduje też tylko ta religia, która wskaże więcej mechanizmów ułatwiających przetrwanie w trudnych chwilach. Jeśli pragnienie wyraża pewien brak i dąże-

nie związane z samym człowiekiem, jeśli jest ono pozbawione wszelkiej pewności i przejawia się jako nadzieja i oczekiwanie na skraj życia i świata, to potrzeba wyraża stan radykalnie odmienny. Zatrzymuje ona człowieka w tu i teraz, zamiast przynosić nadzieję, przynosi spełnienie, zamiast otwierać ku jeszcze inaczej, ku duchowości, ogranicza do tylko tak. Jak łatwo spostrzec, tu religia powraca w sposób łatwy, bez zbytniego zaangażowania, stając się jedynie realizacją oczekiwań. Powrót taki łatwo też zrozumieć. Im bardziej człowiek współczesny żyje całkowicie zanurzony w niebezpiecznej teraźniejszości, tym bardziej też rodzi się wola powrotu religii jakopotrzeby pocieszenia, która w tych trudnych czasach może przynieść ukojenie. Religia bowiem jest znakomitym sposobem odnajdywania się w sytuacjach trudnych. W takim powrocie nie dostrzega się jednak, że nie można być więźniem świata i jednocześnie naprawdę religijnym. Są to postawy wykluczające. Żyjąc całkowicie zanurzony w teraźniejszości, negując siebie i świat jako nieskończoną otwartość, człowiek potrzebuje jednak pewnej formy religii lub (lepiej mówiąc) czegoś, co tylko nazywa religią. Jej źródłem jest, przy tak kształtowanym życiu, konieczność poszukiwania pocieszenia i nagrody, jaką ona przynosi w rzeczywistości (teraźniejszości) niedostatku, lęków, frustracji i śmierci. Sama religia zostaje wkomponowana w pogoń za zaspokojeniem osobistych potrzeb, czy to tych konkretnych, życiowych, związanych z codzienną egzystencją, czy też tych bardziej ogólnych, wyrażających się jako dzisiejsza potrzeba zbawienia, czy też jutrzejsza potrzeba nieśmiertelności. Przyjmuje ona też na siebie łatwiejsze zadanie budowy ziemskiego raju i narzędzia do ułatwienia przetrwania w trudnych chwilach.

Analizując taki powrót, można powiedzieć, że religia powraca, gdyż stworzona przez Zachód kultura nie zaspokaja wszystkich potrzeb, człowiekowi źle się wiedzie i poszukuje ratunku. Kultura wcale nie obiecuje współczesnemu człowiekowi wyzwolenia od cierpień i niedostatków życia i dlatego, oczekując takiego wyzwolenia, zwraca się on ponownie do religii lub czegoś, co nazywa tylko religią. Jak łatwo dostrzec, przyczyn powrotu takiej religii trzeba szukać w komercjalizacji kultury i wzroście zagrożeń człowieka. Ratunek przed tym wszystkim znajduje on właśnie w religii, stąd zapełnianie się kościołów, powrót praktyk religijnych, powstanie nowych ruchów religijnych, chętne sięganie do okultyzmu i wołanie o pocieszenie w trudnych chwilach. Religia powraca tu wręcz proporcjonalnie do wzrostu trudności życia, braku orientacji, trudnych chwil naszej kultury i świata, ale nie ma w takim powrocie miejsca na dialog. Im gorzej żyje się człowiekowi, im bardziej wzrastają trudy jego życia, tym bardziej też sięga po opium takiej religii.

Łatwo dostrzec, że odpowiedź ta zupełnie pomija ugruntowanie religii i religijności w bycie ludzkim, nie dostrzega jej metafizycznej wykładni, lecz akcentuje praktyczną funkcję w umożliwieniu przetrwania człowieka w rzeczywistości i uczy też wiary w religię. Jest to – można powiedzieć – interesowny powrót: religia powraca, gdyż dzięki temu zyskuje człowiek nowe możliwości przetrwania i dla nich właśnie sięga po religię. Sama religia jest tu ważna. Człowiek zaczyna wierzyć w religię i bardzo potrzebuje tej wiary, stąd fanatyzm, wojny religijne i brak dialogu. Bez niej wydaje się sobie nie poradzić. Bóg, jeśli się pojawia, jest tylko hipostazą życzeń ludzkich, umożliwiającym ucieczkę od trosk i wypełniającym marzenie o błogiej szczęśliwości. Używając języka ekonomicznego, można stwierdzić, że w tym kontekście religia powraca, gdyż rynek stwarza na nią popyt. I właściwie nie jest to zwycięstwo religii, lecz jeszcze jedna jej klęska. Gdyż to nie religia powraca i ogarnia sobą człowieka, lecz to człowiek jeszcze raz obwieszcza zwycięstwo i panowanie nad religią, swoim Bogiem, kościołem, wyznaniem itp. Tę potrzebę religii łatwo też odwrócić: gdyby nie było zła, cierpień, niepowodzeń, nieszczęść, to wtedy Bóg, religia, nie byłiby w ogóle potrzebni. Niestety, wszystko to spotykamy w świecie i w naszym życiu, stąd też religia powraca i będzie stale obecna. Można powiedzieć nawet więcej, w takim powrocie trzeba widzieć największy sukces krytyków religii i początek prawdziwej ery postreligijnej. Jeśli religia powraca z takiego właśnie powodu, to są to największe znaki jej upadku i klęski. Zaczyna się właśnie era niereligijna, chociaż pozory mówią coś innego. I będzie ona święciła triumfy, gdyż nie ma nadziei na świat pozbawiony trudów, zmartwień i cierpień, i będzie ona też mylnie tylko udawała erę religijną. Jest to oczywiście łatwy powrót, lecz wcale nie religii, tylko czegoś, co jedynie przybiera religijną maskę. I taki powrót nie buduje kultury dialogu.

Zakończenie

Przedstawiona powyżej sytuacja kultury, religii i nas samych, pozwala zrozumieć dialog i powrócić do jego źródłowego sensu. Teraz dopiero dostrzec można jego niebezpieczne uproszczenia. Często najgroźniejszym z nich jest utożsamienie dialogu z dysputą między różnymi stanowiskami, której efektem ma być porozumienie, identyfikowane z obustronną rezygnacją ze skrajności i uzgodnieniem jakiegoś środka. Jest to jednak błędna teoria dialogu i słuszne są przeciwko niej protesty i krytyki. Tkwi w niej jakiś fałsz, czy wręcz świętokradztwo. Można powiedzieć, że gdyby dialog był tylko drogą do „uzgodnienia stanowisk”, to byłby niebezpieczny dla obu (i więcej stron) jego uczestników: mogłyby z niego wynikać błędy, fałsze i złudzenia. Przecież wartości „wydialogować” nie można, a dodatkowo można zawsze oskarżyć takie tendencje dialogiczne o chęć przekonania lub pokonania „dru-

giej strony”. Taki dialog byłby „bezkruwym pojedykiem”, w którym ktoś musi przegrać a najczęściej przegrywają jego uczestnicy, rezygnując z siebie samego.

Jednak dialog nie jest wspólnym konstruowaniem (prawdy, wartości), ani tym bardziej jakkolwiek próbą pokonania przeciwnika, przekonania do swoich racji, czy też poszukiwaniem jakiegoś kompromisu. Nie jest on też wspólnym tworzeniem uniwersalnej wizji świata, czy też uniwersalnej religii. Z uniwersalizacją nie ma on nic wspólnego. Włączając do dialogu pluralizm i Innego, i czyniąc z tych kategorii jego niezbędny warunek, nie możemy z dialogiem wiązać prób zlikwidowania pluralizmu, przekreślenia Inności i budowę uniwersalnej jedności. Podkreślić trzeba, że źródłowy sens dialogu wskazuje, że jest on wartością, i to wartością złożoną. Dążenie do niego nie jest dążeniem do kompromisu i uniformizacji, lecz – przenikającym całe nasze życie – odsłanianiem wartości. Jest to zatem taka wartość, która (jak wszystkie wartości) nie pozostaje bez wpływu na konkretny byt, rzeczywistość, samego człowieka. Przez tę wartość dialogu byt, rzeczywistość, sam człowiek, ukazują coś więcej, czego nie możemy dostrzec bez dialogu. Można zatem powiedzieć, że dialog jest taką wartością, dzięki której (i przez którą) ukazuje się wyższa wartość konkretnego bytu (drugiego człowieka, innej religii, siebie samego itd.). Jako taki jest on też narzędziem odkrywania wartości, a nie środkiem do osiągnięcia kompromisu. Realizuje się w nim idea udzielania sobie wzajemnie posiadanych wartości i wola wzajemnego doskonalenia (a nie kompromisu). Dlatego jest on naszym wspólnym sposobem bycia (człowieka, religii, kultur, kościołów...), w którym chodzi o udzielenie sobie wzajemnie posiadanych wartości i wzbogacenie siebie samego.

Wszystko to oznacza konieczność przezwyciężenia dotychczasowych nieporozumień. Nie powinniśmy nań patrzeć od końca, z perspektywy jego efektów (jak to czyni się najczęściej), lecz dostrzec, iż najważniejsze są w nim pierwotne postawy jego uczestników: sam dialog, a nie wydialogowane rezultaty. To dialog jest wartością, a nie dopiero jego rezultaty, i dotyczy to tak samo sfery politycznej, kulturowej, jak i religijnej. W źródłowym sensie dialogu nie znajdzie się też idei przekonania uczestnika do swoich racji, pokonania czy też wspólnego odnalezienie (prawdy, sensu). Nie są to postawy związane z dialogiem. Prawdy wydialogowane, wartości wynikające z kompromisu nie wyznaczają sytuacji dialogicznej. O dialogu należy przestać myśleć w kategoriach problematyki uniwersalistycznej jedności, prawdy, przekonania kogoś do swoich racji, pokonania itd. Zgodnie z takim źródłowym sensem dialogu od jego uczestników i rezultatów nie wymaga się osiągnięcia consensusu. Od

uczestników prawdziwy dialog wymaga czegoś innego. Wymaga on woli dawania i woli przyjmowania. Tworzyć kulturę dialogu i propagować dialog również w świecie religii nie oznacza zatem zmierzać do odnalezienia wspólnych prawd ani też zrezygnować ze swoich idei i przekonań na rzecz nieokreślonego consensusu. Warunkiem dialogu jest uznanie Inności i oczekiwanie czegoś nowego. Inność - jak mówił H.-G. Gadamer - jest zapraszająca i pomagająca nam spotkać się z samym sobą. Tak określona kultura dialogu jest przede wszystkim kulturą pozostawiającą «u siebie» miejsce na to, co Inne. Dialog jest tu ważny nie dlatego, że wcześniej zaplanujemy do czego doprowadzi, lecz właśnie dlatego, **że nie wiemy**, co z tego wyniknie. Pozostawia on otwartą przyszłość. Jedno jest jednak pewne: żaden z jego uczestników nie będzie już taki, jakim był wcześniej.

Pewna chasydzka opowieść mówi o Żydzie z Krakowa, któremu przyśniło się, że pod mostem Karola w Pradze jest zakopany skarb i powinien po ten skarb pojechać. Bohater długo nie dawał temu wiary. Lecz gdy sen ciągle powracał, pojechał w końcu do Pragi. Tam spotkał policjanta, który wyśmiewając się z jego łatwowierności, stwierdził, że i on ma sen, że u pewnego Żyda w Krakowie, za piecem jest ukryty skarb. Ale on w to nie wierzy i do Krakowa nie pojedzie. Nasz bohater dłużej nie czekał, wiedział bowiem, że ten sen policjanta jest o nim i o jego domu. Wrócił do Krakowa i zza swego pieca wydobył skarb. Nic lepiej niż ta opowieść nie przedstawia istoty dialogu: musimy wyruszyć w drogę, spotykać się, rozmawiać, dialogować, aby u siebie, „za swoim piecem” znaleźć skarb.

Literatura

- Bachtin M., *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. M. Modzelewska, Warszawa 1970.
- Cupitt D., *Po Bogu. Od tradycyjnej wiary po nową wizję religii*, tłum. P. Sitarski, Warszawa 1998.
- Dennett D. C., *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 2008.
- Dostojewski F., *Biesy*, tłum. T. Zagórski i Z. Podgórzec, Warszawa 1977.
- Dürr H., *Gott, der Mensch und die Wissenschaft*, Augsburg 1997.
- Dupuis J. SJ, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, tłum. S. Obirek, Kraków 2003.
- Halik T., *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2006.
- Nenning G., *Gott ist verrückt. Zukunft der Religion*, Düsseldorf 1997.
- Ratzinger J., *Wielość religii i jedno przymierze*, tłum. E. Piecul, Poznań 2004.
- Roszak P. ks., *Wiarygodność i tożsamość. „Teologia wiary” św. Tomasza z Akwinu i współczesność*, Toruń 2013.

Warnke U., *Quantenphilosophie und Spiritualität: der Schlüssel zu den Geheimnissen des menschlichen Seins*, Berlin 2011.

Weimer W., *Credo. Warum die Rückkehr der Religion gut ist*, München 2006.

José Ramón VILLAR
Universidad de Navarra

Iglesia Católica, libertad religiosa y democracia pluralista

[Kościół katolicki, wolność religijna i pluralistyczna demokracja]

In the 20th century the Catholic Church, with the celebration of the Second Vatican Council, overcame the difficulties posed by the social and political evolution of previous centuries. The end of the Old Regime inaugurated a period that highlighted new values in relation to individual freedom and to human society. The Church needed to adjust to an unprecedented situation, assimilating these new values without breaking with the evangelical doctrine. There are two notable and interlinked examples that illustrate this evolution -- the acceptance of religious freedom on the one hand, and of the democratic system on the other. The principles underlying these two themes in Catholic thought are expounded in this article.

Kościół Katolicki w XX wieku dzięki obradom Soboru Watykańskiego II przezwyciężył trudności stawiane przez społeczne i polityczne ewolucje poprzednich wieków. Koniec Starego Porządku zapoczątkował epokę, która uwypukliła nowe wartości będące w relacji do wolności jednostek i całych społeczności. Kościół musiał się przystosować do tej nowej sytuacji, przyjmując te nowe wartości bez zrywania z doktryną ewangeliczną. Istnieją dwa znamienne przykłady, związane ze sobą, które obrazują tę ewolucję. Z jednej strony wolność religijna, zaś z drugiej akceptacja systemu demokratycznego. Celem tego artykułu jest przedstawienie zasad, które stoją u podstaw tych dwóch zagadnień w myśli katolickiej.

Durante el siglo XX la Iglesia Católica, con la celebración del Concilio Vaticano II, superó las dificultades planteadas por la evolución social y política de los siglos previos. El final del Antiguo Régimen inauguró una época que puso de relieve nuevos valores sobre las libertades individuales y la sociedad humana. La Iglesia tuvo que acomodarse a una situación inédita, asumiendo esos nuevos valores sin ruptura con la doctrina evangélica. Hay dos ejemplos notables, vinculados entre sí, que ilustran esa evolución. De una parte, la libertad religiosa, y de otra parte la aceptación del sistema democrático. Mi intención es exponer los principios que fundamentan ambos temas en el pensamiento católico.

I. LA LIBERTAD RELIGIOSA

Durante siglos predominó la idea de que cualquier ruptura de la unidad cultural y religiosa constituía una grave amenaza para la convivencia social y para la identidad de los pueblos. La disensión era un mal que debía ser reprimido. La ruptura de la unidad religiosa en la Europa del siglo XVI inauguró un nuevo proceso. La convivencia social ya no podía encontrar su fundamento común en una respuesta única a los problemas de la existencia humana. Surgía así la necesidad de *tolerar* el derecho a disentir en el ámbito de las ideas religiosas. Junto con esa necesidad pragmática surgirán, además, las propuestas filosóficas de la Ilustración (deísmo, agnosticismo) que ignoraban la cuestión de la verdad religiosa. De modo que se desarrollaron dos ideas diferentes de tolerancia religiosa.

En primer lugar, una idea de tolerancia como la no represión mediante la violencia física o moral de las opiniones consideradas falsas o las conductas consideradas nocivas. Esta idea de tolerancia presuponía la existencia de un conjunto de principios o de normas por los cuales ciertas opiniones o conductas eran verdaderamente negativas pero, a la vez, resultaba necesario tolerar su existencia.

Según otro significado, la *tolerancia* implicaría renunciar a formular *juicios de valor* sobre opiniones o conductas. Esta idea de tolerancia va unida a un *relativismo* o indiferencia ante la verdad moral o religiosa. Conviene aclarar que la idea de libertad religiosa no implica aceptar este relativismo. Libertad religiosa significa simplemente la “no represión” de la conciencia personal en relación con la verdad religiosa y moral; es decir, la conciencia debe ser libre ante el Estado y los grupos sociales. Pero esto no implica aceptar que sean igualmente válidas las afirmaciones contradictorias en el ámbito moral o religioso, renunciando a la cuestión de la verdad.

Para la Iglesia Católica el acto de fe es, por su propia naturaleza, un acto libre. Esta convicción estuvo oscurecida en algunos momentos de la historia por episodios de intolerancia, más o menos ocasionales, debidos con frecuencia a la mezcla confusa de lo político con lo religioso. En todo caso, la Decl. *Dignitatis humanae* del Concilio Vaticano II afirmó sin reservas la libertad religiosa como libertad de coacción en materia de conciencia.

La historia redaccional de esta Declaración testifica la existencia de dos posiciones durante los debates conciliares; dos posiciones que procedían de dos experiencias diferentes: 1) la experiencia anglosajona (especialmente norteamericana)¹; y 2) la experiencia centroe-

¹ El teólogo más influyente de esta corriente era **John Courtney Murray**; vid. P. A. FERNÁNDEZ, *Iglesia católica y libertad religiosa: el papel de John Courtney Murray en la declaración „Dignitatis humanae” del Concilio Vaticano II*, Edicep, Valencia 2014; D. GONNET, *La liberté religieuse à Vatican II: la contribution de John Courtney Murray*, Cerf, Paris 1994.

ropea y latina. Ambas compartían un *principio común*, a saber, la distinción entre las comunidades religiosas y políticas, de la Iglesia y del Estado, cada una independiente en su orden. Pero ambas posiciones daban *respuestas diversas* a tres tipos de cuestiones.

En primer lugar, sobre la *naturaleza* de la libertad religiosa. La corriente anglosajona entendía que el derecho de libertad religiosa es un derecho *natural*, igual para todos; mientras que la posición europea y latina tendía a reconocer ese derecho propiamente sólo *para la verdad religiosa revelada por Dios*.

En segundo lugar, la cuestión *política* del *límite* del ejercicio de la libertad religiosa y los criterios para la intervención de la autoridad civil. La corriente anglosajona entendía que el régimen de libertad religiosa es igual para todos y su límite es solamente el *orden público*; mientras que la segunda posición opinaba que el límite del ejercicio de la libertad religiosa es el *bien común*, que incluiría el bien religioso *verdadero*, es decir, la religión cristiana, admitiéndose sólo un régimen de tolerancia civil para las demás religiones.

Finalmente, se planteaba la cuestión *teológica* del fundamento de la libertad religiosa. La posición anglosajona descubría en la Revelación cristiana la raíz de los derechos fundamentales y de libertad religiosa; mientras que, para la segunda posición, la libertad religiosa no tendría un sustento claro en la Revelación

La Declaración *Dignitatis humanae* asumirá las tesis de la primera posición, pero dando también respuesta a la legítima inquietud de la segunda opinión ante el indiferentismo religioso. Veamos qué ofrece el texto definitivo de la Declaración del Concilio Vaticano II².

1. El fundamento de la libertad religiosa

Primeramente, el Concilio abordó el *fundamento* de la libertad religiosa.

1. El punto de partida es la *obligación moral de buscar la verdad*. Los hombres “conforme a su dignidad de personas, dotadas de razón y de voluntad libre (...) tienen la obligación moral de buscar la verdad, sobre todo la que se refiere a la religión (...), y de adherirse a la verdad conocida y ordenar toda su vida según las exigencias de la verdad” (n. 2). Pero esa obligación moral no puede cumplirse si el hombre no goza de libertad. Una persona

² Vid. A. BEA, *Konzil und Religionsfreiheit*, Pesch-Haus, Mannheim 1966; Th. A. WEITZ, *Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, EOS, St. Ottilien 1997; S. SCATENA, *La fatica della libertà: l'elaborazione della dichiarazione Dignitatis humanae sulla libertà religiosa del Vaticano 2.*, Il Mulino, Bologna 2003; K. L. GRASSO-R. P. HUNT (eds.), *Catholicism and religious freedom: contemporary reflections on Vatican II's declaration on religious liberty*, Sheed & Ward, Lanham, Md. 2006; P. TRIANNI, *Il diritto alla libertà religiosa: alle fonti di Dignitatis humanae*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2014.

puede estar equivocada en materia religiosa, pero mantiene su libertad externa: “el derecho a esa inmunidad permanece en aquellos que no cumplen la obligación de buscar la verdad y de adherirse a ella, y su ejercicio no puede ser impedido con tal de que se guarde el justo orden público” (n. 2).

2. El derecho a la libertad religiosa, por tanto, no se basa en la verdad o el error de la conciencia subjetiva personal. Se fundamenta a) en la *trascendencia de la persona sobre la sociedad*: “en la dignidad misma de la persona humana tal como se conoce por la palabra de Dios revelada y por la misma razón natural” (n. 2); b) se basa en la *naturaleza* misma de los actos religiosos, en los que no cabe de suyo coacción alguna, pues “trascienden el orden terrestre y temporal”; c) se fundamenta finalmente en la misma *Revelación* cristiana: “aunque ésta no afirme expresamente el derecho a la inmunidad de coacción externa en lo religioso, sin embargo pone de manifiesto en toda su amplitud la dignidad de la persona humana, muestra el respeto de Cristo a la libertad del hombre en el cumplimiento de su deber de creer a la palabra de Dios, y nos enseña el espíritu que deben reconocer como norma de conducta los discípulos de tal Maestro” (n. 9). La consecuencia de todo ello es la libertad del acto de fe, de modo que jamás es lícito obligar a abrazar la fe contra la conciencia (n. 10).

2. La noción de libertad religiosa

Analicemos más de cerca otros aspectos. En cuanto a la noción de libertad religiosa hay que decir, primero, lo que *no es*.

1. La libertad religiosa no es la libertad *psicológica*, o libre albedrío, pues éste es el presupuesto obvio de toda actividad responsable, de tal modo que los hombres no pueden satisfacer sus obligaciones “de forma adecuada a su propia naturaleza si no gozan de libertad psicológica” (n. 2b). La libertad religiosa tampoco es la libertad *moral*, ámbito en el que existe una responsabilidad del hombre ante Dios: “todos los hombres tienen obligación de buscar la verdad, sobre todo en lo referente a Dios y a su Iglesia, y, una vez conocida esa verdad, abrazarla y llevarla a la práctica” (n. 1/c). La libertad religiosa “deja íntegra la doctrina tradicional católica de la obligación moral de los hombres y de las sociedades respecto a la verdadera religión y única Iglesia de Cristo” (n. 1/f). La libertad religiosa no supone, pues, la indiferencia *moral* ante la verdad religiosa.

2. La libertad religiosa, en cambio, “consiste en que todos los hombres deben estar inmunes de coacción, (...) y esto de tal manera que, en lo religioso, ni se obligue a nadie

a actuar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos” (n. 2). La libertad religiosa será así la expresión ético-política y ético-jurídica de la verdad sobre el hombre, su libertad y su dignidad.

3. El objeto de la libertad religiosa

El *objeto* de la libertad religiosa es, por tanto, *la inmunidad de coacción en materia religiosa*. Eso supone, *negativamente*, la exclusión de toda coacción, física y moral. *Positivamente* supone la libertad de los hombres para actuar en lo religioso conforme a su conciencia, tanto en público como en privado, individualmente o asociado, dentro de los debidos límites. La libertad religiosa es, pues, un derecho subjetivo *natural* por fundarse en la dignidad humana; no es un privilegio concedido por el Estado, ni una simple tolerancia. Es un derecho, además, *fundamental*, que debe ser reconocido en el ordenamiento de la sociedad como un verdadero derecho *civil*. La libertad religiosa es una libertad *jurídica* exigible lo mismo ante las personas particulares que ante los grupos sociales y el Estado (n. 2).

4. El sujeto del derecho a la libertad religiosa

El *sujeto* de este derecho es, en primer lugar, la *persona*, “todos los hombres”. El aspecto primordial de la libertad religiosa es esta dimensión *individual*, por tratarse de las convicciones de cada persona, racional y libre. Pero como “la misma naturaleza social del hombre exige que exprese externamente los actos internos de la religión” (n. 3c), la libertad religiosa también abarca la dimensión *social* que afecta a las comunidades como tales, tanto en su organización interna como en su presencia social y su enseñanza y testimonio público (n. 4). Entre esas comunidades, está en primer lugar la *familia*: ella “por ser una sociedad que goza de un derecho propio y originario, tiene derecho a ordenar libremente la vida religiosa doméstica bajo la dirección de los padres” (n. 5).

5. Los límites de la libertad religiosa

La libertad humana, en general, no es absoluta. Concretamente, la libertad religiosa está limitada, de un lado, por el ejercicio de los demás derechos fundamentales; de otro lado, por el ejercicio de la libertad religiosa de las demás personas o comunidades. El n. 7 de la Declaración dice: “Dado que la sociedad civil tiene derecho a protegerse contra los abusos que puedan darse bajo pretexto de libertad religiosa, corresponde principalmente al poder civil prestar esa protección”. El Estado es ciertamente incompetente para dirigir o impedir

los actos religiosos (n. 3/z). Sólo puede regular el ejercicio de los derechos fundamentales de la persona en la medida en que lo exija el *orden público*, que el Estado tiene el deber de custodiar contra lesiones y abusos (n. 2). Pero “excede sus límites si pretende dirigir o impedir los actos religiosos” (n. 3).

La intervención de la autoridad civil habrá de guiarse según los siguientes *principios*: 1. Asegurar la mayor libertad posible, y la mínima restricción necesaria. 2. La no discriminación, esto es, la igualdad jurídica ante la ley. 3. La exclusión de la arbitrariedad, y la sujeción a normas previamente establecidas.

Esta posición de la Iglesia Católica sobre la libertad religiosa, cuyos principios acabamos de exponer, estaba inmediatamente vinculada al problema del pluralismo religioso, que era el efecto directo de la ruptura de la unidad religiosa del siglo XVI. Pero también estaba unida a la cuestión de la separación de la Iglesia y el Estado, y al pluralismo en el ámbito político, cultural y social.

II. La DEMOCRACIA pluralista

En efecto, el catolicismo del siglo XX asumió sin reservas lo que el Concilio llamó la “justa autonomía” de las realidades terrenas³, es decir, el estatuto propio de las realizaciones históricas del hombre en la política y en la vida social.

En consecuencia, la Iglesia Católica distingue entre la organización de la comunidad política de una parte, y las comunidades religiosas de otra parte. El Evangelio no tiene *un* proyecto de régimen político determinado⁴. La Iglesia, en palabras de san Juan Pablo II, «no posee título alguno para expresar preferencias por una u otra solución institucional o constitucional»⁵.

Pero la Iglesia posee un proyecto de hombre, del hombre nuevo creado por Dios y renacido en Cristo. Hay una única historia de salvación y una única vocación del hombre que comienza con el designio creador de Dios. Por eso, la autonomía de las construcciones humanas no significa que la Iglesia deba permanecer como muda espectadora de la historia, ni tampoco significa indiferencia alguna respecto de la verdad del hombre ante Dios. De modo que el hombre y su dignidad, considerado a *la luz del plan de Dios*, es el criterio de

³ Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et Spes*, n. 36.

⁴ Vid. J. L. DÍAZ, “Notas sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado según el Nuevo Testamento”, en *Ius Canonicum* 45 (1983) 319-338.

⁵ Enc. *Centesimus annus*, n. 47.

discernimiento de las realizaciones históricas, porque las dimensiones religiosas y políticas de la vida humana se relacionan entre sí dentro de la historia de la salvación, y convergen en el servicio a la persona y a su vocación.

A la luz de ese plan de salvación, la Iglesia discierne las mejores condiciones objetivas para el reconocimiento efectivo de la dignidad y libertad de las personas, y la consecución de su bien trascendente. Según ese criterio, la Iglesia ha valorado positivamente el régimen de distinción de Iglesia y Estado, y el sistema democrático de representación ciudadana. En relación con la primera cuestión, la Iglesia Católica ha optado por un régimen de libertad religiosa -como ya hemos considerado- y de colaboración entre el Estado y las Comunidades religiosas⁶. En cuanto a la democracia, la reserva inicial de la Iglesia ante el liberalismo doctrinario evolucionó con el Concilio Vaticano II, según unos principios que luego desarrolló sobre todo el papa san Juan Pablo II⁷.

1. Valoración de la democracia pluralista

En algún texto conciliar se advierte una implícita aprobación de la democracia. *Gaudium et Spes* n. 31 afirma: «Es de alabar la conducta de las naciones en las que la mayor parte posible de los ciudadanos participa con verdadera libertad en la vida pública». Este mismo documento, en su n. 75, apoya aquellas «estructuras político-jurídicas que ofrezcan a todos los ciudadanos, sin discriminación alguna y con perfección creciente, posibilidades efectivas de tomar parte libre y activamente en la decisión sobre los fundamentos jurídicos de la comunidad política, en el gobierno de los asuntos públicos, en la determinación de los campos de acción y de los límites de las diferentes instituciones y en la elección de los gobernantes».

Estas palabras no significan una canonización del sistema democrático, porque cualquier otro sistema que respete la dignidad y los derechos de la persona humana podría ser igualmente aceptable. No obstante, era natural que la Iglesia mirase con simpatía, también por motivos evangélicos, los valores de libertad, igualdad y fraternidad que al inicio se habían planteado de modo polémico frente al Antiguo Régimen. Por otra parte, el sistema democrático es, tanto en una perspectiva teórica como a la luz de la experiencia histórica, el sistema menos inadecuado de los sistemas posibles para garantizar las condiciones que faciliten el bien de la persona y de la comunidad.

⁶ Vid. C. SOLER, *Iglesia y Estado en el Vaticano II*, Eunsa, Pamplona 2001; C. CORRAL, *La relación entre la Iglesia y la comunidad política*, BAC, Madrid 2003.

⁷ Vid. H. MAIER, *L'Église et la démocratie: une histoire de l'Europe politique*, Criterion, Paris 1992.

Ha sido sobre todo san Juan Pablo II quien ofreció un decidido apoyo a la democracia política⁸. Según el Papa polaco, la participación en el gobierno de la propia comunidad política constituye un derecho natural del hombre. El Papa razona a partir de ese principio cuando afirma que los pueblos y los ciudadanos tienen derecho a ser protagonistas de su historia, a participar en la vida pública y en la construcción de la propia nación; derecho a participar en la libre elección del sistema político del pueblo al que se pertenece, en contra de cualquier forma de totalitarismo. Basta citar tres textos donde expone su pensamiento.

En su primera encíclica *Redemptor hominis*, de 1979, decía: «El sentido esencial del Estado como comunidad política consiste en el hecho de que la sociedad y quien la compone, el pueblo, es soberano de la propia suerte. Este sentido no llega a realizarse, si en vez del ejercicio del poder mediante la participación moral de la sociedad o del pueblo, asistimos a la imposición del poder por parte de un determinado grupo a todos los demás miembros de esta sociedad. Estas cosas son esenciales en nuestra época en que ha crecido enormemente la conciencia social de los hombres y con ella la necesidad de una correcta participación de los ciudadanos en la vida política de la comunidad” (n. 17).

En 1987, en la encíclica *Sollicitudo rei socialis*, n. 44, el Papa afirmaba que algunas «naciones necesitan reformar algunas estructuras y, en particular, sus instituciones políticas, para sustituir regímenes corrompidos, dictatoriales o autoritarios, por otros democráticos y participativos. Es un proceso que, es de esperar, se extienda y consolide, porque la “salud” de una comunidad política –en cuanto se expresa mediante la libre participación y responsabilidad de todos los ciudadanos en la gestión pública, la seguridad del derecho, el respeto y la promoción de los derechos humanos- es condición necesaria y garantía segura para el desarrollo de “todo el hombre y de todos los hombres”».

Finalmente, en la encíclica *Centesimus annus*, de 1991, el Papa decía que «la Iglesia aprecia el sistema de la democracia, en la medida en que asegura la participación de los ciudadanos en las opciones políticas y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes, o bien la de sustituirlos oportunamente de manera pacífica» (n. 46).

Esta valoración positiva que ofrece Juan Pablo II recae, primeramente, sobre el régimen democrático en cuanto es un *método* de tomar decisiones, es decir, un medio instru-

⁸ Para lo siguiente, cf. C. SOLER, “La valoración de la democracia en el magisterio de Juan Pablo II (1978-1994)”, en *Ius Canonicum* 76 (1998) 619-632; también en C. IZQUIERDO-C. SOLER, *Cristianos y democracia*, Euns, Pamplona 2005, 17-46, que abarca los años 1978-2004.

mental que garantiza el derecho de los ciudadanos a participar en política, y a elegir, controlar y sustituir de modo pacífico a los gobernantes. Como procedimiento, el régimen democrático no es un instrumento neutro, sino que el procedimiento mismo ya supone unos valores⁹. Sin embargo, esta valoración positiva presupone una correcta comprensión del *contenido moral* que sustenta la democracia. Como decía san Juan Pablo II en la Asamblea especial para Europa del Sínodo de los Obispos en 1991: la Iglesia «está completamente a favor de la democracia bien entendida»¹⁰. Interesa subrayar este punto. ¿Qué es la democracia *bien entendida*? Veamos algunos criterios de discernimiento.

2. El fundamento moral de la democracia

La democracia no es sólo un procedimiento de alcanzar decisiones mediante el juego de mayorías y minorías, sino que supone un *contenido* objetivo de valores que la fundamentan. «Una auténtica democracia es posible solamente en un Estado de derecho y sobre la base de una *recta concepción de la persona* humana (...); si no existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia»¹¹.

1. En efecto, la democracia consiste en tomar decisiones con vistas al *bien común*¹². Sin embargo, en algunos países llamados democráticos –denuncia san Juan Pablo II– parece haberse perdido «la capacidad de decidir según el bien común». Las causas de este fenómeno –sigue explicando el Papa– estriban en que «los interrogantes que se plantean en la sociedad a menudo no son examinados según criterios de justicia y moralidad, sino más bien de acuerdo con la fuerza electoral o financiera de los grupos que los sostienen. Semejantes desviaciones de la actividad política con el tiempo producen desconfianza y apatía, con lo cual disminuye la participación y el espíritu cívico entre la población, que se siente perjudicada y desilusionada. De ahí viene la creciente incapacidad para encuadrar los intereses particulares en una visión coherente del bien común. Éste, en efecto, *no es la simple suma de los intereses particulares*, sino que implica su valoración y armonización, hecha según una

⁹ Cf. A. OLLERO, *Democracia y convicciones en una sociedad plural*, Navarra Gráfica Ed., Berriozar (Navarra) 2001, 38; IDEM, “Democracia y relativismo en una sociedad multicultural”, en C. IZQUIERDO-C. SOLER, *Cristianos y democracia*, Euns, Pamplona 2005, 47-68.

¹⁰ *Relación final*, IV, 10.

¹¹ Enc. *Centesimus annus*, 46.

¹² Vid. M. CORTÉS, “La democracia y el bien común en la doctrina eclesial. Especial referencia al caso español”, en *Ius Canonicum* 83 (2002) 135-159.

equilibrada jerarquía de valores y, en última instancia, según *una exacta comprensión de la dignidad y de los derechos de la persona*»¹³.

En otras palabras, la dignidad de la persona implica derechos indisponibles que toda democracia debe respetar. El Papa enumera algunos de estos derechos como son –dice– «el *derecho a la vida*, del que forma parte integrante el derecho del hijo a crecer bajo el corazón de la madre, después de haber sido concebido; el *derecho a vivir en una familia unida* y en un *ambiente moral favorable* al desarrollo de la propia personalidad; el *derecho a madurar la propia inteligencia y la propia libertad a través de la búsqueda y el conocimiento de la verdad*; el *derecho a participar en el trabajo* para valorar los bienes de la tierra y recabar del mismo el sustento propio y de los seres queridos; el *derecho a fundar libremente una familia*, a acoger y educar a los hijos, haciendo uso responsable de la propia sexualidad. *Fuente y síntesis de estos derechos es, en cierto sentido, la libertad religiosa*, entendida como derecho a vivir en la verdad de la propia fe y en conformidad con la dignidad trascendente de la propia persona»¹⁴.

En resumen, la democracia es un medio instrumental al servicio de la comunidad para alcanzar el bien común y el respeto de los derechos de la persona. Pero la legitimidad del sistema democrático no proviene sólo ni principalmente de ese carácter procedimental. Es decisivo fundamentar su razón de ser *en el servicio a la verdad moral* de la persona, razón y fin de la vida social y política.

2. Aquí se encuentra el *punctum dolens* de nuestro tema. Es la cuestión de las normas morales universales, sea bajo su formulación clásica de ley natural, o bien bajo las fórmulas actuales de la dignidad de la persona y sus derechos inalienables¹⁵. Estas nociones *morales* se convierten en condiciones de la democracia *bien entendida*, lo que supone limitaciones internas al sistema democrático, porque la verdad moral no se determina por la simple mayoría. La democracia no puede basarse en un relativismo que ignore la verdad moral. «Hoy se tiende a afirmar –comenta el Papa– que el agnosticismo y el relativismo escéptico son la filosofía y la actitud fundamental correspondientes a las formas políticas democráticas, y que cuantos están convencidos de conocer la verdad y se adhieren a ella con firmeza no son fiables desde el punto de vista democrático, al no aceptar que la verdad sea determinada por la mayoría o que sea variable según los diversos equilibrios políticos. A este

¹³ Enc. *Centesimus annus* n. 47, subrayado nuestro.

¹⁴ Enc. *Centesimus annus*, n. 47.

¹⁵ Vid. el clásico J. MARITAIN, *Los derechos del hombre y la ley natural. Cristianismo y democracia*, Palabra, Madrid 2001.

propósito hay que observar que, si no existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia»¹⁶. En otro lugar añade san Juan Pablo II: «las normas morales universales (...) constituyen el fundamento inquebrantable y la sólida garantía de una justa y pacífica convivencia humana y, por tanto, de una verdadera democracia»¹⁷. De lo contrario, la democracia se convierte en un «sustitutivo de la moralidad o en una panacea de la inmoralidad». En definitiva, la democracia es «un ordenamiento y, como tal, un instrumento y no un fin. Su carácter moral no es automático, sino que depende de su conformidad con la ley moral a la que, como cualquier otro comportamiento humano, debe someterse»¹⁸. Un auténtico régimen democrático supone el servicio a la persona, y la necesidad de acoger y respetar las normas morales objetivas y accesibles a la razón humana. La pluralidad democrática supone respetar unos valores comunes, arraigados en la verdad del hombre, más allá del puro consenso fáctico y de las meras decisiones mayoritarias.

3. En ese contexto se sitúa la cuestión de la “ética civil”, que algunos propugnan; es decir, fundamentar la democracia en una ética común a todos los ciudadanos, y no en una moral religiosa determinada. Desde el punto de vista cristiano, no hay dificultad en admitir una ética civil, porque no se trata de convertir en leyes civiles las normas de una religión concreta, confundiendo la ley civil con la religiosa. Pero una ética civil ha de ser realmente una *ética*, es decir, que responda -al menos en lo fundamental- a las exigencias de la *ley natural*, es decir, a las exigencias morales accesibles a la razón humana. Estas exigencias éticas no exigen de suyo una profesión de fe cristiana. Por eso, una ética civil, si realmente es ética, se definirá por su compromiso con la verdad del hombre, y respetar las exigencias éticas radicadas en el ser humano y que pertenecen a la ley moral natural¹⁹. La democracia debe, pues, arraigarse en la verdad moral objetiva, si no quiere perder el suelo que la sostiene.

4. Es evidente que la actual comprensión relativista de la democracia -que es la idea más extendida en muchos países- no reconoce que existan bienes morales indisponibles, pues parece que todo está sometido al consenso. En la actualidad, los ciudadanos deben con-

¹⁶ Enc. *Centesimus annus*, n. 46.

¹⁷ Enc. *Veritatis splendor*, n. 96.

¹⁸ Enc. *Centesimus annus* n. 46.

¹⁹ Vid. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida pública*, n. 5 (24-XI-2002). Sobre el tema, vid. C. IZQUIERDO, “La moral de la sociedad. La ética civil: un intento de moral no religiosa”, en C. IZQUIERDO-C. SOLER, *Cristianos y democracia*, Eunsa, Pamplona 2005, 123-144.

vivir con un régimen de este estilo, que piensa que la mayoría aritmética es la fuente infalible de la verdad moral.

3. La actuación del ciudadano cristiano

¿Cómo situarse cristianamente ante esta deformación de la democracia *bien entendida*? Los cristianos están llamados a ejercer -como cualquier otro ciudadano- una función de discernimiento y de iniciativa ante los procesos sociales, políticos y legislativos que se producen en democracia. No se debe caer en el equívoco -provocado intencionalmente para marginar a los ciudadanos cristianos- de pensar que la democracia implica el relativismo moral, y que la dimensión religiosa de la vida ha de ser relegada a la esfera privada de los sentimientos o emociones subjetivas, como si no fueran legítimas las propuestas éticas vinculadas a la fe cristiana²⁰. Ante estos prejuicios, el ciudadano cristiano tiene varias formas de actuación.

1. En primer lugar, la forma de actuación más sencilla -y necesaria- es recordar una y otra vez precisamente eso: que la democracia no implica el relativismo; recordar que hay un núcleo de verdad irrenunciable para la propia solidez de la democracia; son un conjunto de valores morales indiscutibles que justamente hicieron surgir la democracia frente a la arbitrariedad²¹. Así pues, la primera actitud de todo ciudadano, pero especialmente de un cristiano, es la constante denuncia, pacífica y serena, de que cuando un gobernante o una clase política deja de preguntarse por la *verdad moral*, entonces pasa a entender su tarea como un ejercicio de poder, e impone a los ciudadanos lo que ha de considerarse justo y verdadero, aunque se afirme una presunta neutralidad. No es posible la neutralidad moral del sistema democrático, el cual inevitablemente hace opciones morales a través de la legislación y las medidas de gobierno; por ejemplo, es una opción moral decidir que la protección de la vida humana no cae en el ámbito de competencias del Estado, y atribuir la decisión sobre otra vida humana a la moral “privada”²².

2. Un cristiano, en segundo lugar, debe evitar esa lógica de poder e imponer su verdad. «La Iglesia tampoco cierra los ojos ante el peligro del fanatismo o fundamentalismo de quienes, en nombre de una ideología con pretensiones de científica o religiosa, creen que

²⁰ Vid. F. SEBASTIÁN, “Iglesia en Democracia”, en C. IZQUIERDO-C. SOLER, *Cristianos y democracia*, Euns, Pamplona 2005, 359-364.

²¹ Vid. las consideraciones al respecto de J. RATZINGER, *Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*, Rialp, Madrid 1995.

²² Cf. A. OLLERO, o. c. en nota 9, 36.

pueden imponer a los demás hombres su concepción de la verdad y del bien. *No es de esta índole la verdad cristiana. Al no ser ideológica*, la fe cristiana no pretende encuadrar en un rígido esquema la cambiante realidad sociopolítica y reconoce que la vida del hombre se desarrolla en la historia en condiciones diversas y no perfectas. *La Iglesia, por tanto, al ratificar constantemente la trascendente dignidad de la persona, utiliza como método propio el respeto de la libertad*»²³.

Una *ideología* es una visión del mundo que aspira a imponerse como proyecto de toda la comunidad ciudadana; un proyecto clausurado en sí mismo, y que se constituye en fin último y único criterio de valoración. Ese proyecto puede imponerse de manera violenta o revolucionaria; o bien –en el caso de la democracia– puede imponerse con el triunfo mayoritario sobre las demás posiciones. La verdad cristiana no es de esta índole: no es una ideología que se impone, porque es una verdad que se acepta en virtud de su propia verdad, no por coacción externa. Por eso, el cristiano utiliza *como método el respeto de la libertad*, no por necesidad coyuntural y estratégica, sino porque el reconocimiento de la *dignidad trascendente de la persona y de su libertad* forma parte del contenido de la fe cristiana. El ciudadano cristiano apela a la libertad responsable de sus conciudadanos y no pretende “imponer” nada por otro medio que no sea la fuerza interna de la verdad. En este sentido, es hoy urgente exponer argumentos que facilitan la comprensión de *verdad* moral, la ley moral natural, que es accesible a la razón humana.

3. Lo cual supone, en tercer lugar, ofrecer una apología o defensa de la verdad moral que sostiene la fe cristiana, para mostrar su potencial humanizador, que fortalece la vida social. La fe cristiana sostiene los principios básicos de las instituciones democráticas, como son el valor intangible de la persona; la igualdad entre los hombres; la inviolabilidad de los derechos humanos; las cualidades fundamentales del matrimonio y de la familia; la legitimidad de la autoridad al servicio del bien común; el respeto a la conciencia moral de cada persona; la existencia de un orden moral objetivo vinculante para todos, también en el ejercicio de las actividades políticas; etc.

En conclusión, el cristiano aporta lo mejor que posee para la vida personal y social. No sólo tiene el derecho, sino el deber de ofrecerlo para el correcto funcionamiento de la democracia. Con su testimonio de valores indisponibles, el ciudadano cristiano fortalece la democracia misma.

²³ Enc. *Centesimus Annus*, n. 46, subrayado nuestro.

Marek Szulakiewicz

Uniwersytet Mikołaja Kopernika

Dialogue, religion, culture – a return to religion in culture of isolation

Dialogue has a special place in our consciousness. Michail Bachtin even stressed that "... where consciousness begins, dialogue starts as well. Only mechanical contacts are not dialogic"¹. It means that every time we renounce dialogue, it changes our relations from lively and dialogic into the mechanical and material ones. It seemed that dialogue was taking over a role of common shaping of world and was sometimes becoming common search for values. They were displayed in interpersonal relationships of people who embraced to themselves and the world. Dialogic way of giving meaning very often replaced its previous and static determination. We assumed that the meaning could not be separated from our opening up to the world, whereas where there was no such opening and we lived in the closed world, there was no human being as well. The idea of conversation and dialogue was strengthening along with awareness of differences. A new and semantic function of the culture seems to appear, as it has been unseen or omitted so far. In this context one assumed that the meaning, truth, values do not appear to somebody who remains in stillness and confidence that the state reached by this person is desired and final, but only the one who is brave enough to be on the way, in dialogue with others and something that is Different. Such open dialogue, in which a human being became capable of capturing himself and his world in different dimensions, as well as performing an assessment in accordance with various criteria, he outlined a new way of culture's existence and a human being himself. It seemed that the system in which people organize their political, social, individual lives was changing: since a declaration of values and providing explanation of the world, we have started searching for and understanding together².

However, in our times one notices more often that dialogic opening clearly collapses. It means that this is only a strongly experienced awareness of differences and diversities of existence, however shaping dialogic consciousness, exchange of value and ideas do not follow that. It is noticeable in many dimensions and actions of a contemporary human

¹ M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. M. Modzelewska, Warszawa 1970, s. 64.

² M. Siemek, *Logos jako dialogos. Greckie źródła intersubiektywnej racjonalności*, w: „Principia”, XXVII-XXVIII, Kraków 2000, s. 80.

being, as for example one emphasizes very often that opening to the contemporary world and diversity, has been already fulfilled in such dimension in which it was possible to³. Well then, we are not able to accomplish anything without a risk of losing own identity. One brings limitations of dialogue to our attention, indeed demanding its severance. Therefore paradoxically, the stronger experience of diversity and a greater need for (exactly then) shaping dialogic awareness, the weaker is consciousness. In such situation, revealed diversity of cultures, people, religions is experienced as a threat and great danger.

Culture macro-projects

In the experienced diversity, numerous common elements of people, cultures and religions appear. Dialogue is able to reveal and protect from war and destruction. Resignation from dialogue, along with reaching diversity, becomes extremely dangerous. Each dialogue requires minimum spiritual unity. In fact, one may fear that in a contemporary cultural situation, there is no such minimum, in any event it is decreased. Before our eyes as it were, two macro-projects of public life as well as intercultural relations are being constructed and juxtaposed with each other. First of them is growing around the defence issue (culture, privacy, life, dignity, individual, identity, freedom, Christianity...) against threats and dehumanisation⁴. The second one has been growing just around dialogue and communication. It has meant learning from each other as well as showing each other respect and understanding. One should emphasize that the “defence” is a watchword taken from the military world; it is a intended or constrained type of fight, but also an expression of defensiveness of a human being and culture, and even there is aspiration for the good, it is expressed in fight language, defending somebody who is established as an enemy or an opponent in advance. Highlighting defence and making it a path for actions and the future of culture, creates a danger of false consciousness, in which we will understand ourselves as “knights” and deplete our activity in a defensive reflex. To avoid this danger, it will be better to replace the word “defence” with the word “protection”. It is easy to notice that concentration on defence is clearly directed against dialogue and agreement. More frequently clenching of these two macro-projects of public life contemporarily seems to be a situation in which the priority should be rather defence of fundamental values threatened nowadays than dialogue. However, when constructing the defensive culture, we destroy a possibility of dialogic experiencing of values and we

³ J. Tischner, *Kryzys myślenia, w: O kryzysie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, przygotował: K. Michalski, Warszawa 1990, s. 88.

⁴ A. Appadurai, *Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu*, tłum. M. Bucholc, Warszawa 2009, s. 120.

strengthen isolation, in which differences do not guarantee flexibility of cultures, but they become a basis for fights, disputes and wars.

Dialogue and the need for religion

Collapse of the dialog culture and more and more frequent tendency to isolationism, coincides with religion's return occurrence⁵. It should be emphasized that it is not religion that causes the fall of the dialogue culture but, to some extent, the fall of such culture enables religion's return to the stage of history. Before our very eyes, culture postpones the twilight of religion and spirituality and it does it ad infinitum. Just after this unexpected return, we know that religion is a part of human consciousness and not - as it was thought - only the stage of the history of this consciousness. Along with that Enlightenment idealization of human spirit and its history end up, while the reason of our and the world's fragility returns. As one may easier discern, religion and religiousness start appearing, in a model different than the one created by the Enlightenment models of presence in culture, as well as different research model. Religion is not (as it was previously) an alternative laying out of the world, remaining in contrary to any other interpretation, recognized as the better and all-purpose. It is neither indication of immaturity which maybe should be overcome. Currently religion is one of attempts to understand the world, different from the others, but the attempt not worse or unnecessary.

Religion, dialogue and cultures

Interfaith dialogue creates the culture of dialogue as culture grows around religion and how culture looks like is strongly dependent on what culture is. It may be concluded nothing but such dialogue of religion creates culture of dialogue⁶. And even if dialogue is progressing in many dimensions and people exchange their views in various issues, while there is no dialogue in religious dimension, religion as such cannot be named the culture of dialogue. Therefore one should ask a question what does interfaith dialogue mean, if it is so important for creating the culture of dialogue? What does this kind of dialogue mean, if it also has theological meaning? Could it be a value? From which source does the interfaith dialogue come from? Where one should look for "theological dimension of dialogue"?

It is a cliché to say that interfaith dialogue assumes: knowledge of own religion, opening to the metaphysical Secret, wisdom related to discernment of something that en-

⁵ D. Bell, *Powrót sacrum. Tezy na temat przyszłości religii*, tłum. W. i K. Doroszowie, w: „Znak” 1983 nr 9, s. 1386; W. Weimer, *Credo. Warum die Rückkehr der Religion gut ist*, München 2006, s. 10.

⁶ V. Miano, *Dialog i jego warunki*, brak nazwiska tłumacza, w: *Droga do dialogu*, Londyn 1970, s. 191.

riches, brakes the myth of religious isolationism etc. These issues are important but one should look for a basis for interfaith dialogue somewhere else. The most important religious transformation in present times constitutes its foundation, which has a significant theological meaning. If somebody does not understand it, will not discover the mystery of the intra-cultural dialogue. The transformation may be expressed in the simplest way as follows: a contemporary religious man does not believe in many Gods. He rather believes that all religions worship the same God but in various forms, under different names, rituals, churches etc. He is looking for something that is common, not something that divides. This is the confidence that builds a significant basis for the intra-cultural dialogue. One may say that due to the fact that contemporary religious people already think (or better: they know about it) that we believe in one God, one may and should made dialogue an important religious message. Since the issue that divides us, in comparison with the thing that joins us, is so minor, we can be together in dialogue also in the area most important for us.

Dialogue of religion in the isolation culture

How to build such intra-cultural dialogue, arising from the source meaning of dialogue as a value? Because of that dialogue in religion is so difficult, not only formalism stand in the way of religious dialogue. Like nowhere else, since it is about change ourselves through dialogue and indicate that none religion is not a target but only a mean in achieving an objective. Therefore it requires not only recognition that other religion speaks in good faith, but most of all well insight in own faith and religiousness⁷. There is no religious dialogue without this willingness to define and understand ourselves as well as our religiousness. Moreover, one should not also think about the intra-cultural dialogue in an improper way: one shall not build a false dialogue, that is continue dialogue to make “them” the same as we are or to “dialogue out” together universal religion. However, the means of achieving the intra-cultural dialogue do not only mean getting rid of appearances of dialogue and return to its source meaning. One should stress that each dialogue (particularly the interfaith dialogue) happening between communities is possible to the extend in which it is possible to maintain dialogue within this community. Aside from return to the source meaning of dialogue, one should also try to find a way to build dialogic structures inside own community and religion. Then the more we become capable of real religious dialogue inside our community (our religion) of our affiliation, the more opportunities for interfaith dialogue with its participation rise.

⁷ J. Ratzinger, *Wielość religii i jedno przymierze*, tłum. E. Piecul, Poznań 2004, s. 96.

Easy and difficult returns to religion

We live in one of key transformation moments in the history and future of religion, then its tomorrow fate depends on the means of its today's return. So even: the fact whether it is worth pinning hopes on merging people and nations as well as spiritual development in the future is dependent on the way in which it returns today. Maybe it will be (as it has often been the case up until now) be another element of fight, a creator of idolatry and making spirituality blind. The things that are happening in the world of religion and the world of religious phenomena, arise due to the fact that a human being experiences inadequacy and lack of possibilities of determining himself in everyday life, as well as is looking for such determination in something bigger and wider, offered just by religions. It is impossible to get an answer to a question about a human being himself and the meaning of his life from what exists (eligibility). In this world rather lack of rightness or sense appears, what makes the world open, forcing us to seek further. One may say that the mystery of a man (and the world) does not use everyday experience up. Thanks to religion and religious experience, a man gains a possibility of revealing his existence and faith fully. Religion penetrates the world and a man more profoundly. It saves a man from getting stuck here and now, as well as a man acknowledges current reality as the whole world and everything. Thanks to religion it appears that neither man nor the world are ready and must stay open. In this meaning, religion brings hope for dialogue.

It is easy to notice that in this way religion's return becomes related to general concept of a man. Religion gets included in ontological interpretation of the world and ourselves. It does not turn its back on today's world, but it does not allow to be limited to it. This return is not emphasizing its role in accomplishment of human existence. This strengthening just indicates that the contemporary return is not (should not be) a conditioned need, demand, market, economic situation, cultural situation, but it should arise from a desire for the depth of humanity, the need for fulfillment of his existence, from the depth that may be newly discovered now. Religion returns because the world and we are open to something that is Different, more differently, more - No. Any attempt to limit ourselves to only here, only this way and nothing more, would mean impoverishment of the world and ourselves. It can be said that if culture does not act as a blockade or an obstacle, this is natural that religion's return as an expression of openness, the awareness of infinity raising and a desire for additional dimension, spirituality in our hearts, our lives, world and history. However, it returns as a desire which is somehow a comeback to the culture of normality.

But while observing religion's return, one may also give another answer than the above-mentioned: religion's return is arising not from a desire or ontological necessity, not from hope of spirituality, but from a need for survival of particular man and the world as well as "Incomprehensible fear of gods" (Cicero). Here it returns as a defensive mechanism and as a result of fear from life, such return does not create a dialogic dimension of culture. The greater threats are and the worse man's situation is, all the more it returns. Moreover, only this kind of religion finds acceptance which indicates more mechanisms enabling survival in difficult moments. If a desire expresses some lack or desire related to man himself, if it is deprived of certainty and takes a form of hope and anticipation on the verge of death and end of the world, this need expresses a condition radically different. It keeps a man here and now, instead of bringing hope it bring fulfillment, instead of opening towards something different, to spirituality, it limits itself to yes only. As it may be easily seen, religion returns here in an easy way, without excessive engagement, only coming up to expectations. Such return may be understood easily. The more contemporary man lives completely immersed in dangerous present time, the more willingness to come back to religion as a need for consolation is borne, as it may bring comfort in difficult times. While analyzing this return, it can be said that religion returns because the culture created by the West does not satisfy all needs, a man is quite bad and is looking for rescue. By no means culture promises a contemporary man liberation from suffering and wants of life, and thus when expecting such liberation, he turns again to religion or something that he calls religion. As one may easily notice, causes of religion's comeback may be found in commercialization of culture and an increase in threats to a man. He found rescue from all of these in religion, thus churches are full, there is religious practices' return, people who readily turn to the occulti or a cry for consolation in difficult moments. Religion appears again just proportionally to the growth in life difficulties, lack of orientation, difficult moments in our culture and world, but in this return there is no place for dialogue. The harder man's life, the more difficulties, the more often a man turns to opium of such religion. Man starts believing in religion and he needs this faith very much, hence fanaticism, religious wars and lack of dialogue. It seems that a man cannot manage without religion. God, if appears, is only hypostasis of human desires enabling escape from worries and satisfying dreams of blissfulness. With use of economic language, it can be stated that in this context religion returns, as the market creates demand. As a matter of fact, this is not a victory of religion but its defeat. This need for religion may be turned easily: if there was no evil, suffering, failures, disasters, God, religion would not be needed at all. Unfortunately,

we meet all of them in the world and our lives, hence religion returns and will be still present. It could be stated even more that one should see the greatest success of religion critics and beginning of real post-religious era in this return. If religion returns due to this fact, these are the greatest signs of its fall and defeat. And such comeback does not build the culture of dialogue.

Conclusions

The above-mentioned situation of culture, religion and ourselves, allows us to understand dialogue and return to the source meaning. Only now one may see its dangerous simplification. Equating dialogue with debate between various positions is very often the most dangerous simplification, as agreement, identified with mutual resignation from extremes and setting some middle issue, is supposed to be its effect. However, it is a false dialogue theory and rightly there are protests and critics against it. There is some kind of falseness in it or even sacrilege. It could be said that if dialogue was only a way to “setting up positions”, it would be dangerous for both (and more parties) participants: it could result in mistakes, falsehoods and delusions. After all, values cannot be “dialogued out” and additionally one could always accuse such dialogic tendencies of willingness to convince or defeat the “other side”. This kind of dialogue would be “bloodless duel” in which somebody has to loose, and frequently the participants loose when resign from themselves.

However, dialogue does not mean common forming (truth, values) or any attempt to defeat an opponent, winning the opponent over or looking for any compromise. It is not also common formulation of general vision of the world or universal religion. It has nothing in common with universalisation. An attempt to eliminate pluralism, erase the Otherness and build universal unity cannot be related to dialogue, while including pluralism and the Other into dialogue and making these categories a necessary condition. It should be stressed that the source meaning of dialogue indicates that it is a value and even the complex value. Aspiration to that is not striving to compromise or uniformity - soaking through whole our life - revealing values. Therefore, it is such value that (like all values) has an impact on particular existence, reality, a man himself. Through this dialogue's value, existence, reality, man himself show something more which cannot be noticed without dialogue.

These all mean the necessity of overcoming former misunderstandings. We should not look at dialogue of cultures and religions from the end, from the perspective of its effects (as it happens most frequently), but discern that the most important are primal attitudes of

its participants: dialogue itself instead of dialogued-out results. The dialogue is the value, not its effects, and it concerns also the political, cultural as well as religious spheres. In the source meaning of dialogue, there is no the idea of convincing a participant to own opinions, defeating or common finding (truth, sense). These attitudes are not related to dialogue. The dialogued-out truths, values arising from compromise, do not determine a dialogic situation. One should stop thinking about dialogue in terms of the universalistic unity issue, truth, convincing somebody to own opinions, defeating etc. In accordance with such dialogic meaning, participants are not required to reach compromise. Authentic dialogue requires something different from the participants. Creating culture of dialogue and promotion of dialogue, also in the world of religion, does not mean aiming at finding common truths or resigning from own ideas and views in favour of indefinable consensus. The Otherness - as H.-G. Gadamer said - is welcoming and helping in meeting ourselves. Culture described in this manner is most of all the culture leaving some space for the Other inside it. Dialogue is important not because we plan in advance where it can lead us, but thus we **do not know what** a result will be. It leaves the future open. However, one thing is for sure: no participant will be the same as used to be.

References

- Appadurai A., *Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu*, tłum. M. Bucholc, Warszawa 2009.
- Bachtin M., *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. M. Modzelewska, Warszawa 1970.
- Bell D., *Powrót sacrum. Tezy na temat przyszłości religii*, tłum. W. i K. Doroszwie, w: „Znak” 1983 nr 9.
- Miano V., *Dialog i jego warunki*, brak nazwiska tłumacza, w: *Droga do dialogu*, Londyn 1970.
- Ratzinger J., *Wielość religii i jedno przymierze*, tłum. E. Piecul, Poznań 2004.
- Siemek M., *Logos jakodialogos. Greckie źródła intersubiektywnej racjonalności*, w: „Principia”, XXVII-XXVIII, Kraków 2000.
- Weimer W., *Credo. Warum die Rückkehr der Religion gut ist*, München 2006.

Tomasz Polak
Pracownia Pytań Granicznych UAM

Religie w dialogu. Czy można przekraczać granice?

Przedstawię w tym wystąpieniu trzy tezy związane z kluczową kwestią granic (przekraczalnych lub nieprzekraczalnych) w dialogu religii czy też w dialogu z religiami.

Teza pierwsza: *Doświadczenia religijne i budowane wokół nich religijne systemy są pierwotnie regionalne (w sensie fenomenologicznym, i geograficzno-kulturowym), a nie uniwersalne. Religia staje się uniwersalna i według miary tego uniwersalizmu zdolna do dialogu z innymi religiami czy światopoglądami dopiero po przekroczeniu istotnej granicy kulturowej – z równoczesną jej reinterpretacją w kategoriach owej nowej kultury.*

To jest teza historyczno-pragmatyczna i wyrasta z prostej obserwacji okoliczności, w których pewne regionalne (we wskazanym wyżej sensie tego słowa) doświadczenia religijne stały się religiami uniwersalnymi – dotyczy to przede wszystkim buddyzmu i chrześcijaństwa, a w pewnym stopniu także islamu).

Teza druga: *Uniwersalizacja dokonująca się za sprawą przekroczenia przez pewną religię istotnej granicy kulturowej nie tylko nie jest ostateczna, ale przeciwnie: powoduje ponowną regionalizację doświadczenia / systemu religijnego, którego dotyczy, a za nią fantazmatyzację religijnej świadomości i ponowne zamknięcie na dialog z innymi doświadczeniami).*

Również tę tezę potwierdza obserwacja zachowań dialogowych / niedialogowych wspomnianych religii uniwersalnych.

Teza trzecia: *Zdolność określonego doświadczenia religijnego i wyrastającego zeń religijnego systemu do przekraczania granic w dialogu z innymi religiami / światopoglądami jest ściśle związana ze zdolnością do krytycznej obserwacji regionalnego charakteru jego własnych kluczowych czy wręcz najświętszych pojęć i idei. Obserwacja taka jest jednak możliwa jedynie za cenę przekroczenia jego własnych świadomościowych fantazmatów.*

Teza ta jest, jak widać, swego rodzaju metatezą, pokazującą ewentualną możliwość rozwiązywania problemu przekraczania granic w dialogu religijnym.

Zanim poświęcę więcej uwagi owym trzem tezom i ich konsekwencjom, kilka uwag wprowadzających, dotyczących warunków i perspektyw otwartego dialogu między religiami czy światopoglądami.

A. Wprowadzenie: Warunki i perspektywy otwartego dialogu między religiami

Pytanie o warunki porozumienia się ludzi odmiennych religii, światopoglądów i kultur, a z nim pytanie o przyszłość historycznych religii, należy do kategorii pytań nieuchronnych. Zarazem jest to też jednak pytanie stawiane często nie na tej płaszczyźnie, na której można na nie uzyskać oczekiwane odpowiedzi – przynajmniej jeśli stawiane jest ono z nadzieją na przekroczenie granic budowanych wciąż na nowo między religiami i światopoglądami. Żeby na takie pytanie odpowiedzieć, trzeba zdać sobie sprawę ze świadomościowego, psychologicznego, a w pewnym sensie także ontologicznego punktu krytycznego, który decyduje o wspomnianym właśnie budowaniu i odbudowywaniu granic. Punktem tym jest nieunikniona fantazmatyzacja świadomości, by mogła ona być świadomością religijną (a także szerzej: świadomością ideologiczno-swiatopoglądową). Przez fantazmat i odpowiednio fantazmatyzację rozumiem tu strukturę świadomościową, przyjmowaną zazwyczaj spontanicznie wobec nierozwiązanego / nierozwiązalnego problemu i związanego z nim dysonansu, nadającą sens i pozwalającą zachować (subiektywną) spójność interpretacji świata i własnej egzystencji. Tak rozumianej fantazmatyzacji religijnej świadomości poświęcę nieco więcej miejsca w związku z drugą i trzecią tezą mojego wystąpienia. Teraz zwrócę uwagę jedynie na jej najprostsze, obserwowalne skutki w zachowaniach dialogowych osób i społeczności religijnych.

Hans Küng, teolog-dysydent i twórca projektu Etosu Światowego (*Weltethos*), przedstawił kiedyś w syntetycznym wykładzie cztery zdecydowanie niewystarczające, a jednak stosunkowo często zajmowane, pozycje wyjściowe dialogu religijnego z ‘innymi’, by następnie wskazać na istotne elementy właściwej wyjściowej świadomości uczestnika takiego dialogu. Owe niewłaściwe pozycje to według Künga:

1’ Pozycja *ateistyczna*, czyli przekonanie, że nie istnieje żadne autentyczne doświadczenie religijne, a więc żadna religia nie może być prawdziwa. Chodzi tu jednak nie tyle o pozycję światopoglądowego ateisty, ile o ideologiczne założenie, że dialog międzyreligijny i dialog z religiami jest ze swojej istoty dialogiem fikcji, co sprawia, że i sam dialog staje się fikcją – czasem tylko politycznie przydatną.

2' Pozycja *absolutystyczna*, według której tylko jedna religia jest prawdziwa i tylko w jej ramach możliwe jest autentyczne doświadczenie religijne – wszystkie inne muszą zatem być nieprawdziwe. Pozycja ta występuje czasem w postaci nieco osłabionej uznającej subiektywną (i wyłącznie subiektywną) prawdziwość religijnych doświadczeń dokonywanych poza owym jedynym obiektywnie i absolutnie prawdziwym. W każdym wypadku założenie takie z zasady uniemożliwia religijny dialog.

3' Pozycja *relatywistyczna*: każde religijne doświadczenie zawiera w sobie część autentyczną – stąd każda religia jest na swój sposób prawdziwa, ale żadna nie jest bardziej prawdziwa niż inne. Przyjęcie takiej pozycji stanowi największą pokusę tych, którzy nauczyli się cenić różne historyczne doświadczenia religijne, religie czy sposoby wierzenia i dostrzegać wartości każdego z nich, a w związku z tym w swoim przekonaniu angażują się w dialog międzyreligijny.

4' Pozycja *inkluzywistyczna*: jedna religia jest prawdziwa, wszystkie inne stanowią jej częściowe urzeczywistnienia. Może się wydawać, że to ona właśnie wyraża samoświadomość uniwersalnych systemów religijnych (w szczególności chrześcijaństwa), kiedy są one gotowe do dialogu międzyreligijnego. Dialog nie jest jednak możliwy bez przyjęcia, że poza aktualnym historycznym doświadczeniem własnej wspólnoty religijnej istnieją autentyczne i – co ważniejsze – *autonomiczne* wartości religijne 'innych'.

Można stąd wyprowadzić następujące reguły wskazujące graniczne warunki owocnego dialogu międzyreligijnego:

1' Nie może być owocnego dialogu tam, gdzie dokonują się *pochopne utożsamienia* elementów własnej religijnej tradycji czy doświadczeń z elementami innych doświadczeń i tradycji religijnych. Każdą sugestią takiego utożsamienia należy zatem najpierw kwestionować, by nie ulegać nieporozumieniom.

2' Nie może być owocnego dialogu tam, gdzie dokonuje się *pochopne odrzucenie* wartości jakiegokolwiek tradycji religijnej, ponieważ wydają się niezgodne z wartościami własnej religii czy światopoglądu. Wspomniana uprzednio nieufność wobec każdej sugestii już istniejącej jedności poglądów czy postaw nigdy nie może iść tak daleko, by z góry odrzucić możliwość porozumienia.

3' Nie może być owocnego dialogu tam, gdzie dokonuje się *pochopne zestawianie i łączenie* wartości własnej i cudzej tradycji religijnej – czy to w postaci przypadkowego

synkretyzmu wprowadzającego do własnej praktyki religijnej na podstawie emocjonalnej lub intelektualnej fascynacji elementy innej postawy religijnej, czy też w postaci ‘świętej niecierpliwości’ bezpodstawnie traktującej religijne i kulturowe różnice między ludźmi i społecznościami jako już przewyżczone, co wyraża się m.in. w zacieraniu owych różnic i tworzeniu wrażenia jedności tam, gdzie jej (jeszcze lub nawet wcale) być nie może. Ta ostatnia postawa przejawia się czasem w formach bardziej subtelnych w miejscach spotkania i ośrodkach świadomie prowadzonego dialogu różnych religii i religijnych kultur czy wyznań. Z całą pewnością miejsca takie są potrzebne i z pewnością nie w każdym z nich zdarza się pochopne przechodzenie ponad rzeczywistymi różnicami; niebezpieczeństwo takie istnieje jednak szczególnie wyraźnie tam, gdzie doświadczenia i praktyki innej tradycji religijnej są rozumiane nie jako pytania i wyzwanie rzucone własnej oryginalnej tradycji uczestników dialogu, ale jako gotowa odpowiedź na ich pytania i oczekiwania. To właśnie jest punkt newralgiczny całej sprawy: poza własnym, integralnym religijnym doświadczeniem uczestnik dialogu międzyreligijnego czy dialogu z religiami spotyka zawsze najpierw pytania (i to skierowane do niego), a dopiero potem ewentualnie także odpowiedzi.

4’ Z oczywistych względów nie może też być owocnego dialogu tam, gdzie (w obronie własnych wartości pewnej religii: ortodoksji, wprowadzonego przez nią porządku społecznego) dokonuje się jej *świadoma separacja* od wartości innych tradycji religijnych. Zauważmy, że możliwa jest również *separacja nieświadoma*, wynikająca z braku zainteresowania wartościami religijnego świata innych.

Co dotyczy dialogu *międzyreligijnego*, dotyczy również *dialogu z religiami* podejmowanego z światopoglądowych pozycji neutralnych czy areligijnych. Co więcej, powyższe zastrzeżenia i reguły dotyczą też rozumienia kulturowego, społecznego i politycznego usytuowania religii i ludzi czy społeczności religijnych z badawczych pozycji nauk o religii. Ze względów historycznych, kulturowych, społecznych i politycznych całkowita neutralność badawcza wobec zjawisk religijnych jest moim zdaniem niemożliwa. Można się do niej przybliżać, opisując coraz bardziej krytycznie własny region poznawczy, własne nastawienia, oczekiwania i egzystencjalne nastroje (w rozumieniu heideggerowskim), by w ten sposób pozwolić innym uczestnikom takich procesów na równie krytyczne samookreślenie się w dyskursie.

Z powyższych reguł można wyprowadzić jedną zasadę nadrzędną: dialog międzyreligijny i dialog z religiami jest możliwy wtedy, kiedy jego indywidualny czy społeczny uczestnik jest gotów do samozakwestionowania wobec innych uczestników takiego dialogu. Oczywiście nie chodzi o zakwestionowanie własnych wartości pewnej tradycji religijnej czy światopoglądowej przez nią samą, ale o zakwestionowanie jej własnej religijnej i kulturowej samowystarczalności. Zdolność do zakwestionowania własnej 'religii' (czymkolwiek ona jest) oznacza zarazem zdolność do rozbicia świadomościowego fantazmatu, który jest jej fundamentem. Na takim właśnie tle stawiam i objaśniam moje trzy tezy.

B. Trzy tezy – objaśnienie

1. Objasnienie tezy pierwszej: uniwersalizacja przez przekroczenie istotnej granicy kulturowej

Przypomnę, że teza ta brzmi: *Doświadczenia religijne i budowane wokół nich religijne systemy są pierwotnie regionalne (w sensie fenomenologicznym, i geograficzno-kulturowym), a nie uniwersalne. Religia staje się uniwersalna i według miary tego uniwersalizmu zdolna do dialogu z innymi religiami czy światopoglądami dopiero po przekroczeniu istotnej granicy kulturowej – z równoczesną jej reinterpretacją w kategoriach owej nowej kultury.*

Teza ta wyrasta z obserwacji okoliczności, w których pewne regionalne (we wskazanym wyżej sensie tego słowa) doświadczenia religijne stały się religiami uniwersalnymi, a następnie skutków tego procesu. Jak powiedziałem, dotyczy ona przede wszystkim buddyzmu i chrześcijaństwa, a w pewnym stopniu także islamu. Judaizm przekroczył istotną granicę kulturową, za którą stał się religią uniwersalną w postaci chrześcijaństwa. Religijność hinduska przekroczyła ją w postaci buddyzmu – najpierw po interpretacji dokonanej przez Nagardżunę, ale skutecznie i ostatecznie dopiero po wejściu do wnętrza kultury chińskiej. Symbolem jest tu postać Bodhidarmy jako pierwszego patriarchy „linii chińskiej” – postać ewidentnie skonstruowana i swoiście syntetyczna, ale tak właśnie wyrażająca świadomość istotności tego, co się stało. Islam aż tak istotnej granicy kulturowej nie przekroczył, choć w XI wieku na wschodzie w Bucharze za sprawą Awicenny i w wieku XII na zachodzie w Kordobie za sprawą Awerroesa, a wcześniej także w interpretacji sufickiej, był bliski takiego przekroczenia. Jego uniwersalizmowi i imperializmowi w zasadzie nie towarzyszy dlatego zdolność do międzykulturowego dialogu.

By moją tezę objaśnić, posłużę się przykładem przejścia pewnej specyficznej postaci religii żydowskiej (postaci związanej z tzw. ruchem Jezusa) w uniwersalną religię

znaną jako chrześcijaństwo. Przejście to – za sprawą przekroczenia istotnej granicy kulturowej – dokonało się wcześniej, niż standardowo przyjmuje się w ramach historii hellenizacji i uniwersalizacji chrześcijaństwa. Nie stało się to więc dopiero wtedy, kiedy na początku czwartego wieku dokonano skutecznej i wiążącej interpretacji dogmatu chrystologicznego w kategoriach ontologii greckiej, a zarazem chrześcijaństwo uzyskało oficjalne miejsce w strukturach Imperium Rzymskiego. To była tylko konsekwencja. Istotny krok dokonał się natomiast już w latach pięćdziesiątych / sześćdziesiątych pierwszego stulecia za sprawą tzw. synkretyzmu przewyższeń, czyli – jak ujmuje to Gerd Theissen (to jego określenie) – *takiego ukształtowania własnego języka religijnych znaków [wczesnych chrześcijan], by stał się on konkurencyjny wobec innych religii. Jednakże konkurenci działający na tym samym „rynku” upodobniają się do siebie nawzajem, skoro walczą o spełnienie tych samych ludzkich potrzeb. To samo dotyczy religii w sytuacji pluralistycznej: muszą one „naśladować” inne, aby przewyższyć naśladowanie siebie ze strony tych innych. Naśladowanie dokonuje się przez ukształtowanie własnej tradycji jako przeciw-obrazu tej innej. Taki sposób wpływu nie-wprost nazywam „synkretyzmem przewyższeń”.* [Gerd Theisen, *Religion der ersten Christen.*]

Pod koniec lat pięćdziesiątych pierwszego wieku w chrześcijańskich gminach Azji Mniejszej, Grecji i Italii mamy więc do czynienia z jednej strony z kontynuacją niezwyklej stosunku do boga zapoczątkowanego i reprezentowanego przez Jezusa – przede wszystkim z kontynuacją „radykalizmu bliskości” w relacji ludzi do boga (i odwrotnie) – z drugiej strony z coraz silniejszym nakładaniem się na ten specyficzny i radykalnie inny niż przeciętnie (czy też „klasycznie”) religijny obraz boga elementów języka i wyobrażeń typowo czy też właśnie klasycznie religijnych – aż po praktyczną neutralizację wspomnianego radykalizmu w nowym systemie religijnym. To ostatnie dokonało się właśnie w ramach wspomnianego synkretyzmu przewyższeń.

Mamy zatem dwie przecinające się i nakładające na siebie linie: linię radykalizmu i linię „wtórnego ureligijnienia” obrazu boga. Ta druga okazuje się dominująca – to taki właśnie „ureligijniony” obraz boga dominuje w przekazie nowotestamentowym (a za nim praktycznie w całej dalszej tradycji chrześcijańskiej) nad jej źródłowym radykalizmem. Na właściwy dla odnawiającej się właśnie tradycji religijnej Izraela dynamiczny obraz boga przymierza / boga przychodzącego (czy też boga królującego) nałożono w ten sposób elementy statycznego i zhierarchizowanego religijnego pojęcia boga – „podłączające” tę tradycję do uniwersalnych wyobrażeń religijnych.

To był krok o ogromnym znaczeniu, który zapoczątkował proces otwarcia na inny świat kulturowy i filozoficzno-religijny, a trzy stulecia później pozwolił chrześcijaństwu i jego instytucjom zająć centralne miejsce w uniwersalnym imperium, a zarazem „zimperializować się” wewnętrznie. Wiara chrześcijan uzyskała za sprawą tego przejścia z jednej strony sankcję pochodzącą spoza jej pierwotnego doświadczenia, z drugiej ogromną zdolność kulturowo-adaptacyjną.

Właśnie dlatego mówię w tym kontekście o imperium i „imperializacji”. Sednem imperium w rozumieniu, do którego się teraz odwołuję, jest taka organizacja władzy – w tym wypadku władzy religijnej – która sama sobie nie stawia granic, ani nie pozwala ich stawiać innym, a w związku z tym agreguje wpływy, możliwości i środki. Społeczność religijna, która osiąga taki stan, staje się równocześnie auto-poietyczna [w rozumieniu pochodzącym z tzw. Teorii Santiago, przejętym przez Niklasa Luhmanna w jego teorii systemów społecznych], czyli praktycznie biorąc niezniszczalna, a to znaczy także w najwyższym stopniu zdolna do adaptacji. Zwróćmy uwagę, że tak rozumiane imperium ujawnia się w dalszych dziejach chrześcijaństwa (a nieco bardziej dyskretnie także w dalszych dziejach buddyzmu i islamu) w trzech postaciach:

1’ jako struktura symboliczna, wsparta aparatem wykonawczym – to klasyczna forma imperium – imperialna organizacja władzy religijnej lub quasi-religijnej;

2’ jako struktura ufundowana na ideologii i wsparta bezwzględnością jej wyznawców (a także tworzoną przez nich siecią „policjanów idei” czy też „stróżów rewolucji”). Takimi były i są usamodzielnione i wyniesione ponad poszczególnych ludzi eschatologiczne ideologie (religijne czy polityczne);

3’ jako imperialna organizacja władzy dokonująca się pragmatycznie – to znaczy poza sferami symboli i ideologii: niespektakularnie, dyskretnie, zakulisowo, ale tym bardziej skutecznie. Symbole i idee służą wtedy co najwyżej jako sztafaż, jako maski, nakładane również pragmatycznie – ze względów psychospołecznych, stanowiąc zewnętrzną legitymizację realnych działań tych, którzy mają władzę i wpływy. Ta ostatnia postać imperium przewyższa trwałością obie pierwsze.

Skutkiem jest jednak ponowna regionalizacja podstawowych pojęć takiego systemu i jego zamknięcie na dialog. O tym w objaśnieniu tezy drugiej.

2. Objaśnienie tezy drugiej: regionalizacja, fantazmatyzacja i zamknięcie na dialog religii uniwersalnych

Przypomnę: *Uniwersalizacja dokonująca się za sprawą przekroczenia przez pewną religię istotnej granicy kulturowej nie tylko nie jest ostateczna, ale przeciwnie: powoduje ponowną regionalizację doświadczenia / systemu religijnego, którego dotyczy, a za nią fantazmatyzację religijnej świadomości i ponowne zamknięcie na dialog z innymi doświadczeniami).*

Również tę tezę potwierdza obserwacja zachowań dialogowych czy anty-dialogowych wspomnianych religii uniwersalnych. Zwróćmy uwagę: chrześcijaństwo przynajmniej raz jeszcze w swoich dziejach zyskało szansę przekroczenia istotnej granicy kulturowej – za sprawą jezuickich misjonarzy w Chinach na przełomie XVI i XVII wieku. Jednakże szansa ta została odrzucona (tzw. spór akomodacyjny albo ‘spór o ryty’). Powodem było przekonanie, że podstawowym pojęciom chrześcijaństwa nie brak już niczego – a inna kultura może je tylko zniekształcić lub wręcz zniszczyć.

O regionalnym charakterze pojęć możemy mówić, jak wiadomo, w sensie teoretycznym, w ramach postępowania fenomenologicznego – a więc ze względu na konstytucję fenomenologii regionalnych, w ramach których pojawiają się interesujące nas pojęcia. Możemy o nim jednak mówić również w sensie bardziej potocznym: to uwarunkowanie doświadczeń i wywodzących się z nich rozeznań i pojęć przez specyfikę regionu historyczno-kulturowego, w którym się pojawiają. Doskonale objaśnia to odniesienie do dwu pojęć specyficznych i istotnych dla filozoficznej i teologicznej myśli chrześcijaństwa. Chodzi o pojęcia „osoby” i „osobowego boga”.

W przypadku pojęcia „osoby” i konsekwentnie pojęcia „boga osobowego” w tradycyjnej myśli chrześcijańskiej mamy do czynienia z połączeniem obu rodzajów regionalizmu: specyfikę regionu fenomenologicznego w sensie ścisłym, a więc obszaru rozpoznawanych zjawisk i ich związków (osoba – relacja – dialog – czyn – odpowiedzialność) określa specyfika regionu historyczno-kulturowego, do którego należy ten, który o nie pyta (świat myśli greckiej inspirowany wprost lub pośrednio objawieniem biblijnym). To szczególne połączenie obu postaci regionalizmu stało się jednym ze źródeł zarówno osiągniętej w tym kręgu kulturowym siły oddziaływania owych pojęć jak też ich istotnych ograniczeń i słabości – przede wszystkim szeregu aporii dotyczących relacji osobowo pojmowanego absolutu do wszystkiego, co istnieje poza nim – np. nierozstrzygalnego pytania, jak bóg może być absolutnie wolny i wszechwiedzący i nie odbierać w ten sposób wolności

człowiekowi. [Jeśli bóg już zawsze wie, co ja wybiorę w ramach mojej rzekomo wolnej decyzji, to moja decyzja nie jest wolna, bo nie mogę już wybrać niczego innego, niż to, co już wie bóg.] Trudność tę pokonują religijne doświadczenia wiary i zaufania, które prowadzą do przekonania, że to, co dziś pozostaje dla człowieka niezrozumiałe, ostatecznie się objaśni, ponieważ wszystko ostatecznie się objaśni. Takim objaśnieniem – egzystencjalnym, a nie tylko intelektualnym – ma być zbawienie.

Doświadczenia religijne są jednak, jak wiadomo, bardzo trudno, jeśli w ogóle, komunikowalne, przy czym trudność ta rośnie w miarę uogólniania i uniwersalizacji tych doświadczeń i wyrażających je pojęć. Zauważmy na przykład, że doświadczenia religijnego stosunku do zbawczej mocy Jezusa i do zbawczej mocy Buddy-Amidy na poziomie tzw. prostych wyznawców są jeszcze względnie łatwo komunikowalne – zapewne wskutek ich silnie intuicyjnego charakteru, ale na poziomie powiedzmy Tomasza z Akwinu i Nagardżuny już nie, albo tylko z najwyższym trudem. Zarówno zwolennik Tomasza, jak i adept nauki Nagardżuny będzie przy tym gotów twierdzić, że to właśnie jego interpretacja jest bliższa „prawdziwej natury rzeczy”. Nie istnieją niezależne kryteria, które pozwoliłyby rozstrzygnąć, kto z nich, dlaczego i w jakich granicach ma prawo tak twierdzić.

Trudność ta ma jednak znowu charakter bardziej egzystencjalny niż intelektualny czy techniczny – jest więc nie tyle skutkiem braku odpowiedniego wspólnego języka, metody i techniki komunikacji, ile raczej następstwem dokonywanych koniecznie w każdym doświadczeniu religijnym egzystencjalnych zamknięć, ustaleń i związań. Te „religijne związania” znajdują wyraz zarówno na bezpośrednim, symbolicznym, czy też rytualnym poziomie języka religijnego, jak i na kolejnych coraz wyższych poziomach uogólnienia i refleksji. Jednym z najistotniejszych w historii doświadczeń religijnych ludzkości tego rodzaju „ustaleń i związań” na wyższym poziomie refleksji jest właśnie klasyczna (a w szczególności chrześcijańska) postać pojęć osoby i boga osobowego. Bóg objawienia żydowsko-chrześcijańskiego w jego helleńskiej interpretacji nie może nie być bogiem osobowym, ale to można rozeznaczyć, tak czy inaczej, jedynie wewnątrz fenomenologicznego i kulturowego regionu zbudowanego wokół odniesień do tego objawienia.

Zasadnicze pytanie brzmi: jaki jest status takich pojęć i jaką moc mają wysuwane z ich pomocą roszczenia uniwersalne. Odwołam się do zaskakujących konsekwencji pewnej potocznej opinii, dotyczącej historyczno-kulturowej specyfiki pojęć osoby i osobowego boga. Otóż można się spotkać z dość powszechnym przekonaniem, że rozwinięta postać tych pojęć

i stojącego za nimi doświadczenia jest szczególnym i wybitnym dobrem kultur wyrosłych w spotkaniu z objawieniem biblijnym i że brak jej w wielkich kulturach dalekowschodnich. Nie musimy teraz rozstrzygać, czy jest to opinia poprawna. Sam fakt bowiem, że opinia taka się pojawia, niezależnie od tego, czy jest ona słuszna, czy nie, wskazuje na regionalny charakter pojęć, których dotyczy, i wobec tego stanowi wezwanie do dalszej nad nimi refleksji.

Jeśli mianowicie opinia o braku tych pojęć w wielkich kulturach Dalekiego Wschodu jest słuszna, należy postawić pytanie o przyczynę tego braku (nie jest nią z pewnością niedostateczna jakość i subtelność refleksji antropologicznej tych kultur), a także o możliwości spotkania z nimi mimo tego rzeczywistego czy rzekomego braku na gruncie wartości reprezentowanych przez zachodni personalizm. Jednak pytanie takie nie jest stawiane. Jeżeli natomiast wspomniana opinia jest nieporozumieniem i wartości reprezentowane przez pojęcie osoby i osobowego absolutu są żywe także w (tylko pozornie wtedy) apersonalistycznych kulturach Azji, należy postawić pytanie, dlaczego ich tam nie zauważamy, albo raczej: w jaki sposób są one reprezentowane we własnym i właściwym doświadczeniu kultur, o które chodzi, i w ich refleksji. Ale również to pytanie nie jest w myśli chrześcijańskiej stawiane. A nie są to pytania obojętne. Odpowiedź na nie mogłaby bardzo głęboko przekształcić tradycyjne chrześcijańskie pojmowanie osoby – a także osobowego boga.

Problem w tym, że fantazmat klasycznego myślenia chrześcijańskiego staje na drodze takiego przekształcenia: uniemożliwia je, nie rozumiejąc ani swoich własnych pojęć, ani pojęć, które są dla nich wyzwaniem i otwarciem nowej wirtualnej przestrzeni.

Przykład: Jan Paweł II w rozmowie z Vittorio Messori o buddyzmie:

Soteriologia buddyzmu stanowi punkt centralny i w pewnym sensie punkt jedyny tego systemu. Jednakże zarówno tradycja buddyjska, jak i metody z niej wynikające, znają prawie wyłącznie „soteriologię negatywną”.

„Oświecenie”, jakiego doznał Budda, sprowadza się do przeświadczenia, że świat jest zły. Jest on też źródłem zła i cierpienia dla człowieka. Ażeby wyzwolić się od tego zła, trzeba wyzwolić się od świata. Trzeba zerwać te więzy, jakie łączą nas z zewnętrzną rzeczywistością – więzy istniejące w naszej ludzkiej konstytucji, w naszej psychice i somatyce. Im bardziej uwalniamy się od tych więzów, im bardziej wszystko, co światowe, staje się nam obojętne, tym bardziej wyzwalamy się od cierpienia, czyli od zła, które pochodzi ze świata.

Czy w ten sposób przybliżamy się do Boga? W „oświeceniu” przekazanym przez Buddę nie ma o tym mowy. Buddyzm jest w znacznej mierze systemem „ateistycznym”. Nie wyzwalamy się od zła poprzez dobro, które pochodzi od Boga, wyzwalamy się tylko poprzez zerwanie ze światem, który jest zły. Pełnia tego zerwania, to nie zjednoczenie z Bogiem, ale tak zwana nirwana, czyli wejście w stan doskonałej obojętności względem świata. Zbawić się, to znaczy przede wszystkim uwolnić się od zła, zubożenie na świat, który jest źródłem zła. Na tym cały proces duchowy się kończy. [Jan Paweł II, Przekroczyć próg nadziei].

Proszę zwrócić uwagę na płaskość tej refleksji i jej redukcyjne nastawienie. Wywołała ona – co zupełnie zrozumiałe – ostrą reakcję negatywną, przede wszystkim środowisk buddyjskich, ale także tych, którzy dostrzegli, jaka odmowa dialogu tkwi w takich słowach.

To właśnie jest sedno problemu: nieumiejętność identyfikacji własnego fenomenologicznego, religijnego i kulturowego regionu udaremnia dialog – wbrew deklaracjom choćby najwyższej na taki dialog otwartości. Przypomnijmy, że tego samego Jana Paweł II kościelni konserwatyści oskarżali o „synkretyzm religijny” - w związku z jego inicjatywami takimi, jak wspólna modlitwa przedstawicieli wielu religii w Asyżu, czy odwiedziny w synagogach i meczetach.

Co stało tu na przeszkodzie? Fantazmat, który czyni z systemu religijnego system „regionalnie zamknięty”, ale z wnętrza systemu nie tylko pozostaje to niezauważone – wręcz przeciwnie: system jest nadal imperialny i przekonany o własnym uniwersalizmie (zapoznanym niestety przez ‘innych’). Stąd teza trzecia, która pokazuje jedyną moim zdaniem możliwość rozbicia owego imperialnego fantazmatu.

3. Objaśnienie tezy trzeciej: zdolność krytycznej obserwacji regionalnego charakteru własnych kluczowych pojęć

Przypomnę: Zdolność określonego doświadczenia religijnego i wyrastającego zeń religijnego systemu do przekraczania granic w dialogu z innymi religiami / światopoglądami jest ściśle związana ze zdolnością do krytycznej obserwacji regionalnego charakteru jego własnych kluczowych czy wręcz najświętszych pojęć i idei. Obserwacja taka jest jednak możliwa jedynie za cenę przekroczenia związanych z tymi pojęciami świadomościowych fantazmatów.

Objaśnienie tej tezy będzie z konieczności bardzo zwięzłe.

Źródłem fantazmatyzacji systemu religijnego / ideologicznego jest pewna wewnętrzna decyzja tożsamościowa czyniąca religię religią (czy też quasi-religijną, zideolo-

gizowany światopogląd takim właśnie). Decyzja ta zapada w procesie fundacyjnym takiego systemu, a kiedy zapada, praktycznie przestaje być zauważalna dla tych, którzy ów system współtworzą. Jest to zatem decyzja głęboko systemowa, w związku z czym poza jej częścią jawną, związaną z refleksowaną krytycznie tożsamością doświadczenia / systemu religijnego, którego to dotyczy – ma ona także część ukrytą, ale czynną. To owa część ukryta wyłącza możliwość krytycznej samoobserwacji.

Tym, co łączy takie rozumienie religijnego / ideologicznego fantazmatu z klasycznym jego ujęciem literaturoznawczym, jest podstawieniowa, podawcza formuła fantazmatu jako struktury treściowej, której funkcja jest społeczna: uchwycenia problemu, opracowania sensowego i nadania mu oczekiwanego kształtu estetycznego. Mogą z takiej formuły korzystać wszyscy zainteresowani danym problemem i mogą to czynić w sposób ubezpieczony, to znaczy definiując siebie samych nie jako wytwórców fantazmatu, ale jako przyjmujących istniejący (realny i uniwersalny) sens. Ten wymiar rzekania się odpowiedzialności przez pojedynczych ludzi i przrzucania go na gotowy ideowy i w ich przekonaniu całkowicie realny scenariusz jest szczególnie istotny. Fantazmat ten prawie nigdy nie staje się przedmiotem krytycznej refleksji wewnątrz-religijnej, jednak to właśnie jego systemowa obecność odpowiada, jak pokazałem wyżej, za pojawianie się roszczeń uniwersalistycznych religii / zideologizowanych światopoglądów, a równocześnie za brak podnoszonych wewnątrz-religijnie wątpliwości wobec takich roszczeń.

Nie oznacza to jednak, że możliwość krytycznego odniesienia do owego fantazmatu z wnętrza religii nie istnieje. Powiedziałem, że *prawie nigdy* nie staje się on przedmiotem krytycznej refleksji przedstawicieli religii, które się na nim opierają, są bowiem momenty w historii ich samo-określenia, w których do takiej refleksji jednak dochodziło i dochodzi. Dzieje się tak wtedy, kiedy pewna osoba czy społeczność religijna obserwuje krytycznie regionalny charakter swoich kluczowych i najświętszych pojęć – to znaczy, kiedy okazuje się realnie zdolna do samozakwestionowania owych pojęć w obliczu innych, obcych sobie świętości, stających na granicy między tym, co regionalne, a tym, co uniwersalne. Samozakwestionowanie takie oznacza właśnie rozbieżność jej własnego konstytutywnego fantazmatu.

C. Słowo na koniec

Zatoczyłem, jak widać w tej syntetycznej prezentacji krąg, którego zwornikiem okazuje się wezwanie do samozakwestionowania w dialogu. Krąg ten dotyka najważniejszych sytuacji granicznych w dialogu międzyreligijnym, dialogu z religiami i dialogu o religiach.

Odpowiedź na tytułowe pytanie – czy religie mogą w dialogu przekraczać te granice? – brzmi: *tak, mogą*; pod warunkiem jednak, że żeby je przekraczać, krytyczną uwagę skupią nie na granicach, a na tym, co w nich samych i ich świadomości jest źródłem energii, które się w owych granicach ucieleśniają.

Ks. Piotr Moskal
Katolicki Uniwersytet Lubelski

Aksjologia religii a rozumienie kultury i cywilizacji* **The axiology of religion and the understanding of culture and civilization**

Different religions affect the personal, social and cultural life of man in different ways. Therefore, the valuation of religion is important for social and cultural policy. Religions can be evaluated from the point of view of a particular religious doctrine or from the point of view of a particular philosophy. One can evaluate apology for a particular religion. One can also evaluate the influence of a particular religion on the personal, social and cultural life of man (pragmatic reasons). The text provides several examples of religions' influence on social and cultural life.

Różne religie w różny sposób wpływają na osobowe, społeczne i kulturowe życie człowieka. Bywają sposobami życia ludzkiego. Pełnią istotną rolę w życiu kulturowym, generując nieraz określoną cywilizację rozumianą jako sposób życia społecznego. Św. Jan Paweł II zauważył, że „osią każdej kultury jest postawa człowieka wobec największej tajemnicy: tajemnicy Boga. Kultury poszczególnych narodów są w istocie rzeczy różnymi odpowiedziami na pytanie o sens osobistej egzystencji: gdy to pytanie zostanie uchylone, kultura i życie moralne Narodów ulegają rozkładowi”¹.

W religiach trzeba odróżniać to, jak religie są rozumiane w swych oficjalnych, normatywnych tekstach od tego, jak faktycznie postępują ludzie deklarujący się jako wyznawcy danej religii. W prezentowanej wypowiedzi chodzi przede wszystkim o w miarę oficjalne samorozumienie różnych religii. W religiach można dostrzec aspekt teoretyczny i praktyczny. Religie zawierają określone przekonania, które są prawdziwe albo fałszywe, oraz działania, które, jak każde ludzkie działania, są moralnie dobre albo złe. Religie generują też określone skutki osobowo-psychiczne, kulturowe i cywilizacyjne bardziej lub mniej pożądane. Dlatego wartościowanie religii jest sprawą o doniosłym znaczeniu zarówno w perspektywie indywidulanego życia ludzkiego, jak i polityki społecznej i kulturowej.

* W tekście wykorzystuję fragmenty moich prac: *Traktat o religii*. Lublin 2014; *Wybrane zagadnienia z aksjologii religii*. „Przegląd Religioznawczy” 2015 nr 1 s. 15-25.

¹ Jan Paweł II, *Centesimus annus* nr 24.

Można wartościować religie z punktu widzenia określonej doktryny religijnej lub z punktu widzenia określonej filozofii. Można dokonywać oceny apologii konkretnej religii, o ile w danej religii takową apologię się formułuje. Można też dokonywać oceny wpływu konkretnej religii na życie osobowe, społeczne i kulturowe człowieka. Oto kilka przykładowych faktów domagających się, jak sądzę, oceny ze strony badacza religii:

Ofiary z ludzi, antropofagia, palenie wdów i prostytucja sakralna

Ofiary z ludzi składali między innymi Aztekowie, Inkowie, Majowie, Wikingowie, Celtowie, Słowianie, Hindusi. Prostytucję rytualną praktykowano między innymi w religiach starożytnego Bliskiego Wschodu, w Grecji i w Indiach. Byłoby czymś bardzo niewłaściwym, gdybyśmy na przykład w imię wolności religijnej czy troski o dziedzictwo religijno-kulturowe ludzkości chcieli takie praktyki usprawiedliwiać czy ich bronić.

Panteistyczne koncepcje duchowości i mistyki

Istnieją religie monistyczne (panteistyczne), w których nie dostrzega się bytowej odrębności świata i człowieka od Absolutu. Przykładem takiego stanowiska ontologicznego, a w konsekwencji soteriologicznego, i stanowiska w zakresie koncepcji duchowości i mistyki, jest hinduizm. Hinduizm jest religią bardzo niejednorodną. Pomimo tego można nakreślić zasadnicze cechy duchowości i mistyki hinduistycznej. W literaturze hinduskiej mówi się o czterech celach życia ludzkiego: o przyjemności zmysłowej (*kāma*), o życiowym sukcesie (*artha*), o prawości (*dharma*) i o wyzwoleniu (*moksha*) – uwolnieniu od ograniczeń w zakresie istnienia, świadomości i szczęścia². Moksha jest następstwem zrozumienia natury jaźni. Kto je osiągnął, nie rodzi się ponownie; wyzwolony jest z cyklu sansary. Według Śankary wyzwolenie jest osiągalne jeszcze za życia człowieka w ciele. Z kolei Rāmānuja uważa, że wyzwolenie jest osiągalne dopiero po śmierci ciała³. W hinduizmie obecny jest pogląd, że istnienie, świadomość i szczęście, i to w stopniu nieograniczonym, są przez człowieka osiągalne. Człowiek to nie tylko ciało i osobowość. Człowiek to także ukryta, ożywiająca go jaźń. To ukryte „ja”, czyli atman, jest atmanem-brahmanem, czyli Absolutem/Bogiem. Człowiek nosi więc w sobie potencjał pełni istnienia, mądrości i szczęścia. Potencjał ten jest jednak głęboko w człowieku ukryty. To, co nieskończone, znajduje się w najgłębszych warstwach bytu ludzkiego. W hinduizmie chodzi o odnalezienie drogi do wyższych stanów

² Zob. M. St. Zięba. *Hinduizm w: Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*. Red. H. Zimoń. Lublin 2000 s. 245-287, tu s. 255; H. Smith. *Religie świata*. Przeł. E. Jagielska-Pszczel i A. Jagielski. Warszawa 1994 s. 26-33.

³ Zob. A. Rambachan. *Hinduizm*. Przeł. P. Kłodkowski. w: *Życie po śmierci w wielkich religiach*. Red. H. Coward. Przeł. M. M. Dziekan, P. Kłodkowski, P. Pachciarek. Warszawa 2003 s. 68-90, tu s. 73.

bytowania poprzez urzeczywistnianie drzemiącego w człowieku potencjału. Metody tej re-alizacji nazywane są jogą. Celem jogi jest połączenie ludzkiego „ja” z Bogiem/Absolutem, lub nawet osiągnięcie tożsamości atmana z Brahłą/brahmanem i zdobycie jeszcze na ziemi atrybutów boskości⁴. Można wskazywać, z punktu widzenia zarówno filozofii tomistycznej, jak i chrześcijańskiego objawienia, na nieprawdziwość przekonań panteistycznych, na nieistnienie reinkarnacji i na iluzoryczność utożsamienia atmana z brahmanem.

Hinduizm a obojętność wobec cierpiących i społecznie wykluczonych

Obojętność wyznawców hinduizmu wobec ludzi w trudnym położeniu tłumaczy się wiarą w reinkarnację i prawo karmana. Ciężką sytuację cierpiącego interpretuje się jako konsekwencję jego czynów z poprzedniego wcielenia. Człowiekowi takiemu nie pomaga się dlatego, aby mógł on oczyścić się z popełnionych w poprzednim wcieleniu win, szybciej umrzeć, a po śmierci doznać lepszego wcielenia⁵. Jaką postawę należałoby zająć wobec takiego stanu rzeczy? Chrześcijańscy misjonarze, na przykład św. Matka Teresa z Kalkuty, po prostu spieszyli tym ludziom z pomocą, pomimo niezrozumienia i niechęci ze strony wielu hinduistów. Innym zadaniem w tej sytuacji jest świadectwo prawdzie i wskazywanie na błędność hinduistycznych przekonań.

Judaizm a powstanie i rozwój kapitalizmu

Werner Sombart stawia tezę, że „Żydzi umożliwiali kapitalizm w jego formie dzisiejszej”⁶. Jego zdaniem czynnikiem o ogromnym znaczeniu dla gospodarki Żydów jest ich religia, która przenikała i regulowała, aż do najmniejszych szczegółów, całe ich życie. Autor wskazuje na autorytet Biblii hebrajskiej, Talmudu, zwłaszcza babilońskiego, i literatury rabinicznej, zwłaszcza kodeksu Józefa Karo *Schulchan Aruch* (XVI w.), jako na te pisma, które w czasach nowożytnych wywarły znaczący wpływ na życie Żydów⁷.

Jakie cechy religii żydowskiej miały znaczenie dla powstania i rozwoju kapitalistycznego sposobu życia? Sombart uważa, że zarówno religię żydowską, jak i kapitalizm,

⁴ Zob. Smith, *Religie świata* s. 32-61; G. Głuchowski, *Joga*, w: *Encyklopedia katolicka*. T. 8. Red. A. Szosteki in. Lublin 2000 k. 56-57; A. Thannippara, *Joga*, Przeł. A. Ługowski, w: *Leksykon religii*. Red. H. Waldenfels. Przekład oprac. P. Pachciarek. Warszawa 1997 s. 170-172.

⁵ Zob. W. Menski. *Hinduizm*, w: *Problemy etyczne w tradycjach sześciu religii*, Red. P. Morgan i C. Lawton. Przeł. D. Chabrajaska, Warszawa 2007 s. 27-98, tu s. 91; H. Grzesiak., *Niepełnosprawność w Indiach*. W: *Ubóstwo i wykluczenie. Wymiar ekonomiczny, społeczny i polityczny. 14-15 października 2010*, Warszawa. Red. A. Grzędzińska, K. Majdzińska, A. Sulowska, Warszawa 2010, s. 156-162, tu s. 158; M. Pawlik, *Zwodniczy mistycyzm Orient*, Sandomierz 2010 s. 103-104.

⁶ W. Sombart, *Żydzi i życie gospodarcze*, Przeł. M. Brokmanowa, Warszawa 2010, s. VIII.

⁷ Zob. tamże, s. 188-201.

cechuje organizowanie życia według umowy. Judaizm jest umową między Bogiem a Jego ludem. Za dobry, zgodny z Torą czyn otrzymuje człowiek nagrodę, za zły zaś – karę. Nagrodę i karę otrzymuje człowiek częściowo tu, na ziemi, częściowo na tamtym świecie. Sombart pisze: „Ten stosunek [stosunek umowy – P.M.] prowadzi do dwóch rezultatów: ciągle odmierzanie korzyści, albo szkody, którą sprowadzić może wypełnianie, lub zaniechanie jakiegoś czynu; i zawikłana buchalteria w celu utrzymania w porządku rachunku należności, czy długów”⁸.

Rozumienie religii w kategoriach umowy, wedle której sprawiedliwemu dzieje się dobrze, a bezbożnemu źle, zrodziło przekonanie, że powodzenie na ziemi jest znakiem prowadzenia życia miłego Bogu i zapowiedzią nagrody w życiu przyszłym. Bogactwo jest znakiem Bożego błogosławieństwa, ubóstwo jest przekleństwem⁹. Toteż Sombart pisze: „Nie trzeba wielu słów do wykazania, jak zasadniczo różne stanowisko wobec życia zarobkowego zajmują: żyd pobożny i pobożny chrześcijanin. Chrześcijanin musi za pomocą rozmaitych fortelów usunąć ze swego Pisma Świętego kierunek esseński, wrogi bogactwu i zarobkowi. Bogaty żyd, «w imię Boga», zbiera złoto, jako cynę, a srebro jako ołów; a bogaty chrześcijanin musi żyć w ciągłej obawie, że zawarte są dla niego wrota niebieskie”¹⁰.

Z oparciem religii żydowskiej na umowie między Bogiem a Jego narodem wiąże się „formalistyczno-nomistyczna” natura judaizmu. Świętość to bogobojne posłuszeństwo przepisom prawa. Ważne jest zarówno samo istnienie prawa, jak i jego treść. Istnienie prawa zobowiązuje do życia racjonalnego, etycznego. Toteż życie człowieka usiłującego zachować prawo jest przeniknięte myślą etyczną¹¹. Jeżeli chodzi o treść prawa, to, zdaniem autora, przepisy prawa dążą do „etycznego ujarznienia człowieka”. Sombart pisze, że kardynalnymi cnotami pobożnego Żyda są: „panowanie nad sobą i rozważa, zamięłowanie porządku i pracowitość, umiarkowanie i wstrzeźliwość, czystość i trzeźwość”¹². Zracjonalizowanie

⁸ Tamże, s. 204.

⁹ Zob. tamże, s. 210-217. Rabin Szalom Ber Stambler z ruchu chasydów Chabad tak rzecz ujmując: „Bóg obdarza szczególnym błogosławieństwem biznesmenów, bo oni są świadkami tego, że Stwórca kieruje światem. W biznesie bowiem również dzieją się rzeczy, których tak po prostu nie da się wyjaśnić. To są właśnie cuda” (*Ekonomia w judaizmie. Z rabinem Szalomem Berem Stamblerem rozmawia Filip Memches*, Warszawa 2011 s. 88). „W Torze bogactwo jest błogosławieństwem. Możemy przeczytać, że życie zgodne z wolą Boga przynosi ziemi urodzaj. A więc sytuacja dobra to taka, w której człowiekowi się powodzi materialnie. [...] Jednocześnie w przypadku, w którym ktoś ma mało, powinien się z tym pogodzić. Talmud mówi o zadowoleniu ze swojego stanu posiadania, niezależnie od tego, jaki ten stan jest” (tamże s. 135). Clive Lawton zauważa, że „Żydzi nigdy nie pragnęli czynić cnoty z ubóstwa” (*Judaizm. W: Problemy etyczne w tradycjach sześciu religii* s. 204-252, tu s. 244).

¹⁰ Sombart, *Żydzi i życie gospodarcze*, s. 218.

¹¹ Zob. tamże, s. 218-224.

¹² Tamże s. 225-226.

życia przez prawo, zwłaszcza w zakresie płciowości, ma, zdaniem autora, nieocenione znaczenie dla życia gospodarczego. Sombart pisze, że asceza seksualna, do której zmuszani byli mężczyźni przez swych nauczycieli religii, powodowała ich zwrot ku działalności gospodarczej¹³.

Autor twierdzi również, że „zracjonalizowanie życia miało i z tego względu wielkie znaczenie dla udziału żydów w życiu gospodarczym, że przez przyzwyczajanie do życia przeciwko naturze (albo obok natury) przygotowani oni zostali do rozwinięcia gospodarczego systemu kapitalistycznego, który istnieje również przeciwko naturze (albo obok natury). Idea zarobku, jak i racjonalizm ekonomiczny, nie są w gruncie rzeczy niczym innym, jak zastosowaniem do życia gospodarczego norm, danych żydom w ogóle przez religię. Aby kapitalizm mógł się rozwinąć, należało połamać wszystkie kości człowiekowi naturalnemu, żyjącemu popędami, i dopiero potem zbudować szczególny racjonalny mechanizm duchowy, na miejsce starego, pierwotnego, przy jednoczesnej przemianie wszystkich życiowych wartości i poglądów. «Homocapitalisticus» jest sztucznym i pełnym sztuki wytworem, który powstał w końcu z tego przewrotu. Tę przemianę sporządził w znacznej mierze sam kapitalizm. Ale przemianę tę pobudził też przebieg nowonarodzin, który przeżywa każdy żyd pod wpływem swojej religii. «Homojudaicus» i «homo capitalisticus» należą o tyle do tego samego gatunku, o ile są obaj «hominesrationalisticiartificiales». O ile to prawda, to zracjonalizowanie życia żydów przez religię, jeśli nie wytworzyło bezpośrednio uzdolnienia do kapitalizmu, to w każdym razie zwiększyło je i wzmocniło”¹⁴.

Kolejną cechą religii żydowskiej, przyczyniającą się do gospodarczego sukcesu Żydów, jest generowanie poczucia obcości Żydów w stosunku do nie-Żydów. Sombart pisze: „O ile żydzi chcieli ściśle wypełniać swe prawo, musieli żyć w odosobnieniu od «gojów»: sami stworzyli «getto», które z punktu widzenia nie-żydowskiego było pierwiastkowo ustępstwem, przywilejem, a nie wynikiem nienawiści. Chcieli sami żyć osobno, gdyż uważali się za wyższych od otaczającego ich pospólstwa, za naród wybrany, naród kapłanów”¹⁵. Poczucie obcości generowało szereg zachowań Żydów wobec nie-Żydów, także względem narodów, u których się znajdowali czy znajdowali gościnę. Te zachowania, pisze Sombart, były sankcjonowane przez religijne przepisy. I tak na przykład prawo żydowskie zakazywało pożyczania na procent współwyznawcom (współplemieńcom), ale dopuszczało pobiera-

¹³ Zob. tamże, s. 227-234.

¹⁴ Tamże, s. 235.

¹⁵ Tamże, s. 236.

nie procentów od obcych (od gojów)¹⁶. Pisz też, powołując się na Torę, Talmud, kodeksy i responsy, że wedle prawa żydowskiego „obcym należy się mniej względów, niż członkom własnego plemienia”¹⁷. Takie podejście do nie-Żydów znajdowało wyraz w żydowskim prawie handlowym i przemysłowym, w sposób bezwzględny kształtującym relacje z obcymi. Autor pisze: „Jest np. artykuł prawa o cudzoziemcach (często mówiono o nim!), który opiewał: omyłka, popełniona w jakimś rachunku przez poganina (obcego), może być wyzyskana przez Izraelitę bez zobowiązania zwrócenia na to uwagi poganina”¹⁸. Pisz też, cytując literaturę rabiniczną: „«Nie-żyda krzywdzić możesz, bo napisane jest w Piśmie Świętym 3. Moj. 25, 14: ‘Nie wolno wyzyskiwać brata’, to znaczy nie-żyda wyzyskać wolno» (niema tu mowy o oszukaństwie, lecz o wyższej cenie, osiągniętej od obcego)”¹⁹.

Skutkiem odmiennego traktowania obcych w prawie żydowskim było i to – pisze Sombart – że „ogólny pogląd na istotę handlu i przemysłu przekształcił się, i to dość wcześnie, w kierunku wolności przemysłu i handlu”²⁰. Autor pisze, że w relacjach z obcymi „rozluźniają się zasady prawa, uwzględniającego stosunki osobiste, a na ich miejscu występują poglądy o charakterze wolnogospodarczym”²¹.

Sombart pisze dalej: „idea «justumpretium» (jak w ogóle przez całe wieki średnie) wpływa na prawa ceny, t. j. politykę cen, zawartą w Talmudzie i Kodeksach, o ile odnosi się do stosunku wzajemnego między współplemieńcami, dąży do skonwencjonalizowania kształtowania się cen, a opiera się na idei słusznego wyżywienia. W stosunku do nie-żydów nie uznają oni «justumpretium», a «nowoczesne» kształtowanie się cen uważają za nietrwałe (Ch. h. 226, 26; porównaj B. m. 49b ff). Bez względu na to, skąd te poglądy pochodzą, ważnym jest to, że już w Talmudzie, a jeszcze wyraźniej w *Schulchan Aruchu*, występują poglądy co do wolności handlu i przemysłu, poglądy zupełnie obce chrześcijańskiemu prawu wieków średnich”²². Sombart konkluduje, że wedle judaizmu to Bóg chce wolnego handlu i wolnego przemysłu, co stanowi motyw do realizacji tych wolności w życiu gospodarczym²³.

¹⁶ Zob. tamże, s. 239-240. Szalom Ber Stambler mówi: „Bardzo ważne jest pożyczanie bez procentów braciom, czyli Żydom, ale nie ma takiego obowiązku wobec gojów. W tym sensie Tora idzie z duchem kapitalizmu – mogą zarobić na różnych rzeczach: zarówno na pożyczaniu pieniędzy, jak i na handlu gruntami, nieruchomościami, przedmiotami codziennego użytku itd.” (*Ekonomia w judaizmie* s. 49).

¹⁷ Sombart, *Żydzi i życie gospodarcze*, s. 240.

¹⁸ Tamże, s. 241.

¹⁹ Tamże, s. 242.

²⁰ Tamże, s. 243.

²¹ Tamże.

²² Tamże.

²³ Zob. tamże, s. 244.

Islam a autonomia doczesności, nietolerancja i terroryzm

W religii katolickiej wypracowano koncepcję autonomii doczesności. Katolicka koncepcja życia społeczno-politycznego nie jest koncepcją teokratyczną, a katolicka wizja państwa nie jest wizją państwa wyznaniowego. Katolicyzm nie usiłuje z całokształtu prawa religijno-moralnego uczynić prawa państwowego, obowiązującego wszystkich obywateli. Domaga się tylko (ale i aż!), aby prawo państwowe gwarantowało ludzkie naturalne uprawnienia. Religia katolicka nie utożsamia się z polityką. W dokumentach Kościoła katolickiego mówi się o rozdziale między polityką a religią²⁴, o tym, że „[w]spólnota polityczna i Kościół są, każde na własnym terenie, od siebie niezależne i autonomiczne”²⁵.

Katolicy domagają się wolności religijnej dla siebie i uznają prawo do wolności religijnej dla wyznawców innych religii, a także prawo do wolności dla ateistów i agnostyków. Wolność ta jednak może i powinna być ograniczana wtedy, gdy staje się wynaturzeniem wolności, a więc gdy narusza naturalne uprawnienia osoby ludzkiej, gdy narusza porządek sprawiedliwości, gdy przeciwstawia się dobru wspólnemu społeczeństwa. Co dzieje się wówczas, gdy w społeczeństwie dominują zwolennicy państwa wyznaniowego? Pytanie to stawiam w kontekście islamu i współczesnych potężnych ruchów migracyjnych. Wnioskowanie z analogii, odwołujące się do sytuacji nie-muzułmanów w krajach islamskich, a także do sytuacji w muzułmańskich strefach „NO GO” wielu miast europejskich nie napawa optymizmem.

Powód, dla którego sytuacja nie-muzułmanów w krajach lub dzielnicach muzułmańskich jest trudna, tkwi w samej naturze islamu. Duchowość islamu jest duchowością polityczną²⁶. Islam nie zna odróżnienia porządku politycznego od religijnego, nie uznaje autonomii rzeczywistości ziemskich. Oficjalne teksty tej religii generują cywilizację sakralną. Duchowość islamu sprzyja budowaniu państwa wyznaniowego, w którym życie społeczno-polityczne regulowane jest zasadami szariatu. Muzułmanie, chcąc zachować swoją religijną tożsamość, będą się kierowali nie tyle prawem kraju udzielającego im gościny, co raczej swoim prawem – prawem szariatu. Kiedy zaś, w związku z procesami demograficznymi, demokratycznie wygrają wybory, będą mogli narzucać swoje prawo wszystkim. Jak donoszą media, ten proces już zaczyna się w Europie dziać.

²⁴ Zob. Jan Paweł II. *Ecclesia in Europa* nr 109.

²⁵ *Gaudium et spes* nr 76.

²⁶ Zob. J. Renard, *Islamic spirituality*. w: *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, red. M. Downey. Collegeville, Minnesota 1993, s. 555-559, tu s. 559.

Z muzułmańską ideą cywilizacji sakralnej wiąże się inne zagadnienie. Oto (prawie) każdego dnia docierają do nas informacje o muzułmańskiej nietolerancji i muzułmańskich prześladowaniach chrześcijan, innych nie-muzułmanów, a nawet nie dość radykalnych muzułmanów. Zamachy terrorystyczne, dekapitacje, gwałty i porwania, niszczenie świątyń, to (prawie) codzienność. Dyskryminacje i prześladowania są dziełem nie tylko tłumu czy grupy fanatyków, ale także władz państwowych i religijnych. Czy ci, którzy dopuszczają się wspomnianych aktów, działają zgodnie czy też niezgodnie z doktryną islamu?

Jean Alcaider uważa, że co prawda istnieją tolerancyjni muzułmanie, ale „sam islam nie może być tolerancyjny, i faktycznie – nie jest! Ze swej istoty bowiem jest on bezkompromisowy, nieprzejednany. Dlatego zdecydowana większość muzułmanów żyjących na kuli ziemskiej jest przesiąknięta ideologią podbojów, która w każdej chwili może na nowo odżyć”²⁷. Autor zauważa, że tożsamość islamu określa szahada, czyli muzułmańskie wyznanie wiary: „Nie ma boga prócz Allaha, a Mahomet jest jego prorokiem”²⁸. Pierwsza część szahady ma charakter negacji i skierowana jest, pisze autor, przeciwko tym, którzy ośmielają się twierdzić, że są inni bogowie oprócz Allaha. Ludzi tych Koran określa mianem *muszrikun*²⁹. Kim są owi *muszrikun*? Zdaniem Alcadera są nimi chrześcijanie, którzy wedle Koranu dodają Allahowi współtowarzyszy³⁰. Tymi współtowarzyszami mieliby być Jezus i Jego Matka – Maryja³¹. Szahadę można więc interpretować jako negację dogmatu o Wcieleniu, negację bóstwa Jezusa Chrystusa, a także jako negację swoiście rozumianego chrześcijańskiego dogmatu trynitarnego, dogmatu rozumianego przez muzułmanów jako triteizm³².

Koran wzywa do dżihadu. Uzasadnieniem dżihadu ma być pomszczenie zniewagi, jakiej doznaje Allah, gdy usiłuje się dodać mu współtowarzyszy, lub gdy się Allaha i jego Posłańca odrzuca, oraz to, że islam jest jedyną prawdziwą religią. Celem zaś dżihadu jest tępienie bezbożników³³. Alcaider nie akceptuje takiej interpretacji dżihadu, wedle której polega on na wewnętrznej walce człowieka z własnymi słabościami: „Dżihad nie ma więc nic wspólnego z suficką ideą «pracy nad sobą», której na Zachodzie zdaje się dziś hołdować nieliczna grupa muzułmanów, zainspirowanych przez paru «uduchowionych» islamologów.

²⁷ J. Alcaider, *Prawdziwe oblicze islamu*, Przeł. J. W. Komorów [brak daty wydania] s. 210-211.

²⁸ Tamże, s. 90.

²⁹ Zob. tamże, s. 91-92.

³⁰ Zob. Koran, s. 4, 48; S. 5, 72-73. Korzystam z: *Koran*, Przeł. J. Bielawski, Warszawa 1986.

³¹ Zob. Koran, s. 5, 116.

³² Zob. Alcaider, *Prawdziwe oblicze islamu*, s. 93-106.

³³ Zob. tamże, s. 118, 125-132, 150.

Nigdy nie zapominajmy, że sufizm oraz jego spirytualistyczna interpretacja Koranu są przez ortodoksyjny islam całkowicie odrzucane³⁴. Zdaniem naszego autora „źródłem i fundamentem dżihadu jest szahada”³⁵. Autor zwraca też uwagę na to, że w Koranie jest wiele wersetów zachęcających do dżihadu rozumianego jako wojna karna³⁶. Oto kilka przykładów:

„Zapłatą dla tych, którzy zwalczają Boga
i Jego Posłańca
i starają się szerzyć zepsucie na ziemi,
będzie tylko to,
iż będą oni zabici lub ukrzyżowani
albo też obetnie im się
rękę i nogę naprzemianlegle,
albo też zostaną wypędzeni z kraju.
Oni doznają
hańby na tym świecie
i kary bolesnej w życiu ostatecznym” (5, 33).

„Twój Pan objawił aniołom:
«Oto Ja jestem z wami!
Umocnijcie więc tych, którzy wierzą!
Ja wrzucę strach w serca niewiernych.
Bijcie ich więc po karkach!
Bijcie ich po wszystkich palcach!»” (8, 12).

„[...] zabijajcie bałwochwalców,
tam gdzie ich znajdziecie;
chwytajcie ich, oblegajcie
i przygotujcie dla nich wszelkie zasadzki!” (9, 5).

„O wy, którzy wierzycie!
Zwalczajcie tych spośród niewiernych,
którzy są blisko was.
Niech się spotkają z waszą surowością” (9, 123).

„Kiedy więc spotkacie tych, którzy nie wierzą,
to uderzcie ich mieczem po szyi;

³⁴ Tamże, s. 134.

³⁵ Tamże, s. 125.

³⁶ Zob. tamże, s. 126.

a kiedy ich całkiem rozbijecie,
to mocno zaciśnijcie na nich pęta.
A potem albo ich ułaskawicie, albo żądajcie okupu,
aż wojna złoży swoje ciężary” (47, 4).

Czy dżihad jest elementem koniecznym islamu? Autor nie ma wątpliwości:
„walka z niewiernymi jest dla muzułmanina obowiązkiem. [...] jest trwale wpisana
w islam, w samą jego istotę”³⁷.

W patrzeniu na różne religie nie można być naiwnym. Z wielu powodów trzeba
znać prawdę o religiach i mieć w stosunku do nich wartościujący osąd. Mój pogląd zapewne
jest politycznie niepoprawny. Jak zauważył Joseph Ratzinger, „dominującym wrażeniem
współczesnego człowieka jest to, że wszystkie religie, przy całej różnorodności form i post-
aci, są takie same i zmierzają do takich samych celów – co wszyscy dokoła widzą oprócz
zwolenników tychże religii”³⁸. Wartościowanie religii w kategoriach prawdy i dobra nie
wyklucza spotkania religii, dialogu i głoszenia. Spotkania religii mają niekiedy pozytywne,
oczyszczające dla nich skutki.

³⁷ Tamże, s. 138.

³⁸ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Przeł. R. Zajączkowski, Kielce 2004, s. 19-20.

Karol Toeplitz
Uniwersytet Gdański

Wyjście (ucieczka?) z Egiptu **The exodus (escape?) from Egypt**

Alfredowi Tschirsnitz'owi
in memoriam

The author focuses on the presentation of controversial numerical data relating to the Exodus of the chosen people from Egypt. These figures range from 6 thousand to over 600 thousand people; some authors estimate the total number of refugee, along with families, even on 3 millions of persons (!). Unfortunately, it is not possible to adequately convert the data contained in the text of the Holy Scriptures, in order to avoid incorrect and over-interpretation. Simultaneously it has been proved the randomness of complementing the original text. All article is based on analysis of the opinions of Polish and foreign authors. The text presents a number of difficulties from different areas. They relate to the "Exit" or "escape" of the chosen people from slavery in Egypt, but do not to solve these problems.

Opracowany tu tekst powstał kilka lat temu. Był dedykowany księdzu doktorowi Alfredowi Tschirsnitz'owi¹, z którym w trakcie długoletniej pracy w ChAT, wielokrotnie i do późnych godzin nocnych, dyskutowaliśmy o tytułowym problemie. Teraz do dedykacji należy dodać: „Nieodżałowanemu, przedwcześnie zmarłemu przyjacielowi..”.

Do tekstu biblijnego można podchodzić, w zależności od zamysłu, z różnych pozycji. I tak jest on dla wierzących chrześcijan przede wszystkim tekstem inspirowanym, będącym wyrazem konieczności pogłębienia swojej wiary, a więc tekstem świętym. Historyk będzie go analizował pod kątem widzenia przekazu o charakterze historycznym, usiłując skorelować go z danymi pochodzącymi ze źródeł zweryfikowanych, bądź to w oparciu o już zweryfikowane źródła materialne, bądź spisane; może także uzupełnić swoją wiedzę o nowe treści, zawarte właśnie w Biblii. Dla filologa będzie Biblia przedmiotem analiz semantyc-

¹ Por. A. Tschirsnitz, *Dzieje ludów biblijnych*, Warszawa 1994.

znych, poszukiwania paraleli z innymi językami współczesnymi okresu powstawania danych Ksiąg, spisania poszczególnych rozdziałów Pisma, poszukiwana wieloznaczności poszczególnych słów oraz, co nader istotne, wiernością (bądź nie...) tłumaczeń starożytnych tekstów na języki nowożytne, uwzględniające rozwój danego języka, także nam współczesnego. Z kolei filozof będzie się doszukiwał przede wszystkim odpowiedzi na fundamentalne pytania dotyczące kondycji człowieka, niekoniecznie w kontekście religijnym. Etyk z kolei zajmie się 'systemami' etycznymi poszczególnych okresów historycznych opisywanymi w Biblii, ewentualnie poszukiwaniem uniwersalnych wartości, poza- i ponadreligijnymi; wreszcie relacjami międzyludzkimi. Religioznawca, poza wątkami już wymienionymi, zajmie się na przykład porównywaniem treści zawartymi w Biblii z innymi religiami tegoż okresu czasu, zbieżnościami, różnicami, ewolucją samej danej religii, różnorodnością odłamów danej religii opartymi o te same teksty itd. Jego praca będzie się zazębiać z pracą teologa, który przykładowo, zajmie się ewolucją określonej doktryny zawartej na kartach Biblii itd. itp.²

Jak nie trudno się domyśleć, do tekstu Biblii można podchodzić z różnych pozycji; a to: człowieka wierzącego, filologa, filozofa, etyka, teologa, religioznawcy, historyka itd. i każda dojdzie do jakiejś konkluzji, która z wnioskami z innych punktów odniesienia niekoniecznie muszą się wykluczać, mogą się te wyniki z różnych dziedzin w jakimś stopniu wzajemnie uzupełniać. Załączony tekst prezentuje szereg trudności z różnych dziedzin, a dotyczących „Wyjścia”, bądź „ucieczki” ludu wybranego z niewoli egipskiej. Sygnalizuje problemy, bynajmniej nie pretendując do ich rozstrzygania.

Teologów podziwiam, więcej jeszcze, zazdroszczę im. Dlaczego? Oni wiedzą, i to ponoć z całą pewnością to, czego ja nie wiem i wiedzieć nie mogę, wiedzą bowiem, co Pan Bóg myśli, a ja, chciałbym posiadać tę samą wiedzę i zapewne nie tylko ja.... To, co oni wiedzą, godne jest podziwu, a jednocześnie skłania do refleksji, że wobec tego w obliczu Boga nie wszyscy są równi... Teologowie są pod opisanym względem ludźmi wyróżnionymi w porównaniu z innymi. Jest mi bliższe stanowisko, o którym mówi Izajasz: „Bo myśli moje, to nie myśli wasze, a drogi wasze, to nie drogi moje – mówi Jahwe” (55, 8). Z drugiej strony należy zapytać, czy teologowie rzeczywiście wierzą z całą pewnością w prawdziwość tego, co głoszą i naprawdę wiedzą to, co głoszą? Sprzeczą się przecież

² Szczegółowe zasady interpretacyjne Biblii z pozycji Kościoła Katolickiego znaleźć można w: *Papieska Komisja Biblijna, Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, Poznań 1994. Omawiane tam są m. in. metoda historyczno-krytyczna, literacko-socjologiczna, psychologiczna i psychiatryczna; kontekstualne podejście do Biblii, metoda hermeneutyczna (filozoficzna i oparta na natchnieniu), egzegeza oparta na tradycji Kościoła, teologiczno-dogmatyczna itd.

między sobą o tę wiedzę, głoszą niekiedy zupełnie odmienne poglądy, wręcz sprzeczne i w pełni sobie z tego zdają sprawę, że inni mają inne dane dotyczące tego, co Pan Bóg myśli, a w ślad za tym inaczej je interpretują. Czy daje to podstawy do pewności, albo ekskluzywizmu, to znaczy postawy głoszącej, że jest tylko jedna prawda, nasza, moja jest do przyjęcia? Z kolei, jeżeli możliwe i dopuszczalne są różne wykładnie i interpretacje, więc powstaje uzasadnione pytanie: którym teologom zaufać? I, zapytajmy, czy dodatkowo nie jest czasami jeszcze i tak, że nad nadzwyczaj trudnymi problemami przechodzą „zgodnym chórem” do porządku dziennego, skazując tym samym nie-teologów na rozterki, zbędne być może? Odpowiada mi treść zawarta w stwierdzeniu i zarazem tytule książki: *Najtrudniejsze stronicę Starego Testamentu*³. Konkluzja, do której muszę więc dojść: nie wierzyć (bezgranicznie!) teologom! A może należy ich zachęcić do wyjaśniania tego, co się rozjaśnić da; czy to nie jest ich obowiązkiem, pyta retorycznie niemiecki teolog?⁴ I nie będzie „cudu”, że nawet po wyjaśnieniach nie pojawi się „jakieś kreatywne wydarzenie, któremu nie będą potrzebne dalsze wyjaśnienia, i które zapobiegnie temu, że uczestnicy nabożeństwa pójdą do domów obciążeni wątpliwościami i pełni oczekiwań”.

Brakuje mi w kraju rzetelnej i pogłębionej dyskusji na tematy teologiczne. W ślad za kontekstem *motta*, które mi przyświeca, właściwie nie jest wskazane wątpić w szczegółowe treści Biblii, aliiści czynią to sami teologowie! Czy więc wierzyć Kartezjuszowi, który we **wszystko** wątpić nakazywał? Nie wierzę przykładowo w sposób bezwzględny sobie i swoim wywodom, a to dlatego, że posiadam aberację zawodową polegającą na tym, by pytać, pytać i jeszcze raz pytać, po to, by do prawdy próbować dotrzeć, przynajmniej starać zbliżyć się do niej, jako że *hic et nunc* nie może nam być w całej pełni dana, dopiero potem, gdy stanimy twarzą w twarz.... jak czytamy w Liście do Koryntian (por. 1 Kor 13, 9 i n.). Ale wiara szukająca zrozumienia nie musi na tej drodze ofiarować rozumu, *sacrificium intellectus*.

Pytań, które mogę i należy sformułować pod adresem teologów jest bez liku. Nie ja pierwszy będę o określone kwestie pytał i nie ostatni. I nie ja jeden będę prosił teologów o wyjaśnienie tego, czego być może wyjaśnić się nie da, tego i w co chrześcijanin wątpić nie powinien, a więc o w miarę precyzyjne nakreślenie granic sceptycyzmu. Jakże często teologowie tłumaczą się tajemnicami, żeby nie powiedzieć: „chowają się” za tajemnice. Samo występowanie tajemnic w teologii, a w ślad za tym w religiach, jest oczywiste. Nie wolno jednak mnożyć tajemnic ponad niezbędną konieczność! I o to zabiegam. *Querens fides*

³ Z. Ziółkowski, *Najtrudniejsze stronicę Starego Testamentu*, Warszawa 2004, np. s. 447-453.

⁴ Por. G Sauter, *Podstawowe pytania wiary*, Bielsko-Biała 1997, s. 154-164

intellectum... Zapewne nie na wszystkie pytania dotyczące Pisma znajdziemy odpowiedź trzymając się kurczowo litery (!) Biblii i jak słusznie pisze J. Tischner, Bóg nie daje instrukcji, daje znaki, a ich interpretacja zależy od człowieka, od jego wiary, wiedzy i dojrzałości życiowej. „Nie szukajmy w Biblii dosłowności, bo jej tam nie znajdziemy”, przynajmniej nie zawsze, ale to nas nie zwalnia od poszukiwania jak najgłębszego jej rozumienia, wręcz przeciwnie.

Problem, który mnie nurtuje, jest dla wszystkich trzech religii monoteistycznych, albo mówiąc inaczej: abrahamowych, jednym z istotniejszych, chociaż w różnym stopniu. Dla judaizmu fakt wyjścia z Egiptu jest podstawą jednego z trzech najważniejszych świąt pielgrzymich, Pesach, święta wolności. Wydarzenie opisywane jest w kilku miejscach Starożytności i dotyczy wyjścia ludu wybranego pod wodzą Mojżesza z Egiptu. Nie idzie mi o **istotę** tego wyjścia, ona jest **oczywista**, idzie o szczegóły, które budzą liczne wątpliwości. A każdy, kto się zagłębi w teksty biblijne natrafia na sprzeczności, niejasności, brak precyzji i trudności spotęgowane dodatkowo jeszcze sprzecznymi opiniami, czy budzącymi zdziwienie, komentarzami licznych teologów. Jeżeli się wczytywać w ich wywody można albo w ogóle zwątpić w sam fakt opisywanego wymarszu, albo zastanawiać się nad próbami proponowanych reinterpretacji Pisma, dokonywanymi przez jego znawców, to znaczy teologów. [Dodatkowym problemem są przekłady, tłumaczenia. Jeżeli czytam: „Każdy z przekładu tego wersetu budzi wątpliwości”⁵ – jestem skłonny do zastanawiania się, które wersety wątpliwości nie budzą, co jest zapewne aberacją zawodową filozofa religii i totalnemu uogólnieniu nie podlega, ale do weryfikacji tłumaczeń zachęca. (To jednak oddzielny problem, wybiegający poza ramy tego tekstu)].

Zagadnienie ma dwa aspekty. Pierwszy. Ilu ludzi opuściło kraj ojczysty i udało się do Egiptu z głodu w poszukiwaniu żywności i jak doszło do tego, że się nadzwyczaj gwałtownie rozmnożyli. I po wtóre, ilu ludzi opuściło Egipt wybierając się do Ziemi Obiecanej⁶.

Rozważmy pierwszy problem. Do Egiptu przybyło wraz z Jakubem 70 osób (1 Mojż 46,27), tak Pismo oblicza całą rodzinę. Zostali zniewoleni. Niewola trwała

⁵ Por. *Katolicki komentarz biblijny*, Warszawa 2001, s. 70 i dot. Gen 49, 22-26.

⁶ Interpretacja liczebników w całej Biblii, to oddzielny problem. Wskażę przykładowo: na hasło ‘Liczby’ w: *Encyklopedia Biblijna, Prymasowska Seria Biblijna*, Warszawa 1999, s. 671-673 lub: Eric Nustrem, *BibleDictionary (Encyclopedic Dictionary)*, tłum. z szwedzkiego, Toronto 1982, a w odniesieniu do Nowego Testamentu: B. Widła, *Słownik Antropologii Nowego Testamentu*, Warszawa 2003, w którym Autor zwraca uwagę na fakt, że liczba to tyle co: wspólnota, siła społeczność.

430 lat czy, jak niektórzy teologowie skrupulatnie wyliczają, tylko 350⁷, opierając się na szczegółowych zapisach Starego Przymierza. I tak: wnuk Jakuba, Kahat, który wraz z nim wyruszył do Egiptu żył 133 lata. Jego synem był Amram, który dożył 137 lat. Według 2 Mojż 7, 7 jego syn, Mojżesz, miał lat 80, kiedy wyruszyli z Egiptu. Jeżeli Kahat, wnuk Jakuba, urodził się w dniu wyruszenia do Egiptu, to żył nie dłużej niż 133 lata w niewoli. Jeżeli jego syn urodził się w dniu śmierci swego ojca, wówczas przeżył w niewoli 137 lat⁸. Łącznie daje to 133 lata dodając 137 i 80 lat (to wiek Mojżesza w chwili wyjścia) otrzymamy 350 lat. Biblia wielokrotnie wspomina o nadzwyczajnej płodności Izraelitów, ale...

O drugim pokoleniu po przybyciu do Egiptu wspomina się, że było tylko ośmiu potomków płci męskiej: Gerszon miał dwóch, Kahat czterech i Merari też dwóch synów. Odnośnie do trzeciego pokolenia dane są niepełne. Trzech z czterech synów Mahata miało potomstwo. Amram spłodził dwóch synów, Ishar trzech i podobnie Uzziel. Dwaj synowie Gerszona i dwaj Merariego mogli się pochwalić każdy po czterech synów – należałoby więc doliczyć jeszcze 16 męskich potomków. Tak więc trzecie pokolenie składało się z szesnastu męskich potomków. Zakładając podobną płodność, w czwartym pokoleniu naliczylibyśmy niespełna pięćdziesięciu potomków. Liczby dzieci płci żeńskiej w ogóle się nie podaje do wiadomości. Jakby nie liczyć, czwarte pokolenie stanowiła garstkę ludzi liczącą najwyżej setkę osób.

Jak więc Mojżesz mógł się doliczyć wszystkich mężczyzn zdolnych do wykonywania pracy i do noszenia ciężarów przy Namioce Zgromadzenia w liczbie 8580 trzydziesto- do pięćdziesięcioletnich?⁹ I ponadto, jak Mojżesz mógł, z rozkazu Pana, doliczyć się 22273 wszystkich(!) pierworodnych, starszych niż jeden miesiąc, aby potem wyodrębnić z nich Lewitów?¹⁰ W innym miejscu¹¹ podaje okrągłą liczbę 23000; różnica jest niewielka i nie należy do niej przywiązywać większej wagi. Liczby nie są najsilniejszą stroną tej Księgi, o czym można się przekonać czytając czwarty jej rozdział.

Po co nam te dane liczbowe, nad którymi przechodzi się na ogół do porządku dziennego? Po to, by móc przejść do drugiego aspektu, może ważniejszego, do wyjścia z Egiptu¹².

⁷ Por. McKinsey, C. Dennis, *The Encyclopedia of Biblical Errancy*, Amherst 1995, s. 334.

⁸ Por. 2 Mojż 6,14-25. Pismo Św. cytuję wg wydania: Brytyjskiego Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego, Warszawa 1982.

⁹ Por. 4 Mojż 4, 47-48.

¹⁰ Por. tamże 3, 42-43.

¹¹ Por. tamże 26, 62.

¹² Por. A. Tschirschnitz, *Problem ustalenia chronologii wyjścia z Egiptu*, w: „Rocznik Teologiczny ChAT” 1978/XX/1, s. 125-143.

Tu problemy liczbowe są o wiele większe i narastają do tego stopnia, że niektórzy teoretycy, analizując je, dochodzą do wniosku, że o żadnym wymarszu z Egiptu w ogóle nie może być mowy¹³. To już jest herezja. Mamy z nią do czynienia kiedy albo usiłuje się zmienić tekst Biblii, lub kiedy dokonuje się swoistej wiwisekcji, konstatując na przykład: to są autentyczne słowa określonej osoby, te są nieprawdziwe, a inne jeszcze są tylko prawdopodobne¹⁴. Mam świadomość, że Biblia nie jest podręcznikiem historii i brakuje jej wielokrotnie tego, co historycy nazywają tak zwanym „warsztatem naukowym”. Jej celem jednak jest coś zupełnie innego, mianowicie skłonienie do wiary, stanowiąc zarazem jej fundament.

Problemem jest, jak z niespełna garstki (mniej niż setki) ludzi po przybyciu do krainy zniewolenia - i po poddaniu ich straszliwemu wyzyskowi, nawet przy założeniu niebywałej wręcz płodności wielokrotnie w Biblii opisaney, po około 400 (mniejsza o dokładną ilość) latach - doszło do tego, że z Egiptu wymaszerowały setki tysięcy, żeby nie powiedzieć miliony ludzi? Dodatkowym problemem jest, jak różni teologowie, widząc narastające problemy, usiłują je „rozwikłać”, żeby nie powiedzieć: zreinterpretować Pismo święte, najchętniej poprawiając zawarte tam liczebniaki. Czy to, przyjmując z konieczności jego inspirowany charakter, już jest herezją – nie mnie rozstrzygać. Sygnalizuję problem, ważny, jak sądzę.

Zacznijmy od liczb. „...wyruszyli w liczbę około 600000 (sześciuset tysięcy) mężów pieszych oprócz dzieci. A szło z nimi także wielkie mnóstwo obcego ludu i trzody, i bydła, bardzo liczny dobytek”¹⁵. Podobna liczba wymieniona jest w Księdze Liczb (11, 21). Mamy także podane inne liczby. „A było wszystkich spisanych synów izraelskich... od dwudziestego roku życia wzwyż wszystkich zdolnych do służby wojskowej w Izraelu. Było tych wszystkich spisanych sześćset trzy tysiące pięćset pięćdziesiąt”¹⁶. W tej samej Księdze spotykamy nieco inną liczbę: 601730¹⁷. Trzy różne liczby. Czy ma to jakiegokolwiek znaczenie? Zapewne nie, gdyby nie fakt wyjścia z Egiptu w krótkim okresie i przejście przez przeszkodę wodną. Dodatkowo zastanawiające jest, że „...dokładnie tego samego(!) dnia, wyruszyły z ziemi egipskiej wszystkie(!) zastępy Pana”¹⁸. Wszystkie? I tego samego dnia?

¹³ Np. archeolog Israel Finkelstein w: *Religionsgeschichte: War Mose ein Ägypter?*, w: „Geo“ (2002/01).

¹⁴ G. Bergmann, *Alarm um die Bibel, Schriftenmissions*, Gladbeck 1974, s. 108.

¹⁵ 2 Mojż 12, 37 i n.

¹⁶ 4 Mojż 1,44 i n. i tamże 2,32.. Por. takżewersjępopularną,opartą na powyższychdanych w: „Denger Fred, Der große Boss, das Alte Testament unverschämt Fromm und neu erzählt, Frankfurt/M 1991, s. 205 i 207. Autor stwierdza, że wraz z uzbrojonymi wojownikami musiało wyjść z Egiptu jeszcze około miliona osób towarzyszących, o czym jeszcze będzie mowa.

¹⁷ Tamże 26, 51.

¹⁸ 2 Mojż 12,41. Nawiasy z wykrzyknikami moje – K. T.

Jak to było możliwe? Dziwne jest także i to, że zarówno Biblia wydana przez Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, jak i Biblia 1000-lecia zgodnie piszą o „wypędzeniu”(?) ludu, co w świetle kontekstu całej relacji musi budzić zdziwienie, skoro lud uzyskał zgodę faraona na opuszczenie zniewalającego ich państwa. A mimo to czytamy o pośpiechu przy opuszczaniu nieprzyjaznego kraju tak, że nawet chleb piekli bez zakwasu „...a nie mogąc zwlekać nie przygotowali sobie zapasów”.

Zastanówmy się, jak można było w preantycznych czasach zorganizować wymarsz kilku milionów ludzi. Kilku milionów, przecież cały czas mowa była o około 600000? Wyjaśnimy to niżej. W jakim szyku wyszli? W szyku? Zobaczmy, jak scharakteryzowano tych, którzy wyszli z Egiptu. Biblia Lutera z 1845 roku stwierdza: „Dzieci Izraela wyruszyły uzbrojone z Egiptu”¹⁹. „American Standard Version” pisze „armed”, a więc uzbrojeni. „English Standard Version” używa zwrotu: „equipped for the battle”, czyli wykwapowani do walki. Z kolei „New Living Translation” pisze: “like a marching army”, a więc jak maszerująca armia. Luterska Biblia z 1984 roku pisze o „Und Israel zog wohlgeordnet aus Ägypten”, a więc w sposób dobrze zorganizowany. „The New Kings James Version” opisuje masową ucieczkę następująco: “in orderly ranks”, czyli w uporządkowanych szeregach. Jeszcze ciekawiej opisuje wyjście „21st Century King James Version”: „And the children of Israel went up by five in rank out of the land of Egypt”. Wyobraźmy sobie uporządkowany wymarsz w szeregach po pięć osób. Jeżeli 2 miliony ludzi rusza w kolumnie po pięć osób w rzędzie daje to 400000 szeregów. Gdyby teraz odstęp między rzędami wynosił tylko 25 centymetrów kolumna rozciągnęłaby się na około 100 kilometrów. Gdyby odstęp wynosił jeden metr, co jest bardziej praktyczne, wówczas długość kolumny wynosiłaby około 400 kilometrów! Ile czasu upłynęłoby między wyruszeniem pierwszego szeregu i ostatniego?

Jeżeli kolumna miałaby długość 100 km czas ten wyniósłby 4 dni, a w przypadku kolumny czterystukilometrowej aż 16 dni! Skutki tych prostych wyliczeń? O ucieczce w ogóle mowy być nie mogło, skoro sam wymarsz trwałby kilka, lub kilkanaście dni. Wojska zatwardziałego faraona uniemożliwiłyby to. Ponadto. Jak taka kolumna mogłaby przejść przez przeszkodę wodną w ciągu jednej nocy, jak podaje Pismo?²⁰ Podobne wątpliwości budzi zagłada całego(!) wojska egipskiego, pościgu, który utonął w wodach. Było tego wojska 600 rydwanów (wozów) czyli około 2000 zbrojnych. Cóż oni mogli uczynić uzbrojonej armii, która opuściła Egipt, armii liczącej około 600000 ludzi? Pytań jest aż nadto.

¹⁹ W oryginale: „Und die Kinder Israel zogen gerüstet aus Ägyptenland“.

²⁰ Por. 2 Mojż 14, 20 i n.

Jeżeli (!?) przytoczone wyżej tłumaczenia oddają rzeczywistość, uzasadnione jest też pytanie, skąd owa wielka armia uchodźców zdobyła swoje uzbrojenie? Od mało czujnych Egipcjan? I dalej, na przykład: jak to się stało, że źródła egipskie ani słowem nie wspominają o totalnej utracie całej (!) armii? Czy pozostawienie kraju bez osłony wojska i wystawienie bezbronnego państwa na łup wrogów da się zatuszować?

Trzeba teraz koniecznie zapytać skąd się wzięła liczba dwóch czy trzech milionów ludzi, którzy opuścili Egipt? Wyjaśnimy to powołując się na polskich, katolickich teologów. Stanisław Łach stwierdza²¹, że jeżeli Egipt opuściło 600000 ludzi, to razem z rodzinami byłoby ich około 2 miliony osób. Do 'wychodzących' przyłączyli się nadto cudzoziemcy, Semici a być może Egipcjanie spokrewnieni z Izraelitami. Według tego teologa obecną liczbę dodano (!) później (!) na podstawie przeliczenia liter hebrajskich w słowach 'bene jisra'el, czyli synowie Izraela. Komentarz do Biblii Poznańskiej, powołując się na Księgę Jozuego (4,13) i Sędziów (5,8), a więc na okres po wyjściu z pustyni, też stwierdza, że liczba 600000 jest nieprawdopodobnie wysoka i wzięła się z przeliczenia spółgłosek, jak to wyjaśnił już St. Łach. I gdyby słowo <aelaep> tłumaczyć nie jako tysiąc, natomiast jako 'ród', ewentualnie 'rodzina' i w każdej z nich doliczyć się 100 osób, wówczas otrzymalibyśmy liczbę 60000, a więc bardziej odpowiadającą ówczesnej sytuacji. J. Warzecha²² stwierdza, że jeżeli uwzględnić kobiety, dzieci, starców, cudzoziemców itd. to powstaje liczba 3 do 4 milionów ludzi, która jest nierealna. Ani nie mogliby się w sposób zorganizowany (!) poruszać, ani wyżywić na stepach półwyspu synajskiego. Możliwe - kontynuuje Autor – że mamy tu do czynienia z przesadą, tak charakterystyczną dla wschodniego sposobu myślenia lub z gematrią, to znaczy nadaniu hebrajskim literom (jak wyżej) wartości liczbowych i wtedy liczba „uchodźców” wynosiłaby 603000 osób.

Stanisław Synowiec²³ powiada nie bez racji, że dokładna liczba ludzi opuszczających Egipt jest niemożliwa do ustalenia. Poza już wymienionymi osobami dodaje jeszcze dużą ilość zwierząt (owce, woły) i niemały dobytek. Analizując różne biblijne źródła stwierdza, że liczba 603550 lub 601730 zdolnych do walki musiałaby kulminować w twierdzeniu, że naród izraelski musiałby liczyć mniej więcej 3 miliony osób. 'To przesada', i ma w tym zapewne rację. Dzisiaj na Synaju żyje około 10 tys. ludzi. Wspominaliśmy przedtem, powołując się na Biblię Poznańską, że w zdobyciu Jerycha uczestniczyło, jak i w walkach

²¹ St. Łach, *Księga Wyjścia, Pismo Święte Starego Testamentu*, Poznań 1964, s. 150.

²² Julian Warzecha, *Dawny Izrael. Od Abrahama do Salomona*, Warszawa 1995, s. 71.

²³ St. J. Synowiec, *Pięcioksiąg. Wprowadzenie do Ksiąg: Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej, Liczb i Powtórzonego Prawa*, Kraków 2000, s. 268 i n.

przeciwko Kanaanejczykom za czasów Baraka i Debory, około 40000 wojowników. Podobnie jak wyżej omawiani autorzy teolog dodatkowo pisze, że olbrzymia liczba kilkuset tysięcy żołnierzy, mogła się wziąć z gematrycznej interpretacji 'kol ro's' (każda głowa). Wyliczenie jest proste: jeżeli słowa 'bene jisra'el', odczytywane jako znaki liczbowe, zsumuje się i pomnoży razy tysiąc, wówczas wynik będzie równy 603 tysiącom; dodając do tego wartości liczbowe 'kol ro's' będziemy mieli poszukiwaną liczbę 603551 (4 Mojż 1,46). Reasumując Autor konkluduje, że biorąc pod uwagę trudne warunki życia na pustynnym Synaju liczba ludzi opuszczających Egipt nie mogła być większa niż kilka (!) tysięcy. (Z odwoływaniem się do zdobycia Jerycha w celu ustalenia liczb spotykamy się w literaturze przedmiotu często. W tym miejscu zwrócę uwagę na jeden tylko z komentarzy, L. H. Vincenta, który stwierdza: „...synchronizacja zniszczenia Jerycho i zdobycie miasta przez Izraelitów, a w konsekwencji również data wyjścia w zależności od danych chronologicznych, stanowi błędne koło. Chronologia i data Wyjścia żądają odmiennych kryteriów, całkowicie odmiennego porządku, ich ustalenie powinno wyprzedzać wszelki wysiłek synchronizacji”²⁴.

Kolejny autor, M. Peter²⁵ dochodzi do wniosku, że ludność w drodze z rodzinami wyniosła około 2,5 miliona. Liczba ta, jak na owe czasy jest niemożliwa do przyjęcia i dlatego egzegeci poszukują sposobów reinterpretacji, pozwalających zmniejszenie tej liczby. Nie wnikając tu w dalsze zawiłości wyliczeń, w oparciu o hipotezę (?!), że chodzi o rody, rodziny czy pokolenia liczące po około sto osób, dochodzi do wniosku, że dałoby to liczbę 6000 maszerujących mężczyzn, najmniejszą z proponowanych dotychczas.

Jeszcze inny autor, G. Ricciotti²⁶ - idąc podobnym tropem jak autorzy wyżej omawiani, dodaje, że pomimo trudności w ewentualnym przeprowadzeniu się przez znajdujące się przed tą falą ludzką wodą oraz znikomą ilością wojsk egipskich wysłanych w pogoń za nią (jak wspomniałem wyżej, około 2000 zbrojnych na rydwanach) - zmniejsza liczbę tych, którzy wyszli z Egiptu do około 6000, zaś całą liczbę Izraelitów szacuje na mniej więcej 25000. I znowu pominę detale wyliczeń. Autor tym razem opiera się na sześćdziesiątym systemie liczenia stosowanym w Babilonii (i Asyrii?), w którym mnożnikami było dziesięć i sześć. I gdyby przyjąć jako bazę, stosowaną także w Starym Testamencie, liczbę 60, to pomnożona trzykrotnie dałaby liczbę 36000, która jest bliska odnotowanej liczbie wojska pod Jerychem (40000). Według tego autora właśnie w czasach szturm Jerycha ogólna liczba

²⁴ Cyt. wg: H. Strąkowski, *Wykopaliska w Jerycho*, w: „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, Lublin 1963, t. X, z. 1, s. 99-100.

²⁵ M. Peter, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, Warszawa-Poznań 1970, s. 47.

²⁶ G. Ricciotti, *Dzieje Izraela*, Poznań 1956, s. 199 i n.

Izraelitów mogła wynieść nie więcej niż pół miliona. Nie przystaje ta liczba w żadnej mierze do liczb podawanych w Starym Testamencie, a dotyczących tych, którzy opuścili Egipt.

Claus Schedl²⁷ także uważa, że liczba wszystkich, którzy opuścili Egipt musiałaby się zamknąć liczbą 3 milionów. I znowu, nie wnikając w szczegóły, a więc że <aelaep> oznacza w tym przypadku nie jeden tysiąc, lecz ‘ród’, ‘rodzinę’ i konkluduje, iż wyruszyło z Mojżeszem 600 rodów, może w sumie blisko 10 tysięcy osób. Bogusław Kwiatkowski²⁸ z kolei oblicza ilość osób wychodzących z Egiptu na około 15000. Józef Tischner pisze o „czterdziestu tysiącach, którzy bez paniki wyruszyli ku przeciwnemu brzegowi”²⁹. Rozważnie, jak sądzę, postępuje ks. Alfred Tschirschnitz³⁰, który analizując szlaki wędrówki Izraelitów (trudne do dokładnego odtworzenia) oraz dyskusyjność miejsca przeszkody wodnej (to jest także oddzielny problem), którą lud musiał pokonać – nie podaje przezornie żadnej liczby... (Jego zdaniem – sformułował tę myśl w trakcie krytycznych rozważań dotyczących tego tekstu – „...mistyka liczb w Starym Testamencie jest w chwili obecnej nie do rozwiązania... Czy da się ten problem kiedykolwiek rozwikłać?”). Inny duchowny, *nominasunt odiosa*, stwierdził w trakcie konsultacji tego tekstu, że świadomie nie używa w kazaniach ani w katechezie żadnych liczb posługując się pojęciem ‘tłum’ ewentualnie ‘wielki tłum’. Rozumiem taką praktykę, właściwie tę ostrożność, to oczywiście już interpretacja kanonu, tylko jak się ona ma do oryginalnego tekstu Starego Testamentu?

Zreasumujmy. Dlaczego różni autorzy usiłują pomniejszyć to, co *expressis verbis* napisano w Starym Testamencie? To oczywiste, wskazywałem na niektóre przyczyny takiego postępowania wyżej. Pismo Św. podając liczbę tylko (!) mężczyzn, zdolnych do noszenia broni podaje różne liczby: 600 tys., 601730, 603 tys., 603550. Interpretatorzy katoliccy na tej podstawie wyliczają przybliżoną ilość wszystkich ludzi, którzy opuścili kraj niewoli w liczbach: 2 miliony, 2,5 miliona, 3-4 milionów i wreszcie na, 25 tysięcy, lub 36 tysięcy, 10000 czy tylko 6 tysięcy maszerujących mężczyzn. Dlaczego starają się zmniejszyć liczby podane

²⁷ C. Schedl, *Historia Starego Testamentu, Ludu Bożego Przymierza*, Tuchów 1995, tom II, s.103.

²⁸ B. Kwiatkowski, *Poczet faraonów*, Warszawa 2002, s. 469-489, tu s. 480.

²⁹ Por. *Wokół Biblii Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Ewelina Puczek*, Kraków 2005, s.109.

³⁰ A. Tschirschnitz, *Dzieje ludów biblijnych*, Warszawa 1994, s. 204-216. W tym miejscu pragnę Autorowi książki podziękować za krytyczne uwagi związane z pierwszym wariantem tych przemyśleń i nin. tekstem; z wielu z nich skorzystałem. Autorów, którzy unikają w naukowych traktatach teologicznych precyzowania ilości osób uczestniczących w exodusie jest wielu; oto tylko niektóre nazwiska: Niemcy S. Herrmann i M. Noth, Francuz P. Montet, Anglik J. Bright i in. Sam A. Tschirschnitz powołuje się raz jeden na Józefa Flawiusza i jego stwierdzenie, że było uciekinierów „...wiele dziesiątków tysięcy ludzi” (op cit. s. 223).

u źródła? To oczywiste. Jak bowiem na przykład wytłumaczyć fakt uzbrojenia się 600 tys. niewolników? Jak wytłumaczyć, że kolumna długa na setki kilometrów przeszła przez wodę w przeciągu jednej jedynej nocy? Jak wyżywić tak olbrzymie masy ludzi, w dodatku potem na pustyni? Jak zorganizować w miarę sprawnie (bez dzisiejszych osiągnięć techniki) marsz milionów ludzi rozciągniętych na setki kilometrów na trasie równej w przybliżeniu odległości między Krakowem a Ciechanowem lub Bydgoszczą? Pytań jest wiele więcej. Z kolei skąd się wzięły tłumaczenia o szyku, a więc czymś uporządkowanym, i, jak jedno z tłumaczeń podaje, w szyku piątkowym...? I jak tu wierzyć teologom!!! Rozumiem, że pragną uniknąć niewygodnych pytań, zapobiec im, to rozumiem. Ale czy tędy droga?

Czy powyższe nie stanowi już ingerencji w materię biblijnego tekstu? Czy nie jest to już herezja, według kryterium G. Bergmanna? Dodatkowo rodzi się wątpliwość natury dosyć istotnej. Konstytucja Vaticanum II *Dei verbum* dosyć jednoznacznie stwierdza: „*Bóg natchnął ludzkich autorów ksiąg świętych.... oni sami jako prawdziwi autorzy przekazali na piśmie to wszystko, i tylko (!) to, czego On chciał*”(11). I dalej: „*Księgi natchnione nauczą prawdy. Ponieważ wszystko (!), co twierdzą autorzy natchnieni, czyli hagiografowie, powinno być uważane za stwierdzone przez Ducha Świętego, należy zatem uznawać, że księgi biblijne w sposób pewny (!), wiernie i bez błędu (!) uczą prawdy, jaka z woli Bożej miała być przez Pismo święte utrwalona dla naszego zbawienia*”³¹. Kolejny punkt mówi o tym, by słowa Pisma nie pozostawały martwą literą „....abyśmy rozumieli Pisma”(Łk 24, 45). To jest też zrozumiałe, „....litera bowiem zabija, Duch zaś ożywia”(2 Kor 3, 5). Ale jaki to jest duch, kiedy na przykład jeden z interpretatorów stwierdza, że liczby zostały dodane później? Kiedy? Przez kogo? Czy też przez osobę natchnioną? – i co za tym przemawia, skoro inspiracja jest przedmiotem wiary, jest, mówiąc inaczej, cudem. Jeżeli jest to prawda, co stwierdza egzegeta, to „wzbogacać” Pismo swego czasu można było bezkarnie, rodzi się więc pytanie, czy i kiedy ta możliwość się zakończyła, jeżeli się w ogóle zakończyła? Czy nie jest to interpretacja ryzykowna? Czy nie stwarza to niebezpiecznego precedensu? Powstaje też zasadnicza wątpliwość, jeżeli uwzględnimy słowa św. Pawła „....służę Bogu moich ojców, wierząc we wszystko, co napisane zostało w Prawie i u Proroków” (2 Kor 24,14). Cóż, Paweł wierzył we wszystko(!), natomiast katolicy egzegeci jakoś nie bardzo... I jak tu wierzyć teologom?

³¹ Cyt. za: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallotinum 1994, 106 i 107. Wykrzykniki w nawiasach moje – K.T. Nieco odmienne poglądy głosi Ks. J. Tischner; w tym kontekście pisze: „....Pismo Święte to teksty objawione, a nie dyktowane, jest w nich ślad ręki człowieka, ludzkich przekonań i poglądów”. (w: *Wokół Biblii. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Ewelina Puczek*, Kraków 2005, s. 126.

Co mają robić nie-teologowie, którzy nie mają komentarzy biblijnych i/albo nie mają dostępu do nich oraz do literatury komentatorskiej, wreszcie nie mają teologicznego przygotowania? Czyż nie trudno im wszystko bez wyjątku przyjąć? I wreszcie pytanie, czy nie należałoby w kolejnych wydaniach Biblii wzbogacać je o istotne pod tym względem komentarze, po to by uniknąć zbędnego (!) sceptycyzmu ze strony ludzi głęboko wierzących, a traktują je jako retoryczne?

Po co więc autorowi było napisanie tego tekstu? Żeby zasiał zamęt? – Oczywiście, że nie! Żeby zawiesić własny sceptycyzm? – Również nie! Żeby uchronić się od zarzutu herezji? – Przenigdy. Żeby podważyć spójność Pisma? – A z jakiej racji? Żeby skonfrontować ze sobą pomysły-propozycje różnych teologów, różnych konfesji? – Również. Więc po co napisał tyle stron? Jako przestrożę? – Najszybciej. Pamiętał bowiem o przesłaniu ap. Piotra z Jego drugiego listu: „Przed wszystkim to wiedźcie, że wszelkie proroctwo Pisma niepodlega dowolnemu wykładowi. Albowiem proroctwo nigdy nie przychodziło z woli ludzkiej, lecz wypowiadali je ludzie Boży natchnieni Duchem Świętym” (2 List, 2, 20-21). Wniosek wydaje mi się oczywisty: nie chodziło PT Autorom Pisma o szczegóły wyjścia z Egiptu, są drugorzędne. Podstawowe znaczenie sprowadza się, według tego ujęcia, do konstatacji, że Bóg zawarł był z ludem wybranym przymierze i postanowił wyprowadzić go z niewoli, a więc po to, żeby go wyzwolić spod cudzego jarzma. Tyle nakazuje ejdetyczne podejście do Biblii. A deliberować o szczegółach można bez mała w nieskończoność, czego dowodzi m. in. powyższy tekst, a przecież nie o to chodzi. Rozumiem, że teologowie muszą uzasadnić konieczność swojego istnienia, ale czym kosztem?

Pytanie to ma charakter retoryczny i dlatego, w ślad za niedawno zmarłym biskupem Tadeuszem powtórzę, nie ironicznie, ale zupełnie poważnie: „Nie wierzę teologom”, ale jednak niektórym ufam... gdyż kompetentni są!

Henryk Machoń
Politechnika Opolska

Friedrich D. E. Schleiermacher: Reforma(cja) jako droga ku religii wewnętrznej

Friedrich D. E. Schleiermacher: Reform(ation) as a Path towards Inner Religion

The aim of this article is to analyze the essential elements of Schleiermacher's theory of religion, which can be found in his works *Reden* (1799) and *Glaubenslehre* (1830). Not only describes his theory religion by enquiring what is specific about it, but it also deals with the question what is central in religion and what makes it authentically reformativ/reformatonal. What accompanies religion is its apologetic goal. This approach no longer punctuates the Bible or allegiance to the Old Protestant tradition – in a way that it enables to call religion *continuation of the Reformation* – but it strongly emphasizes the emotional relation to God. This modern and pluralistic theory of (many) religions combines speculative elements (the essence of religion) with empirical and historical elements (the multiplicity of Christian Churches). Thereby at the heart of religion does not stand the question of the true Church of the Christ – with orthodoxy emerging from it – but true religious experience.

Religious experience is the deepest expression of the inner religion. According to Schleiermacher's definition of inner religion it connects itself with insight of the Universe and intensive religious feelings. Such understanding of religion does not contain neither thinking – as a way to prove God's existence – nor acting – understood as morality which religion is supposed to serve. In this particular moment Schleiermacher emphasizes that religion should not undergo instrumentalisation by using it for realizing nonreligious goals. The end of this article is a brief summary and a discussion with Schleiermacher's claims. The author refers to them by punctuating Schleiermacher's great sensibility and spiritual culture which is expressed in his concept of religion. Moreover the author considers warning against the instrumentalisation of religion as more than actual and underlines opportunities for religious faith that can be found in orthodoxy, morality and rationality within theism.

Wprowadzenie

Friedrich D. E. Schleiermacher¹ jest niewątpliwym klasykiem wśród teoretyków religii². Jak wszyscy klasycy stworzył on koncepcję dotyczącą takich elementów religii, których nie sposób pominąć przy jej poważnej analizie, a których jego interpretacja pozostaje aktualna pomimo upływającego czasu. Więcej nawet: zręby jego teorii religii wydają się być właśnie dzisiaj szczególnie doniosłe. Mimo to jego myśl nie jest w Polsce szerzej znana, nie była i nadal nie jest głębiej dyskutowana. Dlatego też nie wpłynęła ona u nas na naukową refleksję o religii/religijności, która ze względu na swoją żywotność nad Wisłą, ale i szybko zachodzące tu przemiany w jej obrębie jest zjawiskiem niezwykle ciekawym na mapie religijności Europy. Jeśli myśl Schleiermachera bywa w naszym kraju w ogóle prezentowana, to dotyczyło to zazwyczaj tematów związanych z hermeneutyką czy pedagogiką, a nie teologią czy religioznawstwem. W małym stopniu jest ona też obecna w obrębie filozofii religii. Dlatego też celem niniejszego tekstu jest naszkicowanie reformatorskiego ujęcia religii u Schleiermachera, rozumianej jako religia wewnętrzna, w perspektywie interdyscyplinarnej.

1. Elementy biografii i teorii

Rozpocznijmy od bardzo okrojonej, ze względu na ramy tego artykułu, prezentacji elementów biografii i teorii niemieckiego teoretyka religii. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher urodził się w roku 1768 we Wrocławiu. Był ewangelikiem reformowanym, wychowywany przez *hernhutów* (*Hernhutter*), braci morawskich, skoncentrowanych w swoim rozumieniu i praktykowaniu chrześcijaństwa na elementach pietystycznych. Obecny tam silny rys pobożnościowy, z poczesnym miejscem na pielęgnowane uczucia religijne, naznacza Schleiermachera na całe życie, choć w początkach swojej drogi naukowej chce się on od niego odciąć. Studia teologiczne odbywa w Halle, a następnie, by podkreślić w tym miejscu związek z terenami obecnie należącymi do Polski, pracuje w Słobitach, k. Elbląga, jako nauczyciel domowy u hrabiego, pełni też funkcję kaznodziei pomocniczego w Gorzowie. Później wraca do Halle, gdzie zostaje mianowany profesorem teologii tamtejszego uniwersytetu i jego kaznodzieją. Wreszcie obejmuje posadę kaznodziei w kościele św. Trójcy w Berlinie. W tym mieście też umiera w roku 1834³.

¹ Ich bedanke mich bei der Schleiermachersche Stiftung (Halle an der Saale) für die mehrfache Unterstützung meiner Schleiermacher-Forschung.

² Do klasycznych zakresów jego twórczości można z pewnością zaliczyć, obok teorii religii, także pisma poświęcone teorii translacji czy hermeneutyce, por. np. L. Cercel, A. Șerban, Friedrich Schleiermacher and the Question of Translation, Berlin-Boston 2015; P.-H. Monot, Mensch als Methode. Allgemeine Hermeneutik und partielle Demokratie, Heidelberg 2016.

³ Por. K. Nowak, Schleiermacher. Leben, Werk, Wirkung, Göttingen 2002, s. 15–456.

By zrozumieć i adekwatnie ująć nowe postrzeganie religii przez Schleiermachera ważne jest wskazanie na trendy intelektualne, pod wpływem których się znajdował oraz na posiadany przez niego warsztat naukowy, a także na cele, które stawiał sobie w pracy naukowej. Posługując się wielkim skrótem trzeba tu wspomnieć przede wszystkim o atmosferze wczesnego romantyzmu. Do jego podstawowych tematów należy zaliczyć m.in. koncentrację na uczuciu, pasji, indywidualnym przeżyciu i tak oryginalnym kształtowaniu własnego życia, by przybrało ono postać sztuki⁴. W swoich pismach religijnych Schleiermacher chce religię *opisać*, a tym samym w sposób nowatorski przedstawić, nie zaś wyjaśnić czy „podejrzeć”. Dokładniej rzecz ujmując, pragnie on uchwycić w opisie istotę religii, tzn. ująć to, co w niej specyficzne i wyjątkowe, co odróżnia ją od innych zjawisk świeckich i międzyludzkich. Szukając istoty religii Schleiermacher nie czyni tego jednak, by tylko ją opisać, ale towarzyszy mu tu również wyraźny *zamiar apologetyczny*. W czasach pooświeceniowego kryzysu religii, chce on na nowo wydobyć jej znaczenie, ukazując np. możliwość jej pogodzenia *z ratio*, chce odsłonić jej oryginalną treść i perspektywy dla jej praktykowania także – a może nawet przede wszystkim – przez elity, ludzi wykształconych. Według Schleiermachera to właśnie oni są do tego wewnętrznie przygotowani, gdyż cechuje ich kultura duchowa w której religia może się przyjąć i zakorzenić. Ale, paradoksalnie, właśnie oni religią pogardzają!

Schleiermacher bywa nazywany „dziewiętnastowiecznym Ojcem Kościoła” (K. Barth). Dzieje się tak m. in. dlatego, iż jest klasykiem liberalnego, nowożytnego protestantyzmu. Zakłada on budowanie fundamentów chrześcijaństwa nie na Biblii czy na wierności tradycji staroprotestanckiej (dokumenty założycielskie, pisma wielkich reformatorów), ale na egzystencjalnej, przede wszystkim uczuciowej, relacji do Boga.

Zamiarem naszego autora, który to zamiar z pewnością możemy określić mianem *reformatorskiego*, a równocześnie konsekwentnie *reformacyjnego* jest zbudowanie *nowoczesnej teorii religii*. I tak, odwołuje się ona najpierw do znaczenia przeżyć religijnych, co wynika z jednej strony z – odwołującego się do dziedzictwa romantyzmu – podkreślenia znaczenia jednostki i jej świata wewnętrznego, z drugiej zaś z uwzględnienia istnienia wielu Kościołów chrześcijańskich, nie zaś skoncentrowania na pytaniu o prawdziwy Kościół Chrystusa. Ta teoria Schleiermachera **łączy ze sobą elementy spekulatywne refleksji o religii (istota) z elementami empirycznymi, np. wątkami socjologii religii i historycznymi** (wiele religii

⁴ W. Gräb, *Die Religion der individuellen Freiheit. Schleiermachers und Kierdegards Neubeschreibung des Christentums als traditionskritische Individuenreligion*, [w:] N.J. Cappelørn, R. Crouter [i in.] (red.), *Schleiermacher und Kierkegaard. Subjektivität und Wahrheit*, Berlin/New York 2006, s. 599–620.

oraz wyznań w obrębie chrześcijaństwa). Tym samym takie ujmowanie religii rezygnuje z szukania jej rdzenia wyłącznie w obrębie chrześcijaństwa, lecz tworzy pluralistyczną teorię (wielu) religii⁵.

W swojej koncepcji niemiecki teolog nie traktuje religii jako jednej całości, lecz wyodrębnienia w niej kilka elementów, takich jak myślenie, działanie czy odczuwanie, a szukając jej podstaw, analizuje je oddzielnie. Wreszcie teoria religii Schleiermachera odchodzi od starego stylu patrzenia na nią przez okulary ortodoksji, w której przeocza się często fakt istnienia wielu Kościołów chrześcijańskich, wspólnot religijnych czy też luźniejszych w swej strukturze kręgów gromadzących wierzących w Chrystusa. Tu ujawnia się stary problem, zwłaszcza w obrębie protestantyzmu, polegający na pogodzeniu chrześcijaństwa, jako prawdziwej religii objawienia i wcielenia się Boga, z istnieniem innych religii, zwłaszcza monoteistycznych, szczególnie zaś starszego od chrześcijaństwa, a znaczącego dla jego prawd wiary – judaizmu.

2. Istotą religii „nie jest ani myślenie, ani działanie, lecz ogląd i uczucie”

Podejmując próbę naszkicowania nowatorskiej, a przecież liczącej już sobie ponad dwieście lat koncepcji religii Schleiermachera, posłużmy się, choćby w ograniczonym zakresie, treścią dwu jego pism. Pierwsze to wczesne, opublikowane anonimowo dzieło *O religii. Mowy do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą* (1799)⁶, powszechnie nazywane *Mowami*⁷. Drugim tekstem jest, nie przetłumaczona niestety dotąd na język polski *Der christliche Glaube (Wiara chrześcijańska; 1830)*⁸, będąca w swej treści klasycznym dziełem dogmatycznym.

Cel analiz religii w *Mowach* przedstawia Schleiermacher następująco: „[...] chcę was zaprowadzić w najintymniejsze głębie, z których zrazu przemawia ona [religia – HM] do wnętrza (*Gemüt*⁹), by „ujrzyć ją całą i odkryć jej najgłębsze tajemnice” (M, s. 57). Oznacza

⁵ H.-P. Grosshans, Gottesverhältnis und Freiheitsgefühl. Schleiermachers Theologie zwischen Neuzeit und Moderne, [w:] A. Arndt, K.-V. Selge (red.), Schleiermacher – Denker für die Zukunft des Christentums?, Berlin/New York 2011, s. 26.

⁶ Friedrich D. E. Schleiermacher, *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nimi gardzą*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 1995.

⁷ Dalej w artykule jako M. Szczegółowej analizie poddane jest to dzieło np. w ponad 900 stronicowej pracy: U. Barth, C.-D. Osthövener (red.), 200 Jahre „Reden über die Religion, Berlin/New York 2000.

⁸ Friedrich D. E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, Berlin 1960, dalej w artykule jako *Glaubenslehre*, jak najczęściej bywa określana (wszelkie cytaty z tego dzieła w tłumaczeniu autorskim).

⁹ Tłumacząc ten termin jako „wnętrze“, w przeciwieństwie do Prokopiuka, który w cytowanym wydaniu polskim przekłada je jako „uczucie“. Nie wchodzę głębiej w zmianę terminologii stosowanej przez Schleiermachera w różnych wydaniach swoich pism, np. w pierwszym i drugim (oraz kolejnych) wydaniach *Mów*.

to, że religia w swej istocie nie daje się łatwo uchwycić w ogólnych i dosłownych pismach oraz dokumentach wiary, gdyż nie są one w stanie wyrazić jej osobliwej natury.

Jak rozumieć sentencyjne wręcz stwierdzenie Schleiermachera, iż istotą religii „nie jest ani myślenie, ani działanie, lecz ogląd i uczucie” (M, s. 73)? Czym są owe „ogląd i uczucie” (*Anschauung und Gefühl*), a konkretniej „ogląd wszechświata” (*Universum*)? – bo to właśnie dla naszego autora „najogólniejsza i najwyższa forma religii” (M, s. 76), w obrębie której człowiek prawdziwie religijny to uważny *obserwator*. Przyjrzyjmy się tym pojęciom.

Pisząc o *oglądzie*, niemieckiemu filozofowi chodzi o „ujrzenie nieskończoności” (M, s. 75), rozumiane jako doświadczenie (własnej) pojedynczości, ograniczoności będącej reprezentacją nieskończoności. Tu ujawnić musi się miara, ale i relacja pojedynczego (podmiot), do całości (nieskończoność). A zatem ogląd to doświadczenie bezpośrednie, a więc takie, w którym zniesiony zostaje podział na podmiot i przedmiot, „dotyczące istnienia i działania wszechświata, przy poszczególnych oglądach i uczuciach” (M, s. 77). Dla Schleiermachera ogląd ten nie jest więc – choćby najważniejszą – „szkołą patrzenia”, ale jest w nim obecny element *pędu*, silnego dążenia do postrzegania zwracającego się ku nieskończoności i owocującego wolnością (M, s. 81). Dzieje się tak dlatego, że ogląd jest ściśle związany z uczuciem – razem są „pierwotnie nierozdzielną całością” (M, s. 85)¹⁰. Można powiedzieć, iż ogląd gwarantuje religii głębię, szerszą perspektywę, niż ograniczona subiektywność, uczucie natomiast niesie ze sobą intensywność tego przeżycia. Przedmiotem oglądu człowieka jest wszechświat, a przede wszystkim to, jak oddziałuje on na człowieka (M, s. 115). Innymi słowy, w oglądzie podmiot nie jest widzem, ale *uczestnikiem*, to znaczy, nie tylko patrzy on na wszechświat, ale przede wszystkim doświadcza tego, że oddziałuje on na niego, będąc przy tym świadomym, jak silne jest to oddziaływanie¹¹.

Uczucie wyróżnia przede wszystkim intensywność i gwałtowność (pęd): „siła tych [religijnych – HM] uczuć określa stopień religijności” powie Schleiermacher (M, s. 82n)¹². W oddaniu się podmiotowi oglądowi, uczucie religijne znajduje swój wyraz, a nawet więcej: swoją mocą winno ono ovlądnąć człowiekiem. Nie mamy tu więc do czynienia z uczuciami „zwykłymi”, ogólnoludzkimi – takimi, które wiążą ze sobą ludzi (emocje pozytywne) albo też odpychają ich od siebie (emocje negatywne), ale z uczuciami religijnymi. Są to uczucia

¹⁰ P. Grove, *Deutungen des Subjekts. Schleiermachers Philosophie der Religion*, Berlin/New York 2004, s. 301–306.

¹¹ U. Glatz, *Religion und Frömmigkeit bei Friedrich Schleiermacher. Theorie der Glaubenskonstitution*, Stuttgart 2010, s. 179–181.

¹² Na temat uczucia por. tamże, s. 189–196

nadnaturalne, gdyż *bezpośrednio* wywołuje je wszechświat – dlatego są one tak silne i niemożliwe jest samodzielne ich wzbudzenie w sobie (M, s. 110). Toteż uczucie w oglądzie wszechświata nie jest zwykłym stanem emocjonalnym (np. prostym wzruszeniem, a nawet silniejszym zaciekawieniem), ale procesem samoświadomości¹³. I tak istota religii tkwi w uczuciu, które nie tylko jest gwałtowne, lecz – jako ważny element wymiaru antropologicznego – daje podstawę indywidualności człowieka. Nadto nosi ono w sobie potencjał kognitywny, stając się tu alternatywnym do rozumu rodzajem poznania¹⁴. M.in. takie ujmowanie uczucia koresponduje z funkcją *ja* w idealizmie niemieckim, zwłaszcza z koncepcją Fichtego, zgodnie z którą absolutne *ja* konstytuuje wszelki inny byt¹⁵.

Co rozumie natomiast Schleiermacher pod mianem „myślenia” oraz „działania” i – co ważniejsze – dlaczego nie tworzą one rdzenia religii, tak jak ma to miejsce w przypadku uczucia? *Myślenie* oznacza dla niego przede wszystkim metafizykę i spekulację. Religii nie można sprowadzić do intelektualnego dowodzenia; nie można do niej dojść drogą dedukcji, udowadniając jej konieczność w procesie klasyfikacji bytów. W tym swoim ujęciu Schleiermacher krytykuje wprost filozofię transcendentalną Kanta (M, s. 69). Szerzej swoje *Mowy* kieruje *przeciw racjonalnemu chrześcijaństwu* usiłującemu na bazie oświeceniowej refleksji o Bogu ukazać (jedyną) możliwość, a nawet konieczność racjonalnego jego ujęcia (M, s. 59). Idzie on nawet jeszcze dalej uznając, że istoty religii daremnie szukać w obrębie *wszelkich systemów*, zwłaszcza tych filozoficznych, gdyż pomijają one indywidualność, nie uwzględniając tego, co w religii najgłębsze, czyli tajemniczego i jakże wyraźnie oddającego to, co najbardziej osobiste u człowieka religijnego – uczucia. Podsumowując: błąd wszelkich systemów chcących poprzez logikę i spójność elementów ostatecznie wykazać konieczność istnienia Boga, by następnie odnieść ją do religii, polega na zapoznaniu prawdy, zgodnie z którą religia oparta (jedynie) na fundamencie logiki nie jest religią prawdziwą, realną i żywą, gdyż ta nie może istnieć bez wnętrza, „serca” człowieka.

Moralność, ujmowana często przez Schleiermachera jako działanie i praktyka religijna, także nie leży w centrum religii, gdyż ta, ściśle połączona z religią, nie może pełnić funkcji strażniczki przestrzegania nakazów i zakazów moralnych, formułując też niejednokrotnie w oparciu o nią system obowiązków (M, s. 69). Innymi słowy, nie jest się człowiekiem religijnym tylko dlatego, że religia nakazuje moralne życie, konkretyzując jednocześnie, jakie ono miałoby być, a tym samym ułatwiając jego rozumienie i praktykowanie. Tak więc myślenie (filozofia) i moralność są *fenomenami ludzkimi*, nie odnoszącymi

¹³ Por. A. Krichbaum, Kierkegaard und Schleiermacher. Eine historisch-systematische Studie zum Religionsbegriff, Berlin/New York 2008, s. 183nn.

¹⁴ A.C. Dole, Schleiermacher on Religion and the Natural Order, New York 2010, s. 178.

¹⁵ Por. A. Arndt, Friedrich Schleiermacher als Philosoph, Berlin/Boston 2013.

się bezpośrednio do absolutu, a Schleiermacher szuka istoty religii, to znaczy jej wyróżnika na horyzoncie zjawisk światowych, sekularnych. Dzieje się tak jeszcze i z tego powodu, że religia ugruntowana na praktyce i działaniu byłaby fenomenem na wskroś ludzkim, świeckim, skupionym na sobie samej i efektach swych starań. Działanie natomiast stanowi często ulegnięcie silnej pokusie łatwej ucieczki przed trudnym, gdyż pasywnym i wykraczającym poza własne *ja* oglądem. Nie oznacza to oczywiście, iż praktyki religijne czy też działania podejmowane w obrębie religii lub nią motywowane są przez Schleiermachera odrzucane, lecz jedynie to, że winny być one konsekwencją *doświadczenia religijnego, rozumianego jako religia wewnętrzna w swej istocie*, nie zaś jej namiastką (*Ersatz*) biorącą swój początek z całkowitego niezrozumienia, lub powierzchownego rozumienia tego, czym jest religia w swej głębi.

Religia nie jest też ani myśleniem, ani działaniem w tym sensie, że takie jej ujmowanie oznaczałoby *funkcjonalne jej traktowanie*, gdyż wtedy służyłaby ona jakiemuś innemu celowi (np. politycznemu), niż jej własne cele. Schleiermacher mówi do gardzących religią ludzi wykształconych: „Nie obawiajcie się tylko, że w końcu jednak ucieknę się jeszcze do tych pospolicie stosowanych środków, by wam pokazać, jak jest ona [religia – HM] konieczna, by utrzymać w świecie prawo i porządek, i przez wspomnienie na wszechwładzące Oko i nieskończoną Moc pomóc krótkowzroczności ludzkiego dozoru i wąskim granicom ludzkiej przemocy [...]” (M, s. 63). Podsumowując: *nie można religii używać, instrumentalizować jej, posługując się nią (jako sprawą najważniejszą), by uzyskać jakieś pozareligijne (partykularne) cele*. Trawestując fragment wiersza Norwida można by powiedzieć, że „religia po to jest, by zachwycać”. Tak więc: „praktyka jest sztuką, spekulacja – wiedzą, religia – zmysłem dla i upodobaniem do nieskończoności” (*Sinn und Geschack fürs Unendliche*; M, s. 75)¹⁶.

Zmysł dla nieskończoności i upodobanie do niej można rozumieć jako coś wrodzonego, czym jednakże nie każdy jest obdarzony lub nie każdemu zostało to dane¹⁷. Religia jest dla Schleiermachera *wrodzoną predyspozycją* (M, s. 120; 123). Trzeba ją indywidualnie

¹⁶ Ulrich Barth formułowaną przez Schleiermachera nową teorię religii określa mianem „programu modernizacji”. Cechują go: różnicowanie, oddogmatyzowanie, indywidualizacja, pluralizacja i odinstytucjonalizowanie; por. U. Barth, Schleiermachers Reden als religionstheoretisches Modernisierungsprogramm, [w:] S. Vietta, D. Kemper, Ästhetische Moderne in Europa, München 1997, s. 441–474.

¹⁷ W XX wieku pisał o tym podobnie wybitny teoretyk osobowości i psycholog społeczny, Gordon W. Allport (1897–1967), pojmując przy tym religijność, w jej głębokim zakorzenieniu w osobowości człowieka, jako „poczucie religijne” (ang. religious sentiment), co z jednej strony wskazuje na warstwę emocjonalną, choć jest ona tu znacznie trwalsza, niż ma to miejsce w przypadku bardzo ulotnych uczuć (np. radości) i dlatego to poczucie nie jest zwykłym uczuciem. Jednak z drugiej strony „poczucie” odnosi religijność do pewnego rodzaju osobistej skłonności, „słabości do czegoś”, która zawsze pozostaje sprawą bardzo indywidualną. Por. G. W. Allport, Jednostka i religia. Interpretacja psychologiczna, [w:] tegoż, Osobowość i religia, tłum. A. Barkowicz, I. Wyrzykowska, Warszawa 1988, s. 85–223.

„aktywować”, odwołując się do jej korzeni. Taki jej charakter nie pozwala natomiast do niej ani przekonać logicznymi czy filozoficznymi (metafizycznymi) argumentami, ani też nie można do niej „przyuczać”, wierząc w możliwość przybliżenia jej człowiekowi niejako z zewnątrz. Do prawdziwego rozumienia, a jeszcze bardziej przeżywania religii trzeba budzić, poruszać czy nastrojać, wierząc, iż w ten sposób budzący porusza uśpione wnętrze religijnej natury człowieka. Schleiermacher argumentuje następująco: „w uczuciach naszych ma ona [religia – HM] swą własną prowincję, w której rządzi bez ograniczeń [...]” (M, s. 66). Jeśli natomiast wnętrze człowieka nie zostanie wzruszone i uformowane, to religia nie znajdzie w nim odpowiedniego gruntu do wzrostu. Dlatego też religia w swym rdzeniu pozostaje zdaniem niemieckiego teologa *sprawą elitarną*, gdyż tylko wrażliwe, mądre i przygotowane serce znajdzie w sobie dla niej miejsce. Formułując to jeszcze inaczej: smak (*Geschmack*) do religii można rozbudzać, kształtować, a nawet pielęgnować, podobnie, jak ma to miejsce w przypadku muzyki czy sztuki, do której rozumienia i przeżywania trzeba człowieka wprowadzić. Przeciwnieństwem takiego „nastrojenia” na religię pozostaje religijna indoktrynacja – zewnętrzna, powierzchowna i narzucona (często nie siłą jej własnych argumentów, ale argumentem siły) „z góry”, i dlatego zawsze nieskuteczna w próbach dotknięcia głębi religii oraz sprawienia, by religia była ostoją także w chwilach cierpienia.

3. Religia wewnętrzna jako doświadczenie religijne

Najgłębsze rozumienie religii leży według Schleiermachera w jej doświadczaniu. Do cech doświadczenia religijnego można więc zaliczyć przede wszystkim to, że jest ono zdolne „w szczególny sposób *poruszać serce*” (M, s. 60). Dzieje się tak dlatego, iż jest ono *wewnętrzne*, co oznacza, że istota religii nie polega na budowaniu (*zewnętrznych*) systemów filozoficznych, moralnych czy politycznych, które i tak – ze względu na jej kruchą naturę – nie gwarantowałyby jej trwałości. „Serce” jako „miejsce” zakorzenienia religii nie pozwala na dostęp do niej z zewnątrz, gdyż można otworzyć się na nią jedynie przez wrażliwość. W tym sensie religia jest w sercu człowieka chroniona przed intruzami, manipulatorami i nierozumnymi jej propagatorami.

Subtelność natury religii wyraża doświadczenie religijne, na które wskazują „aluzje i nastroje [...] ludzi natchnionych przez Boga” (M, s. 62). Jako że do nastroju religijnego jeszcze powrócimy, w tym miejscu należy jedynie zwrócić uwagę, iż prawdziwe, to znaczy głębokie rozumienie, a co za tym idzie i przeżywanie religii Schleiermacher odnosi przede wszystkim do elit, ludzi o ukształtowanym wnętrzu, które jest gotowe do jej przyjęcia. Dla-

tego w swoich – w dużej mierze apologetycznych – *Mowach* zwraca się do *Gebildete*¹⁸, czyli ludzi wyedukowanych czy nawet uformowanych wewnętrznie, a nie po prostu do niewierzących, w rozumieniu ludzi obojętnych na religię, gdyż ci mogą być niewrażliwi także na inne subtelne wyrazy ducha ludzkiego.

W doświadczeniu religijnym człowiek wierzący zostaje *owładnięty* przez *Universum*, pozostając przy tym *pasywny*, o czym wspomniano już na początku (M, s. 83). Pasywność ta wyraża relację między jednostką a potężnym i stanowiącym całość wszechświatem, a dodatkowo ukazuje jej reakcję na potęgę wszechświata. Jeśli możemy jednak mówić tu o jakimś rodzaju aktywności człowieka, to jest nią świadomość działania na niego wszechświata. Tu widać, że uczucie (jako reakcja na wszechświat) jest rodzajem samoświadomości, a więc czymś na wskroś kognitywnym.

Przeżywana wewnętrznie religia staje się rodzajem doświadczenia obejmującego swoimi ramami całość egzystencji człowieka, gdyż – jak stwierdza Schleiermacher – „religia wszystko czyni świętym i cennym, nawet rzeczy pozbawione świętości i pospolite” (M, s. 82). Tak rozumiane doświadczenie religijne, powstające w ramach naznaczonej kognicjami (prawdami religijnymi, dogmatami) religii, nie jest jednym z wielu doświadczeń, występujących obok innych przeżyć, ale – poprzez treści kognitywne właśnie –, nadając przeżyciom świeckim inne znaczenie i jakość, staje się *wymiarem całości*, rodzajem wewnętrznej, religijnej interpretacji wszystkiego. Nie oznacza to, że wszystko staje się od teraz religijne, ale że wszystko w odniesieniu do religii ma odtąd swoje miejsce, sens i głębszy wymiar. Dlatego Schleiermacher mówi: „[...] wszystko czynić z towarzyszeniem religii, nie zaś – z powodu religii” (M, s. 83). Jeśli w tym sensie religię możemy określić mianem interpretacji, to nie będzie to interpretacja zewnętrzna, sztuczna, jakby dodana „na siłę” do fenomenów świata człowieka, ale naturalna, wypływająca z samego wnętrza jego przeżyć. Dlatego to religia *daje ogłęd całości*, wywołując w człowieku prawdziwie religijnym „harmonię wszechświata” (por. M, s. 98).

Taki charakter religii powoduje, iż prowadzi ona do szczególnego rodzaju doświadczeń, a mianowicie do *kontemplacji* i *mistyki*, w których to fenomenach jakże naoczny staje się aspekt zjednoczenia z wszechświatem (absolutem; por. M, s. 83). Wyraźnie ujawnia się tu podkreślany przez Schleiermachera fakt, iż doświadczenie religijne nie jest pierwotnie przedmiotem refleksji, ale zdziwienia i podziwu. Nasz autor wspomina w tym kontekście

¹⁸ Polski przekład niemieckiego *Gebildete* na „wykształceni”, choć jest poprawne, nie oddaje sedna tego sformułowania, gdyż nie o wykształcenie tu chodzi, szczególnie w dzisiejszym rozumieniu tego słowa – tzn. tych, którzy ukończyli studia –, ale o kulturę wnętrza, specyficzne „urobienie”.

– kontekście uchwycenia istoty religii – o *podziwianiu rozgwieżdżonego nieba*, przeciwieństwem którego byłyby analizy ruchu i układu planet, a następnie powstanie teorii astronomicznych.

Schleiermacher nie mówi wiele o doświadczeniu religijnym wprost (tj. nazywając je właśnie w ten sposób) ale często się nim zajmuje, nadając mu różne inne określenia. Chcąc uchwycić naturę doświadczenia religijnego, a to oznacza właśnie głębsze zrozumienie religii wewnętrznej, zatrzymajmy się na tych różnych ekwiwalentach.

Pierwszym i – jak się wydaje – najważniejszym określeniem jest *pobożność* (M, s. 105; *Glaubenslehre* § 3). W pobożności widać, że religia istnieje dla samej siebie i nie ma funkcji zewnętrznej wobec niej, której byłaby podporządkowana. Akt religijny jest momentem zjednoczenia z wszechświatem (absolutem, Bogiem). Te aspekty uwidaczniają raz jeszcze przytaczaną już tezę, że *do istoty religii należą przeżycia religijne*. Łatwo odnajdujemy tu odcisnięte na Schleiermacherze ślady pietystyczne, gdzie zabarwiona uczuciami pobożność wyraża najgłębszy, *wewnętrzny sens* religii. Piszze on: „Pobożność, która stanowi fundament wszelkich wspólnot kościelnych, sama w sobie nie jest ani wiedzą, ani działaniem, ale określonością (*Bestimmtheit*) uczucia lub bezpośredniej (niezapośredniczonej) świadomości samego siebie (*Selbstbewusstsein*)” (*Glaubenslehre*, § 3, 1). Ten i wiele innych fragmentów pokazują, iż Kościół jest w pierwszej kolejności grupą ludzi, których łączą wspólne przeżycia religijne, nie zaś formalnie dowiedziona i oficjalnie potwierdzona teza, iż ich wspólnota jest „prawdziwym” Kościołem. W tym miejscu zacytujmy jedno z najbardziej znanych (aforystycznych) i najczęściej przytaczanych słów Schleiermachera: „Istota [...] pobożności polega na tym, iż jesteśmy świadomi naszego *ja* jako absolutnie zależnego lub jako stojącego w relacji do Boga” (*Glaubenslehre*, § 4, 4). Dlatego też religia w swym rdzeniu to „uczucie absolutnej zależności” (*Glaubenslehre*, § 4, 20)¹⁹.

Zależność ta nie jest jednak konsekwencją uznania mocy argumentu jakiegoś dowodu na istnienie Boga, ale jest *nastrojeniem i wrażliwością na nieskończoność*. Chodzi tu oczywiście o *nastroyenie religijne*, gdyż, jak wyznaje Schleiermacher: „nastroyałem muzykę mojej religii, by poruszyć współczesnych” (M, s. 118). Jeśli założymy, że nastrojenie sta-

¹⁹ Nie tylko analiza prezentowanych tu dwu dzieł Schleiermachera, ale i innych jego pism pokazuje, iż uczucie posiada podstawowe znaczenie w jego oryginalnym rozumieniu religii, co też wpłynęło na – podejrzliwe i raczej złośliwe – określanie go mianem „teologa uczuć”, por. R. Barth, „Frömmigkeit nannten sie all diese Gefühle“. Schleiermacher und die moderne Emotionsdebatte, [w:] A.v. Schliha, J. Dierken, *Der Mensch und seine Seele. Bildung – Frömmigkeit – Ästhetik*, Berlin 2017, s. 257–275, zwłaszcza s. 257–260.

nowi rodzaj wrażliwości właśnie, czyli coś do czego nie można przekonać, a w co można jedynie wprowadzić, ukazać, to dotykamy w tym miejscu sedna oryginalnego rozumienia religii przez Schleiermachera: *wrażliwe, religijnie nastrojone serce otwiera się na absolut i w uczuciu absolutnej zależności doświadcza jego potężnego działania*.

Innym fenomenem przybliżającym do doświadczenia religijnego, a nawet koniecznym, by ono samo zaistniało jest *fantazja*: „to wasza fantazja tworzy dla was świat [...], bez świata nie moglibyście mieć żadnego Boga”, powie Schleiermacher (M, s. 115). Fantazja dlatego otwiera na religię wewnętrzną, gdyż nie jest czymś spekulatywnym, co byłoby osiągalne na drodze rozumowego dociekania i przekonywania; nie można się jej wyuczyć, a wręcz przeciwnie – sama fantazja jest rodzajem twórczości. Ten jej aspekt nie przeczy wspomnianej wcześniej pasywności, gdyż odniesiona do wszechświata fantazja, jest – posługując się językiem muzyki – „fantazją na temat”, a nie fantazjowaniem w sensie próby tworzenia tego, co nierealne.

Często w uchwyceniu zjawisk subtelnych pomaga odniesienie ich do przeciwieństw. Również Schleiermacher idzie w swoich analizach tą drogą mając jednak na myśli nie tyle przeciwieństwo istoty religii, ale fenomeny, które zaprzeczają uchwyceniu rdzenia religii, czyli tego, co wewnętrzne, a tym samym całkowicie inne, niż zjawiska świeckie. I tak przeciwieństwem religii wewnętrznej są *pamięć i naśladowanie* (M, s. 87). Może zabrzmieć to paradoksalnie, gdyż religie odwołują się często do świętego czasu początku lub do założyciela, naśladując w swoich praktykach jego życie. Schleiermacher ma tu natomiast na myśli wspomnianie jako nostalgiczne odnoszenie się do początku, którego obecne czasy są rzekomo tylko cieniem oraz zewnętrzne, mechaniczne wręcz powtarzanie tego, co czynili ojcowie wiary. Takie – dodajmy: *dosłowne* – rozumienie i praktykowanie religii oddala od jej istoty, gdyż nie dotyka wnętrza człowieka.

Także *lęk przed siłami natury*, rozumiany jako szukanie dowodów na istnienie Boga w świecie przyrody, jak i zafascynowanie *pięknem natury* nie prowadzą do poznania i doświadczenia absolutu (Boga) w sercu, a spychają go do umysłu (por. M, s. 89). W tym sensie lęk przed siłami natury i upodobanie dla jej piękna są *zewnętrzną pomocą dla religii*, co jest przeciwieństwem Schleiermacherowskiego rozumienia religijności. Nie jest prawdziwie wierzącym ten, kto z lęku przed śmiercią, a właściwie powodowany niepewnością losu po śmierci jest religijny. Schleiermacher upatruje w tym egoizmu, zajmowania się sobą, zamiast zafascynowania się wszechświatem (absolutem), by kiedyś się z nim połączyć.

Niemiecki klasyk refleksji o religii nie widzi także w *dogmatach i doktrynach religijnych*, rozumianych jako formuły zawierające fundamenty – pierwotne doświadczenia wiary, drogi do niej prowadzącej, ale wręcz przeciwnie przeszkodę, a konkretnie: rodzaj jej namiastki. Tak wyjaśnia to w *Mowach*: „Każde pismo święte jest jedynie mauzoleum religii, pomnikiem świadczącym, że mieszkał w niej jakiś wielki duch, którego już nie ma; gdyby bowiem żył jeszcze i działał, to jakże przykładałby tak wielką wagę do martwej litery, która może być tylko słabym jego odbiciem? Nie ten ma religię, kto wierzy w jakiś pismo święte, lecz ten, kto nie potrzebuje żadnego, a sam mógłby jakieś stworzyć.” (M, s. 111). Jak rozumieć ten tekst, zważywszy na to, że Schleiermacher był przecież przez dużą część swojego życia kaznodzieją, a więc kimś, kto w oparciu o Biblię m.in. interpretował dogmaty i prawdy wiary? Wydaje się, że chodzi mu tu o to, iż stawianie w centrum religii jakiegoś świętego pisma, jako natchnionego świadectwa o pierwotnych doświadczeniach religijnych może prowadzić do uznania obecnych przeżyć religijnych ludzi wierzących za *drugorzędne*, a tym samym za nie mające żadnego znaczenia dla historii zbawienia, która się już (raz na zawsze) dokonała. Innymi słowy, nasz autor zdaje się protestować, gdy ktoś uznaje np. czasy apostołskie za czas *prawdziwego doświadczenia religijnego*, współczesność natomiast za okres, w którym się je tylko odtwórczo *wspomina*.

4. Zamiast podsumowania, czyli problemy do dyskusji

Nie sposób w tak krótkim tekście odnieść się (krytycznie) do wszystkich poruszonych treści teorii Schleiermachera. Spróbujmy jednak, choćby pokrótce, zasygnalizować kilka refleksji na jej kanwie.

Rozpocznijmy od wskazania na to, co w jego ujęciu religii daje do myślenia, może nawet przekonuje, a przede wszystkim pociąga. Schleiermacher posiada niezwykłą kulturę intelektualną i duchową, w której dość wyraźnie pulsują treści romantyzmu, co pozwala mu na wydobywanie znaczeń religii, które często umykają, dochodząc do głosu jedynie u ludzi wrażliwych, ale nie tylko na religię, ale na szerzej rozumiany świat ducha. Niemiecki teolog mówiąc o religii przywraca jej lekkość, wskazuje na jej fascynującą naturę, a być może budzi nawet tęsknotę za takim jej obrazem. Czyni to – jak się wydaje – przede wszystkim poprzez akcent położony na *przeżyciu*, którego przeciwieństwo stanowi dogmat wiary, na wydobywaniu znaczenia nastrojenia religijnego, skłaniającego do zakwestionowania prostego „przyuczania” do religii czy też poprzez oddzielenie religii od moralności, w przeciwieństwie do przypisywania tej ostatniej centralnego miejsca w religii. W *Mowach* idzie on jeszcze dalej, odmawiając ortodoksji religijnej wartości nadrzędnej, a upatrując jej właśnie w do-

świadczeniu religijnym. Innymi słowy, *wierność prawdom wiary ustępuje miejsca wierności prawdzie doświadczenia religijnego*. Te elementy jego rozumienia religii wydają się być nie tylko dające do myślenia, np. w sensie pytania o to, z jakim rodzajem religijności mamy do czynienia – silnie emocjonalnym, czy może bardziej naznaczonym kognicjami? – ale przede wszystkim są niezwykle aktualne zwłaszcza pośród chrześcijaństwa zachodniej Europy.

Schleiermacher jest prawdziwym klasykiem teorii religii także i w tym sensie, iż uwaga jej poświęcona, namysł nad nią, a i ferment, który to ujęcie ze sobą niesie pozwala na obcowanie z oryginalnym rozumieniem religii ujętej istotowo, ale zdaje się też służyć samej religii. Tak rozumiana jego teoria jest nie tylko reformacyjna, to znaczy kontynuująca procesy zapoczątkowane przez Reformację Lutra, ale i prawdziwie reformatorska, w sensie reformy jako oczyszczającego powrotu do istoty. A jako taka skłania też do krytycznej refleksji nad nią samą.

Religia nie może być pomocnicą i służącą (słynne łac. *ancilla*) moralności, gdyż ta ostatnia, będąc wprawdzie głębokim wyrazem wolności, jest raczej skutkiem autentycznej religijności, aniżeli jej punktem wyjścia. Tym niemniej ze względu na wartość przypisywaną wolności właśnie, moralność stanowi nad wyraz wyraźny wymiar religijnych konsekwencji w życiu codziennym. A to cenny i trudny do podważenia skutek jej żywotności.

Ortodoksja religijna nie może być rozumiana i praktykowana jako ograniczenie myślenia czy wolności badań nad religią, ale jako istotna interpretacja prawd wiary. Jako taka bowiem wyznacza ona granice, np. tego, co chrześcijańskie, katolickie czy protestanckie, bez których nie tylko nie można sensownie dyskutować o religii czy chrześcijaństwie, odpyrać argumentację oponentów, ale w ramach chrześcijaństwa uprawiać też ekumenizm.

Skupienie się przede wszystkim na tym, co w religii wewnętrzne (czego przykładem jest np. silne skoncentrowanie na pobożności) zamyka ją w jej własnym świecie, czyniąc niejako niemą, a czasem także głuchą na inne ważne głosy współczesności. Dotyczy to przede wszystkim współczesnych zdobyczy nauki czy osiągnięć postępu technicznego, gdzie niejednokrotnie oczekuje się od religii zabrania głosu i zajęcia stanowiska w kwestiach nowych, a niejednokrotnie także spornych. Warto też zauważyć, iż silne skoncentrowanie religii na warstwie przeżyciowej, przy zaniedbaniu czy wręcz pominięciu krytycznego myślenia i refleksji, czyni ją bezbronną wobec ataków na nią. Nie wolno przy tym zapomnieć, iż ujęcie religii z akcentem położonym na jej charakter przeżyciowy, wewnętrzny, jawi się dzisiaj jako pociągająca, a nawet romantyczna wizja, której jednak fundamentem w czasach

Schleiermachera była dość powszechnie praktykowana wiara i silniejsza pozycja instytucji religijnych, reformowanych i krytykowanych, ale jednak, choćby tylko poprzez te zabiegi, wyraźniej obecnych w społeczeństwie. We współczesnej sytuacji duchowej Zachodu, gdzie brak reprezentacji i nieobecność w sferze publicznej skutkuje szybką marginalizacją, wyraźniejsza zewnętrzna reprezentacja wydaje się być koniecznością – dlatego też taka wizja religii wewnętrznej może wydawać się obecnie wręcz naiwna.

To, co w koncepcji religii Schleiermachera wydaje się być aktualne zawsze, dzisiaj jednak przemawia najgłośniejsz, to czujność wobec posłużenia się religią do innych celów (np. politycznych), niż jej własne: to instrumentalizacja religii! Tu mocne tezy autora *Mów* są przestrogą i wyraźnym głosem wzywającym do reformy religii, reformy – dodajmy – koniecznej do tego, by religia w swej istocie różniła się od innych fenomenów sekularnych, gdyż tylko wtedy może być uznana za prawdziwą, nie zaś jedynie za mniej lub bardziej skuteczną i użyteczną.

Część druga
Program V Międzynarodowego Kongresu
Religioznawczego
Program of the 5th International Congress of Religions

Tylko ten, kto wychodzi od Boga może Go szukać.

Karl Jaspers

RAMOWY PROGRAM KONGRESU

Programme schedule

14 WRZEŚNIA 2017, CZWARTEK

14th SEPTEMBER 2017, THURSDAY

Od godz. 13.00 Rejestracja uczestników / Registration

Miejsce/Venue: Budynek Wydziału Teologicznego, ul. Gagarina 37

14.00 – Przywitanie przy kawie, kiermasz i promocje książek

14.30 – Rozpoczęcie kongresu, przemówienia powitalne / Opening Ceremony

Miejsce/Venue: Centrum Dialogu im. Jana Pawła II, Pl. bł. Stefana W. Frelichowskiego 1,
sala audytoryjna (parter-I piętro),

15.00 – 15.15 Chwila muzyki (Kwartet smyczkowy Arte Con Brio) / Musical Interlude

Pierwsza sesja plenarna

First Plenary session

Czas: 15.15 – 17.15

Miejsce/Venue: Centrum Dialogu im. Jana Pawła II, Pl. bł. Stefana W. Frelichowskiego 1,
sala audytoryjna (parter-I piętro),

Temat:

PROTESTANTYZM – RELIGIA – WOLNOŚĆ

Protestantism – Religion - Freedom

18.00 – 21.00 - Imprezy towarzyszące / Accompanying Events

15 WRZEŚNIA 2017, PIĄTEK

15th SEPTEMBER 2017, FRIDAY

Druga sesja plenarna

Second Plenary session

Czas: 9.00 – 11.00**Miejsce/Venue:** Centrum Dialogu im. Jana Pawła II, Pl. bł. Stefana W. Frelichowskiego 1,
sala audytoryjna (parter-I piętro),**Temat:**

RELIGIA – NAUKA – DIALOG

Religion - Science - Dialogue

11.00 – 12.00 - Przerwa kawowa (Budynek Wydziału Teologicznego) / Coffee Break

Obrady w sekcjach

Parallel Sessions

Czas: 12.00 – 14.30**Miejsce/Venue:** (Centrum Dialogu im. Jana Pawła II/ Budynek Wydziału Teologicznego)**Sekcja I:** Dziedzictwo kulturowe reformacji /Cultural heritage of the Reformation**Miejsce/Venue:** Centrum Dialogu, Aula, godz. 12–14**Sekcja V:** Historia i teoria religii/ History and theory of religion**Miejsce/Venue:** Wydział Teologiczny, Sala Rady Wydziału, godz. 13-14.30**Sekcja VI:** Aksjologia religii/ Axiology of religion**Miejsce/Venue:** Wydział Teologiczny, Sala 11, godz. 12-13**Sekcja VIII:** Religia i nauka/ Religion and science**Miejsce/Venue:** Wydział Teologiczny, Sala 2, godz. 12-14.30**Sekcja IX:** Religijność Europy i świata/ Religiosity of the Europe and of the World**Miejsce/Venue:** Centrum Dialogu, Sala 1, godz. 12-14.30**Sekcja XII:** Edukacja religijna dla kultury dialogu/Religious education for the culture of dialogue**Miejsce/Venue:** Wydział Teologiczny, Aula Magna, godz. 12-14.30

Sekcja XIII: Religie Wschodu i Zachodu. Interakcje/ Religions of the East and the West. Interactions

Miejsce/Venue: Wydział Teologiczny, Sala 1, godz. 12-14.30

Sekcja XV: Religia a polityka/ Religion and politics

Miejsce/Venue: Wydział Teologiczny, Sala Ia, godz. 12-14.30

Sekcja XVII: Biblia w dialogu kultur i wyznań/ Bible in the dialogue of cultures and of confessions

Miejsce/Venue: Wydział Teologiczny, Sala 11, godz. 13-14.30

Sekcja XVIII: Badania nad językiem religijnym/ The study on religious language

Miejsce/Venue: Wydział Teologiczny, Sala IIa, godz. 12-14.30

Sekcja XIX: Religie a wychowanie do dialogu/ Religions and education for dialogue

Miejsce/Venue: Centrum Dialogu, Sala 2, godz. 12-14.30

Sekcja XXI: Media a religia/ Religion and media

Miejsce/Venue: Wydział Teologiczny, Sala IIIa, 12-14.30

Sekcja XXII: Poezja a religia/ Religion and poetry

Miejsce/Venue: Wydział Teologiczny, Sala 20, godz. 12-14.30

Sekcja XXIII: Mythological and religious motives in world cultures

Miejsce/Venue: Wydział Teologiczny, Sala Rady Wydziału, godz. 12-13

14.30 – 16.00 Przerwa obiadowa (Budynek Wydziału Teologicznego) / Lunch

Obrady w sekcjach

Parallel Sessions

Czas: 16.00 – 17.30

Miejsce/Venue: (Centrum Dialogu im. Jana Pawła II/ Budynek Wydziału Teologicznego)

Sekcja II: Reformacja – oświata i kształcenie /Reformation - education and learning

Miejsce/Venue: Wydział Teologiczny, Sala 2, godz. 16-17.30

Sekcja IV: Nowe problemy filozofii religii/New problems of philosophy of religion

Miejsce/Venue: Wydział Teologiczny, Sala 20, godz. 16-17.30

Sekcja VII: Antropologia religii / Anthropology of religion

Miejsce/Venue: Wydział Teologiczny, Sala Rady Wydziału, godz. 16-17.30

Sekcja X: Socjologia religii/Sociology of Religion**Miejsce/Venue:** Centrum Dialogu, Sala 1, godz. 16-17.30**Sekcja XI:** Religie w poszukiwaniu nowej duchowości/ Religions in search of new spirituality**Miejsce/Venue:** Centrum Dialogu, Aula, godz. 16-17.30**Sekcja XII:** Edukacja religijna dla kultury dialogu/Religious education for the culture of dialogue**Miejsce/Venue:** Wydział Teologiczny, Aula Magna, godz. 16-17.30**Sekcja XIV:** Muzułmanie w Europie i Ameryce. Nowe prądy w myśli muzułmańskiej/Muslims in Europe and America. New directions in the Muslim thought**Miejsce/Venue:** Wydział Teologiczny, Sala IIa, godz. 16-17.30**Sekcja XV:** Religia a polityka/ Religion and politics**Miejsce/Venue:** Wydział Teologiczny, Sala Ia, godz. 16-17.30**Sekcja XVI:** Dialog międzyreligijny/Interreligious dialogue**Miejsce/Venue:** Wydział Teologiczny, Sala 1, godz. 16-17.30**Sekcja XIX:** Religie a wychowanie do dialogu/Religions and education for dialogue**Miejsce/Venue:** Centrum Dialogu, Sala 2, godz. 16-17.30**Sekcja XXIV:** Metafizyka religii /Metaphysics of religion**Miejsce/Venue:** Wydział Teologiczny, Sala IIIa, godz. 16-17.30**18.00 – 21.00 - Imprezy towarzyszące / Accompanying Events**

16 WRZEŚNIA 2017, SOBOTA

16th SEPTEMBER 2017, SATURDAY

Trzecia sesja plenarna

Third Plenary session

Czas: 9.00 – 10.00**Miejsce/Venue:** Centrum Dialogu im. Jana Pawła II, Pl. bł. Stefana W. Frelichowskiego 1**Temat:****WSPÓŁCZESNE IMITACJE RELIGII**

Contemporary imitations of religion

10.00 – 10.30 - Przerwa kawowa (Budynek Wydziału Teologicznego) / Coffee Break

Panel dyskusyjny i zakończenie kongresu

Panel Discussions and Ending the congress

Czas: 10.30 -12.30

Temat:

RELIGIE W KULTURZE WSPÓŁCZESNEJ

Religion in contemporary culture

Miejsce/Venue: Centrum Dialogu im. Jana Pawła II, Pl. bł. Stefana W. Frelichowskiego 1

12.30 Obiad (Budynek Wydziału Teologicznego) / **Lunch**

2. PROGRAMY I STRESZCZENIA SESJI PLENARNYCH

Programs and abstracts of plenary sessions

14 WRZEŚNIA 2017, CZWARTEK

14th SEPTEMBER 2017, THURSDAY

Pierwsza sesja plenarna

First Plenary session

Czas: 15.15 – 17.15

Miejsce/Venue: Centrum Dialogu im. Jana Pawła II, Pl. bł. Stefana W. Frelichowskiego 1, sala audytoryjna (parter-I piętro)

Temat:

PROTESTANTYZM – RELIGIA – WOLNOŚĆ

Protestantism – Religion - Freedom

Moderator/Chairman: ks. prof. dr hab. Piotr Roszak

Język: polski, hiszpański, angielski

1. **Prof. dr hab. Krzysztof Pilarczyk (UJ)** - Od konfliktu do komunii. Refleksje o relacjach katolicko-luterańskich w minionym pięćsetleciu / From conflict to communion. Reflections on Catholic-Lutheran relations in the past five hundred years
2. **Ks. Prof. Dr. José Ramón VILLAR** (Universidad de Navarra) - Iglesia Católica, libertad religiosa y democracia pluralista/ Kościół Katolicki, wolność religijna i demokracja pluralistyczna
3. **Prof. dr hab. Piotr Gutowski (KUL)** - Obowiązek podążania za prawdą a lojalność wobec własnej tradycji religijnej/ The obligation to follow the truth and the loyalty to a religious tradition

Streszczenia/Abstracts

Krzysztof Pilarczyk

Od konfliktu do komunii. Refleksje o relacjach katolicko-luterańskich w minionym pięćsetleciu

From conflict to communion. Reflections on Catholic-Lutheran relations in the past five hundred years

W roku, na który przypada pięćsetna rocznica wystąpienia Marcina Lutra z 95 tezami w Wittenberdze, nie można pominąć na kongresie religioznawczym tematu relacji katolicko-luterańskich. Obrazuje on w ujęciu religioznawczym drogę, jaką przeszły Kościoły ewangelickie i Kościół katolicki od konfrontacji i ostrego konfliktu do komunii. Dokonało się przez dialog ekumeniczny, który pomógł zastąpić teologię potępień stopniowym dochodzenie do jedności w różnorodności doktrynalnej oraz wspólnym daniem świadectwa wiary religijnej, przeciwstawiającej się tendencjom sekularyzacyjnym panującym we współczesnym świecie. Koncentrował się on na nowej ocenie osoby Marcina Lutra – ojca Reformacji i konstruowaniu nowej pamięci społecznej o niewspólnej przeszłości luteranów i katolików oraz wyznaczeniu imperatywów, którymi mają się kierować wspólnoty kościelne w drodze do pełnej komunii. To dobry przykład roli dialogu w na nowo układanej koegzystencji wspólnot religijnych.

In the year that marks the 500th anniversary of Martin Luther's presentation of 95 theses in Wittenberg, one can not miss the religious congress of the Catholic-Lutheran issue. It depicts the way in which the Protestant churches and the Catholic Church have gone from confrontation and acute conflict to communion. This was done through ecumenical dialogue, which helped to replace the theology of gradual condemnation of the unity in doctrinal diversity and the common giving of the witness of religious faith, which contrasted with the secularist tendencies prevailing in the modern world. He focused on the new evaluation of Martin Luther - the father of the Reformation and the construction of a new social memory about the common past of Lutherans and Catholics and the designation of imperatives to guide ecclesial communities on their way to full communion. This is a good example of the role of dialogue in the newly laid coexistence of religious communities.

José Ramón VILLAR

Kościół katolicki, wolność religijna i pluralistyczna demokracja

Iglesia Católica, libertad religiosa y democracia pluralista

Kościół Katolicki w XX wieku dzięki obradom Soboru Watykańskiego II przezwyciężył trudności stawiane przez społeczne i polityczne ewolucje poprzednich wieków. Koniec Starego Porządku zapoczątkował epokę, która uwypukliła nowe wartości będące w relacji do wolności jednostek i całych społeczności. Kościół musiał się przystosować do tej nowej sytuacji, przyjmując te nowe wartości bez zrywania z doktryną ewangeliczną. Istnieją dwa znamienne przykłady, związane ze sobą, które obrazują tę ewolucję. Z jednej strony wolność religijna, zaś z drugiej akceptacja systemu demokratycznego. Celem tego artykułu jest przedstawienie zasad, które stoją u podstaw tych dwóch zagadnień w myśli katolickiej.

In the 20th century the Catholic Church, with the celebration of the Second Vatican Council, overcame the difficulties posed by the social and political evolution of previous centuries. The end of the Old Regime inaugurated a period that highlighted new values in relation to individual freedom and to human society. The Church needed to adjust to an unprecedented situation, assimilating these new values without breaking with the evangelical doctrine. There are two notable and interlinked examples that illustrate this evolution - the acceptance of religious freedom on the one hand, and of the democratic system on the other. The principles underlying these two themes in Catholic thought are expounded in this article.

Durante el siglo XX la Iglesia Católica, con la celebración del Concilio Vaticano II, superó las dificultades planteadas por la evolución social y política de los siglos previos. El final del Antiguo Régimen inauguró una época que puso de relieve nuevos valores sobre las libertades individuales y la sociedad humana. La Iglesia tuvo que acomodarse a una situación inédita, asumiendo esos nuevos valores sin ruptura con la doctrina evangélica. Hay dos ejemplos notables, vinculados entre sí, que ilustran esa evolución. De una parte, la libertad religiosa, y de otra parte la aceptación del sistema democrático. Mi intención es exponer los principios que fundamentan ambos temas en el pensamiento católico.

Piotr Gutowski

Obowiązek podążania za prawdą a lojalność wobec własnej tradycji religijnej

The obligation to follow the truth and the loyalty to a religious tradition

Lojalność wobec tradycji kulturowej, w tym wobec religii, w której się wychowujemy jest źródłem jej ciągłości. Lojalność tę oceniać należy zasadniczo pozytywnie, podobnie jak pozytywnie oceniamy spełnianie podjętych zobowiązań, np. wobec współmałżonka lub wobec wierzyciela. Z drugiej strony, nieuchronne zmiany, jakie z biegiem czasu zachodzą w systemie naszych przekonań, w połączeniu z wbudowanym w naszą mentalną konstytucję obowiązkiem podążania za prawdą, skłaniają wielu z nas do rewizji tej lojalności: przekonania, które dawniej uważaliśmy za prawdziwe, teraz uznajemy za fałszywe, a dawniejsze zobowiązania za podjęte zbyt pochopnie i w związku z tym możliwe do zanegowania. Chcę podjąć zagadnienie racjonalności sposobów godzenia wierności temu, co rozpoznajemy za prawdziwe i lojalności wobec konkretnej religii, w której wzrastaliśmy.

Konflikt między tymi dwoma wartościami tkwi, jak sądzę, w samym sercu dialogu międzyreligijnego. Jego praktycy dostrzegają, że pluralizm religijny podważa przekonanie o prawdziwości ich własnej religii, a jednocześnie tej religii pragną pozostać wierni. Wydaje się, że jeżeli zwolennik danej religii rozpoznaje jej twierdzenia jako prawdziwe, to dysponuje jednocześnie racjonalnym motywem misyjnym, aby innych o tej prawdzie poinformować i do niej ich przekonać. Jednocześnie osoba taka nie ma racjonalnego powodu, aby dialog międzyreligijny czy spotkania ekumeniczne traktować jako podstawę do zmiany swoich własnych przekonań, lecz co najwyżej jako sposobność do ukrytych działań misjonarskich lub do realizacji celów pozapoznawczych (np. do stworzenia wspólnego religijnego frontu walki z narastającą falą ateizmu i sekularyzacji). Autentyczny dialog – a za taki uważam dialog na poziomie *epistemicznym*, a nie wyłącznie pragmatycznym - zakłada możliwość zakwestionowania przez jego uczestnika tego, co rozpoznał jako prawdziwe, co z kolei oznacza często rewizję wcześniejszych przekonań i lojalności.

Będę bronił tezy, że w racjonalnie pojętej religijności przekonanie o rozpoznaniu prawdy pewnej doktryny może, a nawet powinno być powiązane z pewną dozą wątpliwości i gotowością do jej rewizji, i że nawet głębokie rewizje nie muszą oznaczać zakwestionowania tożsamości danej religii. Należy też starannie odróżniać pożądaną w religii żarliwość wiary, która pozwalała na podejmowanie moralnie słusznych czynów heroicznych od żarliwości prowadzącej do niemoralnych czynów fanatycznych, np. do bestialskiego okru-

cieństwa wobec innowierców. To ostatnie rozróżnienie zakłada możliwość niezależnego od religii rozpoznania słuszności pewnych przekonań moralnych i, wraz z wątpieniem w rozpoznanie prawdziwości przekonań religijnych, dostarcza powodu dla uznania, że zmiana wcześniejszych wierzeń i lojalności może być racjonalna.

The loyalty to the religious tradition in which one is brought up is crucial to its continuity. This loyalty should be regarded in principle as a positive phenomenon, similarly like the fulfillment of obligations towards the spouse or creditors. On the other hand, inevitable changes in the system of our beliefs, together with the obligation to seek the truth, the obligation that is built into our mental constitution, make many of us revise this loyalty: the beliefs that we used to consider as true can later seem false, and we grow to consider past obligations as undertaken rashly, and, therefore, as possible to question. I will examine the rationality of the methods used to reconcile the loyalty to what we consider to be true and the loyalty to a specific religion in which we were brought up.

It seems that the conflict between these two values lies in the center of the interreligious dialogue. People engaged in this dialogue should see that religious pluralism questions the belief about the veracity of their religion to which nevertheless they want to remain loyal. If a follower of a given religion identifies its doctrine as true, he is justified in his 'missionary' inclination to inform and convince other people about it. At the same time, such person does not have a rational reason to consider the interreligious dialogue or ecumenical encounters as a basis to change his or her beliefs, but at most as an opportunity to indirect missionary activity or as a tool to gain some pragmatic aims (for example, to create a common religious front against the growing phenomena of atheism and secularization). An authentic dialogue, which I understand as a dialogue on an *epistemic*, not only on a pragmatic level, assumes a possibility of questioning what one believes to be true, and this often entails the revision of past beliefs and loyalties.

I will defend the thesis that the conviction that a given religious doctrine is true can, or even should go along with a certain degree of doubt and with willingness to revise it, and that even deep revisions does not have to entail the questioning of the identity of that religion. It is crucial also to distinguish between the religious fervor, which is supposed to encourage heroic acts of morally positive character, and the fervor leading to unmoral fanatic acts, such as the bestial cruelty towards the infidels. This distinction assumes the possibil-

ity of identifying, independently of religion, the rightness of certain moral judgments, and, together with the doubt about the identification of the truth of religious beliefs, gives a reason to believe that the change in the past beliefs and loyalties can be rational.

15 WRZEŚNIA 2017, PIĄTEK

15th SEPTEMBER 2017, FRIDAY

Druga sesja plenarna

Second Plenary session

Czas: 9.00 – 11.00

Miejsce/Venue: Centrum Dialogu im. Jana Pawła II, Pl. bł. Stefana W. Frelichowskiego 1,
sala audytoryjna (parter-I piętro)

Temat:

RELIGIA - NAUKA – DIALOG

Religion - Science - Dialogue

Moderator/Chairman: Prof. UMK dr hab. Piotr Petrykowski

Język: polski, angielski

1. **Prof. dr hab. Tomasz Polak** (Uniwersytet Adama Mickiewicza), Religie w dialogu. Czy można przekraczać granice?
2. **Prof. dr hab. Zbigniew Pasek (AGH)**, Religia jako przeszkoda we współczesnym dialogu kultur
3. **Prof. dr hab. Bogusław Górka** (Uniwersytet Gdański), Religia i metoda. Rekonesans metodologiczny po źródłach chrześcijaństwa/ Religion and Method. The Methodological Approach to the Sources of Christianity

Streszczenia/Abstracts

Tomasz Polak

Religie w dialogu. Czy można przekraczać granice?

Przedstawię w tym wystąpieniu trzy tezy związane z kluczową kwestią granic (przekraczalnych lub nieprzekraczalnych) w dialogu religii czy też w dialogu z religiami.

Teza pierwsza: *Doświadczenia religijne i budowane wokół nich religijne systemy są pierwotnie regionalne (w sensie fenomenologicznym, i geograficzno-kulturowym), a nie uniwersalne. Religia staje się uniwersalna i według miary tego uniwersalizmu zdolna do dialogu z innymi religiami czy światopoglądami dopiero po przekroczeniu istotnej granicy kulturowej – z równoczesną jej reinterpretacją w kategoriach owej nowej kultury.*

To jest teza historyczno-pragmatyczna i wyrasta z prostej obserwacji okoliczności, w których pewne regionalne (we wskazanym wyżej sensie tego słowa) doświadczenia religijne stały się religiami uniwersalnymi – dotyczy to przede wszystkim buddyzmu i chrześcijaństwa, a w pewnym stopniu także islamu).

Teza druga: *Uniwersalizacja dokonująca się za sprawą przekroczenia przez pewną religię istotnej granicy kulturowej nie tylko nie jest ostateczna, ale przeciwnie: powoduje ponowną regionalizację doświadczenia / systemu religijnego, którego dotyczy, a za nią fantazmatyzację religijnej świadomości i ponowne zamknięcie na dialog z innymi doświadczeniami).*

Również tę tezę potwierdza obserwacja zachowań dialogowych / niedialogowych wspominanych religii uniwersalnych.

Teza trzecia: *Zdolność określonego doświadczenia religijnego i wyrastającego zeń religijnego systemu do przekraczania granic w dialogu z innymi religiami / światopoglądami jest ściśle związana ze zdolnością do krytycznej obserwacji regionalnego charakteru jego własnych kluczowych czy wręcz najświętszych pojęć i idei. Obserwacja taka jest jednak możliwa jedynie za cenę przekroczenia jego własnych świadomościowych fantazmatów.*

Teza ta jest, jak widać, swego rodzaju metatezą, pokazującą ewentualną możliwość rozwiązywania problemu przekraczania granic w dialogu religijnym.

Zanim poświęcę więcej uwagi owym trzem tezom i ich konsekwencjom, kilka uwag wprowadzających, dotyczących warunków i perspektyw otwartego dialogu między religiami czy światopoglądami.

Zbigniew Pasek

Religia jako przeszkoda we współczesnym dialogu kultur

Wzrost napięcia we współczesnym świecie związany z konfliktem cywilizacji euroatlantyckiej i Bliskiego Wschodu pokazuje potencjał mobilizacyjny religii jako czynnika integracji wewnętrznej zagrożonej strony. Jest on ważny i wykorzystywany bez względu na to czy zagrożona stroną jest Zachód czy Wschód. Ponadto sfera religii służy władzom w wielu państwach w budowie postaw nacjonalistycznych, antydemokratycznych, antywolnościowych. W krajach postkomunistycznych religie dominujące zwalczały na różne sposoby nowe mniejszości religijne, które pojawiły się na ich terenach po 1990 roku. Referat podsumowuje rekonesans badawczy w zakresie dialogu międzyreligijnego. Stawia wniosek, że jest on możliwy niemal wyłącznie wtedy kiedy 1/ strony nie mają wyraźnej przewagi, 2/ słabnie religijność 3/ redefiniuje się pojęcia kreując wspólny obszar dyskursu.

Bogusław Górka

Religia i metoda. Rekonesans metodologiczny po źródłach chrześcijaństwa

Religion and Method. The Methodological Approach to the Sources of Christianity

Do badań źródeł chrześcijaństwa stosuje się współcześnie kilkadziesiąt metod, ujęć czy podejść. Zastosowane metody sprowadzić można do kilku nurtów: historyczno i kulturoworeligijny, językowy i literacki, odwołujący się do nauk humanistycznych, odwołujący się do nauk ścisłych, hermeneutyczny. Ten stan rzeczy powoduje zagubienie nawet w kręgu zaawansowanych uczonych. Jak zatem zorientować się w tym swoistym labiryncie metodycznym? Czy wszystkie stosowane metody są przydatne? Czy są równowartościowe czy przeciwnie – należy je różnicować? Jeśli tak, to według jakiego kryterium? Czy któraś z metod gwarantuje nam pomiar pulsu serca religii epoki nowotestamentowej?

Several dozen methods and approaches are used to study the origins of Christianity. The applied methods can be reduced to several currents: historical and culturally religious, linguistic and literary, referring to the humanities, referring to the sciences, hermeneutical. This state of affairs causes confusion among even advanced scholars. How does it find orientation in this methodological labyrinth? Are all the used methods useful? Are they equivalent or opposite – should they be differentiated? If so, according to what criteria? Is there any method that guarantees us the measurement of heart rate of New Testament religion?

16 WRZEŚNIA 2017, SOBOTA

16th SEPTEMBER 2017, SATURDAY

Trzecia sesja plenarna

Third Plenary session

Czas: 9.00-10.00**Miejsce/Venue:** Centrum Dialogu im. Jana Pawła II, Pl. bł. Stefana W. Frelichowskiego 1,
sala audytoryjna (parter-I piętro)**Temat:****WSPÓŁCZESNE IMITACJE RELIGII**

Contemporary imitations of religion

Moderator/Chairman: prof. AMW dr hab. Jerzy Kojkoł

Język: polski, angielski

1. **Prof. dr hab. Zbigniew Drozdowicz** (Uniwersytet Adama Mickiewicza), *Zamienniki tradycyjnych religii*, / „Replacements” of traditional religions
2. **Ks. Prof. UJPII Dr hab. Dariusz Oko** (Uniwersytet Jana Pawła II), *Gender jako namiastka współczesnej religii* / Gender as a Contemporary Substitute of Religion

Streszczenia/Abstracts**Zbigniew Drozdowicz****„Zamienniki” tradycyjnych religii****„Replacements” of traditional religions**

W swoim referacie przedstawię funkcjonowania w kulturze takich *quasi-religijnych* wierzeń i praktyk, które czasami dopełniają tradycyjne wierzenia i praktyki, ale częściej z nimi konkurują i zdarza się, że je zastępują lub przynajmniej w istotnym stopniu osłabiają. Ich lista jest zróżnicowana, przy czym jedno z nich mają dłuższe, inne krótsze tradycje. Są również takie, które pojawiły się całkiem niedawno i dosyć szybko zyskały na sporej popularności. Do tych „zamienników”, które mają stosunkowo najdłuższe tradycje skłonny jestem zaliczyć traktowanie nauki jako czegoś, co może „zbawić” jeśli nawet nie całą

ludzkość, to przynajmniej jej najbardziej wartościową część. Nieco krótsze mają różnego rodzaju ideologie społeczne. Natomiast stosunkowo najkrótszą praktykowanie joggingu oraz towarzysząca im wiara, że bieganie może być skutecznym lekarstwem na wiele różnych dolegliwości.

In my paper I will present the functioning of such quasi-religious beliefs and practices in culture, which sometimes fulfill traditional beliefs and practices but more often compete with them and it happens that they are being replaced or at least weaken in a large extent. Their list is diversified although some of them have longer and some shorter traditions. There are also these which sprang out quite recently and had gained popularity really quick. To these „replacements” that have relatively longest traditions I tend to include treating science as something that can „save” if not the whole humanity then at least its most valuable part. A little bit shorter tradition have diverse social ideologies. However, the relatively shortest is doing jogging and the faith that accompanies this practice saying that it might be a working medicine to different diseases.

Ks. Dariusz Oko

Gender jako współczesna namiastka religii

Gender as a Contemporary Substitute of Religion

Wiadomo, że elementy postaw i zachowań religijnych można spotkać nie tylko u ludzi wyraźnie i z przekonaniem wierzących w istnienie Bytu transcendentnego, ale także u ludzi bardzo mało religijnych, a nawet u ateistów. Wynika to z konieczności posiadania przez każdego człowieka światopoglądu, który zawiera rozstrzygnięcia na temat podstawowej natury rzeczywistości, w tym również te dotyczące jej elementów najważniejszych i centralnych dla ludzkiej egzystencji. Elementy te określają też najwyższe wartości, wokół których i dla których człowiek usiłuje następnie organizować całe swoje życie nieraz mniej lub bardziej świadomie traktując je jako namiastkę Absolutu. Ponieważ zarazem nikt nie jest w stanie do końca racjonalnie uzasadnić swoich przekonań, u każdego występują elementy wiary w sensie szerokim, czy twierdzenia przyjęte bez wystarczających dowodów wymaganych na danym etapie rozwoju cywilizacyjnego. W tym sensie także ateści wierzą, tylko w coś innego, niż teści i do tego, w ramach naszego kręgu kulturowego, nieraz przejmując schematy znane z chrześcijaństwa. Wydaje się, że dotyczy to także głównych twórców teorii

gender, którzy prawie bez wyjątku byli lub są ateistami. Także u nich można wyróżnić elementy znane ze świata religii, co powinno zostać jasno uświadomione i poddane krytyce. Teorie tych, którzy proponują nam nowy paradygmat kulturowy i uważają się za specjalistów od dekonstrukcji dotychczasowego, **same powinny być poddane takiemu zabiegowi dekonstruowania**, aby ustrzec nas przed możliwą ułudą pozornego postępu.

It is common knowledge that one can meet elements of religious attitudes and religious ways of behavior not only in people who wholeheartedly and with conviction believe in the Transcendent Being, but also in those who are lukewarm believers or even atheists. This ensues from the necessity of every human being to have a world-view which would contain final statements regarding the fundamental nature of reality, including these elements which are most important and central for human existence. Such constituents determine also the highest values around which and for which a human being strives to organize her whole life. It happens that these are consciously treated as a poor substitute of Absolute. As no one is able to justify in full in a rational way her convictions or beliefs, there are elements of faith in a broad sense in everyone, and there are also statements which are accepted without sufficient proves required at a certain stage of the development of civilization. In this sense also atheists believe, but they believe in something else than theists, and apart from that, atheists, living within our cultural framework, take over the schemes which are characteristic for Christianity. This seems to be true in case of the originators of the gender theory, who without exception were or are atheists. In their convictions, one can also discern elements which belong to the world of religion, which one should be clearly aware of and which should undergo criticism. The theories of those who propose a new cultural paradigm and who deem themselves to be the experts of deconstructing the existent paradigm, should be deconstructed so that one could avoid the possibility of the illusory progress.

16 WRZEŚNIA 2017, SOBOTA

16th SEPTEMBER 2017, SATURDAY

Panel dyskusyjny

Panel Discussion

Czas: 10.30 – 12.30**Temat:****RELIGIE W KULTURZE WSPÓŁCZESNEJ**

Contemporary imitations of religion

Język: polski**Uczestnicy / Participants:**

1. Prof. dr hab. Mirosław Patalon (AP) – **Moderator / Chairman**
2. Prof. dr hab. Jacek Bartyzel (UMK)
3. Dr hab. Prof. UMCS Krzysztof Kosior (UMCS)
4. Dr hab. Agata Nalborczyk (UW)
5. Ks. Prof. dr hab. Jan Sochoń (UKSW)
6. Prof. dr hab. Andrzej Wójtowicz (UKSW)
7. Prof. EWST dr hab. Wojciech Szczerba (EWST)

3. PROGRAMY I STRESZCZENIA SEKCJI

Programs and section summaries

SEKCJA I

DZIEDZICTWO KULTUROWE REFORMACJI

Koordynator: prof. dr hab. Krzysztof Pilarczyk

Zakres tematyczny:

Sekcja na temat dziedzictwa kulturowego reformacji w perspektywie polskiej i europejskiej związana jest z 500-letnią rocznicą wystąpienia Marcina Lutra. Jej celem jest ujęcie w sposób syntetyzujący (niediachroniczny) najważniejszych osiągnięć Reformacji i prześledzenie procesów historycznych w Polsce i Europie, na które ona w sposób istotny miała wpływ.

Miejsce obrad: 15 Września 2017, Centrum Dialogu, Aula, godz. 12.00 – 14.00

Program sekcji/Workshops Programme:

Prof. PO dr hab. Henryk Machoń - *Mowy o religii* F. Schleiermachera jako manifest kontynuacji Reformacji/Schleiermacher's *On Religion* as a manifesto of continuity of the Reformation

Dr hab. Wojciech Gajewski - Geografia i demografia eklezjalnych wspólnot protestanckich/Geography and demography of Protestant ecclesial communities

Dr hab. Rajmund Pietkiewicz - Znaczenie protestantyzmu dla powstania i rozwoju polskiego edytorstwa biblijnego/The significance of Protestantism for the inception and development of Polish biblical editing

Dr hab. Rafał Łętocha - Polityczne dziedzictwo Reformacji

Dr hab. Paweł Plichta - Pamięć społeczna o Reformacji w Polsce na przestrzeni wieków

Dr Tadeusz Sznajderski - Maxa Webera uwagi o etyce protestantyzmu/Max Weber's Remarks about Protestant's Ethics

Dr hab. Rafał Leszczyński - Reformacja helwecka jako powrót do źródeł teologii chrześcijańskiej/The Helvetic Reformation as a return to the sources of Christian theology

Dr Piotr Czarnecki - Europejskie drogi do Reformacji (prereformacja)/European ways to Reformation (pre-reformation)

Streszczenia/Abstracts

Henryk Machoń

***Mowy o religii* F. Schleiermachera jako manifest kontynuacji Reformacji**

Schleiermacher's *On Religion* as a manifesto of continuity of the Reformation

Jednym z ważniejszych elementów programu reformacyjnego Lutra było skupienie na tym, co w chrześcijaństwie najistotniejsze. W opublikowanych w 1799 roku *Mowach o religii* F. Schleiermacher podąża podobną drogą, szukając istoty religii, poprzez oczyszczenie jej z obcych domieszek, broniąc tym samym autentycznego jej ujęcia. Między innymi dlatego *Mowy* stały się ważnym dokumentem kontynuowanej Reformacji. Czy takie akcenty *Mów*, jak koncentracja na tym, co w religii wewnętrzne i uczuciowe, w przeciwieństwie do wierności Biblii, Tradycji oraz podkreślania znaczenia filozofii i moralności przesądzają o aktualności tego dzieła, które faktycznie staje się dziś coraz bliższe współczesnemu człowiekowi wierzącemu?

One of the most important element of Luther's reform program was focusing on what is the essence of Christianity. In the book *On Religion*, published in 1799, Friedrich Schleiermacher follows a similar path: he is searching for essence of religion by purifying it from its foreign elements, thereby defending its authentic core. This is why, among other things, *On Religion* has become an important document of continuing the Reformation. Does emphasizing in *On Religion* such components of religion as inner experience and feeling – in contrast to loyalty to the Holy Bible, tradition, and stressing the significance of philosophy and morality – is what makes this book current nowadays and closer to the contemporary believer?

Wojciech Gajewski

Geografia i demografia eklezjalnych wspólnot protestanckich

Geography and demography of Protestant ecclesial communities

Kościół protestancki stanowi drugą co wielkości społeczność chrześcijańską na świecie. W odróżnieniu od Kościoła katolickiego nie tworzą jednorodnej wspólnoty eklezjalnej, ale występują w postaci wielu Kościołów. Część z nich tworzy unie, alianse i federacje, stanowiące płaszczyznę porozumienia dla Kościołów wywodzonych się z podobnej tradycji. W pierwszej kolejności chciałbym przedstawić główne tradycje Kościołów protestanckich (zostaną przedstawione cztery tradycje: luterańska, reformowana, anglikańska i ewangelikal-

na), a następnie omówię ich obecność w świecie. Pierwsza część badań realizowana jest na podstawie metodologii charakterystycznej dla nauk historycznych, w drugiej wyprowadzone zostaną wnioski z danych statystycznych.

Protestant churches are the second largest Christian community in the world. Unlike the Catholic Church, they do not form a homogeneous ecclesial community but they are in the form of many churches. Some of them form unions, alliances and federations, which are the plane of consensus for Churches derived from a similar tradition. First of all, I would like to present the main traditions of the Protestant churches (the four Lutheran, Reformed, Anglican and Evangelical traditions will be presented) and then discuss their presence in the world. The first part of research is based on a methodology specific to historical sciences, and the second one will derive conclusions from the statistics.

Rajmund Pietkiewicz

Znaczenie protestantyzmu dla powstania i rozwoju polskiego edytorstwa biblijnego

The significance of Protestantism for the inception and development of Polish biblical editing

Protestantyzm odegrał ogromną rolę w powstaniu i rozwoju polskiego edytorstwa biblijnego. Protestanci jako pierwsi wydrukowali cały Nowy Testament po polsku, tłumacząc sięgali po wersje oryginalne, opublikowali pierwsze teksty biblijne z komentarzami, jako pierwsi podzielili Biblię po polsku na wersety i wprowadzili do Biblii ilustracje o naukowych aspiracjach. Ich druki biblijne należą do najpiękniejszych ksiązek XVI-wiecznej Rzeczypospolitej. Za sprawą protestantów polskie drukarstwo biblijne wyszło poza granice Krakowa i rozpowszechniło się na tereny Litwy, Prus Królewskich i Książęcych. Ewangelickie przekłady Biblii były ważne dla rozwoju języka polskiego. Pionierskie prace protestanckie inspirowały katolików i antytrynitarian, którzy pozostawali o krok za nowościami edytorskimi i translatorskimi ewangelików.

Protestantism played an enormous role in the inception and development of Polish biblical editing. The Protestants as the first printed out the whole New Testament in Polish. In the course of the translation they resorted to original versions. They were also the first

to release the first biblical texts with commentaries. Moreover, as the first they divided the Bible in Polish into verses, and introduced illustrations of scientific aspirations into the Bible. Their biblical prints constitute the most beautiful books of the 16th century Poland. Owing to the Protestants, Polish biblical printing went beyond the borders of Cracow and became widespread and ubiquitous on the territories of Lithuania and Royal and Ducal Prussia. Evangelical translations of the Bible were of great importance for the development of the Polish language. Pioneering Protestant works constituted an inspiration for the Catholics and the Anti-trinitarians, who remained a step behind any editorial and translation novelties of the Evangelicals.

Rafał Lętocha

Polityczne dziedzictwo Reformacji

Reformacja nie była rzecz jasna zjawiskiem o charakterze politycznym, trzeba zgodzić się z Johnem M. Toddem, że należy ona do dziedziny religii i jeżeli chce się ją zrozumieć nie można pominąć ustalonych przez religię norm. Zmiany religijne nie stanowiły więc jedynie, jak chcieliby niektórzy, niewielkiej części wielkiego procesu przemian w dziedzinie kultury czy cywilizacji, ale ich istotę. Nie znaczy to jednak z drugiej strony aby hasła reformy religijnej propagowane przez Marcina Lutra, Jana Kalwina, Ulrycha Zwinglego i późniejszych reformatorów nie miały żadnego przełożenia na inne sfery ludzkiego życia, że ograniczały się jedynie do płaszczyzny *stricto* religijnej. Religia nie stanowi przecież zamkniętego systemu, treści religijne ciągle przedostają się w sferę relacji i napięć politycznych. Tak wyglądało to również w przypadku Reformacji, postulaty odnowy religijnej wysuwane przez reformatorów oraz działania przez nich podejmowane na tej niwie miały ściśle przełożenie na przemiany sferze społecznej, gospodarczej, politycznej czy kulturowej. Dokonywało się to na różne sposoby, w jednych przypadkach zmiany religijne same w sobie miały ukryty potencjał społeczny czy kulturowy, który wraz z ich wprowadzaniem zaczynał się aktualizować, innym razem stanowiły one ich prosty epifenomen, często hasła reform religijnych i społecznych czy politycznych były ze sobą ściśle związane, jeszcze w innych przypadkach zachodziła z biegiem czasu sekularyzacja haseł ściśle religijnych i ich transpozycja w postulaty czysto polityczne, gospodarcze czy społeczne, które z biegiem czasu przestawały nawet czerpać jakkolwiek argumentacje z dziedziny religijnej. W jednych przypadkach te zależności były proste i zauważalne na pierwszy rzut oka, w innych mamy zaś do czynienia z bardziej złożoną sytuacją i pewne powiązania oraz wpływy nie są tak

bezpośrednie i łatwo uchwytne. Zwłaszcza, iż wiele z dokonujących się przemian zachodziło niejako wbrew intencjom samych reformatorów, którzy wdrażając pewne rozwiązania uruchamiali określone procesy, których nie tylko sami nie zauważali, ale które niejednokrotnie były całkowicie na przekór ich pierwotnym zamysłom i zamiarom.

Paweł Plichta

Pamięć społeczna o Reformacji w Polsce na przestrzeni wieków

Maurice Halbwachs, pisał: „Każda postać i każdy fakt historyczny, jak tylko przenikną do społecznej pamięci, przemieniają się w niej w pewnego rodzaju nauczanie, w pojęcie, w symbol, nabierają pewnego określonego sensu, stają się elementem systemu idei społeczeństwa”. Nie inaczej dzieje się z postaciami związanymi z reformacją w Polsce i samym ruchem – jako faktem historycznym, który pięćset lat temu spowodował istotne przemiany w wielu sferach przede wszystkim religijnej, moralnej, społecznej, intelektualnej, mentalnościowej ale też politycznej i ekonomicznej.

Dziedzictwo reformacji przy naukowym oglądzie sprawy jawi się jako istotna – choć wcale nie oczywista w powszechnej świadomości – część polskiego dziedzictwa kulturowego.

Celem wystąpienia jest przedstawienie wybranych elementów i form pamięci społecznej, które wskazują na źródła polskiego obrazu reformacji z jej charakterystycznymi religijnie nacechowanymi i wartościującymi rysami.

Tadeusz Sznajderski

Maxa Webera uwagi o etyce protestantyzmu

Max Weber's Remarks about Protestant's Ethics

Max Weber analizował wpływ etyki i postaw protestanckich na rozwój ekonomii europejskiej. Doszedł do wniosku, w swej pracy „Etyka protestancka a duch kapitalizmu”, że protestanckie wzorce etyczne pozytywnie wpływają na postawy pracowitości, a przez to są skuteczniejsze w rozwoju kapitalizmu racjonalnego. Weber dzielił kapitalizm na racjonalny i nieracjonalny. Ten pierwszy był rozwijany bardzo intensywnie dzięki specyficznej formie pracowitości. Człowiek przez pracę realizuje swe powołanie teologiczne. Skuteczność pracy jest ilustracją potwierdzającą powołanie w ramach teorii predystynacji głoszonej przez Jana Kalwina.

Max Weber analysed the influence of protestants ethics for the development of European economy. He confirmed, that the economy rationaliste is only in Europe. There are not the rationalism beyond Europe. The ethic protestant influence for the attitudes of laboriousness. The laboriousness influence for the development of European capitalism. This rationalist capitalism has best economic results.

Rafał Leszczyński

Reformacja helwecka jako powrót do źródeł teologii chrześcijańskiej

The Helvetic Reformation as a return to the sources of Christian theology

W referacie wysunięto tezę, iż Reformacja helwecka była pod wieloma względami powrotem do teologii i praktyk starożytnego Kościoła. Tezę uzasadniono przy pomocy trzech przykładowych zagadnień. Po pierwsze, Reformacja szwajcarska powróciła do źródła wiary chrześcijańskiej, jakim jest tekst Pisma Świętego w językach oryginalnych. Po drugie, Reformatorzy szwajcarscy starali się przywrócić w Kościele starożytne pojmowanie sakramentów, co częściowo się im udało. Po trzecie, podważyli oni jurysdykcję biskupa Rzymu nad Kościołem powszechnym, opierając się na tekstach nowotestamentowych i nauce Ojców Kościoła. Ewangelicyzm szwajcarski nie był jednak kopią starożytnego chrześcijaństwa, ponieważ wpisany był mocno w kontekst teologiczny i polityczno-społeczny swojej epoki, który różnił się wszak od realiów starożytnych.

The paper claims that the Helvetic Reformation was in many ways a return to the theology and practice of the ancient Church. The thesis was justified by three examples. First, the Swiss Reformation has returned to the source of the Christian faith, the text of the Holy Scriptures in the original languages. Secondly, the Swiss Reformers sought to restore the ancient understanding of the sacraments in the Church and partially succeeded. Thirdly, basing themselves on the New Testament texts and the teachings of the Fathers of the Church, they have challenged the jurisdiction of the Bishop of Rome over the universal Church. Swiss evangelism was not, however, a copy of ancient Christianity because it was firmly inscribed in the theological and political context of its epoch, which was different from the ancient realities.

Piotr Czarnecki

Europejskie drogi do Reformacji (prereformacja)

European ways to Reformation (pre-reformation)

Celem pracy jest ukazanie idei prereformacyjnych w herezjach średniowiecznych, do których, jako do prekursorów odwoływali się sami protestanci w XVI i XVII w. Analiza heterodoksyjnych doktryn waldensów, oraz idei zawartych w dziełach Johna Wiclifa i Jana Husa, ukazuje podobieństwa ich poglądów do tych, które głoszone były przez późniejszych ojców Reformacji. Wskazuje również jakimi drogami i na podstawie jakich przesłanek doszli oni do poglądów, które można uznać za prereformacyjne, a także w których miejscach ich nauki różniły się od tych, głoszonych przez późniejszych protestantów.

The paper shows pre-reformation ideas in medieval heresies, that were considered as forerunners by the Protestants themselves in the 16th and the 17th centuries. Analysis of the doctrines of Waldensians, and ideas contained in the scriptures of John Wycliffe and John Hus shows strong similarities of their views to those, proclaimed by the later fathers of Reformation. It also shows the ways, that led them to these ideas, and in which elements they differed from the teachings of later Protestants.

SEKCJA II

REFORMACJA – OŚWIATA I KSZTAŁCENIE

Koordynator: Ks. prof. dr hab. Bogusław Milerski

Zakres tematyczny:

- wychowanie do ekumenizmu
- M. Luter a współczesne nauczanie Kościoła
- P. Tillich jako myśliciel postsekularny
- D. Bonhoeffer i jego pedagogiczna aktualność

Miejsce/Venue: 15 września 2017, Wydział Teologiczny, Sala 2, godz. 16.00 – 17.30

Program sekcji/Workshops Programme:

Dr Wojciech Klimski - Wychowanie do ekumenizmu? Wizerunek rocznicy 500-lecia reformacji w serwisach internetowych tygodników katolickich/*Education to ecumenism? Image of the 500-year of reformation anniversary in the weekly website of the catholic church*

Mgr Dmitriy Panto - Rozwoju protestantyzmu w Imperium Rosyjskim w XVIII - XIX wieku

Dr Małgorzata Grzywacz - Ewangelickie wspólnoty monastyczne i ich źródła duchowości/*Protestant communities and the origin of their spirituality. Outline of the problem*

Mgr Damian Dorocki - Arminianizm a współczesna teologia ewangelikalna/*Arminianism and the Evangelical Theology*

Prof. DSW dr hab. Jerzy Kochanowicz - Tezy Lutra o odpustach a współczesne nauczanie i praktyka Kościoła katolickiego/*Luther's theses on indulgences and the current teachings and practice of the Catholic Church*

Ks. Prof. UMK dr hab. Krzysztof Krzemiński - Od konfliktu do komunii – 500 lecie Reformacji w perspektywie ekumenicznej/ *“From Conflict to Communion” - 500th anniversary of the Reformation in the ecumenical perspective*

Ks. Dr Marcin Napadło -Paul Tillich jako myśliciel postsekularny

Dr Marek Jeziorański - W poszukiwaniu człowieka wartościowego - sylwetka duchowa Dietricha Bonhoeffera i jego pedagogiczna aktualność

Streszczenia/Abstracts

Wojciech Klimski

Wychowanie do ekumenizmu? Wizerunek rocznicy 500-lecia reformacji w serwisach internetowych tygodników katolickich

Education to ecumenism? Image of the 500-year of reformation anniversary in the weekly website of the catholic church

Referat będzie prezentował wyniki badań dotyczące wizerunku rocznicy 500-lecia reformacji w serwisach internetowych tygodników katolickich. Jego autor przeprowadził analizę treści artykułów na temat tej rocznicy opublikowanych w serwisach internetowych

tygodnika „Gość Niedzielny” i „Niedziela” w 2016 i 2017 roku. W referacie zostanie podjęta próba odpowiedzi na pytania, czy prezentowane informacje dotyczą problematyki historycznej, ekumenicznej oraz czy sprzyjają budowaniu jedności Kościoła katolickiego i Kościołów protestanckich. Kontekst przeprowadzonych analiz stanowić będą dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu oraz teorie wyjaśniające znaczenie mediów dla poglądów ich odbiorców.

The paper present results of the research on the annual image of the 500th anniversary of the Reformation in the websites of Catholic weekly magazines. His author has analyzed the content of the articles on this anniversary published in the web pages of the weekly magazine „Gość Niedzielny” and „Niedziela” in 2016 and 2017. The paper will attempt to answer the questions whether the presented information concerns historical, ecumenical and whether they build the unity of the Catholic Church and the Protestant churches. The context of the analysis will be the documents of the Catholic Church on ecumenism and the theories explaining the importance of the media for the views of their audience.

Dmitryi Panto

Rozwoju protestantyzmu w Imperium Rosyjskim w XVIII - XIX wieku

Zadaniem referatu będzie przybliżenie historii Protestantyzmu w Imperium Rosyjskim. Niektóre idee protestantyzmu były krzewione w Rosji przez takie ruchy, jak strigolnicy w XIV wieku, mołokanie działający między XVI a XVIII wiekiem, duchoborcy, sobotniki, czy inne. Bardziej szczerbłowo zamierzam zatrzymać się na historii Luteranizmu oraz Baptyzmu w Rosji. Przedstawiając ich dzieje nie tylko Petersburgu, również na Uralu oraz Syberii Zachodniej.

Małgorzata Grzywacz

Ewangelickie wspólnoty monastyczne i ich źródła duchowości

Protestant communities and the origin of their spirituality. Outline of the problem

Wystąpienie traktuje o zjawisku odnowy życia zakonnego w europejskim ewangelicyzmie po 1945 r. Analizie poddane zostaną dwie wspólnoty (Grandchamp i Imshausen), których przykład, inspirujący dla wielu, pokazuje jak dokonało się odkrycie i ponowne odczytanie tej tradycji w Kościołach wyrosłych z Reformacji.

The presentation concentrates on the renewal of monastic life in The European evangelicalism after 1945. It analyses two inspiring communities (Grandchamp, Imshausen) to indicate the way how tradition in the Churches deriving from the Reformation has been discovered and re-read.

Damian Dorocki

Arminianizm a współczesna teologia ewangelikalna

Arminianism and the Evangelical Theology

Teologia ewangelikalna w pewnych obszarach nie pozostała monolitem. Jednym z dowodów takiego stanowiska jest istnienie dwóch wielkich tradycji w łonie ewangelikalizmu, a mianowicie: kalwinizmu i arminianizmu. Artykuł ten prezentuje ewangeliczny arminianizm by ukazać go jako alternatywną stronę ewangelikalnego protestantyzmu. Autor wychodzi od historyczno-teologicznej perspektywy, przedstawiając soteriologię Jakuba Arminiusza i jego naśladowców (tzw. remonstrantów) jako główne źródło współczesnej ewangelikalnej arminiańskiej myśli. Dalsza część zawiera ekspozycję poglądów arminiańskich teologów (F. Leroy Forlines, Robert E. Picirilli, Jack Cottrell, I. Howard Marshall, Roger E. Olson). Poczyniona analiza wskazuje, że reprezentanci tego nurtu wierzą w totalną deprawację ludzkiej natury; uniwersalne odkupienie Chrystusa oraz partykularną jego aplikację; konieczność Bożej łaski, która nie jest nieodparta w swej naturze, jak i w warunkową predestynację, realizującą się w zbawczej unii z Chrystusem. Autor ponadto włączył arminiańską egzegezę trzech biblijnych perykop, odnoszących się do działania łaski (J 6,37.39.44); odwiecznej predestynacji (Ef 1,3-14); i zasięgu powszechnej zbawczej woli Boga oraz odkupienia (1Tm 2,1-6).

The evangelical theology is not monolith in some areas. One of the evidence for such statement is the existence of two great traditions in evangelical womb, namely Calvinism and Arminianism. The article presents the evangelical Arminianism in order to show that it is an alternative side of the evangelical Protestantism. The author starts from historical-theological perspective, exposing the soteriology of Jacob Arminius and his followers (so-called Remonstrants) as the main source of modern evangelical Arminian thought. The next part contains the presentation of views of Arminian theologians (F. Leroy Forlines, Robert E. Picirilli, Jack Cottrell, I. Howard Marshall, Roger E. Olson). The analysis, which has been

made, indicates that the representatives of this theological stream believe in total depravity of human nature, Christ's universal atonement and the particular application of redemption, the necessity of God's grace, which is not irresistible in its nature, and in conditional predestination, which is realized in the saving union with Christ. Moreover, the author includes the Arminian exegesis of three biblical passages that relate to the operation of grace (John 6: 37.39.44); eternal predestination (Eph 1: 3-14); and the extent of the universal salvific will of God and the atonement (1Tim 2: 1-6).

Jerzy Kochanowicz

Tezy Lutra o odpustach a współczesne nauczanie i praktyka Kościoła katolickiego

Luther's theses on indulgences and the current teachings and practice of the Catholic Church

W związku z 500-leciem Reformacji, rozpoczętej tezami Marcina Lutra o odpustach, powstaje pytanie, czy postulaty niemieckiego reformatora zostały przyjęte przez Kościół katolicki w nauczaniu o odpustach i w praktyce ich udzielania.

Autor referatu opisuje najpierw okoliczności powstania nauki o odpustach w Kościele starożytnym, następnie prezentuje główne tezy Marcina Lutra, zwracając uwagę na te, które zyskały akceptację w Kościele katolickim. Z kolei omawia współczesne nauczanie Rzymu na temat odpustów, jak również praktyki ich uzyskiwania, poddaje analizie rozpowszechnione w naszym kraju podręczniki teologii, jak również prezentuje rozumienie odpustów przez wybranych teologów katolickich. Tekst kończy się autorską refleksją nad możliwością/stosownością głoszenia odpustów przez współczesny Kościół.

In the context of the 500th anniversary of the Reformation, which commenced with Martin Luther's theses on indulgences, a legitimate question is whether the postulates articulated by the German Reformer have been embraced by the Catholic Church in its teaching on and practice of granting indulgences.

The paper starts with recounting the circumstances in which the teaching on indulgences came into being within the ancient Church and, then, goes on to outline Martin Luther's major theses, attending particularly to those that have been endorsed by the Catholic Church. Subsequently, it discusses Rome's current position on indulgences and the practice

of obtaining them, analyses how indulgences are addressed in theology textbooks popular in Poland and describes how selected Catholic theologians understand indulgences. In conclusion, the author reflects on the feasibility/suitability of indulgences being upheld by the modern Church.

Ks. Krzysztof Krzemiński

**„Od konfliktu do komunii” – 500 lecie Reformacji w perspektywie ekumenicznej
“From Conflict to Communion” - 500th anniversary of the Reformation in the ecumenical perspective**

Podpisany 17 czerwca 2013 roku katolicko-luterański dokument w związku z przypadającą na 2017 rok 500. rocznicą wystąpienia Marcina Lutra stanowi swoiste dyktorium ekumeniczne przeżywania tej rocznicy. Zwierchnicy obu wspólnot (katolickiej i luterańskiej) wskazują na znaczenie tego wydarzenia. Autorzy dokumentu, który jest owocem wieloletniej współpracy katolików i luteran, uznają wspólną odpowiedzialność za podziały w Kościele Zachodnim XVI wieku i ich konsekwencje. Zdaniem osób zaangażowanych w dialog ekumeniczny dokument „Od konfliktu do wspólnoty” stanowi prawdziwy kamień milowy w dwustronnych relacjach. W referacie podjęte zostaną główne kwestie wzajemnych relacji katolicko-luterańskich, teologiczny kontekst rocznicy oraz perspektywy dialogu ekumenicznego w przyszłości.

Ks. Marcin Napadło

Paul Tillich jako myśliciel postsekularny

Przez wiele dekad XX wieku paradygmat sekularyzacyjny stanowił podstawę dla teoretycznych analiz związków religii z nowoczesnością. Dzisiaj raczej stajemy wobec zjawiska postsekularyzmu, nazywanego także „powrotem religii”. Interpretacje fenomenu religii i jej przemian prowadzą do powstawania bardzo zróżnicowanych teorii religii coraz mocniej sprzężonych z teorią kultury. Można by nawet powiedzieć o swego rodzaju sporze o wizję religijności we współczesnym świecie. Natomiast sama teoria religii jako forma refleksji nad przeżywaną religijnością jest sprawą nie tylko religioznawstwa czy socjologii religii, lecz także filozofii i teologii. Powstaje pytanie jakie narzędzia ma stosować filozofia i teologia w opisie i ocenie różnych propozycji teoretyczno-praktycznych związanych z „powrotem religii” czy inaczej mówiąc – z jakąś „nowoczesną” wizją religii i religijności. Czy zadanie filozofii i teologii powinno ograniczać się tylko do „opisu” i „rozumienia” zacho-

dających zmian, czy celem powinna być także pewna „inspiracja”? Otwartym pozostawiam pytanie na czym polega postsekularyzm, a właściwie – postsekularyzmy. Przyjmuję ogólnie, że jest to taki sposób myślenia, który uznaje zastane procesy sekularyzacji, jednocześnie postuluje możliwość/fakt istnienia religii, jej sens i wartość w świecie społecznym oraz w życiu jednostki. Stawiam sobie pytanie w jaki sposób Paul Tillich, jeden z najwybitniejszych myślicieli protestanckich XX wieku, może nam pomóc zrozumieć religię w naszych czasach? Czy jego myśl może stanowić „postsekularną inspirację”? A może nawet wskazuje kryterium oceny postsekularyzmów? Udzielając odpowiedzi chciałbym pokazać stanowisko Tillicha w syntetycznie ujętym kontekście teologii liberalnej i podnoszonego przez nią problemu wiarygodności religii chrześcijańskiej w świecie współczesnym. Na czym oprzeć wiarygodność religii chrześcijańskiej? Cechą Zachodniej sekularyzacji jest od samego początku ciążenie w stronę religii osobistej (Ch. Taylor). Odpowiedzią jest więc szeroko rozumiana perspektywa antropologiczna i konkretnie: indywidualne doświadczenie jednostki. Zatem w referacie, jako sedno tillichowskiej „inspiracji”, chciałbym przedstawić próbę rekonstrukcji jego koncepcji doświadczenia religijnego w świetle teorii lęku i męstwa bycia oraz pojęcia doświadczenia fenomenologicznego. Postulowana metodologia badań jest właściwa historii idei.

Marek Jeziorański

W poszukiwaniu człowieka wartościowego - sylwetka duchowa Dietricha Bonhoeffera i jego pedagogiczna aktualność

W 1964 roku Bogdan Nawroczyński opublikował w „Kwartalniku Pedagogicznym” artykuł pt. „Szukajmy człowieka”. Po raz kolejny, na nowo starał się w nim podjąć kwestię skuteczności oddziaływań wychowawczych. Po szeregu przywoływanych stanowisk naukowych Nawroczyński dochodzi do wniosku, że najważniejszą metodą wychowawczą jest pociągający przykład dojrzałego wzoru osobowego.

Problematyka tego wystąpienia wpisuje się w koncepcję metodologiczną B. Nawroczyńskiego. Chodzi w nim o przedstawienie sylwetki duchowej Dietricha Bonhoeffera w kategorii wzoru osobowego. Podstawowym problemem wystąpienia jest pytanie o to, jaka jest pedagogiczna aktualność sylwetki duchowej Dietricha Bonhoeffera. Główną literaturą źródłową będą listy Dietricha Bonhoeffera z więzienia w Tegel, tj. od 14.04.1943 do 26.04.1944. Wnioski będą próbą ukazania wartościowych cech dojrzałej osobowości.

SEKCJA IV

NOWE PROBLEMY FILOZOFII RELIGII

Koordinator: Prof. dr hab. Zbigniew Drozdowicz

Zakres tematyczny:

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

Miejsce/Venue: 15 września 2017, Wydział Teologiczny, Sala 20, godz. 16.00 – 17.30

Program sekcji/Workshops Programme:

Prof. dr hab. Maciej Manikowski - Anateizm - nowe podejście do religii

Dr hab. Justyna Nowotniak-Poręba - Mary Daly - Poza Boga Ojca/Mary Daly
- Beyond God The Father

Dr hab. Rafał Włodarczyk - Wymiary fundamentalizmu religijnego w ujęciu
teoretycznym

Dr Sławomir Sztajer - Przekonania religijne a poznanie rozszerzone

Mgr Jacek Siemieniuk - Chrześcijański ekskluzywizm soteriologiczny
w aktualnych badaniach analitycznej filozofii religii/Christian
Soteriological Exclusivism in Contemporary Analytical Philosophy of
Religion

Dr Przemysław Strzyżyński - Pluralizm religijny według Johna Hicka
– inspiracje i krytyka

Dr Marcin Jendrzyszczak - Teoria sprawiedliwości Johna Rawlsa a katolicka
nauka społeczna/ John Rawls' Theory of Justice and Catholic Social
Teaching

Dr Jowita Guja - Represja i sublimacja jako kluczowe kategorie Nietzscheańskiej
krytyki religii/ Repression and Sublimation as Key Categories in
Nietzsche's critique of religion

Streszczenia/Abstracts

Jacek Siemieniuk

Chrześcijański ekskluzywizm soteriologiczny w aktualnych badaniach analitycznej filozofii religii

Christian Soteriological Exclusivism in Contemporary Analytical Philosophy of Religion

W niniejszym referacie chciałbym zasygnalizować najważniejsze refleksje osnute wokół kwestii partykularyzmu religijnego w najnowszych badaniach filozofów religii o proveniencji analitycznej. Anglosaska szkoła analityczna od kilku dekad produkuje imponującą ilość wysokiej jakości tekstów, promulgujących, z grubsza rzecz biorąc, tradycyjny model soteriologiczny. Chciałbym odnieść się do tych stanowisk, tym bardziej interesujących, iż występują one w pluralistycznym *milieu* współczesnej kultury Zachodu. W szczególności rozważę teorię *Christian Mystical Practice* W. Alstona, *Warranted Christian Belief* A. Plantinga oraz współczesny molinizm oparty o teorię zdań kontrafaktycznych, wersji W. L. Craiga. Jednocześnie przyjrę się próbom refutacji głównych zarzutów, jakie wyłaniają się *vis a vis* teorii ekskluzywistycznych przez w/w autorów.

In my presentation, I would like to signalise the main reflections accrued around the problem of religious particularism as conceived by present-day research of analytical philosophers. Anglosaxon analytical philosophy of religion since many decedes produces impressive account of highly valuable texts compatible with traditional Western religious orthodoxy. I would like to refer to that surprising, at leasts in pluralistic Western *milieu*, phenomenon. In particular I will consider theory of *Christian Mystical Practice* by W. Alston, *Warranted Christian Belief* by A. Plantinga and contemporary Molinism based on counterfactuals of freedom, in W. L. Craig version. Simultaneously, I will analyse some major objections as they appear against those theories and possible defeaters for those objections of above authors.

Przemysław Strzyżyński

Pluralizm religijny według Johna Hicka – inspiracje i krytyka

The presentation concerns hypothesis of religious pluralism of John Hick. Particularly will attract some of objections against this concept. The lecture also will presents an argument that Hick's defend of the hypothesis is insufficient. In last part presentation will look at the attempt to modify the hypothesis of pluralism towards radical pluralism.

Marcin Jendrzeczek

Teoria sprawiedliwości Johna Rawlsa a katolicka nauka społeczna

John Rawls' Theory of Justice and Catholic Social Teaching

W referacie za pomocą metody analityczno-porównawczej skonfrontuję ze sobą tezy głoszone przez Johna Rawlsa w kwestii sprawiedliwości dystrybtywnej i naukę społeczną Kościoła katolickiego. Celem będzie próba odpowiedzi na pytanie o możliwość pogodzenia tych dwóch poglądów. Zgodnie z tezą referatu są to stanowiska sprzeczne.

Twierdzenia Rawlsa i teologia chrześcijańska, a w szczególności katolicka nauka społeczna wydają się wzajemnie wykluczać w niektórych aspektach. Przykładowo według biblijnej przypowieści o talentach (Mt 25, 14-30) zdolności są dane ludziom przez Boga i związane z tym nierówności nie są ani moralnie arbitralne ani szkodliwe. Przeciwnie - to dzięki nim możliwe jest miłosierdzie. Taką interpretację potwierdza Katechizm Kościoła Katolickiego (KKK 1936 i 1937). Tymczasem według Johna Rawlsa wrodzone zdolności są moralnie arbitralne i w związku z tym nie powinny stanowić tytułu do posiadania dóbr.

In the paper by using analytical-comparative method, I will confront the arguments put forward by John Rawls about distributive justice and Catholic social teaching. I will try to answer the question of the possibility of reconciling these two views. According to the thesis of the paper these are contradictory positions.

Rawls' theories and Christian theology (Catholic social teaching in particular), appear to mutually exclude certain aspects. For example, according to biblical parable of talents (Mt 25, 14-30), talents are given to God by men, and the inequalities associated with them are neither morally arbitrary nor harmful. On the contrary they enable people to practice virtue of mercy. Meanwhile, according to John Rawls, innate abilities are morally arbitrary and therefore should not be a title to property.

Jowita Guja

Represja i sublimacja jako kluczowe kategorie Nietzscheańskiej krytyki religii

Repression and Sublimation as Key Categories in Nietzsche's critique of religion

Znaczenie zastosowania psychoanalitycznych terminów dla pełnego zrozumienia filozofii Friedricha Nietzschego, zauważyli m.in. Karl Jaspers, Walter Kaufmann czy współcześnie Ken Gemes, podkreślający rolę popędów, ich wyparcia i przekształceń w Nietzsche-

ańskiej antropologii. Moje wystąpienie wpisuje się w ten trend. Kategorie represji i sublimacji posłużą mi do przedstawienia Nietzscheańskiej krytyki religii jako tła dla afirmowanego przez niego ideału egzystencjalnego – ideału człowieka autonomicznego, autentycznego i transgresyjnego. O ile pojęcie represji będzie w tym wypadku łączyło się przede wszystkim z przedstawioną w późnych pismach Nietzschego genezą religii, o tyle kategoria sublimacji rzuca światło na problem autentyczności i transgresji.

The relevance of applying psychoanalytic ideas to gain comprehensive understanding of Friedrich Nietzsche's philosophy has been pointed out by, among others, Karl Jaspers, Walter Kaufmann, or more contemporary by Ken Gemes who stressed the importance of drives, their denial and transformations in Nietzsche's anthropology. My presentation corresponds with this trend. I will use the categories of repression and sublimation to present Nietzsche's critique of religion as a backdrop for the existential ideal affirmed by him - the ideal of autonomous, authentic and transgressional man. As far as the concept of repression is concerned, it will be applied to the genesis of religion as presented in Nietzsche's late writing, whereas the category of sublimation casts light on the issue of authenticity and transgression.

Sławomir Sztajer

Przekonania religijne a poznanie rozszerzone

W wystąpieniu przekonania religijne zostaną ujęte w kategoriach poznania rozszerzonego. Koncepcja poznania rozszerzonego i powiązane z nimi koncepcje poznania ucieleśnionego, usytuowanego czy rozproszonego podkreślają rolę środowiska zewnętrznego w poznaniu. Procesy poznawcze leżące u podłoża pojęć i przekonań religijnych, a także same pojęcia i przekonania religijne pozostają w interakcji z artefaktami składającymi się na środowisko zewnętrzne, w którym procesy te przebiegają. W wystąpieniu koncentruję się na roli języka oraz materialnych artefaktów w powstawaniu, stabilizowaniu oraz komunikowaniu przekonań religijnych. Wnioski płynące z badań nad przekonaniami religijnymi skłaniają do przyjęcia tezy, że przekonania religijne nie są uwarunkowane jedynie procesami poznawczymi zachodzącymi w wąsko rozumianym umyśle, lecz w wielu przypadkach ich funkcjonowanie zależy od zewnętrznych reprezentacji.

Maciej Manikowski

Anateizm - nowe podejście do religii

Anateizm jest propozycją w obrębie filozofii religii zaproponowaną przez Richarda Kearneya. Nawiązując m.in. do hermeneutyki Paula Ricoeura oraz filozofii Charlesa Taylora, Kearney proponuje strategię nowej analizy „starych” symboli religijnych po to, aby w nowej rzeczywistości, rzeczywistości zsekularyzowanej, nabrały one nowego światła. W referacie chciałbym prześledzić argumentację Kearneya i pokazać wnioski, jakie płyną dla współczesnej filozofii religii. Kearney pokazuje, że historię religii pokazuje „hermeneutyczne” koło: Bóg - „śmierć Boga” - Bóg.

Justyna Nowotniak-Poręba

Mary Daly - Poza Boga Ojca

Mary Daly - Beyond God The Father

W wystąpieniu chcę zaprezentować i przeanalizować wybrane wątki myśli Mary Daly (1928-2010), amerykańskiej filozofki, której twórczość uznawana jest za przełomowe wydarzenie w rozwoju teologii feministycznej. Opiaram się na dwóch jej książkach - *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation* (1973) i *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism* (1978). Wyjściowy problem brzmi: co „postchrześcijańska radykalna feministka” może mieć wspólnego z teologią? Analizując ten problem, rozważam m.in. kwestie: Na czym polega inspirująca siła myślenia Daly? Co oznacza wyjście „poza Boga Ojca”? Jaką rolę odgrywa język w tej „metapatriarchalnej podróży”?

I shall discuss some of the ideas of Mary Daly (1928-2010), an american philosopher, whose theoretical work is considered a landmark in the development of feminist theology. The point of reference are two books by the author: *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation* (1973) and *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism* (1978). Putting the problem, what a “postchristian radical feminist” may have in common with theology, I turn to other questions: what Daly's inspiring influence may consist in? What is the meaning of the move “beyond God the Father”? What is the role of the language in the “metapatriarchal journey”?

Rafał Włodarczyk

Wymiary fundamentalizmu religijnego w ujęciu teoretycznym

W swej zasadniczej części wystąpienie zawiera przegląd wybranych stanowisk badaczy zaangażowanych w tworzenie teorii fundamentalizmu religijnego - religioznaw-

ców, socjologów, politologów i filozofów, przedstawicieli zachodnich i polskich ośrodków akademickich. Różnice i rozbieżności między proponowanymi przez nich podejściami do zagadnienia autor wystąpienia postrzega jako walor, dają nam one bowiem wielostronne, pogłębione i zaawansowane rozumienie tego fenomenu oraz orientację, które wymiary i dlaczego obiektu teorii fundamentalizmu są dyskutowane i negocjowane. Takie rozumienie fundamentalizmu stanowi o przydatności jego pojęcia dla np. pedagogiki religii i pedagogiki ogólnej, o czym będzie mowa w zakończeniu referatu.

SEKCJA V

HISTORIA I TEORIA RELIGII

Koordynator: Prof. UJ dr hab. Lech Trzcionkowski

Zakres tematyczny:

Pragniemy, aby panel poświęcony historii i teorii religii stał się okazją do dialogu i dyskusji nad miejscem historii religii w badaniach religioznawczych oraz wkładu religioznawstwa, a zwłaszcza teorii religii w rozumienie zjawisk historycznych. Badania nad dziejami religii są z definicji interdyscyplinarne. Prowadzą je zarówno badacze definiujący się jako religioznawcy, jak i przez historycy, filologowie, etnologowie, antropologowie, archeologowie oraz przedstawiciele innych dyscyplin zainteresowani zmianą. Miejsce historii religii w religioznawstwie nie jednoznaczne z wielu powodów. Z jednej strony ze względu na trudność w określeniu miejsca religioznawstwa wśród dyscyplin naukowych. Jeśli bowiem przyjmiemy, że chodzi badania zjawisk religijnych podejmowane z perspektywy różnych dyscyplin humanistycznych, nauk społecznych oraz biologii, tym, co łączy te podejścia, jest ich przedmiot – religia, a zatem pojęcie poddawane krytycznemu namysłowi podkreślającemu jego europejskie i nowożytne pochodzenie. W tym kontekście historia religii byłaby jedną z wielu subdyscyplin religioznawstwa rozumianego jako nauki o religii. Z drugiej strony fenomenologia religii, podejścia kryptoteologiczne oraz pewne rodzaje badań porównawczych traktują historię religii jako naukę pożyteczną, lecz nie wystarczającą, gdyż w ich ujęciu religia „to coś więcej” lub „coś całkiem innego”.

- historyczna i krytyczna analiza podstawowych kategorii religioznawstwa (sacrum i profanum, religia, mit, rytuał, inicjacja, itd.)
- wpływ zmian metodologicznych w naukach historycznych na praktykę badawczą historyków religii

- wielkie syntezy, przełomowe monografie, odkrywcze artykuły: funkcja refleksji historiograficznej w religioznawstwie
- periodyzacja w historii a periodyzacja w historii religii, czas historyczny i czas religijny
- wpływ teorii religii na pytania badawcze historyków
- nowe kierunki w badaniach nad dziejami religii
- rola metody porównawczej w religioznawstwie historycznym i historii religii
- bazy danych i korpusy tekstów: wpływ humanistyki cyfrowej na badania historyczne nad religiami
- nowe metody i problemy źródłoznawcze w warsztacie historyka religii

Miejsce/Venue: 15 września 2017, Wydział Teologiczny, Sala Rady Wydziału,
godz. 13.00 – 14.30

Program sekcji/Workshops Programme:

Dr Sławomir Jędraszek - Egipscy wojownicy i religia domowa, a sztuka koroplastów – wybrane przykłady/Egyptian Warriors and domestic religious practices, and Coroplastic Art – Selected Examples.

Prof. dr hab. Jacek Sieradzan - Sokrates populistą

Dr hab. Jacek Uglik - Religia w twórczości Aleksandra Hercena

Dr Tomasz Szymański - Między tradycją a postęmem: idea religii uniwersalnej we francuskiej myśli religijnej pierwszej połowy XIX wieku

Dr Michał Białkowski - Główne nurty odnowy w Kościele katolickim przed Soborem Watykańskim II

Dr Stefan Pastuszewski - Dylematy źródłoznawcze współczesnego historyka religii

Streszczenia/Abstracts

Sławomir Jędraszek

Egipscy wojownicy i religia domowa, a sztuka koroplastów – wybrane przykłady

Egyptian Warriors and domestic religious practices, and Coroplastic Art – Selected Examples.

Proponuję moje wystąpienie odnosi się do problematyki związanej z figuralnymi przedstawieniami koroplastycznymi z Egiptu okresu hellenistycznego, i próbie udzielanie

odpowiedzi na pytanie, czy w ramach tej kategorii zabytków i ich szerokich treści ikonograficznych, możemy szukać związku z prywatną pobożnością i religią domową Egipskich elit (szczególnie żołnierzy-kapłanów) i miejscowych wojowników określanych mianem machimoi. Innymi słowy, zamierzam także zaprezentować pewne aspekty ikonograficzne, przede wszystkim egipskich bóstw, takich jak Bes czy Harpokratesa, ukazanych w ich militarnych manifestacjach.

My proposed presentation deals with problems surrounding the interpretation of coroplastic figurative representations from Egypt in the Hellenistic period, and will attempt to find an answer to the question of whether in the case of this category of objects, the wide reach of their iconographic range permits us to answer contemporary questions concerning the personal piety and domestic religion, Egyptian elite (especially soldiers-priests) and native military class, which was called machimoi. In other words, I also intend to raise certain aspects of the iconography analyses, above all in the case of Egyptian deities like Bes and Harpocrates, showing in their military manifestations.

Jacek Sieradzan

Sokrates populistą

O poglądach Sokratesa nie wiemy nic pewnego. Znamy tylko ich odbicia w książkach innych autorów. Referat prezentuje mniej znane oblicze Sokratesa jako populistę próbującego zainteresować innych swoimi ekscentrycznymi poglądami i próbującemu zapewnić sobie ich przetrwanie w gąszczu idei filozoficznych i religijnych, jakie występowały w Grecji w V wieku p.n.e. Populizm zarzucali Sokratesowi niektórzy dyskutanci, co szczególnie jest widoczne w *Gorgiaszu* Platona. Chodzi m.in. o pokazanie, że destrukcja poglądów innych filozofów będąca jednym z elementów metody Sokratesa miała, sama w sobie, charakter populistyczny.

Tomasz Szymański

Między tradycją a postępem: idea religii uniwersalnej we francuskiej myśli religijnej pierwszej połowy XIX wieku

We francuskiej XIX-wiecznej refleksji nad religią i historią religii krzyżują się dwa zasadnicze nurty: jeden odwołujący się do pierwotnego objawienia rozszanego po wszystkich mitach i wierzeniach religijnych ludzkości, drugi zaś ujmujący dzieje religii w kategoriach

ciągłego rozwoju i postępu. Podczas gdy tradycjoniści (De Maistre, Bonald, wczesny Lamennais) przeciwstawiają katolicką tradycję objawienia oświeceniowemu postępowi ludzkości, myśliciele tacy jak Edgar Quinet, Pierre-Simon Ballanche czy Pierre Leroux, czerpiąc m.in. z dzieł Lessinga, Vico oraz Herdera, a czasem również z nurtów Zachodniego ezoteryzmu lub utopijnej myśli społecznej, starają się połączyć w swojej wizji dziejów obydwie aspekty religii: tradycję i ewolucję. Każdy z tych autorów w kontekście wielkich problemów epoki (pauperyzacja i kwestia społeczna, walka o wyzwolenie ludów, kryzys wartości i tradycyjnej wiary) podejmuje na swój sposób problem religii uniwersalnej lub religii przyszłości. U Quineta, który religię uważa za „substancję ludu”, warunkującą wszelkie historyczne przemiany społeczno-polityczne, kluczowy okaże się stosunek między katolicyzmem oraz protestantyzmem a Rewolucją i nowoczesnością. Ballanche tworzy koncepcję palingenezy społecznej w myśl której ludzkość zmierza do swego ostatecznego celu poprzez kolejne cykle ekspiacyjno-inicjacyjne. Prawdziwą religią ludzkości jest dla niego teozoficznie (czy też historiozoficznie) pojęte chrześcijaństwo, otwierające drogę do pełnej emancypacji człowieka. Pierre Leroux z kolei, szukając trzeciej drogi między skrajnym indywidualizmem a socjalizmem, usiłuje połączyć dawne tradycje religijne z nowoczesną filozofią oraz wykazać, że istnieje jedna religia ludzkości, przejawiająca się tak w chrześcijaństwie jak i w wierzeniach greckich, indyjskich czy egipskich. Pomimo różnic dzielących ich dzieła i wnioski, wszyscy trzech autorzy na pierwszy plan wysuwają zbiorowy wymiar ludzkości, w którym objawia się i urzeczywistnia na różne sposoby to, co boskie.

Michał Białkowski

Główne nurty odnowy w Kościele katolickim przed Soborem Watykańskim II

Proces dojrzewania aksjologicznego i instytucjonalnego w Kościele katolickim do zwołania Soboru Watykańskiego II (1962-1965) obejmuje szereg zjawisk, których geneza sięga nawet połowy XIX stulecia. W niniejszym wystąpieniu zaprezentowane zostaną inspirowane, ożywcze i nowatorskie nurty odnowy mające kluczowe znaczenie dla przygotowań oraz przebiegu obrad soborowych. W oparciu o metodę historyczną omówione zostanie odrodzenie biblistyki, ruch odnowy liturgicznej, ekumenizm oraz *Nouvelle Théologie*. Praktyczne i teoretyczne rozwinięcie wymienionych nurtów miało decydujący wpływ na ukształtowanie się, w pierwszej połowie XX wieku, silnych ośrodków intelektualnych, w których rozwinęły się nowe kierunki teologiczne wyznaczające – w niedalekiej przyszłości – dominujące tendencje na Soborze. Główne nurty odnowy miały decydujący wpływ na przyjęte w toku obrad soborowych treści oraz zastosowaną w dokumentach soborowych siatkę pojęć.

Jacek Uglik

Religia w twórczości Aleksandra Hercena

Referat będzie ilustrował stosunek do religii autorstwa dziewiętnastowiecznego myśliciela rosyjskiego - Aleksandra Hercena. Jego krytyczny namysł nad sferą religii i religijności człowieka pomaga zrozumieć demonstrowaną przezeń otwartą, antydogmatyczną postawę intelektualną.

Stefan Pastuszewski

Dylematy źródłoznawcze współczesnego historyka religii

Współczesny historyk religii w Polsce pozbawiony jest cennych faktograficznie źródeł sporządzanych dotąd przez aparat administracyjny i tajne służby. Musi więc sam permanentnie prowadzić „kronikę wydarzeń” oraz poprzez obserwację uczestniczącą weryfikować poszczególne fakty z dziejów związków wyznaniowych. Portale internetowe tych związków obarczane są nalotem propagandy, gdyż nastawione są głównie na pozyskiwanie nowych członków. Trzeba więc wypracować nowe metody warsztatu historyka religii, w tym m.in. dotyczące szacunków liczbowych.

Nowadays, the historian of religion in Poland is deprived of valuable factographic sources drawn up so far by the administrative apparatus and secret services. The historian must therefore permanently lead the „chronicle of events” and through the participant observation to verify individual facts from the history of religious associations. The Internet portals of religious associations are burdened with elements of propaganda, because this associations are focused mainly on gaining new members. New methods of the historian of the religion workshop should be developed, for example about numerical estimates.

SEKCJA VI

AKSJOLOGIA RELIGII

Koordinator: Ks. prof. dr hab. Piotr Moskal

Zakres tematyczny:

Wartościowanie rzeczywistości humanistycznej, a więc także religii, jest zwieńczeniem teoretycznego jej poznania. Religia, podobnie jak inne dziedziny kultury, podlega ocenie w aspekcie prawdy i dobra. Świat religii jest bardzo zróżnicowany. Toteż nie da się mówić o wartości „religii w ogóle”. Należy raczej mówić o wartości poszczególnych religii. Trzeba przy tym odróżniać to, jak religie są rozumiane w swych oficjalnych, normatywnych tekstach/wypowiedziach od tego, jak faktycznie postępują ludzie deklarujący się jako wyznawcy danej religii.

Ponieważ religia określa podstawowe ukierunkowanie ludzkiego życia, lektura i wartościowanie jej normatywnych tekstów i wypowiedzi jest ważna dla rozumienia ludzkich działań, dla rozumienia kultury i cywilizacji, a wreszcie dla polityki, dyplomacji oraz trudu dialogu międzyreligijnego, międzykulturowego i międzycywilizacyjnego. Na przykład, w kontekście współczesnych migracji, ważne jest zdanie sobie sprawy z tego, czy przybysze, chcąc zachować swoją tożsamość religijną, uszanują autonomię doczesności, czy przeciwnie, będą budowali państwo wyznaniowe i wprowadzali szariat. Ważne jest zdanie sobie sprawy z tego, jaki typ kultury naukowej, moralnej, artystycznej, ekonomicznej czy politycznej generują normatywne teksty różnych religii. Ważne jest zdanie sobie sprawy z tego, czy i jaki typ cywilizacji niesie ze sobą określona religia.

Miejsce/Venue: 15 września 2017, Wydział Teologiczny, Sala 11, godz. 12.00 – 13.00

Program sekcji/Workshops Programme:

Ks. Prof. dr hab. Piotr Moskal - Aksjologia religii a rozumienie kultury i cywilizacji/The axiology of religion and the understanding of culture and civilisation

Dr Waldemar Kryspin Jaruszewski - Wpływ wartościowania kapitału intelektualnego i religii na rozwój bezpieczeństwa narodowego

Mgr Judyta Bielanowska - Wartościowanie życia osoby ludzkiej, czyli rzecz o aborcji i karze śmierci w świetle nauki Kościoła Rzymskokatolickiego/
The valuation of life of the human person, that is the thing about abortion and the death penalty in the context of science Roman Catholic Church

Streszczenia/Abstracts

Judyta Bielanowska

Wartościowanie życia osoby ludzkiej, czyli rzecz o aborcji i karze śmierci w świetle nauki Kościoła Rzymskokatolickiego

The valuation of life of the human person, that is the thing about abortion and the death penalty in the context of science Roman Catholic Church

W kontekście publicznej debaty na temat dopuszczalności aborcji bądź też całkowitego jej zakazu, fundamentalnym argumentem zwolenników tego drugiego rozwiązania jest oficjalne stanowisko Kościoła, na gruncie którego życie człowieka zaczyna się już w momencie poczęcia i jako takie wymaga pełnej ochrony. Oczywiście tej konstatacji, znajdującej swe zakorzenienie w postulatcie ochrony życia od poczęcia aż do naturalnej śmierci, stoi jednak pod znakiem zapytania. O ile bowiem konsekwencja Kościoła w kontekście potrzeby całkowitego zakazu aborcji jest, na gruncie religijnym, zrozumiała, o tyle niejednoznaczność stanowiska duchowieństwa rzymskokatolickiego odnośnie do ewentualności stosowania kary śmierci nasuwa poważne wątpliwości co do niezmienności Kościoła w obszarze traktowania osoby ludzkiej – możliwości decydowania o jej życiu lub śmierci. Stąd też próba odpowiedzi na pytanie o sens, cel i dopuszczalność wartościowania życia ludzkiego w świetle nauki Kościoła rzymskokatolickiego wydaje się jak najbardziej zasadna. Ponadto, istotność tego zagadnienia wynika także z tego, iż analiza oficjalnej argumentacji hierarchów Kościoła, teologów i egzegetów dotyczącej obu tych rodzajów ingerencji w życie człowieka prowadzić może do wzajemnie sprzecznych wniosków w zakresie wskazanego problemu.

In the context of the public debate on abortion or the total ban, fundamental argument of the supporters of this second solution is the official position of the Church, according to which life of a man begins at the moment of conception and as such requires full protection. The obviousness of the assertion, contained its roots in the postulate of the protection of life from conception until natural death is, however, a question mark. While the consistency of the Church in the context of the need for a total ban on abortion is, on the basis of religious realized so much ambiguity in the position of the Roman Catholic clergy with regard to the possibility of the death penalty raises serious doubts about the permanence of the Church in the area of treatment of the human person - he possibility of deciding her life or death. Therefore, to answer the question about the meaning, purpose and admissibility of the valu-

ation of human life, in the context of the teachings of the Roman Catholic Church, seems to be the most justified. Moreover, the importance of this issue stems also from the fact that the analysis of the official argument hierarchy of the Church, theologians and exegetes on both types of interference in a person's life can lead to conflicting conclusions regarding the said problem.

Ks. Piotr Moskal

Aksjologia religii a rozumienie kultury i cywilizacji

The axiology of religion and the understanding of culture and civilisation

Różne religie w różny sposób wpływają na osobowe, społeczne i kulturowe życie człowieka. Dlatego wartościowanie religii jest ważne dla polityki społecznej i kulturowej.

Można wartościować religie z punktu widzenia określonej doktryny religijnej lub z punktu widzenia określonej filozofii. Można dokonać oceny apologii konkretnej religii. Można też dokonać oceny wpływu konkretnej religii na życie osobowe, społeczne i kulturowe człowieka (racje natury pragmatycznej). W tekście pokazuję kilka przykładów wpływu religii na życie społeczne i kulturowe.

Different religions affect the personal, social and cultural life of man in different ways. Therefore, the valuation of religion is important for social and cultural policy.

Religions can be evaluated from the point of view of a particular religious doctrine or from the point of view of a particular philosophy. One can evaluate apology for a particular religion. One can also evaluate the influence of a particular religion on the personal, social and cultural life of man (pragmatic reasons). The text provides several examples of religions' influence on social and cultural life.

Waldemar Kryspin Jaruszewski

Wpływ wartościowania kapitału intelektualnego i religii na rozwój bezpieczeństwa narodowego

W dobie nieustających zmian społecznych, gospodarczych, finansowych i komunikacyjnych nastąpił również wzrost migracji ludności na całym świecie, a wraz z nim: zwyczajów, obyczajów, rytuałów, wierzeń, itp. Sytuacja ta znacząco utrudnia proces integracji i komunikacji na świecie. Na wszystko to oddziałuje kultura narodowa i religia, które to

razem odgrywają coraz ważniejszą rolę w kształtowaniu bezpieczeństwa narodowego, jak również stają się ich siłą napędową. Celem artykułu jest podkreślenie złożoności kultury i religii, które to razem kształtują stan bezpieczeństwa narodowego. W pierwszej części artykułu przedstawiono pojęcie i wartościowanie kapitału intelektualnego, w drugiej opisano relacje zachodzące między religią a kulturą narodową, a w ostatniej opisano wpływ kapitału intelektualnego i religii na bezpieczeństwo narodowe.

SEKCJA VII

ANTROPOLOGIA RELIGII

Koordinator: prof. dr hab. Andrzej Szyjewski

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.

Miejsce/Venue: 15 września 2017, Wydział Teologiczny, Sala Rady Wydziału,
godz. 16.00 – 17.30

Program sekcji/Workshops Programme:

Dr Adrian Kuźniar - Czy religia stanowi kulturową receptę na ograniczenia biologicznego altruizmu?/Is Religion a Cultural Remedy for the Limitations of Biological Altruism?

Dr Jarema Drozdowicz - Różnica kulturowa jako kategoria operacyjna w antropologii religii

Dr Celina Kisiel – Dorohinicka - Religijny i polityczny wymiar dramatu człowieka w filozofii Józefa Tischnera/The religious and political dimension of human drama in the philosophy of Joseph Tischner

Dr hab. Ilona Błocian - Psychologia religii C. G. Junga

Mgr Aleksandra Kondrat - Religijność w psychologii sensu u Viktora Emila Frankla/Religiousness in the psychology of meaning in Viktor Emil Frankl

Mgr Małgorzata Dubasiewicz - Dialog kultur? Obecność ikony w kulturze religijnej w Polsce – perspektywa antropologiczna/A dialogue of culture? Presence of icons in religious culture of Poland - anthropological perspective

Streszczenia/Abstracts

Aleksandra Kondrat

Religijność w psychologii sensu u Viktora Emila Frankla

Religiousness in the psychology of meaning in Viktor Emil Frankl

Viktor Emil Frankl to austriacki psycholog kliniczny i psychoterapeuta, który w swojej koncepcji logoterapii (psychologii sensu) wprowadza pojęcie nadsensu i nieuświadamionego boga. Religijność zdaniem przedstawicieli filozofii egzystencji ma charakter autentyczny, jeśli jest ona egzystencjalna. Oznacza to, że człowiek sam świadomie podejmuje decyzje, by zawierzyć transcendencji. Nie jest do tej decyzji przymuszany. Viktor Emil Frankl był więźniem obozów koncentracyjnych. W trakcie pobytu w nich uświadomił sobie, że istota ludzkiej egzystencji znajduje się w działaniu zgodnym z poczuciem osobistego sensu. Kluczową cechą religijności jest jej wymiar intymny oraz skrywany. „Prawdziwa religijność, z uwagi na swoją autentyczność, broni się przed jawnością oraz jest (...), woła ostatecznego sensu”. Prawdziwa religijność jest nadsensem co oznacza, że człowiek nie zda-je sobie sprawy, że nie żyje wyłącznie w *immanentnej przestrzeni*. Wykracza poza ramy doczesności”.

Viktor Emil Frankl is an Austrian clinical psychologist and psychotherapist who, in his concept of the psychology of sense, introduces the notion of a superseded and unconscious god. The religiousness according to representatives of philosophy of existence has an authentic character if it is existential. It means that a man alone consciously makes a decisions to put his fate in the transcendence; one is not being forced to make this decision. While Viktor Emil Frankl was a prisoner of concentration camps, he realized that the core of the human existence was the acting in accordance with the feeling of a personal meaning. The key feature of religiousness is its intimate and hidden dimension. «The true religiousness, due to its authenticity, is defending itself against the openness as well as is ... the *will of the ultimate meaning*”. True religiousness is over-saturated, which means that one does not realize that one is not living in immanent space alone, and goes beyond the mundane.

Adrian Kuźniar

Czy religia stanowi kulturową receptę na ograniczenia biologicznego altruizmu?

Is Religion a Cultural Remedy for the Limitations of Biological Altruism?

Teoria ewolucji przedstawia interesujące wyjaśnienie pewnej grupy ludzkich zachowań altruistycznych; istnieją także dobre argumenty na rzecz twierdzenia, że działanie doboru naturalnego leży u genezy posiadanych przez ludzi autentycznie altruistycznych motywów stojących za określonego typu czynami – np. opieką rodzicielską, pomocą ukierunkowaną na przyjaciół itp. Jednak zakorzeniony biologicznie altruizm ma swoje istotne ograniczenia. Z jednej strony tylko niewielka liczba relacji współpracy w grupach jest regulowana za pośrednictwem motywacji altruistycznych, z drugiej natomiast – nawet tam, gdzie motywacje altruistyczne odgrywają ważną rolę, okazują się często niewystarczające. Na tym teoretycznym tle niektórzy współcześni filozofowie – np. Philip Kitcher – formułują hipotezę mającą wyjaśniać niektóre własności religii, ich genezę i rozpowszechnienie. Zgodnie z tą hipotezą religie są innowacjami kulturowymi pozwalającymi na przezwycięzenie ograniczeń biologicznego altruizmu. Przezwycięzenie to dokonuje się za sprawą wprowadzenia idei bytu (lub bytów), który posiada wiedzę o wszystkich działaniach jednostek i – dysponując mocą dystrybucji nagród i kar – stoi na straży przestrzegania norm określających zasady funkcjonowania grupy. W rezultacie prowadzi to do ograniczenia liczby tzw. krótkowzrocznych zdrad jednostek, przyczynia się do rozwoju relacji współpracy między członkami wspólnoty oraz zwiększa kohezję grupy. Na tej drodze wzrasta prawdopodobieństwo sukcesu danej grupy w zderzeniu z innymi wspólnotami, co z kolei przynosi darwinowskie korzyści członkom zwycięskiej grupy. Sukces w międzygrupowej konfrontacji skutkuje także proliferacją światopoglądu bardziej skutecznej wspólnoty i w konsekwencji prowadzi do rozpowszechnienia przekonań religijnych o zasygnalizowanej treści. Moje kongresowe wystąpienie zostanie poświęcone krytycznemu zbadaniu założeń, mocy eksplanacyjnej, adekwatności – zarówno teoretycznej, jak i historycznej – naszkicowanej hipotezy oraz jej konsekwencjom dla statusu epistemicznego przekonań religijnych.

The theory of evolution provides an interesting explanation of some forms of human altruistic behavior; there are also good reasons to think that genuinely altruistic motives underlying certain types of our acts – such as parental care or helping friends – have

their genesis in the operation of natural selection. However, biologically rooted altruism has serious limitations. On the one hand, only a small proportion of cooperative relations in social groups is mediated by altruistic motivation; on the other hand, even in the sphere where altruistic motives are important, they often transpire to be insufficient. Against this theoretical background, some contemporary philosophers – e.g. Philip Kitcher – put forward a hypothesis designed to explain some properties characteristic of religions, their origin and spread. According to this hypothesis, religions are cultural inventions that can overcome the limitations of biological altruism. This is possible thanks to the idea of an entity (or entities) which is in possession of the full knowledge of all the deeds of individuals and has the power to punish them if they transgress against the norms which should govern their community. The idea leads to the decrease in short-sighted defections, contributes to the expansion of cooperation between the members of the group, and increases group cohesiveness. These factors make community success more likely in confrontation with other groups. The success confers Darwinian benefits on the members of the winning community and results in the proliferation of its worldview, including its religious beliefs. The research objective of the presentation is to examine the assumptions of the above-described hypothesis and to critically analyze its explanatory power together with its theoretical as well as historical adequacy. On top of that, the consequences of the hypothesis for the epistemic status of religious beliefs will also be investigated.

Jarema Drozdowicz

Różnica kulturowa jako kategoria operacyjna w antropologii religii

Historia badań antropologicznych wydaje się być ufundowana na pojęciu kultury w jego znaczeniu różnicującym. Antropologiczne studia nad kulturową różnorodnością świata dotyczą także w dużej mierze sfery wierzeniowej. Niniejsze wystąpienie ma na celu przybliżenie z jednej strony rozumienia pojęcia różnicy kulturowej w kontekście myśli antropologicznej, z drugiej zaś na wskazaniu możliwości użycia tej kategorii jako kategorii operacyjnej w badaniach nad poszczególnymi sferami życia społecznego. Propozycja ta wydaje się posiadać dziś tym istotniejsze znaczenie, iż w kontekście przemian zachodnich społeczeństw i debaty nad wielokulturowością różnica ta dziś nabiera nowego znaczenia i nierzadko odnoszona jest do jej wymiaru religijnego. Tym samym na szczególną uwagę zasługuje kwestia artikulacji rzeczzonej kategorii w perspektywie religijnej. Moje wystąpienie wskaże na kluczowe w tym przypadku punkty odniesienia w bieżących dyskursach publicz-

nych, ale też na potencjalne obszary praktycznych działań mających na uwadze wypracowanie nowej formuły pluralizmu kulturowego.

The history of anthropological research seems to be founded on the issue of culture in its differential meaning. Anthropological study on the world's cultural diversity is linked in a large extent to the religious sphere. This presentation aims at bringing to the attention on one hand an understanding of the term cultural difference in the context of the anthropological thought, and on the other on pointing out the possibilities of use of it as a operational category in the research on specific areas of social life. This proposition seems to be important today when we consider the transformations of Western societies and the debate on multiculturalism this difference gains a new meaning and often is being linked to religion. Thus a special attention is being paid here the issue of articulation of this category in the religious perspective. My presentation will point out the key point of reference in contemporary public discourses but also potential fields of practical actions leading to a new formula of cultural pluralism.

Małgorzata Dubasiewicz

Dialog kultur? Obecność ikony w kulturze religijnej w Polsce – perspektywa antropologiczna

A dialogue of culture? Presence of icons in religious culture of Poland - anthropological perspective

Celem referatu jest próba interpretacji zagadnienia obecności ikony w kulturze religijnej w Polsce w perspektywie antropologicznej. Tradycja ikony sięga czasu przed rozdziałem Kościoła. Pomimo tego w Polsce jest przede wszystkim utożsamiana z prawosławnym kręgiem kulturowym. Wydaje się jednak, że w ostatnich dekadach ikona zaczęła odgrywać rolę pomostu łączącego niektóre praktyki obecne w obu konfesjach, sygnalizować to mogą zarówno «międzywyznaniowe» peregrynacje świętych wizerunków jak i zainteresowanie ikonopisarstwem w kręgach katolickich. Uwzględniając perspektywę uczestników polskiej kultury religijnej zostaną poddane antropologicznej analizie znaczenie oraz miejsce kultowych obrazów w ikonosferze w kontekście omawianych praktyk.

The aim of the paper is to interpret the question of the presence of an icon in religious culture in Poland in an anthropological perspective. The iconic tradition goes back to

time before the separation of the Church. However, in Poland it is primarily identified with the Orthodox culture. It seems, however, that in the last decades the icon has begun to play the role of a bridge linking some of the practices present in both confessions (for instance „interfaith” peregrination of holy images and the interest in the iconography in the Catholic culture). Taking into consideration the perspective of the participants of the discussed „Polish religious culture”, the meaning and place of iconic images in the iconosphere will be analyzed.

Celina Kisiel – Dorohinicka

Religijny i polityczny wymiar dramatu człowieka w filozofii Józefa Tischnera

The religious and political dimension of human drama in the philosophy of Joseph Tischner

Relacja między religią a polityką nie stanowi istotnego obszaru dociekań Tischnera, jednak świadomość wagi tej relacji jest obecna w jego filozofii człowieka. Krakowski filozof z jednej strony przestrzega przed konsekwencjami mieszania sfery sacrum i profanum, z drugiej jest realistą: przestrzeń religijna i polityczna, choć z gruntu sprzeczne, nigdy nie były, nie są i nie będą rozłączne. Spaja je bowiem człowiek – istota dramatyczna, religijna, ale też społeczna, polityczna. W wystąpieniu zostanie zarysowane Tischnerowskie rozumienie człowieka w jego religijnym i politycznym odniesieniu. Zarys ten będzie podstawą do podjęcia próby odpowiedzi na pytanie: *Czy i pod jakim warunkiem istnieje możliwość sensownego układania relacji pomiędzy religijnym i politycznym wymiarem ludzkiego dramatu?*

The relationship between religion and politics is not an important part of Tischner's investigation, but the importance of this relationship is present in his philosophy of man. On the one hand the philosopher from Kraków warns against the consequences of mixing the sphere of sacrum and profane, on the other hand he is a realist: religious and political space, although fundamentally contradictory, have never been, are not and will not be detached. They are bound by the human being - dramatic, religious, but also social, political. Tischner's understanding of man in his religious and political respect will be outlined in this presentation. This outline will be the basis for an attempt to answer the question whether and under what conditions can there be a meaningful relationship between the religious and political dimensions of human drama.

Ilona Błocian

Psychologia religii C. G. Junga

SEKCJA VIII

RELIGIA A NAUKA

Koordinator: Ks. prof. UMK dr hab. Piotr Roszak

Zakres tematyczny:

Zagadnienie wzajemnych relacji religii i nauki od wieków wzbudza skrajne postawy, a często stosunki te są stereotypowo postrzegane jako antagonistyczne. Jednakże coraz wyraźniejsze jest również rosnące zainteresowanie naukowców religią, co może świadczyć o tym, że nauki przyrodnicze stają w obliczu pytań, na które za pomocą swoich metod nie potrafią udzielić odpowiedzi. Z drugiej zaś strony religijne zainteresowanie nauką wyraża się nie tylko w szczegółowych kwestiach dotyczących konkretnych twierdzeń teologicznych, ale powstaniem „teologii nauki” i próbą ponownego przemyślenia wzajemnych odniesień między religią i nauką.

Rozwijająca się dynamicznie w ostatnich latach literatura pokazuje kierunki badań, które prowadzą do ponownej analizy dawnych źródeł konfliktu, a nade wszystko do wskazania możliwych dróg dialogu i integracji: zagadnienia sztucznej inteligencji, emergencji, stworzenia świata (teorii ewolucji, Inteligentnego Projektu), wyjątkowości człowieka, tożsamości osobowej w kontekście zmartwychwstania, rozumienia duszy, a także relacji umysł – mózg. Są to obszary, w których dochodzi do interakcji między nauką a religią, a ich dialog skutkuje uściśleniem terminologii filozoficznej i próbami jej redefinicji, co widoczne w teologicznych debatach dot. pojęcia natury i jej zmienności czy rozumienia Opatrzności Bożej. Szczególnym wyrazem relacji między nauką a religią są próby określenia sposobu działania Boga w świecie (*divine action*), które nawiązują do osiągnięć wielu nauk szczegółowych, zwłaszcza ostatnio do mechaniki kwantowej, na poziomie której szuka się niekiedy „miejsca”, w którym Bóg mógłby działać i interweniować w historii świata. Dialog wokół osiągnięć współczesnej nauki i odkrywanie rządzących nią *patterns* bez wątpienia nie pozostaje bez skutku na religijne koncepcje świata. Wzajemnym powiązaniom, specyfice ujęcia dialogu nauka-religia w różnych wyznaniach chrześcijańskich oraz w innych religiach świata, poświęcona będzie niniejsza sekcja.

Miejsce/Venue: 15 września 2017, Wydział Teologiczny, Sala 2, godz. 12.00 – 14.30

Program sekcji/Workshops Programme:

Dr hab. Piotr Bylica - Poziomy analizy w religiach świata a relacja między religią i nauką

Levels of Analysis in World Religions and the Relation Between Religion and Science

Ks. Prof. UMK dr hab. Piotr Roszak -Teologiczny zwrot w sporze o działanie Boga? Analogiczna przyczynowość Boga w perspektywie tomistycznej/
A Theological Turn in Divine Action Debate? An Analogical Causality of God in a Thomistic Perspective

Ks. Prof. AIK. dr hab. Bogdan Lisiak SJ - Czy Einstein był ateistą?/ Was Einstein an Atheist?

Mgr Jonathan Scovil - Jak pogodzić wiarę z nauką - indywidualne strategie polskich katolików

Dr Stanisław Radoń - Neuro-psycho-matematyka medytacji, czyli o tym, jak można mierzyć doświadczenia religijne/ The neuro-psycho-mathematic core of meditation

Dr Konrad Szocik - Religia w świetle ewolucji biologicznej i kulturowej

Prof. dr hab. Kazimierz Jodkowski - O dwu rodzajach niezgodności nauk i religii

Streszczenia/Abstracts

Ks. Piotr Roszak

Teologiczny zwrot w sporze o działanie Boga? Analogiczna przyczynowość Boga w perspektywie tomistycznej

A Theological Turn in Divine Action Debate? An Analogical Causality of God in a Thomistic Perspective

W ramach dyskusji na temat natury działania Boga w świecie wypracowano wiele modeli tłumaczących możliwość ‘połączenia przyczynowego’ (*causal joint*) między Bogiem a stworzeniem, od wersji nieinterwencjonistycznej, do której zalicza się także postrzeganie przyczynowania Boga przez pryzmat praw natury po modele panenteistyczne. Spór przebiega wokół odpowiedzi na pytanie czy skończona, fizykalna historia przyczynowania stworzenia jest kompatybilna z równoległym działaniem Boga. Dla inkompatybilistów, aby Bóg mógł działać w świecie coś w naturalnym porządku musi o tym świadczyć - stąd poszukiwa-

nia nieredukowalnych „dziur” w połączenia przyczynowych (T. Smedes). W tę stronę przez wiele lat toczyła się dyskusja wokół „połączenia przyczynowego” (*causal joint*) Stwórcy i stworzenia oraz podwójnego działania (*double agency*) – klasyczne tematy metafizyki scholastycznej, które ponownie wzbudzają zainteresowanie. Ostatnie lata przynoszą znamienny zwrot w tej debacie, określany przez niektórych „teologicznym”, w którym odgrywa aktywną rolę tomistyczne rozumienie analogicznego charakteru działania Boga oraz dwie inne formy teologicznego naturalizmu: panenteistyczna oraz pneumatologiczna. W wystąpieniu zostaną przeanalizowane konsekwencje rozwiązania tomistycznego, określającego działania Boga w rzeczach jako *intime* (S.Th., I, q.105, a.5: *Deus in omnibus intime operetur*).

Jonathan Scovil

Jak pogodzić wiarę z nauką – indywidualne strategie polskich katolików

Referat stanowiłby prezentację wyników badań poświęconych sposobom, na jakie polscy katolicy godzą ze sobą przekonania religijne oraz powszechnie znane teorie naukowe w tych obszarach, w których dostarczają im one odmiennych zestawów wyobrażeń (np. Wielki Wybuch a wizja zawarta w Księdze Rodzaju, naukowa wizja świata rządzonego bezwyjątkowymi prawami przyrody a cuda itd.). Materiał badawczy, na który składały się pogłębione wywiady z siedemnastoma katolikami z różnych środowisk - zarówno z konserwatywnego skrzydła Kościoła (Koło Przyjaciół Radia Maryja, Odnowa w Duchu Świętym), jak i liberalnego (Klub Inteligencji Katolickiej, Oaza), istotną grupę stanowili tutaj również wierzący naukowcy (genetycy, chemicy kwantowi) - pozwolił na wyróżnienie kilku najczęściej pojawiających się „strategii” godzenia wyobrażeń religijnych i naukowych, takich jak m.in.: metaforyzacja i historycyzacja treści Pisma Świętego, strategia „unaukowienia” wyobrażeń religijnych czy też „ureligijnienia” wyobrażeń naukowych. Opis tych oraz innych strategii wspierałby się na fragmentach wywiadów ilustrujących dane zagadnienie, które stanowiłyby jednocześnie punkt wyjścia do ogólniejszej refleksji nad kondycją i twórczym potencjałem wyobraźni religijnej współczesnych polskich katolików.

Stanisław Radoń

Neuro-psycho-matematyka medytacji, czyli o tym, jak można mierzyć doświadczenia religijne

The neuro-psycho-mathematic core of meditation

Z punktu widzenia neurologicznego techniki medytacji można podzielić na te, które wykorzystują: koncentrację, otwarte monitorowanie oraz miłą dobrą/współczu-

cie. Wydaje się, że różne techniki medytacji wywołują odmienne skutki neuro-psycho-matematyczne oraz że różne typy osobowościowe odpowiadają odmiennie na te doświadczenia duchowe, ale wiele badań pokazuje, że procesy medytacyjne posiadają wspólne wzorce w różnych technikach. Wspólny rdzeń medytacji tworzą: współwystępowanie stanów pogłębianej relaksacji (podwyższona aktywacja fal delta i theta) oraz wysokiej jakości procesów mentalnych (wzrost nasilenia w zakresie fal alfa) i kognitywnych (wzrost nasilenia w zakresie fal beta 1. oraz kory motorycznej), większa wrażliwość na bodźce sensoryczne (wyższa aktywacja wyspy), wysoka szybkość i jakość propagacji informacji (dominacja fal gamma i podwyższona synchroniczność odległych obszarów mózgu), wysoka jakość systemu mózgowego (podwyższona aktywacja czołowo-bocznej i przedczołowej kory a osłabiona aktywacja Sieci Spoczynkowej połączona z podwyższoną aktywacją Brzuszej i Grzbietowej Sieci Uwagowej, Sieci Wydatnej i Centralnej Wykonawczej) oraz pozytywna afektywność połączona z odpornością immunologiczną (niesymetryczna aktywacja fal alfa).

Despite the differences in classifications, from neurological point of view, meditation techniques can be divided on those that use: concentration (internalized focused attention), open monitoring (mindfulness) and compassion/loving kindness. It seems that different practices will produce different neuro-psycho-mathematical effects and that individuals with different psychological types will respond differently, but many findings show that meditation processes appears to be consistent across different meditation practices. The common core of meditation form: higher states of relaxation (increased activation of delta and theta band) connected with higher level of mental (increased activation of alpha band) and cognitive processing (increased activation of beta 1. band and of the motor cortex), better regulation of attentional processes (increased activation of the dorsal anterior/mid cingulate cortex), better sensitivity to stimuli originating from within the body (increased activation of the insular cortex), high speed and quality of information propagation (domination of gamma activity and high synchronization), high quality of the brain system (increased activation of the fronto-polar/prefrontal cortex and reduced activity of the Default Mode Network connected with increased activity of the Dorsal and Ventral Attention Networks, Salience and Central Executive Networks) and positive affectivity connected with immunological resistance (nonsymmetrical activation of alpha band).

Ks. Bogdan Lisiak SJ

Czy Einstein był ateistą?

Was Einstein an Atheist?

W historii nauki zagadnienie stosunku Alberta Einsteina do religii i Boga było wielokrotnie omawiane, szeroko dyskutowane i analizowane. Wielu badaczy dorobku tego wybitnego uczonego uważa, że jego wypowiedzi o Bogu i religii, mają wyrażać podziw dla piękna wszechświata i jego struktur. Jednak warto pamiętać, że twórca teorii względności wypowiadał się także na temat wartości ateizmu i oceny religii według ateistów. Wypowiedzi te warto uwzględnić w dyskusji o religijności Einsteina. W moim referacie wykażę krytyczne podejście genialnego fizyka do ateizmu, jako stanowiska w kwestii istnienia Boga i praktykowania religii. Einstein z pewnością dostrzegał wartość religii w życiu człowieka i działalności naukowej. Lecz miał wiele zastrzeżeń do wartości religii instytucjonalnej i odrzucania jej przez ateizm. Zatem obydwie te postawy nie satysfakcjonowały go. I nie były, w jego przekonaniu, rozwiązaniem problemu religijności w życiu człowieka i ludzkiej społeczności. Czy zatem Einstein w tej kwestii był osobą poszukującą? Kimś kto przez całe życie zadaje sobie pytanie: czym jest religia i jak mam się do niej odnosić? To zasadniczy problem, którzy pokazuje złożoność religijności genialnego, co będzie także stanowiło swoisty wniosek mojego referatu.

A problem of Einstein relationship to religion has been discussed in the history and philosophy of science. Many scholars assume that his statements of God and religion express admiration for the beauty of the universe and its structures. However, it is worth remembering that the outstanding physicist commented the value of atheism and the evaluation of religion according to the atheists. These statements should be included in Einstein's discussion of religiosity. In my paper I will show the critical approach of the brilliant physicist to atheism as a view about the existence of God and the practice of religion. Einstein certainly recognized the value of religion in human life and scientific activity. But he had many reservations about the value of institutional religion and the rejection of it by atheism. So both of these attitudes did not satisfy him. And they were not, in his opinion, the solutions to the problem of religiousness in the lives of man and of the human community. So was Einstein on this question a seeker? Someone who asks himself all the time: What is religion and how do I relate to it? This is a fundamental question that shows the complexity Einstein's religiosity, which will be conclusion of my paper.

Konrad Szocik

Religia w świetle ewolucji biologicznej i kulturowej

Przedmiotem referatu jest dyskusja nad Darwinowskim podejściem do badań nad religią. Mimo użyteczności tego podejścia, a przede wszystkim jego atrakcyjności, prostoty i elegancji, warto zwrócić uwagę na istotne braki i ograniczenia związane z tą perspektywą. Po pierwsze, trudno przyjąć, że religia mogła celowo wyewoluować jako adaptacja, której celem było zwiększanie szans na przeżycie i stopnia reprodukcji. Po drugie, religia i komponenty religijne w ogóle spełniały i spełniają zbyt wiele funkcji, aby można było uznać wystarczalność tak redukcjonistycznego podejścia. Ideą referatu jest założenie, że podejście Darwinowskie może wyjaśniać przekazywanie jedynie dziedzicznych cech, natomiast nie wyjaśnia przekazywania cech nabytych i nieprzypadkowej zmienności takiej, jak elementy nowatorskie i innowacyjne w ludzkiej kulturze. W konsekwencji, teoria ewolucji kulturowej zastosowana na potrzeby badań nad religią tylko w niewielkim stopniu może korzystać z metodologii i pojęć właściwych pojęciu Darwinowskiemu.

Piotr Bylica

Poziomy analizy w religiach świata a relacja między religią i nauką

Levels of Analysis in World Religions and the Relation Between Religion and Science

Wystąpienie będzie dotyczyć możliwości wzajemnego porównywania twierdzeń różnych religii, jak i religii i nauki (science) przy zastosowaniu narzędzia jakim jest model poziomów analizy (MPA). Model opiera się na dyskusjach z obszaru metodologii i filozofii nauki dotyczących zagadnień empirycznej sprawdzalności twierdzeń, uteoretyzowania obserwacji, niewspółmierności teorii naukowych oraz kulturowych, a szczególnie filozoficznych uwarunkowań nauki. Problemy te zostają uwzględnione przy analizie relacji między twierdzeniami opisowymi występującymi w religijnych systemach przekonań. W modelu tym wyróżnia się 1) niesprawdzalne empirycznie twierdzenia metafizyczne, obojętne dla naukowego badania świata, ale wyrażające przekonania o najbardziej podstawowym porządku rzeczywistości; 2) twierdzenia metafizyczne o ogólnym porządku sfery empirycznej, w nauce występujące w postaci najbardziej ogólnych założeń na temat sposobu funkcjonowania przyrody; 3) bardziej szczegółowe filozoficzne twierdzenia o ontologicznej strukturze poszczególnych obszarów rzeczywistości (ożywionej, nieożywionej, cielesnej, psychicznej itp.) w nauce funkcjonujące jako założenia na temat ontologii określonych dyscyplin lub dziedzin naukowych; 4) twierdzenia o regularnościach występujących w świecie, w nauce

mające postać praw i teorii; 5) szczegółowe twierdzenia empiryczne głoszące zajście zdarzeń w określonym miejscu i czasie, nazywane w nauce zdaniami ‘obserwacyjnymi’. Poprzez wskazanie przykładów z różnych religijnych systemów przekonań w wystąpieniu zostanie pokazane, w jaki sensie można mówić, że te pięć rodzajów twierdzeń występuje także w różnych religiach świata. Przykłady te pozwolą także zilustrować zastosowanie MPA jako narzędzia porównawczego dla ukazania podobieństw i różnic pomiędzy odmiennymi religijnymi systemami przekonań oraz między nimi a naukowym obrazem świata.

Kazimierz Jodkowski

O dwu rodzajach niezgodności nauk i religii

Istnieją dwa rodzaje niezgodności między nauką i religią. Pierwszy dotyczy różnych faktualnych twierdzeń, jakie możemy znaleźć w religijnych świętych tekstach, na przykład mówiących o takich historycznych wydarzeniach jak Wyjście z Egiptu czy o postaciach w rodzaju Mojżesza lub Jezusa. Niezgodności tego rodzaju mogą się dzięki badaniom naukowym zmniejszać, zwiększać, a nawet całkowicie zanikać. Istnieje jednak także taki rodzaj niezgodności między twierdzeniami naukowymi i religijnymi, które są wywołane przez odmienne podstawowe zbiory założeń (tzw. epistemiczne układy odniesienia) nauki i religii, na przykład naturalizm, nadnaturalizm czy artycyjalizm. Ten rodzaj niezgodności można wyeliminować dopiero po zmianie natury nauki.

SEKCJA IX

RELIGIJNOŚĆ EUROPY I ŚWIATA

Koordinator: Prof. UR dr hab. Zbigniew Stachowski

Zakres tematyczny:

- konteksty świeckiej religijności
- religie i przemiany duchowe
- współczesne problemy religijne

Miejsce/Venue: 15 września, Centrum Dialogu, Sala 1, godz. 12.00 – 14.30

Program sekcji/Workshops Programme:

Dr Beata Guzowska - Konteksty świeckiej religijności. Perspektywa filozoficzna

Dr Ryszard Wójtowicz - Papież Franciszek o kulturze. Wybrane zagadnienia/
Pope Francis about culture. Selected issues

Mgr Michalina Kieca - Koncepcja metanoi, czyli o konieczności przemiany duchowej według Leszka Kołakowskiego

Mgr Łukasz Kleska - Kryzys kultury europejskiej według Josepha Ratzingera-Benedykta XVI

Streszczenia/Abstracts

Łukasz Kleska

Kryzys kultury europejskiej według Josepha Ratzingera-Benedykta XVI

Artykuł dotyczy współczesnego problemu współlistnienia kultur i religii, ich spotkania, tematu, który zdaniem Josepha Ratzingera stał się najważniejszy na arenie międzynarodowej. Już deklaracja *Dominus Iesus* przyniosła zamęt w zachodnich społeczeństwach czy niechrześcijańskich kulturach. Podnoszono głosy oburzenia, wskazywano na nietolerancję i agresję religijną. Zmianę sytuacji mogło przynieść odświeżenie koncepcji inkulturacji, zmiana warunków spotkania, w nowym spojrzeniu określona przez J. Ratzingera jako inkulturowość. W tym kontekście interesujące jest sprawdzenie jak do tej kwestii podchodzi papież Franciszek, porównanie obu koncepcji i ewentualne wskazanie braków, na ile nowy papież nawiązuje do poprzednika i kontynuuje jego myśl, a na ile wprowadza własne rozwiązania. Zwłaszcza dwie sprawy nie są ważne dla kulturoznawców i filozofów, możliwość dialogu, pokojowego współlistnienia i zbliżenia kultur. Trzeba zadać pytania, jak należy rozumieć kulturę, kto jest podmiotem kulturowym i jak przemiany tego podmiotu wpłynęły na kryzys kultury europejskiej.

Ryszard Wójtowicz

Papież Franciszek o kulturze. Wybrane zagadnienia

Pope Francis about culture. Selected issues

Zdaniem Papieża Franciszka na początku XXI wieku formują się i powstają nowe kultury, w których chrześcijanie (katolicy) nie są ich promotorem i twórcą sensu. Są to kultury „nowych wzorów”, przesłań, symboli, treści i wizji rzeczywistości sprzecznych i konkurencyjnych wobec kultury opartej na wartościach chrześcijańskich (katolickich). Rozkład wzoru naturalnej rodziny, formowanie świadomości jednostki i zbiorowości przez środki masowego przekazu, dominacja subiektywizmu, totalizm ideologii rynków ekonomicznych, konsumizm oraz relatywizm, wymusza w Kościele Franciszka nowe spojrzenie na fundamentalne wartości, a tym samym redefinicję funkcji i znaczenia strategii kulturowej, zasadniczej dla przyszłości Kościoła.

In Pope Francis' opinion, at the beginning of the 21st century, new cultures are formed and come into existence, in which Christians (Catholics) are not their promoters or creators of their meaning. These are the cultures of „new patterns”, messages, symbols, contents and a vision of reality, contrary to and competitive towards the culture based on Christian (Catholic) values. Disintegration of the natural family pattern, forming awareness of an individual and community through mass media, domination of subjectivism, totalism of economy market ideology, consumerism as well as relativism, forces the Francis' Church to approach differently the fundamental values, thereby redefine functions and meaning of a cultural strategy, the basic one for the future of the Church.

Michalina Kieca

Koncepcja metanoi, czyli o konieczności przemiany duchowej według Leszka Kołakowskiego

Artykuł dotyczy jednej z najciekawszych koncepcji Leszka Kołakowskiego, metanoi. Znany na całym świecie filozof podjął się próby opasania przemian duchowych człowieka oraz tego, w jaki sposób człowiek działa w świecie. W dialogu kultur, czy raczej religii, metanoia oznacza konieczność zmiany myślenia, uznania własnej winy i pokuty za wyrządzone zło. Filozof uznaje taką postawę za warunek człowieczeństwa. Jego wizja metanoi, podkreślająca konieczność zmiany sposobu myślenia, została przedstawiona w kontekście zagrożeń i katastrof środowiska przyrodniczego i społecznego w świecie i Europie. W rozumieniu Kołakowskiego metanoia oznacza całkowitą zmianę mentalności i świadomości indywidualnej, społecznej i politycznej, niezbędną do budowy cywilizacji życia – inny obraz świata i kultury. Metanoia według Kołakowskiego, radykalna zmiana mentalności, ma być środkiem do przezwyciężenia współczesnego kryzysu ekologicznego. Filozof w swojej koncepcji wskazuje na konieczność przemiany duchowej i radykalnego duchowego przekształcenia na kwestie ekologiczne. Należy zadać pytanie, czy taka postawa jest w ogóle możliwa i jaką ma rolę we współczesnym dążeniu do ponownego spotkania oraz dialogu kultur i religii, np. w Europie. Czy należy powrócić do tego sposobu myślenia?

Beata Guzowska

Konteksty świeckiej religijności. Perspektywa filozoficzna

Świecką religijność niewątpliwie ukształtował rozpad hierarchicznej wizji świata okresu przednowoczesności, procesy sekularyzacji, prywatyzacji i pluralizacji religii, a także przekształcenia religii i religijności w czasach obecnych. Wspomniana religijność dowarto-

ściowuje w znacznym stopniu indywidualizm, samodoskonalenie, kreacjonizm. Świeckiej religijności towarzyszy tzw. przesłonięcie transcendencji, charakteryzujące się między innymi swoistym zwrotem ku autentyczności i nasileniu poczucia «ja». Ponad to ważną stroną omawianego zjawiska jest zatarcie granicy między immanencją i transcendencją - istotnej dla tradycyjnych postaci religii.

Secular religiousness was made by disintegration of hierarchical vision of premodernity, processes of secularization, privatization, pluralization of religions and transformations and changes of religions and religiousness in present time. Secular religiousness appreciates extensively the individualism, self-improvement, evanescent happiness. The cover of transcendence with characteristic turnaround to authenticity and intensifications of feeling of „myself”, accompanies secular religiousness. Besides, an important side of this phenomenon is obliteration of truth between immanence and transcendence, which is important for traditional guises of religion.

SEKCJA X

SOCJOLOGIA RELIGII

Koordynator: Prof. dr hab. Maria Libiszowska-Żółtkowska

Zakres tematyczny:

- Religia w społeczeństwie
- Religia w aspekcie społeczno-kulturowym
- Religia jako system kulturowy
- Socjologiczne definicje religii
- Religia i rozwój społeczny

Miejsce/Venue: 15 września 2017, Centrum Dialogu, Sala 1, godz. 16.00 – 17.30

Program sekcji/Workshops Programme:

Prof. dr hab. Józef Baniak - Celibat kapłański w wyobrazeniach i ocenach byłych alumnów diecezji

Dr Barbara Ober-Domagalska - Percepcja niewiary i osób niewierzących w polskim, katolickim dyskursie prasowym a założenia Vaticanum II/
Perception of atheism and nonbelievers in the Polish Catholic press discourse and the assumptions of Vatican II

Mgr Edyta Dzwonkowska - Wiara w kosmitów zamiast wiary w Boga.
Współczesne ruchy alienologiczne w Polsce

Mgr Sergiusz Anoszko - Sekta w sekcie? Schizmy i podziały w łonie Kościoła
Scjentologicznego/Sect in the sect? Schisms and divisions within the
Church of Scientology

Streszczenia/Abstracts

Sergiusz Anoszko

Sekta w sekcie? Schizmy i podziały w łonie Kościoła Scjentologicznego **Sect in the sect? Schisms and divisions within the Church of Scientology**

Kojarzony głównie z celebrytami z Hollywood Kościół Scjentologiczny nie jest zjawiskiem o charakterze izomorficznym. Problemem badawczym, proponowanym na Kongres, jest więc zjawisko podziałów wśród scjentologów. Już na początku swojego istnienia w latach 50. XX wieku wiele zwolenników nowej doktryny w sposób chaotyczny zaczęli tworzyć grupy dianetyczne. Natomiast pierwszym poważnym podziałem jednak były wydarzenia z lat 60., kiedy to teologia NRR ewoluuje w stronę tzw. Operującego Thetana, z czym się nie zgodziła pewna część scjentologów, tworząc odrębne jednostki. Korzystając z metody fenomenologicznej będzie zwrócona uwaga na takie grupy, jak Dianologia (the Church of Spiritual Freedoms) Jacka Hornera, Wolna Strefa i Organizacje Rona Billa Robertsona oraz Dror Center Dani Lembergera. Przyjrzymy się bliżej przyczynom podziałów, historii rozwoju poszczególnych grup oraz teologii tzw. niezależnej scjentologii. We wnioskach końcowych zobaczymy jaką wagę mają różne odłamy scjentologiczne w gronie wierzących w nauki L. Rona Hubbarda.

Associated mainly with Hollywood celebs The Church of Scientology is not an isomorphic phenomenon. The research problem proposed for Congress is the phenomenon of division among Scientologists. Already at the beginning of its existence in the 1950s, many followers of the NRM in a chaotic manner began to create different dianetic groups. On the other hand, the first serious breakdown, however, was the events of the 1960s, when theology of the cult evolved into the 'Operational Thetan', with which some part of Scientologists did not agree, forming their separate units. Using phenomenological methods, attention will be paid to such groups as Jack Horner's The Church of Spiritual Freedoms, Bill Robertson's

Free Zone and Ron's Org, and Dani Lemberger's Dror Center. We will look closer to the causes of divisions, the history of the development of particular groups, and the theology of the Independent Scientology. In the final conclusions, we will see the importance of having different Scientological groups among those who believe in the L. Ron Hubbard's teaching.

Józef Baniak

Celibat kapłański w wyobrażeniach i ocenach byłych alumnów diecezji

W referacie ukazę w oparciu o dwukrotne badania jakościowe zrealizowane wśród byłych alumnów seminarium diecezjalnych i zakonnych ich nastawienie do obowiązkowego celibatu i czystości seksualnej księży rzymskokatolickich, a także do formacji seminaryjnej, przygotowującej kleryków do życia w szeroko pojmowanym w tym Kościele celibatu. Badanie te są pierwszymi w Polsce badaniami na ten temat. Wyniki ich są interesujące poznawczo i zachęcające do dyskusji na temat metod stosowanych w Kościele w procesie przygotowania adeptów do zawodu księdza, mających ścisły związek z funkcjonowaniem tego Kościoła jako instytucji o totalnym profilu. Badania na ten temat wśród byłych alumnów są tylko częścią badań obejmujących inne jeszcze kategorie respondentów - świeckich i duchownych. Temat ten chciałbym ukazać w Sekcji 10 prowadzonej przez Paną Profesor Marię Libiszowską - Żółtkowską, o ile zostanie on zaakceptowany przez Organizatorów Kongresu. Oczekuję na potwierdzenie mojej propozycji.

Barbara Ober-Domagalska

Percepcja niewiary i osób niewierzących w polskim, katolickim dyskursie prasowym a założenia Vaticanum II

Perception of atheism and nonbelievers in the Polish Catholic press discourse and the assumptions of Vatican II

Celem zgłaszanego referatu jest przedstawienie stosunku Kościoła katolickiego do osób niewierzących i niewiary. Stanowisko to zostanie zaprezentowane w oparciu o dokumenty powstałe podczas Soboru Watykańskiego II: *Dignitatis humanae*, *Gaudium et spes*. Niniejsze stanowisko zostanie skonfrontowane z opiniami na temat niewiary i osób niewierzących prezentowanymi na łamach dwóch tygodników katolickich: „Gościa Niedzielnego” oraz „Tygodnika Powszechnego”. Prezentowana analiza obejmie artykuły w okresie styczeń 2006 – czerwiec 2017, w których w tytule lub nagłówkach nawiązywano to: niewiary, ateizmu, apostazji itp. Prezentowana analiza będzie skupiała się na poszukiwaniu zbieżności i potencjalnych rozbieżności pomiędzy oficjalną nauką Kościoła katolickiego, a opiniami prezentowanymi w Polskim - katolickim dyskursie prasowym.

The main goal of the proposed presentation is to describe the Catholic Church attitudes toward nonbelievers and atheism. The Catholic church statement will be based on the documents created during the Vatican II: *Dignitatis humanae* and *Gaudium et spes*. This statement will be confronted with opinions about atheism and nonbelievers presented in two well-known Polish catholic weekly papers: „Gość Niedzielny” and „Tygodnik Powszechny”. Presented discourse analysis will cover the articles from January 2006 to June 2017, with title or heading corresponding to nonbelief issue. The analysis will aim for finding the convergence and discrepancies between the official Church documents and specific, Polish Catholic press discourse.

Edyta Dzwonkowska

Wiara w kosmitów zamiast wiary w Boga. Współczesne ruchy alienologiczne w Polsce

Już w starożytności ludzie zastanawiali się nad możliwością istnienia życia pozaziemskiego (np. Lukrecjusz). W późniejszym okresie temat ten poruszył np. Giordano Bruno i Isaac Newton. Do dzisiaj prowadzone są nasłuchy radiowe oraz różne badania, których wyniki mogłyby być dowodem na istnienie życia pozaziemskiego. Udokumentowano, że na powierzchni meteorytów, które dotarły na Ziemię, znajdowało się kilka aminokwasów, co jest dowodem na istnienie niektórych związków organicznych poza naszą planetą. Temat możliwości istnienia życia pozaziemskiego wykorzystują także twórcy rozmaitych sekt, którzy często twierdzą, iż utrzymują kontakty z kosmitami. Dużą popularność zyskały teorie paleoastronautyczne, wedle których kosmici odwiedzali już Ziemię w przeszłości i przekazywali ludziom wiedzę techniczną. Celem referatu będzie ukazanie problematyki ruchów alienologicznych (grup osób wierzących w istnienie kosmitów). Z uwagi na rozległość tematyki, obszar badań został ograniczony zarówno pod względem czasowym (współczesność) jak i geograficznym (Polska).

Krytycznej analizie zostaną poddane m. in.

- literatura naukowa dotycząca problematyki możliwości istnienia życia pozaziemskiego, badań prowadzonych w celu nawiązania kontaktu z pozaziemskimi cywilizacjami,
- literatura dotycząca działalności na terenie Polski sekt i grup psychomanipulacyjnych, których członkowie są „czcicielami kosmitów”,

- dokumenty Kościoła katolickiego oraz wypowiedzi jego przedstawicieli dotyczące możliwości istnienia życia pozaziemskiego,
- dokumenty zawierające wyniki badań statystycznych dotyczących wiary w kosmitów.

Wnioski: w Polsce, podobnie jak na całym świecie, rozpowszechniane są w mediach poglądy o możliwości istnienia/ lub istnieniu cywilizacji pozaziemskich. Poglądy te wykorzystują różne grupy psychomanipulacyjne – człowiek zamiast Bogu zaczyna oddawać cześć kosmitom. Promowanie wiary w istnienie kosmitów często wiąże się z promowaniem różnych teorii i działań okultystycznych. Wśród ruchów alienologicznych występujących współcześnie w Polsce wymienić należy np. Ruch raeliański oraz Misję Faraon. Podczas referatu przedstawiona zostanie charakterystyka i formy działalności tychże grup.

SEKCJA XI

RELIGIE W POSZUKIWANIU NOWEJ DUCHOWOŚCI

Koordynator: Ks. prof. dr hab. Janusz Mariański

Zakres tematyczny:

Na przełomie XX i XXI wieku globalny trend sekularyzacyjny uległ pewnemu zahamowaniu, a nawet pojawił się trend powtórnego uduchowienia, swoistego „zaczarowania” (z sekularyzacji wyrasta duchowość). Ta nadciągająca nowa duchowość jest rozumiana przez jednych jako symptom kryzysu nowoczesności, inni wskazują na nowe nurty autentycznych poszukiwań duchowych. Religioznawcy, a także socjologowie religii opisują w różnych pojęciach nowe formy religijności i duchowości. Coraz wyraźniej zaznacza się w przestrzeni społecznej ewolucja od społeczno-integracyjnych do subiektywno-emocjonalnych funkcji religii, ustosunkowana z dystansem wobec dogmatyki i struktur hierarchicznych wielkich organizacji kościelnych. Wśród tych, którzy przestają wierzyć w sekularyzację, a nawet są rozczarowani sekularyzmem, pojawiają się poszukiwania nowych form duchowości, zarówno w ramach religii (np. chrześcijaństwa), jak i bez powiązania z jakąkolwiek religią zinstytucjonalizowaną. Obydwu formom nowej duchowości: duchowości religijnej i duchowości niereligijnej będzie poświęcona Sekcja pt. „Religie w poszukiwaniu nowej duchowości”. Różnego rodzaju poszukiwania duchowe są do pewnego stopnia konsekwencją tego, że kultura współczesna nie daje satysfakcjonujących odpowiedzi na podstawowe dylematy moralne i egzystencjalne. Nowa duchowość często nie jest już odmianą religijności, lecz kształtuje się jako fenomen coraz bardziej od niej niezależny i autonomiczny.

Miejsce/Venue: 15 września 2017, Centrum Dialogu, Aula, godz. 16.00 – 17.30

Program sekcji/Workshops Programme:

Dr hab. Grzegorz Bugajak - Wspólne wątki w tradycjach religijnych i w „nowej duchowości”

Dr hab. Romuald Piekarski - Nowe formy wiary i duchowości w kontekście publicznej obecności religii w życiu publicznym, postrzegane z perspektywy wybranych teoretyków cywilizacji

Dr hab. Halina Melicka-Pawlowska - Duchowość jako religijność ponowoczesna

Dr Agnieszka Zduniak - Nowa duchowość w niemieckojęzycznej socjologii religii

Dr Paweł Szuppe - Nowe ruchy religijne w kulturze Zachodu/ New religious movements in Western culture

Prof. dr hab. Elżbieta Rydz, Dr Anna Wieradzka-Pilarczyk - Rodzaje duchowości i ich znaczenie w rozwoju tożsamości religijnej/ Types of spirituality and their importance in the development of religious identity

Dr Remigiusz Ciesielski - Rola i miejsce modlitwy we współczesnej kulturze polskiej

Dr Stanisław Jaromi - Nowa duchowość uważna na ubogich i stworzenie we-
dług *Laudato si'*

Dr Anna Daszewska - Religia i duchowość w ujęciu Roberta Wuthnowa

Mgr Michał Wróblewski - Polski spór o okultyzm: Posacki – Prokopiuk

Streszczenia/Abstracts

Grzegorz Bugajak

Wspólne wątki w tradycjach religijnych i w “nowej duchowości”

Pewne idee, które “od zawsze” są obecne w różnych tradycjach religijnych, pojawiają się współcześnie także w ramach „nowej duchowości”, która odżegnuje się zwykle od związków z jakąkolwiek „formalną” religią. Należy do nich np. idea śmierci wiodącej do życia. W chrześcijaństwie przejawia się to w postaci „archetypu” Paschalnego Misterium Chrystusa, w buddyzmie Zen znajdujemy ideę „wielkiej śmierci”, a we wskazaniach wielu nie-religijnych, współczesnych „mistrzów duchowych” – zachętę do oderwania się od (uśmiercenia) własnego ego. Śledzenie tego rodzaju „wspólnych tematów”, obecnych w

różnych tradycjach, może przyczynić się nie tylko do wzajemnego zrozumienia przedstawicieli tych tradycji, ale także do głębszego zrozumienia własnych idei – przy spojrzeniu na nie w świetle innego „systemu”.

Romuald Piekarski

Nowe formy wiary i duchowości w kontekście publicznej obecności religii w życiu publicznym, postrzegane z perspektywy wybranych teoretyków cywilizacji

Wielcy teoretycy, filozofowie cywilizacji czy filozofowie polityki uznawali (i uznają) doniosłą rolę doświadczenia sacrum w budowaniu podstaw więzi moralnych, duchowych i również politycznych. Mam na myśli np. Arnolda Toynbee, Erica Voegelina, Floriana Znanieckiego, Bronisława Malinowskiego czy Feliksa Konecznego oraz Christophera Ferrarę, Rémi Brague’a, Nialla Fergusona i Michaela Burleigha. Wymienieni w pierwszej kolejności myśliciele nie przewidywali rozwoju tych nowych form wiary i duchowości, o jakich donoszą współcześni obserwatorzy czy socjologzy religii. Jednakże formy te nie byłyby dla nich prawdopodobnie specjalnie zaskakujące, gdyż spoglądali raczej sceptycznie na po-oświeceniowy sekularyzm. W moim referacie chciałbym dokonać przeglądu opinii m. in. wymienionych filozofów i myślicieli politycznych, a także ich długofalowych prognoz dotyczących przyszłości Cywilizacji Zachodu.

Halina Melicka-Pawłowska

Duchowość jako religijność ponowoczesna

Zmiany, które dokonują się w religijności polskiej na początku XXI wieku, pozwalają uchwycić w badaniach socjologicznych tendencję wzrostu znaczenia duchowości rozumianej jako ponowoczesna forma wiary w istnienie rzeczywistości transcendentnej wobec jednostki i zbiorowości społecznych. Można postawić tezę, że w zasadzie nie ulegają zmianie, w porównaniu do religii historycznych, podstawowe funkcje religii, ale tracą na znaczeniu parametry religijności tradycyjnej. Franz X. Kaufmann, zaproponował zwrócenie uwagi w badaniach socjologicznych, na pięć podstawowych funkcji, które religia pełni w nowoczesnym społeczeństwie. Przynależą do nich takie funkcje, jak: psychiczne, interpretacyjne, predestynacji, wspólnotowości oraz kosmizacji świata. Funkcje psychiczne zaspokajają potrzeby emocjonalne w wymiarze jednostkowym i zbiorowym; interpretacyjne - pozwalają nadać znaczenia codziennym i niecodziennym wydarzeniom; predestynacji - mają bezpośredni związek z etycznymi problemami świata ponowoczesnego; wspólnotowe - są bezpośrednio związane z przynależnością do środowisk „wspólnoty odczuwania”; funkcje

kosmizacji świata - zaspokajają potrzebę poczucia sensu zarówno w wymiarze jednostkowym, społecznym, jak i globalnym. W referacie, wymienione funkcje będą omówione przez pryzmat duchowości pozareligijnej.

Remigiusz Ciesielski

Rola i miejsce modlitwy we współczesnej kulturze polskiej

Poszukując miejsca i roli modlitwy we współczesnych badaniach nad religijnością w kulturze polskiej należy zmierzyć się z szeregiem problemów natury metodologicznej i interpretacyjnej, powiązanych z przedmiotem i sposobem prowadzonych badań. Pominięcie trudności napotykaných w badaniach może prowadzić do wielu nieporozumień w konstruowaniu procesu badawczego i analizie zebranego materiału. Sprecyzowanie definicji podstawowych pojęć ma na celu jasne wyznaczenie pola podejmowanych badań. W języku współczesnym kategorie: religia i religijność stały się pojęciami, które należałoby uznać za podobne do z zasady niedefiniowalnych matematycznych pojęć pierwotnych z zasady niedefiniowalnym matematycznym pojęciom pierwotnym. Modlitwa jako kategoria badawcza w badaniach społecznych prowadzonych w Polsce stała się przedmiotem zainteresowań właściwie od 1963 roku, kiedy na łamach Tygodnika Powszechnego nr 20 z 19 maja 1963 roku i w 107 numerze Znaku zostały opublikowane cztery pytania, skierowane do czytelników, dotyczące modlitwy. W moich zainteresowaniach badawczych starałem się spojrzeć na modlitwę w kontekście zaangażowania religijnego osób podejmujących modlitwę. Chciałbym ukazać trzy poziomy związane z modlitwą w kontekście współczesnym. Poziom poznawczy, warunkowany jest poprzez możliwości uczestniczenia w wykładach czy innych formach przekazywania wiedzy związanej z modlitwą, jej rozumieniem i formami praktykowania. Poziom społeczny, powiązanie modlącego się człowieka z działaniami duszpasterskimi podejmowanymi przez duchowieństwo odpowiedzialne za funkcjonowanie praktyk religijnych w parafii czy też odpowiedzialne za te praktyki w grupie religijnej, w której modlący się uczestniczy. Poziom intensywności modlitwy, emocjonalne jak i racjonalne aspekty częstego podejmowania praktyki modlitewnej, oraz wpływ tych aspektów na postrzeganie przez modlących się otaczającej ich rzeczywistości społecznej i podejmowane aktywności, zarówno zewnętrzne (praca w hospicjach, parafiach itp.) jak i wewnętrzne (podejmowanie postów, nowenn czy też szczególnego rodzaju praktyk religijnych). Podstawą analizy są przeprowadzone przeze mnie badania.

Stanisław Jaromi

Nowa duchowość uważna na ubogich i stworzenie według *Laudato si'*

„Chciałbym zaproponować chrześcijanom pewne wskazania duchowości ekologicznej wynikające z przekonań naszej wiary, bo to, czego uczy nas Ewangelia, ma wpływ na nasz sposób myślenia, odczuwania i życia” – napisał Papież Franciszek w swym szeroko komentowanym tekście - encyklice *Laudato si'* (LS 216). Swą propozycję tworzy, aby „nakreślić główne drogi dialogu, które pomogą nam uciec ze spirali autodestrukcji, w jakiej się pogrążamy” (LS 163) oraz jako przeciwdziałanie temu co nazywa „globalizacją obojętności”. Celem jest tworzenie mechanizmów, którym towarzyszą wielkie cele, wartości, humanistyczne zrozumienie, zdolne nadać każdemu społeczeństwu ukierunkowanie szlachetne i wielkoduszne (LS 181). Autor chce zbadać, jak ów projekt może wyglądać w praktyce. Odwoła się do kilku projektów realizujących podobne cele z Włoch, Brazylii, Czech i Polski oraz porówna je do projektu duchowości z *Laudato si'*. Zatrzyma się nad ideami minimalizmu w stylu życia oraz alternatywnego sposobu rozumienia jakości życia, aby na koniec zaproponować nowy model duchowości uważnej na ubogich, przyrodę i całe stworzenie.

Anna Daszewska

Religia i duchowość w ujęciu Roberta Wuthnowa

Niniejszy artykuł dotyczy religii i duchowości z punktu widzenia profesora socjologii religii i kultury, Roberta Wuthnowa, dyrektora „Centrum Badań Religijnych” z Uniwersytetu Princeton w Stanach Zjednoczonych. Socjolog amerykański zajmuje się tą tematyką od 1976 roku. W badaniach używa metodologii zwanej „analizą dyskursu”, która dotyczy dogłębnego badania języka zawartego w zgromadzonych materiałach badawczych. W swojej twórczości profesor przedstawia definicje religii i duchowości, wymienia trzy rodzaje duchowości i wyjaśnia, że duchowość nie jest przeciwieństwem, lecz komplementarnym aspektem religii. Ukazuje również istotną rolę wspólnot religijnych, wolontariatu oraz muzyki i sztuki w rozwoju duchowym społeczeństwa amerykańskiego.

The following article deals with religion and spirituality from the point of view of the professor of religion, Robert Wuthnow, Director of „Center for the Study of Religion” from Princeton University, USA. The American sociologist is concerned with this subject matter from 1976. In the studies he uses the methodology called ‚discourse analysis’, which

is a detailed study of the language included in the collected research material. In his works the professor presents definitions of religion and spirituality, lists three kinds of spirituality and explains that spirituality is not an opposition but a complementary aspect of religion. He also points to the important role of religious communities, voluntary service and music and art in the spiritual development of the American society.

Elżbieta Rydz, Anna Wieradzka-Pilarczyk

Rodzaje duchowości i ich znaczenie w rozwoju tożsamości religijnej

Types of spirituality and their importance in the development of religious identity

Tożsamość jest kluczowym punktem odniesienia dla osobistej samoświadomości i szerzej rozumianej - ludzkiej egzystencji. W specyficznym klimacie postmodernizmu osoba szuka odpowiedzi na pytania: "Kim jestem?" Dokonując autorefleksji zwraca się do ludzi wokół niego, a także zwraca się z tym pytaniem do Boga. Tożsamość religijna stanowi wewnętrzną samoidentyfikację z rzeczywistością nadprzyrodzoną stworzoną przez osobę w dynamicznym, procesie integracji indywidualnego i społecznego obrazu religijności. Tworzenie tożsamości opiera się na dynamicznie i naprzemiennie występujących procesach poszukiwań i zaangażowania. Badania wykazały, że uwewnętrzniona, dojrzała tożsamość religijna łączy duchowość teocentryczną i antropocentryczną. Religia i Bóg są centralnym punktem życia opisywanej osób o tym statusie tożsamości religijnej, ale też osobisty rozwój jest dla badanych ważny. Duchowość nastawiona na samorozwój jest bardziej istotna dla osób, które są posiadają obojętny status tożsamości religijnej, a także ruminacyjnego poszukiwania. Poziom antropocentrycznej duchowości jest wyższy niż duchowości teocentrycznej. Respondenci z zewnętrznym statusem tożsamości religijnej mają wyższy wskaźnik duchowości teocentrycznej.

Identity is a key point of reference for personal self-awareness, self-identity, and more broadly - of human existence. In the specific climate of post-modernism, an individual searching for an to the question: «Who am I?», self-reflects, turns to people around him, and poses this question also in relation to God. Religious identity is inner self-identification with supernatural reality created by person dynamic individual integration process and social religious image. The creation of identity is based on a dynamic alternately occurring processes of exploration and commitment. Studies have indicated that internalized mature religious identity intergrates a theocentric and a antropocentrick spirituality. Religion and God are

central point of their lives, but personal development is important too. Self-development is more significant for people who are indifferent and for seekers and ruminative exploration status of religious identity. The level of antropocentric spirituality is higher than theocentric spirituality. Respondents with external status of religious identity have got higher indicator of theocentric spirituality.

Michał Wróblewski

Polski spór o okultyzm: Posacki – Prokopiuk

Pisma Jerzego Prokopiuka oraz Aleksandra Posackiego stanowią syntetyczne ujęcie różnych zjawisk, określanych mianem okultyzmu. Dla Prokopiuka, czerpiącego głównie z antropozofii, okultyzm wskazuje na możliwość przekształcenia myśli, uczuć i woli poprzez gnozę, mistykę i magię. Ich celem jest uczynienie z człowieka narzędzia poznawczego zdolnego do zjednoczenia z Bóstwem w ciągu szeregu wcieleń. Dla katolickiego demonologa, jakim jest Posacki, gnostyczne koncepcje Prokopiuka, stanowią jedno z zagrożeń duchowych, odnoszących się do grzechu idolatrii. Jego zdaniem, gnoza unicestwia przestrzeń dla wiary, przekształcając przesłanie Ewangelii w niemożliwy do pogodzenia z nauczaniem Kościoła sposób. Teologia katolicka ujmuje okultyzm jako kontakt z diabłem, osiągalny przez różnego rodzaju formy spirytyzmu, umożliwiające praktykowanie wróżbiarstwa, magii i alternatywnej medycyny.

Agnieszka Zduniak

Nowa duchowość w niemieckojęzycznej socjologii religii

Od kilku dziesięcioleci w krajach niemieckiego obszaru językowego dużym zainteresowaniem cieszą się zjawiska zaliczane do nurtu nowej duchowości. Liczne badania i opracowania teoretyczne stanowią próbę odpowiedzi na pytania o istotę nowej duchowości, o jej powiązania z tradycyjnie rozumianą religijnością i o rolę, jaką odgrywa ona obecnie i odgrywać będzie w przyszłości w kulturze nowoczesnego społeczeństwa. W ujęciach tych da się wyróżnić przynajmniej trzy stanowiska. Pierwsze z nich, reprezentowane głównie przez teologów, opiera się na założeniu, że nowa duchowość stanowi zjawisko deficytowe, to znaczy jest jedynie przejściowym wyrazem kryzysu religijności i zaniknie po jego przezwyciężeniu. Przedstawiciele drugiego ujęcia są przekonani o tym, że nowa duchowość stanowi całkowicie odrębne zjawisko kulturowe, odmienne od religijności, a nawet przeciwstawne wobec niej, które z czasem będzie się nasilać kosztem tradycyjnej religijności.

Trzecie stanowisko po części przewyższa sprzeczności dwóch przedstawionych ujęć, nie rozstrzygając o przyszłych losach religijności i duchowości, lecz pokazując, w jaki sposób elementy religijne przenikają do kultury popularnej, w wyniku czego powstaje nowa jakość, „religia popularna”, zawierająca w sobie zarówno elementy religijności, jak i duchowości, i dodatkowo zacierająca granice między polem religijnym a pozostałymi sferami życia społecznego. Artykuł będzie próbą porównania ze sobą poszczególnych stanowisk i wskazania tych ich elementów, które należałoby uznać za szczególnie przydatne z punktu widzenia współczesnej socjologii religii i socjologii duchowości.

Paweł Szuppe

Nowe ruchy religijne w kulturze Zachodu

New religious movements in Western culture

Nowe ruchy religijne to kategoria z zakresu socjologii religii. Obejmuje szereg zróżnicowanych organizacji, z których większość powstała po drugiej wojnie światowej (lata 60. i 70. XX w.). Proponują one pewien rodzaj odpowiedzi na fundamentalne pytania natury religijnej, duchowej, filozoficznej, dostosowując swoją ofertę do mentalności, potrzeb i pragnień współczesnego człowieka.

W referacie zaprezentujemy genezę tego zjawiska w kulturze Zachodu. Następnie postawimy pytanie: czy nowe ruchy religijne są miejscem realizacji ludzkich potrzeb? Ukazemy także prezentowane zagadnienie jako wyzwanie duszpasterskie dla Kościoła.

New religious movements are category in field religious sociology. It includes number internally differentiated organizations, most which originated after second World war (60. and 70s). They propose kind to fundamental questions religious, spiritual, philosophical nature, adapting their offer to mentality, needs and desires modern man. In paper we will present genesis this phenomenon in Western culture. Then we will ask: are new religious movements a place for human needs? We will also present issue as pastoral challenge for Church.

SEKCJA XII

EDUKACJA RELIGIJNA DLA KULTURY DIALOGU

Koordynator: Dr hab. Jarosław Horowski

Zakres tematyczny:

Pytając o tworzenie kultury dialogu poprzez edukację religijną, liczymy na dyskusję w czterech obszarach problemowych, odnoszących się do:

1) sytuacji edukacji religijnej w dobie globalizacji i związanego z nią pluralizmu kulturowego: jak pluralistyczna kultura wpływa na edukację religijną?; jakie nowe wyzwania wynikające z przenikania kultur i religii stoją przed edukacją religijną?; jak w tych warunkowaniach realizowane są cele edukacji religijnej – czy edukacja religijna nie traci swej tożsamości, nie rezygnuje z celów konfesyjnych, stawiając w ich miejsce cele wychowania moralnego, społecznego lub edukacji kulturowej/międzykulturowej?

2) założeń filozoficznych i ideologicznych tkwiących u fundamentów edukacji religijnej w perspektywie jej wpływów na kulturę dialogu lub przeciwnie – na kulturę podziału i konfliktu: na jakich założeniach budowana jest edukacja religijna i jakie są ich implikacje w odniesieniu do odmienności religijnej i kulturowej?; w jaki sposób przedstawiane są inne kultury i religie?; czy edukacja religijna ułatwia ich rozumienie, czy może, przeciwnie, służy transmisji kulturowych stereotypów?; jakie miejsce w edukacji religijnej zajmują treści dotyczące dialogu międzyreligijnego i ekumenicznego?; która z perspektyw – wertykalna (odniesienie do Boga) czy horyzontalna, międzyludzka – postrzegana jest jako kluczowa dla budowania kultury dialogu?; jaki przekaz niesie edukacja religijna w kwestii odniesień do innego człowieka: czy wskazuje na godność człowieka mimo jego odmiennego stanowiska światopoglądowego, czy tworzy podwaliny pod postawy nietolerancji?

3) praktyki edukacyjnej w rodzinie, wspólnotach religijnych oraz szkole: jaką kulturę jednostki i wspólnoty tworzy edukacja religijna?; do kształtowania jakiego etosu społecznego przyczynia się w sytuacji pluralizmu kulturowego – czy prowadzi do dialogu, czy wspiera fundamentalizmy i podsycia konflikty?; jak pogłębiona znajomość własnej religii i budowanie silnej tożsamości religijnej wpływają na przyjmowanie postawy dialogu, a jaką postawę wobec innych przyjmują osoby o nieukształtowanej tożsamości religijnej?; jak problemy powstające na pograniczu kultur i religii rozwiązywane są w konkretnych

wspólnotach wychowawczych, w ramach różnych systemów edukacji religijnej?; jakie są doświadczenia wspólnot religijnych w przełamywaniu barier i promowaniu dialogu (Współnota z Taizé, Ruch Focolari)?

4) analiz porównawczych – obecność osób funkcjonujących i prowadzących badania w różnych krajach, kulturach, systemach oświatowych oraz specjalistów z różnych dziedzin stanie się okazją nie tylko do naświetlenia problemów i ich rozwiązań występujących w różnych czasach i różnych kontekstach społeczno-kulturowych, ale także dostrzeżenia zarówno ich wspólnych rysów, jak i różnic, domagających się nowych rozwiązań edukacyjnych.

Miejsce/Venue: 15 września 2017, Wydział Teologiczny, Aula Magna, godz. 12.00 – 14.30 i 16.00 – 17.30

Program sekcji/Workshops Programme:

Dr hab. Jarosław Horowski - Edukacja religijna wobec problemu przebaczenia/
Religious education about the problem of forgiveness

Dr Teresa Zawojka - Wychowanie oparte na zasadach chrześcijańskich jako odpowiedź na kryzys sensu we współczesnym świecie/ Education based on Christian Principles as a Response to the Crisis of Sense in Modern World

Prof. dr hab. Helena Słotwińska - Idea proegzystencji elementem łączącym społeczeństwa religijnie zróżnicowane/ Pro-existence as a link between religiously diverse societies

Ks. Prof. dr hab. Zbigniew Marek - Edukacja religijna w poszukiwaniu odpowiedzi na egzystencjalne pytania człowieka/ Religious education in the search for answers to existential human questions

Dr hab. Sławomir Chrost - Dialog wewnętrzny u Platona i Augustyna jako metoda pedagogiczna/ Internal dialogue in Plato and Augustine as a pedagogical method

Ks. Dr hab. Leonard Fic - Kształtowanie odniesienia do innych religii na katechezie - wyzwanie współczesności

Ks. Dr hab. Piotr Krakowiak - W stronę kultury dialogu w szkockich parafiach z polskimi emigrantami zarobkowymi na podstawie obserwacji uczestniczącej i badań „polacywshkocji.pl”

Dr hab. Anna Walulik - Religia w kształtowaniu dorosłości

Prof. dr hab. Mirosław Patalon - Integracja społeczna w obliczu kryzysu migracyjnego jako wyzwanie dla pedagogiki religii/ Social integration in midst of the migrant crisis as a challenge for religious education

Dr Monika Humenik - Hermeneutyczne i krytyczne inspiracje dla pedagogiki religii

Dr Dorota Łażewska - Filozoficzne rozumienie dialogu w literaturze i na katechezie z kontekstem ontycznej jakości człowieka w tle. Sokrates, Bachtin, Derrida/ Philosophical understanding of dialogue in literature and in catechesis, with the context of a man's ontic quality in the background. Socrates, Bachtin, Derrida.

Dr Agnieszka Salamucha - Współczesne koncepcje wrodzonej kompetencji moralnej jako wyzwanie dla edukacji religijnej

Dr Joanna Cukras-Stelągowska - Izraelski spór o małżeństwa mieszane/ Israeli dispute over mixed marriages

Ks. dr hab. Kazimierz Skoczylas - Odniesienie młodzieży do religii katolickiej na Kujawach wschodnich

Dr hab. Aniela Różańska - Rola refleksyjności w kształtowaniu otwartej tożsamości religijnej młodzieży/ The role of reflection in shaping the open religious identity of youth

Dr Piotr Magier - Do czego pedagogom chrześcijańskim potrzebny jest dialog?/ What is the use of the dialogue for Christian pedagogues?

Dr Aneta Rayzacher-Majewska - Katechetyczna animacja misyjna w służbie dialogu

Dr Kazimiera J. Wawrzynów OSU - Postawa i myśl pedagogiczna Edyty Stein inspiracją do budowania edukacyjnej kultury dialogu

Dr Szymon Dąbrowski - „Pedagogika (po)wolności” w edukacji religijnej/ „Slow Pedagogy” in religious education

Streszczenia/Abstracts

Jarosław Horowski

Edukacja religijna wobec problemu przebaczenia

Religious education about the problem of forgiveness

Rozważanie możliwości urzeczywistnienia kultury dialogu poza kontekstem jej społeczno-kulturowych uwarunkowań jest budowaniem wizji w pewnym sensie utopijnej. Zarówno jednostki, jak i struktury posiadają swoją historię, której częścią są słabości, błędy, wyrządzone krzywdy, pozostające w pamięci zranienia, żale. Części z nich nie da się już naprawić. Jednym z warunków kultury dialogu jest zatem przebaczenie. Przebaczenie jest indywidualną decyzją, do której dojrzewanie jest niekiedy długim procesem. Edukacja nie ma na ów proces bezpośredniego wpływu, ale pośrednio może przygotowywać pod niego fundamenty. Wpływ na ów proces ma również edukacja religijna, czasami ukazując drogi przebaczenia, a czasami utrwalając żale i podziały. Celem wystąpienia jest analiza zależności między procesem przebaczenia lub utrwalaniem postawy żalu a edukacją religijną, a w konsekwencji uwarunkowań postawy przebaczenia w edukacji religijnej.

Considerations regarding any attempts to develop a culture of dialogue outside of the socio-cultural context as the preconditioning element are in a sense utopian. Both individuals and structures have a history of weakness, errors, wrongdoings, remembrances, grievances. Some of these can no longer be recuperated. Forgiveness is therefore one of the conditions to develop a culture of dialogue. Forgiveness is an individual decision; maturation before this decision is sometimes a lengthy process. Education has no direct influence on this process, however education may indirectly underpin the process' foundations. This influence is also exerted by religious education – this may sometimes show the ways to forgiveness yet sometimes it may strengthen regrets and divisions. The purpose of the presentation is to analyse the relationships between the process forgiveness or alternatively, the process of regret strengthening in the context of religious education and in consequence to indicate determinants for forgiveness attitudes in religious education.

Teresa Zawojka

Wychowanie oparte na zasadach chrześcijańskich jako odpowiedź na kryzys sensu we współczesnym świecie

Education based on Christian Principles as a Response to the Crisis of Sense in Modern World

1. Dostrzegalne współcześnie zjawisko utraty sensu życia przez ludzi młodych i poszukiwania go poza dotychczasowymi ostojami sensu, tj. zasadami moralnymi, obyczajowymi i zwł. religijnymi, powinno wszystkie instytucje i osoby zajmujące się edukacją postawić w stan alertu, ponieważ pytanie o sens to podstawa teleologii wychowawczej.

2. Rolą filozofów edukacji jest wskazywanie, że adekwatną do kondycji bytowej człowieka odpowiedź na pytanie o sens może przynieść tylko taka teoria wychowawcza, która została wywiedziona z realistycznej antropologii filozoficznej, odczytującej z godności i rozumności człowieka naczelne cele wychowawcze.

3. Taka teoria wychowawcza powinna zostać dopełniona chrześcijańskimi zasadami moralnymi, gdyż tylko w takiej postaci daje szansę na to, by w poszukiwaniu sensu własnego życia człowiek współczesny nie błądził po manowcach, lecz szedł pewną drogą, wskazaną przez Tradycję.

1. The perceptible contemporary phenomenon of losing the sense of life of young people and searching for it beyond the hitherto mainstays of sense, i.e. moral and particularly religious principle, should put on alert all institutions and people involved in education, because the question of sense is the basis of educational teleology.

2. The role of philosophers of education is to point out that the answer to the question of sense that is adequate to the ontic condition of a human being can only bring such an educational theory, derived from realistic philosophical anthropology, which reads the principal educational purposes from the dignity and rationality of human being.

3. Such an educational theory should be fulfilled by Christian moral principles, because only in such a form gives the chance that in seeking the sense of one's own life the modern man does not wander in the wilderness, but follows a certain path indicated by Tradition.

Helena Slotwińska

Idea proegzystencji elementem łączącym społeczeństwa religijnie zróżnicowane

Pro-existence as a link between religiously diverse societies

Referat składa się z trzech części. Pierwsza część wprowadzająca w problem odnosi się do, życia w świecie religijnie pluralistycznym, druga ukazuje osobę ludzką jako najwyższą wartość, natomiast trzecia a zarazem ostatnia część omawia szczegółowo ideę proegzystencji w służbie wyznawców religii. Pluralizm religijny odwołuje się do ewangelicznej postawy otwartości i życzliwości wobec wszystkich religii, co jednak nie oznacza istniejącego obowiązku uznania wszystkich religii za prawdziwe. Wskazuje także na płaszczyzny, na których dochodzi do rozmów z przedstawicielami innych religii. Bardzo ważną płaszczyzną do zbliżenia się ku sobie różnych wyznawców jest płaszczyzna wspólnych wartości, spośród których na pierwszym miejscu stawiana jest godność osoby ludzkiej. Wskazuje także, iż potwierdzeniem traktowania każdego człowieka z należnym mu szacunkiem, jest wprowadzanie w swoje życie idei proegzystencji (życie dla innych). Wymaga ona przedstawienia swojego życia z egoistycznego życia jedynie dla siebie na życie „dla drugich”, bez względu na wyznawany światopogląd czy praktyki religijne. W ten sposób społeczeństwa religijnie zróżnicowane zbliżą się do siebie, otwierając się na najwyższe na ziemi wspólne doczesne dobro, jakim jest drugi człowiek.

The paper “Pro-existence as a link between religiously diverse societies” is divided into three sections. The first section gives the brief overview of life in the plural world. In the second section the human being is shown as the highest value. The third, final section investigates pro-existence in the service or religion followers. Religious pluralism refers to an evangelical attitude of openness and kindness towards all religions, which however does not create the obligation to recognise all religious as true. The concept indicates three planes of dialogue with representatives of other religions, among which this is the plane of common values that is particularly important. Furthermore, the value held in the highest regard should be human dignity, and only by conducting our life according to the rules of pro-existence (living for others) can we show our respect to every human. This may be achieved by moving from the egotistic life to living for “the other”, regardless of the accepted worldview or religious practice. Only in this way will religiously diverse societies get closer together and make way for the highest of the worldly goods, the other man.

Ks. Zbigniew Marek SJ

Edukacja religijna w poszukiwaniu odpowiedzi na egzystencjalne pytania człowieka

Religiosus education in the search for answers to existential human questions

Człowiek na różne sposoby usiłuje dotrzeć do satysfakcjonującej go odpowiedzi na pytania o to, skąd pochodzi, ku czemu zmierzają, jaki jest cel i sens ich życia. Pytania te zazwyczaj nazywamy pytaniami egzystencjalnymi. Doświadczenie pokazuje, że rozum człowieka w konfrontacji z tymi pytaniami dochodzi do granicy, której nie jest w stanie przekroczyć. Doświadczenia te powoduje, że człowiek zwraca się ku „siłom” istniejącym poza nim, w tym także do religii. Sytuacja ta wyzwala pytanie, w jakiej mierze jest ona w stanie uzupełnić ludzką niewiedzę.

Przy poszukiwaniu odpowiedzi na tego rodzaju pytania zwrócimy uwagę na związki zachodzące pomiędzy religią i edukacją, wkładzie religii w ludzkie poznanie i edukację. Refleksja nad zachodzącymi związkami pokazuje, że religia – poprawnie rozumiana – dostarcza człowiekowi nowej wiedzy o ludzkiej egzystencji w kontekście związków łączących go z Bogiem. Oznacza to, że objaśnia ono jedynie ten zakres ludzkiego życia, którego nie jest w stanie wytłumaczyć przy pomocy dociekań rozum. W tych też kontekstach winniśmy szukać i formułować odpowiedź na pytanie o to, czy religia jest dla edukacji pomocą, partnerem służącym dobru i rozwojowi osoby czy raczej zagrożeniem.

Man tries in various ways to reach a satisfactory answer to his questions about where he comes from, what he is aiming at, what the purpose and meaning of his life is. These questions are usually called existential questions. Experience shows that human reason in confrontation with these questions comes to a limit that it cannot cross. These experiences make man turn to the „forces” that exist outside of him, including religion. This situation raises the question of the extent to which religion can complement human ignorance. When looking for answers to these kinds of questions, we will look at the relationship between religion and education, the contribution of religion to human cognition and education. Reflection on these relationships shows that religion, correctly understood, provides man with a new knowledge of human existence in the context of his union with God. This means that religion only explains the sphere of human life that cannot be explained by rational reasoning alone. It is in these contexts that we should seek and formulate an answer to the question whether religion is an aid for education, a partner leading to the good and the development of a person, or rather a threat.

Sławomir Chrost

Dialog wewnętrzny u Platona i Augustyna jako metoda pedagogiczna

Internal dialogue in Plato and Augustine as a pedagogical method

Wiele dzieł Platona i Augustyna zostało napisanych w formie dialogu. Referat wskazuje na dialog wewnętrzny jako jedną z metod pedagogicznych pierwszych pedagogów. Autor dokonuje rozróżnienia na dialog wewnętrzny (rozmowę) z samym sobą, z kimś drugim, z Bogiem.

Plato and Augustine's many works were written in the form of a dialogue. The paper indicates internal dialogue as one of the pedagogical methods of the first pedagogues. The author makes a distinction between internal dialogue (conversation) with himself, with someone else, with God.

Anna Walulik

Religia w kształtowaniu dorosłości

Religion in adults formation

Człowiek kształtuje swoją tożsamość w trzech podstawowych obszarach: interakcji społecznych, aktywności zawodowej oraz poprzez budowanie własnego światopoglądu. Określenie tożsamości stanowi jeden z głównych warunków radzenia sobie z zadaniami rozwojowymi typowymi dla człowieka dorosłego i wiąże się z dobrostanem osoby. Gwałtownie zachodzące zmiany w ponowoczesności nie pozwalają młodym ludziom raz na zawsze przygotować się do realizacji zadań dorosłości i dlatego człowiek na różnych etapach dorosłości poszukuje wsparcia w radzeniu sobie w rozwiązywaniu codziennych problemów. Co raz częściej za istotny czynnik kształtujący tożsamość osoby uznawana jest religia. Badania wskazują, że aktywność religijna młodzieży stanowi skuteczne antidotum na doświadczanie pustki i bezsensu życia oraz zabezpieczenie przed różnorodnymi zachowaniami ryzykownymi, będącymi odpowiedzią na sytuacje problemowe. Co więcej, osoby uczestniczące w życiu społeczności religijnych posiadają sens życia i określoną filozofię życia wyraźniej zarysowaną oraz odznaczają się większym zaangażowaniem w aktywność społeczną w porównaniu z ich rówieśnikami niemającymi takich doświadczeń (Garbarino 1999; Furrow, King, White, 2004; Markstrom, 1999; Youniss, McLellan, & Yates, 1999). Badania przeprowadzone w latach 2005-2015 nad absolwentami i uczestnikami Korespondencyjnego Kursu Biblijnego

go (Krysztófik, Walulik) wskazują na rosnące zainteresowanie wiedzą religijną wśród dorosłych Polaków; pokazują, że dorośli Polacy wykorzystują wiedzę religijną w różnych obszarach życia. Co więcej badania wskazują, że dorośli deklarują potrzebę wsparcia w osiąganiu dojrzałości i w tym procesie znaczącą rolę przypisują wiedzy religijnej. Dlatego uznaliśmy za istotne przeanalizowanie doświadczeń dorosłych, którzy w różnych okresach historii i w różnych środowiskach społeczno-kulturowych odnajdują swoje miejsce w świecie. Zamierzam pokazać znaczenie religii dla codziennego życia dorosłych, jakie czynniki to rozumienie kształtują. Biograficzne i korelacyjne podejście do problemu umożliwia odkrywanie znaczeń w wymiarze jednostkowym i społecznym.

Man forms own identity in three fundamental areas: social interactions, professional activity, and through building own worldview. Defining identity belongs to one of main conditions of self – dealing with developmental tasks that are typical for a grown-up and it is connected with a person's well being. Rapid changes that take place in postmodernism do not allow young people to prepare for realization of adulthood tasks for ever, that is why, man being on different stages of adulthood seeks support in dealing with finding solutions of everyday problems. More and more often, religion is regarded as a significant factor that forms the identity of a person. Research indicates that the youth religious activity means effective antidote for experiencing emptiness and the lack of sense of life, and it prevents from varied risk behaviours which are the responses for problem situations. What is more, the persons who participate in life of social societies possess the sense of life, an appropriate philosophy of life, and show bigger commitment to social activity in comparison with their peers who do not have such experiences (Garbarino 1999; Furrow, King, White, 2004; Markstrom, 1999; Youniss, McLellan, & Yates, 1999). The research conducted in the period of 2005-2015 upon the leavers and participants of Correspondence Biblical Course (Krysztófik, Walulik 2016) indicate at growing interest in the religious knowledge in different areas of life. Furthermore, the research point out, that adults declare the need of support in maturity achievement, and in this process they acknowledge that the religious knowledge performs significant role there. Therefore, we have recognized that it is crucial to analyze the grown-ups experiences, who in varied historical periods and different social-cultural environments find their places in the world. I intend to depict the meaning of religion for adults' everyday life, what determiners this understanding build. Biographical and correlative approach to the problem enables to disclose the meanings in individual and social dimension.

Mirosław Patalon

Integracja społeczna w obliczu kryzysu migracyjnego jako wyzwanie dla pedagogiki religii

Social integration in midst of the migrant crisis as a challenge for religious education.

Wystąpienie konferencyjne skoncentrowane będzie wokół możliwych zastosowań teorii integracji społecznej Mary Parker Follett w pedagogice religii. Kryzys migracyjny skutkuje skrajnie odmiennymi reakcjami społecznymi – od bezkrytycznej akceptacji do wrogości wobec imigrantów. Przekłada się to na polaryzację politycznych postulatów i podziały społeczne. Niechęć wobec przybyszy najczęściej motywowana jest czynnikami religijnymi. W wystąpieniu w obszarze pedagogiczno-religijnym przeanalizowane zostaną trzy modele demokracji: opartej na dominacji zwycięzców, dążącej do pokojowego kompromisu oraz poszukującej możliwości rozwiązań satysfakcjonujących wszystkich uczestników życia społecznego.

In the presentation author will examine Mary Parker Follett's theory of social integration in the context of religious education. Migrant crisis results with social and political polarization connected with uncritical acceptance or hostility towards immigrants. Religion plays crucial role in these processes. In contrast to the models of democracy based on domination or compromise Follett's proposal of social integration based on constant search for win-win solutions may be very helpful in present sociopolitical situation.

Monika Humenik

Hermeneutyczne i krytyczne inspiracje dla pedagogiki religii

W hermeneutycznych i krytycznych ujęciach pedagogiki religii, religia owa podejmowana jest jako specyficzny fenomen społeczny, posiadający swoje kulturowe i egzystencjalne konsekwencje dla jednostki i wspólnoty, wpływając na ich sposób myślenia, komunikowania i działania. Objawienie w tej optyce ujmowane jest jako zaproszenie do dialogu z Transcendencją, a święte teksty jako teksty kultury wraz z całym potencjałem możliwych odczytań warunkowanych historycznie, społecznie, kulturowo i egzystencjalnie. Autorytet rozumiany jest tu w kategoriach towarzyszenia i wspierania procesów interpretacyjnych oraz rozwoju podmiotowego, nie zaś jako apologeta i strażnik uniwersalnie pojmowanej prawdy. Zadaniem edukacji jest budowanie dyskursywnych interpretacji, a na ich gruncie – wspólnot komunikacyjnych, w ramach których możliwą staje się transformacja społeczna służąca

upodmiotowieniu i emancypacji jednostek i grup społecznych. W związku z tym, hermeneutyczne i krytyczne odslony pedagogiki religii stanowią zaproszenie do konstruowania otwartych, dialogicznych i inkluzyjnych przestrzeni refleksji nad indywidualną i społeczną religijnością podmiotów edukacji religijnej.

W swoim referacie chciałabym krótko zrekonstruować hermeneutyczny i krytyczny potencjał pedagogiczny wybranych współczesnych tekstów teologicznych i religijnych, jako inspirację dla pedagogii religijnych, w których duże znaczenie mają takie wymiary świata społecznego, jak komunikacyjność, wspólnotowość i zaangażowanie.

Dorota Łażewska

Filozoficzne rozumienie dialogu w literaturze i na katechezie z kontekstem ontycznej jakości człowieka w tle. Sokrates, Bachtin, Derrida

Philosophical understanding of dialogue in literature and in catechesis, with the context of a man's ontic quality in the background. Socrates, Bachtin, Derrida.

Punktem wyjścia refleksji jest teza Bachtina, iż życie ma dialogiczną naturę: „*żyć – to znaczy uczestniczyć w dialogu: pytać, słuchać, odpowiadać*”. Dialogiczną naturę posiada też każda językowa wypowiedź na którą dialog jest swoistym zareagowaniem. Zasięg zdialogizowania przekracza jednak wymiar horyzontalny. Różnie dziś rozumiany dialog wchodzi w wielorakie związki z katechezą. Dialog ma przecież miejsce na katechezie. Jeden z modeli katechizowania został opracowany na zasadzie dialogu. Dialog toczy się tu pomiędzy Bogiem a człowiekiem. W trakcie dialogu przekazywana jest wiedza o Bogu (wiara w Boga). Nawiązują się również więzi zaufania (wiara Bogu). Jednak dialog, jako swoista droga nawiązywania relacji wiary z Bogiem, sam jest filozoficznym wyznaniem wiary – w tym wypadku w możliwości poznawcze rozumu. I tak różnorakie sposoby dialogu stanowią egzemplifikację owej wiary. „Confiteor” Sokratesa to metoda elenktyczno-maieutyczna. Sokratejskie postępowanie za logicznymi prawidłami rozumnego myślenia oznaczało poszukiwanie logosu czyli prawdy obiektywnej. „Confiteor” Bachtina to teoria powieści polifonicznej - „mikrokosmosu różnojęzykowości” (Bachtin), w którym trwa nierozstrzygalny spór równouprawnionych poglądów. „Confiteor” Derridy to dekonstrukcja czyli wydobywanie „nierozstrzygalników”, wykazanie, iż rozstrzygnięcie danej kwestii nie jest możliwe. Katecheza jest zaś swoistym miejscem odtwarzania owych różnych typów dialogu. Nie wszystkie z nich prowadzą do wyznania wiary w Boga. Jeśli osłabiają rozum to znaczy, że osłabiają życie religijne. „Siłą żywiącą” (Breczko) życia wiary jest bowiem wszystko to, co wzmacnia

„rozumność rozumu”, w którym zakorzenia się łaska (Ratzinger). Chrześcijaństwo przecież, od samego początku, rozumiało siebie jako religię Logosu, czyli religię według rozumu (Ratzinger). Wiedza i mądrość, jako intelektualne i moralne sprawności, świadczą zaś o ontycznej jakości człowieka (Arystoteles).

The starting point is Bachtin's thesis that "to live means to participate in dialogue: to ask questions, to heed, to respond." The scope of dialogue exceeds the horizontal dimension. After all dialogue takes place during catechesis. Dialog in catechesis should lead to belief in God. Yet, dialogue in itself is a philosophical confession of faith in the cognitive abilities of reason. And thus, different ways of dialogue are an example of this faith in the power of the mind. Socrates' "Confiteor" is a elenchus-maieutic method. Socrates followed the logical rules of reasonable thinking, therefore, he searched for logos – the objective truth. Bachtin's "Confiteor" is a theory of a polyphonic novel in which an unsolvable dispute between equal opinions takes place. Derrida's "Confiteor" is a deconstruction, or a demonstration that the issue cannot be solved. Catechesis is a specific place where those different types of dialogue can take place. Not all of them lead to the profession of faith in God. If they weaken the mind, they also weaken the religious life. And Christianity from the very beginning understood itself as the religion of Logos, that is, religion according to reason (Ratzinger).

Agnieszka Salamucha

Współczesne koncepcje wrodzonej kompetencji moralnej jako wyzwanie dla edukacji religijnej

Psychologowie rozwojowi i socjologowie prowadzący badania dotyczące genezy moralności (m.in. P. Bloom, J. Haidt) wskazują na istnienie wrodzonej, pierwotnej wobec wpływu kulturowego, kompetencji moralnej, rozumianej jako dyspozycja do poruszania się w sferze moralności (dokonywanie ocen moralnych i postępowanie według norm). Dyspozycja ta, traktowana jako pozaracjonalna - jako swoisty „zmysł moralny” lub „intuicja moralna” – oparta byłaby na szczególnego rodzaju uczuciach/emocjach: współczuciu i empatii. Taka koncepcja kompetencji moralnej stawia pod znakiem zapytania konieczność edukacji religijnej w wychowaniu moralnym (a nawet pokazuje jej szkodliwość) oraz kwestionuje tradycyjne w chrześcijańskiej etyce cnót pomniejszanie roli uczuć w moralnym działaniu człowieka.

Joanna Cukras-Stelągowska

Izraelski spór o małżeństwa mieszane

Israeli dispute over mixed marriages

W moim wystąpieniu chciałabym zaprezentować główne tendencje i przemiany, jakie zachodzą w ostatnich latach w obrębie instytucji małżeństwa w państwie Izrael. Jednym z podstawowych problemów, przed którymi staje obecnie wspólnota żydowska jest rosnąca liczba związków i małżeństw mieszanych, nierzadko zawieranych na sąsiadującym z Izraelem Cyprze. Stoi to w sprzeczności z religijnymi wymogami Halachy, a także jest „obejściem” procedur krajowych poprzez zawarcie małżeństwa cywilnego. Według szacunków już co dziesiąta para to małżeństwa mieszane etnicznie, rasowo, kulturowo - w szczególności żydowsko-arabskie. Takie związki nie są akceptowane przez Naczelny Rabinat oraz stają się przedmiotem publicznej krytyki w oficjalnym dyskursie. Z drugiej jednak strony, wyznaczają nową jakość kulturową, z którą musi zmierzyć się również Izrael - zmagając się z wizją nowoczesnego, wielokulturowego państwa, w którym żyją również świeccy Żydzi oraz kilkanaście innych grup etnicznych.

In my speech, I would like to present the main trends and transformations that have taken place in recent years within the institution of marriage in the state of Israel. One of the fundamental problems faced by the Jewish community is the growing number of mixed marriages and relationships, often contracted in Cyprus neighbouring with Israel. This contradicts religious requirements of Halacha and is a circumvention of national procedures by contracting a civil marriage. According to estimates, every tenth couple is ethnically, racially and/or culturally mixed - especially Jewish-Arab. Such relationships are not accepted by the Chief Rabbinate and are subject to public criticism in official discourse. On the other hand, they set a new cultural quality, which Israel must also face - struggling with the vision of a modern, multicultural state in which also secular Jews and a dozen other ethnic groups live.

Kazimierz Skoczylas

Odniesienie młodzieży do religii katolickiej na Kujawach wschodnich

Młodzież Kujaw wschodnich wychowuje się zazwyczaj w rodzinach katolickich. Akceptacja wartości, które przynosi chrześcijaństwo ma wpływ na odniesienie do innych ludzi. Rodziny katolickie starają się przekazać wartości katolickie. Wspólnota Kościoła wspiera aktywność wychowawczą rodzin. W okresie adolescencji pod wpływem rodziny i oddziaływania Kościoła kształtuje się osobiste odniesienie młodych do religii katolickiej.

Anieli Różańska

Rola refleksyjności w kształtowaniu otwartej tożsamości religijnej młodzieży

The role of reflection in shaping the open religious identity of youth

W procesie kształtowania otwartej tożsamości religijnej istotną kompetencją jest refleksyjność. Refleksyjność jako sposób rozumiejącego pojmowania siebie i świata w horyzoncie przeszłości, współczesności i przyszłości danej religii umożliwia racjonalne korzystanie z wiedzy, alfabetyzację własnych przekonań oraz nabywanie poglądów, zachowań i postaw religijnych otwartych na poglądy i postawy innych.

W referacie omówione zostaną warunki rozwijania refleksyjności oraz otwartej tożsamości religijnej w procesie edukacji religijnej, m.in.: zapewnienie swobody wypowiedzenia się na temat własnych przekonań religijnych; przedmiot, zakres treściowy i jakość refleksji na temat innych religii i wyznań; uwypuklenie wartości wspólnych; spotkania i rozmowy z osobami wyznającymi inne religie; rola refleksyjnego i otwartego na inne wyznania nauczyciela-katechety. Brak refleksyjności może implikować bezmyślność i pojawienie się zjawiska neoprymitywizmu religijnego wśród młodych ludzi, co stwarza niebezpieczeństwo instrumentalnego wykorzystania w celu radykalizacji i upolitycznienia ich przekonań religijnych w służbie nietolerancji, nienawiści i agresji. Rozwijanie refleksyjności – jako warunku kształtowania otwartej tożsamości religijnej i zarazem jej komponentu – jest jednym z istotnych zadań współczesnej edukacji religijnej młodzieży.

In the process of shaping the open religious identity the key competence is the reflection. The reflection – as a way of intelligent understanding of the self and the world in the horizon of the past, present and future of the religion – enables rational use of knowledge, alphabetisation of person's own convictions and acquisition of ideas, conducts and religious attitudes which are open toward ideas and attitudes of the others.

In the study the conditions of development of reflection and open religious identity in the process of religious education will be presented such as guaranties of free expression on person's own religious convictions; subject, contents and quality of reflection about other religions and confessions; underlining the common values; meeting and conversations with people of other religions; role of religious education teacher who is reflective and open on other confessions.

Lack of reflection may conduct to thoughtlessness and appearance of phenomenon of religious neo-primitiveness among young people which may create the danger of

their instrumental abusing for radicalisation and politicisation of religious convictions in the service of intolerance, hatred and aggression.

The development of reflection as a condition of shaping an open religious identity and its component – is one of the essential tasks of contemporary religious education of youth.

Piotr Magier

Do czego pedagogom chrześcijańskim potrzebny jest dialog?

What is the use of the dialogue for Christian pedagogues?

Dialog jest jednym z „fetyszy” współczesnej kultury Zachodu. Stanowi „termin – wytrych” używany w różnych kontekstach dla uzasadnienia różnorodnych poglądów, zwłaszcza w celu przekonania o szlachetności (słuszności) pewnego stanowiska. Popularność „dialogu” (zarówno jako zjawiska, jak i terminu) powoduje jednak, że trudno wskazać ostre znaczenie (pojęcie) przypisywane tej nazwie. Jest to termin wyraźnie wieloznaczny, a przez to niekryterialny. Oczywiście potrzeby prowadzenia dialogu, jak i rozumienie jego istoty wydaje się w tym kontekście pozorne, natomiast zaistnienie dialogu wyraźnie wymaga spełnienia szeregu wymogów, które powszechnie nie są uwzględniane.

Podobnie jak na terenie szeroko pojętej kultury, również pedagogika chrześcijańska odwołuje się do kategorii dialogu. Dialog i jego synonimy są, w ramach tej koncepcji pedagogicznej szeroko wykorzystywane. Problemem jednak jest czemu służy (jakie pełni funkcje) dialog zarówno na poziomie na poziomie teorii, jak i praktyki pedagogiki chrześcijańskiej: czy wykorzystanie kategorii dialogu traktować można(jedynie) jako przykład „uwspółcześnienia” chrześcijaństwa, czy posiada ono głębsze podstawy teoretyczne (doktrynalne). W szczególności chodzi o kwestie zachowania chrześcijańskiej tożsamości w ramach pedagogiki. Wystąpienie ma charakter metaprzmiotowy. Stanowi próbę określenia pojęć i funkcji jakie kategorii dialogu przypisuje się w ramach pedagogiki chrześcijańskiej. Nie jest ono systematycznym, postulatycznym wykładem koncepcji dialogu, lecz zbiorem opisowych i wyjaśniających uwag dotyczących podjętego problemu.

The dialogue is one of modern culture's 'fetishes'. It is used as key to open many doors in different contexts, to justify many thesis, especially to convince auditors how noble and true our opinion is. The popularity of the 'dialogue' (as a phenomenon and as a term)

causes the problems with defining the exact meaning to this name. The obvious need to have a dialogue and understanding of its essence in this context is seeming, but existing of the dialogue demands to fulfill all the requirements, which usually are not taken into account. Christian pedagogy also refers to the term of the dialogue. The dialogue and its synonyms are widely used in this pedagogic conception. The main issue is what is the aim (what is the function) of the dialogue, both for theory and practice in Christian pedagogy. The question is: whether this term is used for making Christianity more modern, or has it deeper theoretical bases? In particular it concerns keeping self-identity of Christianity in the ground of pedagogy. The lecture has metatheoretical character. The main aim is to define the term and functions of the dialogue in the context of Christian pedagogy. It is a set of descriptions and explanations of the problem, not a postulate.

Aneta Rayzacher-Majewska

Katechetyczna animacja misyjna w służbie dialogu

Jednym z zadań katechezy - podejmowanym także w ramach szkolnego nauczania religii - jest wprowadzenie do misji. Zadanie to realizowane jest zarówno poprzez jednostki tematyczne poświęcone wprost zagadnieniom misji *ad gentes*, jak i inne tematy, w których obecny jest wątek równej godności wszystkich ludzi jako stworzonych przez Boga. Zanim więc katecheta zachęci uczniów do wspierania działalności misyjnej, winien wpierw rozbudzić w nich szacunek i otwartość na tych, którzy są jego braćmi i siostrami, choć wywodzą się z innych kultur. Ten wymiar katechezy określany czasem mianem animacji misyjnej, pozostaje w służbie dialogu. Wspomniane zagadnienia te są obecne w dokumentach programowych katechezy, jak również w podręcznikach do religii. Analiza tych ostatnich materiałów wskaże, w jakim stopniu służą one kształtowaniu kultury dialogu i czy rzeczywiście przygotowują uczniów do nawiązywania dialogu z rówieśnikami z innych kontynentów – w realnym spotkaniu, rzeczywistości wirtualnej bądź przestrzeni modlitewnej. Wnioski z poczynionej analizy będą szczególnie istotne dla trwających prac nad nowymi dokumentami programowymi oraz podręcznikami do religii.

Kazimiera J. Wawrzynów OSU

Postawa i myśl pedagogiczna Edyty Stein inspiracją do budowania edukacyjnej kultury dialogu

Współczesna edukacja religijna jest otwarta na nowe wyzwania społeczno-kulturowe naszej epoki. Szeroka literatura przedmiotu wskazuje na potrzebę rozwijania kultury

dialogu w relacjach nauczycieli ze środowiskiem szkolnym. W proponowanym wystąpieniu zamierzam rzucić światło na inspiracje płynące z myśli edukacyjnej E. Stein i jej świadectwa nauczycielskiej postawy. U podstaw uprawianej przez nią kultury dialogu leży prawda o osobie i jej religijnej naturze. Wskazuje ona także na podobieństwo fenomenów wiary i wychowania. Wiara bowiem jest dialogiem i spotkaniem osób, a proces wychowania urzeczywistnia się w relacji interpersonalnej jej podmiotów.

Szymon Dąbrowski

„Pedagogika (po)wolności” w edukacji religijnej

„Slow Pedagogy” in religious education

Tekst dotyczy założeń, celów oraz metod pracy w zakresie tzw. „pedagogiki (po) wolności” (teorii i praktyki opartej na szeroko rozumianym „ruchu slow”), która jest jednym z nurtów szeroko rozumianego procesu spowolnienia w edukacji. Do tego nurtu obok koncepcji (po)wolnościowych, należą teoria uważności (mindfulness), pedagogika obecności (skoncentrowana personalistycznie) oraz wszelkie tradycyjne szkoły pedagogiczne Nowego Wychowania, kładące nacisk na jakościowo rozumiany proces wychowania i kształcenia tj. model montessori, waldorski, czy szkół demokratycznych. W niniejszym artykule prezentuję założenia teoretyczne, jak również rozwiązania praktyczne edukacji opartej na ruchu spowolnienia (ruchu slow), a które to mogą być zastosowane w edukacji religijnej. W pierwszym rzędzie projekt ten stawia sobie za cel, zwiększenie jakościowo rozumianej efektywności poprzez techniki, narzędzia i metody spowolnienia, które umożliwiają pogłębione doświadczenie i rozumienie treści edukacyjnych, w tym szczególnie treści religijnych i etycznych. Obok założeń teoretycznych, w tekście pojawiają się praktyczne modele pracy, które obejmują przede wszystkim naukę umiejętności uważnościowych i emancypujących, co wydają się dużym wyzwaniem dla edukacji religijnej w Polsce. W obrębie pedagogiki (po)wolności można odnaleźć co najmniej kilkanaście różnorodnych praktyk działania. Większość z nich ma jeden wspólny fundament, mianowicie: kontestacja-stagnacja-zmiana. Co istotne, fundament ten wskazuje na immanentną regułę włączania i wyłączania (inkluzji i ekskluzji) zarówno treści edukacyjnych, jak i postaw moralnych. Działania i techniki, o których tu będzie mowa, to przede wszystkim praca z: różnicą-podobieństwem, działaniem-biernością, wewnątrzem-zewnątrzem i wieloma innymi. Wszystkie dość szczegółowo są opisane i poddane krytycznej analizie w poniższym tekście.

The text refers to the assumptions, objectives and working methods of the „Slow Pedagogy” (theory and practice based on the “slow movement”), which is one of the main streams, a broadly understood process of slowing down in education. To this trend, with the concepts of slowness, include the theory of mindfulness, and the pedagogy of presence (focused on personalism). Also, all traditional pedagogical school of New Education, emphasizing the qualitatively understood process of education and training: the Montessori, Waldor or Democratic schools.

In this article I present theoretical assumptions, as well as practical solutions, education based on the slow movement, which can be applied in religious education.

In the first place, this project sets the goal to improve qualitatively understood efficiency by techniques, tools and methods of slowing down, which enable deepened experience and understanding of educational content, especially religious and ethical subject. In addition to the theoretical assumptions, the text includes practical models of work these include, first of all, the study of the attentive and emancipatory skills, what seems to be a big challenge for religious education in Poland.

In the area of „Slow pedagogy” can be found a variety of working practices, and most of them have one common foundation, namely: contestation-stagnation-change. What is very important, this foundation points shows to the immanent principle of inclusion and exclusion (both at the same times) of educational content and moral attitudes. The activities and techniques discussed are above all, working with: difference-similarity, action-passivity internal-exterior and many others. All of them are described in detail and critically analyzed in the following text.

Whit this analysis, there are some quite important research questions. Firstly, to what extent „Slow pedagogy” can be a new model of work for religious education in Poland. Secondly, to what extent does the “slow life project” reveal that continual balancing between the categories of inclusion and exclusion is immanently embedded in the structure of religious education. And thirdly, is the skill of conscious slowing down and mindfulness, can have a real impact on the competence to build a constructive compromise in today’s culturally-religious-socially diverse Europe.

Ks. Leonard Fic

Kształtowanie odniesienia do innych religii na katechezie - wyzwanie współczesności

Przekazywanie rzetelnej i merytorycznej wiedzy na temat innych religii, ale również własnej to nie tylko wymóg współczesnego pluralizmu religijno-kulturowego. To fundament, bez którego chrześcijanie nie będą w stanie przyjąć właściwej postawy wobec wyznawców innych religii unikając takich skrajności, jak powierzchowna i emocjonalna fascynacja innymi religiami i kulturami z jednej strony, albo postawy wywyższania się, lekceważenia, czy wręcz pogardy z drugiej. Poglębiając swoją własną tożsamość religijną uczymy się szacunku wobec przedstawicieli innych religii. I odwrotnie. Posiadając fachową i obiektywną wiedzę religioznawczą jesteśmy w stanie bez konieczności rezygnacji z własnej tożsamości religijnej zaakceptować i w pełni uszanować religijną tożsamość „innego”. Naturalną reakcją człowieka na to, czego nie zna i o czym nie ma pojęcia, jest podejrzliwość, lęk, brak akceptacji, a nawet krytyka i jawna wrogość. Stworzenie nowej kultury hermeneutycznej – „kultury uznania innych w swej inności”, którą postuluje Johann Baptist Metz, to wyzwanie dla pedagogiki spotkania i konfliktu, która posiada ogromne znaczenie w procesie uczenia się postawy obowiązującej w dialogu międzyreligijnym, międzywyznaniowym czy międzykulturowym.

Ks. Piotr Krakowiak

W stronę kultury dialogu w szkockich parafiach z polskimi emigrantami zarobkowymi na podstawie obserwacji uczestniczącej i badań „polacywshkocji.pl”

Towards a culture of dialogue in the Scottish parishes with Polish economic immigrants on the basis of participatory observation and research of Poles in Scotland „polacywshkocji.pl”

Kultura dialogu interkulturowego jest zjawiskiem znanym w społeczeństwach stworzonych z emigrantów, jak w przypadku Stanów Zjednoczonych, gdzie w Diecezji Waszyngton w każdy weekend odprowadzane są msze w kilkudziesięciu językach. O jakość dialogu i współpracy międzynarodowej dba wyznaczony specjalista, zatrudniony w diecezjalnym biurze - *Office of Cultural Diversity and Outreach Staff* (<http://adw.org/foreign-language-parishes/>). W sytuacji notowanych po 2004 roku dużych migracji ludności wewnątrz Unii Europejskiej, wyzwania dotyczące kultury dialogu i współpracy stały się aktualne także w szkockich parafiach. Dotyczy to kościołów z licznie gromadzącymi się w nich katolikami! - polskimi emigrantami zarobkowymi, będącymi największą grupą obcojęzyczną w tym

kraju. Wnioski na temat wyzwań i szans związanych z tym procesem zostaną przedstawione na podstawie obserwacji uczestniczącej badacza zamieszkującego w Szkocji i współpracującego z 3 parafiami z grupami Polaków, biorących aktywny udział w życiu parafii i katolickiej edukacji. Wnioski z tych badań w działaniu zostaną skonfrontowane z wynikami zdobytymi w ramach projektu badawczego „polacywshkocji.pl”. Praktyczne aplikacje wniosków mogą posłużyć szkockim wspólnotom i wszystkim europejskim parafiom, w których gromadzą się polscy migranci. Wystąpienie i publikacja będą także inspiracją do dyskusji nad kulturą dialogu w polskich parafiach, w których coraz liczniejszymi grupami są katolicy i chrześcijanie - migranci zarobkowi z Ukrainy i innych krajów.

The culture of intercultural dialogue is a phenomenon commonly known in emigrant societies, as in the case of the United States, where liturgies in dozens of languages are celebrated every weekend, as for example in the diocese of Washington. The quality of dialogue and international co-operation is ensured there by a specialist in the Diocesan Office (<http://adw.org/foreign-language-parishes/>). In the situation of large-scale migration within the European Union after 2004, the challenges of a dialogue and cooperation among different cultures have also become a reality in Scottish parishes. This applies to churches with many Polish Catholics gathering in them - the largest foreign language group in the country. Conclusions will be presented on the challenges and opportunities associated with this process, on the basis of the participating observation of the researcher. Living and co-operating with 3 Scottish parishes with significant numbers of Poles, he is actively involved in parish life and Catholic education there. The conclusions of these action research studies will be confronted with the results of the research project about Poles in Scotland „polacywshkocji.pl”. Practical applications can be used in Scotland, by all European parishes where Polish migrants are gathered, and could be an inspiration for discussions on the culture of dialogue in Poland, where in many parishes growing groups of Catholics and Christians - migrants from Ukraine and other countries - are living and working.

SEKCJA XIII**RELIGIE WSCHODU I ZACHODU. INTERAKCJE**

Koordinator: Prof. UMCS dr hab. Krzysztof Kosior

Zakres tematyczny:

Wpływ religii Wschodu na rozwój religii zachodnich jest czymś bezdyskusyjnym. Odpowiedź Zachodu była mniej religijna, ale korzystna w innych dziedzinach życia niż religia, w tym także na polu badań nad religią. Jak to faktycznie było, a jak jest dzisiaj? W jaki sposób i do jakiego stopnia Wschód i Zachód oddziałują na siebie w tym, co pochodzi od religii?

Miejsce/Venue: 15 września 2017, Wydział Teologiczny, Sala 1, godz. 12.00 – 14.30

Program sekcji/Workshops Programme:

Prof. UMCS dr hab. Krzysztof Kosior - Duchowość platońska a duchowość buddyjska

Prof. dr hab. Jacek Sieradzan - Co się odradza?

Dr hab. Marek Szymański - Buddyzm tantryczny na Zachodzie

Dr Stanisław Radoń - Uwaga, czyli medytacja w nauce, edukacji, sztuce i biznesie/ Mindfulness or meditation in science, education, art, and business

Dr Dawid Rogacz - Zeświecczyć świeckie: o sekularyzacji konfucjanizmu

Dr Robert Czyżykowski - Interakcje międzyreligijne w średniowiecznych wschodnich Indiach: buddyzm i hinduizm

Mgr Maksymilian Woch - Reinkarnacja w tradycjach religijnych Indii, Tybetu a także Europy - przegląd i porównanie/ Reincarnation in religious traditions of India, Tibet and also in Europe – an overview and comparison

Mgr Joanna Gruszevska - Polemika wczesnego buddyzmu z braminizmem w kwestii hierarchii społecznej

Mgr Mateusz Deker - Poszukując wewnętrznego spokoju. O współczesnej Ashtanga Jodze.

Streszczenia/Abstracts

Krzysztof Kosior

Duchowość platońska a duchowość buddyjska

Powstawały niemal równocześnie w odległych zakątkach świata. Żywotność i zdolność oddziaływania zachowały także po ustąpieniu z rodzimych środowisk. Wyrażały rozczarowanie rzeczywistością empiryczną i postulowały niewiązanie się z nią. Zalecały samotne poszukiwanie, oczyszczenie moralne i ćwiczenie umysłowe, warunkujące osiągnięcie wyzwalającej wiedzy bezpośredniej. Akcentując uniwersalny charakter podstawy obu tradycji, w referacie wskazuje się zarówno na warunki ich wzajemnego zbliżenia, jak i te określające ich rozchodzenie się.

Jacek Sieradzan

Co się odradza?

Referat „Co się odradza” stanowi przegląd stanowisk odnośnie do jednej z kluczowych kwestii filozofii buddyjskiej. Jeśli buddyści nie uznają trwałego istnienia duszy, ducha, ego, jaźni, świadomości itp., to co się odradza? Autorzy therawady głosili, że odradza się strumień (kontinuum) świadomości, zwolennicy mahajany pisali o zasadzie magazynującej, czystym umyśle lub naturze buddy, a tantrycy wprowadzili ideę niezniszczalnej kropli przemieszczającej się z życia na życie i niknącej w momencie realizacji oświecenia. Niektórzy współcześni buddolodzy próbują powiązać tę kroplę z DNA. Dla znanych współczesnych buddystów kwestia tego, co się odradza, nie ma znaczenia, gdyż język nie jest w stanie wyjaśnić najgłębszych doświadczeń umysłu. Dalaj Lama stwierdził, że odradza się konwencjonalna jaźń, bądź dusza, Cziegjam Trungpa mówił, że odradza się duch, a Namkhai Norbu, że świadomość.

Marek Szymański

Buddyzm tantryczny na Zachodzie

Tantryczny buddyzm mocno zaznaczył swą obecność na Zachodzie dzięki intensywnej aktywności misjonarzy z Tybetu. Żywe zainteresowanie wadźrajaną w naszym kręgu kulturowym znalazło wyraz w akademickich badaniach, w kulturze masowej i we wzroście liczby osób praktykujących tę religię. Wystąpienie będzie zogniskowane wokół próby odpowiedzi na dwa pytania:

- 1) Czy (i ewentualnie pod jakim względem) tantryczny buddyzm praktykowany na Zachodzie odbiega od postaci oryginalnych, przyjmując kształt odpowiadający oczekiwaniom nowych adeptów?
- 2) Czy i (i ewentualnie w jaki sposób) zainteresowanie wadźrajaną na Zachodzie wpływa na sposób rozumienia własnej religii przez tybetańskich nauczycieli?

Stanisław Radoń

Uważność, czyli medytacja w nauce, edukacji, sztuce i biznesie

Mindfulness or meditation in science, education, art, and business

Od ponad 30 lat niemal na całym świecie obserwujemy wzrost zainteresowania pewnym typem medytacji, którym jest mindfulness (uważność), a której konceptualizacja wywodzi się z buddyzmu. Obecnie w literaturze fachowej notuje się wprost lawinowy wzrost zainteresowania tym obszarem wiedzy (mamy do dzisiaj ponad 4 000 publikacji; ostatnio publikuje się ponad 500 artykułów rocznie). Opracowania koncentrują się następujących obszarach, w których praktyki uważności odgrywają bardzo pozytywną rolę: 1) model medytacji (model oraz operacjonalizacja), 2) medycyna (zdrowie fizyczne i dobrostan), 3) zdrowie psychiczne (psychologia, psychoterapia, psychiatria), 5) neuro-psycho-matematyka (pozytywne zmiany neuroplastyczne mózgu, paradygmat ekspercki), 6) edukacja (szkolnictwo ogólne i specjalne, sport, wojsko, policja) i biznes (polityka, zarządzanie, marketing, reklama, itd.).

During the last 3 decades investigations, the practice of meditation has become increasingly popular in Western countries (mindfulness is a practice that derives from Buddhism). The number of retracted scientific publications has risen sharply (for now we have above 4 000; lastly 500 papers are published yearly). The publication are focused on domains, in that mindfulness practices are playing very positive role: 1) Model of meditation (definition and operationalization), 2) Medicine (physical health and well-being), 3) Mental health (psychology, psychotherapy, psychiatry), 4) Neuro-psycho-mathematic (positive neuroplastic changes of the brain, expert paradigm), 5) Education (common and special schools, sport, military, policy) and business (politics, management, marketing, advertising).

Dawid Rogacz

Zeświecczyć świeckie: o sekularyzacji konfucjanizmu

Referat będzie próbą odpowiedzi na pytanie czy (i w jakim sensie/stopniu) tak nieprzystający do zachodniego pojęcia religii fenomen jak konfucjanizm uległ własnej, premodernej sekularyzacji. Z jednej strony, konfucjanizm rekompensuje brak eschatologii, teologii i liturgii ideą utraconej Wielkiej Harmonii, Nieba czy rytuałów; z drugiej, traktuje programowo „to, co świeckie jako to, co święte” (H. Fingarette). Redefiniując sekularyzację jako proces stopniowy można jednak stwierdzić, iż konfucjanizm przeszedł ją dwukrotnie. Najpierw w czasach Xunzi (III w. p.n.e.), gdy sekularyzacji uległo pojęcie Nieba i rytuałów, po czym nastąpił okres ponownego ureligijnienia konfucjanizmu w okresie dynastii Han. Kolejny przełom przyniósł ruch badania źródeł z XVII-XVIII wieku, kiedy odrzucono idealizację przeszłości i uznano klasyki za dzieła literackie, odzwierciedlające realia danej epoki. Po zapoznaniu się z chrześcijaństwem, od Kang Youweia po dziś dzień mają miejsce próby ukazania konfucjanizmu jako religii porównywalnej do chrześcijaństwa. W konkluzji referatu postaram się ocenić adekwatność tych prób oraz zmodyfikowany sens pojęć „religii” i „sekularyzacji”, jaki wyłania się z poczynionych analiz.

Robert Czyżykowski

Interakcje międzyreligijne w średniowiecznych wschodnich Indiach: buddyzm i hinduizm

Okres średniowieczny w Indiach przynosi znaczące zmiany w społecznej strukturze religijnej subkontynentu indyjskiego. Wzrost popularności hinduizmu, stopniowy upadek buddyzmu i pojawienie się islamu to najważniejsze elementy tego procesu. Pod wieloma względami ten fenomen ilustruje ewolucję głównych religii subkontynentu indyjskiego. Wschodnie Indie stanowią zaś obszar, na którym silna obecność buddyzmu (zwłaszcza tantrycznego) spotkała się z głęboko zakorzenionym hinduizmem (śaktyzm) i nową religią w tej części Indii czyli islamem. Dominujący na tym obszarze buddyzm tantryczny podlegał presji hinduizmu, islamu, stopniowo tracił także wsparcie dynastii rządzących, w końcu zniszczeniu uległy też jego główne ośrodki intelektualne. Pomimo tego, aż do ok. XVI wieku przetrwały w Bengalu relikty buddyzmu w różnej postaci (we wschodnim Bengalu, będącym w kontakcie z buddyzmem birmańskim aż do czasów współczesnych).

Przedmiotem referatu jest próba ukazania złożonych interakcji buddyzmu z hinduizmem we wschodnich Indiach właśnie w tym newralgicznym okresie. Proces wzajemnych interakcji pomiędzy hinduizmem i buddyzmem doprowadził do powstania wielu

interesujących synkretyzmów religijnych, gdzie buddyzm tantryczny łączył się z różnymi formami hinduizmu, zasilając wyłaniające się grupy ascetyczne. Szczególnie na poziomie religii ludowej hinduizm, buddyzm oraz islam zlewały się w rodzaj trudno definiowalnej religii niskich kast. W okresie intensywnego rozkwitu hinduizmu we wschodnich Indiach i towarzyszącej mu literatury, napotykałyśmy na liczne ślady ilustrujące wzajemne relacje pomiędzy wspomnianymi religiami. Treść referatu oparta jest głównie na własnych oraz innych specjalistycznych badaniach nad tekstami źródłowymi w językach oryginalnych (bengalski i sanskryt). Zastosowaną metodę można określić jako historyczno-fenomenologiczną.

Maksymilian Woch

Reinkarnacja w tradycjach religijnych Indii, Tybetu a także Europy - przegląd i porównanie

Reincarnation in religious traditions of India, Tibet and also in Europe – an overview and comparison

Tematem referatu będzie analiza koncepcji reinkarnacji występujących w filozoficznych i religijnych systemach Indii i porównanie ich z tymi, które istnieją w tradycji europejskiej. Wystąpienie będzie więc mieć charakter przeglądu poszczególnych doktryn, które zostaną przyporządkowane dwóm głównym nurtom myślowym - Wschodu (Azji) i Zachodu (Europy). Powyższa klasyfikacja, jakkolwiek sztuczna i stworzona na potrzeby wystąpienia, pozwoli na zestawienie i porównanie omawianych koncepcji. W ten sposób, zostaną zaprezentowane poglądy na temat istnienia zjawiska reinkarnacji, odradzania i związanych z tym praw takich jak prawo karmana, w buddyzmie indyjskim, dżinizmie, u adźiwików, w darsanach czy w końcu wadźrajanie oraz w europejskich systemach myślowych, szczególnie w Grecji (pitagoreizm, orfizm, platonizm) i we wczesnym chrześcijaństwie oraz tradycjach gnostycznych. W rezultacie wyłoni się szerszy, ogólny obraz rozumienia zjawiska reinkarnacji w systemach filozoficzno-religijnych.

Podsumowaniem zaprezentowanego przeglądu stanowisk dotyczących kwestii ponownych narodzin, będzie odpowiedź na pytanie, czy i kiedy można określić to zjawisko jednym pojęciem - reinkarnacji. Zastosowana bowiem metoda porównawcza, wymaga bowiem dookreślenia pojęć, tak by rzeczywiście móc zasadnie zestawiać z sobą różne tradycje. Reinkarnacja, odrodzenie, inkarnacja, emanacja czy metempsychoza, każde z tych pojęć odnosi się w pewnym stopniu do ponownych narodzin i wszystkie z nich występują w różnych tradycjach religijno-filozoficznych. Czy opisują one jednak jeden i ten sam fenomen? Liczę na to, że wspólnie odpowiemy sobie na to pytanie.

Joanna Gruszevska

Polemika wczesnego buddyzmu z braminizmem w kwestii hierarchii społecznej

Ortodoksyjny model struktury społecznej starożytnych Indii opierał się na podziale na cztery warny, czyli stany, klasy społeczne. Podział ten był nierozzerwalnie związany z religią bramińską i reprezentowaną przez nią koncepcją czystości rytualnej, legitymizowaną przez święte teksty – Wedy. Pojawienie się buddyzmu i dżinizmu i zakwestionowanie przez nie autorytetu Wed jest również początkiem krytyki tradycyjnego podziału na cztery warny. Szereg tekstów sytuujących się w obrębie Suttapitaki (*Sutta piṭaka*) Kanonu palijskiego (najstarszego zachowanego do naszych czasów korpusu tekstów buddyjskich powstałego na terenie historycznych Indii) krytykuje tradycyjną bramińską wizję porządku społecznego, odwołując się przy tym do legitymizacji porządku społecznego przez Wedy czy zagadnienie czystości rytualnej. Przykładami takich tekstów są m.in.: *Assalajana Sutta* (*Assalāyana Sutta*), *Madhura Sutta* (*Madhura Sutta*), *Aggañña Sutta* (*Aggañña Sutta*), *Wasettha* (*Vāsetṭha Sutta*), *Tewidḍā sutta* (*Tevijja Sutta*) oraz *Ambattha Sutta* (*Ambaṭṭha Sutta*). Proponowany referat ma celu ma analizę sposobu, w jaki wczesne źródła tradycji buddyjskiej wchodzą w polemikę z braminizmem w kwestii hierarchii społecznej i wskazanie źródeł argumentacji buddystów.

Mateusz Deker

Poszukując wewnętrznego spokoju. O współczesnej Ashtanga Jodze.

Odchodzenie od wielkich narracji w czasach kryzysu jest w historii zjawiskiem szeroko opisywanym. Współczesny kryzys popycha coraz większą ilość osób do poszukiwania alternatywnych źródeł porządkujących świat. Jedną z technik, po którą sięga coraz większe grono poszukiwaczy jest joga. Tematem referatu jest zaprezentowanie metody Ashtanga Vinyasa Jogi jako systemu, w którym ludzie z całego świata poszukują treści porządkujących i stabilizujących życie. Referat jest podsumowaniem badań prowadzonych w KPJAYI w Mysore w Indiach w latach 2015-17.

In the history there are plenty of reaserch about leaving the big narrations away in the times of great crisis. Novadays there is more and more people who are looking for new paths and ideas which will put their lifes into the order. One of hihghly popular techniques is yoga. The subject of this paper will be Ashtanga Vinyasa Yoga as a system in which people from all around the world are looking for contents which will put their life into order. The work will summarise the research led In Mysore, India In years 2015-2017.

SEKCJA XIV

Muzułmanie w Europie i Ameryce. Nowe prądy w myśli muzułmańskiej

Koordinator: Dr hab. Agata Skowron-Nalborczyk

Zakres tematyczny:

Obecność rosnących mniejszości muzułmańskich na Zachodzie, w Europie i Ameryce, stanowi duże wyzwanie dla myśli muzułmańskiej. Z jednej strony muzułmańscy myśliciele muszą dopasowywać praktykowanie islamu do takich warunków zachodnich jak świeckie państwo, model stosunków państwo-kościół, model organizacji życia religijnego itp. Z drugiej strony funkcjonowanie wewnątrz zachodniej kultury/kultur tworzy potrzebę przeformułowania, zreformowania i dopasowania dziedzictwa i tradycji muzułmańskiej – potrzebę stworzenia nowych trendów w myśli muzułmańskiej lub rozwijania tych już istniejących. Zachodni myśliciele muzułmańscy uczestniczą także w dialogu z kulturami i religiami społeczeństw, reprezentujących większość w danym państwie, co także stanowi dla nich wyzwanie. Pod pojęciem myślicieli muzułmańskich rozumiani są tu nie tylko filozofowie i teologowie, ale także pisarze, filmowcy i inni artyści. Zapraszamy do zgłaszania referatów zajmujących się wymienionymi powyżej problemami – biografiami i działaniami muzułmańskich myślicieli, jak również zmianami i rozwojem współczesnej zachodniej myśli muzułmańskiej.

Miejsce/Venue: 15 września 2017, Wydział Teologiczny, Sala IIa, godz. 16.00 – 17.30

Program sekcji/Workshops Programme:

Dr hab. Agata Nalborczyk - Islam i reforma/reformacja. Rola zachodnich ideologii oraz muzułmańskich myślicieli w Europie i Ameryce/ Islam and Reform/Reformation. The Role of Western Ideologies and Muslim Intellectuals in Europe and America

Prof. dr hab. Marek Dziekan - Propaganda wahhabicka w Maroku za panowania sułtana Sulajmana (1792-1822) w świetle źródeł z epoki

Dr Marta Widy-Behiesse - Fikh mniejszości elementem rozwoju europejskiej mniejszości muzułmańskiej?

Dr Martin Klapetek - Burials in Europe as an example of integration: Muslims in Germany and Austria

Mgr Sylwia Wachulak - Pomosty dialogu – polscy konwertyci na islam/ Bridges of Dialogue - Polish Converts to Islam

Mgr Beata Olszewska-Łabędź - Zagrożenie wolności religijnej w obliczu współczesnego kryzysu migracyjnego

Streszczenia/Abstracts

Agata Nalborczyk

Islam i reforma/reformacja. Rola zachodnich ideologii oraz muzułmańskich myślicieli w Europie i Ameryce

Islam and Reform/Reformation. The Role of Western Ideologies and Muslim Intellectuals in Europe and America

Bieżący dyskurs na temat islamu i muzułmanów w kontekście migracji, przemocy na tle religijnym i terroryzmu, radykalnych ruchów muzułmańskich, nieudanej modernizacji, sekularyzacji czy „nieudanej” integracji w społeczeństwach zachodnich prowadzi do wezwań o reformę wewnątrz islamu lub nawet o jego ‘reformację’. Wezwania te jednak nadmiernie podkreślają historyczną rzeczywistość, jaką jest z jednej strony dominujący zachodni/europejski dyskurs (np. konfrontowanie oświeconej Europy wobec nieoświeconych społeczeństw muzułmańskich), a z drugiej strony muzułmańska narracja (na temat np. zachodniego zepsucia, zachodniej dominacji czy poczucia ‘upokorzenia’).

Wezwania te także mają skłonność do pomijania całego zestawu pojęć i idei wewnątrz muzułmańskiej tradycji religijnej, w których widać świadomość potrzeby ciągłej ‘odnowy’ (*tadżdid*, *islah*) czy, we współczesnej terminologii, adaptacji myśli religijnej do współczesnych warunków. Te pojęcia i idee były różnie wyrażane w czasie całej długiej intelektualnej historii islamu, jednak szczególnie uwidoczniły się w muzułmańskich programach reformatorskich poczynając od XIX w., również pod wpływem zachodnich idei i dyskursów. W ciągu XIX i XX w. możemy zaobserwować z jednej strony muzułmańskich intelektualistów reagujących na zachodnią dominację polityczną i wzywających do reformy wewnątrz islamu, a z drugiej strony wielu z tych intelektualistów znalazło się w ciągu swojego życia na Zachodzie (Europie i Ameryce). W swoim referacie skoncentruję się także na charakterystyce ‘reformy’ w islamie i zróżnicowanej roli Zachodu w jej najnowszych stadiach (XIX-XXI w.).

Current discourse on Islam and Muslims in the context of: migrations, religious violence and terrorism, Islamist movements, failed modernization, secularization or “failed” integration into Western societies sometimes leads to the calls for reform within Islam or even a ‘reformation’.

These calls, however, overdraw much of the historical realities like on one hand the important framework of dominant European/Western discourses (e.g. narratives of an enlightened Europe vs. non-enlightened Muslim societies), on the other hand Muslim narratives (e.g. Western decadence, Western dominance, 'humiliation' narrative).

These calls as well tend to overlook the existence of a whole conceptual body of terms and ideas within Islamic religious traditions that reflect the awareness of a need of a constant 'renewal' (*tajdid*, *islah*) or, in modern terms, adaptation of religious thought to the present circumstances. These terms and ideas have found different expressions and articulations over the long period of Islamic intellectual history, but especially within Islamic reformist agendas starting from the 19th century, also under the influence of Western ideas and discourses. In the course of the 19th and 20th centuries we are able to observe on the one hand Muslim intellectuals reacting to the Western political dominance and calling for a reform within Islam and on the other hand many of these intellectuals during their lives found themselves in the West (Europe and America). In my paper I'll concentrate also on the characteristics of 'reform' in Islam and the diverse role of the West in its recent developments (19th-21st century).

Martin Klapetek

Burials in Europe as an example of integration: Muslims in Germany and Austria

The paper is devoted to the funeral culture and its connection to the acculturation of Muslims in the German and Austrian society. The vast majority of the deceased are still transported back to their country of origin and this prevents the successful integration of their families. With regard to the establishment of specialized areas within municipal cemeteries, the significance of the process of institutionalization of Muslim organisations has become clear, and so has the emphasis on expert. The future increase of the number of Muslim burials in Western Europe is expected. Importance is also attached to the funerals of new-borns, but the long-term integration effect of such funerals on the whole family is still debatable. Problems with operation of Islamic cemeteries in Germany are influenced by conferring public rights on Muslim organizations. However some examples of successful operation of Islamic cemeteries can be already found in Austria. The current situation is influenced by the need to respond to an ever increasing number of seniors from the first generation of Muslim migrants and asylum seekers from the second half of the last century. The creation of special areas at municipal cemeteries may not actually constitute an expression of separation. It rather corre-

sponds to the process of integration within a stratified society. The forms of Islamic funerals will change as they will adapt to the new environment. The cultural interpretations of Islam confront not only each other but also respond to the funeral customs of the surrounding non-Muslim society.

Sylvia Wachulak

Pomosty dialogu – polscy konwertyci na islam

Bridges of Dialogue - Polish Converts to Islam

Czy polscy konwertyci na islam mogą stać się pomostem w dialogu między kulturami? A może wręcz przeciwnie, gdyż uważa się ich za zdrajców polskości? Jak budować dialog, gdy „nasz” staje się „obcy”? Jak efektywnie zbudować miejsce spotkania? Jakie rozwiązanie będzie najwłaściwsze? Pomocą w rozstrzygnięciu problemu są wyniki moich wielogodzinnych rozmów z nowymi muzułmanami.

Can Polish converts to Islam become a bridge in intercultural dialogue? Maybe on the contrary, because they are considered traitors of Polishness? How to build dialogue when „our” becomes „alien”? How to effectively build a meeting place? What solution would be most appropriate? Help in resolving the problem are the results of many hours of conversation with the new Muslims.

Marek Dziekan

Propaganda wahhabicka w Maroku za panowania sultana Sulajmana (1792-1822) w świetle źródeł z epoki

Wahhabizm jest fundamentalistycznym nurtem religijnym w islamie powstałym w XVIII w. Umocnił się przede wszystkim w regionie, gdzie się narodził, na Półwyspie Arabskim. Próby upowszechnienia go w innych częściach świata islamu podejmowane przez rozmaitych władców z dynastii Su’udów nie przyniosły nigdy większych efektów. Jedną z takich prób było wysłanie do Maroka przez Abd Allaha Ibn Su’uda w 1812 r. listu do władcy Maroka Sulajmana (znanego z salafickich poglądów), w którym Ibn Su’ud wyjaśnia naturę wyznawanej przez siebie doktryny i zachęca do jej przyjęcia. Wydarzenia te zostały przedstawione przez najważniejszych marokańskich historyków XIX wieku, m.in. Al-Kanusiego, Az-Zajjaniego i An-Nasiriego. Referat jest próbą rekapitulacji i uporządkowania tych przekazów.

Marta Widy-Behiesse

Fikh mniejszości elementem rozwoju europejskiej mniejszości muzułmańskiej?

Muslim communities, living as ethnic minorities, constitute nearly half of the world's whole Muslim population. The number of Muslims in Germany, Great Britain and other West-European countries is constantly growing. Until recently Muslims were scarcely visible to the receiving society and the Islamic law was basically silent about their specific situation. Nevertheless, in this growing population sometimes emerge charismatic thinkers, who are actively involved with a further developing of the Muslim perspective by incorporating therein new issues, which are vital to the contemporary Muslims. Participation in the civil society, as well as many other phenomena compounded by the globalization, are amongst the most important factors. Whilst functioning in the non-Muslim society the thinkers are aware of the pressing need for the up-dating and verifying of the Islamic law so that it could be practiced without restraint within a non-Muslim environment without having to resort to alienation from the rest of the society. The term minority fiqh (fiqh al-aqalliyyat) was for the first time used in 1994 by Taha Jabir al-Alwani. Another theoretician and the minority fiqh supporter is Jusuf al-Qardawi. The concept of the fiqh minority, as viewed by the two alims, shall be presented in the article.

Beata Olszewska-Łabędź

Zagrożenie wolności religijnej w obliczu współczesnego kryzysu migracyjnego

Różnorodność religijna zawsze niesie ukryty w sobie potencjalny konflikt, a jego kształt uzależniony jest od wzajemnych relacji i powiązań między tymi religiami. Na natężenie tego typu konfliktów niewątpliwie wpływ wywiera proces globalizacji, a także współczesne migracje wywołane walkami zbrojnymi prowadzonymi na Bliskim Wschodzie. Efekt tych procesów doprowadził do bliższego spotkania się całkowicie odmiennych cywilizacji oraz ich religii, kręgów kulturowych, myśli, przekonań, wartości, czy form współżycia społecznego. Tego typu spotkania są często przyczyną problemów w integracji w nowym środowisku zamieszkania rdzennych mieszkańców i „nowo przybyłych”, licznych konfliktów i napięć odmiennych społeczności.

Zwolennicy globalizacji przytaczają argument, iż taka wielokulturowość ubogaca obydwa społeczeństwa i prowadzi do wzrostu jakościowo nowego i zmiennego sposobu patrzenia na życie. Autor uważa za słuszne mówienie o budowaniu wspólnej wizji nowego

świata, jednakże ostro sprzeciwia się rezygnowaniu z latami budowanej tożsamości narodowej oraz wolności do własnych przekonań, w tym wolności do wyboru religii.

Celem referatu jest podjęcie rozważań z zakresu szeroko pojętego problemu uchodźstwa i migracji ludności do Europy w XXI wieku, a także próba odpowiedzi na pytanie, czy obecność migrantów będzie stanowić szansę, czy też zagrożenie dla wolności religijnej Europejczyków. Niniejsza praca ma charakter poglądowy i została opracowana na bazie licznych materiałów zarówno krajowych, jak i zagranicznych. Opisuje istotę wolności religijnej oraz wskazuje na zagrożenia dla tożsamości narodowej oraz wolności religijnej obywateli państw Starego Kontynentu w obliczu współczesnego kryzysu migracyjnego.

SEKCJA XV

RELIGIA A POLITYKA

Koordynator: Prof. AMW dr hab. Jerzy Kojkoł

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 rzeczywiście 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 rozpatrzyć 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.

Miejsce/Venue: 15 września 2017, Wydział Teologiczny, Sala Ia, godz. 12.00 – 14.30 i 16.00 – 17.30

Program sekcji/Workshops Programme:

Dr hab. Robert T. Ptaszek - Czy współczesny Kościół katolicki akceptuje neutralność światopoglądową państwa?

Prof. dr hab. Maria Marczevska-Rytko - Fundamentalizm religijny w ujęciu N.S. Eisenstadta

Ks. dr hab. Jacek Grzybowski - Korozja współczesności – czy religia stanie się remedium na kryzysy polityczne?

Prof dr hab. Jerzy Ochmann - Religie w wizji filozofii bezpieczeństwa/
Religions in the vision of the Philosophy of Security

Dr Joanna Kulska - Między religią i polityką: pojednanie jako dialog

Prof. dr hab. Mieczysław Jagłowski - Canudos, Contestado, Caldeirão de Santa Cruz, Juazeiro do Norte... Millenarystyczny mesjanizm brazylijskich sertões - jego źródła, formy i cele/ Canudos, Contestado, Caldeirão de Santa Cruz, Juazeiro do Norte... The millenary messianism of Brazilian sertões - its sources, forms and aspirations

Dr hab. Wojciech Szczerba - Kryzys imigracyjny XXI wieku a koncepcja Imago Dei/ The concept Imago Dei and the refugee crisis

Prof. UMK dr hab. Zbigniew Karpus - Opieka religijna nad jeńcami wojennymi i internowanymi w obozach w Polsce w latach 1919-1922

Dr hab. Edward Jeliński - Patriotyzm jako wartość chrześcijańska - spojrzenie teoretyczne

Prof. dr hab. Jacek Bartyzel - Spór Erika Petersona i Carla Schmitta o możliwość katolickiej teologii politycznej

Dr hab. Ryszard Michalak - Politologia religii i religiolgia polityki – dwie ścieżki badań nad sprzężeniami religii i polityki/ Politology of religion and religiology of politics – two paths for research on religion and politics

Dr Małgorzata Sobczyk - *Danna ukeai no okite* – falsyfikat legislacyjny w służbie polityki antyheretyckiej we wczesnonowożytnej Japonii

Dr hab. Jarosław Macała - Religia w polskich kodach geopolitycznych w latach 1989-2017

Mgr Paweł Kusiak - Władza polityczna w nauczaniu papieża Benedykta XVI

Dr Gracjana Dutkiewicz - Władza polityczna a religia

Dr Stanisław Musiał - Laicka Francja a problem imigracji

Dr Svitlana Lizakowska - Odpowiedzialność społeczna i dobroczynność w państwie demokratycznym. Zagadnienia motywacji

Dr Anna Solarz - Religia i badanie polityki zagranicznej państwa - wyzwania metodologiczne/ Religion and foreign policy analysis - methodological challenges

Dr Łukasz Kutyló - Przemiany religijne w Europie Wschodniej. Rozważania w oparciu o dane empiryczne

Streszczenia/Abstracts

Robert T. Ptaszek

Czy współczesny Kościół katolicki akceptuje neutralność światopoglądową państwa?

Do obecnego kryzysu Europy i jej kultury w znacznym stopniu przyczynił się zapoczątkowany przez myślicieli epoki oświecenia polityczny projekt budowy społeczeństwa z pominięciem chrześcijaństwa i jego dokonań. Od tego czasu krytyczne wobec religii środowiska lewicowe i liberalne postulują eliminację religii ze sfery życia publicznego, głosząc ideał tak zwanego państwa neutralnego światopoglądowo.

W wystąpieniu zamierzam pokazać, że o ile jeszcze w XX wieku Kościół katolicki tezę o konieczności rozdzielenia religii i państwa traktował jako „szkodliwy błąd” (Pius X – Encyklika *Vehementer vos* z 1906 roku) to po Soborze Watykańskim II Kościół zdaje się skłaniać ku akceptacji postulatu oddzielenia sfer religii i polityki. Dla uzasadnienia tej tezy przywołuję i analizuję dokumenty Soboru (zwłaszcza *Deklarację o wolności religijnej Dignitatis humanae* o prawie osoby i wspólnot do wolności społecznej i cywilnej w sprawach religijnych) oraz teksty Jana Pawła II (przede wszystkim *Adhortację Ecclesia in Europa*).

Wskazuję też najważniejsze konsekwencje rezygnacji Kościoła katolickiego z idei państwa chrześcijańskiego oraz będącej sposobem jej praktycznej realizacji „polityki dwóch mieczy”.

Maria Marczevska-Rytko

Fundamentalizm religijny w ujęciu N.S. Eisenstadta

W literaturze naukowej istnieje wiele koncepcji i podejść badawczych odnoszących się do zjawiska fundamentalizmu religijnego. Jedni badacze za punkt wyjścia przyjmu-

ją kwestie religijne, inni zaś polityczne. Rosnące znaczenie zjawiska w skali globalnej oraz wzrost zainteresowania nim opinii publicznej skłania do poszukiwania naukowych interpretacji zjawiska. Stawiam tezę, zgodnie z którą pojmowanie fundamentalizmu religijnego przez N.S. Eisenstadta skłania do pogłębionej refleksji nad istotą zjawiska. W wystąpieniu zrekonstruuje główne tezy Eisenstadta, poddam je analizie oraz porównam z innymi istotnymi ujęciami zjawiska (między innymi B. Tibbiego).

Jacek Grzybowski

Korozja współczesności – czy religia stanie się remedium na kryzysy polityczne?

Obserwujemy smutne zjawisko utraty przez politykę prestiżu i godności. Dziś większość osób albo nie chce rozmawiać o polityce, albo ocenia scenę polityczną bardzo negatywnie. I choć świadoma polityczność pojawiła się w starożytnej Grecji ponad dwa tysiące lat temu z mocy twórczego i odpowiedzialnego myślenia o wspólnocie i dobru społeczności, to obecnie wywołuje reakcje nieprzychylnie i krytyczne. Unieważniono ważne arystotelesowskie tezy definiujące i ukazujące politykę jako rozumną refleksję nad istotą dobra wspólnego. Coś stało się w świecie i kulturze, co sprawiło, że starożytny tekst *Polityki* napisany przez Stagirytę, brzmi dziś nie tyle nawet idealistycznie, co wręcz banalnie. Jednak utrata wiarygodności i skuteczności przez mainstreamową politykę nie oznacza, że świat stał się nagle apolityczny. Jesteśmy świadkami innych tendencji: to, co polityczne zostaje wchłonięte przez silniejsze narracje, które przejmują rolę i zadania polityki. Dziś tą siłą wydaje się być religia, ponieważ to ona w opinii wielu wypełnia zadania jakie stoją przed każdą wspólnotą – organizacja życia, kultury, utrwalanie obyczaju, kształtowanie moralności, wyznaczanie celów, troska o to, co wspólne, zwarta opowieść o świecie. Obserwując te zjawiska warto jednak postawić pytanie: czy w dobie kryzysów tradycyjnych polityk religia powinna przejąć prerogatywy polityki? Czy „wielka separacja” religii i polityki, jaka stał się udziałem nowożytnej kultury Zachodu, winna być wzorem dla cywilizacji i kultur, czy też jest jedynie epizodem w zdominowanej przez religię historii świata?

Jerzy Ochmann

Religie w wizji filozofii bezpieczeństwa

Religions in the vision of the Philosophy of Security

Politologia religii jest jedną z subdyscyplin filozofii bezpieczeństwa. Zajmuje się pierwszorzędnie tematyką aktualną współczesnych religii (w tym wypowiedziami przywódców i ich działaniami), drugorzędnie rdzeniem (pismami świętymi) religii dawnych i współczesnych. Eksponuje wątki pacyfistyczne i agresywne różnych religii, dzieli religie

na pacyfistyczne (buddyzm i chrześcijaństwo), agresywne (islam, parsizm, religia Azteków) oraz neutralne (judaizm, hinduizm). W religiach agresywnych podkreślone są treści religijne będące materiałem dydaktycznym w szkołach dla terrorystów, motywacja religijna, techniki motywujące do agresji (np. okrzyki, gesty religijne). Manipulacje religijne są częstym zjawiskiem współczesności, posługują się funkcjami etycznymi, psychologicznymi, socjologicznymi, aksjologicznym i kulturowymi religii. Na koniec podane są niekonsekwencje działań przywódców religijnych wobec oryginalnych zasad religii.

The political science of religions is one of the subdisciplines of the Philosophy of Security. It treats primary about the political thematics of contemporary religions (also about their actions), secondary about the political topics in the holy scriptures of ancient and contemporary religions. Exposed are pacifistic and aggressive threats of diverse religions and sectioned pacifistic (buddism, christianity), aggressive (islam, parsism and Aztecs religion) and neutral (judaism hinduism) religions. In aggressive religions are emphasized topics which are subjects in terroristic schools, the religious motivations and the technics incitating to aggression e.g. interjections and gestes. **Manipulations, exploiting the ethical, psychological, sociological, axiological and cultural functions of the religion** are frequent phenomena in our times. At last are presented pronouncements and actions of religious chiefs which are inconsistent to the essential profile of their religion.

Joanna Kulska

Między religią i polityką: pojednanie jako dialog

Zakorzenione teologicznie pojęcie pojednania od połowy lat 90. XX wieku jest powoli, choć nie bez kontrowersji, uznawane za koncept nie tylko interdyscyplinarny, ale również politologiczny. Upowszechnione dzięki działalności Komisji Prawdy i Pojednania w RPA w kolejnych latach pojednanie stało się ważnym elementem dyskursu na poziomie najważniejszych instytucji międzynarodowych, takich jak ONZ, czego potwierdzeniem było ogłoszenie roku 2009 Rokiem Pojednania. Pojęcie to zostało także włączone do wielu porozumień pokojowych po zakończeniu „zimnej wojny”. Jest to wreszcie pojęcie, które coraz częściej jest utożsamiane z zakończeniem konfliktu i odbudową relacji społecznych umożliwiających pokojowe funkcjonowanie, również na poziomie relacji międzyrządowych.

W trakcie planowanego wystąpienia zagadnienie pojednania polsko-niemieckiego zostanie poddane analizie na trzech poziomach: pojednanie jako dialog; pojednanie jako

koncepcja pomostowa między religią i polityką, pojednanie a ekumenizm. Celem autorki będzie udowodnienie tezy, że w przypadku pojednania polsko-niemieckiego w najwcześniejszym etapie transformacji wzajemnych relacji między Polską i Niemcami kluczową rolę odegrały podmioty religijne i motywowane religijnie.

Religiously rooted concept of reconciliation has been since the middle of 1990s, slowly though with no controversies, recognized as not only interdisciplinary, but as political as well. Popularized with activities of the Truth and Reconciliation Commission in South Africa reconciliation became an important element of the discourse at the level of most important international organizations as well as included into many peace accords. The topic proposed by the author namely Polish-German reconciliation will be analyzed at three levels: reconciliation as the dialogue, reconciliation as the bridging concept between religion and politics, reconciliation and ecumenism.

Mieczysław Jagłowski

**Canudos, Contestado, Caldeirão de Santa Cruz, Juazeiro do Norte...
Millenarystyczny mesjanizm brazylijskich sertões - jego źródła, formy i cele
Canudos, Contestado, Caldeirão de Santa Cruz, Juazeiro do Norte... The millenary
messianism of Brazilian sertões - its sources, forms and aspirations**

Pod koniec XIX i w pierwszej połowie XX stulecia w wielu miejscach rozległego brazylijskiego interioru (sertões) powstawały nieortodoksyjne millenarystyczne i mesjanistyczne chrześcijańskie wspólnoty religijne. Autorytety religijne i polityczne Brazylii postrzegały te formy religijności ludowej jako zagrażające ustalonemu porządkowi religijnemu, moralnemu, społecznemu i politycznemu, dlatego zwalczały je dostępnymi w ich domenach środkami – ekskomunikowano ich przywódców, a wobec tych wspólnot stosowano represje policyjne i prowadzono przeciw nim ekspedycje wojskowe. Mimo represji, idee tych grup są nadal obecne w myśli i ideologii brazylijskich ruchów religijnych, społecznych i politycznych. W referacie zostaną naszkicowane główne idee oraz formy aktywności tych millenarystycznych wspólnot, jednak jego zasadniczy cel wyznaczać będzie chęć uzyskania odpowiedzi na pytania o przyczyny tego nadzwyczajnego ożywienia religijnego mieszkańców sertões, o źródła wyznawanych przez nich millenarystycznych idei oraz o okoliczności sprzyjające dążeniu do ukazywanych przez nie celów. W literaturze dotyczącej brazylijskiego millenaryzmu i mesjanizmu można wprawdzie znaleźć liczne odpowiedzi na te pytania,

niemniej autor referatu przedstawi własną hipotezę, która, w jego mniemaniu, pozwala wyjaśnić omawiane zjawisko w jego aspekcie źródłowym.

At the end of the 19th and the first half of the 20th century, in many parts of the vast Brazilian interior (sertões) were formed unorthodox millenary and messianic Christian communities. Brazilian religious and political authorities perceived these forms of the folk religiosity as menacing to established religious, moral, social and political order, therefore they fought against them by the means available in their domains - their leaders were excommunicated and against these communities were used police repression and military expeditions. Despite the repressions, ideas of these groups are still present in the thought and ideologies of the Brazilian religious, social and political movements. The main ideas and activities of these millennial communities will be presented in the lecture, but its main purpose will be to find answers to questions about the causes of that extraordinary religious vitality of sertões, the sources of the millenarian ideas which they have adopted and the circumstances that were conducive to the aspirations indicated by these ideas. There are many answers to these questions in the literature on Brazilian millenarism and messianism, however, the author of the lecture will present his own hypothesis, which, in his opinion, allows to explain the discussed phenomenon in its source aspects.

Ryszard Michalak

Politologia religii i religiologia polityki – dwie ścieżki badań nad sprzężeniami religii i polityki

Politology of religion and religiology of politics – two paths for research on religion and politics

Powszechnie przyjmuje się, że „politologia religii”, to ogół badań obejmujących sprzężenia religii i polityki w oparciu o mariaż dyscyplin nauki i ich metod, a w szczególności: religioznawstwa/religiologii, nauk o polityce, teologii, socjologii, antropologii kultury, kulturoznawstwa, historii, prawa, geografii czy demografii. To najprostsze, a jednocześnie najbardziej enigmatyczne wyjaśnienie, które w najmniejszym stopniu nie przybliża do oddania specyfiki i unikalności tego typu badań. Jest ono uzasadnione na etapie wzbudzania zainteresowania problematyką „religijno-polityczną” wśród naukowców i innych odbiorców tychże badań oraz na etapie legitymizacji samego kierunku naukowej eksploracji. Wskazywanie już jednak „politologii religii” jako subdyscypliny badań czy to na gruncie politologii, czy to w obszarze religioznawstwa, wymaga znacznie większej precyzji w definiowaniu zjawiska.

W wystąpieniu zostanie podjęta próba uchwycenia istoty badań nad religią i polityką z dwóch perspektyw: politologicznej i religiologicznej. O ile w odniesieniu do pierwszej z nich nazwa „politologia religii” wydaje się oczywista, o tyle perspektywa religiologiczna nakazuje zastanowić się czy określeniem właściwym nie jest w tym wypadku „religiologia polityki”?

Analiza zostanie przeprowadzona w oparciu o trzy pryzmaty: 1) interakcji czynników religijnego i politycznego, 2) wiodącego paradygmatu oraz 3) założenia „czystości dyscypliny”.

An attempt will be made to capture the essence of research into religion and politics from two perspectives: political of science and religious studies. As far as the term „political science of religion” is concerned, the religious perspective requires a reflection on whether the term „political religion” is the proper term in this case. The analysis will be based on three prisms: 1) the interaction of religious and political factors, 2) the leading paradigm, and 3) the assumptions of „pure discipline”.

Małgorzata Sobczyk

***Danna ukeai no okite* – falsyfikat legislacyjny w służbie polityki antyheretyckiej we wczesnonowożytniej Japonii**

Początki funkcjonującego w dzisiejszej Japonii systemu przynależności parafialnej (*danka seido*, *jidan seido*), którego najbardziej widomą oznaką jest korzystanie z usług pogrzebowych i żałobnych w obrządku szkoły buddyjskiej świątyni farnej, sięgają drugiej połowy XVII wieku. W ramach realizowania przez władze Japonii (szogunatu) polityki antychrześcijańskiej oraz antyheretyckiej w ogóle, każda rodzina objęta została wówczas obowiązkiem afiliacji parafialnej, świątynie zaś, przyjęły rolę gwaranta prawowierności wyznania. Prowadzony model polityki religijnej stworzył pole do nadużyć ze strony duchowieństwa buddyjskiego, czego wymownym przykładem jest falsyfikat legislacyjny znany, jako *Danna ukeai no okite* (*Warunki poręczenia za parafianina*). Dokument nakładał na zarejestrowaną rodzinę szereg obowiązków wobec tej instytucji, egzekwując m.in. wsparcie finansowe oraz obowiązek zamawiania ceremonii pogrzebowych, pod sankcją oskarżenia o heretyckie inklinacje.

Proponowany referat ma na celu omówienie charakteru dokumentu, metod jego wykorzystania oraz konsekwencji dla kształtowania się stosunków religijnych we wczesnonowożytniej Japonii.

The origins of today's Japan parochial affiliation system (*danka seido, jidan seido*) with its most visible feature of conducting funerary rites and memorial services according to the sectarian ordinances of the parish temple, date back to the second half of the 17th century. Under the government's (shogunate's) anti-Christian and antiheretical policy, each family was required to register at a local Buddhist temple, temples, on the other hand, took upon a role of guarantors, attesting to the orthodoxy of their parishioners. Such model of religious policy led to Buddhist clergy abusing the system, which can be exemplified by a forged legal document known as *Danna ukeai no okite (Terms of the parishioner guarantee)*. It imposes on the registered family a number of duties towards the religious institution, including financial support and obligation to order funeral ceremonies under the sanction of being accused of heretical inclinations.

The proposed paper aims to discuss the character of the document, the way it was utilized and its implications for the development of temple-parishioner relations in early modern Japan.

Jarosław Macala

Religia w polskich kodach geopolitycznych w latach 1989-2017

Ten artykuł skupi się na nowoczesnych formach relacji między geopolityką a religią. Bazę źródłową dla artykułu będą stanowić wygłaszane corocznie „Informacje Ministra Spraw Zagranicznych o celach polskiej polityki zagranicznej”, jako najważniejszy oficjalny dokument dotyczący polityki zagranicznej. Tekst będzie zawierał próbę określenia geopolityki krytycznej oraz roli religii w wyobrażeniach geopolitycznych, definicję kodów geopolitycznych. Następnie identyfikację polskich kodów geopolitycznych w latach 1989-2017, z podziałem na sojuszników i wrogów. Następnie skupi się na małym znaczeniu religii w tych kodach.

This essay analyzes the modern forms of relations between geopolitics and religion. Geopolitical codes are defined as the operating codes of government's foreign policy that evaluate places beyond its boundaries. This article analyzes the influence of religion on the Polish geopolitical codes over 1989-2017 in official documents, annual: „Information by the Minister of Foreign Affairs on the goal of Polish foreign policy”. The first part of the article is the analysis about identification of allies and enemies of Poland in geopolitical codes. The second part of the article presents the small relevance of religion in Polish geopolitical codes.

Paweł Kusiak

Władza polityczna w nauczaniu papieża Benedykta XVI

Przedmiot niniejszego referatu stanowi doktryna społeczna papieża Benedykta XVI. Główny problem badawczy sprowadza się do pytania: W jaki sposób papież Benedykt XVI postrzegał rolę i zadania władzy politycznej we współczesnym państwie? Podstawę dla prowadzonych badań stanowią przede wszystkim Encykliki papieża Benedykta XVI oraz inne ważne dokumenty Kościoła katolickiego wydane w okresie jego pontyfikatu. Na podstawie ich analizy zauważyć można, że Papież w rozwijanym przez siebie nauczaniu społecznym podkreślał, że istnienie władzy politycznej jest czymś naturalnym i nieodzownym, wpisującym się w porządek stworzenia. W duchu tradycji nauczania społecznego Kościoła przypominał, że państwo jest celem samym w sobie realizującym się poprzez dobro wspólne. Dobro wspólne Ojciec Święty widział w nierozdzielnej relacji ze sprawiedliwością definiowaną jako porządek prawny ustalany w oparciu o kryteria moralne. W związku z tym Benedykt XVI główne zadanie polityki widział w poddawaniu władzy sankcjonowanemu moralnie prawu. Z takiego punktu widzenia za najlepszy ustrój polityczny dla współczesnych społeczeństw uznawał demokrację gwarantującą udział społeczeństwa w procesie stanowienia prawa.

Gracjana Dutkiewicz

Władza polityczna a religia

W Polsce coraz częściej obserwuje się związki Kościoła z władzą i elitą polityczną. Jak jest zatem obecnie rola Kościoła w życiu politycznym kraju i jakie są skutki jej ingerencji w to życie. Celem niniejszego referatu jest ukazanie wybranych związków pomiędzy władzą polityczną a religią. Związków, które w opinii autora wpływają na kierunek i charakter zmian zachodzących w życiu społeczno-politycznym państwa.

Stanisław Musiał

Laicka Francja a problem imigracji

We Francji naród rozumiany jest jako naród obywatelski, czyli taki, który kształtował się w zależności od państwa. Przynależność do wspólnoty politycznej, jaką jest państwo, poprzez obywatelstwo oraz przynależność do narodu jest tam traktowane jako tożsame. Aktualna konstytucja francuska w swym pierwszym artykule wskazuje, iż Francja jest państwem laickim, co implikuje ścisłe oddzielenie w życiu publicznym sfery religijnej od pań-

stwowej. Ponadto zasada laickości i równości wobec prawa, gwarantowane przez Republikę Francuską, uniemożliwiają danej grupie staranie się o status mniejszości religijnej, etnicznej bądź narodowej. To klasyczne, republikańskie ujęcie narodu, jest w ostatnich dwudziestu kilku latach przedmiotem ożywionej dyskusji politycznych. Wynika to ze zmian, jakie dokonały się w strukturze etnicznej społeczeństwa francuskiego za sprawą migracji.

Svitlana Lizakowska

Odpowiedzialność społeczna i dobroczynność w państwie demokratycznym. Zagadnienia motywacji

Motywacja i jej wpływ na odpowiedzialność społeczną w państwie zależy od systemu wartości jednostki, jej gotowość do określonego sposobu działania, które obejmuje, po pierwsze, wspólny system wartości jednostki, a po drugie, system postaw społecznych. Zagadnienie wpływu motywacji na dobroczynności jest bardzo szerokie - od religijnych przekonań, potrzeby pomocy, do możliwości zaoszczędzenia na obniżeniu podatków. Wiele motywów o charakterze racjonalnym, ekonomicznym mają odniesienie do konkretnej sytuacji i zapewniają dopasowanie jednostki do warunków, które realnie istnieją. Poziom kultury duchowej i moralnej człowieka przejawia się nie tylko w zrozumieniu fenomenu i istoty dobroczynności, ale także w strukturze motywów tej działalności, wyborze jej formy i instrumentów.

Anna Solarz

Religia i badanie polityki zagranicznej państwa - wyzwania metodologiczne Religion and foreign policy analysis - methodological challenges

Badanie polityki zagranicznej (foreign policy analysis, FPA) tworzy autonomiczną subdyscyplinę w ramach nauki o stosunkach międzynarodowych. Zagadnienie włączenia czynnika religijnego do badań nad polityką zagraniczną jest rzadko poruszane w literaturze przedmiotu i niesie ze sobą wiele wyzwań. Problemem pozostaje m.in. odpowiedź na pytanie, jaką metodę wykorzystać do badania religii. Dwa najbardziej rozpowszechnione podejścia to "metodologiczny ateizm" i "metodologiczny agnostycyzm". Na uwagę zasługuje postulat wyodrębnienia w ramach stosunków międzynarodowych międzynarodowej teologii politycznej oraz podejście kwantowe do nauk społecznych.

Foreign policy analysis (FPA) has autonomous subdisciplinary status within IR. The issue of the inclusion of a religious factor in foreign policy research is rarely discussed

in the literature of the subject and presents many challenges. One problem among others is the answer to the question of what method should be used to study religion. The two most widespread approaches are the „methodological atheism” and the „methodological agnosticism.” It is worth mentioning the postulate to create international political theology to deal with religion in IR and the quantum approach to social sciences.

Wojciech Szczerba

Kryzys imigracyjny XXI wieku a koncepcja Imago Dei

The concept Imago Dei and the refugee crisis

There is no question that refugee crisis constitutes one of the major problems of XXI century, called so often ‘the age of migration’. According to the 2016 report of UNHCR, there are more than 65 million forcibly displaced people in the world. On average every minute there are 24 people displaced from their homes. 51% of them are children. The countries of Central Europe, especially the Visegrad Group has openly criticized and recently rejected the previously accepted EU policy toward refugees, establishing quotas ascribed to the member countries. Polish government, especially after the election in 2015, advocates the Visegrad perspective. How theology can help in the assessment of the refugee crisis? How can it complement studies of other fields? The paper focuses mainly on the concept of Imago Dei in a broad theological perspective (both diachronic and synchronic) not restricted only to Christian thought (also referring to Judaistic, Islamic and Greek concepts). It tries to show how the notion of the Image of God both in protological, soteriological and eschatological perspective can serve in understanding of the situation of forcibly displaced people in the beginning of XXI century. According to the author of the article, the concept of Imago Dei in the thought of the Protestant theologian Jurgen Moltmann can be well applied as a hermeneutical perspective on the contemporary crisis.

Zbigniew Karpus

Opieka religijna nad jeńcami wojennymi i internowanymi w obozach w Polsce w latach 1919-1922

Podczas walk o niepodległość (w latach 1918 - 1921) na terenie Polski funkcjonowały obozy dla jeńców wojennych (Rosjan, Ukraińców, Litwinów) i internowanych (Rosjan, Ukraińców). W obozach dla jeńców wojennych i internowanych (zostały one zbudowane podczas I wojny światowej przez Niemców i Austriaków) znajdowały się pomieszczenia (kaplice), w których przebywający w obozach mogli korzystać. Posługę duchową w obozach sprawowali duchowni, różnych wyznań (prawosławni, greko-katolicy), którzy dostali się

do polskiej niewoli. Opiekę nad Żydami przebywającymi w polskich obozach sprawowały Żydowskie Gminy Wyznaniowe działające w miejscowościach w pobliżu obozów. W przypadku braku duchownych opiekę duszpasterską nad jeńcami w polskich obozach świadczyli kapelani Wojska Polskiego różnych wyznań. Duchowni ci między innymi wystawiali karty zgonu jeńców, którzy zmarli w obozach. Obozy dla jeńców wojennych działały w Polsce do końca 1921 r., natomiast ostatni obóz dla internowanych (Ukraińców i Rosjan) istniał do połowy 1924.

Edward Jeliński

Patriotyzm jako wartość chrześcijańska - spojrzenie teoretyczne

Jacek Bartyzel

Spór Erika Petersona i Carla Schmitta o możliwość katolickiej teologii politycznej

W latach 20. XX wieku, protestancki teolog i historyk Kościoła starożytnego Erik Peterson oraz wychowany w tradycji katolickiej prawnik i filozof polityki Carl Schmitt, wykładali na tym samym uniwersytecie w Bonn. Nie bez wpływu zawiązanej wówczas przyjaźni oraz rozmów, które obaj uczeni prowadzili, Peterson zbliżał się coraz bardziej do katolicyzmu, ostatecznie konwertując w 1930 roku. W tym samym czasie Schmitt, po części z powodów osobistych (rozwód i ponowne, niesakramentalne małżeństwo), po części z powodu ewolucji ku heglizmowi, oddalił się od Kościoła katolickiego, a w 1933 roku wstąpił do partii nazistowskiej. Peterson potępił jego zachowanie oraz oskarżył byłego przyjaciela o to, że (zawarta w książce Schmitta z 1936 roku o Hobbesie) polemika z *potestas indirecta* Kościoła względem państwa oznacza faktycznie wyrzeczenie się bycia chrześcijaninem i zdecydowania się na pogaństwo. Co więcej, w swoim słynnym esej z 1935 roku *Monoteizm jako problem polityczny*, poświęconym zasadniczo teologii imperialnej Euzebiusza z Cezarei, zaatakował pośrednio (w przypisie i bez wymieniania nazwiska) Schmitta, kategorycznie wykluczając samą możliwość ortodoksyjnej (bo trynitarniej, a nie w sposób prosty monoteistycznej) teologii politycznej, czyli pojęcia, które Schmitt wprowadził do nauki o prawie i państwie w 1922 roku, ujmując je wówczas socjologicznie, jako analogię pomiędzy pojęciami teologicznymi a prawno-politycznymi. Schmitt odpowiedział na ów atak dopiero po 35 latach (a dziesięciu po śmierci Petersona) w *Teologii politycznej 2*, gdzie w wieloraki sposób starał się dowieść bezzasadności wykluczenia (*Erledigung*) katolickiej teologii politycznej li tylko na podstawie jednego nieudanego (bo zapewne skażonego ariańskim monarchianizmem Euzebiusza) modelu „monoteizmu politycznego”.

Łukasz Kutyló

Przemiany religijne w Europie Wschodniej. Rozważania w oparciu o dane empiryczne

Wraz z upadkiem systemu komunistycznego dało się zaobserwować w dawnych krajach Związku Radzieckiego procesy desularyzacji, sugerujące, że ma nich miejsce proces odrodzenia religijnego. W swoich rozważaniach chciałbym skupić się na kilku problemach, które wprost związane są z tymi przemianami religijnymi. Przedmiotem uwagi zamierzam uczynić to, czym jest to odrodzenie religijne, jakie czynniki mają na nie wpływ oraz - wreszcie - jakie są jego przejawy. Pod wieloma względami proces ten zdaje się przypominać zjawiska mające miejsce w świecie muzułmańskim. Czy jednak taka interpretacja jest właściwa? W referacie ograniczyłem się do trzech państw dawnego Związku Radzieckiego: Białorusi, Rosji i Ukrainy. Rozważania oparłem zaś na danych pochodzących z badania zrealizowanego przez ośrodek PEW Research.

SEKCJA XVI

DIALOG MIĘDZYRELIGIJNY

Koordinator: Prof. dr hab. Andrzej Wójtowicz

Zakres tematyczny:

“... którzy jesteście *dissidents de religione* (różni w wierze) pokój między sobą zachować, a dla różnicy wiary i odmiany w kościołach krwi nie przelewać... „ (Akt Konfederacji Warszawskiej, 1573). Dialog znaczy (gr. dialogos) rozmowa. Rozmowa wymaga szczególnej dojrzałości. Używamy – bywa – dialogu w konfrontacji z innymi ludźmi, społeczeństwami, kulturami. Osiągnięcie religijnej dojrzałości oznacza także odpowiedzialność za innych. Dialog między religiami jest ich tematem w ostatnich dekadach. Stał się podstawową formą komunikacji w ich wnętrzu i na zewnątrz. Samo słowo „dialog” jest najbardziej odpowiedzialną kategorią kultury nowoczesnej. W przeszłości miało też ciemną stronę (J. Conrad, *Heart of Darkness*). Mówiąc tak, jesteśmy świadomi, gdzie i kiedy taki było. Świadomość ta nasila się szczególnie w nowoczesnej myśli chrześcijańskiej. Jest obecna także w innych religiach, odpowiednio do ich miejsca w strukturze nowoczesności. Interreligijny dialog jest miarą kulturowej dojrzałości nowoczesności, warunkiem podjęcia odpowiedzialności za świat. Jeśli religie coś znaczą, mogą podolać wspólnie temu wyzwaniu. Dialog międzyreligijny mówi, że możemy żyć razem bez przemocy. Niepodobna dojść do tego bez dialogu.

W miarę jak różne religijne tradycje i denominacje podejmują wspólne działania – jak stało się to po Vaticum II – dialog przechodził przez różne napięcia i fazy. W każdym przypadku żądał i nadal żąda nowych stylów religijności i nowego stylu świadomości kulturalnej.

Sekcja „Dialog Międzyreligijny” pracuje na różnych polach studiów religioznawczych. Chcemy rozpoznawać wielostronne i wielopoziomowe zjawisko międzyreligijnego dialogu tak jak ono dane jest w pracach historyków, socjologów, antropologów, filozofów, teologów, słowem „przez współczesne religioznawstwo”.

Miejsce/Venue: 15 września 2017, Wydział Teologiczny, Sala 1, godz. 16.00 – 17.30

Program sekcji/Workshops Programme:

Dr Andrzej Gielarowski - Niejednoznaczność pojęcia dialogu międzyreligijnego/

The Ambiguity of the Concept of Interreligious Dialogue

Dr Łukasz Perlikowski - Dialektyka racjonalności – wymiar religijny/ Dialectics

of rationalities – religious dimension

Ks. dr hab. Michał Dróżdż - Inny jako osoba w dialogu międzykulturowym

– inspiracje personalne

Dr Aleksandra Skowron - Koncepcja dialogu międzyreligijnego w ujęciu Abego

Masao (1915 – 2006) – analiza z perspektywy hermeneutycznej

Dr Mieszko Ciesielski - Tomáša Halíka pytanie o dialog między teizmem

i ateizmem. Próba odpowiedzi

Mgr Andrei Ahapau - Dialog międzyreligijny w ujęciu Benedykta XVI

Dr Anna Wieradzka-Pilarczyk, Prof. dr hab. Elżbieta Rydz - Psychologiczne

metody pomiaru otwartości na dialog międzyreligijny/ Psychological

methods of measuring openness towards interreligious dialogue

Streszczenia/Abstracts

Andrzej Gielarowski

Niejednoznaczność pojęcia dialogu międzyreligijnego

The Ambiguity of the Concept of Interreligious Dialogue

W różnych nurtach dialogu międzyreligijnego dostrzegamy odmienne ujęcia dialogu, które wpływają na zróżnicowanie sensu całego zagadnienia. Inkluzywizm (K. Wojtyła – Jan Paweł II) wychodzi od ujęcia dialogu jako wymiany myśli, wzajemnego ubogacenia i świadectwa. Mówi się też o dialogu jako realizacji moralnego nakazu miłości bliźniego i budowania ogólnoludzkiej wspólnoty. Pluralizm (R. Panikkar) jako drogę do budowania

wspólnoty międzyludzkiej postrzega dialog, który niesie ze sobą relatywizację własnych poglądów. W spotkaniu z innymi tradycjami religijnymi winniśmy zrezygnować z dążenia do posiadania prawdy na rzecz uznania wielości dróg do niej. Od rozumienia dialogu zależą takie kwestie jak: możliwość dialogu międzyreligijnego; cel tego dialogu; tożsamość religijna wchodzących w dialog; ostateczny sens dialogu międzyreligijnego. Aby te zagadnienia postawić trzeba rozważyć główne różnice i podobieństwa wskazanych ujęć dialogu, gdyż wieloznaczność tego pojęcia to zasadnicza trudność współczesnej refleksji nad międzyreligijnym dialogiem.

In various currents of interreligious dialogue we find different approaches to the dialogue as such, which significantly diversify its meaning. Inclusivism (K. Wojtyła – John Paul II) starts from the notion of dialogue as an exchange of thought, mutual enrichment and testimony. The dialogue is also understood to fulfil the moral imperative to love one's neighbour and to embrace the unity of all people. Pluralism (R. Panikkar) as a way to create interpersonal bonds proposes a kind of dialogue in which one's own views get relativized. In encountering other religious traditions we should relinquish the pursuit of truth, acknowledging instead that there can be multiple paths to it. The accepted meaning of dialogue determines such issues as very possibility of interreligious dialogue; its true purpose, religious identity of its participants and its ultimate sense. In order to properly address these issues one has to take into account the principal differences as well as similarities of the above notions of dialogue, since ambiguity of this concept constitutes a fundamental difficulty of modern reflection on the dialogue.

Łukasz Perlikowski

Dialektyka racjonalności – wymiar religijny

Dialectics of rationalities – religious dimension

Celem referatu jest przedstawienie religijnego wymiaru konfrontacji różnych typów racjonalności. Wywód oparty jest o typologię racjonalności, w ramach której wyróżniamy: racjonalność niezakorzenienia, przedracjonalność, racjonalność aksjologiczną, racjonalność refleksyjną i racjonalność spekulatywną. Relacje występujące między tymi typami racjonalności zostaną odniesione do sporów doktrynalnych oraz prób dialogu między religiami. Dwa podstawowe rodzaje sporów jakie rozróżnimy to spory w ramach jednego typu racjonalności i spory między różnymi typami racjonalności. Konsekwencje tego rozróżnienia stanowią właściwą treść konkluzji.

The purpose of the paper is to present the religious dimension of the confrontation of different types of rationalities. The argument is based on the typology of rationality, in which we stand out: rationality of rootlessness, prerationality, axiological rationality, reflective rationality and speculative rationality. Relations between these types of rationality will be referred to doctrinal disputes and attempts at dialogue between religions. The two basic types of disputes that we distinguish are disputes within one type of rationality and disputes between different types of rationality. The consequences of this distinction are the proper content of the conclusion.

Aleksandra Skowron

Koncepcja dialogu międzyreligijnego w ujęciu Abego Masao (1915-2006) – analiza z perspektywy hermeneutycznej

Celem referatu jest analiza koncepcji dialogu międzyreligijnego przedstawionej przez Abego Masao (1915-2006), przedstawiciela trzeciej generacji filozoficznej szkoły z Kioto założonej przez Nishidę Kitarō (1870-1945). Ujęcie Abego, który przez wiele lat swego życia zaangażowany był w dialog międzyreligijny, wiąże się z dwoma istotnymi kwestiami: z podjętą przez niego próbą wpisania własnej religii (zen) w dużo szerszy kontekst innych wyznań i światopoglądów; z jego potrzebą odnalezienia pewnego sensu w wielości i różnorodności stanowisk, z którymi się zetknął. Ze względu na złożoność stanowiska Abego jego analiza wymaga transdyscyplinarnego podejścia uwzględniającego wielość punktów widzenia. Odnosząc się do różnych teorii hermeneutycznych (np. Gadamera), ze szczególnym uwzględnieniem hermeneutyki międzyreligijnej, autorka bada zatem fundamentalne założenia podejścia Abego, a także strategie hermeneutyczne stosowane przez niego w rozważanym dialogu. Autorka uwzględnia także problem uczuć religijnych tak ważnych w kontekście dialogu międzyreligijnego, w którym biorą udział zazwyczaj gorliwi wyznawcy, z których każdy przekonany jest o prawdziwości jego własnej religii.

Mieszko Ciesielski

Tomáša Halíka pytanie o dialog między teizmem i ateizmem. Próba odpowiedzi

Czeski teolog, ks. Tomáš Halík stawia postulat wyraźnego otwarcia się ludzi wierzących na światopogląd ateistyczny, domaga się autentycznego dialogu między teizmem i ateizmem. Wydaje się jednak, że autor ten nie przedstawia wyraźnie koncepcji, na czym owo otwarcie i dialog powinien polegać. W referacie zostanie przedstawiona próba odpowiedzi na postawiony przez Halíka postulat. Rozwijany przez niżej podpisanego teizm umiar-

kowany z ideą miłosiernie samounicestwiającego się Boga wydaje się być koncepcją, która integruje teizm i ateizm oraz może zostać zaakceptowana zarówno przez osoby wierzące, jak i niewierzące.

Andrei Anapau

Dialog międzyreligijny w ujęciu Benedykta XVI

Od samego początku swojego pontyfikatu Benedykt XVI widział własny pontyfikat jako pewnego rodzaju kontynuację działań i strategii swojego poprzednika św. Jana Pawła II. W tydzień po wyborze na Stolicę Piotrową nowy Ojciec Święty spotkał się w sali Klementyńskiej z przedstawicielami Kościołów, wspólnot kościelnych oraz innych religii. Papież pozdrowił wśród zebranych między innymi wspólnotę muzułmańską, doceniając podejmowany do tej pory wspólny wysiłek nad budowaniem dialogu między chrześcijaństwem a islamem.

Papież Benedykt XVI mówi o głównych wyzwaniach, które decydują o duchowym klimacie epoki, są to idee: relatywizm, agnostycyzm, sekularyzacja, laicyzacja, dechrystianizacja, różne formy materializmu. Te ideologie osłabiają sferę duchową poprzez usuwanie perspektywy transcendentnej. Z kolei to ma swoje przełożenie na życie religijne człowieka. Cechuje je indyferentyzm, staje się ono coraz bardziej mgliste i zdeformowane. Niepokoi panteizm, powrót do dawnych kultów pogańskich, ezoteryzm, spirytyzm, poszukiwania doświadczeń pseudoreligijnych, sekty oraz inne wypaczenia w dziedzinie religijnej. W swoim referacie zaprezentuję koncepcję dialogu międzyreligijnego w ujęciu Benedykta XVI oraz wyciągnę wnioski, do czego ten dialog ma doprowadzić.

Anna Wieradzka-Pilarczyk, Elżbieta Rydz

Psychologiczne metody pomiaru otwartości na dialog międzyreligijny

Psychological methods of measuring openness towards interreligious dialogue

Celem prezentacji jest ukazanie prac psychologów religii nad konceptualizacją pojęcia dialogu międzyreligijnego oraz konstrukcją metod pomiaru tego zjawiska. Przedstawione zostaną, m.in.: 1) Poskala Ksenozofii ze *Skali Schematów Religijnych* (*The Religious Schema Scale*) (Streib, Hood, Klein, 2010) – do pomiaru poziom dialogu międzyreligijnego; 2) *Skala Tolerancji Religijnej* (*Religious Tolerance Scale*) (Putnam, Campbell, 2010) – do pomiaru poziomu tolerancji religijnej; 3) *Skala Postaw wobec Różnorodności Religijnej* (*Attitude Towards Religious Diversity Scale*) (Gawali, Khattar, 2016).

Autorzy zaprezentują efekt pracy nad własną metodą pomiaru tego zjawiska, a mianowicie *Inwentarz Gotowości Wejścia w Dialog Międzyreligijny* (Rydz, Bartczuk, Wieradzka-Pilarczyk, 2017), służący do pomiaru poznawczych, emocjonalnych i behawioralnych aspektów otwartości (gotowości) na dialog międzyreligijny wśród osób dorosłych.

The aim of the presentation is to show the work of religion psychologists on the conceptualization of interreligious dialogue and construction of psychological scales measuring this phenomenon. They include: 1) Religious Schema Scale (Streib, Hood, Klein, 2010) - measure of the level of interreligious dialogue; 2) Religious Tolerance Scale (Putnam, Campbell, 2010) - measure of the level of religious tolerance; and 3) Attitude Towards Religious Diversity Scale (Gawali, Khattar, 2016). The authors present work on their own method of measuring this phenomenon, namely, Readiness for Interreligious Relations Inventory (Rydz, Bartczuk, Wieradzka-Pilarczyk, 2017), which assesses cognitive, emotional and behavioral aspects of openness (readiness) to interreligious dialogue among adults.

Michał Drózd

Inny jako osoba w dialogu międzykulturowym - inspiracje personalne

SEKCJA XVII

BIBLIA W DIALOGU KULTUR I WYZNAŃ

Koordynator: Ks. prof. dr hab. Dariusz Kotecki

Zakres tematyczny:

Temat sekcji wyznacza obecność Ksiąg Starego i Nowego Testamentu w dialogu wyznań i kultur

Miejsce/Venue: 15 września 2017, Wydział Teologiczny, Sala 11, godz. 13.00 – 14.30

Program sekcji/Workshops Programme:

Ks. Prof. UKSW Maciej Bala - Fenomenologiczna interpretacja Paschy Chrystusa. Propozycja E. Falque'a/ Phenomenological interpretation of Passover of Christ. E. Falque's proposal

Dr Robert Grzywacz - Biblia jako świadectwo relatywnego absolutu w myśli Paula Ricoeura/ The Bible as a testimony of a relative absolute in Paul Ricoeur's thought

Dr Małgorzata Jankowska - Nowy Testament jako kod kulturowy – reinterpretacje kanonu/ The New Testament as a cultural code: reinterpretations of the canon

Streszczenia/Abstracts

Ks. Maciej Bala

Fenomenologiczna interpretacja Paschy Chrystusa. Propozycja E. Falque’a
Phenomenological interpretation of Passover of Christ. E. Falque’s proposal

Czy filozof może zastąpić egzegetę? Czy istnieją filozoficzne interpretacje Pisma Świętego? Współczesna hermeneutyka i fenomenologia podejmują się własnej interpretacji Biblii. Przykładem jest francuski fenomenolog E. Falque, który w monumentalnym dziele *Triduum philosophique* dokonuje reinterpretacji misterium paschalnego z perspektywy fenomenologicznej. Celem referatu jest analiza zasadności samej metody interpretacji fenomenologicznej Biblii oraz jej możliwych oddziaływań na współczesną biblistykę.

Can a philosopher replace an exegete? Are there philosophical interpretations of Scripture? Contemporary hermeneutics and phenomenology undertake their own interpretation of the Bible. An example is the French phenomenologist E. Falque who, in the monumental work of the *Triduum philosophique*, reinterprets the paschal mystery from a phenomenological perspective. The purpose of the paper is to analyze the appropriateness of the method of the phenomenological interpretation of the Bible and its possible impacts on contemporary biblicistics.

Robert Grzywacz

Biblia jako świadectwo relatywnego absolutu w myśli Paula Ricoeura
The Bible as a testimony of a relative absolute in Paul Ricoeur’s thought

W wypracowanej przez Paula Ricoeura hermeneutycznej filozofii religii uważa on pierwotne modalności biblijnego dyskursu za wielorakie formy wyznania wiary. Temu polifonicznemu językowi Biblii przyznaje on status dyskursu poetyckiego, objawiającego poprzez dyskursowe konfiguracje pewien “świat” - właśnie świat biblijny. Gdy ów poetycki dyskurs religijnych przekonań zostaje utrwalony na piśmie, staje się tekstem, uzyskując autonomię semantyczną, a do tego przybiera charakter tekstu kanonicznego. Jako taki, znamiętuje go z jednej strony regulowany pluralizm interpretacyjny, a z drugiej domknięcie

tekstualnego korpusu, kulminujące w swoistym autorytecie w odniesieniu do wspólnoty wierzących. Ujęty w takich kategoriach dyskurs biblijny może być potraktowany jako pisemne świadectwo religijnych przekonań. W tym wypadku Biblia zostaje włączona w specyficzną problematykę hermeneutyki świadectwa i usytuowana w pluralistycznym kontekście. Funkcjonuje wówczas jako swoisty relatywny absolut. Rekonstrukcyjna analiza kluczowych dla tej problematyki tekstów P. Ricoeura pozwala ukazać walory i ocenić użyteczność takiego modelu biblijnego dyskursu w sytuacji pluralizmu.

In Paul Ricoeur's hermeneutic philosophy of religion, the author considers the original modalities of biblical discourse as multiple forms of profession of faith. This polyphonic language of the Bible is viewed as a kind of poetic discourse which reveals by means of discursive configurations a certain „world” - the biblical world. When this poetic discourse of religious beliefs is fixed by writing, it becomes a text, provided with a semantic autonomy and the character of a canonical text. As such, it is characterized by regulative interpretive pluralism on the one hand and, on the other, the closure of a textual corpus culminating in a specific authority with respect to a community of believers. The Bible discourse understood in such terms can be treated as a written testimony of religious beliefs. In this case, the Bible shares some number of specific problems which characterize the hermeneutics of testimony and situate it in a pluralistic context. It functions then as a relative absolute. The study proposes a reconstructive analysis of the key texts of P. Ricoeur relevant to this issue and it is an attempt to establish advantages and validity of such a model of biblical discourse in our pluralistic societies.

Małgorzata Jankowska

Nowy Testament jako kod kulturowy – reinterpretacje kanonu

The New Testament as a cultural code: reinterpretations of the canon

The aim of my speech is to analyze the philosophical, ideological and literary usages of the content of the New Testament. Making such an analysis from the perspective of semiotics of culture one can notice that a canon serves as a code for multiple new messages. From the semiotic point of view such transcoding may be regarded not only as an example of the so-called creative translation (e.g. from one semiotic system into another) but as a kind of a cultural mnemotechnique as well. It appears that the Holy Bible (even in the context of secularization or postsecularism) serves as a precious archive of culturally valuable symbols, motifs and poetics.

I focus on the figure of Jesus of Nazareth which has been often “reinterpreted” and “used” for the construction and popularization of new, even unorthodox or counter-canonical ideas and worldviews. I would also like to discuss the so called “three quests” for historical Jesus and their influence on modern literature.

SEKCJA XVIII

BADANIA NAD JĘZYKIEM RELIGIJNYM

Koordinator: Prof. dr hab. Zbigniew Pasek

Zakres tematyczny:

Do sekcji/panelu zapraszamy wszystkich, którzy podejmują naukową refleksję nad językowym wymiarem religii i religijności z różnych perspektyw badawczych: filologicznej, socjolingwistycznej, pragmatolingwistycznej, etnolingwistycznej etc. W obrębie tak określonego 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.

Miejsce/Venue: 15 września 2017, Wydział Teologiczny, Sala IIa, godz. 12.00 – 14.30

Program sekcji/Workshops Programme:

Dr hab. Roman Marcinkowski - Specyfika języka religijnego Miszny/ The Peculiarity of the Religious Language of Mishnah

Prof. dr hab. Zbigniew Pasek - Religia jako przeszkoda we współczesnym dialogu kultur

Dr Beata Anna Polak - Literacki obraz niemocy religijnej na przykładzie Angeli Truszkowskiej/ Literary image of religious impotence on the example of Angela Truszkowska

Dr Arleta Szulc - O tłumaczeniach greckich σκήνωμα, σκηνή odzwierciedlonych w cerkiewnosłowiańskich redakcjach Księgi Psalmów/ On translations of the Greek σκήνωμα, σκηνή reflected in CS redactions of the Book of Psalms

Dr Magdalena Lewicka - Dualar planetny ze zbiorów Muzeum Historycznego w Białymstoku

Dr Beata Abdallah Krzpekowska - Językowa konceptualizacja Matki w Koranie

Streszczenia/Abstracts

Rafał Marcinkowski

Specyfika języka religijnego Miszny

The Peculiarity of the Religious Language of Mishnah

Miszna stanowiąca sedno judaizmu rabinicznego, istotę tradycji ustnej, zwanej Torą Ustną, została spisana pod koniec II wieku n.e. w języku hebrajskim. Zanim jednak ją spisano, istniała od wieków w przekazach ustnych, co pozwalało na lepsze zrozumienie, aktualizację praw Tory i dostosowywanie ich do zmieniających się warunków życia, ale też wiązało się ze skrótowną formą ustnego przekazu, posługującą się określonymi szablonami, gdzie istotne treści religijne zostały wtłoczone w utarte formuły i schematy, które stały się cechą charakterystyczną tego języka, z czasem im dalej od spisania, tym trudniejszego do odbioru ze względu na nienaruszalne struktury językowe, co ze współczesnej perspektywy może sprawiać wrażenie, szczególnie dla początkujących w tej dziedzinie, odwrotnego efektu od zamierzonego, tzn. że zamiast ułatwić zrozumienie Tory, forma przekazu treści zdecydowanie je utrudnia. Język Miszny nie jest zwykłym językiem, jak mogłoby się na pozór wydawać, zawierającym proste sformułowania przedstawiające zwyczajne rzeczy. Należałoby postrzegać go jako specyficzną odmianę naturalnej w owych czasach hebrajszczyzny, służącą wyłącznie do przekazu najistotniejszych treści religijnych. Jakim językiem zatem spisano Misznę? Jaka jest specyfika języka religijnego Miszny?

Autor wystąpienia jest głównym redaktorem pierwszego polskiego opracowania naukowego Miszny zawierającego zarazem pierwszy polski przekład tego wielkiego dzieła judaizmu talmudycznego.

Mishnah, which is the crux of Rabbinic Judaism, the essence of oral tradition called Oral Torah, was written down in the Hebrew language in the late 2nd century A.D. However, before it was written down, it existed in oral traditions, which allowed people to better understand, to bring Torah's laws up to date and to adjust them to changes in living conditions; however, it was also linked up with a short form of orally transmitted traditions using spe-

cific templates, where important religious contents were put into stereotyped formulas and schemes, which came to be a characteristic feature of this language. Over time, the greater the distance from its writing down was, the more difficult it was for people to understand it due to inviolable language structures, which, from a present-day perspective, may make an impression – especially for the beginners – of an opposite effect of the intended one, that is to say, instead of facilitating the understanding of the Torah, the form of the message content makes it definitely more difficult. The language of the Mishnah is not an ordinary - as it might seem - language containing simple formulations which present ordinary things. It should be perceived as a specific variety of the Hebrew language of that time, which was used exclusively to express the most important religious contents. What was then the language in which Mishnah was written down? What is the peculiarity of the religious language of Mishnah?

The author of this paper is the Editor-in-Chief of the first Polish scientific edition of Mishnah, which also contains the first Polish translation of this great Book of Talmudic Judaism.

Beata Anna Polak

Literacki obraz niemocy religijnej na przykładzie Angeli Truszkowskiej

Literary image of religious impotence on the example of Angela Truszkowska

Na drugą połowę XIX wieku (po powstaniu styczniowym) przypada wzmocnienie ruchu religijnego kobiet, co ma odzwierciedlenie w pozostawionym przez nie piśmiennictwie dokumentarnym. To właśnie zakony kobiece, czerpiące inspirację głównie z inicjatyw zmartwychwstańczych, kładły nacisk na postawy mistyczne i wydały z siebie takie pionierki życia wewnętrznego jak: Maria Kolumba Białecka (tercjarki dominikańskie), Franciszka Siedliska, Angela Truszkowska, Celina Borzęcka (zmartwychwstanki) czy Marcelina Darowska (niepokalanki). Proponuję przyjrzeć się literackiemu obrazowi kobiety religijnej – na przykładzie dokonań i zarazem religijnej niemocy Angeli Truszkowskiej (w dwudziestym wieku beatyfikowanej). „Niemoc religijna” dotyczyła w jej przypadku zarówno przeżyć wewnętrznych, jak i ograniczeń zewnętrznych – instytucjonalnych i społecznych. Chcę zwrócić uwagę przede wszystkim na aspekty stłumienia i przekierowania pragnień Truszkowskiej w jej burzliwej relacji z Honoratem Koźmińskim, a także na ideologizację jej postaci w późniejszej hagiografii. Historia Angeli Truszkowskiej to dobry klucz do rozumienia istotnych aspektów polskiej mentalności religijnej – także naszej epoki.

For the second half of the nineteenth century (after the January uprising) falls strengthening of women's religious movement, which is reflected in the documentary literature left by these women. It was the feminine orders, inspired by the resurrectionist initiatives, that stressed the mystical and issued such pioneers of the inner life as Maria Columba Bialecka (Penitent Dominican), Franciszka Siedliska, Angela Truszkowska (Tertiary), Celina Borzęcka (Resurrectionists) and Marcelina Darowska (Servants of the Immaculate). I will take a look at the literary image of religious women – taking as example the personal achievements and at the same time the religious impotence of Angela Truszkowska (beatified in the twentieth century). “Religious impotence” means in her case both internal and external constraints – personal, institutional and social. I want to draw attention primarily on aspects of suppression and redirection of Truszkowska's desires in her turbulent relationship with Honorat Kozminski, as well as the ideologisation in the later hagiography of her. The story of Angela Truszkowska is a good key to understanding important aspects of the Polish religious mentality - also for our era.

Arleta Szulc

O tłumaczeniach greckich σκήνωμα, σκηνή odzwierciedlonych w cerkiewnosłowiańskich redakcjach Księgi Psalmów

On translations of the Greek σκήνωμα, σκηνή reflected in CS redactions of the Book of Psalms

W referacie rozważa się słowiańskie odpowiedniki greckich leksemów σκήνωμα, σκηνή, tj. село, кровь, (въ)сєлєнїє, žilište, očьšte, сѣнь, kąšta, skinija, taina w wybranych (staro-)cerkiewnosłowiańskich wersjach Psalterza. Dokonuje się porównawczej analizy semantycznej (kontekstualnej) i ilościowej użyć rozważanego słownictwa. Wskazuje się na podobieństwa i różnice w jego doborze w porównywanych tekstach. Podaje się objaśnienia zaobserwowanych różnic. Analizę ilustruje się odpowiednim materiałem egzemplifikacyjnym. Podkreśla się wyraźną analogię w stosowaniu badanych wariantów (s)cs. w reprezentantach większości porównywanych redakcji psalterzowych (archaicznej, mieszanej archaiczno-ruskiej, ruskiej albo wschodniobułgarskiej, norowskiej, atońskiej), eksponując w tym zakresie specyfikę redakcji cyprianowskiej (na inny niż w pozostałych redakcjach wybór np. między wariantami село – сєлєнїє miały tu wpływ zmiany w ich semantyce). Zauważa się przewagę frekwencji село jako odpowiednika σκήνωμα oraz кровь jako odpowiednika σκηνή. Zwraca się uwagę na preferowanie słownictwa ogólnego zamiast konkretnego, wiążąc to z uwarunkowaniami społeczno-kulturowymi środowiska językowego Słowian.

In the paper Slavonic equivalents of the Greek words σκήνωμα, σκηνή, i.e. selo, krovъ, (въ)selenije, žilište, očъšte, sěнь, kăšta, skinija, taina in selected (O)CS versions of the Psalter are discussed. The comparative semantic (contextual) and quantitative analysis of the use of the vocabulary considered is carried out. Resemblances and differences in the choice of the words among the texts confronted are mentioned. The explanation of the differences observed is given and the analysis is illustrated with appropriate exemplification. A distinct analogy in the use of the (O)CS lexical variants among the representatives of the most of the Psalter redactions compared (Archaic, mixed Archaic-Russian, Russian or East-Bulgarian, Norov, Athonite) is underlined and a specific characteristic of the Cyprian redaction in this respect is exposed (other choices here e. g. between the variants selo – selenije than in the rest of the redactions were influenced by the changes in their meanings). The highest frequency of selo as an equivalent of σκήνωμα and of krovъ as an equivalent of σκηνή is noticed. Preference of the use of the general words analysed to the concrete ones (which must have been connected with the socio-cultural conditions of the language of the Slavs) is taken into consideration.

Magdalena Lewicka

Dualar planetny ze zbiorów Muzeum Historycznego w Białymstoku

Analizowany przez autorkę materiał reprezentuje jeden z rodzajów tatarskich ksiąg rękopiśmiennych składających się na bogaty dorobek piśmienniczy Tatarów WKL, którego rozwój i jedyny w swoim rodzaju charakter nierozzerwalnie związane są z historią osadnictwa ludności tatarskiej na terenach Wielkiego Księstwa Litewskiego. Piśmiennictwo to, które rozkwitło pod wpływem ożywienia duchowego doby renesansu i reformacji, a w chwili obecnej stanowi najważniejszą i najbogatszą część tatarskiej spuścizny kulturowej, uznane zostało za zjawisko szczególne, swoisty fenomen, któremu przypisuje się ogromną wartość duchową, literacką i kulturową. Ów fenomen zawiera się w niezwyklej połączeniu elementów z pozoru przeciwnych i wzajemnie wykluczających się, a jednak doskonale współgrających tak w życiu społecznym, jak i w twórczości literackiej Tatarów polsko-litewskich, mianowicie – orientalnej kultury islamu z kulturą chrześcijaństwa. Pierwiastki dwóch różnych kultur, religii i tradycji wzajemnie się przenikają zarówno na płaszczyźnie tekstoneologicznej, jak i językowej tatarskich zabytków rękopiśmiennych, bowiem ich główne cechy (obok rękopiśmienności i anonimowości autorów to wielojęzyczność (warstwa orientalna: języki arabski i turecki, rzadziej perski; warstwa słowiańska: polszczyzna północnokresowa

w początkowym stadium jej powstawania, język starobiałoruski), znaczne zróżnicowanie tematyczne (warstwa orientalna: muzułmańskie piśmiennictwo komentarzowe, fabularne, dewocyjne, liturgiczne, pouczające, magiczno-prognostyczne, warstwa słowiańska: adaptacje fragmentów bądź całych tekstów literatury judeo-chrześcijańskiej, utwory fabularne pochodzenia staropolskiego), wreszcie element najbardziej wyróżniający tę literaturę, a mianowicie – sposób notacji, polegający na wyłącznym zastosowaniu do zapisu składających się na zawartość ksiąg tekstów alfabetu arabskiego.

Beata Abdallah Krzepakowska

Językowa konceptualizacja Matki w Koranie

Koran, święta księga muzułmanów stanowi tekst źródłowy dla wielu pojęć, inne znów redefiniuje i przydaje im wymiaru aksjologicznego. Koran szczególnie dużo miejsca poświęca etyce życia społecznego i życia rodzinnego w szczególności. Koran definiuje na nowo role w rodzinie zastępując wartości społeczeństwa plemiennego nową etyką. Referat jest próbą językowej konceptualizacji Matki w Koranie w ramach metodologii wypracowanej przez językoznawstwo kognitywne, gdzie znaczenie pojęcia można uchwycić przez jego reprezentację semantyczną - poprzez analizę jego znaczenia w tekście, metaforyki, i przede wszystkim etymologii i konotacji semantycznych w Koranie i języku arabskim (pomocniczo posłużyłam się klasycznymi słownikami języka arabskiego). Chciałabym również zbadać w tekście Koranu obecność metafor, których domenę wyjściową stanowi „macierzyństwo”.

Koran is a source text for islamic concepts which later on were being discussed in many theological, lexicographical and legal comments. Other concepts are redefined by Koran and they have been given axiological meaning. Koran pays special attention to the etics in family and social relations. It redefines roles within a family, introducing new etics in a tribal society. I analysed the concept of MOTHER using the theory of meaning elaborated within the framework of the so called cognitive linguistics. According to this theory, the definition of the notion is not the meaning of the word, but the meaning of the word is its semantic representation consisting of: the word's etymology, vocabulary definition (here I used mainly classical dictionaries of the Arabic language), all the lexical forms connected with a given notion in the Koran, place and meaning of the word in the text, cohesion of the word, its connotation in the classical Arabic language, metaphors, metonyms, synonyms, antonyms. I would like also to show the concept of motherhood as a source of Koranic metaphors.

SEKCJA XIX

RELIGIE A WYCHOWANIE DO DIALOGU

Koordynator: Ks. Prof. dr. Mirosław Wierzbicki

Zakres tematyczny:

Przedmiotem sekcji *Religie a wychowanie do dialogu* jest problematyka szeroko rozumianego religioznawstwa, ekumenizmu, historii i wychowania. Tematyka ta dobrze się wpisuje we współczesne postrzeganie świata, edukacji nowych pokoleń oraz ukierunkowania myśli ludzkiej w okresie szybkich przemian kulturowych i religijnych. Od dawna wychowanie oraz dialog pomiędzy kulturami i religiami stanowił podstawę egzystencji ludzkiej. Religie wnoszą do współczesnego społeczeństwa duży potencjał w rozwój i wychowanie człowieka, który posiada głębokie fundamenty wskazujące jednocześnie na swoistą wrażliwość, na problemy metafizyczne i kulturę. W religiach pojawia się wiele ujęć wychowania do dialogu, podczas których badacze analizują tę problematykę w powiązaniu z kształtowaniem postaw osób w relacji do religii koegzystujących na danym obszarze. W tym sensie dialog podkreśla inność każdego człowieka, a jednocześnie „zaprasza i pomaga w spotkaniu się z samym sobą”. Wskazanie na dialog ma swoje źródło w wielu rozważaniach filozoficznych, pedagogicznych czy psychologicznych, z których wynika, że był on uważany za dobry sposób poszukiwań prawdy i wartości. Wychowanie do dialogu wymaga więc dojrzałej i twórczej osobowości, odpowiednich kompetencji komunikacyjnych w tworzeniu klimatu, wzbudzaniu zaufania, życzliwości, otwartości, akceptacji drugiego człowieka oraz pasji wychowawczej. Cechy te wzmacniają zdolność dialogicznej otwartości na Boga i drugiego człowieka oraz wrażliwości i ciekawości poznawczej.

Należy podkreślić, iż religie, również dzisiaj, rozpalają umysły i wzbudzają dyskusje na arenie międzynarodowej. Człowiek dalej poszukuje nieskończoności, bo religia jest częścią świadomości ludzkiej, a nie jedynie pewnym etapem historii tej świadomości. W dzisiejszych dyskusjach o religii jest miejsce na nowe możliwości, nie można jej jednak odnosić jedynie do prywatnego odczucia i pytania dlaczego człowiek wierzy w Boga?

Miejsce/Venue: 15 września 2017, Centrum Dialogu, Sala 2, godz. 12.00 – 14.30 i 16.00 – 17.30

Program sekcji/Workshops Programme:

- Ks. Prof. dr hab. Mirosław Stanisław Wierzbicki** - Edukacja do dialogu w szkolnictwie włoskim/ Education to Dialogue in Italian Schools
- Prof. UŁ dr hab. Witold Glinkowski** - Religia jako dialog człowieka z Bogiem/ Religion as a dialogue between man and God
- Dr Joanna Falkowska** - Wychowanie religijne w rodzinie. Dwugłos Lucyny Mieroszewskiej i Stefanii Marciszewskiej-Posadzowej/ Religious Education in Family. A Shared Statement by Lucyna Mieroszevska and Stefania Marciszewska-Posadzowa
- Dr Celestine Arinze Okafor** - Religia i kultura w szkołach katolickich w Nigerii/ Religion and Culture in Catholic schools in Nigeria
- Dr hab. N. Sivakumar** - The Religion of Love – A success story of educating the millennial generation in the unity of religions
- Prof. dr hab. Władysława Szulakiewicz** - Znaczenie religii w kształcenia charakteru człowieka. Analiza wybranych koncepcji
- Dr Aldona Zakrzewska** - Wielorakość kulturowo-religijna a wychowanie obywatelskie w szkole katolickiej/ The cultural-religious diversity and civic upbringing at the Catholic school (XII)
- Dr Jeannette Lugerero** - Kultura Kongo w dialogu międzyreligijnym/ Conglese culture in dialogue with religions
- Dr Eakarut Hompratum** - Dialog międzyreligijny z Buddystami w Tajlandii/ Interreligious dialogue with Buddhists in Thailand
- Prof. Giampaolo Usai** - Nauczanie religii w szkole: możliwość szerzenia religii w rzeczywistości kulturowej/ Religious teaching in schools: an opportunity to improve the value of religion in the face of culture
- Dr Krzysztof Pilarz** - Małżeństwo i rodzina w tygłu religii i ideologii
- Dr Mariola T. Kozubek** - Pokój jako cel wychowania do dialogu w koncepcji katolickiego Ruchu Focolari i gandyjskiego ruchu Shanti Ashram
- Mgr Francis Niebucki Unegbu** - Integral formation in schools in the face of dialogue with culture

Streszczenia/Abstracts

Ks. Mirosław Stanisław Wierzbicki

Edukacja do dialogu w szkolnictwie włoskim

Education to Dialogue in Italian Schools

Obecna sytuacja w Europie charakteryzująca się brakiem granic geograficznych, ukazuje nową kulturę wielokulturowości i Aggiungi a dizionario. Podejście do tego zjawiska znajdujemy również we Włoszech, gdzie rzeczywiście każda religia zakłada „barwy innych kultur”. W tej rzeczywistości widzimy przejście od religii kulturze włoskiej – do Włoch gdzie spotykamy różne religie. Dlatego edukacja szkolna tworzy wyzwania w zakresie dialogu międzykulturowego i międzyreligijnego. W związku z tym należy zbadać ponownie tożsamość i misję szkół, ich udział w przemianach społecznych i edukacyjnych, spowodowanych pluralizmem religijnym. W tym kluczy szkoła włoska ma za zadanie pokonywać wszelkie bariery między ludźmi, aby zachęcić uczniów do doświadczania solidarności, integrując się w kręgach międzywyznaniowych oraz tworząc nowe horyzonty i modele edukacyjne.

L'educazione al dialogo nelle scuole italiane La situazione attuale di un mondo ormai senza frontiere geografiche, analizza una nuova cultura religiosa caratterizzata dalla multiculturalità e dall'interreligiosità. L'approccio a questo nuovo fenomeno troviamo in Italia dove effettivamente ogni religione assume i “colori di tutte le culture”. In questa realtà si nota la transizione dalla religione degli italiani - all'Italia delle religioni nelle scuole, che creano sfide educative sul fronte del dialogo interreligioso. Perciò va esaminata nuovamente l'identità e la missione di queste scuole, coinvolte nei cambiamenti socio-educativi, provocati dal pluralismo religioso. La scuola ha il compito di educare a superare tutte le barriere tra le persone, a incoraggiare gli alunni verso un'esperienza di solidarietà universale, a partire dai vicini, che integri il fenomeno interreligioso, alla trascendenza e inclusività creando nuovi orizzonti e modelli educativi.

The actual situation of a world today without geographical boundaries, analyzes a new religious culture characterized by multi-religiosity and inter-religiosity. The approach to this new phenomenon we find in Italy is however interreligious, because effectively, every religion assumes the „colors of all cultures”. In this reality, one notes the transition from the

religion of Italians to Italy of religions in Catholic schools which creates educational challenges in the face of interreligious dialogue. Therefore, the identity and mission of these schools, involved in socio-educational changes, caused by religious pluralism, must be re-examined. The school has the task of educating to overcome all barriers among persons, encouraging pupils towards an experience of a universal solidarity, starting from the neighbors that integrate the interreligious phenomenon to the transcendence

Witold Glinkowski

Religia jako dialog człowieka z Bogiem

Religion as a dialogue between man and God

Pojęcie religii, gdyby uwzględnić jego etymologię i morfologię, ukierunkowuje na problem więzi. Nie jest to jednak rodzaj więzi, jaka zachodzi między obiektami fizycznymi lub przyrodniczymi. Ujawnia ona bowiem wymiar międzyosobowy, wskazuje na relację, zawiązywaną i realizowaną między świadomymi tego partnerami. W przypadku relacji religijnej więź między partnerami – człowiekiem i Bogiem – ma charakter dialogu, którego uczestnicy poprzez wzajemne zwracanie się do siebie zapośredniczają swoją wzajemną obecność względem siebie. Stawiam tezę, że taki dialog jest czymś jakościowo odmiennym od dwóch naprzemiennych monologów oraz że stanowi warunek egzystencjalnego konstytuowania się uczestniczących w nim osób. Nie znaczy to, że ontyczna konstytucja Boga zapośredniczona jest dialogiem, lecz że takie zapośredniczenie dotyczy konstytucji osobowej, czyli tej, która stanowi pierwszoplanowy wątek biblijnego objawiania się Boga człowiekowi. Analizę tę osadzam w kontekście propozycji i tradycji współczesnej filozofii dialogu.

The notion of religion, if one would consider its etymology, has its roots in the concept of bounds. It is not however the type of bounds that can be created between physical or biological objects. That kind of bound suggests interpersonal relation between conscious partners. In case of the religious relation, the bound between partners – understood as Good and man – can be characterised as a dialogue, in which participants meditate their mutual presence towards each other. My thesis is that this kind of dialogue is of a different quality than two monologues and the it is a condition for existential construction of its participants. It does not mean that God as an entity is mediated by dialogue, but rather that this mediation refers to personal constitution – the one considered in the biblical thread of revelation. I embed the above analysis in the context of contemporary philosophy of dialogue.

Joanna Falkowska

Wychowanie religijne w rodzinie. Dwugłos Lucyny Mioszewskej i Stefanii Marciszewskiej-Posadzowej

Religious Education in Family. A Shared Statement by Lucyna Mioszewska and Stefania Marciszewska-Posadzowa

Problematyka wychowania, w tym także religijnego, nabrała szczególnego znaczenia zwłaszcza w specyficznym dla Polaków czasie zaborów. Edukacja młodego pokolenia, należała przede wszystkim do takich środowisk wychowawczych, jakimi są rodzina i szkoła. Wyjątkową jednak rolę w tym procesie miała, jeśli chodzi o dziedzinę wychowania religijnego, odegrać rodzina. Jednak by rodzice i wychowawcy mogli należycie pełnić swe obowiązki wychowawcze winni być do tego odpowiednio przygotowani. Pomocą w spełnianiu tego zadania były publikacje, które podejmowały tematykę wychowania religijnego. Do grona piszących na ten temat należały m.in. Lucyna Mioszewska – nauczycielka domowa i kierowniczka warszawskiego zakładu wychowawczego dla dziewcząt i Stefania Marciszewska-Posadzowa – organizatorka wychowania przedszkolnego i systemu kształcenia wychowawczyń w Polsce.

W referacie zaprezentowane będą idee wychowania religijnego w rodzinie, które głosiły wymienione autorki. Ich propozycje wychowawcze akcentowały religię jako czynnik wychowania, który umożliwiał kształtowanie takich cech osobowości, które sprzyjały tolerancji i wychowaniu do dialogu.

The issue of education, including religious education, became especially important during the period of partitions which is unique for Poles. Education of the young generation was mostly in the hands of such educational groups as family and school. However in the case of religious education family was to play a special role. However if the parents and educators were to properly fulfil their duties they had to be adequately prepared. Publications on the subject of religious education were an aid in this task. The writers of such works included among others Lucyna Mioszewska – home teacher and manager of a fostering centre for girls in Warszawa and Stefania Marciszewska-Posadzowa – organizer of preschool education and form teachers training system in Poland.

This paper presents the ideas of religious education in family that were propagated by the above mentioned authors. Their educational propositions emphasised religion as a fac-

tor of education that enabled the shaping of such features of character that favour tolerance and education for dialogue.

Celestine Arinze Okafor

Religia i kultura w szkołach katolickich w Nigerii

Religion and Culture in Catholic schools in Nigeria

Dialog między religią a kulturą znajduje wiele miejsc w szkole. Podstawową cechą szkoły katolickiej wskazaną w dokumentach Kościoła jest integracja wiary i kultury. Dziś w Nigerii szkoły katolickie stwarzają okazję do dialogu między kulturą współczesną a religią katolicką. W kraju, w którym islam i chrześcijaństwo mają równe populacje, wiele osób wzywa do dialogu, aby zapobiec przemocy religijnej w Nigerii. Podkreśla się więc potrzebę epistemologii religii, która jest konieczna dla dojrzałości osobowościowej (tak chrześcijanina jak i muzułmanina). Taka wizja znajdzie równowagę między sprzecznymi twierdzeniami różnych religii i kultur narodu nigeryjskiego.

The dialogue between religion and culture finds ample space in the Catholic school. A fundamental characteristic of the Catholic school as indicated in Church documents is the integration of faith and culture. In Nigerian today, Catholic schools are providing opportunity for dialogue between contemporary culture and the Catholic religion. In a country where Islam and Christianity have equal populations, many are calling for dialogue in order to stem the tide of religious violence in Nigeria. This article highlights the need for an epistemology of religion which is necessary for the maturity of the believer (Christian or Muslim). Such a programme would find a balance between the conflicting claims of different religions and cultures of the Nigerian people.

N. Sivakumar

The Religion of Love – A success story of educating the millennial generation in the unity of religions

The current times are characterized by a sense of fear, distrust, and discontentment due to the spread of global terrorism and the widespread emphasis on consumption and materialism. Scholars have pointed out that it is essential to bring religious values to the fore as an antidote to the problems of the present times. Mahatma Gandhi in this regard emphasized that religion should pervade every one of our actions. To make this a reality, it is necessary

for the education system to give emphasis in imparting true religious values like truth, right action, peace, love and non-violence.

This paper presents a success story of educating the millennial generation in human values using unity of religions. The paper presents the case of “Sri Sathya Sai Institute of Higher Learning”, a Deemed University in India, founded by the Divine master Bhagavan Sri Sathya Sai Baba. The paper presents how values are ingrained in students in a formal education setting entitled ‘Educare’ of which unity of religions is a prominent aspect. Specifically the paper highlights the following:

- The vision, mission and philosophy of Sri Sathya Sai Institute of Higher Learning
- The philosophy of educare
- The philosophy of Bhagavan Sri Sathya Sai Baba regarding the unity of religions
- The role of unity of religions in educare
- Educating the millennial generation at Sri Sathya Sai Institute of Higher Learning in the Unity of religions
- Perceptions of students about learning the unity of religions – Results of a primary survey study
- Major lessons that need to be learnt from the Sri Sathya Sai Institute of Higher Learning experience

The highlight of the paper is the presentation of the results of a primary data survey on the perceptions of students of Sri Sathya Sai Institute of Higher Learning on the unity of religions. The paper concludes with developing a framework of educating students in the unity of religions based on the experience of Sri Sathya Sai Institute of Higher Learning.

Władysława Szulakiewicz

Znaczenie religii w kształcenia charakteru człowieka. Analiza wybranych koncepcji

Problem kształcenia charakteru był i jest przedmiotem zainteresowania przedstawicieli kilku dyscyplin wiedzy. Wypowiadali się na ten temat nie tylko pedagodzy, ale i psychologowie, filozofowie, historycy, teologowie. Lista prac poświęconych tej tematyce, jest stosunkowo bogata. Wśród najbardziej znanych wydawnictw należy wymienić m.in.

opracowania: o. J. S. Adamskiego, Juliana Ochorowicza, ks. Jana Ciemniewskiego, Lucjana Zarzeckiego, Ludwika Jaxy –Bykowskiego, Stefana Baleya, Witolda Rubczyńskiego i wielu innych.

Zagadnieniu kształcenia charakteru poświęcono wiele uwagi w publikacjach pedagogicznych, kierowanych do nauczycieli i wychowawców, zarówno w tych określanych mianem podręczników, jak i w wydawnictwach o charakterze popularnonaukowym. Warto podkreślić, że w tej ostatniej grupie prac ich autorkami były często kobiety. W opracowaniach tych definiowano istotę kształcenia charakteru wpisując pracę nad nim w zakres wychowania moralnego i religijnego. W refleksji tej wskazywano także na znaczenie dobrze ukształtowanego charakteru w życiu dorosłym człowieka. Przykładowo Felicja Boberska w wypowiedzi na temat *O kształceniu charakteru* mówiła: „Podziwiamy rozum i geniusz, czcimy i szanujemy prawdziwie tylko charakter”. Dobrze wykształcony charakter utożsamiano niekiedy z moralnym charakterem, który sprawia, że człowiek wie, jak żyć.

Analiza wybranych koncepcji ma na celu poszukiwanie odpowiedzi na pytanie jaką rolę w życiu człowieka spełnia religia? Próbę określenia znaczenia religii w życiu człowieka podjął już między innymi Ernst von Feuchtersleben, dziewiętnastowieczny poeta i filozof. Podpowiadając skąd możemy czerpać w swym życiu mądrość i pocieszenie odsyłał nas do filozofii, sztuki i właśnie religii. Bo według niego żyć mądrze to właściwie rozumieć los, a w tym procesie pomocna jest filozofia, religia i sztuka, bo: „Filozofia uczy nas pojmowania naszego losu; religia uczy przyjmowania go z pokorą; sztuka uczy jego upiększania”.

Aldona Zakrzewska

Wielorakość kulturowo-religijna a wychowanie obywatelskie w szkole katolickiej

The cultural-religious diversity and civic upbringing at the Catholic school (XII)

Podstawę rozważań stanowi wychowanie obywatelskie podejmowane w szkołach katolickich w duchu otwartości dzieci i młodzieży na różnorodność kulturowo-religijną, która w polskiej rzeczywistości społecznej jest coraz bardziej widoczna. Jest to niezwykle trudne z punktu widzenia społecznego. Z jednej bowiem strony każda z grup pragnie żyć w poczuciu tolerancji, z drugiej zaś chce zachować swą tożsamość. Poza tym nie jest to łatwe w perspektywie misji szkoły katolickiej. Wynika to z faktu, że wprawdzie deklaruje ona budowanie jedności w różnorodności, jednak jej proces dydaktyczno-wychowawczy determinuje konkretny światopogląd.

The basis for the discussion is civic upbringing which is introduced in Catholic schools in the spirit of openness of the children and teenagers to the cultural - religious diversity which is more and more evident in the Polish social reality. It is especially difficult from the social perspective. On the one hand each group wants to live in tolerance, on the other hand it wants to keep its identity. Besides it is not easy in the perspective of the mission of the Catholic school. It results from the fact that although it declares building unity in diversity the educational and upbringing process of the school determines the specific outlook.

Jeannette Lugerero

Kultura Kongo w dialogu międzyreligijnym

CONGLESE CULTURE IN DIALOGUE WITH RELIGIONS

Demokratyczna Republika Kongo, znajduje się w centrum kontynentu afrykańskiego i jest drugim co do wielkości krajem Afryki. Charakteryzuje się kulturą tradycyjną o aspekcie wielokulturowym, ponieważ populacja tego kraju ma różne plemiona i grupy etniczne. Kultura kongijska jest oparta o głęboką wiarę i otwartość narodową, która sprzyja rozwojowi różnych religii takich jak: katolicyzm, protestantyzm, islam i kimbaguismo. Kongo posiada swoją tradycyjną kulturę zapewniającą współistnienie ludności poprzez wspieranie dialogu jako pomostu do braterstwa między plemionami, a zwłaszcza między religiami. Konieczność zadbania o kulturę i multi-religijność zachęca odpowiedzialnych za edukację do stworzenia kulturowego wzorca wychowawczego w kraju w celu pokazania swojej oryginalnej wizji człowieka i edukacji, która stworzy syntezę między wiarą a kulturą, między wiarą i życiem. Głównym celem tej kultury jest rozwój i wzmocnienie osoby i zbudowanie projektu życia w określonym kontekście kulturowym i społecznym.

La Repubblica Democratica del Congo, è al centro del continente Africano ed è il secondo grande paese africano. È caratterizzata dalla cultura tradizionale e multiculturale perché la sua popolazione possiede varie tribù ed etnie. La cultura congolese è di natura credente e accogliente. La sua apertura ha favorito l'ingresso delle religioni in Congo cioè: il cattolicesimo, protestantismo, islam e kimbaguismo. Il Congo tiene alla sua cultura tradizionale con una risorsa umana in vista di salvaguardare la convivenza della popolazione promuovendo il dialogo come ponte per la fraternità fra le tribù e particolare tra le religioni. La cultura e multireligiosità interroga tutti i responsabili del servizio educativo che deve

creare il modello culturale del paese e mostrare la sua originalità nella visione della persona e dell'educazione, che intende far sintesi tra fede e cultura e tra fede e vita. Il fine principale della cultura è la crescita e la valorizzazione della persona, e costruire un suo progetto di vita in uno specifico contesto culturale e sociale.

The Democratic Republic of the Congo is at the center of the African continent and is the second largest African country. It is characterized by traditional and multicultural culture because its population has various tribes and ethnicities. Congolese culture is believing and welcoming. Its opening has favored the entry of religions in Congo, namely: Catholicism, Protestantism, Islam and Kimbanguism. Congo maintains its traditional culture with a human resource in order to safeguard the coexistence of the population by promoting dialogue as a bridge for fraternity among tribes and particular among religions. Culture and multilingualism questions all those responsible for the educational service that must create the cultural model of the country and show its originality in the vision of the person and of the education, which intends to make a synthesis between faith and culture and between faith and life. The main purpose of culture is the growth and Aggiungi a dizionario of the person, and build his life project in a specific cultural and social context.

Eakarat Hompratum

Dialog międzyreligijny z Buddystami w Tajlandii

Interreligious dialogue with Buddhists in Thailand

Tajlandia jest krajem buddyzmu. Kraj ten ma bogatą kulturę i tradycje, lud w Tajlandii kocha wolność i pokój. Kultura tego kraju jest więc zdominowana przez buddyzm, który tworzy tradycję kulturową, inspirującą wszystkie aspekty życia Tajlandii. Wschodni pisarz stwierdza: „Buddyzm jest głównym źródłem, z którego powstała kultura, filozofia, literatura, sztuka i wiele innych ekspresji folklorystycznych”. W Tajlandii, podobnie jak w wielu innych krajach na świecie, nowy styl współpracy międzyreligijnej wyłonił się z praz Soboru Watykańskiego II. Wówczas powstała „Komisja Episkopatu ds. Dialogu a niechrześcijanami”, w celu promowania wzajemnego zrozumienia i współpracy, zwłaszcza między chrześcijanami i buddystami. W 1979 roku odbyło się w klasztorze, cykl konferencji na temat „chrześcijańskiej doktryny, którą powinni znać buddyści.” Konferencje te są one ważnym wkładem do dialogu między religiami, zwłaszcza w czasie konfliktu religijnego w Tajlandii.

Thailand is the land of Buddhism. This country has a culture, rich in traditions and people love freedom and peace. All culture is dominated by Buddhism because it is a pro-

foundly cultural tradition, in fact, it inspires all the dimensions of Thai life. An Oriental writer states: „Buddhism was the main source of culture, philosophy, literacy, art, and many folk expressions.” In Thailand, as in many other countries in the world, a new style of collaboration has emerged from Vatican II. The „Episcopal Commission for Dialogue” with non-Christians has been set up with the aim of fostering mutual understanding and cooperation especially between Christians and Buddhists. In 1979, it held in the monastery a series of Conferences on „The Christian Doctrines that the Buddhists should know”. They are an important contribution to interreligious dialogue, especially during a religious contrast in Thailand

Il dialogo interreligioso con i Buddisti in Tajlandia. Thailandia è la terra del Buddismo. Questo paese ha una cultura ricca di tradizioni ed il popolo ama la libertà e pace. Tutta la cultura è dominata dal Buddismo perchè esso costituisce una tradizione profondamente culturale, infatti ispira tutte le dimensioni della vita thailandese. Uno scrittore orientale afferma: “Il Buddismo è stato la principale sorgente da dove è sorta la cultura, la filosofia, la letteratura, l’arte e molte espressioni folcloristiche”. In Thailandia, come in tanti altri paesi nel mondo, un nuovo stile di collaborazione è scaturito dal Vaticano II. È stata istituita una “Commissione Episcopale per il dialogo” con i non-cristiani, con lo scopo di favorire la reciproca comprensione e collaborazione specialmente tra cristiani e buddisti. Nel 1979, ha tenuto, nel monastero, una serie di Conferenze su “Le dottrine cristiane che i buddisti dovrebbero conoscere”. Esse sono un importante contributo al dialogo interreligioso, specialmente durante un momento di contrasto religioso in Thailandia.

Giampaolo Usai

Nauczanie religii w szkole: możliwość szerzenia religii w rzeczywistości kulturowej

Religious teaching in schools: an opportunity to improve the value of religion in the face of culture

Tematem Międzynarodowego Kongresu Religioznawczego wydają się być dwa poziomy relacji: „religie” w dialogu ze sobą, a lenie w wewnętrznej dyskusji mającej do siebie takie same znaczenie, dlatego naszym kontekście w szerszym znaczeniu, ujmuje się „kulturę”. Nie jest przypadkiem, iż w dyskusji jest używana liczba mnoga, bierze to pod uwagę sytuację międzynarodową osób emigrujących, które spotkają się w trudnych i nieprzyjaznych stosunkach. W tym sensie widzimy więc plan dialogu międzyreligijnego i plan dialogu międzykulturowego.

Szkola w tym planie pojawia się jako doświadczenie szczególnie istotne w procesie wychowania obywatelskiego. Jest miejscem systematycznej asymilacji i krytycznej analizy kulturowej, ale także miejscem gdzie pojawiają się umiejętności i kompetencje pozwalające przyjąć i stawić czoła wyzwaniom życia. Formacja obywatela, która chce być kompletna, powinna docierać do „wartości niematerialnych” odnoszących się do podstawowych wymiarów antropologicznych; stąd też należy widzieć zdolność człowieka i nacisk tysiącletniego ludzkiego doświadczenia wyrażającego się w wielu formach interpretacji rzeczywistości w jakiej żył człowiek. We Włoszech nauczanie religii rozpoczęło się od 1984 roku i stopniowo rozwijało się w szkole. Coraz bardziej nauczanie religii w szkole odróżniało się od katechezy odbywającej się w salach katechetycznych; pozostając jednocześnie pozostawać w rzeczywistości wyznaniowej. Nauczanie to stało się nie tylko integralną częścią proponowanego programu szkolnego, ale także miało wpływ na proces edukacyjny odbywający się w klasach. Tego typu nauczanie miało duże zainteresowanie tak ze strony rodzin jak również uczniów pochodzących z różnych środowisk kulturowych i religijnych. W tym momencie można potwierdzić, że pod względem edukacji religijnej, szklone nauczanie religii jest jednoznacznym odniesieniem się względem wymiany kulturowej. Aspekt epistemologiczny „szkoły” daje uczniom nauczanie również w wymiarze „edukacji religijnej” i celach pośrednich określonych dla poszczególnych poziomów kształcenia. Cele te związane są z odpowiedziami sugerowanymi przez Unię Europejską. Aby pozostać w szkole w ramach struktury, nauczanie religii jest analizowane dzięki naukowym instrumentom antropologicznym, teologicznym, historycznym, etycznym, artystycznym, które pozwalają na uchwycenie wpływu kulturowego fenomenu religijnego świata chrześcijańsko-katolickiego. Nauczanie to może zapewnić młodym obywatelom odpowiednie możliwości do dialogu, szacunku i odpowiedzialności za wszechświat i ideały ludzi z różnych środowisk. W tym sensie religia jest nauczana jako system symboliczny i osobiste doświadczenie, poczynszy od profilu katolickiego i chrześcijańskiego.

The theme of the Congress seems to establish two levels of relationship: the “religions” in dialogue between themselves, but not in an internal confrontation aimed at them, but in a wider movement involving the “cultures” concerned. It is no coincidence that the plural is used, given the international situation of peoples on the move, meeting themselves, sometimes in difficult and hostile relations. No wonder then there are these plans of interreligious and intercultural dialogue. The school presents itself as a particularly significant experience

in the path of maturing citizens. It is a place of systematic assimilation and critical processing of culture, and also the ground in which skills flourish and give rise to the competences that produce the capacity to accommodate and face the challenges of life. A training of the citizen, who wants to be complete, must be formulated to arrive at the “immaterial goods” and touch the fundamental anthropological dimensions; thus the transcendent capacity of the human person and the vertical tension inherent in the thousand-year human experience, expressed in multiple paths of interpretation of reality. In Italy the teaching of religion since 1984 has gradually assumed a clear connotation of a school. It is increasingly distinguished from ecclesial catechesis, while remaining complementary, given the confessional configuration. It has become an integral part of not only the information bank or inventory offered by school curricula, but also of the educational process that is being actualized in the classrooms. An attention is drawn to the notable interest from the part of the families and students, and is chosen by children and teenagers of various cultural and religious backgrounds. It could be affirmed that, in the issue of religious education, teaching of religion in schools is a true opportunity for a documented and motivated cultural confrontation, capable of enhancing the value of religion in its humanly qualifying aspects. The “school” epistemological processor provides to the formative process proposed to the students, a clear connotation of “education” on a religious basis, and the Goals set for the various levels of education similar to the spirit of European Citizenship Skills. In order to be in a scholarly framework of this structure, religion is observed and analyzed with instruments which highlight its anthropological, theological, historical, ethical and artistic significance; which allow the grasp of the cultural weight of the religious phenomenon, starting with the Christian-Catholic world; which provide the young citizens with the right keys to engage in a sincere, respectful and competent dialogue with other ideal universes and people from various backgrounds all over the world. In this sense therefore, religion is essentially studied as a matter of fact, symbolic system and experience, beginning with the profile of Catholic Christianity.

Insegnamento scolastico della religione: una opportunità di valorizzare la religione nel confronto culturale. Il tema del Congresso sembra istituire due piani di relazione: le “religioni” in dialogo tra loro, ma non in un confronto interno finalizzato ad esse medesime, bensì in un movimento più ampio, che vede coinvolte le “culture”. Non a caso viene utilizzato il plurale, data la situazione internazionale di popoli in movimento, in incontro, talvolta in rapporti difficili e ostili. Dunque il piano del dialogo interreligioso e il piano del

confronto interculturale. La scuola si presenta come un'esperienza particolarmente significativa nel cammino di maturazione dei cittadini. Il luogo di assimilazione sistematica ed elaborazione critica della cultura, ma anche il terreno in cui fioriscono le abilità e germogliano le competenze che permettono di accogliere ed affrontare le sfide della vita. Una formazione del cittadino, che voglia dirsi completa, deve arrivare ai "beni immateriali" e toccare le dimensioni antropologiche fondamentali; quindi la capacità di trascendimento della persona umana e la tensione verticale insita nella millenaria esperienza umana, espressa in molteplici percorsi di interpretazione della realtà. In Italia l'insegnamento della religione a partire dal 1984 ha assunto progressivamente una chiara connotazione scolastica. Si è distinto sempre più dalla catechesi ecclesiale, pur rimanendone complementare data la configurazione confessionale. È divenuto parte integrante non solo del repertorio di informazioni offerte dai curricoli scolastici, ma anche del processo educativo che si realizza nelle aule scolastiche. Riscuote un notevole interesse da parte di famiglie e studenti ed è scelto da bambini e ragazzi di varia provenienza culturale e religiosa. Si potrebbe affermare che, in tema di educazione religiosa, l'insegnamento scolastico della religione è una vera opportunità di confronto culturale documentato e motivato, capace di valorizzare la religione nei suoi aspetti umanamente qualificanti. L'elaboratore epistemologico "scuola" conferisce all'itinerario formativo proposto agli studenti una chiara connotazione di "istruzione" sotto il profilo religioso e i Traguardi previsti per i vari gradi scolastici risultano affini allo spirito delle Competenze di Cittadinanza suggerite in campo europeo. Per stare in un quadro scolastico di tale struttura, la religione è osservata e analizzata con strumentazioni che ne evidenziano il rilievo antropologico, teologico, storico, etico, artistico; che permettono di cogliere il peso culturale del fenomeno religioso, a partire dal mondo cristiano-cattolico; che forniscono ai giovani cittadini le chiavi di lettura appropriate per entrare in un dialogo sincero, rispettoso e competente con altri universi ideali e con persone di varia provenienza. In questo senso la religione è studiata sostanzialmente in quanto fatto, sistema simbolico ed esperienza, a cominciare dal profilo del cristianesimo cattolico.

Krzysztof Pilarz

Małżeństwo i rodzina w tyglu religii i ideologii

Rodzina, jako podstawowa komórka społeczna, jest instytucją wymagającą niezwykłej troski i delikatności. Jako pierwsza instytucja kształtująca zarówno tożsamość jednostki, jak też jej wzorce i schematy komunikacyjne, cieszy się dużym zainteresowaniem wszelkiej maści inżynierów społecznych. Walka o kształt i definicję rodziny przekłada się

bezpośrednio na wizję społeczeństwa i człowieka. W referacie zaprezentowane zostaną wybrane punkty zapalne w dyskusji nad postrzeganiem małżeństwa i rodziny w kontekście współczesnych paradygmatów antropologicznych i aksjologicznych, zarówno tych utożsamianych bezpośrednio ze światopoglądem religijnym, jak też tych formalnie się od niego odcinających lub wprost go kontestujących. Zostanie też podjęta próba uzyskania odpowiedzi na pytanie o tożsamość osób tworzących małżeństwo w świecie określanym często przedrostkami „post-” (postmodernistycznym, postchrześcijańskim) w kontekście budowania związku osobowego i niezbędnej dla niego dialogiczności.

Mariola T. Kozubek

Pokój jako cel wychowania do dialogu w koncepcji katolickiego Ruchu Focolari i gandyjskiego ruchu Shanti Ashram

Francis Niebucki Unegbu

Integral formation in schools in the face of dialogue with culture

Schools are places of human formation of the youths. This responsibility of the school is with the intention of preparing the students to withstand the circumstances and challenges of life. In order to prepare the students in an adequate manner, school formation is therefore expected to be all-encompassing thus arresting the different aspects of the human person; intellectual, psychological, spiritual, positive civic-engagement and character. It becomes even a more profound responsibility when the different cultural backgrounds of the people are to be taken into consideration as no true human formation lives true to its name and practices if it doesn't put the cultural backgrounds into consideration.

In Nigeria where there are more than 250 different cultures and languages, it becomes then a new wave of challenge to re-examine the method of educational formation especially in the Catholic schools putting into consideration the adequate adaptation of the concept and practice of integral and holistic education with a view to arriving at the proper and adequate formation of the students and so achieving the aim of the formation of complete humans and citizens that grow to become foundations of national development. This is a new educational challenge that presents us with the job of confronting and re-examining education and human formation in our schools in the eye of religion and culture.

Celestine Arinze Okafor

Religion and Culture in Catholic schools in Nigeria

The dialogue between religion and culture finds ample space in the Catholic school. A fundamental characteristic of the Catholic school as indicated in Church documents is the integration of faith and culture. In Nigerian today, Catholic schools are providing opportunity for dialogue between contemporary culture and the Catholic religion. In a country where Islam and Christianity have equal populations, many are calling for dialogue in order to stem the tide of religious violence in Nigeria. This article highlights the need for an epistemology of religion which is necessary for the maturity of the believer (Christian or Muslim). Such a programme would find a balance between the conflicting claims of different religions and cultures of the Nigerian people.

SEKCJA XXI MEDIA A RELIGIA

Koordinator: Prof. dr hab. Kazimierz Wolny

Zakres tematyczny:

Papież Jan Paweł II wykorzystywał z powodzeniem media (prasę, radio, telewizję) jako współczesną ambonę do rozgłaszania i propagowania wartości chrześcijańskich. W myśl rozwoju technologii medialnych, należy się zastanowić, czy *nowe nowe media* są obecnie wykorzystywane do ewangelizacji i czy ułatwiają przedstawicielom kościoła katolickiego pozyskiwać wiernych i nawiązywać z nimi bezpośrednią komunikację, czy raczej utrudniają tę komunikację?

Nowe nowe media skracają dystans, nie są już jednostronnym pasem transmisyjnym (jak wcześniej prasa, radio, telewizja) w szerzeniu idei chrześcijańskich, ale umożliwiają bezpośrednią i błyskawiczną wymianę myśli między nadawcą (Kościoł) a odbiorcami (wierni), często dziś bardzo krytycznie nastawionymi do religii i tego, co głoszą przedstawiciele Kościoła.

Za sprawą *nowych nowych mediów* zmieniła się mentalność ludzi, stali się oni bardziej dociekliwi, mają większe możliwości sprawdzania i weryfikowania wiadomości oraz pozyskiwania wiedzy, stąd próba odpowiedzi na powyższe pytania oraz próba ustalenia, czy pod wpływem *nowych nowych mediów* mentalność ludzi Kościoła się uwspółcześniła i czy nie są już oni tak konserwatywni jak dawniej? Jak wyznawcy innych religii wykorzystują *nowe nowe media* do dialogu ze swoimi wiernymi i jak chrześcijanie wyglądają pod tym względem na ich tle?

Miejsce/Venue: 15 września 2017, Wydział Teologiczny, Sala IIIa, 12.00 – 14.30

Program sekcji/Workshops Programme:

- Prof. dr hab. Kazimierz Wolny-Zmorzyński** - Jerzy Turowicz - mistrz dziennikarstwa katolickiego
- Prof. dr hab. Marek Sokółowski** - „Bramy prawdy i wiary”. Media w nauczaniu papieża Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka
- Dr hab. Bogusław Gogol** - Zapisy „na Kościół” Katolicki w PRL. Reżimowa propaganda i cenzura wobec tematu religii i Kościoła na przykładach zapisów i ingerencji Wojewódzkiego Urzędu Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk w Gdańsku
- Dr hab. Leszek Karczewski** - Nowa duchowość amerykańska Tensegrity Carlosa Castanedy - jej komercjalizacja i medializacja/ New American spirituality *Tensegrity of Carlos Castaneda* - its commercialization and medialisation
- Dr hab. Wojciech Kluj** - Dominacja kulturowa a misje jezuickie w XVII w. Trzy filmy: „Misja”, „Czarna suknia” i „Milczenie”
- Dr Grzegorz Kubiński** - Religia w Internecie jako przykład dialogu kulturowego. Analiza zjawiska w latach 1997-2017
- Dr Juliusz Iwanicki** - Mediatyzacja treści religijnych we współczesnej kulturze sieciowej
- Dr Ewa Stachowska** - Obraz religii w polskiej prasie na przykładzie narracji wokół Światowych Dni Młodzieży w Krakowie

Streszczenia/Abstracts

Kazimierz Wolny-Zmorzyński

Jerzy Turowicz - mistrz dziennikarstwa katolickiego

W referacie zwrócę uwagę na postawę red. Jerzego Turowicza, wierność wyznawanym zasadom, odwagę w mówieniu o trudnych, drażliwych problemach, odwadze red. Turowicza do głoszenia prawdy o otaczającej go rzeczywistości, szanowaniu przeciwnika politycznego i ideologicznego. Jerzy Turowicz jest najlepszym wzorem do naśladowania, potrzebnym współczesnym dziennikarzom. Zastosowana metoda badawcza: opisowo-historyczna.

Grzegorz Kubiński

Religia w Internecie jako przykład dialogu kulturowego. Analiza zjawiska w latach 1997-2017

Proponowany referat dotyczy obecności oraz przemian zjawiska religii oraz duchowości grupowej i indywidualnej w Internecie, datowanej w zasadzie od samego początku jego istnienia. Głównym problemem wystąpienia jest wskazanie ewentualnych różnic w postrzeganiu, występowaniu oraz odbiorze tego zjawiska w czasie blisko dwóch dekad. Śledząc przemiany religii w Internecie można wskazać na wyraźną zmianę jej traktowania zarówno przez internautów jak i samych przedstawicieli religii. Postaram się wskazać, w jaki sposób tradycyjne religie a także indywidualne/grupowe przejawy duchowych poszukiwań, zmieniły sposób prezentacji w Internecie. Zmiana technologiczna niewątpliwie jest jednym z najważniejszych elementów, jakie wpłynęły na sposób funkcjonowania religii. Można więc powiedzieć, że istnieje ogromna różnica pomiędzy „klasyczną” formą religii w Internecie w latach 90tych, a współczesną jej obecnością w mediach społecznościowych. Różnice, a także pewne podobieństwa, zostaną zaprezentowane na podstawie analizy jakościowej i ilościowej zebranych materiałów, z uwzględnieniem m.in. ilości internetowych religii, ich głównych założeń, ilości odbiorców, ilości „założycieli” oraz treści i jakości przekazu religijnego. Wynik analizy wskazuje jednoznacznie na odejście od „klasycznych” internetowych form religii jakie pojawiły się w latach 90tych, które można określić jako „cyberreligie” lub „cyberduchowość”, mocno osadzonych w przestrzeni Internetu. Obecnie zdecydowanie dominują tradycyjne religie, traktujące Internet, a głównie media społecznościowe, tylko jako źródło przekazu swoich treści. Oczywiście, wciąż istnieją alternatywne formy duchowości, ale one również traktują Internet raczej jako narzędzie niż przestrzeń sakralną, w której może rozwinąć się niezależna religia (choć należy tu uwzględnić „religie” powstałe dla żartów). Analiza forów dyskusyjnych oraz komentarzy użytkowników takich internetowych miejsc religijnych, pokazuje jednocześnie, że Internet wciąż pozostaje miejscem swobodnej wymiany poglądów. Jest to zdecydowanie przestrzeń dialogu, niekoniecznie – jak lubią okazywać to media – opartego na nienawiści i niechęci. Analiza pokazuje, że zarówno przestrzeń zjawisk odpowiadających indywidualnej/grupowej duchowości, jak i przestrzeń dedykowana tradycyjnym religiom, jest polem wymiany różnorodnych uwag, choć rzadko służy jako narzędzie samej ewangelizacji.

Juliusz Iwanicki

Mediatyzacja treści religijnych we współczesnej kulturze sieciowej

Komunikacja religijna w świecie współczesnym przybiera nowe formy. Można szczególnie to zaobserwować w obszarze szeroko rozumianej kultury sieciowej, czyli zasobów internetowych. Funkcjonują różne blogi i vlogi (videoblogi), szerzące treści religijne, w tym niekiedy również odniesienia do filozofii, głównie chrześcijańskiej, ale także np. buddyjskiej. Interesującym zjawiskiem są nowe formy przekazywania treści religijnych w obrębie mediów społecznościowych (szczególnie na Facebooku). Funkcjonują tam różne grupy oraz osoby tworzące i rozpowszechniające memy. Mem jest obrazkiem, który może przedstawiać fotografię, rysunek, bądź być ilustracją zaczerpniętą ze znanych źródeł artystycznych. Istotą memu jest również tekst, który komentuje treść danego obrazka. Od kilku lat powstają również memy religijne, które mediatyzują dla swoich odbiorców (głównie młodszych), treści religijne. Są to różnorodne wątki, dotyczą zarówno doktryny, jak i kultu, a także spraw społecznych, dotyczących religii. Memy są wytworem kultury ludycznej, jednak posiadają również swój aspekt refleksyjny. W referacie zastosuję metodę case studies, a rezultatem będzie przybliżenie tej nowej formy komunikacji religijnej, jak i wyciągnięcie wniosków o charakterze religioznawczym i kulturoznawczym (min. ustalenie statusu antropologicznego współczesnego odbiorcy tych treści).

Ewa Stachowska

Obraz religii w polskiej prasie na przykładzie narracji wokół Światowych Dni Młodzieży w Krakowie

Współcześnie media stały się znaczącym, by nie rzec integralnym elementem społeczeństw, w których codzienność zaczęła być nasączana i kształtowana przez ich specyfikę oraz kody kultury medialnej. W efekcie przybrały one postać zasadniczego wymiaru systemu społecznego, stanowiąc nie tylko odrębną część, podlegającą własnej logice, ale również ich siła istotnie oddziałuje na poszczególne wymiary przestrzeni społecznej, w tym sferę religii. Wpływ mediów na religię wiąże się z procesem mediatyzacji, który można traktować – za S. Hjarvardem – bądź jako czynnik wpływający na produkcję i dystrybucję treści i znaczeń religijnych, bądź element „formatowania” przekazów analogicznie jak czyni się to w odniesieniu do produktów popkulturowych, bądź też przejmowania funkcji instytucji religijnych w zakresie modelowania orientacji społecznie i kulturowo znaczących. Wybrane aspekty procesu mediatyzacji zostaną ukazane na podstawie obrazu Światowych Dni Młodzieży stworzonego na łamach polskiej prasy.

Marek Sokołowski

„Bramy prawdy i wiary”. Media w nauczaniu papieży Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka

Papieskie orędzia poświęcone problematyce komunikacji społecznej oraz mediów masowych swoimi korzeniami sięgają Soboru Watykańskiego II, który zalecił obchodzenie jednego dnia w roku poświęconego tym zagadnieniom.

Wystąpienie omawia nauczanie papieży Jana Pawła II, Benedykta XVI, Franciszka, doceniających znaczenie techniki w rozwoju cywilizacji, w tym nowoczesnych mediów komunikacyjnych, stanowiących, w myśl Kościoła katolickiego - nowe narzędzie ewangelizacji.

Bogusław Gogol

Zapisy „na Kościół” Katolicki w PRL. Reżimowa propaganda i cenzura wobec tematu religii i Kościoła na przykładach zapisów i ingerencji Wojewódzkiego Urzędu Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk w Gdańsku

Socjalistyczna ideologia wykluczała propagowanie religijnych treści. W systemie politycznym PRL -u, Kościół Katolicki i partia - PZPR, stale rywalizowały o wpływy w społeczeństwie, widać to dobrze w ustalanych przez reżim cenzorskich zapisach. Wsparciem dla takiej praktyki ówczesnego reżimu były działania cenzury, nadzorującej kościelne wydawnictwa i periodyki, a w prasie codziennej i wydawnictwach, reglamentujące i ograniczające wszelkie treści uznane przez cenzorów za wskazujące na korzystną rolę, znaczące miejsce dla religii i Kościoła Katolickiego, czy wreszcie podkreślające lub wpływające na poziom religijności społeczeństwa. Służyły temu zapisy cenzury, to na podstawie ich lektury widać, jak ewoluowała polityka komunistycznych władz wobec Kościoła po II wojnie światowej. Niewątpliwie znacząca była postawa samych cenzorów, jednak nawet „dobry”, czyli łagodny cenzor musiał postępować zgodnie z zapisami „na Kościół” otrzymywanymi od PZPR - owskich władz.

Censor records «for the Catholic Church» in the People's Republic of Poland. Regime propaganda and censorship of religion and the Church as examples of records and interventions of the Provincial Office of Press Control, Publications and Entertainment in Gdańsk.

Socialist ideology excludes the promotion of religious content. In the political system of the People's Republic of Poland, the Catholic Church and the party - the PZPR, have

been constantly competing for influence in society, which is well reflected in the censorship regulations established by the regime. Support for such practices of the regime at the time was the censorship of church publications and periodics and the daily press and publishing houses that regulated and restricted all content recognized by the censors as showing a beneficial role, a significant place of religion and the Catholic Church and finally emphasizing the religiosity of society. The censorship records were used to show how the governments policy towards the Church has changed. Certainly, the attitude of the censors was undoubtedly important, but censor, had to follow the records received from the PZPR authority.

Leszek Karczewski

Nowa duchowość amerykańska Tensegrity Carlosa Castanedy - jej komercjalizacja i medializacja

New American spirituality *Tensegrity* of Carlos Castaneda - its commercialization and medialisation.

Szczyt popularności twórczości literackiej antropologa amerykańskiego Carlosa Castanedy – guru pokolenia „dzieci kwiatów”, wykładowcy Uniwersytetu Kalifornijskiego UCLA, który przez 13 lat prowadził fenomenologiczne badania wśród meksykańskich „widzących”, przypada na lata 70-te i 80-te. Książki jego rozeszły się w wielu językach świata w milionowych nakładach, choć on sam unikał rozgłosu.

W artykule autor zamierza pokazać jakie były i są dalsze losy spuścizny literackiej C. Castanedy, jak organizacja będąca spadkobierczynią jego majątku dokonała komercjalizacji i medializacji jego dziedzictwa duchowego. Artykuł powstanie na bazie wieloletnich badań literaturowych, badań stron internetowych, a także obserwacji autora – uczestnictwa w warsztatach organizowanych przez Cleargreen – organizację powołaną do życia przez C. Castanedę i jego współpracowników w latach 90-tych.

The culmination of the popularity of American anthropologist Carlos Castaneda literary - the guru of the „flower children” generation, lecturer at the University of California UCLA, who led phenomenological research among Mexican „seers” for 13 years, took place in 70s. and 80s. His books were distributed in many languages of the world in millions of copies, though he himself avoided publicity.

In the article, the author intends to show what was and is still the fate of the literary legacy of C. Castaneda, and how the organization being the heir of the estate has commer-

cialized and medialized his spiritual heritage. The article will be based on the author's many years of literature and web research, and also will be based on participation in workshops organized by Cleargreen - the organization set up by C. Castaneda in the 90's.

Wojciech Kluj

Dominacja kulturowa a misje jezuickie w XVII w. Trzy filmy: „Misja”, „Czarna suknia” i „Milczenie”

Film „Milczenie”, który wszedł na ekrany polskich kin kilka miesięcy temu stanowi już trzecią ekranizację siedemnastowiecznych misji jezuickich. Każdy z nich ukazuje jednak misje na innym kontynencie i w zupełnie odmiennym kontekście. Misje jezuickie tego okresu nie były jedynymi misjami tego okresu, ale w świadomości społecznej pozostają najbardziej znanymi. Wydaje się jednak, że filmy bardziej ukazują obecną wizję tych przedsięwzięć, niż ich stan ówczesny.

Film „Misja” (The Mission, reż. Roland Joffé) stanowi ekranizację jednego z problemów misji w Ameryce Południowej. Film miał swoją premierę w 1986 r. Główną rolę grał Roberto De Niro, a muzykę skomponował sam Ennio Morricone. Film ten znalazł się na watykańskiej liście 45 filmów fabularnych propagujących szczególne wartości religijne, moralne lub artystyczne. Kolejny film - „Czarna suknia” (Black Robe, reż. Bruce Beresford) ukazuje misje na terenach dzisiejszej Kanady, ówczesnej Nowej Francji. Jest to produkcja kanadyjsko-amerykańsko-australijska z 1991 r. oparta na motywach książki *Black Robe* Briana Moore'a. Film otrzymał nagrodę Kanadyjskiej Akademii Filmowej i Telewizyjnej w 1991 r. Najnowszy w tej trylogii film „Milczenie” (Silence, reż. Martin Scorsese) posiada scenariusz oparty na podstawie powieści Shusaku Endo o tym samym tytule. Film miał swoją premierę w Watykanie 29 XI 2016 r. American Film Institute przyznał mu tytuł *Top Ten Films of the Year 2016*. Podobnie National Board of Review of Motion Pictures uhonorowało go tytułem „najlepszego” w kategorii scenariuszy adaptowanych i też umieściło w dziesiątce najlepszych filmów roku 2016.

Wszystkie trzy filmy bez wątpienia są bardzo dobrymi obrazami, nie do końca jednak wiernie ukazują problemy misji XVII w. Kreują one pewne wyobrażenie misyjne, stanowiąc w pewnym stopniu współczesny „fakt medialny” a nie realny obraz misji tamtego okresu. Wydaje się, że to, co pokazują te filmy, posługując się pretekstem misji, to próba ukazania europejskiego poczucia wyższości kulturowej.

SEKCJA XXII

POEZJA A RELIGIA

Koordynator: Ks. Prof. dr hab. Jan Sochoń

Zakres tematyczny:

Podczas obrad spróbujemy uchwycić podstawowe relacje, jakie zachodzą, bądź zachodzić mogą, pomiędzy religią i poezją. Będziemy mieli na uwadze nade wszystko religię chrześcijańską, charakterystyczną dla kultury Zachodu. A ponieważ Biblia – Stary i Nowy Testament – przekazująca zbawcze orędzie Boga należy do największych arcydzieł literatury światowej, nie może dziwić jej niezbywalna więź z językiem poetyckim. Stwórca bowiem wyraził swoje istnienie i swoje wobec człowieka zamiary w znakach o symbolicznym charakterze. Dlatego poczynając od doświadczeń tradycji wczesnogreckich, a kończąc na współczesnych propozycjach spróbujemy pokazać, że sztuka jest koniecznym narzędziem, dzięki któremu człowiek potrafi nawiązywać duchową więź z „ukrytym Bogiem”, opisywać wszelkie przejawy tego, co święte w porządku języka artystycznego. Poszukiwanie rdzenia łączącego język poezji z „językiem Stwórcy” (przyjmujemy, że taki rdzeń rzeczywiście istnieje) zakreślą treściowy obszar prezentowanych wypowiedzi. Zapytamy, jak się to dzieje, że impresyjny, wyjątkowo osobisty język poezji potrafi sugerować obszary przynależne tylko Bogu, że obraz, metafora, rytm muzyczny, czy inne zabiegi w języku sprawiają, że język zdaje się być bliżej niezaciemnionego obszaru świata.

Dlatego warto spojrzeć na pewne teksty religijne od strony ich powinowactw z literaturą właśnie i poetyką retoryki, gdyż religię i literaturę spaja to samo doświadczenie życia. Bo nawet filozofowie, o władnięci pasją *logosu*, argumentacją i uzasadnianiem, tworzący wiedzę intersubiektywnie sprawdzalną, nie chcą rezygnować z możliwości, jakie daje olśniewająca literacka ekspresja. Z tej racji prześledzimy drogi wikłające religię w literaturę (i odwrotnie) u wybitnych pisarzy europejskich, odsłoniemy nitki intelektualne, łączące wiarę z poetyckim wymiarem ludzkiego doświadczenia. Mamy nadzieję, że przysłuchując się wystąpieniom naszych znamienitych Gości, umocnimy świadomość, że wymogi religijnego *logosu*, owianego głębią środków literackich, powinny być w takim samym stopniu rozpoznane i stosowane zarówno przez pisarzy i poetów, jak i filozofów oraz teologów. Czyż na początku nie był Sens!

Miejsce/Venue: 15 września 2017, Wydział Teologiczny, Sala 20, godz. 12.00 – 14.30

Program sekcji/Workshops Programme:

Ks. Prof. dr hab. Jan Sochoń - Religia i poezja - wstępne rozpoznania

Prof. dr hab. Grażyna Halkiewicz-Sojak - Głos Boga i słowo poety w lirycznej refleksji Cypriana Norwida/ The Voice of God and the Word of the Poet in the Lyrical Reflection of Cyprian Norwid

Prof. dr hab. Witold Sadowski - Ile jest języka religijnego w języku poetyckim i odwrotnie?/ How much poetic language is shaped by religious language and vice versa?

Dr hab. Jerzy Kaczmarek - Wątki eschatologiczne w twórczości poetyckiej Jarosława Marka Rymkiewicza

Dr hab. Artur Jocz - Schulz i Gombrowicz, czyli o religijnych poszukiwaniach w literaturze

Dr hab. Andrzej Korczak - Mistyczne znaczenie mitu dionizyjskiego

Prof. dr hab. Krzysztof Obremski - Monologowy dialog o Kościele: Kazimierz Maliszewski „Krzyż i orzeł” – Janusz Palikot „Zdjąć Polskę z krzyża”

Mgr Małgorzata Waszkiewicz - Odsłanianie sensu w poezji Paula Celana/ The analysis of Paul Celan's poetry in order to find and to reveal its meaning

Mgr Wiesław Trzeciakowski - Religia i sacrum w twórczości Novalisa

Mgr Michał Sokulski - Mesjanizm narodowy w twórczości Zygmunta Krasińskiego/ National messianism in the works of Zygmunt Krasiński

Dr hab. Anna Kościółek - Pielgrzymka do Ziemi Świętej jako doświadczenie religijne i temat utworu literackiego („Podróż do Świętych miejsc w 1830 roku” Andrzeja Murawjowa)/ Pilgrimage to the Holy Land as a religious experience and theme of a literary work of art (Andrey Muraviev's 'A journey to holy places in 1830')

Dr Marta Cywińska - Rola poezji religijnej w wychowaniu patriotycznym w XX i XXI wieku - przyczynek do analizy/ The role of religious poetry in patriotic education in the 20th and 21st centuries - a contribution to the analysis

Streszczenia/Abstracts

Jan Sochoń

Religia i poezja - wstępne rozpoznania

Sztuka jest koniecznym narzędziem, dzięki któremu człowiek potrafi nawiązywać duchową więź z „ukrytym Bogiem”, opisywać wszelkie przejawy tego, co święte w porządku języka artystycznego. Poszukiwanie rdzenia łączącego język poezji z „językiem Stwórcy” (przyjmujemy, że taki rdzeń rzeczywiście istnieje) zakreślą treściowy obszar prezentowanych wypowiedzi. Zapytamy, jak się to dzieje, że impresyjny, wyjątkowo osobisty język poezji potrafi sugerować obszary przynależne tylko Bogu, że obraz, metafora, rytm muzyczny, czy inne zabiegi w języku sprawiają, że język zdaje się być bliżej niezaciemnionego obszaru świata.

Grażyna Halkiewicz-Sojak

Głos Boga i słowo poety w lirycznej refleksji Cypriana Norwida

The Voice of God and the Word of the Poet in the Lyrical Reflection of Cyprian Norwid

Punktem wyjścia rozważań będzie zagadnienie poznawczych aspiracji poezji romantycznej, które stopniowo prowadziło jej twórców ku postawie poety-proroka i dążeniu do przeżycia mistycznej iluminacji. Na tym tle przedstawię odmienną poetycką drogę Norwida, który wybrał drogę hermeneutyki, a nie – mistyki. Ten wybór otwierał dwie perspektywy. Po pierwsze skłaniał do medytacji nad „wielkimi słowami” Biblii i liturgii (*Jeszcze słowo, Wigilia, Bądź wola Twoja..., Do Najświętszej Marii Panny. Litania...*). Po drugie – prowadził do rozumienia życia jako słowa, które jest odpowiedzią człowieka w rozmowie z Bogiem (*Modlitwa, Fatum, Sfinks, Wielkie słowa, Na zgon śp. Józefa Zaleskiego...*). W konkluzji wskażę niektóre przykłady kontynuacji tej norwidowskiej linii w poezji XX wieku.

The starting point of the paper will be the exploratory aspirations of romantic poetry, which gradually led its creators to adopt the roles of poet-prophets and increased their desire to experience mystical illumination. Against this background, I will present the specificity of the poetic career of Norwid, who chose the path of hermeneutics, not mysticism. This choice opened up two avenues. Firstly, it inspired the poet to meditation on the „great words” of the Bible and the liturgy (*Jeszcze słowo, Wigilia, Bądź wola Twoja..., Do Najświętszej Marii Panny. Litania...*). Secondly - it led to the understanding of life as ‘word’ that is the

response of man in conversation with God (*Modlitwa, Fatum, Sfinks, Wielkie słowa, Na zgon śp. Józefa Zaleskiego...*). In conclusion, I will point to some examples of the continuation of the Norwidian line of thought in the poetry of the twentieth century.

Witold Sadowski

Ile jest języka religijnego w języku poetyckim i odwrotnie?

How much poetic language is shaped by religious language and vice versa?

Tematem referatu będzie relacja między dwoma utrwalonymi kategoriami: język religijny i język poetycki. Relacja ta zostanie rozpatrzona na przykładzie europejskich litanii z okresu różnicowania się nurtu kościelnego i nurtu poetyckiego (chronologicznie: od XIV do XVI wieku, a symbolicznie: od Petrarki do Johna Donne'a). Pierwotnie gatunek ten nie znał podziału na funkcję religijną i poetycką. Podział na dwa nurty na przełomie średniowiecza i renesansu nie polegał zaś ani na eliminacji elementów religijnych z nurtu poetyckiego, ani na eliminacji elementów poetyckich z nurtu religijnego, lecz na wypracowaniu dwóch konkurencyjnych sposobów kontynuacji wspólnego dziedzictwa. Litanie europejskie z nurtu kościelnego i poetyckiego dowodzą trwałości pierwiastków religijnych w obrębie języka poetyckiego oraz pierwiastków poetyckich w obrębie języka religijnego.

The paper will be devoted to the relation between two grounded categories, namely religious language and poetic language. This relation will be examined on the example of European litanies from the period when the difference between the Church branch and the poetic branch of the litany was established, i.e. from the fourteenth-sixteenth centuries or in other words from the times of Petrarch to those of Donne. At the beginning there was no distinction between religious and poetic functions within the genre of litany. However, at the turn of the Middle Ages and the Renaissance the division was made yet it did not consist in either elimination religious aspects from the poetic branch or poetic aspects from the Church branch. Instead, two competitive variants of their development from the common roots were created. In this way European litanies demonstrate how persistent are both religious aspects of poetic language and poetic aspects of religious language.

Jerzy Kaczmarek

Wątki eschatologiczne w twórczości Jarosława Marka Rymkiewicza

Głównym problemem obecnym w wierszach Jarosława Marka Rymkiewicza jest jego zmaganie się z tematyką rzeczy ostatecznych. Pomimo iż problematyka ta pojawia się także w innego rodzaju tekstach tego autora, to jednak właśnie przede wszystkim utwory po-

etyckie przesyccone są wątkami eschatologicznymi i stanowią znakomity materiał do analizy tych kluczowych zagadnień u Rymkiewicza. Można nawet powiedzieć, że poezja stanowi tutaj szczególne miejsce, w którym autor odkrywa przed czytelnikiem swoje poglądy dotyczące śmierci, istnienia duszy i życia wiecznego. Pomimo wielu niejednoznaczności, które pojawiają się zarówno w wypowiedziach poetyckich, jak i pozapoetyckich Jarosława Marka Rymkiewicza, uważam, że jego wyobrażenia eschatologiczne można ujmować w nurcie chrześcijańskim, co chciałbym pokazać na podstawie analiz jego dzieł poetyckich - poczynając od tych zupełnie wczesnych, po ostatnie tomiki wierszy. Jednocześnie chciałbym zwrócić uwagę na obecność odniesień eschatologicznych wziętych spoza chrześcijaństwa, szczególnie zaś z antyku, jak chociażby odwołanie się do platońskiej koncepcji duszy. Odniesienia te jednak autor „Zachodu słońca w Milanówku” wpisuje w nurt refleksji chrześcijańskiej. Analizy poezji dopełnione zostaną również uwzględnieniem innych tekstów Rymkiewicza, w których podejmuje on tematy religijne, jak chociażby sławnego eseju „Przez zwierciadło”, którego przekaz stanie się bardziej zrozumiały poprzez konfrontację z utworami poetyckimi.

Artur Jocz

Schulz i Gombrowicz, czyli o religijnych poszukiwaniach w literaturze

Różnorodne relacje pomiędzy religią i literaturą funkcjonują od początku kultury europejskiej. Celem wystąpienia jest przybliżenie natury religijnych, duchowych poszukiwań, które manifestują w swoich utworach pisarze. Rozważania zostaną zilustrowane przykładami zaczerpniętymi z twórczości Brunona Schulza i Witolda Gombrowicza.

Andrzej Korczak

Mistyczne znaczenie mitu dionizyjskiego

W micie dionizyjskim bardzo ważna jest ekstaza mystów. Staram się pokazać jej mistyczny sens. To prowadzi do stwierdzenia mistycznego sensu dionizyjskiego erosa, mistycznego sensu obrzędowego picia wina i mistycznego sensu masek, używanych podczas dionizyjskich obrzędów.

In the Dionysian myth, mystical exstasis of the mysts has a wery important role. I try to explain the mystical sense of the Dionysian eros, mysticlal sense of the ritual drinking of wine and the mystical sense of the mask used during the Dionysian rites.

Krzysztof Obremski

Monologowy dialog o Kościele: Kazimierz Maliszewski „Krzyż i orzeł” – Janusz Palikot „Zdjąć Polskę z krzyża”

Kościół i Polska współtworzą węzeł, który może być bądź zaciskany (Kazimierz Maliszewski, *Krzyż i orzeł*), bądź rozwiązywany (Janusz Palikot, *Zdjąć Polskę z krzyża*). Analiza porównawcza obydwu książek już o jakże przeciwstawnych tytułach dowiedzie, że dialog Kazimierza Maliszewskiego i Janusza Palikota jest monologowy nie dlatego, że co prawda formalnie obydwaj nie przystępują do wyraźnie zaadresowanej polemiki, lecz dlatego, że obydwaj biegunowo odmiennie postrzegają przeszłość, a tym samym teraźniejszość oraz przyszłość III RP i Kościoła. Najogólniej: co dla pierwszego jest najwspanialszą „Tradycją” (którą należy kultywować), dla drugiego tylko spornym „dziedzictwem” (które należy poniechać).

Małgorzata Waszkiewicz

Odsłanianie sensu w poezji Paula Celana

The analysis of Paul Celan's poetry in order to find and to reveal its meaning

Przedmiotem mojego wystąpienia będzie próba odsłonięcia i przybliżenia sensu, który jest obecny w poezji Paula Celana. Poezja Paula Celana jest poezją hermetyczną i jego utwory sprawiają wrażenie zaszyfrowanych. Język i narzędzia, którymi zechcę się posłużyć będą pochodziły z obszaru hermeneutyki. Paul Celan w swojej poezji podejmie problematykę kondycji człowieka, jego poszukiwań, jego drogi i wyborów. Będą mnie interesowały wątki religijne, bardzo mocno obecne w tej poezji. Przedmiotem moich rozważań zechcę uczynić myśl dotyczącą poszukiwania Boga przez człowieka, wyłaniającą się z poezji Celana.

The subject of my speech is to make an attempt to expase the meaning of Paul Celan's poetry. Celan's poetry is defined as „hermetic”, since his poems seem to be „encrypted”. The tods and terms required for my analysis derive from the study of Hermeticism. The symbolism of Paul Celan's poetry covers the condition of an individual person - their destiny and life choices. Particulary, I would like to cover the religious symbolism, which is deeply rooted into Paul Celan's work. The main topic of my dissection is to examine the motive of a man in search of God - as depicted in Celan's poetry.

Wiesław Trzeciakowski

Religia i sacrum w twórczości Novalisa

Artykuł dotyczy pojmowania religijności i przedstawienia sacrum w twórczości Novalisa (1772-1801), jego synkretyzmu religijnego, pojęcia sacrum rozwinętego w XX wieku przez M. Eliadego. W badaniach tego problemu wzięto pod uwagę najważniejsze teksty Novalisa, prozatorskie i poetyckie (w tym *Hymny do Nocy* i *Pieśni duchowe*), w tym jego aforyzmy filozoficzne (*Bluethenstaub* / *Kwietny pył*). Jakkolwiek Novalis wychował się w duchu chrześcijańskim (protestantyzm), akceptował też katolicyzm (idea jedności chrześcijaństwa), darzył kultem Matkę Bożą, to jego koncepcje religijne brały pod uwagę także starożytne misteria (Sais, Izysda) oraz gnozę.

This paper concerns insight of religion and presentation of sacrum in writings of Novalis (1772-1801), his religious syncretism, idea of sacrum developed in XX century by M. Eliade. In the research of this problem the most important texts of Novalis, prose and poetry (including *The Hymns for the Night* and *Spiritual Chants*), as well as his philosophical aphorisms (*Bluethenstaub* / *Flower Dust*) were took account. However Novalis was growing up in the christian spirit (protestantism), he was accepting catholicism (the idea of unity of christianity), he worshiped The Mother of God, and his religious conceptions took account ancient mysteries (Sais, Isis) and gnosis.

Michał Sokulski

Mesjanizm narodowy w twórczości Zygmunta Krasińskiego

National messianism in the works of Zygmunt Krasiński

Tytuł tekstu nawiązuje do artykułu Juliusza Kleinera "Mesjanizm narodowy w systemie Zygmunta Krasińskiego" opublikowanego w setną rocznicę urodzin wieszcz. Pisząc o twórczości, a nie systemie, zamierzam wyeksponować ewolucję mesjanizmu narodowego powiązaną z rozwojem profetycznych aspiracji poety. Prześlę w kontekstach ideowych i literackich idee "Polski - Chrystusa narodów" w twórczości Krasińskiego od wizji powstania listopadowego w duchu Lamennias'go, poprzez *Trzy myśli Ligęzy* z „katastroficzną” *Legendą*, gdzie szlachcie polskiej przysługiwała tradycyjna misja antemurale christianitatis i *Snem Cezary* zestawiającym już naród i Chrystusa. Następnie zwrócę uwagę na traktat: *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów*, gdzie filozofię Cieszkowskiego (prze-

kraczącą Hegla „uwieczniającego” kres państwowości Polski) Krasiński „poprawia” w duchu historiozoficznie uzasadnianej Chrystusowości Polski. O ile u Cieszkowskiego sztuka stanowiła niższy niż filozofia etap objawienia Absolutu o tyle u Krasińskiego odwrotnie - właśnie w wizjach eschatologicznych poety - proroka mogła zostać wypowiedziana prawda o mesjańskim powołaniu Polski (*Przedświt*). Ostatni faza obejmowałaby *Psalmy przyszłości* tj., profetyczne interwencje wobec wypadków historycznych i *Resurrecturis*, tj. zmierzchu historiozoficznego myślenia i zwrot ku mistycznemu uzasadnieniu nadziei zmartwychwstania. W pracy inspirowe się polonistyczną tradycją badań nad mesjanizmem (J. Ujejski, J. Kleiner), historią idei A. Walickiego, teologią narodu Cz. Bartnika.

The title of the text is a reference to an article by Juliusz Kleiner *National messianism in the system of Zygmunt Krasiński* published on the 100th anniversary of the poet's death. Writing about the works, not the system, I am going to emphasize the evolution of the national messianism connected with the development of the poet's prophetic aspirations. I shall examine in both literary and ideological context the idea of "Poland-the Christ of nations" in Krasiński's works, beginning with his vision of the November Uprising in Lamennais's spirit through *Trzy myśli Ligęzy* with the catastrophic *Legenda*, where the Polish gentry still performed the traditional mission of antemurale Christiania and *Sen Cezary* already juxtaposing the nation and Christ. Next, I shall focus on the treatise *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów*, where Cieszkowski's philosophy (developing Hegel's philosophy 'immortalizng' Poland losing its statehood) is 'corrected' by Krasiński in the spirit of historiosophically justified Christness of Poland. Whereas Cieszkowski regarded art as a lower stage of revelation of the Absolute than philosophy, Krasiński treated it differently - it was in the poet's - prophet's eschatological visions where the truth about Poland's messianic calling could be revealed (*Przedświt*). The last stage would encompass *Psalmy przyszłości*, i.e. prophetic interventions in the face of historical events and *Ressurrecturis*, i.e. the twilight of historiosophic thinking and a turn towards mystical grounds for resurrection. While working on my paper I have been inspired by the tradition of investigating messianism in Polish studies (J. Ujejski, J. Kleiner), the history of ideas (A. Walicki) and Cz. Bartnika's national theology.

Anna Kościólek

Pielgrzymka do Ziemi Świętej jako doświadczenie religijne i temat utworu literackiego („Podróż do Świętych miejsc w 1830 roku” Andrzeja Murawjowa)
Pilgrimage to the Holy Land as a religious experience and theme of a literary work of art (Andrey Muraviev's 'A journey to holy places in 1830')

Pielgrzymki do Ziemi Świętej to dawna tradycja w kulturze rosyjskiej. Miejsca związane z życiem i męką Chrystusa od początku przyjęcia przez Ruś chrześcijaństwa były dla wiernych ważnymi elementami historii i geografii zbawienia. W referacie podjęta zostanie próba przedstawienia pierwszej pielgrzymki do Palestyny Andrzeja Murawjowa (1806–1874), pisarza religijnego, teologa, poety, dramaturga, działacza kościelnego i państwowego jako osobistego doświadczenia religijnego i jego odzwierciedlenia w dziele literackim. Pielgrzymka na Wschód stała się momentem przełomowym w życiu Murawjowa, zaowocowała napisaniem *Podróży do Świętych miejsc w 1830 roku* (*Путешествие ко Святым местам в 1830 году*), który to utwór zainicjował religijny etap jego twórczości i przyniósł autorowi ogromny sukces. Choć swojej wyprawy poeta nie określał mianem pielgrzymki, nosiła taki właśnie charakter. Nawiedzając miejsca ważne w historii zbawienia, uczestniczył w nabożeństwach i życiu sakramentalnym Kościoła.

Pilgrimages to the Holy Land have been an old tradition in the Russian culture. For believers, places related to the life and passion of Christ have been an important element of history and geography of salvation since the beginnings of Christianity in Ruthenia. The paper is an attempt to present the first pilgrimage of Andrey Muraviev (1806-1874), a religious writer, theologian, poet, playwright, church and state activist, to Palestine as a personal religious experience and its reflection in a literary work of art. The pilgrimage to the East became a breakthrough moment in Muraviev's life and resulted in the writing of *A journey to holy places in 1830* (*Путешествие ко Святым местам в 1830 году*), which initiated the religious stage of his writings and became a great success. Although the poet did not call his journey a pilgrimage, such was indeed its nature. Visiting places important to the history of salvation, he participated in services and sacramental life of the Church.

Marta Cywińska

**Rola poezji religijnej w wychowaniu patriotycznym w XX i XXI wieku
- przyczynek do analizy**

The role of religious poetry in patriotic education in the 20th and 21st centuries - a contribution to the analysis

Wystąpienie stanowić będzie przyczynek do analizy roli poezji religijnej w wychowaniu patriotycznym dzieci i młodzieży na przykładzie wybranych fragmentów. Autorka zamierza uwzględnić przede wszystkim utwory należące do kanonu religijno-patriotycznego w latach dwudziestych oraz trzydziestych XX wieku, a zachowane w zbiorach biblioteki dawnego Muzeum Domu Kresowego, znane z dzieciństwa, przekazywane w jej rodzinie z pokolenia na pokolenie. Zaprezentuje ona i skomentuje utwory niesłusznie obrócone w niepamięć przez współczesnych literaturoznawców, a stanowiące obligatoryjny element pełnego wychowania religijnego oraz patriotycznego w rodzinie - pojmowanych jako nierozwalne oraz wzajemnie uzupełniające się. Skupi się przede wszystkim na poezji Maryjnej (również wpajanej kolejnym pokoleniom jako rodzaj modlitwy) oraz na dorobku twórców poezji religijnych publikujących podówczas m.in. na łamach "Rycerzyka Niepokalanej" - również kryjących się jedynie pod inicjałami lub pseudonimami. Analiza będzie miała nie tylko charakter „klasycznych” rozważań literaturoznawczych, lecz interdyscyplinarnych rozważań historyka oświaty oraz znawcy obyczajowości domu kresowego i doświadczonego wychowawcy w duchu narodowym.

The presentation will contribute to the analysis of the role of religious poetry in the patriotic upbringing of children and young people on the example of selected pieces of works. The author intends to include primarily works belonging to the religious-patriotic canon in the 1920s and 1930s, and preserved in the collections of the library of the former Borderland Museum, known to her from childhood, passed on to her family from generation to generation. She will present and comment on works wrongly forgotten by modern literary scholars, and constituting an obligatory element of complete religious and patriotic education in the family - understood as inseparable and mutually complementary. It will focus primarily on Marian poetry (also infused with subsequent generations as a kind of prayer) and on the writers of religious poetry publishers. In the „Knight of the Immaculate” - also covered only by initials or pseudonyms. The analysis will have not only the character of „classical” literary thinkings, but the interdisciplinary considerations of the educator historian and the expert in the customs of the border home and the experienced educator in the national spirit.

SEKCJA XXIII

MYTHOLOGICAL AND RELIGIOUS MOTIVES IN WORLD CULTURES

Koordynator: dr Marcin Lisiecki

Zakres tematyczny:

Main topics of this section are:

- similarities and differences between mythology and religion;
- mythological motives in ancient texts;
- religious motives in oral history and legends;
- mythology and art, and popular culture;
- religion motives in art.

Miejsce/Venue: 15 września 2017, Wydział Teologiczny, Sala Rady Wydziału,
godz. 12.00 – 13.00

Program sekcji/Workshops Programme:

Dr Milan Urbančok - Post-conciliar period of renewal process - its understanding and realization in the former Czechoslovakia with special regard to life and work of Don Bosco's Salesians

Mgr Attila Mátéffy - The Solar Reindeer Doe of Northern Eurasia: An ancient North Eurasian Religious and Ritual System and its Symbolism

Dr Marina Valentsowa - A Soul in the mythological and religious beliefs of the Slavs

Dr Illnaz Rahbar - Religious and Mythological Motifs of Sassanid Art in Tāq-e Bostā

Mgr Stepan Kuchlei - Rice & Martyrs: Roman Catholicism in Cambodia

Streszczenia/Abstracts

Milan Urbančok

Post-conciliar period of renewal process - its understanding and realization in the former Czechoslovakia with special regard to life and work of Don Bosco's Salesians

The article offers some of two generations' experiences of understanding and implementing the renewal process of post-conciliar period within limitations of communist

regime. Particular attention is paid to several personalities. These are representing the typology of how the impact of unexpected events and conditions had contributed to finding a link between tradition and changed life. This attempt to capture the new experience offers a reflection on how they evolved and changed the forms of spiritual life, mission and educational activity, especially among Salesians. The reflection also includes new religious experience that has arisen in the background of confronting a society with different preferred values.

Keywords: culture, religions, dialogue, values, educational activity, renewal process, Don Bosco's Salesians,

Attila Mátéffy

The Solar Reindeer Doe of Northern Eurasia: An ancient North Eurasian Religious and Ritual System and its Symbolism

The paper focuses on the foundations of an ancient North Eurasian religious and ritual system, which includes elements of animism, shamanism, totemism and the ancestor cult of the early Siberian hunter-gatherer communities, and constituted a complex whole since prehistoric times. In this system, the main role has been played by a supernatural reindeer doe, “the Mother of Animals” (Jacobson-Tepfer 2015) or “the Master of the Animals” (Vitebsky 1995), which is a metaphorical manifestation of the Sun in the astral and solar mythology of the Central Eurasian peoples (Scythians, Sarmatians, Huns, Hungarians, Turkic, Mongolic and Tungusic tribes, etc.): its/her antlers symbolize the sun rays in the Neolithic rock carving representations and the stars in the Hungarian shamanic origin new year calendaric rituals, so called ‘regölés’ in Hungarian.

The paper is based on the literature of religious studies, mythology and folklore, as well as on current field works carried out in Hungarian speaking Moldavian Csango villages of Northeastern Romania.

Marina Valentsowa

A Soul in the mythological and religious beliefs of the Slavs

Illnaz Rahbar

Religious and Mythological Motifs of Sassanid Art in Țāq-e Bostā

This study aims to survey three Sassanid rock reliefs of Țāq-e Bostān. Țāq-e Bostān is a historical monument in Kermanshah Province, in the west of Iran. From this area there are three Sassanid rock reliefs from (the periods of) ARDAŠĪR II (r. 379-83), SHAPUR III (r.383–388) and KHOSROW II (r.590-628). Țāq-e Bostān was a splendid place in the

Sassanid period because it shows the most important religious and mythological motifs of Zoroastrianism. Further to this idea, in the Sassanid period and in these three rock reliefs, the art motifs and symbols are completely rooted in Zoroastrian mythology and religion. In Tāq-e Bostān three different deities Ahura Mazdā, Mehr and Anāhitā can be seen. Different symbols are shown such as the moon, sun, lotus, sacred halo and diadem. The presence of the deities is used to confirm and legitimize the kingship of the new monarchy; the presence the King's father confirms the son's monarchy. These images along with images of the mighty king or hunting scenes showing the king and his attendants are the most common motifs of the Zoroastrian religion and mythology. No place in the Sassanid period except for Tāq-e Bostān shows such diversity of Zoroastrian symbols and motifs. These three rock reliefs show power and legitimacy of the Sassanid kings. In applying these religious and mythological motifs the monarch wanted to emphasize their power and legitimacy, they wanted to eliminate the dilemma of selecting the monarch and this is the reason behind the creation of the Taq-e Bostan rock reliefs and a testimony to their struggles.

Stepan Kuchlei

Rice & Martyrs: Roman Catholicism in Cambodia

When thinking of Cambodia, people mostly get on their mind Angkor Wat, Khmer Rouge or sexual tourism. Thinking of Cambodia and religion, then Buddhism; Theravada Buddhism to be precise... definitely not Christianity. Nevertheless, Cambodia is ninth-fastest growing Christian community per capita in the world. Philip J. Coggan, an Australian author based in Cambodia, wrote. "Ninety-seven per cent of Cambodians are Buddhists, but Christianity is growing at almost six per cent each year and will overtake Islam as the second largest religion in less than a decade." And still Christians represent only est. 0.4% of Cambodian population. Biggest group among all Christian denominations in Cambodia is by far the Roman Catholic Church. There are around 20,000 Catholics in Cambodia which represents 0.15% of the total population. There are no dioceses, but there are three territorial jurisdictions - one Apostolic Vicariate and two Apostolic Prefecture.

Theravada Buddhism is since the 13th century AC the state religion, although remainders of Brahmaistic practices, Hinduism, animism, beliefs in ghosts and other supernatural beings or "dark powers", mixed all in one, are very common and widely spread. And with traces of Christianity is not different : "This expectation of the Christian God is indistinguishable from the way Cambodians approach the spirits, who are also regarded as the source of material blessings — the Christian God is assimilated to the Khmer universe as the most powerful inhabitant of the spirit world." [Philip J. Coggan]

SEKCJA XXIV

METAFIZYKA RELIGII

Koordinator: Ks. prof. dr hab. Mirosław Mróz

Zakres tematyczny

Metafizyka jest gałęzią filozofii, która rozważa „to, co po fizyce/ponad fizyką”. Powszechnym mistrzem myślenia metafizycznego jest św. Tomasz z Akwinu. Wszystkie nauki szczegółowe odwołują się do niej, także „wiedza boska” (Arystoteles, *Metafizyka*, 983a), czyli teologia, bo bada ostateczne przyczyny rzeczy. Akwinata przejął określenia arystotele-sowskie rozumienia przedmiotu metafizyki i twórczo rozwinął.

W naszym badaniu chcemy zastanowić się nad metafizyką religii. Jakie są źródła religii poza perspektywą doraźnego spojrzenia chwili. Czy Tomasz dał fundament myślenia religijnego ważnego powszechnie? Czy jest on ważny i dzisiaj. Dlaczego tak wielu entu-zjastów myślenia tomistycznego, i tak wielu przeciwników? Dlaczego Jan Paweł II napisał w *Fides et ratio*: „Nieprzemijająca nowość św. Tomasza z Akwinu” (nr 44).

Miejsce/Venue: 15 września 2017, Wydział Teologiczny, Sala IIIa, 16.00 – 17.30

Program sekcji/Workshops Programme:

Prof. dr hab. Marek Szulakiewicz - Religia a poszukiwania metafizyczne

Ks. Prof. dr hab. Piotr Moskal - Metafizyka w badaniach nad religią/ Metaphysics
in the study of religion

Dr Agnieszka Biegalska - Zło w tomizmie egzystencjalnym Mieczysława
A. Krąpca/ Evil in the existential Thomism of Mieczysław A. Krąpiec

Prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz - Dialog wierzących w Boga z niewierzącymi
– Realia polskie. Problem nie tylko metafizyczny

O. Dr Rafał Sergiusz Niziński OCD - Rozumienie mistyki a metafizyka/
Mysticism and Metaphysics

Dr Daniel Roland Sobota - Pozwól mi Boże pozostać otwartym, jakim Ty jesteś.
Pytanie o Boga w kontekście pojęcia otwartości

Ks. Dr Adam Machowski - Metafizyka moralna jako chińska droga do religii
immanentnej/ Moral Metaphysics as a Chinese Way to Immanent Religion

Streszczenia/ Abstracts

Marek Szulakiewicz

Religia a poszukiwania metafizyczne

Połączenie religii i metafizyki, szczególnie we współczesnej kulturze, nie wydaje się przymierzem naturalnym. Odwrotnie, jest pewna skłonność, aby obszarów tych nie mieszać i zakreślać między nimi wyraźną granicę. Skłonność taką dostrzec można zarówno wśród ludzi religijnych, jak też często wśród filozofów. Wyznawcy i obrońcy religii sprzeciwiają się temu związkowi w obawie przed tym, aby wiara w Boga nie stała się rezultatem racjonalnego dowodzenia, w którym Bóg zostałby zepchnięty na margines rozumu i zamknięty granicami naszego poznania. Religia przesiąknięta metafizyką wydaje się odbierać człowiekowi możliwość powierzenia nas samych i naszego świata niepojętej rzeczywistości Boga. Przeciwnie temu przymierzowi występują również filozofowie, i czynią to tym razem z troski o czystość filozofii i niezależność myśli. Nie chcą oni, aby wymyślony i często mityczny świat religii, przenikał (ich) metafizykę. Religia wydaje się uniemożliwiać filozoficzne poszukiwania i zamiast nich zachęcać tylko do akceptacji i uznania tego, co dla metafizyki może dopiero być rezultatem namysłu. Dlatego oderwanie się od myślenia religijno-mitologicznego przedstawiane jest przez filozofów jako konieczność, a nawet jako miara postępu w filozofii. Trzeba jednak zapytać, czy rzeczywiście tak jest? Czy należy zmierzać do rozłączenia tych obszarów dla dobra ich samych, dla dobra religii i metafizyki?

Ks. Piotr Moskal

Metafizyka w badaniach nad religią

Metaphysics in the study of religion

W tekście piszę o dwóch funkcjach metafizyki w badaniach nad religią:

1. Metafizyka dostarcza ostatecznego wyjaśnienia wszelkiej religii.
2. Metafizyka pełni ważną funkcję apologetyczną/apologijną. Dostarcza usprawiedliwienia religii. Religia katolicka w swej apologii chętnie się do niej odwołuje.

The text discusses two functions of metaphysics in the study of religion:

1. Metaphysics provides the ultimate explanation of any religion.
2. Metaphysics serves an important apologetic function. It provides justification for religion. Apology for the Catholic religion frequently refers to metaphysics.

Agnieszka Biegalska

Zło w tomizmie egzystencjalnym Mieczysława A. Krąpca

Evil in the existential Thomism of Mieczysław A. Krąpiec

Poczucie zła w świecie skłania do dyskusji na temat jego obiektywnego istnienia. Próby uchwycenia fenomenu zła podejmowane są w wielu perspektywach intelektualnych, w tym również filozofii z płaszczyzny dociekań metafizycznych, epistemologicznych i aksjologicznych. Myśl Mieczysława A. Krąpca jest próbą domknięcia dyskursu zła, uzyskania odpowiedzi na pytanie o obecność zła metafizycznego, fizycznego i moralnego. Wystąpienie ma ambicję uchwycić istotę poglądów na temat zła Mieczysława A. Krąpca. Analiza tych poglądów wydaje się istotna ze względu na ich znaczące oddziaływanie na polski tomizm egzystencjalny.

The sense of evil in the world encourages debate on its objective existence. Attempts to grasp the phenomenon of evil are undertaken in a number of intellectual perspectives, including metaphysical, epistemological and axiological investigations within the field of philosophy. The thought of Mieczysław A. Krąpiec constitutes an attempt to come to conclusions in the discourse on evil, in order to answer the question of the presence of metaphysical, physical and moral evil in the world. This paper quite ambitiously aims at presenting the essence of Krąpiec's views on evil. Analysis of these views seems crucial due to their considerable impact on the Polish existential Thomism.

Eugeniusz Sakowicz

Dialog wierzących w Boga z niewierzącymi - Realia polskie. Problem nie tylko metafizyczny

Niniejszy tekst stanowi zaledwie fragment refleksji na temat relacji ludzi wierzących z niewierzącymi w Polsce, które winny być regulowane stosownymi dokumentami zarówno Kościoła partykularnego, jak i Kościoła powszechnego. W opracowaniu podjęto następujące kwestie: 1. Kościół wobec niewierzących w Polsce; 2. Dokumenty papieskie poświęcone niewierzącym – drogowskazem dla Kościoła w Polsce; 3. Praktyczne duszpasterskie wskazówki.

This text is merely a short reflection on the relations between believers and non-believers in Poland. These relations are regulated by documents of the particular and univer-

sal Church. The study discusses the following issues: 1. The Church vis-à-vis non-believers in Poland; 2. Papal documents devoted to non-believers as a model for the Church in Poland; 3. Practical pastoral guidance.

O. Rafał Sergiusz Niziński OCD

Rozumienie mistyki a metafizyka

Mysticism and Metaphysics

Istnieje zależność rozumienia mistyki od rozumienia relacji Bóg - świat. W konsekwencji jedno doświadczenie mistyczne: ekstaza św. Teresy od Jezusa jest interpretowane z dwóch różnych perspektyw. Kreacjonistycznej, dokonanej przez nią samą – tu Teresa poznaje Boga bezpośrednio. Neoplatońskiej dokonanej przez X. Zubiriego – Teresa poznaje Boga pośrednio, jako obecnego w rzeczach. Stąd wniosek, że teoretyk mistyki musi być niezmiernie czujny w swoich definicjach mistyki dając pierwszeństwo fenomenom a nie teoretycznym założeniom, którym chciałby te fenomeny podporządkować.

The interpretation of mystical experience depends on how we understand God – world relationship. In effect a mystical experience of Teresa of Avila is being interpreted from two different perspectives. In creational understanding of this relationship Teresa interprets her own experience as an intermediate cognition of God. Neoplatonic understanding of the mentioned relationship – done by X. Zubiri, leads him to an understanding of her experience as an mediate cognition of God where God is experienced only in the created things. This leads to a conclusion that one who is trying to explain mystical experience must be centered on phenomena first of all and on the other hand must be aware of his own philosophical background, because this background strongly influences the theory of mystics.

Daniel Roland Sobota

Pozwól mi Boże pozostać otwartym, jakim Ty jesteś. Pytanie o Boga w kontekście pojęcia otwartości

Kategoria otwartości stała się w ostatnim stuleciu nie tylko jedną z głównych idei metafizyczno-antropologicznych, ale urosła do rangi jednej z najważniejszych kategorii w naukach humanistycznych, społecznych i ekonomicznych. Jest obecna w dyskusjach wokół najważniejszych problemów tego świata: idei kształcenia, wojny z terroryzmem, kryzysem idei kapitalizmu, kryzysem politycznym wokół problemu imigracji, wreszcie kwestii dostępu do nowych technologii, zwłaszcza Internetu. Interesujący jest fakt, że bardzo często

kategoria otwartości bywa stawiana w opozycji do dyskursu religijnego, który uchodzi za sferę zamknięcia, skostnienia, konieczności etc. Tymczasem idea otwartości narodziła się i rozwinęła w obrębie religii. W tym kontekście widoczne są analogie pomiędzy religiami Zachodu i Wschodu. W języku niemieckim ze słowem ‘otwartość’ (*Offenheit*), wiąże się słowo ‘objawienie’ (*Offenbarung*). W teologii to ostatnie tłumaczone jest na różne sposoby, chodzi jednak o pewne samootwarcie się Boga na świat. Przypomnienie związku między religią i otwartością musi budzić pytania. Jeśli korzenie pojęcia otwartości tkwią w języku teologii, to jak to się stało, że religia, której domeną jest otwartość samego Boga na świat i świata na Boga, stała się od czasów oświecenia synonimem zamknięcia? Czy rzeczywiście oświeceniowy rozum jest synonimem otwartości? I jak ma się to np. do myśli Heideggera, który eksponując pojęcie otwartości, był jednocześnie nieprzejednanym krytykiem oświecenia?

U Heideggera otwartość jest nie tylko podstawowym znamieniem człowieka (*Da-sein*), lecz przede wszystkim własnością samego bycia (*Sein*). Heideggerowska metafizyka otwartości, stojąca programowo na antypodach metafizyki obecności jako onto-teologii, ma wiele różnych inspiracji. Jednak jedną z najważniejszych jest chrześcijaństwo. Otwarty Bóg odmyka świat jako miejsce Syna, który przychodzi jako „droga, prawda i życie” i przygotowuje „dom Pana”, by zakończyć swe posłannictwo otwartymi ranami i otwartym grobem. Chcąc zrozumieć otwartość (Boga) na poziomie metafizyki jako onto-teologii, należy zacząć od przedstawienia jakiejś dedykowanej otwartości metafizyki, a to oznacza, że trzeba otworzyć samą metafizykę. Czy tylko otwarta metafizyka otwartości (Boga) jest w stanie sprostać postheideggerowskiej idei przewyższenia metafizyki jako onto-teologii i nazwać Boga inaczej? I czy zasadą takiej nowej metafizyki Boga nie jest samo pytanie o Boga?

Ks. Adam Machowski

Metafizyka moralna jako chińska droga do religii immanentnej

Moral Metaphysics as a Chinese Way to Immanent Religion

Metafizyka chińskich filozofów nie powstała tak jak w przypadku metafizyki europejskiej z pytania o byt, ale z pytania o drogę (*dao*) do doskonalenia, a nawet samodoskonalenia własnego istnienia. Co za tym idzie jej głównym zagadnieniem jest realizacja harmonii w świecie poprzez pełnienie woli niebios (*tian* 天 i *ming* 命) i zaprowadzenie jej w podniebnym świecie *tianxia* (天下). Niebo (bóstwo) jednak nie jest transcendentne w relacji do tego, co na ziemi. Wola niebios wyraża się i realizuje przez ludzi. Jak pisał Mencjusz: “Niebo

widzi z miejsca z którego widzi mój lud, niebo słyszy z miejsca z którego słyszy mój lud”. Stąd waga religijnego rytuału (li 禮) jako ludzkiej drogi do osiągnięcia harmonii i poznania ostatecznego.

The metaphysics of Chinese philosophers did not originate as in the case of European metaphysics from the question of being, but from the question of the way (dao) to the improvement and even self-improvement of one's own existence. Consequently, its main theme is the realization of harmony in the world by fulfilling the will of the heavens *tian* 天 and *ming* 命 and bringing it into the under heavenly world of *tianxia* (天下). Heaven (deity), however, is not transcendent in relation to what is on the earth. The will of the heavens is expressed and realized by men. As Mencius wrote, „Heaven sees from where my people see, heaven hears from where my people hear.” Hence the importance of religious ritual (li 禮) as a human way to achieve harmony and ultimate knowledge.

LISTA UCZESTNIKÓW

1. Mgr Andrei Ahapau
2. Mgr Sergiusz Anoszko
3. Ks. Prof. dr hab. Maciej Bała
4. Prof. dr hab. Józef Baniak
5. Prof. dr hab. Jacek Bartyzel
6. Dr Michał Białkowski
7. Dr Agnieszka Biegalska
8. Mgr Judyta Bielanowska
9. Dr hab. Ilona Błocian
10. Dr hab. Grzegorz Bugajak
11. Dr hab. Piotr Bylica
12. Dr hab. Sławomir Chrost
13. Dr Mieszko Ciesielski
14. Dr Remigiusz Ciesielski
15. Dr Joanna Cukras-Stelągowska
16. Dr Marta Cywińska
17. Dr Piotr Czarniecki
18. Dr Robert Czyżykowski
19. Dr Anna Daszewska
20. Dr Szymon Dąbrowski
21. Mgr Mateusz Deker
22. Dr Łukasz Dominiak
23. Mgr Damian Dorocki
24. Dr Jarema Drozdowicz
25. Prof. dr hab. Zbigniew Drozdowicz
26. Dr hab. Michał Drózd
27. Mgr Małgorzata Dubasiewicz
28. Dr Gracjana Dutkiewicz
29. Prof. dr hab. Marek Dziekan
30. Mgr Edyta Dzwonkowska
31. Dr Joanna Falkowska
32. Ks. dr hab. Leonard Fic
33. Prof. dr hab. Wojciech Gajewski
34. Dr Andrzej Gielarowski
35. Dr hab. Witold Glinkowski
36. Dr hab. Bogusław Gogol
37. Prof. dr hab. Bogusław Górka
38. Mgr Joanna Gruszevska
39. Ks. Dr hab. Jacek Grzybowski
40. Dr Małgorzata Grzywacz
41. Dr Robert Grzywacz
42. Dr Jowita Guja
43. Prof. dr hab. Piotr Gutowski
44. Dr Beata Guzowska
45. Prof. dr hab. Grażyna Halkiewicz-Sojak
46. Dr Eakarar Hompratum
47. Dr hab. Jarosław Horowski
48. Dr Monika Humeniuk
49. Dr Juliusz Iwanicki
50. Prof. dr hab. Mieczysław Jagłowski
51. Dr Małgorzata Jankowska
52. Dr Stanisław Jaromi
53. Dr Waldemar Kryspin Jaruszewski
54. Dr hab. Edward Jeliński
55. Dr Marcin Jendrzeczek
56. Dr Marek Jeziorański
57. Dr Sławomir Jędraszek
58. Dr hab. Artur Jocz
59. Dr hab. Jerzy Kaczmarek
60. Dr hab. Leszek Karczewski
61. Prof. dr hab. Zbigniew Karpus
62. Mgr Michalina Kieca
63. Dr Celina Kisiel – Dorohinicka
64. Dr Martin Klapetek
65. Mgr Łukasz Kleska
66. Dr Wojciech Klimski

-
- | | |
|--|--|
| 67. Dr hab. Wojciech Kluj | 99. Prof. dr hab. Maciej Manikowski |
| 68. Prof. DSW Dr hab. Jerzy Kochanowicz | 100. Dr hab. Roman Marcinkowski |
| 69. Prof. AMW Dr hab. Jerzy Kojkoł | 101. Prof. dr hab. Maria Marczewska-Rytko |
| 70. Mgr Aleksandra Kondrat | 102. Ks. Prof. dr hab. Zbigniew Marek SJ |
| 71. Dr hab. Andrzej Korczak | 103. Ks. Prof. dr hab. Janusz Mariański |
| 72. Prof. UMCS, dr hab. Krzysztof Kosior | 104. Attila Mátéffy |
| 73. Dr hab. Anna Kościołek | 105. Dr hab. Marek Melnyk |
| 74. Ks. Prof. dr hab. Dariusz Kotecki | 106. Dr hab. Ryszard Michalak |
| 75. Dr Mariola Teresa Kozubek | 107. Prof. UMK dr hab. Bartłomiej Michalak |
| 76. Prof. UMK, dr hab. Antonina Kozyska | 108. Dr hab. Halina Mielicka-Pawłowska |
| 77. Ks. Dr hab. Piotr Krakowiak | 109. Ks. Prof. dr hab. Bogusław Milerski |
| 78. Ks. Prof. UMK dr hab. Krzysztof Krzemiński | 110. Ks. Prof. dr hab. Piotr Moskal |
| 79. Dr Beata Abdallah Krzepkowska | 111. Ks. Prof. dr hab. Mirosław Mróz |
| 80. Dr Grzegorz Kubiński | 112. Dr Stanisław Musiał |
| 81. Mgr Stepan Kuchlei | 113. Dr hab. Agata Nalborczyk |
| 82. Dr Joanna Kulska | 114. Ks. Dr Marcin Napadło |
| 83. Mgr Paweł Kusiak | 115. O. Dr Sergiusz R. Niziński OCD |
| 84. Dr Łukasz Kutyló | 116. Dr hab. Justyna Nowotniak-Poręba |
| 85. Dr Adrian Kuźniar | 117. Dr Barbara Ober-Domagalska |
| 86. Dr hab. Rafał Marcin Leszczyński | 118. Prof. dr hab. Krzysztof Obremski |
| 87. Dr Magdalena Lewicka | 119. Prof. dr hab. Jerzy Ochmann |
| 88. Prof. dr hab. Maria Libiszowska-Żółtkowska | 120. Dr Celestine Arinze Okafor |
| 89. Ks. Prof. AIK, dr hab. Bogdan Lisiak SJ | 121. Ks. Prof. dr hab. Dariusz Oko |
| 90. Dr Marcin Lisiecki | 122. Mgr Beata Olszewska-Łabędź |
| 91. Dr Svitlana Lizakowska | 123. Mgr Dmitriy Panto |
| 92. Dr Jeannette Lugerero | 124. Prof. dr hab. Zbigniew Pasek |
| 93. Dr Dorota Łażewska | 125. Dr Stefan Pastuszewski |
| 94. Dr hab. Rafał Łętocha | 126. Prof. dr hab. Mirosław Patalon |
| 95. Dr hab. Jarosław Macała | 127. Dr Łukasz Perlikowski |
| 96. Prof. PO dr hab. Henryk Machoń | 128. Prof. UMK dr hab. Piotr Petrykowski |
| 97. Dr Adam Machowski | 129. Dr hab. Romuald Piekarski |
| 98. Dr Piotr Magier | 130. Dr hab. Rajmund Pietkiewicz |

-
- | | |
|--|--|
| 131. Prof. dr hab. Krzysztof Pilarczyk | 168. Dr Konrad Szocik |
| 132. Dr Krzysztof Pilarz | 169. Dr Sławomir Sztajer |
| 133. Mgr Izabela Piskorska-Dobrzeńska | 170. Prof. dr hab. Władysława Szulakiewicz |
| 134. Dr Paweł Plichta | 171. Prof. dr hab. Marek Szulakiewicz |
| 135. Prof. dr hab. Tomasz Polak | 172. Dr Arleta Szulc |
| 136. Dr Beata Anna Polak | 173. Dr Paweł Szuppe |
| 137. Dr hab. Robert T. Ptasek | 174. Prof. dr hab. Andrzej Szyjewski |
| 138. Dr Stanisław Radoń | 175. Dr hab. Marek Szymański |
| 139. Dr Illnaz Rahbar | 176. Dr Tomasz Szymański |
| 140. Dr Aneta Rayzcher-Majewska | 177. Mgr Wiesław Trzeciakowski |
| 141. Mgr Dawid Rogacz | 178. Prof. UJ dr hab. Lech Trzcionkowski |
| 142. Dr hab. Aniela Różańska | 179. Dr hab. Jacek Uglik |
| 143. Ks. Prof. dr hab. Piotr Roszak | 180. Mgr Francis Unegbu |
| 144. Prof. dr hab. Elżbieta Rydz | 181. Dr Milan Urbančok |
| 145. Dr hab. Witold Sadowski | 182. Prof. Giampaolo Usai |
| 146. Prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz | 183. Dr Marina Valentsova |
| 147. Dr Agnieszka Salamucha | 184. Mgr Sylwia Wachulak |
| 148. Mgr Jonathan Scovil | 185. Dr hab. Anna Walulik |
| 149. Dr Martin Sean | 186. Mgr Małgorzata Waszkiewicz |
| 150. Mgr Jacek Siemieniuk | 187. Dr Kazimiera Joanna Wawrzynów |
| 155. Prof. dr hab. Jacek Sieradzan | 188. Dr Marta Widy-Behiesse |
| 152. Dr Renata Siuda-Ambroziak | 189. Dr Anna Wieradzka-Pilarczyk |
| 153. Dr hab. N. Sivakumar | 190. Ks. Prof. dr hab. Mirosław Stanisław Wierzbicki SDB |
| 154. Ks. dr hab. Kazimierz Skoczylas | 191. Dr hab. Rafał Włodarczyk |
| 155. Dr Aleksandra Skowron | 192. Mgr Maksymilian Woch |
| 156. Prof. dr hab. Helena Słotwińska | 193. Prof. dr hab. Kazimierz Wolny-Zmorzyński |
| 157. Dr Małgorzata Sobczyk | 194. Dr Ryszard Wójtowicz |
| 158. Dr Daniel Roland Sobota | 195. Prof. dr hab. Andrzej Wójtowicz |
| 159. Ks. Prof. dr hab. Jan Sochoń | 196. Mgr Michał Wróblewski |
| 160. Prof. dr hab. Marek Sokołowski | 197. Dr Agnieszka Zduniak |
| 161. Mgr Michał Sokulski | 198. Prof. dr hab. Tadeusz Zieliński |
| 162. Dr Anna Solarz | 199. Dr Aldona Zakrzewska |
| 163. Mgr Roman Specht | 200. Dr Teresa Zawojka |
| 164. Dr Ewa Stachowska | 201. Ks. Prof. Dr. José Ramón Villar |
| 165. Dr Przemysław Strzyżyński | |
| 166. Dr hab. Wojciech Szczerba | |
| 167. Dr Tadeusz Sznajderski | |