

# Eugeniusz Sakowicz

---

## Biuletyn misjologiczno-religioznawczy (66)

---

Collectanea Theologica 65/4, 147-166

---

1995

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN MISJOLOGICZNO — RELIGIOZNAWCZY (66)

**Zawartość:** I. DOKUMENTY. – 1. Misje – wymaganie powszechności Kościoła. II. OPRACOWANIA. – 1. Założenia i tezy pierwszych szkół etnologicznych w odniesieniu do religii i magii. III. INFORMACJE. – 1. Nauczanie religioznawstwa. – 2. Religioznawcze zainteresowania ks. Stanisława Witka\*.

### I. DOKUMENTY

#### 1. Misje – wymaganie powszechności Kościoła<sup>1</sup>

849 *Nakaz misyjny*. „Kościół posłany przez Boga do narodów, aby był «powszechnym sakramentem zbawienia», usiłuje głosić Ewangelię wszystkim ludziom z najgłębszej potrzeby własnej katolicyzacji oraz z nakazu swego Założyciela”<sup>2</sup>: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 18–20).

850 *Początek i cel misji*. Nakaz misyjny Pana ma swoje ostateczne źródło w wiecznej miłości Trójcy Świętej: „Kościół pielgrzymujący jest misyjny ze swej natury, ponieważ swój początek bierze wedle zamysłu Ojca z posłania Syna i z posłania Ducha Świętego”<sup>3</sup>. Ostatecznym celem misji nie jest nic innego, jak uczynienie ludzi uczestnikami komunii, jaka istnieje między Ojcem i Synem w Ich Duchu miłości<sup>4</sup>.

851 *Motyw misji*. Od najdawniejszych czasów Kościół czerpie zobowiązanie i zapał misyjny z miłości Boga do wszystkich ludzi: „Albowiem miłość Chrystusa przynagla nas...” (2 Kor 5,14)<sup>5</sup>. Istotnie, Bóg „pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2, 4). Bóg pragnie zbawienia wszystkich przez poznanie *prawdy*. Zbawienie znajduje się w prawdzie. Ci, którzy są posłuszni natchnieniom

---

\* Redaktorem biuletynu jest Eugeniusz S a k o w i c z, Warszawa-Lublin.

<sup>1</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994 s. 212 – 214.

<sup>2</sup> Sobór Watykański II, dekret *Ad gentes*, 1.

<sup>3</sup> *Tamże*, 2.

<sup>4</sup> Por. J a n P a w e ł II, enc. *Redemptoris missio*, 23.

<sup>5</sup> Por. Sobór Watykański II, dekret *Apostolicam actuositatem*, 6; J a n P a w e ł II, enc. *Redemptoris missio*, 11.

Ducha Prawdy, znajdują się już na drodze zbawienia; Kościół jednak, któremu ta prawda została powierzona, musi wychodzić naprzeciw ich pragnieniu, aby im ją zanieść. Właśnie dlatego, że Kościół wierzy w powszechny zamysł zbawienia, musi on być misyjny.

852 *Drogi misji*. „Duch Święty jest rzeczywiście nadrzędnym podmiotem całej misji kościelnej”<sup>6</sup>. To On prowadzi Kościół na drogach misji. Kościół „trwa nadal i rozwija w ciągu dziejów posłannictwo samego Chrystusa, który został posłany, aby nieść ubogim Dobrą Nowinę... winien kroczyć tą samą drogą, pod działaniem Ducha Chrystusowego, jaką kroczył Chrystus, mianowicie drogą ubóstwa, posłuszeństwa, służby i ofiary z siebie aż do śmierci, z której przez zmartwychwstanie swoje powstał Chrystus zwycięzca”<sup>7</sup>. W ten sposób „Krew męczenników jest zasiewem chrześcijan”<sup>8</sup>.

853 W swojej pielgrzymce Kościół doświadcza jednak „rozbieżności między nauką, którą głosi, a ludzką słabością tych, którym powierzona jest Ewangelia”<sup>9</sup>. Jedyne idąc drogą „ustawicznej pokuty i odnowy”<sup>10</sup> oraz „krocząc wąską drogą Krzyża”<sup>11</sup>, Lud Boży może rozszerzać Królestwo Chrystusa<sup>12</sup>. Istotnie, „jak Chrystus dokonał dzieła Odkupienia w ubóstwie i wśród prześladowań, tak i Kościół powołany jest do wejścia na tę samą drogę, by udzielać ludziom owoców zbawienia”<sup>13</sup>.

854 Kościół wypełniając swoje posłanie, „kroczy razem z całą ludzkością i doświadcza tego samego losu ziemskiego co świat, istniejąc w nim jako zczyn i niejako dusza społeczności ludzkiej, która ma się w Chrystusie odnowić i przemienić w rodzinę Bożą”<sup>14</sup>. Zadanie misyjne wymaga zatem *cierpliwości*. Zaczyna się od głoszenia Ewangelii ludom i grupom, które jeszcze nie wierzą w Chrystusa<sup>15</sup>; jest kontynuowane przez zakładanie wspólnot chrześcijańskich, aby stawały się „znakami obecności Bożej w świecie”<sup>16</sup>, oraz przez zakładanie Kościołów lokalnych<sup>17</sup>; rozwija proces inkulturacji, aby wcielać Ewangelię w kultury narodów<sup>18</sup>; nie ominą go także niepowodzenia. „Jeśli chodzi o poszczególnych ludzi, grupy ludzkie i narody, Kościół podchodzi do nich i przenika ich tylko stopniowo, wprowadzając ich w ten sposób w katolicką pełnię”<sup>19</sup>.

<sup>6</sup> Jan Paweł II, enc. *Redemptoris missio*, 21.

<sup>7</sup> Sobór Watykański II, dekret *Ad gentes*, 5.

<sup>8</sup> Tertulian, *Apologeticus*, 50.

<sup>9</sup> Sobór Watykański II, konst. *Gaudium et spes*, 43.

<sup>10</sup> Sobór Watykański II, konst. *Lumen gentium*, 8; por. 15.

<sup>11</sup> Sobór Watykański II, dekret *Ad gentes*, 1.

<sup>12</sup> Por. Jan Paweł II, enc. *Redemptoris missio*, 12–20.

<sup>13</sup> Sobór Watykański II, konst. *Lumen gentium*, 8.

<sup>14</sup> Sobór Watykański II, konst. *Gaudium et spes*, 40.

<sup>15</sup> Por. Jan Paweł II, enc. *Redemptoris missio*, 42–47.

<sup>16</sup> Sobór Watykański II, dekret *Ad gentes*, 15.

<sup>17</sup> Por. Jan Paweł II, enc. *Redemptoris missio*, 48–49.

<sup>18</sup> Por. *tamże*, 52–54.

<sup>19</sup> Sobór Watykański II, dekret *Ad gentes*, 6.

855 Posłanie Kościoła wymaga wysiłku na rzecz *jedności chrześcijan*<sup>20</sup>. Istotnie, „rozbiecie między chrześcijanami jest jednak dla Kościoła zaporą na drodze do urzeczywistnienia właściwej mu pełni katolickości w tych dzieciach, które przez chrzest wprowadzie do niego przynależą, ale odłączyły się od pełnej wspólnoty z nim. Owszem, nawet samemu Kościołowi utrudnia to w konkretnym życiu uwypuklenie pełni katolickości pod każdym względem”<sup>21</sup>.

856 Działalność misyjna wymaga *pełnego szacunku dialogu* z tymi, którzy jeszcze nie przyjmują Ewangelii<sup>22</sup>. Wierzący mogą wyciągnąć dla siebie korzyść z tego dialogu, ucząc się lepiej poznawać „cokolwiek... z prawdy i łaski znajdowało się już u narodów, dzięki jakby ukrytej obecności Boga”<sup>23</sup>. Jeśli głoszą oni Dobrą Nowinę tym, którzy jej nie znają to chcą przez to umocnić, uzupełnić i pogłębić prawdę i dobro, jakich Bóg udzielił ludziom i narodom, a także oczyścić ich z błędu i zła „na chwałę Bożą, na zawstyżenie szatana i dla szczęścia człowieka”<sup>24</sup>.

## II. OPRACOWANIA

### 1. Założenia i tezy pierwszych szkół etnologicznych w odniesieniu do religii i magii

Antropologia społeczna w swej początkowej fazie rozwoju kreowana była przez twórców reprezentujących kierunek ewolucjonistyczny. Stąd badacze tej miary co J. B a c h o f e n (1815-1887), L. M o r g a n (1818-1881), A. B a s t i a n (1826-1905), H. M a i n (1832-1888), E. B. T y l o r (1832-1917), J. G. F r a z e r (1854-1941), J. F. M c L e n n a n (1827-1881) i J. L u b b o c k (1834-1913) udzielali odpowiedzi w kwestii rozwoju kultury, jej podstaw i funkcji opierając się na lansowanych przez siebie głównych założeniach i na podstawie dość szczupłej wiedzy empirycznej. I tak przyjmowano tożsamość natury ludzkiej, tzn. te same cechy psychiczne niezależne od rasy, epoki historycznej czy środowiska, oraz unilinearny, progresywny rozwój kultury ludzkiej. Tym samym, przyjęto jednakowe stadia rozwoju ludzkości dla wszystkich ludów. Przeżytki miały odgrywać główną rolę w odtwarzaniu postępujących po sobie stadiów rozwojowych. Stymulatorem rozwoju miała być naturalna wynalazczość człowieka i tylko ona.

W odniesieniu do religii dwóch badaczy zasłużyło się na tym polu. Zdaniem T y l o r a pierwotną formą religii był animizm, przyjmujący wiarę w duchy, które dochodzą do głosu m.in. w marzeniach sennych, a opuszczają ciało po śmierci, oraz

<sup>20</sup> Por. J a n P a w e ł II, enc. *Redemptoris missio*, 50.

<sup>21</sup> Sobór Watykański II, dekret *Unitatis redintegratio*, 4.

<sup>22</sup> Por. J a n P a w e ł II, enc. *Redemptoris missio*, 55.

<sup>23</sup> Sobór Watykański II, dekret *Ad gentes*, 9.

<sup>24</sup> *Tamże*.

wiarę w duchy, istoty bezcielesne<sup>1</sup>. Innymi słowy, dla Tylora narodziny idei Boga dokonały się przez wysiłek interpretacyjny człowieka wyjaśniający fenomeny, które są wspólne w doświadczeniu wizji, marzeń sennych i transów<sup>2</sup>. Była to minimalna definicja religii jako wiary w istoty duchowe. Frazer widział religie jako etap przejściowy między magią pojmowaną w kategoriach nieporadnej nauki przyrodniczej, opartej na fałszywym kojarzeniu idei, a nauką opartą na doświadczeniu<sup>3</sup>. Ogólnie rzecz ujmując, monoteizm miał być końcowym etapem transformacji wspomnianego animizmu. R. R. Marett na tym miejscu widział animatyzm, wspomniany Frazer uważał, że religia wyrosła z bezsilności magii, E. Durkheim wywodził ją z totemizmu<sup>4</sup>, a H. Spencer z kultu przodków. Wierzenia społeczeństw pierwotnych i ich kultura, zgodnie z założeniami ewolucjonizmu, zatrzymały się na pewnym etapie rozwoju, podczas gdy kultura europejska poszła naprzód.

Niekwestionowanym wkładem omawianego kierunku było wypracowanie właściwego dla antropologii społecznej języka, który umożliwia uchwycenie zjawisk często nieporównywalnych z tymi, które znane były z doświadczenia ludzi w obrębie kultury europejskiej<sup>5</sup>. Z drugiej jednak strony, w szkole tej ujawniły się dwa XIX-wieczne kontrastujące stereotypy – człowieka pierwotnego i człowieka nauki. Ten pierwszy był przykładem myślenia określanego w skrajnych wypadkach jako prelogiczne – nienaukowe, a ten drugi cechowało myślenie – racjonalne i oświecone<sup>6</sup>. Prowadziło to do zafałszowania obrazu religii, która w przypadku Frazera – miałaby zastąpić niesprawdzoną magię. Podobny cel w badaniach społeczeństw pierwotnych reprezentowali twórcy kierunku kulturohistorycznego<sup>7</sup>. Takie nazwiska, jak: F. Ratzel (1844–1904), L. Frobenius (1873–1938), F. Graebner (1877–1934) i W. Schmid (1868–1954) weszły na stałe do historii. Zanegowali oni ewolucjonistyczną tezę, że naturalna wynalazczość człowieka jest podstawowym i jedynym mechanizmem rozwoju kultury. Tego ostatniego dopatrywali się w dyfuzji, czyli zapożyczeniach, oraz w powiązanych z nią procesie rozprzestrzeniania się w świecie elementów kulturowych.

<sup>1</sup> B. Walendowska, *Animizm*, w: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa 1987 s. 22–23.

<sup>2</sup> J. Bowker, *The Sense of God*, Oxford 1975 s. 9.

<sup>3</sup> G. B. Vetter, *Magic and Religion*, New York 1958 s. 165; J. G. Frazer, *Złota Galaz*, Wyd. 5. Warszawa 1978 s. 75.

<sup>4</sup> Dla Durkheima obiektywizacja sił społecznych, przejawiających się w pewnym nacisku, jakiemu poddana jest jednostka, a jednocześnie będących ponad jednostkami, tworzy nadnaturalny świat. Stąd narodziny sensu Boga leżą w narodzinach społeczeństwa. Elementarnym, najpierwotniejszym aktem, który tworzy zarówno sens społeczeństwa, jak i sens Boga jest totemizm, tj. forma wierzeń, której istotą jest przekonanie o pokrewieństwie mistycznym danej grupy ludzi z tzw. totemem. Właśnie w tym ostatnim grupa społeczna obiektywizuje się w kategoriach jedności i zwartości.

<sup>5</sup> A. K. Paluch, *Malinowski*, Warszawa 1983 s. 35.

<sup>6</sup> M. Douglas, *Edward E. Evans-Pritchard*, New York 1980 s. 7.

<sup>7</sup> H. Zimón SVD, *Monoteizm pierwotny. Teoria Wilhelma Schmidta i jej krytyka w wiedeńskiej szkole etnologicznej*, Katowice 1989 s. 5.

Chodziło tutaj o zrekonstruowanie następstwa kontaktów i migracji różnych społeczeństw, które to czynniki warunkowały przebieg procesów dyfuzji. Obserwuje się stopniowe przechodzenie od stosunków przestrzennych między wybieranymi elementami kultury do stosunków czasowych<sup>8</sup>. Punktem wyjścia dla tej szkoły była koncepcja R a t z l a, która mówiła, że podobieństwo między elementami różnych kultur muszą być wynikiem dawnych kontaktów i migracji. Później zaczęto mówić o przemieszczaniu się całych kompleksów kulturowych, obejmujących zbiory dowolnie wybieranych cech kulturowych, jej wytworów i wzorców zachowań<sup>9</sup>.

W przeciwieństwie do poprzedniego kierunku, gdzie mieliśmy do czynienia z niekompletnym materiałem faktograficznym, tutaj podstawą refleksji są szczegółowe badania etnologiczne. Korzystając z nich, Schmidt w dziele *O pochodzeniu idei Boga* wykazuje istnienie monoteizmu u najstarszych społeczeństw pierwotnych. Było to możliwe przy założeniu stałości kulturowej, tzn. utrzymywaniu się przez stosunkowo długi okres niezmienionej kultury tychże społeczności. Stąd konsekwentnie przyjmuje się, iż stoją one relatywnie najbliżej początków rodzaju ludzkiego, o czym świadczą kryteria pozytywne i negatywne. W tych pierwszych zawierają się: geograficzne usytuowanie badanych społeczności (zamieszkują tereny izolowane i słabo dostępne, pustkowia i nieużytki), gospodarka i ogólny prymitywizm kultury materialnej w dziedzinie gospodarki i ergologii oraz prostota struktury społecznej. W tych drugich zauważamy brak lub tylko marginesowe występowanie elementów kulturowych, które spotykamy w społecznościach kultur młodszych<sup>10</sup>.

Wspomniana teoria monoteizmu pierwotnego wysuwa trzy zasadnicze tezy:

- religia dzisiejszych społeczności prakultury ma zasadniczo charakter monoteistyczny, wyrażający się w uznaniu i kulcie Istoty Najwyższej, będącej prawodawcą moralnym. Używa się tutaj sformułowania „zasadniczo”, zgodnie bowiem z teorią degeneracji społeczności obecnie żyjące odeszły od pierwotnego czystego monoteizmu;
- zrekonstruowana i istniejąca wcześniej religia pramonoteistyczna tłumaczy monoteistyczny charakter religii dzisiejszych społeczności zbieracko-łowickich;
- praobjawienie jest głównym źródłem pramonoteizmu, a ostatecznie i religii monoteistycznej<sup>11</sup>.

Jak nietrudno jest zauważyć, konkluzje szkoły kulturowohistorycznej stoją w jawnej sprzeczności z tym, o czym mówiliśmy przy okazji prezentacji kierunku ewolucjonistycznego. Schmidt i jego współpracownicy wychodzili bowiem od monoteizmu, a zastane już różne formy religii traktowali jako wynik procesu degeneracji. Natomiast ustalenia ewolucjonizmu reprezentują kierunek odwrotny i zostaną wykorzystane później przez zwolenników widzenia religii w kategoriach produktu, rzeczywistości wtórnej, przejawiającej się na pewnym etapie rozwoju kultury ludzkiej.

<sup>8</sup> P a l u c h, *Malinowski*, s. 35.

<sup>9</sup> *Tamże* s. 37.

<sup>10</sup> H. Z i m o ń, *Problem monoteizmu ludów pierwotnych w świetle współczesnych badań etnologiczno-religioznawczych*, w: t e n ż e (red.), *Działalność Instytutu Anthropos w dziedzinie lingwistyki, etnologii i religioznawstwa*, Pieniężno 1980 s. 27.

<sup>11</sup> Z i m o ń, *Monoteizm pierwotny*, s. 14 n.

Antropologia społeczna oparta na teoretycznych spekulacjach spotkała się z ostrą krytyką reprezentowaną m.in. przez szkołę funkcjonalną<sup>12</sup>.

Zaznaczamy, że szkoła ta wyrosła z socjologicznych tradycji E. Durkheima i jego współpracowników zgromadzonych wokół „L'Anne Sociologique”<sup>13</sup>. Ich działalność naukowa zorientowana była ku systematycznym studiom form społecznego życia w pierwotnych społecznościach<sup>14</sup>. W badaniach swych socjologia porównawcza, będąca rezultatem myśli socjologicznej zainicjowanej właśnie przez Durkheima, nie zmierza do odkrycia historycznych czy genetycznych relacji między jednym elementem kulturowym a drugim, ale raczej prowadzi do generalnych charakterystyk danych elementów tu i teraz<sup>15</sup>. Specyficznym akcentem, jaki wnosi ze sobą funkcjonalizm, a wraz z nim badania terenowe, staje się moment funkcji, będący pryzmatem, przez który kierunek ten będzie widzieć elementy kulturowe.

Początek XX wieku, na gruncie antropologii społecznej, był również świadkiem dualistycznej koncepcji badań faktu kultury. Po pierwsze, traktowano ją na płaszczyźnie biologicznej, gdzie stanowiła zespół środków umożliwiających egzystencję ludzką. Po drugie, analizowano ją jako społeczne dziedzictwo. Pierwsza koncepcja prowadzi do teorii potrzeb, a druga do teorii instytucji. Dla funkcjonalistów momentem zasadniczym przy przejściu od pojęcia potrzeby do instytucji był i jest symbolizm. Wiąże się on ściśle z procesem interakcji, gdzie ma swoje początki, jak i z pojawieniem się kultury. Stanowi on klucz do procesu transformacji impulsu biologicznego w wartość kulturową, która wraz z symbolizmem tworzą esencję kultury ludzkiej<sup>16</sup>. Symbolizm implikuje ideę, uczucie lub coś, co jest introspekcyjnie poznaną substancją świadomości, a opiera się na relacji pomiędzy przedmiotem, gestem i działaniem, a ich wpływem na postrzegający organizm<sup>17</sup>. To miał chyba na myśli również E. Sapir, mówiąc, iż słowo czy gest lub genealogia, albo też pewien rodzaj wierzeń religijnych mogą sobie podać rękę we wspólnym dla nich symbolicznym znaczeniu<sup>18</sup>. Symbolizm sprawuje powszechną instrumentalną funkcję, jako mechanizm integracji, kooperacji, transmisji oraz przetwarzania impulsów biologicznych w system wartości.

<sup>12</sup> A. R. Radcliffe-Brown, *Method in Social Anthropology*, Chicago 1958 s. 133; por. K. Judenko, *Bronislaw Malinowski*, w: „Euhemer” 4:1959 nr 4 s. 393.

<sup>13</sup> A. Waligórski, *Bronislaw Malinowski*, „Przegląd Socjologiczny” 28:1976 s. 283.

<sup>14</sup> Radcliffe-Brown, *dz. cyt.*, s. 161.

<sup>15</sup> *Tamże* s. 163.

<sup>16</sup> Pojęcie wartości to pewien wytwór działalności ludzkiej posiadający znaczenie dla ludzi działających i związany z postawami tych ludzi. Postawa natomiast jest indywidualnym odpowiednikiem wartości społecznej, a łącznikiem między wartością i postawą jest czynność w jakiegokolwiek formie. J. Szczepański, *Socjologia*, Warszawa 1969 s. 359.

<sup>17</sup> B. Malinowski, *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958 s. 102.

<sup>18</sup> E. Sapir, *Kultura, język osobowości*, Warszawa 1978 s. 141.

W takim kontekście pojęcie funkcji możemy widzieć jako komponent kultury o tyle, o ile jest przedmiotem ludzkich działań w procesie interakcji<sup>19</sup>. A zatem skoro intersubiektywne rozumienie elementów kulturowych suponuje znaczenie symboliczne tych elementów (wierzenie, gest, słowo), to funkcja jako komponent kultury może być zdefiniowana przez znaczenie, np. gestu, który jest wynikiem interakcji i poprzez który „spełnia się funkcja”, tj. zaspokajane są potrzeby<sup>20</sup>. Innymi słowy, funkcja to zaspokajanie potrzeb przez działanie, gdzie to ostatnie w świecie ludzkim jest zorientowane ku mniej czy bardziej określonej celowi, tj. realnej wartości posiadającej znaczenie dla jednostki czy grupy społecznej.

W obrębie społecznego dziedzictwa, gdzie kultura jest nośnikiem tradycji kształtującej jednostki danego społeczeństwa, należy zauważyć, że prace B. Malinowskiego<sup>21</sup> kładą akcent na instytucje i na konsekwencje wypływające z istnienia tychże instytucji. Badał on dziedzictwo kulturowe pod różnymi postaciami, m.in. języka czy wzorów działań, a dopiero później analizował jak one miałyby warunkować i określać relacje między podstawowymi potrzebami a instytucjami<sup>22</sup>.

Malinowski rozpatruje religię i magię w kontekście danej kultury pierwotnej w aspekcie funkcji, tj. znaczenia, jakie pełnią w całym systemie<sup>23</sup>. Religia i magia w ujęciu funkcjonalnym są integralnymi elementami systemu społecznego i na swój sposób przyczyniają się do integracji społecznej. Nie jest to tylko i wyłącznie zależność jednokierunkowa, kształt społeczności bowiem odbija się na sposobie ujmowania, przeżywania i reagowania na rzeczywistość religijną<sup>24</sup>. Tutaj wskazanie na kontekst społeczny przy interpretacji wyrażen słownych jest zasługą Malinowskiego. Język jest bowiem częścią aktywności człowieka i nie można go zrozumieć bez znajomości całego kontekstu działania. Myśl tę rozwija E. E. Evans-Pritchard<sup>25</sup>, podkreślając performatywną rolę języka. Wspólną płaszczyznę magii i religii – w ujęciu szkoły funkcjonalnej – zaczęto widzieć w emocjonalności człowieka. Niemniej religii przeciwstawia się instrumentalny i utylitarny charakter magii. W tym kontekście religia jest odpowiedzią ludzką na potrzebę negacji konsekwencji faktu śmierci. Natomiast

<sup>19</sup> Waligórski, *Bronisław Malinowski*, s. 310.

<sup>20</sup> B. Malinowski, *Coral Garden and Their Magic*, T. 2. 2nd ed. London 1956 s. 44.

<sup>21</sup> B. Malinowski, *The Role of Magic and Religion*, w: W. A. Lessa, E. Z. Vogt (Eds.), *Reader in Comparative Religion*, 3rd ed. New York 1972 s. 63–72.

<sup>22</sup> A. J. Richards, *The Concept of Culture in Malinowski's Work*, w: R. Firth (Ed.), *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronisław Malinowski*, 4th ed. London 1963 s. 23.

<sup>23</sup> Umownie przyjmuje się rok 1922 – rok wydania *The Andaman Islanders* przez A. R. Radcliffe-Browna oraz *Argonauts of the Western Pacific* przez B. Malinowskiego – za datę narodzin antropologii funkcjonalnej.

<sup>24</sup> J. Yinger, *Socjologiczna teoria religii*, w: F. Adamski (red.), *Socjologia religii*, Kraków 1983 s. 34.

<sup>25</sup> E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, 5th ed. Oxford 1965.



społeczny charakter obrzędów religijnych jest rzeczywistością wtórną (wbrew stanowisku Durkheima) względem pojawienia się religii. W niej też zaczęto upatrywać funkcję integracyjną w utrzymaniu struktur danego społeczeństwa, systemu wartości i norm moralnych.

Sumując, trzeba zauważyć, że religia i magia (w kontekście wymienionych szkół) widziane były w kategoriach genetycznych – przy czym różni antropolodzy, różne formy religii przyjmowali za pierwotne; oraz w kategoriach funkcjonalnych. W obrębie tych ostatnich akcentowano głównie funkcję integracyjną.

Wyżej wymienione szkoły i ich ustalenia należą już dziś do historii myśli antropologicznej, choć niektóre z ich ustaleń<sup>26</sup> okazały się być trwałym dorobkiem w obszarze omawianej dyscypliny. Jednakże te – wyrastające głównie z postaw europocentrycznych – dotyczące określeń „najpierwotniejszych” stanów kultury (np. w formie areligijnej) nie wytrzymały krytyki empirycznie zorientowanej antropologii.

Obecnie – w obrębie tzw. antropologii postmodernistycznej<sup>27</sup> będącej metarefleksją nad wiedzą antropologiczną – etnograficzny opis przestaje być traktowany jako swego rodzaju fotografia obiektywna; opis jest zawsze pewnym procesem dochodzenia do zrozumienia przedmiotu. Ponadto, nie istnieje żadna uprzywilejowana pozycja, niczym nie ograniczona perspektywa, co mogło by zapewnić jedynie adekwatne rozumienie tekstów kultury. Etnolog poprzez interakcje z badanymi modyfikuje własne doświadczenie i współkształtuje pole ich doświadczenia, negocjując prawdy kulturowe. Rozwiązanie H. Zimonia<sup>28</sup> stara się wyminąć skrajności pomiędzy totalnym, korozyjnym relatywizmem i metodologicznym absolutyzmem. W proponowanym przez Zimonia oglądzie podstawową rolę pełni obserwacja uczestnicząca. Badacz pozostając *marginal native* łączy w sobie postawy outsidera i członka „obcej” kultury. Podobny kierunek badań rozwija C. Geertz w Stanach Zjednoczonych. Religia i magia – w ujęciu Zimonia – pozostaje w pewnym sensie autonomicznym faktorem w konkretnej eksplorowanej kulturze. Ale temat ten wymaga już osobnego potraktowania.

*Adam A. Szafrński, Lublin-Częstochowa*

<sup>26</sup> Etnologowie przyjmują fakt istnienia wiary i kultu Najwyższej Istoty u wielu ludów pierwotnych, H. Zimonia. *Monoteizm pierwotny*, Katowice 1989 s. 233.

<sup>27</sup> M. Kempny, *Antropologia bez dogmatów – teoria społeczna bez iluzji*, Warszawa 1994.

<sup>28</sup> H. Zimonia, *Afrykańskie rytuały agrarne na przykładzie ludu Konkomba*, Warszawa 1992 s. 120–131.

## III. INFORMACJE

## Nauczanie religioznawstwa

Religia jako integralny wymiar ludzkiej egzystencji jest przedmiotem naukowego zainteresowania ludzi o różnych przekonaniach i światopoglądach. Również w naszym kraju, gdzie religia zawsze pełniła i pełni ważną rolę kulturotwórczą, zainteresowania religioznawcze są widoczne. W Polsce, a jeszcze w większym stopniu na Zachodzie, wzrost zainteresowań problematyką religioznawczą jest wynikiem obiektywnej sytuacji, w której żyje współczesny człowiek. Kontakty gospodarcze i kulturalne, działalność misyjna Kościoła katolickiego na całym świecie, w której znaczący udział ma Kościół katolicki w Polsce, podróże papieża Jana Pawła II do wielu krajów pięciu kontynentów, a także coraz większy rozwój turystyki zbliżają i konfrontują ludzi różnych ras, kultur i wyznań religijnych. Czynniki te sprawiają, że współczesny człowiek coraz bardziej niż dotychczas uświadamia sobie fakt pluralizmu religijnego i kulturowego, charakterystycznego dla mieszkańców naszego globu. Duża ilość publikacji religioznawczych na Zachodzie, liczne instytuty, katedry i towarzystwa zajmujące się naukowo religiami są wyraźnym dowodem, że religioznawstwo zajmuje coraz więcej miejsca w świadomości społecznej wszystkich narodów, że jest obiektywną potrzebą chwili. Świadczy o tym duże zainteresowanie wśród naszej młodzieży zjawiskami religii i mistycyzmu oraz religiami pozachrześcijańskimi, których działalność zaznacza się wyraźniej również w naszym kraju, zwłaszcza po roku 1989.

Religioznawstwo stanowi ponadto niezbędny, istotny i integralny składnik ogólnej wiedzy i kultury człowieka. Dlatego pogłębianie obiektywnej, naukowej wiedzy o religiach jest ważnym elementem podnoszenia ogólnego wykształcenia humanistycznego. Obok wartości poznawczych i erudycyjnych dyscyplina ta posiada walory wychowawcze i społeczne. Zainteresowania religioznawcze służą bowiem wyrobieniu głęboko humanistycznej, tolerancyjnej i życzliwej postawy w stosunku do ludzi o innych przekonaniach religijnych.

Religioznawstwo, czyli humanistyczna nauka o religii i religiach, powstało w drugiej połowie XIX wieku w klimacie pozytywizmu i ewolucjonizmu. Pierwszą fazę rozwoju religioznawstwa na Zachodzie, w której dominował kierunek antropologiczno-ewolucjonistyczny, cechowało częściowo nastawienie antyreligijne. Zmalało ono w początkach XX w. w związku z kryzysem kierunku ewolucjonistycznego i antyewolucjonistyczną reakcją szkoły kulturowohistorycznej. W Polsce religioznawstwo do II wojny światowej nie osiągnęło statusu samodzielnej dyscypliny akademickiej. Uprawiane było przez teologów, filozofów, orientalistów, etnologów, etnografów, archeologów i historyków<sup>1</sup>. Religioznawstwo polskie tego wczesnego okresu różnicuje się na dwa zasadnicze nurty: religioznawstwo katolickie oraz religioznawstwo laickie (świeckie). Po II wojnie światowej do 1989 roku, ze względów ideologicznych

<sup>1</sup> Zob. H. Swienko, *Rola i miejsce religioznawstwa w szkole wyższej. Doświadczenia i propozycje*, „Euhemer” 29:1985 nr 2 s. 69.

i praktycznych (celem określenia postawy światopoglądowej badaczy) w religioznawstwie polskim wyróżniano dwa kierunki: religioznawstwo marksistowskie i religioznawstwo katolickie. Oba te kierunki osiągnęły status samodzielnej nauki dopiero pod koniec lat pięćdziesiątych<sup>2</sup>. Po upadku ideologii marksistowskiej nie wyróżnia się obecnie tych dwóch kierunków. Jako nauka humanistyczna religioznawstwo jest jedno, można jedynie mówić o różnych orientacjach i podejściach w religioznawstwie.

### 1. Religioznawstwo w szkolnictwie wyższym

Można wyróżnić następujące placówki naukowo-badawcze i dydaktyczne współczesnego religioznawstwa w Polsce:

- Polskie Towarzystwo Religioznawcze (powstało w 1958) z czasopismem specjalistycznym „Euhemer. Przegląd Religioznawczy” (od 1957), organem polskich religioznawców laickiej i marksistowskiej orientacji. W 1963 r. PTR zostało afiliowane przez Polską Akademię Nauk<sup>3</sup>. Od 1992 r. periodyk „Euhemer” nosi tytuł „Przegląd Religioznawczy” i, jak twierdzi zespół redakcyjny, chce „publikować studia, materiały, komunikaty, recenzje wszystkich ośrodków badań i nauk religioznawczych w Polsce i świecie”<sup>4</sup>.
- Zakład Religioznawstwa w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk (1958-1965 kierownikiem był prof. J. L e g o w i c z, 1965-1981 – prof. J. K e l l e r). Od marca 1981 pracami Zakładu, przemianowanego na Zakład Filozofii i Socjologii Religii, a od 1991 na Zakład Filozofii Religii, kierował prof. Mirosław Nowaczyk. W latach 1969-1991 Zakład opublikował 24 numery czasopisma „Studia Religioznawcze”. W 1993 r. zlikwidowano Zakład Filozofii Religii<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Należy obiektywnie stwierdzić, że bardzo gwałtownie zaczęło się wówczas rozwijać religioznawstwo bazujące na światopoglądzie marksistowskim. Religioznawcy marksistowscy założyli w 1957 roku pierwszy w Polsce periodyk religioznawczy „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, a w 1958 r. – Polskie Towarzystwo Religioznawcze, które od 1970 r. jest członkiem Międzynarodowego Towarzystwa Religioznawczego (*International Association for the History of Religions*). Zob. K. E., *Polskie Towarzystwo Religioznawcze*, „Euhemer” 2:1958 nr 4 s. 3 n.; *Polskie Towarzystwo Religioznawcze członkiem International Association for the History of Religions (IAHR)*, „Euhemer” 15:1971 nr 4 s. 3 n.

<sup>3</sup> A. Nowicki, *Religioznawstwo w 40-leciu Polski Ludowej. Co warto przenieść w następne 40-lecie?* „Euhemer” 29:1985 nr 2 s. 5; W. Tyloch, *Polish Society for the Science of Religions*, „Euhemer” 23:1979 nr 3 s. 3 n.; t e n ż e, *Polskie Towarzystwo Religioznawcze*, „Euhemer” 14:1970 nr 3–4 s. 157 n.

<sup>4</sup> *Od redakcji*, „Przegląd Religioznawczy” 1992 nr 1 s. 5.

<sup>5</sup> W Zakładzie Religioznawstwa IFiS PAN działała do 1984 r. Sekcja Teorii i Metodologii Religioznawstwa (kier. od 1969 r. przez prof. Z. P o n i a t o w s k i e g o, zniesiona w 1984 r.). Zob. K. J., M. N., *Zakład Religioznawstwa w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk*, „Euhemer” 8:1964 nr 1 s. 91–93; *Od redakcji*, „Studia Religioznawcze” 8:1973 s. 3; *Ogólnopolski program badań religioznawczych i struktura organizacyjna religioznawstwa w Polsce*, „Euhemer” 17:1973 nr 4 s. 15 n.; *25 lat pracy naukowej Zygmunta Poniatowskiego*, „Euhemer” 21: 1977 nr 1 s. 141 n.; *Likwidacja Zakładu Filozofii Religii w IFiS PAN*, „Przegląd Religioznawczy” 1993 nr 3 s. 114 n.

– Instytut Religioznawstwa na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, założony w 1974 r. W roku akademickim 1980/81 rozpoczęto w Instytucie dzienne studia religioznawcze, które w 1984/85 ukończyli pierwsi absolwenci. Instytut Religioznawstwa UJ zatrudnia 25 pracowników naukowych i wydaje periodyk religioznawczy „Studia Religiologica” (od 1977)<sup>6</sup>. Od 1992 r. pracownicy naukowcy Instytutu wydają również kwartalnik religioznawczy „Nomos”. W 1995 roku Ministerstwo Edukacji Narodowej nadało Instytutowi Religioznawstwa UJ prawo nadawania stopni naukowych doktora i doktora habilitowanego nauk filozoficznych w zakresie religioznawstwa.

Ponadto w wielu liczących się w kraju placówkach naukowo-badawczych niektórzy pracownicy naukowcy specjalizują się w zakresie różnych nauk religioznawczych i poszczególnych religii niechrześcijańskich. Wśród tych placówek można wymienić dla przykładu: Instytut Filologii Orientalnej na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, Instytut Orientalistyczny na Wydziale Neofilologii Uniwersytetu Warszawskiego, placówki Instytutu Archeologii i Etnologii PAN w Warszawie, Krakowie, Poznaniu i Wrocławiu, Zakład Krajów Pozaeuropejskich PAN w Warszawie, Instytut Krajów Rozwijających się Uniwersytetu Warszawskiego, Instytut Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego, Zakład Filozofii i Religioznawstwa Instytutu Nauk Społecznych WSP w Krakowie<sup>7</sup>.

Religioznawstwo katolickie otrzymało status samodzielnej dyscypliny naukowej po II wojnie światowej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Ponadto religioznawstwo i filozofia religii są wykładane lub powinny być wykładane w Wyższych Seminariach Duchownych diecezjalnych i zakonnych. Choć Katedra Historii Religii istniała od 1918 r., a więc od samego założenia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, to jednak nie prowadzono przy niej samodzielnej działalności naukowo-dydaktycznej. Przed wojną wykłady prowadzone były przez bibliistów (ks. J. Archutowski, 1918-1920, ks. J. Kruszyński, 1930-1939), a po wojnie przez ks. E. Bulańdę SJ (1945-1949)<sup>8</sup>. Uchwałą Rady Wydziału Teologicznego z dnia 18 lutego 1958 r. reaktywowano działalność Katedry Historii i Etnologii Religii (nazwę katedry poszerzono) jako trzeciej katedry Sekcji Teologii Fundamentalnej, angażując na stanowisko zastępcy profesora ks. dra Teofila Chodźdłę SVD, etnologa i religioznawcę, ucznia ks.

<sup>6</sup> *Od redakcji*, „Studia Religiologica” 1:1977 s. 7-9; J. Kabał, P. Szydłowski, *Decennary of the Institute for the Study of Religion in Cracov*, „Studia Religiologica” 11:1984 s. 138-143; F. Hoffman, *Sesja naukowa zorganizowana z okazji X-lecia Instytutu Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego*, „Euhemer” 29.1985 nr 2 s. 179 n.

<sup>7</sup> *Ogólnopolski program badań religioznawczych* s. 7, 9 n., 15, 17.

<sup>8</sup> R. Łukaszyk, *Pięćdziesięciolecie teologii fundamentalnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 1918-1968*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 15:1968 z. 2 s. 5 n.; H. Ziemoń, *Działalność naukowo-dydaktyczna katedry historii i etnologii religii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, w: t e n z e (red.), *Działalność Instytutu Anthropos w dziedzinie lingwistyki, etnologii i religioznawstwa*, Pieniężno 1980 s. 231 n.

Wilhelma Schmidta SVD. W latach 1961-1976 pełnił on funkcję kierownika Katedry Historii i Etnologii Religii. Od 1973 r. ks. Henryk Zimoń SVD jest pracownikiem naukowym tej katedry, a od 1985 r. jej kierownikiem. W latach 1986-1994 w katedrze zatrudniony był dr Krzysztof Gładkowski, a od 1 X 1994 r. asystentem jest ks. dr Zdzisław Kupisiński SVD. W latach 1961-1975 ks. prof. T. Chodźło był promotorem trzech prac doktorskich oraz 18 prac licencjackich i magisterskich<sup>9</sup>. Od 1976 r. 103 księży i studentów świeckich napisało pod kierunkiem ks. prof. H. Zimońa prace magisterskie i licencjackie, a sześciu – prace doktorskie.

Nawiązując do tradycji istnienia Katedry Historii Religii od 1918 r. i jej pełnej działalności naukowo-dydaktycznej od 1958 r., Rada Wydziału Teologicznego KUL z dnia 15 października 1985 r. ustanowiła specjalizację religioznawstwa na Sekcji Teologii Fundamentalnej. Specjalizacja rozpoczęła swą działalność dydaktyczną od roku akademickiego 1985/86. Specjalizacja religioznawstwa opiera się na istniejących już katedrach na Sekcji Teologii Fundamentalnej. Program zajęć w cyklu trzyletnim (kurs licencjacki rok I-II, kurs doktorancki rok III) przewiduje dla studentów specjalizacji religioznawstwa wykłady obowiązkowe, wykłady do wyboru i wykłady fakultatywne prowadzone przez pracowników naukowych Sekcji Teologii Fundamentalnej, innych Sekcji i Instytutów Wydziału Teologii oraz pracowników Wydziału Filozofii, Wydziału Nauk Społecznych i Wydziału Nauk Humanistycznych<sup>10</sup>. Zgodnie z podwójnym nurtem specjalizacji – badania nad ludową kulturą społeczną i duchową Polski i badania nad religiami ludów pozaeuropejskich – studenci zobowiązani są do trzech wykładów z egzaminem w jednej z dwu podstawowych grup przedmiotów do wyboru. Ponadto studenci zobowiązani są do zaliczenia dwu wykładów z grupy wykładów fakultatywnych. Z problematyki religioznawczej proponowane są na-

<sup>9</sup> Łukaszyk, *dz. cyt.*, s. 9 n.; E. Kopeć, *Sprawozdanie z działalności naukowej sekcji teologii fundamentalnej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 8:1965 nr 3 s. 12; Zimoń, *dz. cyt.*, s. 233 n.

<sup>10</sup> Używana w środowisku naukowym KUL nazwa „religiologia” obejmuje następujące dyscypliny naukowe (religiologiczne): religioznawstwo i jego różne dziedziny badające religię na płaszczyźnie empirycznej (nauka humanistyczna lub zbiór nauk humanistycznych o religii), filozofię religii (nauka filozoficzna) i teologię religii (nauka teologiczna). Oprócz Katedry Historii i Etnologii Religii, problematyką religiologiczną w KUL zajmują się następujące katedry: Katedra Filozofii Religii (Wydział Filozofii, wykłady dla studentów Sekcji Filozofii Teoretycznej specjalizujących się w zakresie filozofii religii prowadzą: s. prof. Z. J. Zdybicka, ks. prof. A. Bronk SVD, ks. prof. J. Herburt, ks. dr M. Kiliński); dwie Katedry Socjologii Religii (w Instytucie Teologii Pastoralnej Wydziału Teologii i na Sekcji Społecznej Wydziału Nauk Społecznych, wykłady prowadzą ks. bp prof. K. Rycań, ks. prof. W. Piwońarski, ks. prof. J. Mariński); Katedra Psychologii Społecznej i Psychologii Religii (Sekcja Psychologii Wydziału Nauk Społecznych, wykłady z psychologii religii prowadzą ks. prof. W. Prężyna, ks. dr R. Jaworski oraz ks. dr A. Tomkiewicz w Instytucie Pastoralnym Wydziału Teologii). W Towarzystwie Naukowym KUL działa ponadto Komisja Badań nad Religią, której przewodniczy s. prof. Z. J. Zdybicka.

stępujące wykłady: zarys religioznawstwa, monoteizm pierwotny, religie ludów pierwotnych, wierzenia i rytuały ludów afrykańskich, buddyzm a chrześcijaństwo (ks. prof. H. Z i m o ń), religijność ludowa, nowe ruchy religijne (ks. dr Z. K u p i s i ń - s k i)<sup>11</sup>.

11

Sekcja Teologii Fundamentalnej KUL  
B. Specjalizacja religioznawstwa  
Ramowy program zajęć w cyklu trzyletnim  
(kurs licencjacki rok I–II, kurs doktorancki rok III)

Rok I

Rytuały i wierzenia ludów afrykańskich	2 g. ks. prof. H. Zimoń
Monoteizm pierwotny	1 g. ks. prof. H. Zimoń
Seminarium religioznawstwa	2 g. ks. prof. H. Zimoń
Religijność ludowa	1 g. ks. dr Zm. Kupisiński
Ćwiczenia z religioznawstwa	2 g. ks. dr Z. Kupisiński
Chrystologia fundamentalna	1 g. ks. prof. M. Rusecki
Eklezjologia fundamentalna	1 g. ks. prof. S. Nagy
Katolickie zasady ekumenizmu	1 g. ks. prof. S. Nagy
Cud w religiach	1 g. ks. prof. M. Rusecki
Misjologia	1 g. ks. dr Z. Krzyszowski
Wprowadzenie do filozofii religii	1 g. ks. dr Z. Krzyszowski
Ateizm	1 g. ks. dr Z. Krzyszowski
Psychologia religii	1 g. ks. prof. W. Prężyna
Socjologia religii	1 g. ks. bp prof. K. Ryczan
Jeden wykład do wyboru z egzaminem w wybranej grupie przedmiotów	1 g.
Jeden wykład fakultatywny (potrzebne jest zaliczenie)	1 g.
II Seminarium	2 g.
Język nowożytny	4 g.

Rok II

Buddyzm a chrześcijaństwo	2 g. ks. prof. H. Zimoń
Zarys religioznawstwa	1 g. ks. prof. H. Zimoń
Seminarium religioznawstwa	2 g. ks. prof. H. Zimoń
Nowe ruchy religijne	1 g. ks. dr Z. Kupisiński
Założyciele religii uniwersalnych	1 g. ks. prof. M. Rusecki
Wybrane zagadnienia z filozofii religii	1 g. s. prof. Z. Zdybicka
Filozoficzne podstawy światopoglądu	2 g. ks. prof. S. Kowalczyk
Jeden wykład do wyboru z egzaminem w wybranej grupie przedmiotów	1 g.
Jeden wykład fakultatywny (potrzebne jest zaliczenie)	1 g.
II Seminarium	2 g.
Język nowożytny	4 g.

W Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie wykłady z religioznawstwa zostały wprowadzone na specjalizacji misjologicznej, która powstała w 1968 roku<sup>12</sup>. Obecnie na specjalności misjologii (w ramach Sekcji Teologii Praktycznej) wykłady z religioznawstwa prowadzi: ks. prof. W. K o w a ł a k SVD – kurator specjalności misjologii i etnolog religii, znawca nowych ruchów religijnych w Afryce i w Papui Nowej Gwinei, ks. doc. A. K u r e k OMI – misjolog i znawca tradycyjnych religii Afryki, ks. prof. T. D a j c z e r – religioznawca i fenomenolog religii oraz dr E. S a k o w i c z – teolog i religioznawca. Religioznawstwo spełnia tutaj rolę nauki uzupełniającej misjologię. W 1987 r. powstała na Sekcji Teologii Systematycznej ATK specjalność religioznawstwa, której kuratorem jest ks. prof. T.

<sup>11</sup> c.d.

Rok III – kurs doktorancki

Religie ludów pierwotnych	2 g. ks. prof. H. Zimoń
Seminarium religioznawstwa	2 g. ks. prof. H. Zimoń
Objawienie w religiach	1 g. ks. prof. M. Rusecki
Jeden wykład do wyboru z egzaminem w wybranej grupie przedmiotów	1 g.

Grupy przedmiotów do wyboru

(trzy wykłady z egzaminem w wybranej grupie w trzech latach studiów – rok I–III)

I. Pierwszy nurt specjalizacji – duchowa kultura ludowa Polski

Polskie obrzędy i wierzenia ludowe	1 g. ks. dr Z. Kupisiński
Religia Słowian	1 g. ks. dr Z. Kupisiński
Liturgia a religijność ludowa	1 g. ks. prof. J. Kopeć
Etnomuzykologia	1 g. ks. prof. B. Bartkowski
Metodyka badań nad pieśniami religijnymi	1 g. ks. prof. B. Bartkowski

II. Drugi nurt specjalizacji – religie ludów pozaeuropejskich

Wybrane zagadnienia z antropologii społecznej	1 g. dr A. Szafrąński
Historia sztuki społeczeństw pierwotnych	1 g. dr R. Bulas
Socjologia kultury	2 g. ks. prof. L. Dyczewski
Filozofia kultury	2 g. prof. A. Rodziński

Wykłady fakultatywne

(dwa do wyboru na I i II roku studiów)

Metodologia nauk religiozologicznych	1 g. ks. prof. A. Bronk
Z filozofii języka religijnego	1 g. ks. prof. J. Herbut
Analityczna filozofia religii	1 g. ks. dr M. Kiliszek
Wybrane zagadnienia z semiotyki	1 g. dr S. Majdański
Teoria teologii fundamentalnej	2 g. ks. prof. M. Rusecki

<sup>12</sup> F. Z a p ł a t a, *La missiologie en Pologne*, „Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft” 29:1973 s. 144 n.; W. K o w a ł a k, R. M a l e k, *Zehn Jahre polnisches Missions- und religionswissenschaftliches Bulletin (1968-1978)*, Ein bibliographischer Überblick, „Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft” 34:1978 s. 14.

D a j c z e r. Na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK istnieje Katedra Filozofii Religii, której kierownikiem jest ks. bp prof. B. B e j z e. W Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie kierownikiem Katedry Nauk o Religii jest J. T. M a c i u - s z k o. W Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie i w Papieskich Wydziałach Teologicznych w Warszawie, Poznaniu i Wrocławiu nie ma katedry religioznawstwa czy innych nauk religioznawczych.

## 2. Program wykładów z religioznawstwa w Wyższych Seminariach Duchownych

Zasady formacji kapłańskiej w seminariach duchownych w Polsce (*Ratio institutionis pro seminariis Poloniae*) z 1977 roku zawierały wykłady z filozofii religii dla alumnów drugiego roku studiów w wymiarze 1 godziny tygodniowo przez dwa semestry. Znowelizowane i zatwierdzone 4 maja 1983 r. przez Konferencję Plenarną Episkopatu *Zasady formacji kapłańskiej* w miejsce dotychczasowego przedmiotu: *Filozofia religii* wprowadziły wykłady nt. *Zagadnienia wybrane z religiologii*, czyli z filozofii religii, psychologii religii, socjologii religii i religioznawstwa. We wstępie do tej zmiany czytamy: „Wykłady z zakresu tej problematyki mają wprowadzić studentów w pogłębione rozumienie zjawiska (fenomenu) religii. Mają wykazać na czym polega jego istota, jako czegoś nieredukowalnego do innych zjawisk i w czym wyraża się jego odrębność od strony przedmiotowej i podmiotowej religii. W wykładach należy wykazać skąd pochodzą błędne koncepcje istoty zjawiska religii lub nieadekwatne jego ujęcie, a wreszcie jak należy badać zjawisko religii od strony filozoficznej. Cała ta problematyka powinna być omawiana w kontekście współczesnych kierunków filozoficznych tak, by alumni umieli dialogowo myśleć i spotkać się ze współczesnym człowiekiem”.

Wykłady te przeniesiono na III rok studiów, by studenci którzy ukończyli studia filozoficzne, a rozpoczynają studia teologiczne, mogli pewniej wejść w tę problematykę. Ponadto powiększono zakres wykładów do 2 godzin przez dwa semestry.

Słowa wyjaśniające tę zmianę i podany program uwzględnia na pierwszym miejscu zagadnienia z zakresu filozofii, a w mniejszym stopniu zagadnienia z psychologii religii, socjologii religii i religioznawstwa.

W czasie spotkania z profesorami teologii fundamentalnej w Gorzowskim Wyższym Seminarium Duchownym w Gościkowie-Paradyżu wypełniono ankietę dotyczącą wykładów z zagadnień wybranych z religiologii, z filozofii religii i religioznawstwa. Według wypowiedzi ankietowych pochodzących z 22 WSD diecezjalnych i zakonnych wybrane zagadnienia z religiologii wyklada się w 11 WSD, filozofię religii w 11 WSD, a religioznawstwo w sześciu WSD. W niektórych WSD wyklada się równocześnie dwa przedmioty, np. zagadnienia wybrane z religiologii i filozofię religii czy filozofię religii i religioznawstwo. W jednym WSD wyklada się wszystkie trzy przedmioty. Ponadto jako osobne przedmioty wyklada się psychologię religii w trzech WSD, socjologię religii w dwóch WSD i etnologię religii w jednym WSD. Przedmioty powyższe wyklada się najczęściej na II lub rzadziej na III roku studiów,



choć są WSD, gdzie przedmioty te wykłada się również na roku I, IV i V. Z badań ankietowych wynika, iż religioznawstwo jako nauka humanistyczna jest rzadko wykładane w WSD. Spowodowane jest to przede wszystkim małą liczbą wykształconych religioznawców wśród duchowieństwa polskiego. Mimo to stosunkowo najlepiej przygotowani do wykładania religioznawstwa w WSD są absolwenci Sekcji Teologii Fundamentalnej KUL i specjalności misjologii ATK.

Poniżej podaje się projekt programu religiológii. Zawiera on osiem bloków tematycznych, którym przeznaczyć należy od 3 do 4 godzin wykładowych. Niektóre tematy szczegółowe, jak np. nowe ruchy religijne czy poszczególne religie narodowe mogą być przeprowadzone metodą ćwiczeń. Istniejąca w języku polskim literatura jest wystarczająca do przygotowania i realizacji podanego projektu programu religiológii.

## RELIGIOZNAWSTWO

### I. Wybrane zagadnienia teoretyczne

1. Aktualność i założenia badań religioznawczych
2. Nauki religiológiczne: religioznawstwo, filozofia religii, teologia religii
3. Przedmiot religioznawstwa
4. Dyscypliny (nauki) religioznawcze: historia religii, etnologia religii, socjologia religii, psychologia religii, fenomenologia religii, geografia religii

### II. Istota i geneza religii

1. Definicja religii
2. Geneza religii w ujęciu kierunku ewolucjonistycznego i etnologii kulturowohistorycznej

### III. Typologia religii

1. Religie etniczne (plemienne i narodowe)
2. Religie uniwersalne (buddyzm, chrześcijaństwo, islam)
3. Nowe ruchy religijne

### IV. Religie ludów pierwotnych

1. System istot nadnaturalnych
2. Stworzenie, natura i przeznaczenie człowieka
3. Moralność
4. Kult

#### V. Religie narodowe

1. Hinduizm (historyczny rozwój religii indyjskich – wedyzm, braminizm, hinduizm, pisma święte, doktryna, kult)
2. Konfucjanizm (tło społeczno–religijne działalności Konfucjusza, kanon konfucjański, nauka Konfucjusza, kult)
3. Taoizm (rozwój historyczny taoizmu, pisma kanoniczne, doktryna, kult)
4. Sintoizm (rozwój historyczny, doktryna, kult, instytucje religijne)

#### VI. Buddyzm

1. Tło historyczne i rozwój buddyzmu
2. Pisma buddyzmu
3. Zagadnienia doktrynalne buddyzmu
  - 3.1. Cztery szlachetne prawdy
  - 3.2. Rozwój nauki o zbawieniu
4. Wspólnota buddyjska

#### VII. Islam

1. Historia (sunnici, szyici)
2. Koran, sunna, prawo
3. Doktryna
  - 3.1. Bóg
  - 3.2. Dobre i złe duchy
  - 3.3. Prorocy
  - 3.4. Jezus, Maryja
  - 3.5. Sprawy ostateczne (raj, piekło, zmartwychwstanie, sąd ostateczny)
4. Kult
  - 4.1. „Pięć filarów” islamu (wyznanie wiary, modlitwa, post, jałmużna, pielgrzymka do Mekki)
  - 4.2. Święta
5. Ruch mistyczny – sufizm

#### VIII. Chrześcijaństwo a religie pozachrześcijańskie

1. Swoistość chrześcijaństwa na tle innych religii
2. Dialog chrześcijaństwa z religiami pozachrześcijańskimi

*Henryk Zimoń SVD, Lublin*

## 2. Religioznawcze zainteresowania ks. Stanisława Witka

W bogatej twórczości naukowej nieżyjącego już teologa moralisty ks. prof. dra hab. Stanisława Witka<sup>1</sup> znajduje się kilkanaście artykułów dotyczących religii niechrześcijańskich, które świadczą o jego zainteresowaniach religioznawczych.

Ksiądz Stanisław Witek urodził się 24 grudnia 1924 r. w Mielcu w woj. krakowskim (obecnie woj. rzeszowskie)<sup>2</sup>. W 1946 r. wstąpił do Seminarium Duchownego w Tarnowie, gdzie w 1951 r. otrzymał święcenia kapłańskie. Następnie ukończył studia specjalistyczne w ramach Sekcji Teologii Moralnej Wydziału Teologicznego KUL, uzyskując stopień doktora na podstawie rozprawy: *Przyjaźń w świetle nauki św. Tomasza z Akwinu*. Od 1962 r. pracował w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, początkowo na stanowisku adiunkta przy Katedrze Teologii Moralnej Szczegółowej, a następnie jako kierownik tejże katedry. Pracownikiem naukowym KUL pozostał do końca swojego życia, uzyskując kolejno odpowiednie stopnie, tytuły i awanse. I tak w 1967 r. przeprowadził przewód habilitacyjny na podstawie rozprawy: *Natura pokory. Studium tomistyczne*<sup>3</sup>, a w 1975 r. otrzymał tytuł profesora nadzwyczajnego. W toku była także sprawa nadania tytułu profesora zwyczajnego, która jednakże z powodu śmierci ks. Witka nie została doprowadzona do końca. Zmarł w Mielcu 6 stycznia 1987 r.

Ksiądz Profesor Stanisław Witek należał do ludzi o wielkiej pasji naukowej. Jego ogromna ciekawość świata i człowieka, połączona z walorami intelektualnymi i wielką pracowitością, umożliwiły mu zdobycie wiedzy z zakresu różnych dziedzin, w tym także z religioznawstwa. Zainteresowania te zostały dodatkowo pogłębione przez podróże do Mongolii (1978), Tajlandii (1979) i Indii (1980). Z myślą o badaniach owych kultur rozpoczął naukę sanskrytu i języka chińskiego. Jako teolog moralista szczególnie interesował się historią zjawisk moralnych, ascezą i mistyką, także w religiach pozachrześcijańskich, wychodząc z założenia, że niektóre normy moralne jak i doświadczenia mistyczne są wspólnym dziedzictwem ludzkości.

Opublikował kilkanaście artykułów dotyczących religii starożytnego Egiptu, Grecji, taoizmu i buddyzmu (lamaizmu i zen). Pod względem treściowym można je zestawić w dwie grupy.

<sup>1</sup> Zob. F. Greniuk, *Bibliografia prac ks. prof. Stanisława Witka*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, (dalej: RTK) 36/1989, z. 3, s. 19–29.

<sup>2</sup> Zob. F. Greniuk, *Życie i działalność ks. prof. Stanisława Witka*, RTK, 36/1989/ z. 3 s. 5–17.

<sup>3</sup> Fragmenty rozprawy zostały opublikowane w postaci artykułów, głównie na łamach „Roczników Teologiczno-Kanonicznych KUL”. Dwa z tych artykułów dotyczą rozumienia cnoty pokory w religiach przedchrześcijańskich: *Przedchrześcijańskie ujęcie cnoty pokory w kręgu myśli Bliskiego Wschodu*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 6/1968/ nr 1, s. 205–221; *Starożytna myśl grecko-rzymska a chrześcijańska koncepcja pokory*, RTK, 18/1971/ z 3, s. 5–19.

Pierwszą z nich stanowią prace omawiające idee moralne w literaturze starożytnego Egiptu<sup>4</sup> (okresach Starego<sup>5</sup>, Średniego<sup>6</sup> i Nowego Państwa<sup>7</sup>), taoizmie<sup>8</sup> i buddyzmie<sup>9</sup>. Do tej grupy należy zaliczyć też artykuły o cnocie pokory<sup>10</sup>, czystości<sup>11</sup>, i cudzołóstwie<sup>12</sup> w religiach niechrześcijańskich. Na uwagę zasługuje omówienie metody badań zjawisk moralnych w różnych systemach etycznych<sup>13</sup>.

Grupę drugą stanowią prace na temat ascezy i mistyki. Są to: *Zagadnienia ascezy we wczesnym buddyzmie*<sup>14</sup>, *Zjawisko medytacji w kulturze religijnej Tybetu*<sup>15</sup>, *Mistyka Dalekiego Wschodu w ujęciu buddyzmu (Zen)*<sup>16</sup>, *Kontemplacja i działanie we wczesnym taoizmie*<sup>17</sup>. Niektóre z nich zostały wcześniej wygłoszone jako referaty podczas organizowanych w KUL „Tygodni Duchowości”<sup>18</sup>.

Książki Witek również w pracach teologicznomoralnych nawiązuje do autorytetów innych religii (np. Konfucjusza<sup>19</sup>), świętych ksiąg (m.in. Koranu<sup>20</sup>) oraz tradycji kulturowych innych narodów<sup>21</sup>; traktuje je wprawdzie jako źródła pozateologiczne, ale z pełnym respektem dla osiągniętej w nich prawdy o życiu<sup>22</sup>.

<sup>4</sup> *Katalog grzechów w egipskiej Księdze Umarłych*, RTK, 20/1973/ z. 3, s. 93-95; *Księgi mądrościowe starożytnego Egiptu jako źródła do historii idei moralnych*, RTK, 22/1975/ z. 3, s. 75-77.

<sup>5</sup> *Idee moralne w literaturze mądrościowej starożytnego Egiptu*, RTK, 23/1976/ z. 3, s. 81-83.

<sup>6</sup> *Idee moralne w literaturze mądrościowej starożytnego Egiptu*, RTK, 24/1977/ z. 3, s. 79-83.

<sup>7</sup> *Idee moralne w literaturze mądrościowej starożytnego Egiptu*, RTK, 25/1978/ z. 3, s. 57-62.

<sup>8</sup> *Ideale moralne chińskiego taoizmu*, RTK, 29/182/ z. 3, s. 89-92.

<sup>9</sup> *Buddyzm a chrześcijaństwo*, „Ateneum Kapłańskie”, 469/1987/ t. 108, s. 393-406.

<sup>10</sup> Zob. przypis 3.

<sup>11</sup> *Czystość. I. W religiach pozachrześcijańskich*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. III, Lublin 1979, kol. 933-935.

<sup>12</sup> *Cudzołóstwo. I. W religiach pozachrześcijańskich*, w: *tamże*, kol. 658-660.

<sup>13</sup> *Założenia metodologiczne badań historii zjawisk moralnych*, „Summarium”, 21 (1972) 106-108).

<sup>14</sup> W: *Asceza — odczłowieczenie czy ucłowieczenie*, red. W. Słomka, Lublin 1985, s. 43-59.

<sup>15</sup> W: *Medytacja*, red. W. Słomka, Lublin 1984, s. 31-42.

<sup>16</sup> W: *Mistyka w życiu człowieka*, red. W. Słomka, Lublin 1980, s. 29-39.

<sup>17</sup> W: *Kontemplacja i działanie*, red. W. Słomka, Lublin 1984, s. 133-164.

<sup>18</sup> Zob. przypis 14, 15, 16.

<sup>19</sup> *Słownik terminologiczny nauk moralnych*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 30 (1975) 369.

<sup>20</sup> *Chrześcijańska wizja moralności*, Poznań 1982, s. 358.

<sup>21</sup> *Monastyczno-zakonna droga świętości*, w: *Drogi świętości*, red. W. Słomka, Lublin, s. 115-125.

<sup>22</sup> *Zagadnienie źródeł w teologii moralnej*, „Collectanea Theologica” 39 (1969) z. 1, s. 17-34.

O zainteresowaniach religioznawczych ks. Profesora świadczą także jego materiały warsztatowe w postaci notatek, wypisów, zgromadzonej bibliografii. Dotyczą one religii pierwotnych, Bliskiego i Dalekiego Wschodu oraz kultury z kręgu narodów europejskich, łącznie z ich prehistorią<sup>23</sup>.

Pod kierunkiem ks. Witka napisano 8 prac magisterskich<sup>24</sup> i jedną licencjacką<sup>25</sup>, podejmujących zagadnienie moralności w innych kulturach. Sam Profesor dostrzegał potrzebę takich badań i wielokrotnie to podkreślał nawiązując do postulatów soborowych i potrzeby czasu. W jednym z artykułów napisał: „Przeżywamy obecnie czasy, gdy misjonarze polscy idą na cały świat, ażeby głosić ewangelię, gdy nasi reprezentanci przemysłu, nauki i medycyny pracują na różnych kontynentach, a nawet zwykły szary człowiek przez środki masowego przekazu sięga do głębi różnych kultur i stawia sobie na ich tle zasadnicze pytania, chociażby o specyficzny charakter swego chrześcijaństwa. W tych warunkach zainteresowanie się wielkimi złożami duchowości innych kultur u teologów tego narodu, który z Opatrzności Bożej znalazł się na pograniczu Wschodu i Zachodu, nie jest na pewno czymś przesadnym i przedwczesnym, nawet gdy niesie ze sobą swoiste problemy teoretyczne”<sup>26</sup>.

Renata Wierna, Lublin

<sup>23</sup> Teki ks. Stanisława Witka, Zakład Teologii Moralnej KUL, Lublin.

<sup>24</sup> J. Dobrowolski, *Moralność małżeńska i rodzinna mieszkańców wysp Trobrianda*, Lublin 1979, mps; W. Kamiński, *Moralność życia mieszkańców wyspy Flores w świetle listów polskich misjonarzy*, Lublin 1979, mps; J. Mazur, *Spoleczno-moralne aspekty wymiany kula u mieszkańców wysp trobriandzkich na podstawie badań Bronisława Malinowskiego*, Lublin 1980, mps; J. Jagodziński, *Moralność życia plciowego w kulturze dawnych Jakutów*, Lublin 1981, mps; W. Kus, *Moralność trędowatych Madagaskaru w świetle listów o. Jana Beyzyma SJ z lat 1898-1912*, Lublin 1982, mps; A. Pirożek, *Moralność życia mieszkańców Chin w świetle listów misjonarzy opublikowanych w miesięczniku „Nasz Misjonarz” w latach 1925-1939*, Lublin 1982, mps; G. N. Więcek, *Moralność mieszkańców wyspy Timor w świetle listów polskich misjonarzy*, Lublin 1982, mps oraz praca omawiająca stanowisko Soboru wobec religii niechrześcijańskich: G. J. Wawrzniak, *Postawa katolików wobec wyznawców wielkich religii niechrześcijańskich w świetle dokumentów II Soboru Watykańskiego*, Lublin 1983, mps.

<sup>25</sup> M. Fališek, *Moralność ludów pierwotnych Ziemi Ognistej w świetle badań naukowo-historycznych*, Lublin 1974, mps.

<sup>26</sup> *Kontemplacja i działanie we wczesnym taoizmie*, s. 164.