

2nd Biannual Conference
on Religion and Politics

SECULARISM

as a challenge
for politics and political science



Date: 12/12/2019 - 12/13/2019 (Thursday-Friday)

Place: Institute of Political Science and Public Administration, Faculty of Social and Economic Sciences, CSWU, building 23, Wóycickiego St. 1/3, Warsaw

PANEL 1. FACES OF SECULARISM

Prof. Dariusz Góra - Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw

Amerykańska debata wokół tezy o świeckim mieście Harveya Coxa i jej współczesne implikacje
American debate around Harvey Cox's thesis on the Secular City

Jedną z najdonioślejszych debat, jakie w kwestiach sekularyzacji i sekularyzmu odbyły się w Stanach Zjednoczonych, zainicjowała publikacja książki Harveya Coxa, *The Secular City* (1965). Tezy książki, dotyczące spraw publicznych ale sformułowane przez teologa, spotkały się z szerokim odzewem w licznych środowiskach intelektualnych. W świecie katolickim debaty te zbiegły się w czasie z dyskusjami wokół końcowych, społecznych dokumentów Soboru Watykańskiego II. Pośród czytelników protestanckiego autora znalazł się sam papież Paweł VI. Książka Coxa już w pierwszym roku wydania doczekała się kilku dodruków, a jej najnowszą edycję, opracowaną na 50-lecie oryginału, przygotowało prestiżowe wydawnictwo Uniwersytetu Princeton. Wszystkie te sprawy są bardzo mało znane w naszym kraju.

Harvey Cox, choć wykładał już ówczesnie na Uniwersytecie Harvarda, podkreślał, że swoją książkę kieruje do szerokiej publiczności i ubolewał, że grono komentatorów zdominowali akademicy. Jako baptystyczny kaznodzieja w swoim opisie zsekularyzowanego świata rozwinął specyficzne dla własnego wyznania wątki analizy rzeczywistości. Przede wszystkim zatem pozostał wierny charakterystycznemu dla tzw. wolnych kościołów duchowi walki z idolatrią, przejawiającą się m.in. w petryfikacji instytucji religijnych i rozmijaniu się z ich właściwym powołaniem. Nowością przesłania Coxa było zdjęcie odium ze słowa „sekularyzacja”, przez amerykańskiego baptystę traktowanego w jak najbardziej afirmatywny sposób. Pozytywny *proces* sekularyzacji, rozumianej w sensie Weberowskiego „odczarowania świata”, Cox przeciwstawił budzącej jego sprzeciw *ideologii* sekularyzmu. We współczesnym odczarowaniu świata, desakralizacji polityki oraz specyficznie pojętej „dekonskrecji wartości” upatrywał okazji do rozwinięcia odmiennego od tradycyjnych typu zaangażowania

chrześcijańskiego. Uznanie komentatorów przyniosły elementy eklezjologicznego programu Coxa, mniej zrozumienia okazano dla pomysłu pozareligijnego mówienia światu na temat Boga. Najwięcej kontrowersji wywołała wizja trój etapowego rozwoju ludzkiej cywilizacji, przywodząca na myśl historiozoficzną triadę Comte'a oraz stojący u jej podłoża determinizm. Niniejszy referat wpisuje się w jubileusz 90-lecia urodzin inicjatora jednej z najżywszych współczesnych debat w kwestiach sekularyzacji i sekularyzmu.

One of the most prominent debates on secularization and secularism that took place in the United States was initiated by the publication of *The Secular City* by Harvey Cox (1965). The theses of the book, regarding public affairs but formulated by the theologian, met with wide response in numerous intellectual milieus. In the Catholic world, these debates coincided with discussions around the final documents of the Second Vatican Council. Pope Paul VI himself was among the readers of the Protestant author. Cox's book had several prints in the first year of publication, and its latest edition, presented for the fiftieth anniversary of the original, was prepared by the prestigious publishing house of the Princeton University. All these matters are very little known here in Poland.

Harvey Cox, although lecturing at the University of Harvard already at the time, emphasized that he was directing his book to the general public and regretted that it was the academics who prevailed among commentators. Being a Baptist preacher, in his description of the secularized world he developed threads of reality analysis specific to his denomination. First of all, therefore, he remained faithful to the characteristic trait of the free churches, which has been the fight against idolatry manifested, among others, in petrifying religious institutions and betraying their proper calling. The novelty of Cox's message was the removal of the odium from the word "secularization," treated by the American Baptist in the most affirmative way possible. The positive *process* of secularization, understood in the sense of Weber's "disenchantment of the world," Cox opposed to the *ideology* of secularism, which he regretted. In the contemporary disenchantment of the world, desacralization of politics and the specifically understood "deconsecration of values," he saw an opportunity to develop a fresh type of Christian commitment. The commentators appreciated most the elements of Cox's ecclesiological program, they were more reluctant with his idea of secular preaching about God. The most controversial element turned out to be his vision of the three-stage development of human civilization, reminiscent of Comte's historiosophical triad and its underlying determinism.

This paper celebrates the 90th anniversary of birth of Professor Cox, initiator of one of the most vivid contemporary debates on secularization and secularism.

Tamás Nyirkos PhD – National University of Public Service in Budapest

Secular religions and the religious/ secular divide

Since Carl Schmitt first described some modern political ideologies as the secular analogues of religious belief systems, it has become something of a fashion to find further examples of such political theologies, or – in a broader sense – political or secular religions. All these attempts at the same time maintain that political and secular theologies and religions are not “real” theologies and religions, only “this-worldly”, “immanent”, “pseudo”, “quasi”, or “ersatz” versions of the latter. A however brief overview of the topic’s literature may nevertheless raise doubts about the very possibility of making a clear distinction: the People in democratic thought, the Proletariat in communism, the State in civil religion, the Market or Money in certain schools of economics, or Mother Nature in deep ecology (just to mention a few) seem no more empirical entities than the transcendent Absolute of several “genuine” religions. Speaking of “secular” – at least in these cases – therefore obscures more than it reveals; what it especially obscures is the fact that such ideologies can be rivals to traditional religions exactly because they belong to the same category. To call them secular will only help them to distinguish themselves as more “objective”, “realistic”, or “scientific” than traditional belief systems, which is very probably not the case.

Prof. John Madeley – London School of Economics and Political Science

The European Secular State: essentially contested concept and conflicted realities

In Europe the state is generally assumed – not least among political scientists -- to be secular, although the understanding of what constitutes state secularity is remains contested. For many it concerns a definitional issue so that the idea that states in Europe can be religious or even more-or-less religious involves a category error – if states are definitionally secular they cannot logically be subject to secularization or, for that matter, sacralization. For Charles Taylor in *A Secular Age* (2007) the secularity of the contemporary European state is a patent ‘no-brainer’ on grounds of evidence, while for others (e.g. the compilers of the *World Christian Encyclopaedia*) almost all of Europe’s contemporary states should be accounted in some non-trivial way as ‘religious’. It remains common ground that the emergence of the nation-state first in Western Europe (before it became the template of modern states across the world) entailed some measure or type of secularization. However, even before the break-up of the medieval model of Catholic Christendom in the sixteenth century the modality and legitimacy of state secularity was heavily contested -- and over the ensuing centuries its radical indeterminacy has increased, not least with the recent emergence within Europe of communities representing other world religions for which the secular-religious conceptual dyad has no, little, or very different, resonance. The paper revisits themes previously adumbrated in the author’s *Church and State in Contemporary Europe: the Chimera of Neutrality* (2003) and ‘America’s Secular State and the Unsecular State of Europe’

(2009) in the light of empirical data provided by a number of Religion and State studies of the modalities of patterns of regulation of the religious field. It examines the empirical limits of state secularity and religiosity as variously understood and places a large question-mark against still-prevailing assumptions about the secularity of the European state.

Lucyna Chmielewska PhD DSc – University of Łódź

Religijne źródła świeckości – na przykładzie pojęcie przymierza

Religious sources of secularism - the example of the concept of covenant

Przymierze jest pojęciem religijnym i świeckim zarazem, pojęciem pomostem, które umożliwiło przejście od zdominowanego przez teocentryzm średniowiecza do świeckiej nowożytności. Stało się tak za sprawą przesłania, jakie niesie ze sobą ten koncept, a mianowicie założenia, że relacje Boga z człowiekiem mają charakter podmiotowo-podmiotowy, że człowiek wspólnie z Bogiem odpowiada za istniejący świat. Stąd już tylko krok do zasadniczego wyznacznika świeckości, że człowiek nie odkrywa wartości, w tym wartości politycznych, ale że może je tworzyć. Gdy konflikty religijne okresu reformacji nie dały odpowiedzi, czyja religia jest prawdziwa, myśliciele europejscy uznali, że podstawy wspólnoty politycznej powinny być inne niż religijne. Przymierze okazało się pojęciem bardzo pomocnym w procesie budowania teoretycznych, pozareligijnych podstaw państwa – było pojęciem usankcjonowanym biblijnie, ale treści, które niosło, miały charakter uniwersalny (zakaz zabijania, ochrona życia, odpowiedzialność władzy przed ludem, sprawiedliwość). W łonie refleksji nad przymierzem rodził się koncept umowy społecznej, która wyjaśniała genezę i cel państwa nowożytnego. Teoria umowy społecznej jest przykładem teorii świeckiej, ale nie "zeświecczonej", tzn. uznaje wartości religijne, choć się do nich nie odwołuje. W teorii umowy społecznej jest mowa o wartościach warunkowych i kontekstowych, które nie mogą jednak istnieć bez wartości uniwersalnych, reprezentowanych przez przymierze. Przymierze będąc macierzą teorii umowy społecznej dało początek budowie świeckiego państwa. W dużej mierze wyrasta ono zatem z wartości religijnych.

Prof. Rafał Prostak – Cracow University of Economics

„Amerykańskie Królestwo Boże” w refleksji H. Richarda Niebuhra i Russella D. Moore’a

"American Kingdom of God" in the reflection of H. Richard Niebuhr and Russell D. Moore

Wraz z purytańską kolonizacją Nowej Anglii, w kulturze amerykańskiej pojawił się mit Bożego wybraństwa (szczególnej opatrności), czyli ekscepcjonalizmu, silnie oddziałującego na kolejne pokolenia mieszkańców najpierw kolonialnej Ameryki, a potem Stanów Zjednoczonych. Ten trwały element amerykańskiej kultury, będący fundamentem amerykańskiej „religii obywatelskiej”, od samego początku wzbudzał kontrowersje. Przedmiotem sporu jest ocena przebóstwienia amerykańskiego społeczeństwa oraz republikanizmu – rozumianego tu zarówno jako model ustrojowy, jak i w wymiarze

terytorialnym (Stany Zjednoczone Ameryki). Owe „przebóstwienie” zostało opisane przez H. R. Niebuhra jako polityczna „absolutyzacja tego, co względne” (org. absolutizing the relative). Jak przekonywał: „„Kościół Boży w Ameryce, tak pojęty, jest amerykańskim Kościołem Bożym; nie jest indywidualizacją uniwersalnej idei, lecz uniwersalizacją partykularyzmu. Nie chodzi tu już o wpływ Ewangelii na Nowy Świat, lecz o użycie i adaptację Ewangelii przez nowe społeczeństwo, dążące do realizacji jego własnych potrzeb” (H.R. Niebuhr, *The Kingdom of God in America*, Wesleyan University Press, Middletown 1988, s. 9). Celem wystąpienia jest potwierdzenie związków między krytycznym spojrzeniem zewnętrznego obserwatora zjawiska politycznej „absolutyzacji relatywnego”, jaki był H.R. Niebuhr, a krytycznym głosem Russella D. Moore’a, jednej z najbardziej opiniotwórczych postaci współczesnego protestantyzmu amerykańskiego, który otwarcie kwestionuje ewangeliczność koncepcji społeczeństwa amerykańskiego jako „chrześcijańskiego narodu”, promowaną przez środowiska Religijnej Prawicy. „Unarodowienie Ewangelii” nie jest ani zjawiskiem nowym, ani właściwym jedynie kulturze amerykańskiej, lecz amerykańskie doświadczenia w tym względzie stale dostarczają nam interesujący poznawczo materiał do analiz.

Marta Osuchowska PhD – Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw

Prawne wyzwania w relacji Kościół – państwo w Ameryce Łacińskiej

Legal challenges in the Church-state relationship in Latin America

Ameryka Łacińska jest regionem, w którym zjawisko religijności ma istotny wpływ nie tylko na życie prywatne mieszkańców państw regionu, ale także na sferę publiczną. W kontekście badań obejmujących historię tej części świata od czasów epoki kolonialnej, uwzględnić należy obecność Kościoła katolickiego jako instytucji oddziałującej na sferę sacrum, lecz ponadto będącej powiązaną z administracją, najpierw królewską a potem krajową. W kwestii zróżnicowania religijnego społeczeństwa w Latynoameryce, dopiero niedawno pojawiły się niechrześcijańskie wyznania a członkowie niekatolickich ewangelikalnych i neopentekostalnych związków religijnych stanowią w większości dopiero pierwsze pokolenie wyznawców.

Oddziaływanie globalnych procesów zmian na sferę relacji konfesyjnych w Ameryce Łacińskiej implikuje szereg problemów w zakresie prawnych regulacji relacji państwo – kościół i ochrony wolności religijnej. W chrześcijaństwie, które stało się najbardziej powszechną religią w historii świata nastąpiły znaczące zmiany. Na początku XX w. tylko jedna trzecia chrześcijan żyła poza Europą i Ameryką Północną, podczas gdy na początku XXI w. dwie trzecie chrześcijan żyje w krajach Trzeciego Świata. W ten sposób przekształciło się ono z religii bogatych białych w religię nie-białych ubogich. Nie pozwala to na powstanie prawdziwie wielokulturowej religii. W ubiegłym stuleciu zakładano, że w ciągu jednego pokolenia cała populacja świata nawróci się na chrześcijaństwo. Pojawienie się sekularyzmu w Europie zachodniej, komunizmu we wschodniej części starego kontynentu oraz materializmu w Ameryce Północnej, doprowadziło do gwałtownego wzrostu liczby osób deklarujących się jako niewierzący.

Region Ameryki Łacińskiej obejmuje rozległą i złożoną rzeczywistość, na którą składa się wiele krajów od Meksyku na północy, poprzez państwa Ameryki Środkowej aż po cały kontynent południowoamerykański. Mimo różnic występujących pomiędzy poszczególnymi państwami, związanych z historią czasów prekolumbijskich, wydarzenia po okresie dekolonizacji spowodowały od XIX wieku odmienną drogę, w obszarze regulacji religijnych i wyznaniowych wspólna historia pozwala na dokonanie przedstawienie ogólnego obrazu. Procesy zachodzące w sferze wyznaniowej w tym regionie wykazują tendencję specyfiki szczególnej dla poszczególnych państw.

Zasadniczym punktem wyjścia przy prowadzeniu wspólnej oceny państw regionu jest fakt, że były one koloniami hiszpańskimi i portugalskimi od końca XV w. aż do początku XIX w. Ten długi okres pozwolił na powstanie unikalnej kultury wyrażającej się przede wszystkim w języku, którym posługują się mieszkańcy Ameryki Łacińskiej. Kolejnym elementem identyfikującym Latynoamerykę jest religia, którą należy uznać za czynnik kolonizacji, obok jego aspektu wojskowego, politycznego

czy ekonomicznego. Usprawiedliwieniem dla działań w Nowym Świecie było poparcie papieża dla królów Hiszpanii i Portugalii, który nadawał im prawa do tych terenów, ale z wyraźną misją kościelną wprowadzenia tam wiary katolickiej. Kościół katolicki wspierał konkwistę także w sposób materialny i zawsze towarzyszył Europejczykom w ich podróżach za ocean. Od początku tworzył także swoje struktury w Ameryce, na równi z władzą cywilną i wojskową. Obecność i aktywny udział Kościoła w podboju i tworzeniu systemu kolonialnego dał podstawę do przypisywania mu również nadużyć popełnianych przez wysłanników Korony.

Oceniając czasy kolonialne, wyróżnić można pewne elementy wpływające na silny związek religii i prawa w Ameryce Łacińskiej. Na pewno zaliczyć do nich należy próbę likwidacji kultów natywnych i zastąpienie ich religią chrześcijańską i odpowiadającymi jej tradycjami. W konsekwencji powstał synkretyzm religijny i odmienny od wzorcowego europejskiego modelu rodzaj kultu i kultury. Przekazanie monopolu w sferze prowadzenia nauczania religijnego Kościołowi katolickiemu odseparowało Latynosów na wiele lat od bezpośredniego kontaktu z innymi religiami czy wyznaniem chrześcijańskimi. Odczuwalne było to zwłaszcza w sferze publicznej. Ostatecznie zaś utrzymywanie bliskich relacji władzy cywilnej z Kościołem, która wyrażała się normatywnie w formie patronatu, doprowadziło do sytuacji naruszenia autonomii i niezależności hierarchii kościelnej. W praktyce władza cywilna w znacznym stopniu rządziła Kościołem, który zależał od niej zarówno pod względem prawnym, jak i ekonomicznym. Jest to konsekwencją tego, że celem objęcia jak największego obszaru ewangelizacją, Kościół praktycznie oddał własne autonomiczne rządy władzom cywilnym.

Procesy niepodległościowe państw Ameryki Łacińskiej nie były motywowane religijnie a politycznie i ekonomicznie. Zwolennicy zmian po stronie wyzwolicieli narodowych byli katolikami, często wykształconymi na uczelniach religijnych. Inaczej kwestia ta przedstawiała się pośród hierarchii duchownych, pośród których większość stanowiła opozycję w stosunku do ruchów niepodległościowych. Mimo to, w prawie wszystkich Konstytuach nowych Republik, znaczna liczba posłów była księżmi katolickimi albo zakonnikami. Stąd też konstytucje wszystkich krajów latynoamerykańskich, na początkowym etapie, podtrzymywały wiarę katolicką jako oficjalną, nawet zabraniając niekiedy wyrażania innych poglądów religijnych, przynajmniej publicznie. Jednakże coraz bardziej powszechne praktyki niekatolików, zwłaszcza spośród marynarzy, żołnierzy, kupców oraz presja Wielkiej Brytanii, która stanowiła wówczas potęgę kolonialną mającą aspiracje poszerzenia swojej władzy także na Amerykę Łacińską, doprowadziły do tolerancji a następnie akceptacji wolności wyznania.

Zmiany w systemie relacji państwo – kościół polegały na odrzuceniu modelu religii państwowej z Kościołem katolickim jako formą administracji publicznej, przechodząc stopniowo do państwa neutralnego i akonfesyjnego, uznającego pluralizm religijny, chociaż jeszcze nie równouprawnienie wyznań. Co ważne dochodziło do tego w 2 poł. XIX w. i na początku XX w., kiedy to w Kościele katolickim (jeszcze przed Soborem Watykańskim II) nie rozwinęła się koncepcja wolności religijnej.

Pierwszym krokiem do przyjęcia w pełni wolności religii jest uznanie pluralizmu występującego w społeczeństwie i przestrzeni publicznej, jednak z poszanowaniem tradycji, kultury i tożsamości mieszkańców. We wszystkich krajach latynoamerykańskich chrześcijaństwo jest nadal, choć coraz bardziej wewnętrznie zróżnicowane, religią większości społeczeństwa. Rozbieżności występują nie tylko w sferze doktrynalnej, ale także instytucjonalnej. Część wspólnot religijnych posiada scentralizowane struktury ze ściśle oznaczoną hierarchią, inne zaś są niezależne, chociaż mogą tworzyć kongregacje dające im większy potencjał występowania w obronie wspólnych racji na polu zewnętrznym. Kościoły protestanckie podlegają ciągłemu procesowi podziału i pojawianiu się nowych instytucji, z których niewiele ma wolę i możliwości współdziałania.

Określenie prawnych ram dla działań podejmowanych przez związki religijne jest zatem trudnym wyzwaniem przed którym postawione zostały dzisiaj państwa, nie tylko latynoamerykańskie. Po pierwsze należy ustalić z kim władze państwowe powinny prowadzić dialog i które z grup wyznaniowych uznać należy za trwałe instytucje w znaczeniu kościołów a nie tylko wyraz wspólnotowego manifestowania przekonań konfesyjnych, a także w jaki sposób to uczynić i w jakim zakresie.

Z drugiej strony uwzględnić należy prawa mniejszości religijnych, także w aspekcie tworzenia instytucjonalnych ich postaci funkcjonowania. Dodatkowym utrudnieniem pozostaje opór ze strony Kościoła katolickiego spowodowany postrzeganiem tych zmian jako możliwości utraty monopolu religijnego a czasami nawet jako formę agresji wobec działań podejmowanych przez niego.

Dzisiaj konstytucje państw Ameryki Łacińskiej uznają wolność religijną w mniejszym lub większym stopniu. Trudności zazwyczaj leżą w ustawach i przepisach administracyjnych, które chronią to prawo i regulują jego ekspresję w przestrzeni publicznej.

Marcin Szydysz PhD – University of Wrocław

Israel – państwo wyznaniowe czy świeckie?

Israel - religious or secular?

Celem wystąpienia będzie analiza i refleksja nad wpływem religii i procesów sekularyzacji na współczesny Izrael. Znaczenie judaizmu w Państwie Żydowskim budzi od zawsze zainteresowanie naukowców. Rozwiązania prawne oraz nacisk partii religijnych powoduje, że w życiu politycznym i społecznym wyraźnie obecny jest czynnik religijny. Z drugiej strony jednak zauważalny jest nacisk liberalnych środowisk żydowskich dążących do sekularyzacji państwa. Co ciekawe, można stwierdzić, że nie tylko religijni Żydzi są zorganizowani i mają czytelną tożsamość. Okazuje się, że i zwolennicy świeckiego państwa tworzą społeczne ruchy i własne partie. Za Nadavem Shelefelem, można przyjąć, że większość obywateli zainteresowanych świeckością państwa ma także wyraźną "nie-religijną tożsamość". Napięcie pomiędzy religijnymi, zwykle ultra-ortodoksyjnymi, grupami, a liberalnymi środowiskami świeckich Żydów, jest najpoważniejszą osią podziału w społeczeństwie izraelskim. To

ono jest przedmiotem społecznej i politycznej debaty. Czy zwycięży - świecki, czy religijny model państwa pokaże najbliższa przyszłość.

Prof. Remigiusz Forycki – University of Warsaw

Kościół we Francji po roku 1968 – bilans strat

Church in France after 1968 - loss balance

Swoje wystąpienie chciałbym osadzić na czterech filarach:

1. Religie świeckie
2. Laicyzacja « à la française »
3. Sekularyzacja
4. Krocząca dekatolizacja „najstarszej córki Kościoła”

Ad. 1. Tutaj pragnę szerzej omówić termin „religie świeckie”, którym posłużył się Raymond Aron omawiając, w 1944 roku w Londynie, dwie „dyktatury socjalistyczne”: bolszewizm i nazizm. Określenie to zrobiło zawrotną karierę na świecie – mnie interesowałoby raczej zagnieżdzenie się „religii bolszewickiej i jej oddziaływanie na życie społeczno-polityczne i kulturalne nad Sekwaną.

Ad. 2. Drugą część poświęcę francuskiej « spécialité », a więc laicyzacji, która jest oparta na trzech zasadach: rozdziału instytucji publicznych od organizacji religijnych, wolności sumienia i pełnej równości wszystkich obywateli wobec prawa.

Ad. 3. W tej części zajmuję się główną problematyką konferencji, a więc sekularyzacją, ukierunkowaną jednak na „Relacje Kościół – państwo współczesne”. I tak, będę chciał omówić następujące zagadnienia:

- religia i polityka wokół Maja 68;
- naukowe teorie sekularyzacji i post-sekularyzacji we Francji;
- Bóg a Francuzi w cyfrach.

Ad. 4. W tym filarze pragnę omówić konkretne działania wymierzone w likwidację katolicyzmu we Francji. Tutaj zasygnalizuję jedynie bolesną kwestię palenia Kościołów, ale podczas konferencji zaprezentuję materiały (dopiero je kompletuję), by pokazać prawdziwy wymiar zjawiska, które określam neologizmem „dekatolizacji”.

Artykuł pochodzi z pracy pod tytułem „From Theocracy to Democracy – Church-State relations in Malta under different political systems” napisanej pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Piotra Mazurkiewicza.

Aby właściwie zdefiniować zjawisko semi-sekularyzacji, należy zestawić je z innymi możliwymi wariantami sekularyzacji. Termin „sekularyzacja” nie wystarcza bowiem, aby w skuteczny sposób opisać procesy zachodzących w różnych krajach. Nic więc dziwnego, że różni uczeni prezentują różne podejścia do sekularyzacji i inaczej rozumieją ten termin.

Z punktu widzenia nauk politycznych takie zróżnicowanie nie jest użyteczne, gdyż całościowy termin „sekularyzacja” nie opisuje wszystkich modeli modernizacji społeczeństw, miejsca religii i implikacji dla relacji państwo-Kościół. Innymi słowy, w związku z tym, że istnieją różne modele sekularyzacji, znaczenie tego terminu jest zaciemnione. Jeżeli „sekularyzację” można zaobserwować praktycznie na całym świecie, niezależnie od kontekstu historycznego, kulturowego, religijnego i instytucjonalnego, to termin ten traci swoją przydatność analityczną.

Analiza znaczenia na przestrzeni lat terminu „sekularyzacja” prowadzi do wniosku, że powinien on zostać uzupełniony o różne modele. Jednocześnie stosunki państwo-Kościół wymagają wprowadzenia typologii, która różnicuje, opisuje i nazywa różne modele sekularyzacji.

Uwzględniając definicje naukowe i wspomnianą analizę historyczną, zaproponowano następującą typologię¹ obejmującą pięć różnych modeli „sekularyzacji”:²

1. Klasyczna sekularyzacja

Oznacza proces sekularyzacji, który spełnia kryteria definicji zaproponowanej przez P. Burgońskiego: stopniowy spadek znaczenia religii w sferze publicznej (np. częstotliwość, wpływy itd.). Możliwym przykładem państwa, które doświadczyło klasycznej sekularyzacji, jest Republika Francuska, pierwsze nowoczesne państwo, które realizuje programową sekularyzację w historycznych ramach czasowych.

2. Desekularyzacja

Opisuje sytuację, w której w zsekularyzowanym kraju, względnie wysoka frekwencja w uroczystościach religijnych może spowodować odwrócenie procesu sekularyzacji, a mianowicie stopniowy wzrost religii w sferze publicznej.³

¹ Typologia została opracowana w ramach konsultacji z ks. prof. Piotrem Mazurkiewiczem z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

² A. Liwak, “Secularisation and Church-State Relations. Towards a Typology”; in: „Warszawskie Studia Teologiczne”, XXX/3-4/2017, p. 193

³ Kompleksowa definicja desekularyzacji została opracowana przez Bergera (“The Desecularization of the World: A Global Overview”; in: P. L. Berger (red), “The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics”; Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company 1999) i usystematyzowana przez Karpova (V. Karpov, Desecularization: “A Conceptual Framework”; “Journal of Church and State”, 52 (2), 2010, p. 232–

3. Zasadnicza sekularyzacja

Jest to proces, w którym religia jest wciąż widoczna w instytucjach państwa, ale jej znaczenie jest niewielkie, podobnie jak udział ludności w nabożeństwach religijnych. Status Kościoła wynika z obyczajów i tradycji; nie wpływa to jednak na trwającą klasyczną sekularyzację instytucji publicznych. Zasadniczą sekularyzację można zatem porównać do sekularyzacji klasycznej, pod warunkiem, że religijna fasada odgrywa ważną rolę w stosunkach między Kościołem a państwem, również w legitymizacji świeckich instytucji państwowych. Przykładem tej formy sekularyzacji może być Wielka Brytania z ustanowionym Kościołem, reprezentowanym w Koronie i Parlamencie.

4. Semi-sekularyzacja

Pojawia się, gdy proces sekularyzacji jest przerywany i nierównomierny. Frekwencja w kościele pozostaje wysoka, a tradycja religijna, symbole i rytuały przenikają kulturę popularną. Niektóre ważne sfery życia publicznego i instytucjonalnego zostały zsekularyzowane, podczas gdy inne, nie mniej ważne, pozostały silnie związane z religią. Nie można jednak obiektywnie ustalić, czy dana sfera pozostanie religijna, czy też ostatecznie zostanie zsekularyzowana.

5. Quasi-sekularyzacja

Jest to proces, w którym chociaż instytucje publiczne de iure pozostają świeckie, religia pozostaje jednak bardzo ważna. W związku z tym wewnętrzne więzi w relacjach państwo-Kościół są silne. Status relacji Kościół-państwo nie jest jednak prawnie zakorzeniony, lecz opiera się na zwyczajach i tradycji. Możliwym przykładem quasi-sekularyzacji może być Rzeczpospolita Polska.

Czwarty model sekularyzacji występuje, gdy zsekularyzowane społeczeństwo wciąż pozostaje przywiązane do pewnych religijnych korzeni. Osobiste doświadczenie wiary (prywatyzacja religii), która jest związana z przeszłością, jest jednym z kluczowych elementów tego modelu. Doświadczenie to jest jednak nadal głęboko zakorzenione w tradycji i umacnia poczucie wspólnoty. Kolejnym kluczowym elementem semi-sekularyzacji jest przywiązanie jednostek do doktryny katolickiej, która jednak stopniowo traci na znaczeniu. Innymi słowy, z powodu procesu semi-sekularyzacji deprzywatyzacja straciła na znaczeniu, ponieważ sprywatyzowana religia wciąż odgrywa ważną rolę w życiu publicznym.

Podczas wizyty studyjnej w Republice Malty w 2014 r. zaobserwowano pewne możliwe charakterystyczne elementy modelu semi-sekularyzacji:

1. Częściowa prywatyzacja religii;
2. Ambiwalentny stosunek wobec religii;

270). Odnosi się to również do definicji sekularyzacji zaproponowanej przez Wilsona (B. R. Wilson, "Religion in Secular Society: Fifty Years On"; Oxford University Press 2016, p. 6). Ponadto, Karpov twierdzi, że desekularyzacja może sama dzielić się na różne modele; Karpov wprowadza również "the Secularization-Desecularization Cycle" (Karpov, 2010, p. 232–270)

3. Szczególne przywiązanie do pewnych korzeni religijnych, takich jak kultura katolicka i liturgia;
4. Spuścizna systemów politycznych, w których religia w ciągu wieków odgrywa bardzo dużą rolę, będąc czynnikiem decyzyjnym;
5. Tożsamość narodowa nasycona narracją religijną, symbolami, tradycją i rytuałem; naród i wspólnota religijna są praktycznie współzależne.⁴

Można zatem określić semi-sekularyzację jako

„charakterystyczny model w zakresie modeli objętych terminem <sekularyzacja>. Jednym z elementów semi-sekularyzacji jest pewna sekwencja systemów politycznych, bez których proces ten prawdopodobnie by nie powstał.”⁵

Dalsze badania przeprowadzone w Republice Malty w kolejnych latach potwierdziły istnienie ww. charakterystycznych elementów.

Obecnie Kościół na Malcie wciąż dąży do ustalenia swojej pozycji w życiu politycznym i publicznym. Niezależnie od zmieniających się systemów politycznych obecne podejście Kościoła dobrze pasuje do jednego z elementów wzrostu zaproponowanych przez Wallersteina:

“(…) the Church as a transnational institution was threatened by the emergence of an equally transnational economic system which found its political strength in the creation of strong state machineries of certain (core) states, a development which threatened the Church's position in these states, that it threw itself wholeheartedly into the opposition of modernity.”⁶

W związku z tym, że w latach 1450–1640 rozwinął się nowy europejski podział pracy⁷, można stwierdzić, że istniejący w obecnych czasach proces semi-sekularyzacji ma swoje korzenie w systemie politycznym rozwiniętym pod rządami Zakonu Św. Jana i jego opozycji wobec nowoczesności. Sytuacja na Malcie jest zatem pod tym względem wyjątkowa, oddziałująca również na stosunek do rozdziału państwa od Kościoła. Cassar podkreśla, że w sektorze publicznym

„[rozdzielanie państwa od Kościoła – A.L.] jest istotny. Kościół katolicki nie powinien dyktować, jak działamy, ale separacja nie powinna oznaczać całkowitej separacji”.

Definicja semi-sekularyzacji niejako prezentuje sytuację we współczesnej Malcie. System polityczny ukształtowany za panowania Zakonu Kawalerów Maltańskich działał jako swego rodzaju sprzężenie przekształcające proces sekularyzacji w model semi-sekularyzacji. Ten sam system polityczny prawdopodobnie wzmocnił, do 1969 r., czasem wrogą politykę biskupów / arcybiskupów wobec władz państwowych.

Aktualny Arcybiskup jest świadomy specyfiki procesu sekularyzacji na Malcie. Obecnie wydaje się jednak niemożliwe do przewidzenia, czy obecny proces semi-sekularyzacji przekształci się w

⁴ A. Liwak, “Secularisation and Church-State Relations. Towards a Typology”; in: “Warszawskie Studia Teologiczne”, XXX/3-4/2017, p. 196

⁵ Ibidem

⁶ I. Wallerstein, *The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth*, Academic Press 1974, s. 156

⁷ Ibidem

klasyczną sekularyzację, czy w inny model, np. quasi-sekularyzacja⁸, czy też semi-sekularyzacja będzie się utrzymywać. „As Archbishop of Malta I'll live with what I will find”.⁹ Stwierdzenie Scicluny wskazuje, że Kościół będzie próbował rozwiązać różne kwestie związane z semi-sekularyzacją, gdy tylko zaistnieją w sferze publicznej.

Jak wspomniano, korzenie współczesnego państwa maltańskiego są osadzone w systemie politycznym wprowadzonym przez Zakon Kawalerów Maltańskich. System ten oddziałuje, jako ramy relacji państwo-Kościół, w kolejnych stuleciach. Nawet jeżeli przepisy obecnej konstytucji zostaną zmienione, nie oznacza to, że można stworzyć kulturę alternatywną do katolickiej. Istniejący proces semi-sekularyzacji przebiega obecnie w dość szybkim tempie i trudno jest spekulować na temat jego przyszłej dynamiki lub jej implikacji dla modelu semi-sekularyzacji.

R. Zenderowski i R. Michalak nakreślają dwa możliwe scenariusze dla relacji państwo-Kościół w Europie Zachodniej:

a) Czynniki wyznaniowy (...) będzie odgrywał coraz bardziej znaczącą rolę głównie za sprawą aktywności społeczno-politycznej imigrantów z państw muzułmańskich. Nieuchronnie wydają się być roszczenia mniejszości religijnych dotyczące na początku jakiejś formy autonomii terytorialnej lub sektorowej (np. w zakresie szkolnictwa), następnie zaś wprowadzenia do prawa powszechnie obowiązującego pewnych zasad religijnych. (...) Obydwie struktury – państwo i Kościół nadal cieszyć się będą autonomią i realizować wyznaczone sobie cele, raczej kooperując ze sobą niż ze sobą konkurując.

b) (...) narastać będą konflikty na linii muzułmanie – niewierzący (ateiści) (...).¹⁰

Trudno spekulować, w którym kierunku aktualna sytuacja na Malcie może ewoluować. Prawdopodobne jest to, że kraj ten będzie się musiał zmierzyć się z dwoma wyżej wymienionymi scenariuszami albo przynajmniej jednym z nich. Nie wiadomo również, czy semi-sekularyzacja utrzyma status quo dotyczący takich kwestii jak eutanazja czy aborcja, czy też będziemy mieli do czynienia z przyspieszeniem procedowania liberalnej legislacji. Długotrwałe niepokoje polityczno-religijne mogą być wyniszczające dla obu stron i wydają się mało prawdopodobne. Jeżeli na przykład aborcja na żądanie stałaby się legalna, prędzej czy później mogłoby to stać się zaczynem kryzysu narodowego związanego z kryzysem tożsamości narodowej.

Według Arcybiskupa Scicluny doświadczenie maltańskie jest wyjątkowe; połączenie różnych czynników nazywa on „miękką sekularyzacją”. Rola Kościoła na Malcie zmienia stosownie do paradygmatu wyrażonego przez konstytucję *Gadium et Spes*, która mówi z jednej strony o wzajemnym szacunku dla autonomii państwa i Kościoła, z drugiej strony o bliskiej współpracy. Scicluna zwraca

⁸ A. Liwak, „Secularisation and Church-State relations: Towards a typology”, w: „Warszawskie Studia Teologiczne”, XXX/3-4/2017, p. 193

⁹ Wywiad z J.E. Charlesem J. Scicluną, Arcybiskupem Malty, 9 września 2016

¹⁰ R. Zenderowski, R. Michalak, „Polityka Wyznaniowa. Aspekty teoretyczne i egzemplifikacje”, Warszawa 2018, p. 65

uwagę na pewną wyboistość historii relacji państwo-Kościół, prezentując przy tym interesujące i nietypowe, podejście do samego procesu sekularyzacji:

„Proces rezygnacji przez Kościół ze swojej przywódczej roli w społeczeństwie przebiegał powoli. W dalszym jednak ciągu Kościół pełni pierwszoplanową rolę w kwestii opieki społecznej. Jest znaczącym graczem w dziedzinie edukacji, leczeniu osób uzależnionych od narkotyków, czy też opiece nad dziećmi, ciesząc się przy tym wsparciem państwa. Jednocześnie media społecznościowe zniosły naturalne granice i zmieniły wyspiarski, do tej pory, charakter Malty. Różne ideologie stały się dostępne dla społeczeństwa na wyciągnięcie pilota czy kliknięcie w laptopie. Ich wpływ na społeczeństwo jest, jak sądzę, pozytywny, prowadząc do emancypacji z dominującego modelu Kościoła. (...) Sekularyzacja daje państwu autonomię, na jaką zasługuje.”¹¹

Scicluna ostrzega natomiast przed sekularyzmem:

„Rozróżniałbym sekularyzację, która jest w rzeczywistości modelem szanującym autonomię między państwem a Kościołem i pozwala na bardzo ścisłą współpracę między nimi a sekularyzmem. (...) Sekularyzm jest zawsze wielką pokusą dla ludzi, którzy są zirytowani modelem, w którym Kościół ingeruje albo w politykę, albo w życie ludzi.”¹²

Badania przeprowadzone w latach 2012-2018 prowadzą do trzech istotnych wniosków bezpośrednio odnoszących się do zjawiska semi-sekularyzacji:

1. Wyszczególnienie modelu semi-sekularyzacji już nie jako koncepcji hipotetycznej, ale jako zjawiska społecznego, religijnego i politycznego, który jest cechą charakterystyczną wysp maltańskich;
2. Semi-sekularyzacja jest w całości bądź częściowo społeczno-kulturową konsekwencją systemu politycznego ukształtowanego za panowania Zakonu Kawalerów Maltańskich. System ten dalszym ciągu oddziałuje na maltańską rzeczywistość społeczną, polityczną oraz religijną;
3. Wpływ, jaki następujące po sobie systemy polityczne wywierają na proces sekularyzacji i jego model – semi-sekularyzację.

The paper is taken from a thesis titled “From Theocracy to Democracy – Church-State relations in Malta under different political systems” written under the supervision of Rev. Fr Piotr Mazurkiewicz.

In order to properly define the process of semi-secularisation we need to place that phenomenon of secularisation among other phenomena related to secularisation. The term “secularisation” cannot adequately describe the range of processes experienced by different countries. It is no wonder, then, that different scholars present different approaches to secularisation and understand the term differently.

From the point of view of Political Science, such variety is not helpful as the all-encompassing term “secularisation” does not describe all the patterns of social modernisation, the place of religion in the secular, and the implications for Church-State relations. Since there are different trajectories and

¹¹ Wywiad z J.E. Charlesem J. Scicluną, Arcybiskupem Malty, 9 września 2016

¹² Ibidem

patterns of secularisation, the term's meaning is obscured. If "secularisation" can be observed practically everywhere in the world, regardless of the historical, cultural, religious and institutional context, the term loses its analytical usefulness.

The brief analysis of secularisation over the years leads to the proposition that the term ought to be supplemented by qualifying prefixes or suffixes which differentiate the various patterns. Concurrently, Church-State relations require a typology which differentiates, describes and labels the various patterns.

Having regard to the scholarly definitions reviewed earlier and the foregoing historical sketch, a typology comprising five distinct patterns of "secularisation" has been proposed¹³, as follows:¹⁴

1. Classical secularisation

It denotes a process of secularization that fulfils the criteria of a definition proposed by P. Burgoński: a gradual decline of religion in the public sphere (e.g. frequency, influence and so on). A possible example of a state which has experienced classical secularisation may be the Republic of France, the first modern state to pursue programmatic secularisation over historical time-scales.

2. Desecularisation

It describes a situation where in a secularized country, relatively high church attendance can result in a reversal of the process of secularisation, namely a gradual increase of religion in the public sphere.¹⁵

3. Substantive secularisation

It is a process when religion is still much in evidence in institutional life but its importance is low, as is church attendance. The status of the Church results from customs and tradition; however, it does not affect the ongoing classical secularisation of the public institutions. Substantive secularisation can be, therefore, compared to classical secularisation, with the proviso that the religious décor plays an important role in Church-State relations and, indeed, in the legitimation of the State's secular institutions. The United Kingdom, with its established Church, that is also represented in the Crown and in Parliament, may be an example of this form of secularisation.

¹³ The typology was identified in the course of consultations with Rev. Prof. Piotr Mazurkiewicz from Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw

¹⁴ A. Liwak, "Secularisation and Church-State Relations. Towards a Typology"; in: „Warszawskie Studia Teologiczne”, XXX/3-4/2017, p. 193

¹⁵ A complex definition of desecularisation has been developed by Berger ("The Desecularization of the World: A Global Overview"; in: P. L. Berger (red), "The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics"; Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company 1999) and systematized by Karpov (V. Karpov, Desecularization: "A Conceptual Framework"; "Journal of Church and State", 52 (2), 2010, p. 232–270). It is also related to the definition of secularisation proposed by Wilson (B. R. Wilson, "Religion in Secular Society: Fifty Years On"; Oxford University Press 2016, p. 6). Moreover, Karpov suggests that desecularisation may be divided itself into different patterns; he also introduces "the Secularization-Desecularization Cycle" (Karpov, 2010, p. 232–270)

4. Semi-secularisation

It appears when the process of secularisation is intermittent and uneven. Church attendance remains high and religious tradition, symbols and rituals permeate popular culture. Some important spheres of public and institutional life have been secularised, whilst others, no less important, have remained strongly connected with religion. It cannot be objectively determined, however, whether a particular sphere will remain religious, or, whether it will, eventually, become secularized.

5. Quasi-secularisation

It is a process in which, while public institutions *de iure* remain secular, religion nonetheless remains very important. Consequently, internal bonds of Church-State relations are strong. The status of Church-State relations, however, is not legally rooted, but, instead, is based on custom and tradition. A possible example of quasi-secularisation may be the Republic of Poland.

Pattern No 4 of secularisation is experienced when a community of people which is being secularised, still remains attached to certain religious roots. Personal experience of the common faith (privatisation of religion) which is related to the past is one of the key elements of the pattern. That experience is, however, still deep-rooted in tradition and engenders a sense of community. Another key element of semi-secularisation is the commitment of individuals to the Catholic doctrine, which, however, gradually loses its importance. In other words, due to the process of semi-secularisation, deprivatisation has lost its significance as the privatised religion still plays an important role in public life.

Some possible elements specific to semi-secularisation were observed in 2014 during a study visit in the Republic of Malta and may be distinguished, namely:

1. Partial privatisation of religion,
2. Ambivalence towards religion,
3. Peculiar attachment to certain religious roots, such as Catholic culture and religious functions,
4. A succession of political regimes in which religion plays a determining role over centuries
5. A national identity imbued with religious narrative, symbols, tradition and ritual; the nation and the religious community are virtually co-terminous.”¹⁶

We can position semi-secularisation as

“a distinctive pattern within the range of patterns encompassed by the term „secularisation”. One dimension of semi-secularisation is a certain sequence of political systems without which the process probably would not come into being.”¹⁷

Further research conducted in the Republic of Malta in subsequent years confirmed the existence of the abovementioned characteristic elements.

¹⁶ A. Liwak, “Secularisation and Church-State Relations. Towards a Typology”; in: “Warszawskie Studia Teologiczne”, XXX/3-4/2017, p. 196

¹⁷ Ibidem

Nowadays, the Maltese Church still seeks to establish a position for itself in the Maltese political and public life. Regardless of changing political systems, the current Church's approach fits well one of the elements of growth proposed by Wallerstein:

“(…) the Church as a transnational institution was threatened by the emergence of an equally transnational economic system which found its political strength in the creation of strong state machineries of certain (core) states, a development which threatened the Church's position in these states, that it threw itself wholeheartedly into the opposition of modernity.”¹⁸

Since the new European division of labour developed between 1450 and 1640¹⁹, it may be concluded that the process of semi-secularisation existing in the current times has its roots in the political system developed under the Knights and its opposition of modernity. The situation in Malta is, therefore, exceptional, affecting the attitude towards the separation of the state from the Church. Cassar underlines that in public sector

“[separation between Church and State – A. L.] is important and the Catholic Church should not dictate how we work, but the separation shouldn't mean total separation.”

The definition of semi-secularisation illuminates the situation in contemporary Malta. The political system developed under the Knights of Malta worked as a kind of coupling transforming the process of secularisation into the pattern of semi-secularisation. The same political system likely accelerated, until 1969, occasionally hostile policies of the Bishops / Archbishops towards State. It is important that the current Archbishop is aware of the specifics that the pattern of secularisation Malta follows. However, observing the political stage it seems not to be possible to predict whether the current process will evolve into classical secularisation or another pattern, e.g. quasi-secularisation²⁰, or whether semi-secularisation will persist. “As Archbishop of Malta I'll live with what I will find.”²¹ Scicluna's statement indicates that the Church will be trying to address different issues related to semi-secularisation once they appear in the public sphere.

The roots of the contemporary Maltese State are planted in the political system introduced by the Knights. It, therefore, worked as a framework for the Church-State relations in the subsequent centuries. Even if the provisions of the current constitution are amended, it would not mean that an alternative culture can be developed. The existing process of semi-secularisation is currently proceeding at quite a fast pace and it is difficult to speculate about its future dynamics or its implications for the pattern of semi-secularisation.

¹⁸ I. Wallerstein, *The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth*, Academic Press 1974, s. 156

¹⁹ I. Wallerstein, *The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth*, Academic Press 1974, p. 156

²⁰ A. Liwak, “Secularisation and Church-State relations: Towards a typology”, in: “Warszawskie Studia Teologiczne”, XXX/3-4/2017, p. 193

²¹ Interview with Mons Charles J. Scicluna, Archbishop of Malta, 9th September 2016

Zenderowski and Michalak attempt to outline two possible scenarios for Church-State relations in Western Europe:

“a) The denominational factor (...) will play an increasingly significant role mainly due to the socio-political activity of immigrants from Muslim countries. The claims of religious minorities seem inevitable at the beginning of some form of territorial autonomy or sectoral (e.g. in the field of education), then and introduction into universally binding law certain religious principles. (...) Both structures - the State and the Church continue to enjoy autonomy and pursue designated goals, rather cooperating with each other than competing with each other.

b) (...), conflicts will arise on the line of Muslims - non-believers (atheists) (...).”²²

It is unknown how the situation in Malta may evolve, but it is likely that the country will face these two scenarios or at least one of them. It is also unknown whether semi-secularisation will persist in the changing Maltese scenario. Whether other liberal ideas, such as euthanasia and abortion shall be eventually introduced or else intensive arguments which would possibly end up with a consensus. Long-lasting political-religious disturbances could be debilitating for both sides and are unlikely to happen. Ironically, if, for instance, abortion on demand, became legal, it could, sooner or later, be a leaven of a national crisis connected with a crisis of the national identity.

According to Archbishop Charles Scicluna the Malta experience is unique; he calls the combination of different factors as “soft secularisation”. The role of the Church follows at the same time, and in a gradual way, the paradigm expressed by Gadium et Spes, when it says that there is a reciprocal respect for the autonomy of the State and of the Church on the one hand, and very close cooperation on the other hand. Scicluna underlines that the history of Church-State relationships in Malta has been rather bumpy, presenting an interesting and unusual approach to the process of secularization itself:

“The Church was slow in renouncing a leadership role in society, but it still has a leadership role on the moral aspects and also, I would say, on the aspects of social welfare. It is an important player in education, in rehabilitation of drug abusers, in every sort of childhood work which has the support of the government and that is a very positive aspect. And at the same time Malta is not an island anymore. Because the social media have put down all the natural boundaries and its insular model. And people are exposed to different ideas at the clique of the laptop or TV set. So there is an impact of all these ideas on the Maltese people and there is also, I think positive, emancipation from a dominant Church model. (...) Secularisation is actually giving the State autonomy it deserves.”²³

Scicluna warns, however, against secularism:

“I think what we need to be afraid of is secularism. I would distinguish between secularisation, which is actually a model which respects the autonomy between Church and State and allows for a very close cooperation between Church and State, and secularism, which actually puts the Church in a corner and

²² R. Zenderowski, R. Michalak, „Polityka Wyznaniowa. Aspekty teoretyczne i egzemplifikacje”, Warszawa 2018, p. 65

²³ Interview with Mons Charles J. Scicluna, Archbishop of Malta, 9th September 2016

doesn't really have time for cooperation with the Church and its mission. Secularism is always a big temptation for people who are annoyed at a model where the Church interferes either with politics or with the lives of people.”²⁴

Data collected in the research conducted in years 2012-2018 leads to three important conclusions directly related to the phenomenon of semi-secularization:

1. specification of the semi-secularization pattern no longer as a hypothetical concept but as a social, religious and political phenomenon that is a characteristic feature of the Maltese islands;
2. semi-secularization is wholly or partly a socio-cultural consequence of the political system developed under the Order of St. John, which continues to affect Maltese social, political and religious reality;
3. the influence that successive political systems have on the secularization process and its distinctive outcome – semi-secularization.

Prof. Sylwia Góra – Pomeranian University in Słupsk

Relacje państwo – Kościół Katolicki we współczesnej Malcie

State-Catholic Relations in Modern Malta

Najczęściej praktykowany w UE jest model separacji skoordynowanej tzw. przyjazny rozdział, który występuje w dwóch odmianach: 1) w niektórych państwach (np. na Malcie) można mówić o sytuacji kościoła popieranego (*endorsed church*), wówczas istnieje jeden historycznie ugruntowany, główny kościół, który przynajmniej formalnie jest preferowany przez państwo; 2) w innych państwach (np. w Niemczech) występuje w odmianie uznanych wspólnot wyznaniowych (*recognized communities*), państwa te nie podkreślają symbolicznych czy historycznych związków z jednym kościołem czy wspólnotą wyznaniową. Malta okazuje się być państwem wyznaniowym katolickim w wersji zmodernizowanej (otwartej).

Konstytucja Malty z 1964 r. ustanawia katolicyzm jako religię państwową (państwo wyznaniowe katolickie), ale gwarantuje wolność religijną. Konstytucyjna regulacja szerokiej sfery światopoglądowej w przypadku Malty jest w pewnym sensie eklektyczna, łączy bowiem pierwiastki typowe dla klasycznego państwa wyznaniowego z elementami właściwymi państwu świeckiemu, np. wolnością religijną.

Obecnie mamy do czynienia z kryzysem Kościoła katolickiego, o czym świadczą następujące wydarzenia. W 2011 r. w wyniku referendum zalegalizowano rozwody, w 2014 r. dopuszczono jednopłciowe związki cywilne, w 2015 r. zezwolono na zmianę płci w dokumentach bez konieczności

²⁴ Ibidem

weryfikacji lekarskiej, w 2017 r. maltański parlament przyjął ustawę umożliwiającą zawieranie „związków małżeńskich” przez osoby o tej samej płci, a homoseksualiści będą mogli również adoptować dzieci, choć już na skutek ustawy z 2014 r. mieli taką możliwość. Ponadto w 2017 r. doszło do radykalnych zmian w nauczaniu maltańskiego Kościoła na temat nierozzerwalności małżeństwa. Biskupi maltańscy opracowali wytyczne dla kapłanów swojego kraju, inspirowane adhortacją papieża Franciszka *Amoris laetitia* (2016). Stwierdzili w nich, że rozwiedzeni katolicy, którzy zawarli kolejny związek cywilny i którzy w swoim „świadomym i oświeconym sumieniu” wierzą, że „pozostają w zgodzie z Bogiem”, nie mogą być wykluczeni z udziału w sakramentach pokuty i Eucharystii.

Taka właśnie wersja doktryny katolickiej będzie odtąd utożsamiana z „zasadami dobra i zła”, których pieczę państwo maltańskie formalnie powierza władzom Kościoła rzymskokatolickiego w swojej konstytucji.

The model of coordinated separation or friendly separation is the most commonly practiced one within the EU. It occurs in two varieties: 1) in some countries (e.g. Malta) one can speak about the situation of an *endorsed church*, in which there is one historically well-established, main church, preferred by the state at least formally; 2) in other countries (e.g. in Germany) it occurs in a variety of *recognized (religious) communities*, these countries do not emphasize symbolic or historical relationships with one church or denominational community. Malta turns out to be a modernized (open) confessional Catholic country.

The Malta Constitution of 1964 establishes Catholicism as a state religion (a Catholic confessional state), but guarantees religious freedom. The constitutional regulation of the wide *Weltanschauung* sphere in Malta is in some sense eclectic, because it combines elements typical of a classical confessional state with elements specific to a secular state, e.g. religious freedom.

We are currently dealing with a crisis of the Catholic Church, as evidenced by the following events. In 2011, divorces were legalized as a result of the referendum, same-sex civil marriages were allowed in 2014, sex change was allowed in documents without the need for medical verification, in 2017 the Maltese parliament adopted a law allowing to “marry” partners of the same sex, and homosexuals will also be able to adopt children, although as a result of the 2014 Act they already had this opportunity. In addition, in 2017 there were radical changes in the teaching of the Maltese Church on the inseparability of marriage. Maltese bishops developed guidelines for the priests of their country, inspired by the exhortation of Pope Francis’ *Amoris laetitia* (2016). They stated that divorced Catholics who entered into a following civil union and who, in their “conscious and enlightened conscience” believe that “are in harmony with God,” could not be excluded from participation in the sacraments of penance and the Eucharist.

This very version of the Catholic doctrine will henceforth be identified with the “principles of good and evil,” which the Maltese state officially entrusts to the authorities of the Roman Catholic Church as stated in the constitution of the country

PANEL 3. CHURCH - STATE RELATIONS IN POLAND

Prof. Małgorzata Świder – Pedagogical University of Cracov

Zaangażowanie Watykanu w przezwyciężaniu politycznego kryzysu lat 80. XX w. w Polsce. Spojrzenie z za zachodniej granicy (RFN)

The Vatican's involvement in overcoming the political crisis of the 1980s in Poland. A look from behind the west border (West Germany)

Zaangażowanie się Watykanu w politykę międzynarodową w latach 80. XX w. było jednym z elementów, które odegrały znaczącą rolę w wyjściu Polski z kryzysu politycznego tamtego okresu. Znając zarówno realia polityczne, a także prowadząc rozmowy zarówno z opozycją jak i przedstawicielami rządu PRL, Watykan stał się dla państw zachodnich doskonale zorientowanym partnerem politycznym. Dostojnicy watykańscy podejmowali działania w obszarze wyłączonym spod kontroli i celów sakralnych (polityce międzynarodowej), wpływając pośrednio i bezpośrednio na kierunek dyskusji dyplomatycznych w kwestiach związanych z Polską. Wydarzeniami, które szczególnie interesowały Zachód, a które znalazły się w orbicie rozmów z Watykanem były między innymi: stan wojenny i interpretacja sytuacji społeczno-politycznej w Polsce, a także starania o zniesienie blokady dyplomatycznej w 1983 r. Informacje i opinie wygłaszane przez dostojników watykańskich były nierzadko wyznacznikami kierunku dyskusji świata zachodniego na tematy polskie. Szczególnie uważnie działania Watykanu w tych kwestiach śledzili dyplomaci i politycy RFN, zdając sobie sprawę z pozycji Kościoła katolickiego w ówczesnej Polsce. Referat przygotowany zostanie na bazie materiałów archiwalnych bońskiego MSZ, edycji źródeł z berlińskiego Archiwum Politycznego MSZ, a także opracowań niemieckojęzycznych.

Urszula Okulska PhD – University of Warsaw

„Duchowy etos” wspólnoty narodowej. Humanistyczna wizja polityki w przemówieniu Jana Pawła II do Zgromadzenia Narodowego RP, 11.06.1999 r. – perspektywa lingwistyczna

‘The spiritual ethos’ of the national community. The humanistic view of politics in John Paul II’s speech to the Polish Parliament, 11 June 1999 – In a linguistic perspective

One of the consequences of the modern secularization of politics is the latter's blindness to ethico-spiritual values, which have for centuries been linked with axiological resources provided by religion. It was often the religious backing of public people that gave them a solid point of reference, ethical support and moral guidance in strictly political matters. The contemporary gap that remains after ousting the idea of God from human thinking in general and, thus, also from the domain of politics in particular, can be treated as a source of crisis, agonism and demise of much ethics in today’s realisation of this field. A response to the observed collapse of political or, more broadly, human(e) standards in

public life can be found in a speech that the Polish Pope, John Paul II, delivered to Polish politicians during his 1999 visit to the Polish Parliament. This paper will demonstrate how the Pope, a representative of the world of religion, tries to connect at the Parliament's gathering to the world of politics by depicting in his message a humanistic vision of politics. Focusing his rhetoric jointly on the communal values of common good, solidarity, national memory and responsibility, as well as on the individual values of personal uniqueness, dignity, freedom and respect, John Paul II revives textually the 'participatory practice of politics'. By means of specific linguistic devices, the Pope shows how this approach has successfully functioned in Polish tradition, and how it can further be implemented in Polish politics to build fully public order. Departing from the logic of gift, this order encompasses such human qualities as benevolence, partnership, justice and care, which pose a challenge to ongoing secularization. Underlying the broader ideal of 'humane anthropology', all these attributes are constitutive of the ethical spirit in political life.

Rev. Rafał Leśniczak PhD – Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw

Idea Sekularyzmu w polskiej kampanii parlamentarnej w 2019 roku

The idea of secularism in the Polish parliamentary campaign in 2019

Celem referatu jest ocena stopnia obecności idei sekularyzmu w programach wyborczych głównych partii politycznych startujących w polskich wyborach parlamentarnych 2019 roku, tj.: KW Polskiego Stronnictwa Ludowego, KW Prawa i Sprawiedliwości, KW Sojuszu Lewicy Demokratycznej, KW Konfederacji Wolność i Niepodległość, Koalicyjnego KW Koalicji Obywatelskiej PO .N IPL Zieloni. Materiał badawczy stanowiły programy wyborcze ww. partyjnych komitetów wyborczych, jak również wypowiedzi ich liderów politycznych wyrażonych podczas głównych wyborczych konwencji programowych. Badania uzupełnia analiza prasoznawcza najważniejszych tytułów ogólnopolskich tygodników opinii („Newsweek Polska”, „Polityka”, „Sieci”, „Do Rzeczy”) w okresie bezpośrednio poprzedzającym elekcję parlamentarną. Do najważniejszych cech charakteryzujących sekularyzm zaliczono: rozumienie prawdziwych wartości wyłącznie jako wartości doczesnych, przyczyniających się do naturalnej doskonałości człowieka (traktowanie ich jako zasad czysto naturalistycznej moralności, niezależnej od religii); wyłączenie z życia człowieka tego, co nadprzyrodzone oraz wszelkiej relacji z Bogiem; postulat świeckich i antyreligijnych zasad jako fundamentu dla organizacji państwa. Odwołano się w głównej mierze do koncepcji sekularyzmu José Casanovy. W badaniach wykorzystano metodę jakościowej analizy dyskursu oraz metodę analizy zawartości prasowej. Autor konfrontuje również komunikowanie instytucjonalne komitetów wyborczych dotyczące sekularyzmu z jego zmediatyzowanym przekazem. Analiza prasoznawcza stanowi komplementarny element oceny stopnia obecności idei sekularyzmu w programach wyborczych partii. Media stanowią bowiem nie tylko kanał przekazu, ale również proponują różne formy interpretacji komunikowania politycznego. Rezultaty badań dowodzą obecności w agendzie politycznej i w agendzie medialnej

zagadnień dotyczących obecności i roli religii w sferze publicznej; dychotomiczności postulatów partii konserwatywnych oraz lewicowych dotyczących świeckiego modelu państwa; odmiennego rozumienia wartości przez poszczególne komitety wyborcze; dowodzą związku stosunku poszczególnych tytułów tygodników opinii do kwestii idei sekularyzmu z profilem pisma. Referat zwiększa wartość poznawczą procesów komunikowania politycznego poszczególnych partii politycznych i ich liderów w kwestii sekularyzmu. Badania potwierdzają również funkcję polskich tygodników opinii jako interpretatora przekazu politycznego.

The purpose of the paper is to assess the degree of presence of the idea of secularism in the election programs of the main political parties running in the 2019 Polish parliamentary elections, i.e.: Polish People's Party Electoral Committee, Law and Justice Electoral Committee, Democratic Left Alliance Electoral Committee, Confederation of Liberty and Independence Electoral Committee, Coalition Election Committee Civic Coalition PO .N IPL Greens. The research material were the electoral programs of the above-mentioned party election committees, as well as the statements of their political leaders expressed during the main electoral program conventions. The research is supplemented by a press analysis of the most important titles of nationwide opinion-forming weeklies ("Newsweek Polska", "Polityka", "Sieci", "Do Rzeczy") in the period immediately preceding the parliamentary election. The most important features characterizing secularism include: understanding true values only as temporal values, contributing to the natural perfection of man (treating them as principles of purely naturalistic morality, independent of religion); excluding the supernatural from human life and all relationship with God; postulate of secular and anti-religious principles as a foundation for the organization of the state. The study essentially referred to the concept of secularism José Casanova. The research used the method of qualitative discourse analysis and the method of press content analysis. The author also compares institutional communication of election committees regarding secularism with its mediatized message. A press study is a complementary element in assessing the degree of presence of the idea of secularism in party election programs. The media are not only a channel of communication, but also offer various forms of interpretation of political communication. Research results prove the presence on the political agenda and media agenda of issues related to the presence and role of religion in the public sphere; dichotomy of postulates of conservative and leftist parties regarding the secular model of the state; different understanding of values by individual election committees; prove the relationship between the individual titles of opinion weeklies and the issue of secularism with the magazine's profile. The paper increases the cognitive value of the political communication processes of individual political parties and their leaders regarding secularism. Research also confirms the function of Polish opinion weeklies as an interpreter of political messages.

Robert Zapart PhD – University of Rzeszów

Kościół Katolicki wobec polityki bezpieczeństwa państwa. Kilka uwag na temat polskich doświadczeń z wybranymi zagrożeniami

The Catholic Church towards the state's security policy. Some remarks on Polish experiences with selected threats

Polityka bezpieczeństwa państwa, zakładając współpracę z podmiotami pozarządowymi, opiera się w dużym stopniu na powszechnie funkcjonujących oraz cieszących się zaufaniem społecznym podmiotach. Jednym z nich jest Kościół katolicki, którego nauka odpowiada, w różnym od oczekiwań rządzących stopniu, na wiele typów wewnętrznych i zewnętrznych zagrożeń dla jego istnienia. W wystąpieniu zostanie podjęta próba określenia zakresu możliwej współpracy oraz zdefiniowanie obszaru napięć w relacjach dwustronnych. Bazą dla rozważań będą polskie doświadczenia z wybranymi grupami zagrożeń (militarnych, społecznych, ekologicznych).

Rev. prof. Janusz Balicki – Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw

Sekularyzacja Europy Zachodniej w prawicowym dyskursie politycznym w Polsce

Secularization of Western Europe in right-wing political discourse in Poland

Polska stanowi w miarę jednorodny pod względem wyznaniowym kraj, z wciąż wysokim poziomem religijności w porównaniu z innymi państwami UE. Proces sekularyzacji Europy Zachodniej jest przedmiotem troski Kościoła katolickiego oraz innych kościołów chrześcijańskich i instytucji religijnych na naszym kontynencie. W Europie Środkowo-Wschodniej fakt ten jest natomiast często wykorzystywany w celach politycznych. Dlatego zadaniem referatu jest skupienie się na sposobie przedstawiania w Polsce procesu sekularyzacji Europy oraz próba odpowiedzi na pytanie: jaką rolę odgrywa ten proces w prawicowym dyskursie politycznym w naszym kraju? Referat składa się z trzech części. Część pierwsza charakteryzuje scenę polityczną w Polsce pod kątem deklarowania związku z religią i wartościami chrześcijańskimi. Część druga poświęcona jest sposobowi prezentacji sekularyzacji Europy przez polską prawicę. Część trzecia natomiast podejmuje analizę motywów upolityczniania sekularyzacji Europy w prawicowym dyskursie w naszym kraju.

PANEL 4. RELIGION, SECULARISM AND POST-SECULARISM IN INTERNATIONAL RELATIONS - PART I
EUROPEAN INTEGRATION PROCESSES

Rosita Garškaitė M.A. – Vilnius University

Research on Catholicism and Support for European Integration: A critique of the Methodological Underpinnings

The results of the 2016 EU referendum in the United Kingdom, also known as Brexit, made clear that public support is indispensable for the existence of the European Union. Why do some people favour integration and on what do they base positive evaluation of this supranational political project? What could reinforce or undermine their support in the future?

Four main theoretical explanations, namely utilitarian, reference, cue-taking and identity, have been long dominating the field (Hobolt and Vries 2016, Ejrnaes and Jensen 2019). First, citizens from countries which benefit from the EU economically most as well as people who personally benefit from the liberalization of European trade are more supportive towards the EU. Second, individuals use national proxies to evaluate the EU: citizens who trust national political institutions are more supportive and so are citizens in more corrupt countries. Finally, if citizens support a pro-EU national party or if national media coverage on EU is positive, they will sympathize with the EU integration.

In addition to the above-mentioned explanations, identity factors also contribute to the public attitudes towards the EU i. e. people support EU if it is in line with their norms and values. To be more specific, particular attention has been paid to religion and even more to Catholicism because of two reasons.

Firstly, the EU founding fathers – Konrad Adenauer, Robert Schuman, Alcide De Gasperi – were from a Catholic background. Consequently, Catholic social teaching impacted the main EU principles (Marquard 1994, Evans 2013) and the Vatican has always supported European integration (Chelini-Pont 2009, Kratochvíl and Doležal 2015). Secondly, contradictions between religious and liberal EU worldviews arise regarding the following issues: life-and-death conflicts, sexuality and reproductive matters, regulations of religious affairs in the public sphere, institutional memory in terms of “Christian roots” concept in the failed European Constitution project and later in the Treaty of Lisbon (Foret et al. 2006, 2015, Mudrov 2015, 2016). Moreover, clergy in some of the Central and Eastern European countries have spoken publicly against the EU, identifying it as a threat to national identity and faith (Byrnes and Katzenstein 2006, Szumigalska 2015, Guerra 2016).

Scholars have shown that Catholics are more supportive of the EU in comparison to believers affiliating with other Christian denominations and non-believers, especially in countries where Catholicism is dominant (Nelsen et al. 2001-2016, Hagevi 2002, Boomgaarden et al. 2009, 2011, Grötsch and Schnabel 2012, Lazić et al. 2012, Schrerer 2015, Spohn et al. 2015, Kolpinskaya et al. 2019). According to these authors, religion is involved in questions of what is the ultimate scope and

potential of the EU, what ties Europe together, who counts as “European” and how national borders and identities matter. Nelsen et al. (2001-2016) conducted many studies repeatedly showing that public opinions about integration in Europe are shaped by what they call “confessional cultures”, meaning shared ideas, behaviours and particular institutions produced by different religious traditions, namely by Catholic and Protestant confessions. Catholics tend to support the EU more than Protestants, but the direction and strength of the influence is dependent on the national religious context (e.g. Catholic minorities in Protestant countries tend to distrust the EU and Protestants in Catholic countries tend to be warmer toward EU). Boomgarden et al. (2009,2011), Shrerer (2015), Spohn et al. (2015), Lazić et al. (2012) also have revealed that religious context of the country matters. As Grötsch and Schnabel put it, a higher percentage of Catholics is related to higher EU-confidence on a country level while a higher percentage of Protestants is related to lower level of confidence it. Most studies indicate the difference between the observant Catholics and less committed ones, but the direction of the relationship depends on a country context. (Nelsen 2010, 2016, Kolpinskaya et al. 2019).

Above-mentioned scholars consider religion to be an independent variable affecting support for the EU in their statistical analysis. They use various sets of quantitative data (Eurobarometer, European Social Survey, European Values Study, International Social Survey Programme, Election Studies of particular countries). They also provide a broad overview of the developments since 1973. In addition, they observe regular relationship between Catholicism and the EU support on the Union level as well as in separate member countries. Because of these three aspects (different data, broad time and space framework) the correlation is well established. Statistical methods such as multiple linear regression and factor analysis enable scholars to distinguish between micro and macro level variables, test whether religiosity matters when other independent variables are controlled.

However, the scholarly discussion of the meaning of the relationship between Catholicism and support for the EU has seldom gone beyond the statistical analyses. The studies show robust correlations but do not provide an explanation of why and when Catholics tend to choose commitment to the EU over the scepticism or indifference to it. Although the quantitative analyses contribute significantly to knowledge, I would like to argue that an interpretivist approach would shed more light on the topic and indicate flaws of positivist research.

1) First, from a positivist point of view religiosity is a causal factor, which is external and contingent to support for the EU in the same vein as income, education, age, partisanship etc. However, religion is a system of symbols which establishes „powerful, pervasive, and long-lasting moods in men by formulating conceptions of a general order of existence“ (Geertz 1965) and, therefore, can shape the ideas that people have about the social reality, the politics, and the EU. We should ask what does the EU mean to the religious individuals ? Do the ideas originating from religion encourage their understanding of EU in any way?

In contrast to sociologist Emile Durkheim, who believed that social life should be explained by profound causes unperceived by consciousness instead of notions that people have, philosopher Paul

Winch argued that social life is an expression of people's ideas about reality. „It would be impossible – he wrote – to give more than a superficial account of those relations [with fellow monks and people outside monastery] without taking into account the religious ideas around which the monk's life revolves“. (Winch 1958). In that case is it possible to study Catholic's support for EU without considering religion as a set of ideas about reality?

Drawing on insights of MacIntyre (1962), Taylor (1971), McCann (1996) about causality in social science, I suggest that constitutive rather than causal relationship between religion and support for the EU could be explored. This relationship is not external and contingent but internal, conceptual and constitutive, meaning that individuals conduct themselves in particular ways shaped by their understandings – explicit or tacit – about their worlds. In other words, being a member of a local Catholic community rendered sensible attitudes on the EU that is otherwise too complex and detached from the daily lives of most individuals. Most EU citizens do not have direct personal experience, sufficient interest or emotional attachment to it.

2) Second, causal models abstract and isolate contextual factors as variables. By reducing religion to a standard independent variable the particularity of local religious communities are lost. Despite the fact that Catholicism is as universal religion as one can get (Catholic doctrine and authority of the pope apply to every Catholic) differences among the countries exist in terms of historical context (how closely Catholicism intertwined with national identity), political leanings of clergy and issues that are perceived as challenges to one's religious and national identity etc.

Through the works of sociology of religion we know at least two possible ways how religion can encourage certain political attitudes. On one hand, religious teachings stress the importance of some ideas and values and denigrate the importance of others, on the other hand, religious communities provide cognitive structures that help to simplify and understand social reality (Miller 1996, Wuthnow 2007). Individuals do not form separate attitudes every time they face a unique situation, rather they rely on cultural schemas, metaphors, narratives which allow them to organize the complex and ambiguous environment into meaningful categories.

“Saul may have become Paul in the aloneness of religious ecstasy, but he could remain Paul only in the context of the Christian community” (Berger and Luckmann 1966). The community is essential because it guarantees a continuity of a conversation with significant others. That is why to abstract from the context of the communities in research means neglecting various conversations “on which the subjective realities of the world hangs” (Berger 1967). Catholics in France can have very different interactions regarding EU questions compared to what Pope Francis is saying or what Catholics in Poland take into account.

3) Finally, the big positivist conundrum is how to operationalize and measure public support for the EU. In above-mentioned studies it is usually operationalized as an opinion whether EU membership is a good thing, as support for European integration, as considering EU beneficial for oneself or one's

country ip, as positive impression of the EU, as trust of the EU, as positive assessment of the EU institutions, as self-identification or feeling as “European” etc.

Thus, support for the EU can be measured as evaluation, impression, trust or identity. The question is whether these different aspects of the same phenomenon are unrelated, interdependent or equivalent. Can one identify as European but not trust the EU institution or think that one’s country benefited from the EU and not have a positive impression of the EU in general? Moreover, should we assume that citizens understand the concepts of “feeling European” or “being for further European unification” in the same vein as scholars do? According to Winch, concepts must be familiar to the individual, because if they are not, he or she does not associate any subjective sense with it and consequently any explanation based on such concepts is meaningless (1958).

The interpretive approach could help to overcome this conundrum by studying the concepts as they are used in ordinary language. This sort of enterprise requires more open-ended attention to the ways how people talk, use special terms, jargon, modes of reasoning, metaphors etc. J. L. Austin had noticed that scholars should not expect to find simple labels for complicated cases (1970). We risk to miss the combinations and distinctions that do not fit in our categories by ignoring nuances involved in making ordinary claims. „[O]ur common stock of words embodies all the distinctions men have found worth drawing, and the connexions they have found worth marking, in the lifetimes of many generations“ also wrote Austin (1970). It means that study of ordinary language opens a window to a shared culture of the particular community. We can tell easily how EU or europeanness is defined in Lithuanian language, but it takes a deep analysis of functioning of everyday language to enhance shared meanings which facilitate support for European integration.

In conclusion, it is not to discard positivist enterprise, but to claim that this kind of approach cannot explain the results of its own research. Question remains what really shape support for EU – religious ideas, particular local religious communities or neither of them? It is necessary to put lived experience of Catholics in the centre of the research if we want to get a sense of what the established correlation means. This kind of analysis would contribute to the academic debate on the role of religion in European integration and advance our understanding of the nature of this relationship, which for now is obscure.

Anita Budziszewska M.A. – University of Warsaw

The crises of European values? The right to culture vs right to religion. Council of Europe case

The legal sanctioning of a right to culture is held back by a very complex mosaic of diverse interpretations of the concept itself, and the rights arising from it. The chances of a “right to culture” coming to be exercisable and enforceable, and the form in which this is so, are matters solely within the purview of the will of given states and their public authorities and organisation, who may – or may not – be inclined to attribute the role of fundamental right. A justifiably key role is here assigned to the

mentioned Council of Europe, which has the protection and promotion of cultural rights as well as European values as one of its objectives. Thus, due to the ongoing European discussion on the redefinition of human rights law, the paper's aim is to highlight the foundation of the emerging new right to culture in the Council of Europe and European Court of Human Rights, give overview how the right is perceived in European human rights system and why in some points it is controversial. While analyzing the polity of CoE and ECHR judgments regarding the right to culture, one can clearly see the frictions between two rights: emerging right to culture and existing right to religion. The tendency is strictly towards prioritizing the RtC over RtR, what finally causes the question about core values that CoE is based on. Thus, the paper will seek answer the question if it is possible to find striking balance between both and how it looks like in CoE policy.

Pablo de la Fuente de Pablo PhD – Catholic University of Lublin

It's the Christianophobia, stupid: new patterns of religious intolerance in Spain

The presentation will demonstrate that under the pretences of the freedom of expression, insults have been continuously hurled on Catholic Church. The author will analyse three cases although not in a diachronic manner but with view to their gravity. The first case is the so called “procession of the rebellious pussy” a satire on the virginity of Holy Mary. The second case is the profanation of the chapel of the Complutense University of Madrid. And the third case is the recent disinterment of the remains of general Franco from the basilica in the Valley of the Fallen.

Irena Rysińska PhD DSc – University of Warsaw

Oddziaływanie podziałów religijnych na proces integracji w Europie

The impact of religious divisions on the integration process in Europe

Badając genezę i proces rozwoju integracji europejskiej, której efektem jest utworzenia Unii Europejskiej, można zauważyć, że na jego przebieg wpływały czynniki kulturowe, w tym religia. Oddziaływanie religii następowało różnymi kanałami, w tym zwłaszcza poprzez przekonania religijne najpierw inicjatorów integracji, a potem jej zwolenników czy przeciwników, którzy prezentowali zróżnicowane postawy wobec kształtu integracji i jej końcowego efektu. Zagadnienie to jest szeroko opisane i udokumentowane w literaturze. Natomiast kwestia wpływu zróżnicowania religijnego, pogłębiającego się na obszarze Europy, na proces integracji jest słabo zbadana i stała się stała się przedmiotem ożywionej debaty naukowej, w trakcie której formułowane są różne tezy i próby wyjaśnienia, niejednokrotnie kontrowersyjne.

Celem wystąpienia jest zaprezentowanie kluczowych badań dotyczących wpływu zróżnicowania religijnego na proces integracji europejskiej. Jedną z zasadniczych kwestii poddanych analizie będzie teza, że w Europie, poczynając od Reformacji i wojen religijnych, a kończąc na napływie

muzułmanów w ostatnich dziesięcioleciach, nastąpiła zmiana w zakresie wartości politycznych, w tym stosunek do procesów zjednoczenia i fragmentacji Europy. Skład religijny poszczególnych społeczeństw oddziałuje na stosunek państw do integracji, w tym poziom euroentuzjazmu lub europesymizmu ich społeczeństw. Europa jest podzielona na zwolenników pogłębionej integracji lub jej przeciwników, czego jednym z czynników jest dominująca w danym państwie religia. Można zauważyć między innymi różnicowanie postaw między katolikami, przychylnie nastawionymi do pogłębiania integracji i federalizacji Europy, protestantami, ceniącymi bardziej odrębności i tożsamości narodowe oraz suwerenność, przeciwnymi budowaniu federacji europejskiej, jak też muzułmanami, skłaniającymi się do zachowania odrębności i nieprzychylnie patrzącymi na centralizację na poziomie europejskim. Postawy te w pewnym zakresie wyznaczają granice integracji w ramach Unii Europejskiej. Ich przykładem była między innymi debata nad Konstytucją dla Europy, klauzule opt-outs dopuszczane przez traktaty, postanowienia o wzmocnionej współpracy w Traktacie Lizbońskim, czy deklaracje państw odnośnie stosowania Karty Praw Podstawowych.

Examining the genesis and process of European integration, which resulted in establishing the European Union, one can note, that religion as a cultural factor, had influenced it. The impact of religion had occurred in different contexts, in the beginning depended on religious believe of integration founders initiators and later its supporters or opponents who presented different attitudes regarding the shape and final consequences of integration. This is subjected to a wide description and documentation in literature. But the influence of religion differentiation, becoming more evident in Europe, on integration process is merely examined and has become the subject of interesting and frequently controversial debate.

The aim of this lecture is to present fundamental research concerning the influence of religion differentiation on European integration. One of the main question, which will be examined and analized, is the thesis, that starting from the Reformation and religious wars period, ending on the Muslim immigration in the last decades, a change in politics values occurred, among others the perception of European integration and fragmentation processes. The religion composition of population in different countries defines its level of integration acceptance, e. i. euroenthusiasm or europessimism. Europe now is divided by supporters and opponents of stronger integration, depending from country's dominating religion. One can see, for example, different thinking of Catholics, who are accepting stronger integration and federalization of Europe, and Protestants who value more independence and national identity, are against European federation or Muslim tending to separatism and disapproving European centralisation. These attitudes to some extent define the limits of EU integration. They are exemplified by the debate about "Constitution for Europe", opt-outs clauses allowed by treaties, provisions on closer cooperation in the Lisbon Treaty or Declarations regarding implementation of the Charter of Fundamental Rights by countries.

Międzynarodowa ochrona praw człowieka jest wielkim osiągnięciem narodów i państw po II wojnie światowej. Ale prawa człowieka stały się także nośnikiem „postępu”. Postęp nie istnieje bez utopii. Każda utopia jest politycznie konkretna, jest „z tego świata”. To jest wizja odmienna od tej, którą prezentuje Jezus, gdy odpowiada Piłatowi: „Królestwo moje nie jest z tego świata”. Wizja „postępu” jaka wyłania się z norm a szczególnie z interpretacji praw człowieka na czele stawia wolność rozumianą, jako emancypacja jednostki z oków wspólnoty oraz tradycji. Dekretuje ona również dobrobyt, jako rozwiązanie problemów ekonomicznych i społecznych. Coraz bardziej wizję tę charakteryzuje rys równościowy, przeciwstawiający się „dyskryminacji” jednostek i grup. Jest to wreszcie wizja prometejska. Upatruje ona w prawach człowieka skutecznego instrumentu normatywizacji tego, wciąż poszerzanego katalogu wartości oraz ich interpretacji. Rada Europy jest jednym z pól propagowania tak rozumianego „postępu”. Kościół katolicki ma w Radzie Europy swoją stałą reprezentację. Stolica Apostolska jest w tej organizacji obserwatorem. Daje jej to prawo głosu, z którego jednak korzysta rzadko, a nawet wcale nie korzysta (szczególnie na poziomie komitetów ekspertów). Tymczasem, Kościół powinien mieć powody, z pewnością zaś ma argumenty, żeby z powyższą wizją „postępu” polemizować. Ma swoją filozofię praw człowieka jako suwerennej jednostki. Ma swoją naukę społeczną, itd. Argumenty te można ubrać w język przemawiający do europejskich postchrześcijan i znaleźć wśród nich sojuszników. Dlaczego tak się nie dzieje?

Rev. Karol Jasiński PhD DSc – University of Warmia and Mazury in Olsztyn

Postsekularyzm a nowa duchowość w wymiarze międzynarodowym

Post-secularism and the new spirituality in the international dimension

Autor referatu podjął próbę określenia charakteru współczesnej, nowej formy duchowości oraz ukazania jej związków z religią. Pojawienie się nowej odmiany duchowości jest wynikiem procesów dokonujących się w życiu społecznym w wymiarze międzynarodowym. Z jednej strony znaczone jest ono sekularyzacją i sekularyzmem, z drugiej natomiast deskularyzacją i postsekularyzmem. Analizy zostały oparte na przekonaniu, że sama nowa duchowość jest niewystarczająca w życiu konkretnego człowieka, ale musi znaleźć dopełnienie w jakiejś religii. Referat składa się z trzech części. W pierwszej zostały omówione następujące zjawiska: sekularyzacja, sekularyzm, postsekularyzm. Sekularyzację należy odróżnić od sekularyzmu. Sekularyzacja jest procesem społecznym, w wyniku którego wartości i instytucje religijne tracą moc oddziaływania na indywidualne i społeczne życie człowieka. Sekularyzm jest natomiast formą ideologii, której zwolennicy, kwestionując potrzebę odniesienia do Boga, negują obecność religii w życiu społecznym i postrzegają je wyłącznie w perspektywie doczesnej. Od połowy lat siedemdziesiątych nastąpił odwrót od przekonania o postępującej sekularyzacji. Zaczęto natomiast wskazywać na nowe formy przeżywania sacrum i potrzebę obecności religii w sferze publicznej. Próbowano też na nowo określić miejsce religii w świecie współczesnym i dążyć do jej rehabilitacji. Należy jednak zauważyć, że ożywienia religii nie utożsamiano z rewitalizacją religijności kościelnej. Powrót religii określa się mianem postsekularyzmu. W czasach współczesnych religia zdaje się wracać w kilku formach. Jedną z nich są postawy fundamentalistyczne, które znajdują niekiedy wyraz w terroryzmie. Religia staje się też coraz częściej przedmiotem refleksji filozoficznej. Rośnie ponadto zainteresowanie duchowością, obywającą się czasami bez Boga i kwitnącą w małych wspólnotach zebranych wokół charyzmatycznego przywódcy. Postsekularyzm nie oznacza więc powrotu dawnego porządku religijnego, lecz raczej otwarcie innych perspektyw i poszukiwanie nowego doświadczenia duchowego. Istotnym zatem znamieniem epoki postsekularnej jest proces dezinstytucjonalizacji, która przejawia się nie tylko w dystansie wobec wspólnot religijnych, ale również w odejściu od nich i konstruowaniu własnej formy życia duchowego. W wyniku zwrotu postsekularnego mamy do czynienia z jednej strony z faktycznym odrodzeniem i dowartościowaniem życia religijnego, z drugiej natomiast – z jego głęboką metamorfozą. Jest ono w wysokim stopniu zindywidualizowane i oderwane od wymiaru instytucjonalnego.

W części drugiej poddano analizie fenomen nowej duchowości. Wielu badaczy i teoretyków życia społecznego i religijnego mówi obecnie o pojawieniu się w wielu miejscach świata tzw. „nowej duchowości”. Mianem tym określają oni formę religijności pozainstytucjonalnej, która posiada następujące cechy: fragmentaryczność, chaotyczność, przygodność, efemeryczność, spontaniczność,

doznaniowość, emocjonalność i refleksyjność. Jej konsekwencją jest pojawienie się wiary osobistej. Mianem „nowej duchowości” określa się ponadto same poszukiwania duchowe, mające niekiedy związek z potrzebą uzyskania odpowiedzi na podstawowe dylematy moralne i egzystencjalne. Człowiek staje się „duchowym wędrowcem”. Poszukuje on przede wszystkim sensu życia. Nowa duchowość sytuuje się poza sformalizowanymi strukturami. Jest ona często przeciwstawiana nie tylko zinstytucjonalizowanej religii, ze względu na jej autorytarność, instytucjonalizm, obrzędowość, ale też religijności jako osobowemu wymiarowi bycia wierzącym. W nowej duchowości brakuje też niekiedy odniesienia do osobowej rzeczywistości transcendentnej.

W części trzeciej zwrócono uwagę na kwestię religii, tradycyjne rozumienie duchowości oraz naturę relacji między religią i duchowością jako zjawiskami domagającymi się dopełnienia. Punktem odniesienia było chrześcijaństwo jako jedna z religii o profilu międzynarodowym. Religia jest rozumiana przede wszystkim jako zdarzenie transcendentne, w którym człowiek przekracza samego siebie i zbliża się do misterium (osobowego lub nieosobowego). Religia zaspokaja zatem potrzebę transcendencji człowieka, czyli przekraczania jego natury. Niezbędnymi jej elementami są natomiast doświadczenie duchowe, doktryna, rytuał i zinstytucjonalizowana społeczność. Religia wyrasta z pewnego doświadczenia duchowego, które ma z reguły postać objawienia nadprzyrodzonego. Nieodłącznym elementem religii, zwłaszcza chrześcijaństwa, jest posiadanie odpowiedniej duchowości. Klasycznie rozumianą duchowość chrześcijańską można utożsamić z pewnym stylem życia. Polega ono na prowadzeniu człowieka przez Ducha Świętego, poszukiwaniu prawdy i dobra jako wartości naprowadzających na poznanie Boga oraz wcielaniu ich w życie. Warto mieć przy tym podkreślić dwie kwestie. Po pierwsze, prawda w chrześcijaństwie ma wymiar osobowy (postać Jezusa z Nazaretu) i egzystencjalny (nie tyle poznanie, ile doświadczenie). Życie ową prawdą jest tożsamość z życiem określoną duchowością. Po drugie, duchowość chrześcijańska ma nie tylko wymiar indywidualny, lecz także wspólnotowy. Odpowiada bowiem naturze człowieka, który jest nie tylko jednostką, ale również bytem społecznym. Co więcej, ważnym elementem wspólnoty ludzi wierzących są określone rytzy i ceremonie, których celem jest nie tylko umożliwienie relacji z Bogiem, lecz także integracja wspólnoty wierzących. W duchowym rozwoju człowieka należałoby zatem uwzględnić i dowartościować religię z jej wymiarem wspólnotowym i rytualnym. W przeciwnym bowiem wypadku będzie mu groziło kilka niebezpieczeństw. Po pierwsze, duchowość zindywidualizowana, bez podstaw wspólnotowych, przekształci się łatwo w nieokreśloną sferę subiektywizmu. Po drugie, bez komunikacji i współdziałania z innymi ludźmi człowiek może się stać duchowym narcyzem. Po trzecie, duchowość pozbawiona konkretnych form religijnych (instytucjonalnych) wydaje się być niezwykle ulotna. Po czwarte, bez bezpiecznych i otwartych struktur, które zapewnia człowiekowi społeczność religijna, nie będzie on mógł rozwinąć swojego żywego doświadczenia duchowego. Po piąte, wspólnota religijna zaspokaja też ważne ludzkie potrzeby, do których zalicza się między innymi poczucie przynależności i tożsamości. Po szóste należy jeszcze dodać, że duchowości nie można sprowadzić wyłącznie do zbioru przeżyć i doznań, ponieważ ma ona określoną zawartość treściową, kognitywną, doktrynalną, która winna być

obiektywna, intersubiektywnie sensowna i komunikowalna. Zindywidualizowana forma duchowości wydaje się być niewystarczająca w życiu człowieka, lecz domaga się dopełnienia przez religię z jej wymiarem społecznym, doktrynalnym i kultycznym, dzięki której staje się możliwa obiektywizacja i weryfikacja autentyczności przeżyć duchowych.

The author of the paper attempted to define the character of contemporary, new form of spirituality and show its connections with religion. The appearance of a new kind of spirituality is the result of processes taking place in social life in the international dimension. On the one hand, it is marked by secularization and secularism, on the other, it is desecularization and post-secularism. The analyzes were based on the belief that a new spirituality alone is insufficient in the life of a particular man, but it must find a complement to some religion. The paper consists of three parts. In the first one the following phenomena were discussed: secularization, secularism, post-secularism. Secularization should be distinguished from secularism. Secularization is a social process, as a result of which values and religious institutions lose the power to influence individual and social life of man. On the other hand, secularism is a form of ideology which, by questioning the need to refer to God, negates the presence of religion in social life and perceives it only in a temporal perspective. Since the mid-seventies, there has been a retreat from belief in progressing secularization. Instead, new forms of experiencing the sacred and the need for the presence of religion in the public sphere began to be pointed out. They also tried to redefine the place of religion in the modern world and seek to rehabilitate it. It should be noted, however, that the revival of religion was not associated with the revitalization of church religiosity. The return of religion is called post-secularism. In modern times, religion seems to be coming back in several forms. One of them is fundamentalist attitudes, which sometimes find expression in terrorism. Religion is also increasingly becoming the subject of philosophical reflection. In addition, there is a growing interest in spirituality that sometimes goes without God and thrives in small communities gathered around a charismatic leader. Post-secularism does not mean the return of the old religious order, but rather the opening of other perspectives and the search for a new spiritual experience. Therefore, an important feature of the post-secular era is the process of deinstitutionalisation, which manifests itself not only in distance from religious communities, but also in departing from them and constructing their own form of spiritual life. As a result of the post-secular turn, we are dealing with the actual revival and appreciation of religious life, on the other, with its deep metamorphosis. It is highly individualized and detached from the institutional dimension.

The second part analyzes the phenomenon of new spirituality. Many scholars and theoreticians of social and religious life are now talking about the emergence of so-called "new spirituality" in many places around the world. They refer to this form of non-institutional religiosity, which has the following features: fragmentation, chaos, contingency, ephemerality, spontaneity, experience, emotionality and reflectiveness. Its consequence is the appearance of personal faith. The term "new spirituality" is also

defined as the spiritual search itself, sometimes associated with the need to obtain an answer to basic moral and existential dilemmas. Man becomes a "spiritual wanderer". First of all, he is looking for meaning in life. The new spirituality is outside formal structures. It is often opposed not only to institutionalized religion because of its authoritarianism, institutionalism, rituals, but also to religiosity as the personal dimension of being a believer. In the new spirituality, there is sometimes a lack of reference to personal transcendent reality.

In the third, however, attention was drawn to the issue of religion, the traditional understanding of spirituality and the nature of the relationship between religion and spirituality as phenomena demanding complementation. Christianity was the reference point as one of the religions with an international profile. Religion is understood primarily as a transcendent event in which a person transcends himself and approaches the mystery (personal or impersonal). Therefore, religion satisfies the need for human transcendence, i.e. transcending his nature. Its essential elements are spiritual experience, doctrine, ritual and institutionalized community. Religion grows out of a spiritual experience, which is usually a supernatural revelation. An inseparable element of religion, especially Christianity, is having the right spirituality. Classically understood Christian spirituality can be identified with a certain lifestyle. It consists in guiding people through the Holy Spirit, seeking truth and goodness as values leading to the knowledge of God and putting them into practice. There are two issues to highlight here. First, the truth in Christianity has a personal dimension (the figure of Jesus of Nazareth) and existential (not so much knowledge as experience). Living this truth is the same as living a specific spirituality. Secondly, Christian spirituality has not only an individual but also a community dimension. It corresponds to the nature of man, who is not only an individual but also a social being. Moreover, rites and ceremonies are an important element of the community of believers, the purpose of which is not only to enable a relationship with God, but also to integrate the community of believers. Therefore, in the spiritual development of man, religion should be taken into account and appreciated with its community and ritual dimension. Otherwise, he will face several dangers. First, individualized spirituality, without community foundations, easily transforms into an indefinite sphere of subjectivity. Secondly, without communication and interaction with other people, a person can become a spiritual narcissist. Third, spirituality devoid of specific religious (institutional) forms seems to be extremely fleeting. Fourth, without the secure and open structures that a religious community provides man, he will not be able to develop his vivid spiritual experience. Fifthly, the religious community also meets important human needs, which include, among others, a sense of belonging and identity. Sixthly, it should be added that spirituality cannot be reduced only to a collection of experiences and sensations, because it has a specific content, cognitive, doctrinal, which should be objective, intersubjectively meaningful and communicable. The individualized form of spirituality seems to be insufficient in human life, but it requires religion to complement it with its social, doctrinal and religious dimension, thanks to which it becomes possible to objectify and verify the authenticity of spiritual experiences.

Zarówno wokół problemu sekularyzacji jak i postsekularyzmu powstała ogromna literatura. Szczególne ożywienie i prawdziwy wysyp publikacji, zarówno zwolenników i jak i przeciwników obu tych orientacji światopoglądowych, pojawiło się po ataku islamskich terrorystów 11 X 2001 roku. Jednak zarówno sekularyzm jak i postsekularyzm to pojęcia wskazujące na specyficzny stosunek do rzeczywistości, który występował znacznie wcześniej niż wspomniane tragiczne wydarzenie. Już od czasu oświecenia można wyróżnić różne sposoby ujmowania miejsca religii w przestrzeni publicznej. Nazbyt jednostronne ujęcia nie sprzyjają obiektywizmowi oceny stanu faktycznego. Celem referatu będzie nie tylko przegląd najbardziej reprezentatywnych stanowisk zajmowanych w ciągle toczącej się debacie, ale również zaproponowanie pozytywnej oceny postsekularyzmu jako atrakcyjnej alternatywy dla teorii sekularyzacji. Jednym z powodów rozbieżnej oceny zarówno sekularyzacji jak i postsekularyzmu jest brak rygorystycznej definicyjności z jednej strony oraz interdyscyplinarność sposobów

określania zjawisk sekularyzacyjnych. Dlatego jednym z celów referatu będzie uporządkowanie terminologii i wskazanie na ideologiczne (a nie zawsze uświadomione) uwarunkowania poszczególnych pozycji. Mowa będzie o stanowiskach na gruncie filozoficznym (J. Habermas, Ch. Taylor), teologicznym (J. Ratzinger), socjologicznym (P. Berger, J. Casanova, G. Davie), a nawet literaturoznawczym (P. Czapliński, E. Domańska). Najwięcej uwagi zostanie poświęcone konfrontacji chrześcijaństwa z zachodnim racjonalizmem. Jako paradygmatyczny przykład przewyciężenia tego pozornego dylematu można przywołać spotkanie z 2004 roku pomiędzy przedstawicielem myśli sekularnej i teologiem katolickim (Habermas, Ratzinger). Habermas dostrzega w religii potencjał reformatorski (co wiąże z postsekularyzmem), co spotkało się ze zrozumieniem Ratzingera, który mówił: „Jeśli chodzi o konsekwencje praktyczne to w dużym stopniu zgadzam się z uwagami Jürgena Habermasa na temat społeczeństwa postsekularnego, na temat gotowości uczenia się od siebie nawzajem i na temat samoograniczenia z obu stron”. Późniejszy papież Benedykt XVI dodawał: „Religia musi być nieustannie oczyszczana i kształtowana przez rozum”. Temu procesowi oczyszczanie powinna podlegać nie tylko religia, ale również myśl sekularna. To oczywiście tylko jeden z wielu przykładów, które zostaną zaprezentowane.

Tomasz Szymański PhD – University of Wrocław

Polityczno-religijne koncepcje Pierre'a Leroux i Edgara Quineta: o postsekularnym obliczu francuskiego romantyzmu

Political and religious concepts of Pierre Leroux and Edgar Quinet: on the post-secular face of French romanticism

The speech aims to present the religious and political concepts of two French representatives of 19th-century lay humanitarianism, Pierre Leroux and Edgar Quinet. Both of these authors are attached to republican ideas and both formulate the concepts of universal religion, which are a synthesis of the religious traditions of humanity and the philosophy of progress. However, they have different “political theologies” and do not agree on the relationship between the state and religion. Indeed, Leroux, recognizing that temporal and spiritual powers are inseparable, postulates the creation of a civil religion that would reconcile individual freedom and social welfare through the religious education of children. Quinet, in turn, avoids defining any dogma or doctrine for its lay “religion” based on science, tolerance and freedom of citizens. These two different proposals of the socio-religious organization of the modern state are today interesting and timely: both Leroux and Quinet may pass as post-secular authors *avant la lettre*. Despite the fact that Christianity seems here to be pushed into the background, or even disappear from the political scene, it is through numerous symbolic and theological references, headed by the prophecies of Joachim Fiore (whose reception is mediated by Lessing), that their concepts still fit into the hermeneutic tradition of the Christian West. In the context of the ongoing “secularization dispute” (J.-C. Monod), it can also be argued, that from the point of view of Leroux and Quinet secularization would be (paradoxical, but still) a fulfillment and updating of the Judeo-Christian heritage, and not its simple and thoughtless rejection.

Przemysław Piotrowski PhD – University of Warmia and Mazury in Olsztyn

Postsekularny zwrot w koncepcji dziejów brytyjskiej demokracji. Przypadek Maurice'a Cowlinga

A post-secular turn in the concept of the history of British democracy. The case of Maurice Cowling

Zdaniem apologetów dzieło Maurice'a Cowlinga jest „czymś więcej niż zwykłym akademickim rewizjonizmem w historiograficznej debacie”. Należy w nim widzieć, jak twierdzą, „całkowicie alternatywną konstrukcję myślenia, którą należałoby określić jako chrześcijańską i konserwatywną”. Innymi słowy, refleksję Cowlinga można uznać za przejaw postsekularnego zwrotu w naukach o polityce. Znajduje to swój wyraz m.in. w sposobie jaki interpretuje on kryzys polityczny w Zjednoczonym Królestwie w latach 1920-1924. Z jednej strony chwali on klasę rządzącą, wziętą w całości, za to, że wykazała się polityczną dojrzałością. Z drugiej jednak strony, nie żywiąc złudzeń co do nikczemnej natury motywów kierujących poszczególnymi członkami tej klasy, wyraża przekonanie, iż wypracowany wówczas narodowy konsensus nie był rezultatem niczyich, jednostkowych czy

grupowych, zamiarów czy interesów. Historycy będą się upierać, że osiągnięta wówczas zgoda, która nie będąc w żadnym razie rezultatem ludzkiego planu czy zamysłu, stanowi efekt szczególnego splotu okoliczności. Teologowie zaś będą chcieli widzieć w niej dzieło opatrności Bożej. Specyfika podejścia Cowlinga polega na tym, iż łączy i harmonizuje on te dwa punkty widzenia. Uwiarygodniając providencjalistyczny motyw swych dociekań, Cowling stoi na gruncie tzw. koncepcji wysokiej polityki. Ma ona polemiczny wydźwięk zwłaszcza wobec racjonalistycznych szkół interpretacji, przywiązanych nie tylko do myślenia w kategoriach społecznego determinizmu, lecz również bezpośrednich związków pomiędzy intencją polityków oraz skutkiem ich działań. Jej pozytywny sens sprowadza się zaś do propozycji spojrzenia na sposób działania brytyjskiego parlamentaryzmu przede wszystkim w kontekście intrygi rozgrywającej się w gronie kluczowych pięćdziesięciu czy sześćdziesięciu polityków oraz kilku najbardziej znaczących publicystów. Koncentracja na niewielkiej liczbie wzajemnie na siebie reagujących uczestników kolejnych sekwencji wydarzeń, pozawala Cowlingowi ukazać w jaki sposób ich miłość własna przekształca się w dojrzałe decyzje rządu i opozycji, a więc poniekąd również i to, że „człowiek strzela, a Pan Bóg kule nosi”.

Paweł Milcarek PhD – quarterly „*Christianitas*”

Sekularyzm jako postulat hedonizmu politycznego

Secularism as a postulate of political hedonism

Hedonizm polityczny to określenie wprowadzone do obiegu przez Leo Straussa, który nazwał tak zespół koncepcji dominujących w nowożytnej myśli politycznej, zwłaszcza od czasów Hobbesa. Obserwując bliżej ewolucję hedonizmu epikurejskiego po jego doktrynalnym odrodzeniu w nowożytności, widzimy, że począwszy od wieku XVII w miejscu tradycyjnej niechęci do polityki ujawnia się w nim coraz mocniej skłonność do urządzania społeczeństwa i państwa. Wraz ze swym upolitycznieniem neopikureizm przenosi do wnętrza refleksji o społeczeństwie i państwie swoje recepty szczęścia ludzkiego i jego zabezpieczenia. Jednym z tych ostatnich jest sekularyzm jako przeniesiony na poziom polityczny stary "deistyczny" postulat epikurejskiej terapii antylękowej (zniesienia lęku przed bogami): nie jest on już jednak obecnie prostym zaleceniem odsuwania przez jednostkę myśli o bóstwie ingerującym w życie ludzi, lecz wymaganiem usunięcia z przestrzeni życia wspólnego tego, co mówi o wierze w tę ingerencję. Rozpoznanie tej "epikurejskiej" natury sekularyzmu prowadzi do wniosku, że nie musi on być ani formułą agresywnego ateizmu, ani pragmatyczną formułą neutralności instytucji życia wspólnego – lecz istotnym wymogiem "ascezy" narzucanej dla ochrony "szczęścia-przyjemności", czyli jedyne rozpoznawanego społecznie dobra wspólnego. W tej formule sekularyzm nie jest wnioskiem z przeświadczeń teoretycznych, lecz prezentuje się jako warunek skutecznego zabezpieczenia szczęścia obywateli, mającego tu charakter subiektywnego stanu wolności od lęków. Sekularyzm dedukowany z zasad hedonizmu politycznego nie wymaga całkowitego usuwania

religii z przestrzeni publicznej, lecz jest motywem negocjowania z religią jej ewolucji ku postaciom “bardziej przyjaznym”, czyli nie naruszającym konsensu hedonistycznego.

Prof. Stefan Dudra – University of Zielona Góra

Prawosławie wobec współczesnych zagadnień społecznych i moralnych

Orthodoxy towards contemporary social and moral issues

Zagadnienia społeczne i moralne, w tym sekularyzacja, jako zespół działań zmierzający do znacznego ograniczenia lub wręcz całkowitego wyeliminowania roli religii w społeczeństwie, są tematami podejmowanymi w rozważaniach Kościołów prawosławnych. Trzeba podkreślić, że w XX stuleciu prawosławie przestało być tylko religią chrześcijańskiego Wschodu. Pod wpływem wydarzeń społeczno-politycznych obecne jest również na Zachodzie. Do rozwoju i upowszechniania wiedzy o prawosławiu przyczynili się wybitni teolodzy i myśliciele. Po rewolucji październikowej intelektualną i duchową stolicą emigracji rosyjskiej stał się Paryż. Związana z patriarchatem ekumenicznym tzw. szkoła paryska stała się istotnym elementem rozwoju prawosławnej myśli teologicznej.

Prawosławie jako całość nie ma opracowanej wspólnej nauki społecznej w postaci jednolitego dokumentu. Jednak poszczególne Kościoły autokefaliczne dbając o dobro moralne swoich wiernych wypracowują stanowiska dotyczące palących problemów, z którymi borykają się współczesne społeczeństwa. Wiele materiałów będących odpowiedzią na problemy moralne nurtujące wiernych opracowanych zostało przez Patriarchat Konstantynopoliński. Szczególnie wiele uwagi tej tematyce poświęcił ks. Stanley Harakas. W opracowaniu „Prawosławne chrześcijaństwo wobec współczesnych kwestii moralnych” zostało wyłożone prawosławne stanowisko wobec większości kwestii społecznych i moralnych (m.in. bioetyki, eutanazji, praw człowieka, AIDS, spraw pożycia seksualnego czy praw kobiet).

W latach 90. ubiegłego stulecia swoje stanowisko w kwestiach społecznych rozpoczął formułować Patriarchat Moskiewski (ze względu na okres komunistycznych prześladowań Cerkiew ta posiadała długą przerwę w działalności w tej dziedzinie życia). W 1994 roku Sobór Biskupów powołał grupę roboczą w celu opracowania dokumentu dotyczącego „stosunków z państwem i świeckim społeczeństwem”. Ostatecznie w 2000 roku przyjęto dokument pt. „Podstawy społecznej koncepcji Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego”. Jest to obecnie najbardziej kompleksowe opracowanie dotyczące nauki społecznej Cerkwi, które powstało w Kościele prawosławnym. W 1998 roku powołana została Komisja Świętego Synodu Kościoła Prawosławnego w Grecji do Spraw Bioetyki. W wyniku jej prac oficjalnie przyjęto 10 dokumentów poświęconych kwestiom moralnym i bioetycznym.

Od upadku komunizmu rozpoczęto formułowanie nauki w sprawach społecznych w Rumuńskim Kościele Prawosławnym. W 2001 roku utworzona została Narodowa Komisja Doradcza Rumuńskiego Kościoła Prawosławnego. Jako priorytet wyznaczono jej zajmowanie się tematyką natury bioetycznej (aborcja, antykoncepcja, eugenika, eutanazja, transplantacja, inżynieria genetyczna, badania na komórkach macierzystych, zapłodnienie *in vitro*, tożsamość płciowa, surogatywne macierzyństwo i

klonowanie). Na podstawie prac tej Komisji Synod Rumuńskiego Kościoła Prawosławnego przyjął w czerwcu 2004 roku trzy oficjalne dokumenty dotyczące: 1. Aborcji, 2. Eutanazji, 3. Przeszczepu organów. W pozostałych tematach przyjęto stanowiska Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego.

W pozostałych autokefalicznych Kościołach prawosławnych nie stworzono obszernych dokumentów związanych z zagadnieniami natury społecznej czy *stricte* bioetycznej. Bazują one na materiałach opracowanych przez inne Cerkwie prawosławne (w przypadku Cerkwi związanych ze „światem greckim” opierają się one na dokumentach Patriarchatu Konstantynopolitańskiego i Prawosławnego Kościoła Grecji, a w przypadku Kościołów słowiańskich większość z nich odsyła do Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, np. Serbski Kościół Prawosławny i Bułgarski Kościół Prawosławny). Jak stwierdza abp Jakub (Kostiuczuk) z Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (PAKP) w zasadzie przyjmowane dokumenty przez jeden Kościół lokalny posiadają znaczenie ogólnoprawosławne.

Należy podkreślić, że w każdym z Kościołów odmiennie akcentowane były różne problemy. Wynikało to z faktu, że dotyczyły one konkretnej społeczności lokalnej w zależności od ustroju, zwyczajów i polityki danego państwa. Z innymi problemami i w różnym czasie stykali się prawosławni w państwach Europy Zachodniej, Ameryki, Azji, Afryki czy wierni w Europie Środkowo-Wschodniej. Odmiennie problemy dyktowało środowisko kulturowe, dominująca w danym państwie religia (z innymi problemami borykają się wierni żyjący w państwach muzułmańskich, a z innymi w państwach demokracji zachodniej), różnice rozwojowe, ekonomiczne i obyczajowe danych społeczeństw.

Agata Domachowska PhD – Nicolaus Copernicus University in Toruń

Czarnogórska czy Serbska Cerkiew Prawosławna? Rola państwa w konflikcie między Cerkwiami. Przykład Czarnogórski

Montenegrin or Serbian Orthodox Church? The role of the state in the conflict between Orthodox Churches. Montenegrin example

Czarnogóra to jedno z najmłodszych państw postjugosłowiańskich. Ogłosiła niepodległość w 2006 r. Zgodnie z przepisami nowej konstytucji w Czarnogórze istnieje rozdział Kościoła od państwa i żadna z religii nie została uznana za państwową, natomiast działalność wszystkich wspólnot wyznaniowych w zakresie religijnym uznawana jest za równoprawną i swobodną. Większość obywateli należy do Serbskiej Cerkwi Prawosławnej (SPC) lub Czarnogórskiej Cerkwi Prawosławnej (CPC). Obydwie pozostają jednak w konflikcie. Pierwsza z nich od lat walczy o przywrócenie jej statusu autonomii, który posiadała aż do zakończenia I wojny światowej i powstania Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców. CPC nie jest obecnie uznawana przez tzw. cerkwie kanoniczne. Jednocześnie domaga się ona od władz czarnogórskich ostatecznego uregulowania kwestii własności kościelnych. Celem mojego wystąpienia będzie przedstawienie i wyjaśnienie relacji państwo-kościół na przykładzie państwa czarnogórskiego. Za niezbędne uznaję odpowiedzenie m.in. na następujące pytania: jaki jest

stosunek władz czarnogórskich do CPC i SPC? Jakie działania podjęły władze w celu rozwiązania konfliktu pomiędzy cerkwiemi?

Renata Król-Mazur PhD – Jagiellonian University

Nauczanie religii w szkołach publicznych w Gruzji jako element polityki wyznaniowej Republiki Gruzji
Teaching religion in public schools in Georgia as part of the religious policy of the Republic of Georgia

W wystąpieniu autorka chce pokazać jaką rolę odgrywa religia we współczesnej Gruzji, w jaki sposób Prawosławny Autokefaliczny Apostolski Kościół Gruziński zabiegał o odzyskanie należnego mu miejsca w przestrzeni publicznej, oraz jak prawnie zostały uregulowane relacje państwo-Kościół w tym państwie. Głównym motywem rozważań jest przeanalizowanie problemu miejsca religii w edukacji powszechnej w szkołach publicznych w Gruzji, jako świadomej polityki wyznaniowej realizowanej przez państwo. Pokazane również zostanie jaki znajduje to oddźwięk w społeczeństwie gruzińskim oraz wśród społeczności międzynarodowej

Roman Romantsov PhD – Institute of Central Europe in Lublin

Tomos dla Ukrainy – konsolidacja czy podział społeczeństwa?
Tomos for Ukraine - consolidation or division of society?

15 grudnia 2018 r. odbył się sobór zjednoczeniowy ukraińskich Kościołów prawosławnych. Do wydarzenia doszło w symbolicznym miejscu – Soborze Mądrości Bożej (Sofia Kijowska) w Kijowie. Na zjeździe tym utworzono Kościół Prawosławny Ukrainy przez zjednoczenie Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Kijowskiego, Ukraińskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (oba Kościoły uznawane były za niekanoniczne) oraz części parafii Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Moskiewskiego. Na czele nowo utworzonego Kościoła stanął jeden z metropolitów Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Kijowskiego – Epifaniusz (Serhij Dumenko). 6 stycznia 2019 r. ekumeniczny patriarcha Konstantynopola Bartłomiej I nadał Epifaniuszowi tzw. tomos – akt prawny, według którego nowy Kościół Prawosławny Ukrainy został uznany za kanoniczny i autokefaliczny. Jeszcze w październiku 2018 r. przed nadaniem tomosu, Patriarcha Konstantynopola Bartłomiej I, skasował akt prawny z 1686 r., na podstawie którego patriarchat moskiewski przyjął kijowską metropolię pod swój zarząd. Zgodnie z założeniem obecnych władz Ukrainy, utworzenie nowej Cerkwi powinno sprzyjać konsolidacji społeczeństwa ukraińskiego. Jednocześnie duża liczba parafii oraz miejsc sakralnych podporządkowanych Ukraińskiemu Kościołowi Prawosławnemu Patriarchatu Moskiewskiego może doprowadzić na Ukrainie do głębokiego rozłamu w społeczeństwie.

Corneliu Zelea Codreanu był wyjątkowo wyrazistą postacią antydemokratycznej fali dwudziestolecia międzywojennego. Przywódca Żelaznej Gwardii, radykalny działacz nacjonalistyczny, przez swoich zwolenników postrzegany jako prawosławny mistyk religijny. Z jednej strony, można widzieć w stworzonej przez Codreanu idei legionowej wyraz powszechnych wówczas tendencji totalitarnych, z drugiej jednak, silne nacechowanie pierwiastkiem religijnym wyróżnia owo ugrupowanie na tle podobnych mu, często ślepo zapatrzonych we wzorce płynące z Włoch czy Niemiec ugrupowań, stanowiąc twór oryginalny i wyrażający w swojej formule wewnętrzną specyfikę Rumunii. Nie bacząc na powszechną wówczas tendencję do militaryzacji i uniformizacji ubioru w ramach ugrupowań „faszyzujących”, czy przywdziewającej zielone koszule Żelaznej Gwardii, sam Codreanu, zwłaszcza na początku politycznej aktywności często prezentował się w rumuńskim stroju ludowym. Koncepcja mistycznego nacjonalizmu stworzona przez Corneliu Zelea Codreanu w ramach ruchu legionowego oraz zagadnienie szeroko pojętego sekularyzmu stanowią dwie skrajnie przeciwstawne koncepcje wzajemnych zależności pomiędzy polityką i religią. W świetle „ateistycznych nauk o polityce”, to szczególne na tle innych ruchów nacjonalistycznych umocowanie religijne, będące główną cechą Legionu Archanioła Michała nie stanowi zjawiska, które powinno być rozpatrywane na gruncie nauk o polityce. Ignorowanie wpływu czynników niematerialnych na sferę polityki bez wątpienia ogranicza możliwość badania opisywanego fenomenu. Na obecny stan wiedzy o religijnej specyfice kreowanej przez Codreanu ideologii, oprócz dominującego w nauce sekularyzmu, wpływały również realia socjalistycznej Rumunii, gdzie w myśl dominującego w nauce marksistowskiego paradygmatu, interesujące nas zagadnienie należąc do sfery nadbudowy nie stanowiło obiektu badań. Jaki więc może być cel badania mistycznego nacjonalizmu rumuńskiej Żelaznej Gwardii z perspektywy dzisiejszych czasów? Symbolicznym punktem zwrotnym dla takiej refleksji może być jeden z najgłośniejszych aktów politycznego terroru ostatnich lat w Stanach Zjednoczonych, jakim był zamach podczas zorganizowanej przez środowiska związane z tzw. alternatywną prawicą (alt-right) manifestacji „Unite the Right” w obronie pomnika generała Roberta E. Lee w akademickim mieście Charlottesville. Podczas tej manifestacji James Alex Fields wjechał rozpędzonym autem w kontrmanifestację lewicowych aktywistów powodując śmierć jednej osoby oraz raniąc około 30. Jeden z organizatorów manifestacji – Matthew Heimbach podczas rozprawy Fieldsa, pojawił się pod budynkiem sądu w koszulce z wizerunkiem Corneliu Codreanu. Opisane wydarzenie, będące jednostkową manifestacją, mogącą świadczyć jedynie o inspiracji myślą Codreanu w przypadku przedstawiciela radykalnego ugrupowania. Zauważając jednak częste pojawianie się odwołań do Codreanu w publicystyce współczesnych ugrupowań, zarówno reprezentującej postawę określaną mianem nacjonalizmu chrześcijańskiego, jak i prezentujących postawy zaczerpnięte z nurtów takich jak niemiecka

Konserwatywna Rewolucja, czy Tradycjonalizm Integralny, chciałbym przyjrzeć się zjawisku przenikania do współczesnego dyskursu radykalnej prawicy mitu Corneliu Codreanu, przedstawianego, jako wzorzec „męczennika politycznego”. W drugiej połowie XX wieku do mitu Codreanu odwoływał się szereg organizacji nacjonalistycznych, czy tercercystycznych. Na polskim gruncie postać przywódcy Legionu Archanioła Michała w swoich pismach przywoływała Młodzież Wszechpolska, Narodowe Odrodzenie Polski, czy Falanga. Także współcześnie mit Corneliu Codreanu stanowi inspirację dla szeregu ugrupowań o charakterze tradycjonalistycznym, narodowym czy wprost neofaszystowskim. Często są to ruchy nowego typu, ciężkie do klasyfikowania na gruncie tradycyjnych nauk o polityce, jak włoskie neofaszystowskie CasaPound Italia, czy zyskujący na znaczeniu i liczebności w Europie ruch identarystyczny. Wspomniany wcześniej Matthew Heimbach – organizator feralnego wiecu politycznego, znany jest również z przewodzenia niewielkiemu ugrupowaniu Traditionalist Worker Party, czy używającej za swój symbol tzw. gwiazdy chaosu Traditionalist Youth Network (tego symbolu używa również ruch eurazjatycki A. Dugina). Stanowiąc ono może przykład coraz częstszego przenoszenia formuły tradycjonalizmu integralnego na grunt współczesnego nurtu amerykańskiej, tzw. alternatywnej prawicy (alt-right). Co ciekawe ten rozwijający się od jakiegoś czasu ruch polityczny, często przejawia sympatię względem prawosławia, jako wyznania w szczególny sposób reprezentującego wierność tradycyjnym i niezmiennym zasadom duchowym. Sam Heimbach wielokrotnie afiszował się ze swoim wyznaniem, w dorosłym życiu mianowicie przeszedł na prawosławie. Biorąc pod uwagę okres aktywności politycznej Codreanu trwającej niespełna dwadzieścia lat, zasięg oddziaływania idei religijno-politycznej Legionu Archanioła Michała wydaje się z perspektywy teraźniejszości wyjątkowo trwałe, a także wykraczający zdecydowanie swoim zasięgiem terytorialnym poza państwa prawosławne oraz region Europy Środkowo-Wschodniej. Dlatego też postsekularna terapia „religijnej katarakty” pozwala na uchwycenie ignorowanego do tej pory zagadnienia religijnej specyfiki ugrupowań dalekiej prawicy. Przykład recepcji we współczesnej myśli radykalnych ugrupowań mitu Corneliu Codreanu daje przykład adaptacji, wydawałoby się odległej chronologicznie, jak i kulturowo idei, odgrywającej zauważalną rolę w obecnym dyskursie dalekiej prawicy. Choć należy jasno podkreślić, że współczesne nawiązania do Corneliu Codreanu stanowią przykład oddziaływania mitu politycznego widzianego, jako rodzaj niekoniecznie religijnego, nieracjonalnego, opartego na wierze przekonania, mającego stanowić motywację do radykalnego politycznego działania oraz uzasadnienie dla poniesionych poświęceń, stając w kontrze do kwestionowanych wartości demokratycznych i liberalnych. Zauważenie owego fenomenu przez znaczące serwisy informacyjne w Stanach Zjednoczonych i na świecie²⁵, może świadczyć o celowości

²⁵ Zob. <https://balkaninsight.com/2017/08/15/romanian-fascism-inspires-us-white-nationalists-08-15-2017/>;
<https://www.independent.co.uk/news/world/americas/white-supremacists-nazi-symbols-warning-history-swastikas-kkk-charlottesville-adolf-hitler-third-a7908166.html>;
<https://www.washingtonpost.com/news/posteverything/wp/2017/08/22/white-supremacists-are-openly-using-nazi-symbols-thats-a-warning-to-all-of-us/>;

rozwijania badań nad oddziaływaniem mitów politycznych sięgających korzeniami często do początków XX wieku, a powracających obecnie. Po latach panowania materialistycznego dyskursu naukowego, na fali powrotu do zainteresowania religijnym i aksjologicznym uwarunkowaniem polityki, poszukiwanie przez ugrupowania dalekiej prawicy wzorców ideowych, owych wędrujących idei, stanowi przez znaczne natężenie ich pierwiastkiem religijnym wdzięczny obiekt do badań nad ponownym wkraczaniem refleksji religijnej i teologicznej do nauk o polityce.

<https://www.washingtonpost.com/news/posteverything/wp/2017/08/22/white-supremacists-are-openly-using-nazi-symbols-thats-a-warning-to-all-of-us/>;
<https://medium.com/@HolocaustMuseum/romanian-fascist-codreanu-back-in-spotlight-21273d8b590b>

Rev. prof. Marcin Składanowski – Catholic University of Lublin

Od desekularyzacji do sakralizacji polityki? Religia i mistyka w języku W. W. Putina

From desecularization to sacralization of politics? Religion and mysticism in W. W. Putin's language

Język prezydenta Putina, także wówczas gdy wypowiada się on na tematy ściśle polityczne, obfituje w treści o charakterze mistyczno-religijnym. Przyglądając się wielu jego wypowiedziom, warto zadać sobie pytania: Jakie jest znaczenie tego języka? W jaki sposób mówi on o rosyjskim życiu politycznym, zwłaszcza o jego aspekcie aksjologicznym i antropologicznym? Sakralizacja języka Putina ma, przynajmniej w oficjalnym przekazie, wskazywać na odwrót od języka zachodniego, pragmatycznego, a co za tym idzie od zachodnich wzorów uprawiania polityki, ku językowi i polityce misji dziejowej, przekraczającej wymiar polityczny, ekonomiczny czy militarny. W takiej interpretacji wyraźne w wypowiedziach prezydenta Putina odrzucenie sekularyzmu, nawiązywanie do idei religijnych (głównie

prawosławnych, lecz nie wyłącznie), odwoływanie się do Boga i do danej przez Niego misji, wskazywałoby na nową wizję polityki, pełną metafizycznej głębi, która wyraża duchowość mającą odróżniać Rosję od państw zsekularyzowanego Zachodu. Jednakże wątpliwości co do metafizycznej głębi polityki Putina wywołuje to, w jaki sposób za jego rządów, zwłaszcza po śmierci patriarchy Aleksego II i wyborze blisko związanego z elitą władzy patriarchy Cyryla, Rosyjska Cerkiew Prawosławna jest obecna w życiu publicznym Rosji. W wielu elementach polityki wewnętrznej oraz zagranicznej (zwłaszcza w relacjach z Białorusią czy Ukrainą, ale także z Bułgarią czy Serbią) Cerkiew stała się narzędziem realizacji bardzo pragmatycznej, podporządkowanej interesom politycznym, ekonomicznym czy militarnym, polityki Kremla. Sakralizacja języka polityki we współczesnej Rosji wydaje się zatem bardziej autokreacją prezydenta Putina i naśladowujących go przedstawicieli rosyjskiego establishmentu, niż rzeczywistą wolą jakościowej zmiany w polityce. Niemniej jednak jakkolwiek dobrze wykorzystuje ona ruskie i rosyjskie tradycje polityczno-religijne. Zjawisko to pokazuje, że od głośzonego dowartościowania sfery religijnej w życiu politycznym do rzeczywistego podjęcia się radykalnych przemian tego życia, zgodnych z deklarowanymi wartościami, jest często bardzo daleko, co zresztą odnosi się do wielu państw, w których elita polityczna usiłuje dokonać konserwatywnej rewolucji czy też odnowy przez wzmocnienie tradycyjnych wartości.

Dominik Héjj PhD – Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw/ Institute of Central Europe in Lublin

Węgry: chrześcijaństwo jako narzędzie w budowaniu wizerunku państwa

Hungary: Christianity as a tool in building the image of the state

Węgry są krajem, w którym rola religii na życie społeczne była marginalna. Chociaż badania wskazują na postępujący spadek osób deklarujących uczestnictwo w praktykach religijnych, to jednak od 2010 rząd zwiększa znaczenie religii w polityce. Nie chodzi tutaj jednak o wymiar duchowy, a ujęcie religii jako narzędzia w prowadzeniu i legitymizowaniu konkretnych działań politycznych. W referacie przedstawiona zostanie geneza tych procesów, a także ich przykłady w bieżącej polityce.

Prof. Piotr Bajda – Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw

Republika Czeska - najbardziej sekularyzowane państwo Grupy Wyszehradzkiej

Czech Republic - the most secularized state of the Visegrad Group

Spośród państw Grupy Wyszehradzkiej Republika Czeska wyróżnia się najdalej posuniętym procesem dechrystianizacji społeczeństwa i sekularyzacji. W referacie zostanie przedstawiona geneza tych procesów, znaczenie okresu komunistycznego i czasu transformacji ustrojowej dla pogłębienia i utrwalenia modelu społeczeństwa bezwyznaniowego, a także sytuacja współczesna Kościoła Katolickiego w Czechach.

Prof. Tadeusz Kamiński – Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw

Polityczne uwarunkowania kościelnej działalności charytatywnej w Polsce, Republice Czeskiej i na Węgrzech

Political conditions of church charity activities in Poland, the Czech Republic and Hungary

Organizacje charytatywne, zakładane i prowadzone przez Kościół lub w jakikolwiek sposób powiązane z Kościołem, wykonują swoje zadania w określonym kontekście społeczno-politycznym. Może on w mniejszym lub większym stopniu sprzyjać takiej działalności lub ją ograniczać. Kluczowe znaczenie ma przyjęty w danym państwie model stosunków między państwem a Kościołem, który stwarza ramy

wszelkiej społecznej aktywności zorganizowanych grup religijnych. W przypadku Polski, Republiki Czeskiej i Węgier trzeba uwzględnić ich ponad czterdziestoletnie doświadczenie funkcjonowania w systemie realnego socjalizmu. Jednym z jego istotnych elementów była planowa walka z Kościołem i jego czynną obecnością w życiu społecznym. To wpłynęło nie tylko na ograniczenie czy wręcz uniemożliwienie działalności charytatywnej w owym czasie, ale także

zdeteminowało sposób, w jaki w poszczególnych krajach kształtowane były relacje między państwem a Kościołem po 1989 roku. Aktualnie kościelne organizacje charytatywne w Polsce, Republice Czeskiej i na Węgrzech korzystają z regulacji prawnych umożliwiających zaangażowanie w sferę pomocy społecznej, we współpracy z organami administracji centralnej i lokalnej. Obszarem działań, w którym to zaangażowanie jest wspierane przez państwo, jest świadczenie szeroko rozumianych usług społecznych. Ważna pozycja kościelnych organizacji charytatywnych w systemach pomocy społecznej i jej prawne umocowanie nie

zależą przy tym od stopnia religijności badanych społeczeństw, co najlepiej widać na przykładzie zsekularyzowanego społeczeństwa czeskiego. Również wielkość i pozycja polityczna danego Kościoła nie odgrywają znaczącej roli przy tworzeniu warunków do prowadzenia przezeń działalności charytatywnej.

Piotr Pochyły PhD – University of Zielona Góra

Postawy i tendencje desekularyzacyjne w pracach Komisji Spraw Zagranicznych Sejmu RP

Secular attitudes and tendencies in the work of the Foreign Affairs Committee of the Sejm of the Republic of Poland

Założeniem wystąpienia będzie przedstawienie postaw i działań posłów-członków Komisji Spraw Zagranicznych Sejmu RP podejmowanych z pobudek ideowych (religijnych) oraz wynikających z pryncypiów polskiej polityki zagranicznej na przestrzeni lat. Analizie poddane zostaną prace w kadencjach sprawowanych zarówno przez większość sejmową stanowioną przez środowiska uważane za lewicowe (lata 2001-2005), jak i dwukrotne rządy Prawa i Sprawiedliwości (2005-2007 i 2015-2019) czy wcześniejsze (AWS-Unia Wolności) oraz z dwóch kadencji rządów PO-PSL.

Beata Springer PhD – University of Zielona Góra

Wolne Państwo Bawaria – pomiędzy chrystianizacją a sekularyzmem

Free State of Bavaria - between Christianization and secularism

W artykule analizie poddane zostaną uwarunkowania zmieniających się postaw wobec religii w Wolnym Państwie Bawarii. Przewartościowania wyrażające się w zanikaniu religijności warunkowane wieloma czynnikami (zmianami społecznymi, kulturowymi i ekonomicznymi oraz bieżącą polityką/decyzjami politycznymi). Zderzenie odmiennych systemów wartości powoduje głęboką zmianę wyrażającą się w utracie znaczenia Kościołów chrześcijańskich jako instytucji, które kształtują priorytety ludzi, pomagają podejmować decyzje i kreować przekonania.

Bawaria będąc najstarszym historycznie krajem federacyjnym ma wyraźnie ukształtowaną odrębność/tożsamość kulturową z klarownie zaakcentowanym katolickim charakterem. Obraz mieszkańców Bawarii, który funkcjonuje w społecznej świadomości związany jest głównie z grupą

Starobawarczyków. Laptop und Lederhosen (laptop i tradycyjne skórzane spodnie bawarskie) – to określenie, które ma łączyć bawarską tradycję z nowoczesnością. Jednocześnie pamiętać należy, iż Bawaria jest krajem, w którym żyje bardzo duża liczba imigrantów²⁶. Pielęgnowanie tradycji to jeden z przejawów „bawarskości” wyrażający się w zachowaniu dialektów językowych: bawarskiego, wschodniofrankońskiego i szwabsko – alemańskiego. Śpiewanie starodawnych pieśni, granie muzyki na starych instrumentach, odgrywanie przez mieszkańców kilkuset letnich przedstawień religijnych (pasje z 1633r. odgrywane w Oberammergau) są istotnym elementem bawarskiego folkloru. Tożsamość dla sporej części Bawarczyków jest nieodłącznym elementem ich funkcjonowania. Cytując prof. T. Palecznego można powiedzieć, iż jest to: „Tożsamość regionalno–lokalna typu etnicznego. Jest to typ tożsamości prenarodowej bliższej etnicznej identyfikacji, z regionem kulturowym, z dziedzictwem lokalnym, pozbawionej więzi państwowej. Członkowie takich grup kulturowych są obywatelami szerszych społeczeństw politycznych, dzieląc terytorium z członkami innych grup. Tożsamość taka, jak cechuje Kaszubów w Polsce czy Bawarczyków w Niemczech jest składnikiem szerszego układu interakcyjnego jakim jest społeczeństwo niemieckiej kultury narodowej”²⁷. Elementem bawarskości jest przywiązanie do rzymskiego katolicyzmu. Katolicka tożsamość Bawarii widoczna jest również na płaszczyźnie politycznej. Ogromne poparcie przez lata dla CSU (Unia Chrześcijańska – Społeczna – Christlich-Soziale Union in Bayern), partii politycznej o charakterze konserwatywno – chrześcijańskim. Tak ważne dla mieszkańców Bawarii pielęgnowanie tradycji i odrębności kulturowej, dziedzictwo historyczne, katolicka nauka społeczna w zgodzie z etyką chrześcijańską znalazło swój wyraz w programach partyjnych CSU. W ostatnich latach poparcie to nie jest już tak ogromne. W szczytowym momencie wynosiło 62,1% (1974r.), a obecnie oscyluje w granicach 33% (2018r.)²⁸.

Według oficjalnych statystyk spisu ludności z 2011r. (Bawarskiego Urzędu ds. Statystyki i Przetwarzania Danych) Bawaria jest w przeważającej mierze katolicka (54,8%). Odsetek członków kościoła protestanckiego wynosił 20,7%. Jeszcze w 1987 roku około dwie trzecie ludności Bawarii (67,2%) było wyznania rzymskokatolickiego. Jednakże liczba katolików spadła z około 7,3 miliona do 6,8 miliona²⁹. Jest to tendencja widoczna w całej Republice Federalnej Niemiec, gdyż: udział katolików w populacji Niemiec w latach pięćdziesiątych wynosił – 46,1%, zaś w roku 2018 – 27,7%. Z kolei liczba członków Kościoła Ewangelickiego w Niemczech w roku 2003 wynosiła – 25,84 milionów, zaś w roku 2018 – 21,14 milionów. Spada również liczba księży katolickich: w 1997r. – 17.931, zaś w roku 2018 – 13.285. Statystyki pokazują znaczną liczbę odejść kościelnych, gdyż 220.000 osób opuściło Kościół

²⁶W Bawarii przebywa obecnie 1,19 mln cudzoziemców i osób o pochodzeniu migracyjnym. Zgodnie z federalnym systemem lokacji imigrantów w 2016 r. w Bawarii ulokowano 15,52% spośród wszystkich. Więcej rozlokowano jedynie w Nadrenii-Północnej Westfalii – 21,21%. Zob. J. Dobrowolska-Nowak, *Proces kształtowania niemieckiej kultury otwartości wobec imigrantów*, „Przegląd Strategiczny” 2017, nr 10, s. 412.

²⁷T. Paleczny, *Interpersonalne stosunki międzykulturowe*, Wyd. UJ, Kraków 2007, s. 171.

²⁸ K. Frymark, *Wolne państwo Bawaria i jego partia: CSU przed sprawdzianem wyborczym*, „Komentarze Ośrodek Studiów Wschodnich” 2018, nr 288, s. 3.

²⁹*Bayerisches Landesamt für Statistik*, https://www.statistik.bayern.de/presse/archiv/2013/216_2013.php (dostęp: 23.09.2018).

protestancki w 2018 roku, a około 216.100 osób opuściło Kościół katolicki. Prognoza jest taka, iż do 2027 roku w Niemczech będą przeważały osoby bezwyznaniowe. Również w Bawarii obserwujemy tego typu tendencje. Według bawarskiego Ministerstwa Edukacji, 75 % z 1,25 miliona uczniów brało udział w katolickiej lub protestanckiej nauce religii w 2018r. Jest to jednak 11% mniej niż dziesięć lat wcześniej (w roku szkolnym 2008/2009), gdy odsetek ten wynosił wtedy, aż 86 %. Proces sekularyzacji nie ominął Niemiec. Jednakże zaznaczyć trzeba, iż sytuacja całkowicie inaczej wygląda w landach zachodnich i w landach wschodnich. Te ostatnie, generalnie są zsekularyzowane, co jest skutkiem długoletniej, celowej polityki byłej Niemieckiej Republiki Demokratycznej i wpływów byłego Związku Radzieckiego.

W ostatnich dekadach następuje zderzenie bawarskiej religijności (rozumianej jako przywiązanie do tradycji, pielęgnowanie tożsamości) z postępującą w Europie Zachodniej sekularyzacją, czasami przybierającą wręcz formę sekularyzmu. Dodać należy, iż niemiecki porządek prawny opiera relacje państwa z kościołami na zasadzie neutralności, jednakże kościoły oraz wspólnoty religijne stanowią tam istotny czynnik kształtowania życia społecznego, stanowiąc część procesu demokratycznego i dobrego życia publicznego³⁰. Pozycję wyznań chrześcijańskich wzmacnia Konstytucja Wolnego Państwa Bawarii z dnia 2 grudnia 1946r. (Verfassung des Freistaates Bayern), która w myśl art. 131 ust. 2 stanowi, iż do najwyższych celów kształcenia należy m.in. poszanowanie Boga, poszanowanie przekonań religijnych, godności człowieka, powściągliwość, poczucie odpowiedzialności, gotowość niesienia pomocy, otwartość na wszystko, co prawdziwe, dobre i piękne. Natomiast art. 135 przewiduje, iż publiczne szkoły powszechne są wspólne dla wszystkich dzieci, podlegających obowiązkowi szkolnemu. W szkołach tych dzieci są nauczane i wychowywane w oparciu o zasady wyznań chrześcijańskich.

Jednakże zmiany widać, tendencje sekularystyczne niewątpliwie występują od dłuższego czasu. Przyczyn tego stanu rzeczy należy upatrywać m.in: w zmieniającym się społeczeństwie/zmianie pokoleniowej, wpływie migracji, nowych europejskich trendach /globalizacja/. Następuje zmiana funkcji religii, i odchodzenie od religii zinstytucjonalizowanej. Spadek znaczenia Kościoła związany jest zapewne ze wzrostem dobrobytu, bezpieczeństwem socjalnym, stale rosnącymi ofertami spędzania wolnego czasu, zmieniającym się systemem wartości, wzrostem poziomu wykształcenia, pluralizmem kulturowym i religijnym (nowe ruchy/ideologie/religie) oraz modernizacją (choć co do tego ostatniego w doktrynie występują rozbieżne interpretacje). Myślenie i wiara religijna oddzielają się od praktyk religijnych i instytucji kościelnych.

W ostatnich latach, można zauważyć, iż część Europy Zachodniej w związku z napływem imigrantów wyraża poczucie zagrożenia własnej tożsamości. Widoczne to jest również w Bawarii, gdyż w ciągu ostatnich kilku lat (począwszy od kryzysu migracyjnego 2015r.) tworzy się normy prawne

³⁰ K. Orzeszyna, Podstawy relacji między państwem a kościołami w konstytucjach państw członkowskich Unii Europejskiej. Studium prawno-porównawcze, Wyd. KUL, Lublin 2007, ss. 153-160.

akcentujące własną tożsamość (np. obowiązek wieszania krzyża w urzędach publicznych). Również w programach partii politycznych podkreśla się, że Niemcy są ukształtowane przez tradycję chrześcijańską i muszą pamiętać o swojej chrześcijańskiej tożsamości, zaś integracja imigrantów musi następować z poszanowaniem kultury przewodniej (Leitkultur)³¹. Swoją rolę odgrywa tutaj także globalizacja, gdyż: „Napięcie pomiędzy wszechogarniającym rynkiem a coraz bardziej uświadamianą przez wielu potrzebą ochrony "lokalnej" kultury, religii i historii wydaje się ciągle narastać”³².

Pytania o współczesne zmiany społeczne, tendencje sekularystyczne i kryzys religii w Wolnym Państwie Bawarii są wielopłaszczyznowe oraz warunkowane szeregiem ww. przesłanek. Czy możemy mówić o zaniku świadomości religijnej czy jedynie o pewnej zmianie instytucjonalnej związanej z postrzeganiem kościoła instytucjonalnego?

³¹P. Kubiak, *CSU i jej „Plan dla Bawarii”* ..., s. 3-4.

³² P. Załęcki, *Religia i globalizacja – wybrane problemy wzajemnych uwarunkowań* [w:] *Wymiary globalizacji kulturowej. Wyzwania badawcze*, M. Kempny, G. Woroniecka, Wyd. Wyższej Szkoły Informatyki i Ekonomii Towarzystwa Wiedzy Powszechnej, Olsztyn 2003, s. 102.

PANEL 8. ISLAM: BETWEEN RELIGION AND POLITICS

Anna Zasuń PhD – Jan Długosz University in Częstochowa

Różnica między centralnym a peryferycznym zakresem polityczności islamu

Two countries and two orders - jāhiliyyah Sajjida Qutby in the context of the thought of Saint. Augustine

Tematem wystąpienia jest próba odpowiedzi na pytanie o różnicę między centralnym a peryferycznym zakresem polityczności islamu - na ile specyfika samej religii, a na ile kontekstów zewnętrznych warunkuje polityczny wymiar tej religii. Wśród istotnych kwestii związanych z politycznym wymiarem samej religii, znajdują się te, nawiązujące do aspektów substancjalnych (jak choćby istota islamu jako religii a polityczny islam, fundamentalizm), zaś wśród istotnych kwestii związanych z upolitycznionym islamem, znajdują się te, nawiązujące do aspektów funkcjonalnych (tj. funkcji jaką religia może pełnić w rzeczywistości politycznej). Odpowiedź na ww. pytanie pozwoli uchwycić zróżnicowany obraz islamu, który wykracza poza ramy samej tylko religii, i samej tylko sfery polityki.

Prof. Ryszard Michalak – University of Zielona Góra

Desekularyzacja i reislamizacja jako wyznaczniki polityki Recepty Tayyipa Erdoğan

De-secularization and re-Islamization as determinants of the policy of Recep Tayyip Erdogan

Celem referatu jest wskazanie przyczyn oraz przejawów wzrostu znaczenia czynnika religijnego w polityce współczesnej Turcji. Proces ten jest odwrotnością kemalizmu – modelu laickiej autokracji. Turecka zmiana ku państwu hybrydowemu – łączącemu cechy demokracji i autokracji – które jednocześnie w otwarty sposób kultywuje więź z jednym wyznaniem (islamski sunnizm), rozpoczęła się w Turcji wraz z rządami premiera (następnie prezydenta) Halila Turguta Özala na przełomie lat 80. i 90. Ówczesne zmiany w tureckiej polityce nie miały jednak charakteru systemowego i doktrynalnego. Tego rodzaju proces zaczął się w 2002 roku, kiedy to do władzy doszła AKP – Partia Sprawiedliwości i Rozwoju. Po dziesiętkach lat przerwy sunnizm stawał się z dnia na dzień ponownie najważniejszym – obok neosmanizmu – tworzywem instrumentalnie kreowanej tożsamości Turków. Polityka wyznaniowa Republiki Turcji ukierunkowana została na zwiększoną podmiotowość i wsparcie – finansowe i prawne – organizacji sunnickich. Im większy konserwatyzm sunnicki reprezentuje dana organizacja, tym większe jej szanse na dotacje. Naturalnie ów konserwatyzm musi być ściśle skorelowany z pro-erdoganizmem, czyli z jednoznacznym i donośnym poparciem Recepty Tayyipa Erdoğan – premiera w latach 2003-2014, a od 2014 roku prezydenta Turcji.

W kontekst budowy silnego i podporządkowanego Erdoğanowi sunnizmu wpisują się poczynania prezydenta Turcji wobec 2 milionów syryjskich uchodźców. Społeczność ta w przyszłości może wywrzeć istotny wpływ na funkcjonowanie tureckiego państwa jeśli tylko Syryjczycy otrzymają tureckie

obywatelstwo, a co za tym idzie nabeżdżą prawa wyborcze.

Elementem polityki wyznaniowej koncesji wsparcia sunnizmu przez rząd AKP jest także propaganda oparta na para-nauce i to w wymiarze międzynarodowym. Tak właśnie należy ocenić wartość corocznych raportów o tzw. „islamofobii”, będących produktem zamawianym przez SETA, pro-reżimowy think-tank z Ankary.

Tureckie MSZ uprawia ponadto „dyplomację meczetową” co oznacza, że Ankara „buduje i odnawia dzisiaj meczety sunnickie od Japonii po Somalię, a nawet wypłaca pensje bałkańskim imamom”. Na początku 2019 roku budowa trzydziestu meczetów realizowana była na pięciu kontynentach. Inwestycjami kieruje Diyanet İşleri Başkanlığı – Dyrekcja do Spraw Religijnych, a budżet tego resortu powiększył się w 2019 roku o 36%, podczas gdy budżet ministerstwa nauki, przemysłu i technologii został zredukowany o 56%. „Obecnie jest większy pięciokrotnie od wydatków ministerstwa spraw wewnętrznych i sześciokrotnie – tureckiego parlamentu. Turecki urząd religijny finansuje także edukację imamów z innych krajów. W skali całego świata sunnickiego jedynie Indonezja posiada jeszcze tak potężną centralną strukturę do spraw religijnych. Wygłaszana od wielu lat przez Erdoğanę maksyma - „The mosques are our barracks, the domes our helmets, the minarets our bayonets and the faithful our soldiers” - nabrała dosłowności.

Wybory parlamentarne i prezydenckie w czerwcu 2018 roku potwierdziły sukces AKP i Erdoğanę, a także przesądziły o przejściu Turcji od systemu parlamentarnego do prezydenckiego. Następuje przy tym zerwanie z jednym z filarów kemalizmu jakim był sekularyzm. Jednoczesne odwoływanie się do haseł nacjonalistycznych i islamskich staje się znakiem firmowym AKP i prezydenta Erdoğanę. Mianownikiem polityki wyznaniowej kemalizmu i erdoganizmu jest natomiast taki sam status mniejszości religijnych – w obu przypadkach objętych polityką głębokiej reglamentacji bądź likwidacji.

Piotr Ślusarczyk PhD - Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw

Koncepcja euroislam Bassama Tibiego. Nieudany projekt sekularyzacji czy reformacji islamu w Europie?

Bassam Tibi's Euro-Islam concept. A failed secularization or reformation of Islam in Europe project?

Koncepcja stworzenia islamu europejskiego, tzn. takiego, który daje się pogodzić z demokracją liberalną oraz ideą świeckiego państwa została stworzona przez prof. Bassama Tibiego w 1992 roku. Ten intelektualista syryjski, politolog i znawca kultury islamu założył, że możliwe jest stworzenie specyficznej wersji islamu. Warunkiem jej powstania było wyzbycie się ambicji politycznych, polegających przede wszystkim ograniczeniu szariatu jedynie do kwestii stricte religijnych. Uczony uznał, że projekt ten jest jednym z najpilniejszych zadań, jakie stoją przed elitami politycznymi Unii Europejskiej. Oświadczył nawet, że „albo w Europie powstanie europejski islam, albo Europa stanie się islamska”. 25 lat później, w 2016 r., na łamach pisma „Cicero” oświadczył – „kapituluję”. Autor

niniejszego artykułu podejmuje wysiłek zidentyfikowania przyczyn fiaska niniejszej koncepcji. Czy leżą one po stronie samej doktryny islamskiej (wówczas mielibyśmy do czynienia z nieudanym projektem reformacji), czy też wynikają z powolnych procesów sekularyzacji islamskiej społeczności w Europie?

The idea of European Islam, meaning one that can be combined with liberal democracy and a secular state was created by prof. Bassam Tibi in 1992. This Syrian intellectual, political scientist and Islamic culture expert assumed that forming this particular version of Islam is possible. It would require abandoning political ambitions by limiting Sharia only to the strictly religious issues above all. The scholar recognised this project to be one of the most urgent tasks the political elites of the European Union are facing. He even said that “either a European version of Islam will develop in Europe or Europe will become Islamic”. 25 years later in 2016 he announced in the *Cicero* magazine: “I capitulate”. The author of the mentioned article tries to identify the reasons of this concept's failure. Is it the Islamic doctrine itself (in this case we would be dealing with a failed Reformation project) or is it a result of a sluggish process of secularisation of the Islamic community in Europe?

Wiesław Lizak PhD DSc – University of Warsaw

Fundamentalizm muzułmański w Afryce Zachodniej a bezpieczeństwo regionu

Muslim fundamentalism in West Africa and the security of the region

Afryka Zachodnia jeszcze do niedawna postrzegana była jako region w mniejszym stopniu dotknięty procesami polityzacji religii niż Bliski Wschód i Afryka Północna, niemniej lokalne uwarunkowania społeczno-kulturowe oraz zewnętrzne oddziaływania ideowe i polityczne doprowadziły do powstania i w tej części Afryki struktur organizacyjnych odwołujących się do specyficznego rozumianego salafizmu jako diagnozy na negatywnie oceniane trendy współczesności i dżihadyzmu jako metody osiągania celów w sytuacji, gdy przemoc wydaje się jedynym sposobem realizacji postulowanych przemian.

Istotny wpływ na ewolucję sytuacji w regionie miały wydarzenia zachodzące w świecie arabskim. Wybuch wojny domowej w Algierii w latach 90. ub. stulecia, po unieważnieniu przez armię wygranych przez siły polityczne odwołujące się do wartości islamu wyborów parlamentarnych, doprowadził do zakorzeniania się w tym kraju ugrupowań odwołujących się do wspólnoty ideowej z Al-Kaidą (Al-Kaida Muzułmańskiego Maghrebu, działająca pod tą nazwą od 2006 r.). Brak zdolności do efektywnej kontroli granic na Saharze przyczynił się do przenikania bojówek fundamentalistycznych na południe od granic Algierii, zagrażając bezpieczeństwu państw zachodnioafrykańskich tam położonych. W największym stopniu doświadczyło tego Mali, w którym w 2012 roku wykorzystując kryzys wewnętrzny na tle sprzeczności etniczno-kulturowych, politycznych i gospodarczych (separatyzm tuarecki) dżihadysty podjęli próbę przejęcia kontroli nad północnymi prowincjami kraju.

Także wydarzenia arabskiej wiosny przyczyniły się do wzrostu znaczenia ugrupowań fundamentalistycznych. Zwłaszcza upadek reżimu pła Muammara al-Kaddafiego i przekształcenie Libii w państwo dysfunkcyjne przyczyniły się zarówno do rozszerzenia przestrzeni dla swobodnej aktywności ugrupowań dżihadystycznych, jak i uwolnienia z libijskich magazynów ogromnych ilości broni, która trafiła do wielu lokalnych sił rzucających wyzwanie istniejącemu porządkowi społeczno-politycznemu. Wydarzenia z 2012 roku wydają się z dzisiejszej perspektywy być przełomowe dla ewolucji sytuacji w sferze bezpieczeństwa zarówno w Afryce Północnej, jak i w zachodniej części kontynentu.

Oczywiście wzrost zagrożenia dla regionu Afryki Zachodniej z strony sił fundamentalistycznych nie wynika tylko z zagrożeń zewnętrznych, ale i z ewolucji sytuacji w społeczeństwach tej części świata. Najbardziej aktywnym ugrupowaniem fundamentalistycznym w regionie jest od kilkunastu lat Boko Haram, działająca na obszarze północno-wschodniej Nigerii, a od kilku lat także w przygranicznych regionach Nigru, Czadu i Kamerunu. Jej aktywność jest w dużej mierze wynikiem zjawiska marginalizacji lokalnych społeczności i braku perspektyw, zwłaszcza dla młodych mieszkańców tych państw. Brak perspektyw awansu społecznego i poprawy sytuacji materialnej w połączeniu z biernością bądź nieudolnością władz państwowych tworzy wybuchową mieszaninę sprzyjającą radykalizacji postaw społecznych. Te społeczne nastroje zniechęcenia łatwo są wykorzystywane przez ugrupowania skrajne, które oferują proste recepty zmiany otaczającego świata, a odwoływanie się do autorytetu religii (czy wprost Boga) ma nadawać legitymizację ich działaniom i usprawiedliwiać wszelkie działania, włącznie z aktami przemocy. Bieda, bezrobocie, wykluczenie społeczne, słabość państw – zjawiska te – powszechne w Afryce Zachodniej – sprawiają, że organizacje fundamentalistyczne są w stanie wykorzystywać je dla wzmocnienia swoich wpływów w lokalnych społeczeństwach i poszerzać przestrzeń swoich działań.

Marcin Rzepka PhD DSc – The Pontifical University of John Paul II in Cracov

Islamska Republika Iranu i transnarodowe powiązania szyizmu we współczesnym świecie

Islamic Republic of Iran and transnational links of Shi'ism in the modern world

Islamska Republika Iranu świętując w 2019 roku czterdziestą rocznicę zwycięstwa rewolucji islamskiej jawi się jako jedyny szyicki kraj posiadający zdolność mobilizowania, inspirowania i kształtowania ruchów szyickich zarówno w wymiarze narodowym, jak również transnarodowym, w wymiarze lokalnym oraz globalnym. Zaangażowanie Iranu w tworzenie regionalnych i ponadregionalnych powiązań między szyitami ma niewątpliwie swoje źródło w koncepcji jedności świata muzułmańskiego silnie obecnej w dyskursie rewolucyjnym inspirowanym ideałem walki z kolonializmem i imperializmem. Przyjmując perspektywę religioznawczą wspartą aparatem pojęciowym typowym dla historii globalnej i transkulturowej prezentowane wystąpienie stawia sobie za cel wieloaspektową analizę działalności instytucji irańskich odpowiedzialnych za promocję religii

(szyizmu). Ich działania nie ograniczają się bynajmniej do społeczności muzułmańskich, czynią bowiem z religii skuteczne narzędzie irańskiej dyplomacji w postsekularnym świecie. Na bardziej elementarnym poziomie interesujące wydają się relacje Iranu z szyitami na Bliskim Wschodzie, Afryce czy Azji Południowo-Wschodniej. Zasadnym zatem jest pytanie o tworzenie „globalnego szyizmu”, kształtowanie światowych sieci powiązań między szyitami inspirowanymi irańską ideą rewolucyjną oraz działaniami Iranu na forum międzynarodowym. Odpowiedź na pytanie o to, czy możemy mówić o globalnym szyizmie stanowi zatem drugi, niemniej istotny, cel prezentowanego wystąpienia. Towarzyszy mu jednocześnie refleksja nad znaczeniem szyizmu w stosunkach międzynarodowych.

Paulina Warsza M.A. – University of Warsaw

Mobilizacja polityczna na Bliskim Wschodzie, motywacje religijne a obywatelskie. Przykład szyizmu irackiego

Political mobilization in the Middle East, religious and civic motivations. An example of Iraqi Shiism

Rozważania podjęte w wystąpieniu oscylują wokół istoty relacji między tożsamością narodową a religijną. W 2017 roku 10 grudnia został ogłoszony w Iraku świętem państwowym, upamiętniającym pokonanie Organizacji Państwa Islamskiego. Wbrew przewidywaniom, iż konfrontacja z okrucieństwem Da'esz usankcjonuje rozpad kraju według podziałów etnicznych, stała się ona czynnikiem jednoczącym społeczeństwo (przynajmniej te jego segmenty, które zaangażowały się lub sympatyzowały ze społecznym ruchem protestów, zapoczątkowanym w 2015 roku). Wśród pozamilitarnych przyczyn klęski tej organizacji w Iraku, znajdziemy czynnik tożsamościowy: Choć Da'esz, przynajmniej w warstwie propagandowej sprawnie stosowało retorykę postkolonialną, to aksjologiczne wzory ładu kultury arabsko-muzułmańskiej, do których (oczywiście wybiórczo) się odwoływało, nie korespondowały już ze złożoną tożsamością współczesnych Irakijczyków. Ostateczne zagrożenie państwowości wyzwoliło potencjał obywatelski pozwalający na przezwycięzenie animozji. Po 10 grudnia 2017 roku kwestie bezpieczeństwa militarnego nie dominowały już w dyskursie politycznym, ustępując miejsca potrzebom i aspiracjom społecznym.

Fanar Haddad wyróżnił trzy stadia tożsamości etniczno-kulturowej: agresywne, bierne oraz banalne. W czasach niepokojów społecznych naturalnie bierna lub banalna tożsamość danej grupy może przekształcić się w agresywną, bowiem wzmaga ona wewnętrzną spójność grupy i jej potencjał obronny, aby tak się jednak stało, musi istnieć elita polityczna zdolna i chętna inspirować i wyzwalać antagonizmy, których istnienie następnie legitymizuje byt polityczny samych inspiratorów. Proces ten, kiedy już się rozpocznie, uruchamia swoiste perpetuum mobile i jest niezwykle trudny do przerwania. Taką jednostką-inspiratorem był bez wątpienia były premier Nuri al Maliki, choć oczywiście nie tylko on. Terminy „etniczny” i „etniczność” w przeważającej mierze używane są dla opisu politycznej aktywności grup, w których członkostwo oparte jest na rzeczywistych lub wyobrażonych historycznych więzach, mających jakoby ciągły i znaczący wpływ na polityczną i socjoekonomiczną pozycję ich

przedstawicieli. Irackie media i politycy świadomie posługują się tymi terminami dla opisu rzeczywistości. Nuri al-Maliki wielokrotnie opisywał ataki przemocy jako wywołane nienawiścią na tle etnicznym. Mimo że nie obarczył on odpowiedzialnością konkretnej grupy, dla odbiorców takiego komunikatu było to oczywiste, co prowadziło do dalszego podtrzymywania atmosfery nieufności i napięcia. Możemy wyróżnić trzy grupy nacisku kształtujące dyskurs tożsamościowy w danej społeczności: państwo i jego elita mogącą kształtować porządek prawny, oparty bądź na dyskryminacji pozytywnej, bądź negatywnej; grupy religijne i etniczne zdolne narzucić ogółowi własną narrację (w Iraku na przykład sunnici przed inwazją amerykańską, szyici po niej, jednak można też rozpatrywać problem odwrotnie i wskazywać na grupy mniejszościowe czy dyskryminowane, jako te w większym stopniu kształtujące dyskurs bo stanowiące przeciwwagę dla elit reżimu). Trzecią grupę stanowią wpływowe jednostki wybitne, można rzec społeczni lobbyści Iraku - są to na przykład wyróżniający się przedstawiciele *marjaiji*.

Celem referatu jest ukazanie szyizmu irackiego jako tożsamości dystynktywnej, odmiennej od innych identyfikacji szyickich, poprzez swój ponadreligijny wymiar przejawiający się w szczególnej roli *hawzy* (szkoły) szyickiej w An-Nadżafie, która przez lata dyktatury Al-Bas dominowała w dyskursie opozycyjnym w kraju, stając się ośrodkiem obywatelskiego oporu. Dla ilustracji regionalnych podziałów wewnątrzszyickich, zaprezentowano konkurencyjne modele organizacji państwowej oparte o szyicką wykładnię prawa i teologii muzułmańskiej: *Welajat-e Fagih*, *Nizam al-Mujtama*, *Welajat al-Umma*, oraz rolę twórców powyższych koncepcji w krajobrazie społeczno-politycznym Iraku. Tym samym zaznaczono oś sporu o ideową supremację w świecie szyickiego islamu, pomiędzy konkurencyjnymi ośrodkami szyizmu w irackim Nadżafie i w irańskim Kom, a zawierającą się w pytaniu o naturę relacji w triadzie państwo-religia-społeczeństwo. Fundament irańskiej rewolucji, czyli koncepcja rządów najwyższego muzułmańskiego jurysty – *Welajat-e Fagih*, był od momentu jego sformułowania obiektem polemiki mudżtahidów – uczonych i przywódców religijnych z ośrodka w Nadżafie. W konsekwencji w Iraku wykrystalizowała się odmienna wizja postulowanego systemu organizacji państwowej, wielki ajatollah Ali as-Sistani, najwyższy w hierarchii ogólnoszyickiej uczony muzułmański, zaproponował model państwa *Nizam al-Mujtama*, w którym islam stanowi podstawę wartości i porządku społecznego, jednak mudżtahidowie nie sprawują urzędów politycznych. Co istotne, także twórca i ideolog związanej przecież z Teheranem partii *Dawa – Zew Islamu*, Muammad Bakir as-Sadr, wewnątrziracki interpelant As-Sistaniego, w odpowiedzi na chomeinistyczną koncepcję rządów jurysty zaproponował własny model, postulujący rządy wspólnoty – *Welajat al-Umma*. Równolegle do modeli organizacji państwowej przedstawione zostaną, za profesorem Markiem Dziekanem, kategorie szyizmu politycznego i teologicznego. Po 2005 roku, w okresie politycznej dominacji szyitów w Iraku, graniczącej z faktycznym monopolem, An-Nadżaf zaczął, częściowo woluntarystycznie, tracić swój zasięg na korzyść Iranu. Wywód prowadzony w rozdziale ma na celu weryfikację przesłanki, iż wydarzenia ostatnich lat wskazują na odzyskiwanie przez ośrodek w An-Nadżafie, po latach walki wewnętrznej, funkcji centrum oporu społecznego. Konkludując, podjęcie

przez szyizm iracki roli nośnika idei ogólnonarodowej po części wynika ze szczególnie złożonej sytuacji geopolitycznej między Irakiem a Iranem, co podkreśla rolę przekształceń tożsamości irackiej jako czynnika w stosunkach międzynarodowych.

The analyses undertaken in this paper revolve around the essence of the relation between national and religious identity. In 2017, December 10 was declared a state holiday in Iraq, commemorating the defeat of the Islamic State Organization. Contrary to the common predictions confrontation with the pervasive violence of *Daesh* has not resulted in sanctioning partition of the state among ethnosectarian lines nor in social anomy and atrophy. Struggle against ISIL has consolidated wide segments of society, animated by massive protests unfolding since 2015. Misperceptions of Iraqis identity is the most important Among non-military causes of the defeat of Daesh. Although, widespread at least on level of propaganda, postcolonial rhetoric seemed popular among the masses, the misuse and correspond objectification of axiological patterns and norms of Arab-Islamic culture could not resonate with complex identity of modern Iraqis. The ultimate threat to statehood enabled people to overcome animosities. The military security (as in the Negative Security Model) was no longer dominating the public discourse, allowing social aspirations to be expressed. The political and social emancipation of Iraqis has found its perfect exemplification in landmark parliamentary elections of May 2018.

Fanar Haddad, an prominent researcher on sectarianism in the Middle East, has have distinguished three states of ethnic and religious identity: aggressive, passive, and banal . In times of insecurity competing identity claims are likely to move any group's collective sense of itself from banal or passive to the violently assertive, as the group struggles for survival. However, for these communalistic identities to triumph as an organizing force, the existence of a certain type of sub-national political elite is required. These "ethnic and religious entrepreneurs" have to supply, a degree of stability, ideational certainty, and political mobilization. "They can then legitimize their role in terms of identity that aids them in the struggle for popular support and political power. In circumstances of profound uncertainty, people will turn to whatever grouping, militia, or identity offers them the best chance of survival" . This is particularly evident In Iraq where primordial tribal ties, ethnic or religious divisions overlap, which in many cases makes it difficult to clearly determine dominant identity and depending on the situation, a person may shift by selecting the one that in the current balance of power will guarantee the best economic or social position . Local, sub-state, and ethnic identities will emerge from this process to provide channels for mobilization and the immediate basis for political organization. An "political entrepreneur" corresponding with Fanar's definition is former prime minister Nouri al Maliki. In the public discourse in Iraq, every ethnic, religious or cultural identity has been a politicized, which, in social perception, increased the importance and scale of the actually existing divisions. The terms "ethnic" and "ethnicity" for the most part are used to describe the activities of political groups, membership in which is based on real or imagined historical ties, having supposedly continuous and significant impact on the political and socio-economic position of their representatives . Iraqi media and

politicians consciously use these terms to describe reality. Former prime minister Nuri al-Maliki has repeatedly described the violence as caused by ethnic hatred, although not saddled on the responsibility of a particular group, for the recipients of this message responsibility was obvious, what was leading to further deepening of the atmosphere of distrust and tension. Three levels of identity policy making can be traditionally distinguish: the state and/or its elite (the primary forces shaping legislation and implementing policies, whether affirmative or discriminatory in nature); ethnic or religious groups able to dominate public discourse (in this case the Kurds and the Shi'ites after the US invasion, and the Sunnis before 2003, however, you can also consider the opposite and point to the minority groups or those discriminated against, as they may have a greater impact shaping discourse acting as a counterweight to the elites of the regime); and finally the influential individuals who represent identity-based groups, in case of Iraq there are for example prominent members of Shia religious scholars hierarchy, the *marjaia*.

The presented paper portrays the Iraqi Shi'ism as a distinctive identity, different from general Shi'ta identity. embodied in the special role of the Shiite *hawza* (school) in Najaf which through its trans religious dimension, for years of the Al Bas dictatorship has had dominated in the country's opposition discourse, Becoming the centre of civil resistance. To illustrate regional intra-Shiite divisions, competing models of state organization based on Shiite interpretation of Muslim law and theology were presented: *Welajat-e Fagih*, *Nizam al-Mujtama*, *Welajat al-Umma*, and the role of the creators of the concepts above in the socio-political landscape of Iraq. Thus, the axis of the dispute about ideological supremacy in the world of Shiite Islam, between competing centers of Shiism in Iraqi Najaf and Iranian Qum, and contained in the question about the nature of the relationship in the state-religion-society triad was marked. The foundation of the Iranian revolution, i.e. the concept of the rule of the highest Muslim jurist - *Welajat-e Fagih*, has been the object of polemics of *mujahidis* - scholars and religious leaders from the centre in Najaf since its formulation. As a consequence, a different vision of the postulated system of state organization crystallized in Iraq, the great Ayatollah Ali as-Sistani, the highest Muslim scholar in the all-Shiite hierarchy, proposed a model of the state of *Nizam al-Mujtama*, in which Islam is the basis of values and social order, but the *mujahidis* do not hold offices political. Importantly, the creator and ideologist of the Dawa-Call of Islam party, associated with Tehran, Muhammad Bakir as-Sadr, the intra-Iraq interpreter of As-Sistani, in response to the Khomeinist concept of the jurist's rule, he proposed his own model, postulating community governance - *Welajat al-Umma*. Parallel to the models of the state organization, after professor Marek Dziekan, categories of political and theological Shi'ism will be presented. After 2005, during a period of Shi'ite political domination in Iraq, bordering on a de facto monopoly, An-Najaf began, partly voluntarily, to lose its reach in favour of Iran.

The aim of the presented paper is to demonstrate and analyse the post 2015 reestablishment by the Iraqi Shi'ism, after years of internal rivalry, the function of the vehicle for the national idea; and by the School of Najaf the role of the centre of national/civil resistance. To conclude, the ability of the Iraqi Shi'ism to undertake the function of the vehicle for the national idea partly results from the

particularly complex geopolitical relations between Iraq and Iran, which emphasizes the role of the transforming Iraqi identity as a factor in international relations.

Mariusz Sulkowski PhD - Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw

Dwa państwa i dwa porządki – jāhiliyyah Sajjida Qutby w kontekście myśli św. Augustyna.

Two countries and two orders - jāhiliyyah Sajjida Qutby in the context of the thought of Saint. Augustine

Referat zestawia dwie koncepcje dotyczące ładu politycznego – na tle myśli św. Augustyna ukazana została koncepcja jāhiliyyah Sajjida Qutby. Jak podkreśla Erik Peterson doktryna wypracowana przez św. Augustyna ostatecznie przekreślała możliwość tworzenia w ramach chrześcijaństwa teologii politycznej - to co boskie i to cesarskie zostało rozdzielone, chociaż możliwość współpracy między tymi dwoma porządkami została zachowana. Tym samym w aspekcie polityki pojawiła się sfera świeckości. Koncepcja przedstawiona przez Qutbę także akcentuje istnienie dwóch porządków, jednak w odróżnieniu od św. Augustyna porządki te nie mają charakteru duchowego, a ściśle empiryczny. Władza i prawo Allaha powinno rozciągać się na całość życia społecznego, politycznego i gospodarczego. Wszystko co się tej wizji przeciwstawia ujęte jest w kategorii rebelii przeciw Allahowi. Stąd konflikt między tymi porządkami jest nie tylko nie unikniony, ale ma także charakter egzystencjalny.

PANEL 9. SECULARISM AS A CHALLENGE FOR POLITICAL SCIENCE

Prof. Maria Marczevska-Rytko – Maria Curie Skłodowska University in Lublin

Badania nad sekularyzmem jako wyzwanie dla politologów

Research on secularism as a challenge for political scientists

Celem prezentacji jest analiza głównych wyzwań, jakie pojawiają się przed badaczami zjawiska sekularyzmu na gruncie nauk o polityce. Wyróżniono następujące obszary analizy: 1) sfera nauki i sfera religii (charakterystyka, specyfika); 2) świadomość, precyzja, konsekwencja w posługiwaniu się pojęciami naukowymi; 3) rozróżnieni kategorii naukowych i zjawisk społecznych i/lub politycznych; 4) rozróżnienie narracji metodologicznych (m.in. obiektywizmu i subiektywizmu); 5) specyfika podejść badawczych przedstawicieli różnych nauk społecznych i humanistycznych (m.in. socjologów, historyków, teologów, politologów); 6) różnorodność podejść badawczych w ramach badań nad sekularyzmem i ich ewolucja.

Prof. Sławomir Sowiński - Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw

Problem redukcji napięcia między religią a polityką w naukach o polityce

The problem of reducing tension between religion and politics in political science

Między religią a demokratyczną dochodzi do naturalnego napięcia. To ono przede wszystkim powinno być przedmiotem badań nauk o polityce, bo to dzięki niemu religia (na pewno chrześcijaństwo) może pełnić wobec polityki funkcję korekcyjną, wspólnoto twórczą, czy krytyczną.

Tak jak w przypadku każdego napięcia, występują naturalne tendencje do jego redukcji, które w wymiarze polityki mogą przyjąć, postać ostrej separacji religii od polityki (sekularyzm), lub postać ich utożsamiania (upolitycznianie religii).

Tendencje do redukcji tego napięcia występują jednak także w obszarze nauk o polityce gdzie: albo pomija się publiczne znaczenie religii (rzadziej), albo podmioty religijne traktuje się w pełni analogicznie jak typowe instytucje III sektora (częściej). Takie ujęcia i takie analogie, przy wszystkich ich zaletach, nie pozwalają jednak w pełni dostrzec ani wspomnianego wyżej napięcia, ani tym samym jego ważnego znaczenia dla życia politycznego. Tendencje te w różnej formie występują w często preferowanych w naukach o polityce ujęciach: funkcjonalistycznym, instytucjonalnym i historycznym.

Dogmat empiryzmu – ilościowy kanon religii poznawczej

Czy współcześnie obserwowany poznawczy sekularyzm nauk o polityce, które stopniowo abstrahują od drugiego filaru humanistyki naukowej w stronę nauk o społeczeństwie służy jednoznacznie unaukowieniu politologii, a jej „odczarowanie” ma podnieść status wiedzy politologicznej do rangi naukowej? Nauka o polityce uprawiana na sposób anglosaski redukuje osąd naukowy do tego, co empiryczne. Czy zatem cała reszta będzie faktycznie poza limes naukowości?

„Zjawisko religijne zostanie dobrze rozpoznane jako takie tylko wtedy, gdy rozpatruje się je na jego własnym poziomie, innymi słowy, gdy bada się je jako coś religijnego. Próba uchwycenia istoty takiego zjawiska za pomocą środków fizjologii, psychologii, socjologii, ekonomii, lingwistyki, teorii sztuki czy jakiegokolwiek innej dziedziny badań jest fałszywa; gubi ona jego swoisty i nieredukowalny element – element sacrum” (Mircea Eliade, *Myth and Reality* – D. Dennet, s. 301)

Refleksja na poziomie filozofii polityki to często wybór działania politycznego. Jednym z efektów może być problem „dobrego życia”, ważne o ile założymy, że będzie rosło znaczenie etyki religijnej (popularność religii monoteistycznych a popularność ateizmu).

Czy religia jako przedmiot refleksji politologów pozwala na badania komparatystyczne? Zakładamy wprost, że kiedy religia jest zjawiskiem naturalnym, możemy porównywać religię i ich wyznawców między sobą.

Religia rozumiana jako system idei podlega formalnej interpretacji intelektualnej. Myślenie jest zjawiskiem obiektywnym, zatem odnosimy je do empirii zjawisk i procesów, przede wszystkim politycznych.

Egzegeza piękna, prawdy i dobra. Według Denneta³³, piękno wyraża się pod postacią architektury i muzyki sakralnej. Dochodzimy w ten sposób do oczekiwania liberałów, aby religię umieścić w obszarze estetyki. Tomasz Sawczuk przypominał za Johnem Greyem, że kryteria estetyczne wypełniać powinny nasz osąd obecności religii w życiu współczesnego społeczeństwa³⁴. Z kolei Piotr Nowak przywoływał Carla Schmitta wskazującego, że powszechna tolerancja w liberalizmie oznacza jedynie kontrast o wyłącznie estetycznym wymiarze³⁵.

Podział na teorię i empirię jest dziś już mocno nieaktualny, a jednocześnie zwulgaryzowany: teoria vs praktyka. Każda teoria jest bowiem praktykowana poprzez jej badaczy. Świat poznawczo możemy zatem dzielić na teorię oraz jej empirię.

³³ D. C. Dennet, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, Warszawa 2017.

³⁴ T. Sawczuk, *Nowy liberalizm. Jak zrozumieć i wykorzystać kryzys III RP*, Warszawa 2018, s. 204.

³⁵ P. Nowak, *Hodowanie troglodytów*, Warszawa 2014, s. 138.

Natura poznania człowieka ma charakter supra-dyscyplinarny. Politologia korzysta z założeń już nie tylko antropologii, biologii, fizyki czy matematyki, ale przede wszystkim kognitywistyki, psychologii i neuronauki (neuroobrazowanie).

Podział na *Geisteswissenschaften* (sfera moralności) i *Naturwissenschaften* (fakty) nie stanowi już niekwestionowanej opozycji, choć nie można mówić o ich prostej syntezie. Dennet stwierdza, że obrońcy badań religii jako sfery sacrum, twierdzą że „badania opierające się na biologii, z ich modelami matematycznymi, korzystaniem ze statystyki i całą resztą, muszą pozostać żałośnie nietaktowne i nierozumiejące”.

Dla **antynaturalistów** prawa przyrody funkcjonują stale, bez względu na czas i miejsce. Prawa społeczne są różne ze względu na te warunki. Założenie powyższe jest wynikiem twierdzenia o empirycznej rozstrzygalności praw fizyki i jedynie częściowej weryfikacji praw społecznych, jednak zawsze przynależnych do konkretnej epoki historycznej. Rozwijając tę myśl można by wskazać, że empiria w politologii wywoływać może poważny dysonans poznawczy. Ważna staje się kontekstowość, bowiem przywykliśmy do sądenia według znanych nam kryteriów, będących funkcją czynionych obserwacji. Rzeczywistość społeczna i polityczna obserwowana jest poprzez utrwalone oczekiwania (uteoretyzowanie) lub obraz warunków, które uznajemy za uniwersalne, gdzie wniosek przynależy w uproszczony (znaczy oczywisty) sposób do zidentyfikowanego kontekstu³⁶. Nasze obserwacje zjawisk politycznych, zwłaszcza tych, które formalnie nas dotyczą, prowadzą do konkluzji będących właśnie wynikiem tych obserwacji. To „błędne koło” rozumienia będzie symbolicznym obrazem procesów w jakich ogląd zjawiska i jego przyporządkowanie do znanych z przeszłości zdarzeń pozwala formułować wnioski o dowolnym fakcie politycznym.

Czy jeśli religia jest zjawiskiem politycznym, można mówić o niej, że jest jeszcze zjawiskiem religijnym?

Poznanie intencjonalne, prototeoria, presupozycje/prezałożenia.

Mózg religijny (Dennet) – neuroobrazowanie (odwoływano się wyłącznie do obrazu rejestrowanego w czasie badań PET, fMRI, EEG i TMS, mierzących i pobudzających aktywność neuronów) nie wyjaśnia w oryginalny sposób aktywności mózgu na bodźce religijne, ponieważ np. komputer grający w szachy zużywa więcej energii.

Czy ankietowanie ludzi religijnych przynosiłoby podobne rezultaty (odpowiedzi), zważywszy na olbrzymi wpływ kontekstu na udzielane odpowiedzi (uteoretyzowanie obserwacji; założenia wynikające ze traktowania własnej wiedzy jako bezwarunkowej i oczywistej w taki sposób, że człowiek nie jest już świadomy założeń jakie czyni; osoba ankietera)

³⁶ N. N. Taleb, *Antykruchocść: o rzeczach, którym służą wstrząsy*, Warszawa 2013, s. 58-59.

Czy możemy i powinniśmy całkowicie zrezygnować z interpretacjonizmu na rzecz racjonalizmu empirycznego?

Wiedza użytkowa, dająca się wykorzystać do rozwiązania konkretnego problemu skorelowana jest z wyborem rozwiązania politycznego. Oczywiście od razu pojawia się tu problem naukowości takiej wiedzy, wobec braku jej obecności w teorii 3 światów Poppera. Dodatkowo Popper prowadząc krytykę historycyzmu, wskazywał że dedukowanie ram teorii procesu historycznego, uzależnia ich poprawność od empirycznej sprawdzalności praw, a więc także warunku przewidywania przyszłego biegu dziejów. Zatem bieg dziejów zależy od rozwoju wiedzy (przesłanka 1) jednak samo przewidywanie pozbawione jest racjonalnych czy naukowych metod (przesłanka 2). Tym niemniej według Poppera owe przesłanki wcale nie przekreślają możliwości prognozowanie przyszłego kształtu zdarzeń społecznych, lecz należy zakwestionować prognozowanie biegu historii w tej mierze, w jakiej zależałby on od rozwoju naszej wiedzy naukowej³⁷.

Hipoteza: Technologizacja przestaje mieć charakter autoteliczny, a w jej miejsce może objawiać się renesans duchowości.

Syntetyzowanie tego, co materialne z tym, co kulturowe ma domykać całość poznawczą. **Antynaturalizm.** Człowiek jako podmiot i przedmiot poznania. Postulat „czystej empirii” w naukach społecznych i politycznych należałoby odnieść do całego szeregu abstrakcyjnych zjawisk, którym umownie nadaj się desygnat w świecie obserwowanym. Testy empiryczne dotyczące rzeczywistości politycznej, w ramach których rozumienie zjawisk jakich sami pozostajemy częścią, sprowadza się do odwołania do zasad nie podlegających żadnemu doświadczeniu. Jeśli więc mamy konfrontować wiedzę z doświadczeniem, wówczas jest ona pochodną osobiście doświadczanego kontekstu oraz reguł nie dających się empirycznie oszacować (warunki prowadzenie eksperymentu w naukach społecznych). Zsekularyzowana wiedza politologiczna musiałaby pozostać wolna od możliwości jej konwencjonalnego wykorzystania, zupełnie nie związanego z jej rozwojem epistemologicznym – taka która nie zmienia opisywanej rzeczywistości.

Wyjaśnianie przyczynowe – naturalizm. Wiele z naszych zachowań obserwowanych w działaniach społecznych i politycznych, niezależnie od istnienia wolnej woli, potrafimy przewidywać, ponieważ stały się częścią i cechą samych zachowań, więc blisko im do terminu praw. Same prawa przyrody nie są aproksymatyczną wizją porządku naturalnego, albowiem złożoność samych procesów natury nie uniemożliwia uzyskania wiedzy o zaistnieniu zjawisk potencjalnych. Przewidywanie oparte

³⁷ K. R. Popper, *Nędzia historycyzmu*, Warszawa 1999, s. 10.

o kwestię zaspokojenia ludzkich pragnień, w oparciu o ich podobieństwo i pokrewność mniemań (strach i stereotypizacja zachowań).

Religia rozumiana jako fakt społeczny nie będzie podlegać regułom poznawczym nauk przyrodniczych, bo jako taka istnieje i jest przenoszona przez ludzkie umysły. Pojawia się zagadnienie wartościowania. To nie tylko postulat naukowości, ale samowartościujące przekonanie, że jest to możliwe i potrzebne. Opozycja myślenia o człowieku duch (religia, filozofia) i umysł (nauka). Nie rozstrzygamy prawdziwości religii, lecz twierdzimy o prawdziwości emocji związanych z zaangażowaniem religijnym.

Fragmentaryczność poznania analityczno-empirycznego nie jest problemem dla badaczy preferujących podejścia kwantyfikowalne, a więc pomiar zachowań wyborczych. Technika badawcza zastępuje cel i metodę, czego nie chcą zaakceptować zwolennicy metod statystycznych.

Jeśli założyć, że metody empiryczne mają ograniczoną użyteczność w miejscu, gdzie nie mogą oznaczyć prawidłowości, względnie mogą wykazać związek przyczynowo-skutkowy w sposób przygodny, odrzucają część obszaru badań jako formalnie nienaukowy, spekulatywny. Czy jednak interpretacja zjawisk politycznych przeniesiona na grunt metod empirycznych zyskuje kwalifikację formalnie naukową?

Komplementarność poznania jako wyzwanie dla alternatywy indywidualizmu i holizmu metodologicznego. Zjawiska społeczne (polityczne) mają charakter przygodny, spontaniczny a nawet irracjonalny. Wyjaśnianie intencjonalne, funkcjonalne, strukturalne, historyczne i racjonalnego wyboru.

Pytania:

Czy politologia jest w stanie podążać drogą budowy uniwersalnych praw nauki, traktując kategorię prawdy jako czysto relewantną, tworząc opozycję wobec Prawdy?

Co wreszcie wynika z faktu zakwalifikowania nauk o polityce (wąsko politologii religii) do dziedziny nauk społecznych, a religii do nauk o kulturze?

Dokąd zaprowadzi nas konformizm poznawczy?

Dogma of empiricism - quantitative canon of the learning religion

Does the contemporary cognitive secularism of the political sciences, which gradually disregard the second pillar of the scientific humanities towards the social sciences, serve the purpose of

unambiguously scientificising political science, and its "disenchantment" is to raise the status of political science to the scientific rank? The Anglo-Saxon-style political science reduces scientific judgement to the empirical. So will all the rest really be beyond the limits of science?

"A religious phenomenon will only be well recognized as such if it is considered at its own level, in other words, when it is examined as something religious. The attempt to capture the essence of such a phenomenon through the means of physiology, psychology, sociology, economics, linguistics, art theory or any other field of research is false; it loses its specific and irreducible element - the element of sacrum" (Mircea Eliade, *Myth and Reality* - D. Dennet, p. 301).

Reflection at the level of political philosophy is often a choice of political action. One of the effects may be the problem of "good life", important if we assume that the importance of religious ethics will grow (popularity of monotheistic religions and popularity of atheism).

Does religion as an object of reflection of political scientists allow for comparative research? We directly assume that when religion is a natural phenomenon, we can compare religion and its followers among ourselves.

Religion understood as a system of ideas is subject to formal intellectual interpretation. Thinking is an objective phenomenon, so we refer it to the empiricism of phenomena and processes, especially political ones.

Exegesis of beauty, truth and goodness. According to Dennet³⁸, beauty is expressed in the form of architecture and sacred music. In this way we come to the expectation of liberals to put religion in the area of aesthetics. Tomasz Sawczuk reminded us, following John Grey, that aesthetic criteria should fill our judgement of the presence of religion in the life of modern society³⁹. Piotr Nowak, in turn, referred to Carl Schmitt, who pointed out that universal tolerance in liberalism means only a contrast of exclusively aesthetic dimension⁴⁰.

The division into theory and empiricism is now strongly outdated, but at the same time vulgarized: theory vs. practice. Every theory is practiced by its researchers. The cognitive world can be divided into theory and its empirics.

³⁸ D. C. Dennet, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, Warsaw 2017.

³⁹ T. Sawczuk, *Nowy liberalizm. Jak zrozumieć i wykorzystać kryzys III RP*, Warsaw 2018, p. 204.

⁴⁰ P. Nowak, *Hodowanie troglodytów*, Warsaw 2014, p. 138.

The nature of human cognition is supra-disciplinary. Political science uses not only anthropology, biology, physics or mathematics, but also cognitive science, psychology and neuroscience (neuroimaging).

The division into *Geisteswissenschaften* (moral sphere) and *Naturwissenschaften* (facts) is no longer an unquestionable opposition, although one cannot speak of a simple synthesis of the two. Dennet states that defenders of religious research as a sacred sphere claim that "research based on biology, with its mathematical models, use of statistics and everything else, must remain pathetically tactless and incomprehensible.

For **anti-naturalists**, the laws of nature function constantly, regardless of time and place. Social laws are different because of these conditions. This assumption is the result of the claim that the laws of physics are empirically settled and only partially verified, but always belonging to a specific historical epoch. Developing this thought one could indicate that empiricism in political science may cause a serious cognitive dissonance. Contextuality becomes important because we are accustomed to judging according to the criteria known to us, which are a function of the observations made. Social and political reality is observed through fixed expectations (theorizing) or the image of conditions that we consider universal, where the conclusion belongs in a simplified (that is, obvious) way to the identified context⁴¹. Our observations of political phenomena, especially those that formally concern us, lead to conclusions that are the result of those observations. This "vicious circle" of understanding will be a symbolic picture of the processes in which the perception of phenomena and its assignment to past events allows us to formulate conclusions about any political fact.

If religion is a political phenomenon, can we say that it is still a religious phenomenon?

Intentional cognition, prototheories, presuppositions / presumptions.

Religious brain (Dennet) - neuroimaging (only the image recorded during PET, fMRI, EEG and TMS tests, which measure and stimulate neuronal activity) does not explain brain activity for religious stimuli in an original way, because e.g. a computer playing chess consumes more energy.

Would surveying religious people produce similar results (answers), considering the enormous influence of the context on the answers given (theoreticization of observations; assumptions resulting from treating one's own knowledge as unconditional and obvious in such a way that a person is no longer aware of the assumptions he or she makes; interviewer).

⁴¹ N. N. Taleb, *Antykruchość: o rzeczach, którym służą wstrząsy*, Warsaw 2013, p. 58-59.

Can and should we completely give up interpretationism in favor of empirical rationalism?

Usable knowledge, which can be used to solve a specific problem, is correlated with the choice of a political solution. Of course, the problem of the scientific nature of such knowledge arises immediately, due to the lack of its presence in Popper's theory of 3 worlds. In addition, in his criticism of historicism, Popper pointed out that deducing the framework of the theory of historical process makes its correctness dependent on the empirical verifiability of laws, and thus also on the condition of predicting the future course of history. Therefore, the course of history depends on the development of knowledge (premise 1), but the prediction itself is deprived of rational or scientific methods (premise 2). Nevertheless, according to Popper, these premises do not rule out the possibility of forecasting the future shape of social events, but the forecasting of the course of history should be questioned to the extent that it would depend on the development of our scientific knowledge⁴².

Hypothesis: Technologization ceases to be autotelic and may be replaced by a renaissance of spirituality.

Synthesizing the material with the cultural is supposed to close the cognitive whole. Antinaturalism. Man as a subject and object of cognition. The postulate of "pure empiricism" in social and political sciences should refer to a whole range of abstract phenomena, which are conventionally assigned to a designator in the observed world. Empirical tests concerning political reality, in which the understanding of the phenomena we ourselves remain a part of, boils down to referring to the principles that are not subject to any experience. So if we are to confront knowledge with experience, then it is a derivative of the personally experienced context and rules that cannot be empirically estimated (conditions for conducting experiments in social sciences). Secularized political science would have to remain free from the possibility of its conventional use, completely unrelated to its epistemological development - such that does not change the described reality.

Causal explanation - naturalism. Many of our behaviors observed in social and political actions, regardless of the existence of free will, are predictable because they have become a part and a feature of the behaviors themselves, so close to the term rights. The laws of nature itself are not an approximate vision of the natural order, because the complexity of the processes of nature itself does not make it impossible to obtain knowledge about the existence of potential phenomena. Prediction based on the question of satisfying human desires, based on their similarity and relatedness of beliefs (fear and stereotyping of behaviors).

⁴² K. R. Popper, *Nędza historycyzmu*, Warsaw 1999, p. 10.

Religion understood as a social fact will not be subject to the cognitive rules of natural sciences, because as such it exists and is carried by human minds. The question of evaluation arises. This is not only a postulate of science, but also a self-evaluating conviction that it is possible and necessary. Opposition of thinking about man - spirit (religion, philosophy) and mind (science). We do not decide about the truth of religion, but we claim about the truth of emotions connected with religious involvement.

Fragmentation of analytical-empirical cognition is not a problem for researchers who prefer quantifiable approaches, i.e. the measurement of electoral behaviors. Research technology replaces purpose and method, which the supporters of statistical methods do not want to accept.

If we assume that empirical methods are of limited usefulness in a place where they cannot indicate a regularity or can show a cause and effect relationship in a casual way, they reject a part of the study area as formally unscientific, speculative. However, does the interpretation of political phenomena transferred to empirical methods become formally scientific?

Complementarity of cognition as a challenge to the alternative of individualism and methodological holism. Social (political) phenomena are casual, spontaneous and even irrational. Explaining intentional, functional, structural, historical and rational choice.

Questions:

Is political science able to follow the path of building universal laws of science, treating the category of truth as purely relevant, creating opposition to the truth?

Finally, what results from the fact that the sciences of politics (narrowly the political science of religion) are qualified as social sciences and religions as cultural sciences?

Where will cognitive conformism lead us?

Rev. Tadeusz Jarosz SDS, PhD

Pogłębienie recepcji pojęcia sekularyzmu jako warunek konsolidacji teorii relacji polityki i religii w Tanzanii

Deepening the reception of the concept of secularism as a condition for the consolidation of the theory of relations between politics and religion in Tanzania

Już na etapie wstępnej lektury badań fenomenu religii jako instytucji społeczeństwa obywatelskiego i politycznego w Tanzanii uwidacznia się - charakteryzujący sąsiednie obszary badań –

swoisty sposób tworzenia teoretycznego zaplecza oraz metodologicznych perspektyw. Dokonuje się ono na drodze krytycznej recepcji opracowanych na gruncie doświadczeń europejskich i amerykańskich wzorców postępowania badawczego. Recepcja ta ma procesualny charakter i uwarunkowana jest, z jednej strony, zamiarem jak najlepszego wykorzystania potencjału określonych narzędzi badawczych, z drugiej, koniecznością dostosowania do specyfiki typowo afrykańskich warunków. Zasadniczą trudność całego procesu stanowi brak koherencji doświadczeń po obu stronach wymiany. W konsekwencji znaczenia przypisywane tym samym pojęciom mogą znacznie od siebie odbiegać w zależności od zmieniającego się kontekstu. Problem ten dotyczy również pojęcia sekularyzmu. Po pierwsze, jeśli jest ono przedstawiane to jedynie w kontekście opisu dziejów religijnego doświadczenia europejskiego. Doświadczenie to z kolei postrzegane jest jako element kolonializmu, który odcisnął swoje piętno na kontynencie afrykańskim. W ujęciu tym sekularyzm nie stanowi pojęcia, które samo w sobie mogłoby spełniać funkcję deskryptywną lub preskryptywną w podejmowaniu prób przybliżania bieżącej polityki religijnej państw afrykańskich. Po drugie, wydaje się, że dla wielu autorów sekularyzm oznacza dokładnie to, co na gruncie badań prowadzonych wewnątrz innych obszarach geograficznych, oznacza pojęcie sekularyzacji. Brak jasności dystynkcji oddzielającej sekularyzację od sekularyzmu uwidacznia się zwłaszcza w przypadku opisów autorytarnych działań państwa postkolonialnego. Ściślej, wysoce arbitralnego wkraczania w autonomię organizacji religijnych. W zarysowującym się kontekście uwyraźnia się konieczność meta-teoretycznej refleksji nad status quo badań problematyki religijnej wewnątrz omawianego obszaru geograficznego. Tak, aby tworzone w jego ramach opisy i wyjaśnienia jeszcze bardziej dogłębnie odzwierciedlały przebieg procesu społeczno-politycznego.

Rev. Remigiusz Szauer PhD – University of Szczecin

Między wspólnym horyzontem a rozbieżnością znaczeń. Spór o moralność publiczną w porządku demokratycznym w perspektywie rozważań teoretycznych i badań empirycznych

Between a common horizon and a divergence of meanings. The dispute about public morality in a democratic order in the perspective of theoretical considerations and empirical research

Czym jest moralność publiczna i czy mieści się w sferze politycznej praxis, czy też wyłącznie stanowi postulat wpisany w granice konstytucyjnej przyzwoitości? Tadeusz Buksiński wskazuje, że moralność publiczna to system norm, wartości, dóbr, powinności, regulujący działania jednostek oraz instytucji w przestrzeniach publicznych i w sferach publicznych. System jest znany przez wszystkich dorosłych i poczytalnych członków danego społeczeństwa, uznawany przez nich za racjonalny, to znaczy stawiający wymagania uznane za rozsądne z uwagi na istnienie i rozwój jednostek i zbiorowości oraz możliwe do przestrzegania z użyciem rozsądku. Publiczny system moralny jako całość jest nieformalny, nieskodyfikowany i zwykle mało określony. Autorzy tacy jak Sartori, czy Hallowell zwracali uwagę, że pomimo prób pozostawienia rozstrzygnięć moralnych w sferze prywatnej i wyłącznej autonomii obywateli nie da się uniknąć obecności kwestii moralnych w sferze publicznej. Do

tego pojawia się dylemat prawny: jak uregulować społecznie kwestie, które dotyczą sfery moralności, do jakich norm odwołać się przy tworzeniu konsensusu społecznego oraz czy możliwe jest wypracowanie wspólnego społecznego stanowiska, tak, żeby zabezpieczając prawnie daną kwestie nie być posądzonym o narzucanie stronniczości? W takim właśnie kontekście zadaję pytanie o pojawiającą się w tekście polskiej konstytucji w art. 31 ust. 3 i niejednoznacznie interpretowanej w doktrynie prawnej kategorię moralności publicznej. Wychodząc zatem od kwestii teoretycznych w moim wystąpieniu chcę przede wszystkim pokazać wyniki badań, które zrealizowałem na uczniach szkół średnich i studentach uczelni wyższych dotyczących tego: czym dla nich jest moralność publiczna dla młodych obywateli, jaki obraz wartości pożądanых publicznie, jak i diagnozowanych przez respondentów dewiacji moralnych w życiu publicznym uwidacznia się z wypowiedzi badanych. Na ile wartości te inspirowane są wartościami religijnymi? W jaki sposób rozwiązywać kwestie sporne natury moralnej w ocenach badanych i czy moralność publiczna w świetle wypowiedzi młodych respondentów jest czymś w ogóle użytecznym? Badanie wykonałem na próbie 1200 respondentów.

PANEL 10. RELIGION, SECULARISM AND POST-SECULARISM IN INTERNATIONAL RELATIONS PART II – AROUND THE ROLE OF RELIGION

Anna Solarz PhD – University of Warsaw

Wyzwania dla sekularyzmu w nauce o stosunkach międzynarodowych

Challenges for secularism in International Relations

W książce “The Politics of Secularism in International Relations (Princeton 2008) Elizabeth Shakman Hurd pisze o tym, że tradycyjne podejścia do stosunków międzynarodowych, skoncentrowane na zdolnościach materialnych i interakcji strategicznej wykluczają z gruntu to, że religia mogłaby być podstawową siłą organizacyjną w stosunkach międzynarodowych. (s.1). Autorka zauważa, że ma to związek z „ślepych zaakceptowaniem sekularystycznego rozdziału między religią i polityką”. Stawia tezę, iż podział ten nie jest dany, ale raczej społecznie i historycznie skonstruowany, a sekularyzm jest formą władzy politycznej, narzucającej rozwiązania polityczne i sposób myślenia o stosunkach międzynarodowych. Z rozważań tych wynika, że sekularyzm rządzi stosunkami międzynarodowymi! Jej zdaniem, tłumaczy to trudności w zrozumieniu i badaniu fenomenu religii, który współcześnie szczególnie intensywnie daje znać o swojej nieprzerwanej obecności także w tej sferze relacji społecznych.

Sekularyzm jest zatem pewnym zjawiskiem „wbudowanym” w sposób myślenia o rzeczywistości międzynarodowej (m.in. jako składnik tzw. syntezy westfalskiej) i dopiero dekonstrukcja tego sposobu myślenia mogłaby wprowadzić głębsze zmiany w podejściu do religii. Trzeba jednak zauważyć, że stosunki międzynarodowe jako dyscyplina badawcza znajdują się w momencie głębokich przewartościowań i dziś na nowo poszukują swojej tożsamości. Z wielu stron pada też krytyka pod adresem „syntezy westfalskiej” i choć w większości nie ma to bezpośredniego związku z „powrotem religii” to jednak przygotowuje grunt pod zajęcie się także tym zagadnieniem.

Wyzwania dla sekularyzmu i jego „władzy politycznej” w stosunkach międzynarodowych mają różne oblicze i charakter, ale najpoważniejszym obecnie wydaje się być postsekularyzm. Nie oznacza to jednak, że sekularyzm rezygnuje ze swojego potężnego politycznego wpływu. W konsekwencji okazuje się, że postsekularyzm może być sposobem na włączenie religii lub na odsunięcie problemu jej włączenia w zależności od tego, jakie oblicze ten nurt przybierze. Na pewno jednak jest to przyczynek do otwarcia nowej debaty w ramach dyscypliny - debaty o charakterze filozoficznym, która może wyznaczyć zupełnie nowe ścieżki rozwoju nauki o stosunkach międzynarodowych w zglobalizowanym i jednocześnie bardzo podzielonym, postwestfalskim świecie.

In her book “The Politics of Secularism in International Relations (Princeton 2008) Elizabeth Shakman Hurd writes: „Conventional understandings of International Relations, focused on material capabilities

and strategic interaction, exclude from the start the possibilities that religion could be a fundamental organizing force in the International Relations” (s.1).

The author notes that this has to do with „unquestioned acceptance of the secularist division between religion and politics” (ibidem). She argues that this division is not fixed, but rather socially and historically constructed, and secularism is a form of political authority, imposing political solutions, and a way of thinking about international relations. These considerations implicate that secularism governs IR! In her opinion, it can explain the difficulties in understanding and studying the phenomenon of religion in IR, which nowadays particularly intensively indicates its uninterrupted presence also in this sphere of social relations.

Secularism is therefore a phenomenon "built-in" in the way of thinking about international reality (including as part of the so-called Westphalian synthesis) and only deconstruction of this way of thinking could introduce deeper changes in the approach to religion. It should be noted, however, that international relations as a research discipline are in a moment of deep reevaluation and are today seeking their identity again. "Westphalian synthesis" is also criticized from many sides and although it is mostly not directly related to the "return of religion", it prepares the ground for addressing this issue as well.

The challenges for secularism and its "political authority" in IR have different faces and character, but post-secularism seems to be the most serious at present. This does not mean, however, that secularism gives up its powerful political influence. As a consequence, it turns out that post-secularism can be a way to include religion or to postpone the problem of its inclusion, depending on what face postsecularism takes. Certainly, however, this is a contribution to the opening of a new debate within the discipline - a debate of a philosophical nature, which can set completely new paths for the development of science of international relations in a globalized and at the same time very divided, post-Westphalian world.

Paulina Napierala PhD – Jagiellonian University

African American churches' attitude toward Charitable Choice and faith-based initiative policy

The aim of the paper is to analyze the attitude of African American churches – that is Protestant churches that minister to predominantly Black congregations - to the Charitable Choice solutions of 1996, which were extended by the G.W. Bush’s faith-based initiatives provisions and later slightly modified by the Obama administration. Black churches have played a unique role among Black Americans. Historically, a church was the central institution in most Black communities, a center of Black culture and a source of identity and leadership. Black churches have a long civic tradition of engaging in social problems of their communities and bringing help through faith-based organizations. Therefore, they were expected to enthusiastically welcome the new provisions, which can generally be

defined as “efforts by the federal government to broaden funding and support for the charitable efforts of religious organizations”.

Politicians who advocated the Charitable Choice provisions in 1996 argued that since the introduction of the New Deal and the Great Society’s ‘War on Poverty’, a process of marginalization of religion had begun. They wanted to give religious organizations more space in healing social ills again. In fact, the introduction of the ‘War on Poverty,’ meant a shift to a government-centered system of assistance, also in a sense that many functions earlier provided only by churches became a responsibility of the state. What is interesting, however, during the time of the Great Society, government did not eliminate religious organizations completely from the welfare system. The federal government still worked with Catholic Charities to run hospitals and shelters for the homeless, and continued relationship with the Salvation Army, Lutheran Social Ministries, and Jewish Family Services. Due to the restrictions of the Establishment Clause, however, religious groups were under pressure to separate their religious components from service delivery. Also African American churches established separate nonprofit organizations to conduct their social service programs and to cooperate with government.

According to the 1996 welfare reform, public welfare was no longer supposed to be regarded as a government-centered activity. Local organizations including churches were supposed play a bigger role in service delivery. The emphasis was supposed to be on empowerment for self-sufficiency rather than on income maintenance. The government agencies were criticized. Missouri governor, John Ashcroft, stressed that faith-based organizations appeared to be doing a better job than secular agencies in the delivery of welfare services. Therefore, he decided to develop legislation to encourage an increased involvement of faith-based organizations. He was able to introduce Charitable Choice in Section 104 of the Personal Responsibility and Work Opportunity Reconciliation Act of 1996. Technically, Charitable Choice was a guideline outlining who can compete for government funds to provide welfare services and on what terms. The provision was generally interpreted as concluding that organizations whose main activity is religion may accept government funding for the delivery of services without the pressure to eliminate their religious character. The new law was presented as bringing religion back into the American welfare system. It rested on four principles: 1. Level the playing field for faith-based organizations; 2. Respect for the integrity of faith-based organizations; 3. Protection of clients; 4. Church-state separation. The two last principles required several ‘safeguards’ of the Establishment Clause. For example, none of the funds received directly were supposed to be spent on sectarian worship, instruction or proselytizing. Additionally, faith-based organizations were not allowed to discriminate on religious grounds in the delivery of services to beneficiaries or potential beneficiaries. Also, if an individual had an objection to the religious character of the organization, government was supposed to provide accessible alternative.

While Charitable Choice did not attract much attention of the media and community leaders, G.W. Bush’s idea to expand the provisions did. His faith-based initiatives policy announced in 2001 was based on Marvin Olasky’s ‘compassionate conservatism’ and intended to relax the ‘safeguards’ of

the separation of church and state. As his plan involved redirecting money from secular agencies and providing funds directly to churches (not necessarily to the church-affiliated charities), especially to small congregations (including evangelical ones which stressed the ‘new-birth’ experience and evangelization as part of their social mission), many evangelical leaders supported it. Additionally, as commentators noticed, the new policy allowed him to expand his appeal beyond his core base of the religious conservatives and evangelicals - to Latinos and African Americans. At the same time, mainline Protestants and American Catholics were very skeptical about the idea. For years they operated complex structures of well-functioning church-affiliated charities which on the grounds of the respect for the separation of church and state, did their best not to mix proselytization with social help (while rather giving the testimony of faith by action) and to provide for all the underprivileged. African American churches, however, were expected to fully support the idea not only due to their more relaxed attitude to the separation of church and state (connected to their historical role) but also because of enormous needs of their communities.

Despite support from some Black pastors, and contrary to the expectations that all Black churches would support Bush’s initiative, they became divided over the issue. In fact, they approached new solutions with great apprehension. One of the reasons for such attitudes was the fact that Charitable Choice was attached to a general welfare reform which they considered unjust. Some of them felt the government was in fact pushing the responsibility to already over-burdened religious entities. Some also feared that the new law may represent a new form of political patronage where acceptance of public funds dilutes the Black church’s function as “moral conscience for government’s treatment of society’s dispossessed.” Apart from their social involvement, Black churches also have a long tradition of the protest politics and of their ministers’ engagement in various political activities (within the limits of the American model of the separation of church and state) - which they feared would have to be compromised. Additionally, there were various constitutional perils surrounding the new law.

Some of these perils resulted in the opposition of Congress to accept Bush’s proposals included in the new bills. Therefore, the President decided to use Executive Orders. That evoked even more concerns. It seemed that despite the fact that eventually some elements of ‘safeguards’ were included in the executive orders, they still violated the Establishment Clause of the First Amendment. Not only constitutionalists but also Black clergy were afraid that by allowing direct federal funding to the faith-based organization, government was becoming overly entangled with religion. Moreover, although in theory, applicants were supposed to have the right to seek a different provider if they desired, there was no guarantee that there would be one available nearby. There was also a possibility that the underprivileged applicants would not feel in the position to challenge the religious nature of the services. That could result in government funded proselytizing. Additionally, there were fears that the faith-based initiatives will lead to civil rights infringements, especially those revolving around the hiring practices of the faith-based organizations. The critics argued that allowing grantees to “discriminate” in their

hiring practices based on faith beliefs (especially within programs sponsored by the government) would be illegal.

Putting aside the constitutional questions about the separation of church and state and worries about government-sponsored proselytizing, there were however more questions to be asked in the context of the Black churches. As some authors stress, these were concerns “regarding the potential for conflicts of interests—that is, questions about the ethics of activist churches and ministers receiving contracts because of their support of political candidates (...)” (F.C. Harris). Since Black churches have always been more likely to engage in political activities than majority-white congregations, the new provisions were expected to have the unintended consequences of being used as a means of political patronage. Harris stresses that in the past, politicians had used government money to build alliances with Black ministers (especially in the era of machine-politics in Chicago), using funds to award supporters and punish opponents, therefore Black pastors had reasons to be apprehensive in the 2000s. Indeed, skeptics pointed out that the new policy had “the potential to undermine the civic tradition of church activism by rewarding contracts only to those pastors who might be lured into accepting contracts in exchange for their support of political campaigns or policy initiatives”. On the other hand, Black pastors who supported G.W. Bush’s faith-based initiative stressed that the new solutions might “provide the impetus for promoting Black civic life by availing churches of the resources to address the needs of marginal communities.” Most often they also believed that personal salvation and the evangelical moment of conversion (new-birth) were crucial in healing personal as well as social problems therefore could not be separated from their community programs.

What is interesting, the division in opinions among the Black churches still goes across the lines of ‘civil rights movement’ tradition and the conservative evangelical tradition. The first group often quotes Martin Luther King Jr.: “The church must be reminded that it is not the master or the servant of the state, but rather the conscience of the state. It must be the guide and the critic of the state, and never its tool.”

Ankur Yadav PhD – Freie University in Berlin

The Idea of Secularism and Right Wing Populism: India’s Journey from ‘Pseudo-Secularism to Mono-Secularism’

M.N. Srinivas, a prominent Indian sociologist, explained Indian democracy as “a secular miracle of the modern world and a model for other developing countries”. India is the largest democratic country in the world with vast ethnic, linguistic and religious diversity. To deal with this diversity, ‘secular nationalism’ was in the priority of constitution makers in the 1940s. India’s first prime minister J. L. Nehru described this approach as the “Indian brand of Secularism” which was based on a multi-culture and multi-ethnic society. However, the Indian brand of Secularism was always debatable in different phases of Indian politics: India’s partition on the name of religion (1947), Sikh riots (1984), the Shan

Bano Case (1986), demolition of Babri Mosque and the issue of the god Ram temple (1992), Godhra riots(2002) and now through the Triple Talaq and Kashmir issue (2019). These incidents raised some serious concerns about the idea of the Indian secularism and questions about India's commitment for it. The government, ruled by Congress or The Bharatiya Janata Party (BJP), used different parameters for different religious communities regarding vote bank politics. The Congress party was indulging in pseudo-secularism with the minority appeasement. BJP, a Hindu nationalist party, and Narendra Modi as a prime minister since 2014, have focus on 'mono-secularism' with the majority Hindu identity. The right wing populist, nationalist and majoritarian government started redefining the left-liberal explanation of liberalism, secularism and democracy. The proposed research work will analyse the recent development of the last six years (2014-2020) in terms of challenges to the Indian idea of secularism and its journey from pseudo-secularism to mono-secularism. To investigate this, a conceptual analysis will be conducted with help of interpretive textual analysis of BJP documents as well as qualitative data through interviews with BJP party insiders.

Heewon Kim PhD – SOAS University of London

Morality policies for religious minorities in post independence India

Introduction Morality issues address policy questions related to fundamental first principles and basic moral values and they have been dealt with public policies in many countries. Unlike other policies, morality issues are directly related to core values that the state pursues and they are often closely linked to unresolved conflicts over religion, tradition, historical legacy in the identity of the polity. In this sense, morality policies and politics around them is an ideal case to understand how the issue is perceived by the policy actors. The key actors' 'assumptive worlds' or the 'mental models' that 'provide both an interpretation of the environment and a prescription as to how that environment should be structured' (Arthur and Douglass 1994: 4), are critical in shaping morality policies. Therefore, morality policies are symbolic and visible manifestation of the state's shared values and principles. While morality policy scholars have studied morality issues from various perspectives with focus on some 'obvious' examples (e.g. abortion, capital punishment, gay rights, euthanasia, etc.), they have paid little attention to the role of religion in delimiting the morality policies despite the increasing role of religion in morality issues. It is only recently that issues related to religion have begun to be discussed (e.g. religious freedom, identity politics, hate crimes, mandatory prayers in schools, and religion in public life, etc). And most of these works are conducted in the European and the U.S. contexts. Also, existing literature provides partial analysis of the distinct political dynamics around morality policies and the comparative politics of morality issues. My research aims to contribute to the existing literature by taking an example of morality policy (equal opportunity policy) making in the non-western context — India. India was chosen for it is a religiously diverse society and home to some of the oldest communities since the birth of the faith. And the equal opportunity policy is an ideal example for it rests

upon the idea of non-discrimination. With policies for religious minorities as a case study, this paper considers equal opportunity policy for religious minorities in India using the framework of institutional policy analysis to contribute to the understanding of how the decision of constitution makers over religious minority rights still restricts policy-making, resulting in further exclusion and discrimination, and reinforce the vicious circle of marginalisation, deprivation, and ghettoisation. In order to prove the repeated failure of policy making for religious minorities in India since independence, I will assess how the rights of religious minorities were understood and institutionalised during the Constituent Assembly Debate. In particular, I will interrogate how such institutionalisation has created a form of path dependence and impacted on policy making for religious minorities under the United Progressive Alliance (UPA) government (2004-14).

2. Methodology Political scientists have recently labelled morality policy as a special class of public policy. Literature on public policies for religious minorities in India does not offer a rounded account of policy formulation and implementation to explain why some policies were selected and others not, why different modes of implementation were adopted, and why some policies were pursued symbolically when there was no prospect of them being realised. To address this lacuna this paper develops an institutional policy analysis approach that combines two methodological orientations. First, it examines the policy process on the subject during the UPA administration: how the issue of religious minorities established itself on the policy agenda, policy formulation, decision-making, implementation and evaluation. Second, this approach is integrated with historical institutionalism and its associated concept of path dependence which privilege the role of institutions in explaining policy outcomes; that is, the contribution of actors and institutions in reproducing recurring patterns of behaviour over time that shape, determine and define particular paths of public policy from which it is difficult to exit. Thus, historical institutionalism and path dependence, which accord centrality to institutions in explaining outcomes, provide a necessary bridge to this research because the policy process during the UPA government was heavily circumscribed by historical legacies. The policy process on religious minorities in India is strongly shaped by a form of historical institutionalisation and path dependence from which is difficult to change course. It does not, of course, preclude the possibilities of change, but my analysis suggests that the likelihood of transformative policy change is severely limited.

3. Findings and discussion The starting point for an understanding of the framing of equal opportunity policy is the making of the Constitution of India. In essence the Constitution embraces a dual conception of equality: one based on the generic principle of non-discrimination, and another rooted in protective equality for seriously disadvantaged groups. These two approaches represent 'competing equalities', ones that are historically rooted in the Indian social formation and are products of historical evolution (Galanter 1984). As a secular text, the Indian Constitution established a strong principle of non-discrimination: Articles 15 and 16 prohibit the state from discriminating on the grounds of religion in the state's actions. More specifically, they prohibit discrimination relating to employment or appointment to any office under the State. The principle of nondiscrimination is further enshrined in procedural equality embedded in Articles 14-16 that commit

the state to combat discrimination. Non-discrimination was thus one of the core principles of independent India. Affirmative actions or positive actions are generally aimed at combating discrimination to ensure a more representative presence of excluded minorities. Since 19th century, the British colonial government had provided special provisions (quotas in the legislatures and the public services) for religious minorities (Christians, Muslims, Sikhs, Hindu lower castes). After the British departure, the Indian constitution makers agreed to continue this policy, however, the discourse on minorities in the Constituent Assembly changed dramatically after Partition. Witnessing communal violence, mass migration and unparalleled human suffering, the dominant mood in the Constituent Assembly opposed political safeguards for minorities on the basis of religion because these were seen as a potential threat to the political unity and integrity of the country. Nationalists claimed that group identities, such as caste, creed, and religion, would continue to divide society. Therefore, special provisions provided under the colonial government were abandoned. The only exception was reservations for Hindu lower castes. This was considered necessary to compensate for past discrimination and included quotas in education, government employment and legislatures. Partition and the creation of Pakistan severely circumscribed the claims of religious minority rights which were limited to the cultural and linguistic sphere. In this sense, Indian constitution-making was a critical juncture that redefined the template of minority rights, and established a pattern of institutional path dependence which 'locked in' minority rights into a secular and nationalist discourses in which communitarian representation was considered anathema in a modern liberal democracy. Put it differently, the Hindu majoritarian sentiment in the Constituent Assembly, although compromised by secularists, was not a negligible force and these innate but enduring tensions within the Constituent Assembly led to the ambiguous accommodation of secular and majoritarian sentiments as well as special group rights for Hindu lower castes. These tensions were subsequently exploited by the Hindu Right and the Bharatiya Janata Party (BJP). The dominant approach after 1950 towards religion's claim for public space was defined by secularism and development. Often, the state rejected claims made by religious minorities because of the assumed religious intent, with their claims regularly stigmatised as communal or separatist. Muslims in particular have struggled to assert procedural equality in the face of discrimination, violence and regular stigmatisation as the Indian nation's 'other'. The decisions of constitution framers on limited rights of religious minorities affected the creation of political institutions at the time of independence and resulted in the absence of robust institutions responsible for equal opportunity policies or affirmative actions for religious minorities, particularly disadvantaged Muslims and Christians. It took almost sixty years since independence that Indian government conducted a first official assessment on the conditions of Muslims and found that the community lags behind on all social and economic indicators. Based on the findings, the UPA government (2004-14) introduced new policies, administrative innovations and executive actions to deliver substantive equality of opportunity for marginalised religious minorities. The government's policy efforts to creating a level playing field for religious minorities on a par with Hindu lower castes, and ensuring that service delivery reflects the

principle of proportionality marked an important shift in the political discourse on India's religious minorities. However, my analysis of the UPA's policy efforts demonstrates that most of these policy measures failed to be translated into actual policy making due to institutionalised resistance to such change from 1) backward and disadvantaged caste lobbies, 2) the BJP and the allied forces of Hindutva, 3) and the civil service and the judiciary. The opposition from these constituencies re-established the familiar pattern of path dependence and reinforced the limited understanding of minority rights during constitutionmaking. During the UPA's tenure and particularly before the 2014 general elections, the familiar pattern of historical path dependence was all too evident in symbolic implementation and political distancing from these policies. 4. Conclusion The Indian case demonstrates that morality policies (in this case equal opportunity policies) involve conflicts around the conception of national identity, conflict between religion and secularity, conflict over liberal principles, etc. The construction of Muslims (and Christians) as the 'others' of Indian nationalism during the Constituent Assembly Debate has an impact on the policy making for religious minorities till today. The decision of constitution makers on minority rights and its (non) institutionalisation in the political system resulted in the long-term exclusion of the policy agenda from parliamentary and political debates until the UPA government initiated the discussion, and the legislative lacunae and non-decision making in this policy area for about sixty years since independence further perpetuate exclusion and discrimination, and reinforce the vicious circle of marginalisation, deprivation, and ghettoisation. We can safely conclude that the role of core institutions (particularly government) and mental models of policy actors (in this case, religion - Hinduism) were crucial in the policy process, especially in agenda-setting and (non) decision-making. In case of the UPA government, in the absence of a political commitment and a capacity to overcome institutional cultures of resistance, the government opted for symbolic implementation or gesture politics. And my analysis demonstrates that historical institutionalism and its associated concept of path dependence enables us to make better sense of why all Indian governments have struggled to develop effective policies for religious minorities. Also, my analysis suggests some potentially fruitful avenue for future research on morality policy: definition of morality policy, more empirical works on distinct political dynamics related to morality issues in different settings (religious vs secular), the subsystems (e.g. federal units, policy networks, iron-triangles, advocacy coalitions, etc.), the politics behind morality policy decisions, detailed analysis of policy process, and, of course, the role of religion in morality policy making.

Jarosław Tomaszewicz PhD DSc – University of Silesia in Katowice

Hindutva RSS jako etnoreligijna odpowiedź na wyzwanie nacjonalizmu świeckiego

Hindutva RSS as an ethno-religious response to the challenge of secular nationalism

Indie, które postrzegamy jako kraj, w istocie swymi rozmiarami i złożonością przypominają kontynent. W takim miejscu konkurowały różne modele nacjonalizmu (rozumianego jako ideał

tożsamości i lojalności politycznej). Terytorialistyczny (a co za tym idzie inkluzywistyczny świecki) nacjonalizm INC został zakwestionowany przez nacjonalizmy ekskluzywistyczne oparte na partykularnej tożsamości

etnoreligijnej, wyrażane przez Ligę Muzułmańską i Hindu Mahasabha. Choć nie miały one charakteru fundamentalistycznego religia była podstawą tożsamości kulturowej. Hinduska cywilizacja (Hindu dharma) została utożsamiona z narodem hinduskim (Hindu Rashtra). Najbardziej dynamicznym orędownikiem ideologii hindutwy stało się Narodowe Stowarzyszenie Ochotników (RSS). W dziedzinie organizacyjnej połączyło ono rodzime tradycje (akhara, sangh) ze wzorami europejskimi. W sferze ideowej propagowało zdynamizowanie cywilizacji hinduskiej poprzez jej reinterpretację w duchu modernistycznym. Modus operandi RSS, oparty na (używając polskiego terminu) „pracy organicznej”, doprowadził do stworzenia systemu organizacji społecznych (Sangh Parivar), który w końcu XX w. skutecznie zakwestionował przywództwo INC i hegemonię nacjonalizmu świeckiego w Indiach.

Prof. Wojciech Gizicki – Catholic University of Lublin

Religia „wróg publiczny”. Czy zsekularyzowany świat będzie (bardziej) bezpieczny?

The ‘public enemy’ religion. Will the secularized world be (more) secure?

Zwolennicy humanizmu świeckiego, nowej "świeckiej religii" twierdzą, że sekularyzm, jego konsekwentne promowanie i wcielenie w życie spowoduje wyzbycie się podziałów spowodowanych wiarą w Boga. Ludzki umysł jest przecież w stanie sam z siebie dokonać etycznego uzasadnienia praw rządzących światem... "Dobry człowiek" wie jak urządzić świat by był szczęśliwy i bezpieczny bez udziału jakiegokolwiek transcendencji. Jakie konsekwencje będzie miało w najbliższej przyszłości promowanie idei sekularystycznych z jednoczesnym zwalczaniem religii i wiary w Boga? Jak będzie wyglądał świat pod "rządami" owych "świeckich religii". Czy będzie bardziej bezpieczny?

Prof. Leszek Graniszewski – Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw

Rola polityki tożsamościowej we współczesnym świecie

The role of identity policy in the modern world

Konflikty wartości i tożsamości wynikające z odmienności międzycywilizacyjnych i wewnątrzcywilizacyjnych stają się ważnym zmaganiem politycznych współczesnego świata, co według F. Fukuyamy wynika często z poczucia poniżenia i nieposzanowania przez innych tożsamości opartej na przynależności religijnej, narodowej, etnicznej, płciowej, czy na orientacji seksualnej. Prowadzi to do silnego upolitycznienia tych wymiarów tożsamości. W rywalizacji politycznej dominują podziały socjokulturowe. Lewica skupia się na obronie dotychczas dyskryminowanych grup takich jak kobiety, mniejszości seksualne, etniczne natomiast prawica podkreśla znaczenie wartości religijnych, tożsamości

narodowej. Według Samuela Huntingtona w nadchodzących dekadach kwestie tożsamości, oznaczającej dziedzictwo kulturowe, język i religię odgrywać będą główną rolę w polityce. Przejawem spełniania się tej hipotezy jest wzrost znaczenia organizacji i partii odwołujących się do religii, takich jak islamskie organizacje polityczne i ugrupowania terrorystyczne, hinduistyczne partie nacjonalistyczne w Indiach, wzrost czynnika religijnego w polityce w Turcji, odwoływanie się do tożsamości i wartości prawosławnych w Rosji, konserwatyzm religijny w USA, chrześcijanie protestanccy w Ameryce Łacińskiej. Analiza w/w zagadnień rozpatrywana będzie przede wszystkim w kontekście ich wpływu na stosunki międzynarodowe między państwami i społeczeństwami należącymi do różnych kręgów cywilizacyjnych współczesnego świata.

PANEL 11. 30 YEARS LATER: RELIGION AND POLITICS IN CENTRAL AND EASTERN EUROPE - PART II

Bianka Speidl PhD – Migration Research Institute, Budapest

The importance concept of (religious) authority in the process of integration

The presentation consists of two parts, a theoretical and an empirical. The theoretical part investigates the Islamic religious principle of “Commanding Right and Forbidding Wrong” in the jurisprudence designed for Muslims who live in a minority context – termed as *fiqh al-aqalliyyat*, the conditions and the consequences of the doctrine for social interactions and its possible extension to non-Muslims. The empirical part is based on a series of oral interviews with 34 Christian and Muslim secondary school students of immigrant background living in Vienna, aged between 16 and 18 years old. It investigates how the obligation of “Commanding Right and Forbidding Wrong” appears in the argumentation of Muslim students and to what extent and in what ways it influences their choices and social preferences, their perception of religious and secular authorities and therefore how it impacts their aptness to integrate into the host society.

Julia Kornichuk PhD – Uniwersytet Warszawski

Tested by Autocephaly: Church-State Relations in Modern Ukraine

Unification of Ukrainian Orthodox Churches and granting autocephaly for united Orthodox Church of Ukraine became the main event of the year 2018 in Ukraine, beating even such events as the ongoing military conflict in the East of the country, imposition of Martial Law and the incident in the Kerch Strait. The acquisition of autocephaly became possible in no small part due to unprecedented for Ukraine steps - simultaneous appeals and support of the President, Parliament and Government of Ukraine. This fact generated widespread debates both inside and outside the country regarding the possible shift in the relationship between state and church, the breach of the post soviet status quo on the state's non-interference in religious affairs, and concerns about the end of the denominational model of coexistence of different religious traditions. But, is that so? This paper aims to examine the current state of church-state relations in Ukraine in the context of the process of gaining Autocephaly by the Orthodox Church of Ukraine. We analyse key trends and paradoxes of cooperation between church(es) and state at the current stage and identify the impact of the process of gaining Autocephaly on religious life in Ukraine, state policy in the religious sphere and forming a broader understanding of the rights to religious freedom. Research relies on rich survey data, expert polls, interviews with religious leaders, and content analysis of official documents.

Prof. Michal Valčo – University of Presov

Religion, Political Tyranny, and the Power of Narrative: A Case Study of Slovakia (1939-1960) with Implications for the Present

This study summarizes the historical experience of violence and oppression in Slovakia between 1939-60 which had ensued from two different and yet very much akin ideologies – Nazism and Communism.

Focusing on the Marxist ideology, the second part argues that (1) its historical expressions of violence were not mere byproducts of an otherwise noble endeavour to finalize the ‘proletarian’ revolution but rather necessary, or even essential tools of the new, ‘revolutionary morality’ driven by the vision of a post-theistic redemption. (2) The post-Holocaust and post-Gulag societies are fearful of metanarratives, yet searching for ways to fight the spreading nihilism. The last part (3) deals with the current task of public theology to reintroduce the Biblical metanarrative into the public discourse, within a newly facilitated ‘dialogue of narratives,’ as a preventive measure against new outbreaks of violence and oppression in the present European society

Inese Runce PhD – University of Latvia

Relations between the Church and state in Latvia after 1991: post - Soviet or European?

After the restoration of statehood, a new law regulating relations between state and church in Latvia was adapted. The new Law on Religious Organization was drafted and promulgated in 1995, but later new amendments developed (1996; 2000; 2002; 2004; 2008; 2009, 2019). Latvian government and parliament have been keen on building relations with the Vatican. Historically, the first Latvian-Vatican Concordat was concluded on May 30, 1922, which allowed the Roman Catholic Church to establish its administrative structures in Latvia, granted legal rights, and served as an important instrument of political integration of Catholic Latgale region after 1918. However, after 1991, the road to a new concordat was long and laborious and played a role of integration of the newly established state into the international community and politics. The first working group on concordat was established in 1996. On November 8, 2000, the Latvian government drafted a new concordat project between Latvia and the Holy See. After two years of intensive work, ratification of the Concordat took place on 25 October 2002. In the years that followed, the Latvian government drafted new legislation concerning the legal status of other religious denominations in Latvia. During the past three decades, Latvia has developed its own model of relations between state and Church, trying adjust the new values of democracy, but inheriting certain Soviet attitudes of regulations of life and activities of religious denominations, allowing politicians to manipulate with religious values and principles. It to some extent undermined not only the prestige of the political system but also the functioning and credibility of the religious denominations.

Whereas right-wing populists embracing religious narratives appeared to be a new phenomenon in the secular context of Western democracies, references to religion by right-wing populists have been anything new in Poland. Since Poland's transition, political debates on socio-cultural issues have developed into a 'two-bloc competition' (Safek/ Sztajdel 2019) that has divided the parties' ideological underpinnings (Zürn/ de Wilde 2019) into advocates of a liberal, civic and secular cosmopolitanism and defenders of a conservative, ethnic and religious communitarianism. The latter constitutes an ideology within the political sphere that has been successfully occupied by the Law and Justice party (Prawo i Sprawiedliwość- PiS) establishing an antagonism that divides the Polish society into the good Catholic people and the corrupt globalist elites (Mudde 2004; 2017; Stanley 2016). That antagonism is articulated through the use of Catholicism as an identity construction of the people as a homogeneously 'imagined community' (Anderson 1991) and subsequently as an antithesis to the elite.

The PiS' intention to reshape Poland along a Catholic conservative-traditionalist mindset has been the party's cornerstone for more than a decade (Pankowski 2010). While the parties' references to religion were largely attached to moral politics, reproductive rights, same sex marriage and education (ibid.), immigration issues have stayed outside the radar of religious-related rhetoric by the PiS. Until the year of 2015, immigration issues have been treated as rather technocratic policies that were decided and implemented far away from public attention (Frelak 2019). However, the so-called migration crisis in 2015 has created a point of no return, establishing immigration as a highly politicized topic in public debates in Poland.

Especially the term Islam has coined the migration discourse. Recent publications have explained tendencies of reluctance towards Muslim refugees in the political landscape (GórakSosnowska/ Pachocka 2019; Jaskułowski 2019; Bobako 2018; Goździak/Márton 2018; Krzyżanowski 2018). Nevertheless, this paper wants to connect these insights with current literature on populism and religion and furthermore, tries to embed the migration debate into the broader socio-cultural context of the PiS rhetoric since the party's populist turn in 2005 (Stanley 2017).

Yet, this paper does not want to reduce the Polish migration discourse to the term Islam or Muslim immigration. The current attempts of the Polish government to recruit non-EU labor force due to the country's labor force shortage stands in contrast to its ethno-religious identity construction within the Islam discourse and calls for special attention in the paper.

Design and Methodology

Employing a qualitative frame analysis, the paper will focus on migration-related statements by the PiS since 2015. In order to map, compare and evaluate the party's rhetoric, the methodological approach will be based on a policy frame analysis. This analysis comprises two migration issues; Firstly,

the PiS' rhetoric on the refugee-crisis and, secondly, the PiS' rhetoric on labor immigration from Non-EU countries. Selecting migration-related sequences, special attention will be paid to references regarding Catholicism and secularism.

Following Goffman's understanding of frame analysis, a frame is an interpretation scheme that determines how reality is perceived (Goffman 1974). Thus, frames have the ability to transform complexity into comprehensible outcomes and give meaning to an emerging issue. Although frame analysis has been applied primarily in the area of political communication such as media discourse and social movements, Schön and Rein (1996) have fruitfully connected the frame methodology with the analysis of policy processes. Combining these two disciplines, policy making can be understood as a negotiation process evolving around the same issue that is, however, framed in various ways by different actors. Consequently, actors involved in the policy process are competing against each other trying to push through their very own definition of an issue, in this case the (in-) compatibility of religious and cultural heterogeneity in Polish society, in order to present their offered solutions in the field of migration as the most reasonable.

Based on these considerations, this paper equates the concept of policy frames with the concept of an issue specific frame (de Vreese 2005). Although issue specific frames, in contrast to generic frames, have often been criticized as "too context sensitive" (de Vreese 2005) as they diminish their validity such as comparability, this paper calls for an analytical close up that "allows for a profound level of specificity and details relevant to the event or issue under investigation" (ibid :55). Thus, the analysis zooms in on the Islam-related statements by the PiS, as well as statements that center around the issue of non-EU labor immigration.

The data selection is based on the party programs, Sejm protocols and interviews in Poland's high circulation newspapers. The time slot of this analysis ranges from 2015 until 2019.

Joanna Kulska PhD – University of Opole

Closer or further apart? Religion and state in CEE three decades after the transformation of 1989

While often perceived as the coherent in terms of cultural and political arrangements the CEE region represents in fact significant diversity in the area of political culture and institutionalized politics. One of the issues visibly distinguishing between the countries of the region is the place and the role played by the religious institutions as well as relations between state and church shaping crucial aspects of socio-political reality. This diversification visible already in the different historical roles performed by specific religious actors, including the Catholic Church, is still influencing the normative and practical dimension of the CEE politics. The paper will be an attempt to compare the place and the importance of the religious factor in the selected countries of the CEE.

Prof. Adam Wielomski – Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw

Teologia polityczna – problemy ze zdefiniowaniem pojęcia

Political theology - problems with defining the concept

Termin "teologia polityczna" stał się dziś modny. Można zauważyć, że jest on nadużywany i mamy dziś wielu "teologów politycznych" i wiele teologii politycznych. Celem referatu jest omówienie spotykanych w literaturze przedmiotu znaczeń tego terminu, a także próba oddzielenia tych, które rzeczywiście wnoszą coś ciekawego do badań, od tych, które - dla werbalnego efektu - powodują jedynie zamieszanie terminologiczne, głównie ze względu na zbyt wielką pojemność znaczeniową im przypisywaną lub z powodu omawiania zjawisk starych i dobrze znanych, a tradycyjnie określanych innymi terminami.

Robert Pawlik PhD – Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw

Teologia polityczna z ducha sakralizacji. Ernst Kantorowicz w polemice z Carlem Schmittem

Political theology with the spirit of sacralization. Ernst Kantorowicz in a polemic with Carl Schmitt

Przynajmniej od czasu głośnej tezy Carla Schmitta, że wszystkie główne pojęcia nowoczesnej nauki o państwie są zeświecczonymi pojęciami teologicznymi, sekularyzacja stała się centralną kategorią debaty na temat teologii politycznej. Powstanie nowoczesnego państwa rozumie się tutaj jako skutek procesu sekularyzacji, tj. transferu tego, co religijne do sfery świeckiej. Niemiecko-amerykański mediewista, Ernst H. Kantorowicz, w swojej panoramie średniowiecznej teologii politycznej, nakreślił alternatywne ujęcie genezy instytucji państwa, w którym akcent położony zostaje na procesach uświęcania.

Arkadiusz Górnisiewicz PhD – Jagiellonian University

Sekularyzacja a wojna

Secularization and war

Wpływ sekularyzacji na teorię państwa jest ważnym i często podejmowanym tematem badań. W niniejszym wystąpieniu skupię się na nieco innym aspekcie sekularyzacji w nowożytności, mianowicie na jej wpływie na kształtowanie się pojęcia wojny w prawie międzynarodowym. W wystąpieniu będę chciał pokazać, na czym polega obrona „świeckiej tradycji” przez Carla Schmitta w myśleniu o stosunkach międzynarodowych i prawie międzynarodowym. Staram się zrekonstruować sekularyzację jako jeden z kluczowych elementów rozwoju nowożytnego prawa międzynarodowego i zwrotu w stronę nieróżnicującego pojęcia wojny. Dzięki niemu możliwe było stopniowe ograniczenie

wojen, które z czasem stają się wojnami posiadającymi określone ramy czy formę, chroniące przed totalną anihilacją przeciwnika. W ten sposób staram się pokazać nie zawsze dostatecznie dostrzeganą Schmittowską apologię sekularyzacji. Omówię także koncepcję światowej wojny domowej, którą rozwija Hanno Kesting, zgodnie z którą postępową filozofia dziejów, będąca w dużym stopniu zsekularyzowaną eschatologią, posługuje kategorię wrogów ludzkości w celu zniesienia nieróżnicującego pojęcia wojny i kryminalizacji wroga. W zrozumieniu tego procesu pomocna okazuje się dialektyka Oświecenia omawiana przez Reinharta Kosellecka.

Marek Popielarski – University of Wrocław

Znaczenie sekularyzmu Thomasa Hobbesa według Erica Voegelina

The importance of secularism by Thomas Hobbes according to Eric Voegelin

Podstawowym problemem rozważanym przez Thomasa Hobbesa była kwestia egzystencjalnej reprezentacji społeczeństwa, co jest również głównym tematem „Nowej Nauki Polityki” Erica Voegelina. Angielski myśliciel wywodził legitymację tejże z umowy autonomicznych jednostek, które zrzekały się swojej wolności na rzecz suwerena-Lewiatana. Jego kompetencje były niezwykle szerokie. Decyduje on zarówno życiu, jak i poglądach poddanych w celu zaprowadzenia pokoju. W tym miejscu pojawia się kwestia dążenia ludzkiej duszy do transcendencji, które odbywa się poza zgodą władzy w momencie, gdy dążenia te mogą zaburzyć pokój w społeczeństwie. Eric Voegelin hobbesowski dylemat interpretuje w kontekście krajobrazu ówczesnej Anglii, czyli wojen przesyconych aspektem religijnym. Taka sytuacja prowokowała do ujęcia problemów wiary w karby państwowego porządku. Wykolejenie, które dotknęło ówczesne odłamy protestanckie polegało na chęci sprowadzenia Królestwa Bożego na Ziemię, immanentyzacji transcendentnego eschatonu. Wykolejenie to polegało również na tym, że symbolizację doświadczeń ludzkiej duszy przekształcono w dogmaty podlegające dyskursywnemu rozumowaniu, co nieuchronnie prowadziło do niekończących się sporów o nie. Filozofia Erica Voegelina gwałtownie przeciwstawiała się takim przekształceniom, dostrzegając w nich pierwszy stopień zepsucia filozofii, a genezy tego upatrując już w starożytności, w dziełach stoików i Filona z Aleksandrii. W takiej sytuacji postulat Hobbesa jawi się jako ambiwalentny. Z jednej strony Voegelin dostrzega konieczność zaprowadzenia porządku w ówczesnym społeczeństwie, a źródeł jego braku upatruje jeszcze w czasach upadku pogańskiej religii rzymskiej, w wyniku którego została unicestwiona teologia civilis, a chrześcijaństwo, według Voegelina, nie do końca poradziło sobie z wypracowaniem takowej. Porządek duszy był według niego dominujący nad porządkiem społeczeństwa w krajach chrześcijańskich, co rodziło problemy nieznanne w pogańskiej starożytności, w której funkcja religii jako podpory państwowego ładu była o wiele silniejsza. Z drugiej strony jednak Voegelin wskazuje, że Hobbes w swojej koncepcji zamykając przyczynę sporu o źródło porządku odcina samo źródło – próbuje uczynić z chrześcijaństwa teologia civilis, próbuje zamknąć ostatecznie spory na temat transcendentnego wpływu i dostrojenia się duszy do boskiej podstawy poprzez zamknięcie możliwości

jakichkolwiek rozważań na ten temat. Wiara w możliwość stworzenia takich warunków wynika u Hobbesa z gnostyckiej wiary w stworzenie człowieka wolnego od takich doświadczeń, co jest głównym punktem krytyki jego filozofii politycznej przez Voegelina.

Celem artykułu jest ukazanie jak problem reprezentacji, kluczowy dla Hobbesa, interpretuje w myśl swojej filozofii Voegelin w „Nowej Nauce Polityki”, i jak ważną rolę odgrywa w rozwiązaniu tego zagadnienia zjawisko sekularyzacji, zapoczątkowane przez próbę upaństwowienia religii przez monarchie absolutne.

Agnieszka Tarnowska – Jagiellonian University

O fenomenie nowoczesnych religii politycznych z perspektywy Erica Voegelina

On the phenomenon of modern political religions from the perspective of Eric Voegelin

Eric Voegelin był urodzonym w Niemczech filozofem i autorem pojęcia religii politycznej, jak i oryginalnej koncepcji zsekularyzowanej gnozy, które nadały człowiekowi i jego działaniom sens eschatologicznego spełnienia. Trzy odmiany gnozy, które wyróżnia Voegelin, wzmacniają poczucie pewności, przewyciężając niepewność wiary, stają się rdzeniem przebóstwienia społeczeństwa, w ramach którego człowiek sięga po znamiona boskie i uczestniczy, w istocie rzeczy, solidniej w boskości, zaś ludzkie działania stają się mistycznym dziełem samozbawienia. Owa koncepcja gnozy swój punkt kulminacyjny osiągnęła w doświadczeniu nowoczesnych XX-wiecznych reżimów totalitarnych, stanowiących ostateczną formę progresywistycznych ideologii. Marksizm i jego wizja przemiany człowieka stała się skrajnym wyrazem logiki rozwoju zachodniej myśli politycznej w duchu immanentystycznej eschatologii. Politycznymi systemami „quasi-religijnymi” określił Voegelin kolektywne ideologie, ześwieczone formy religijnego myślenia, które rezygnując z odniesienia do Boga, oparły się na kulcie jednostki, co znajduje swe potwierdzenie w ruchach: nazistowskim, faszystowskim i komunistycznym. Jak podkreślał filozof, rezygnacja z odniesień do doświadczenia transcendencji wzmagą w człowieku pokusę by przydawać zbyt dużą wartość i znaczenie państwu czy klasie. Na podobny problem zwracał uwagę w swojej pracy „O źródłach demokracji totalitarnej” Jacob Talmon. Jego klasyczna praca z 1952 roku rozróżnia demokrację liberalną i totalitarną. Źródła tej drugiej Talmon odnajduje w tradycji francuskiego oświecenia, które uznało dotychczasowe zakorzenienie jednostki w wierze religijnej i obyczajach za nienaturalne, zastępując je koncepcją zatomizowanej i abstrakcyjnej jednostki ludzkiej, dla której najważniejszym punktem odniesienia miała stać się kategoria użyteczności społecznej. Jednak, jak się wydaje, to właśnie upadek autorytetu religijnego, odwrócenie od transcendentnej koncepcji sprawiedliwości i odebranie kompetencji autorytetom przedprawnym – tradycji czy obyczajom, utorowało drogę silnemu państwu roszczącemu sobie prawo do szerokiej ingerencji w życie jednostek i pretendującemu do bycia autorytetem moralnym. XX. wiek, który według Voegelina stanowi apogeum wypierania odniesień do chrześcijaństwa i filozofii greckiej w postaci totalitarnych reżimów, przyczynił się do przebóstwienia sfery polityki w ramach postępującego procesu

sekularyzacji i wyparcia religii z przestrzeni publicznej, uniemożliwiając jednocześnie człowiekowi szansę na dostrzeżenie związku między duchowym przeznaczeniem a ziemskim wymiarem swojej egzystencji. Życie duchowe stanowiło dla Erica Voegelina źródło ładu społecznego, które ulega degradacji, gdy ludzka energia ma zostać skupiona na działaniach wewnątrzświatowych i dziele zbawienia. Proces sekularyzacji, będący drugą fazą immanentyzacji, jest dla autora czasem najbardziej radykalnego przebóstwienia człowieka i zradykalizowania wcześniejszych form parakletycznego immanentyzmu, za sprawą określonej koncepcji postępu. Co warto podkreślić, także w dzisiejszej rzeczywistości politycznej i społecznej, niepokój budzą tendencje palingenetyczne, będące – jak się wydaje – konsekwencją błędnej koncepcji postępu i antropologii. Istotnymi wątkami podejmowanymi przez Voegelina w toku jego filozoficznej refleksji jest także nieustająca chęć ustanowienia raju na ziemi i wprowadzenia go mocą ludzkiego działania, wynikająca z prób skonstruowania *eidosu* historii, czego źródeł upatruje on w myśli Joachima z Fiore. Implikuje to błędną immanentyzację chrześcijańskiego eschatonu, jak i niezdolność do dostrzeżenia ułomności kondycji człowieka i brzemienia egzystencji „pomiędzy” – ideałem transcendentnym a ludzkimi ograniczeniami.

Eric Voegelin was a German philosopher and author of the concept of political religion as well as the original concept of secularized gnosis, which gave man and his actions a sense of eschatological fulfillment. The three varieties of gnosis that Voegelin distinguishes are a sense of certainty, overcoming the uncertainty of faith, become the core of the divinization of society, in which man reaches for divine features and participates, in fact, more solidly in divinity, and human actions become a mystical work of self-salvation. This concept of gnosis culminated in the experience of modern 20th-century totalitarian regimes, which are the final form of progressive ideologies. Marxism and its vision of human transformation have become an extreme expression of the logic of the development of Western political thought in the spirit of immanentistic eschatology. „Quasi-religion” systems were defined by Voegelin as collective ideologies, secularized forms of religious thinking, which by abandoning their reference to God, based on the cult of the individual, which is confirmed by the Nazism and Communism. He identified number of similarities between ancient Gnosticism and political theories in modernity. As the philosopher emphasized, the abandonment of references to the experience of transcendence increases the temptation in man to add too much value and importance to a state or class. Jacob Talmon pointed out a similar problem in his work „The Origins of Totalitarian Democracy”. His classic work from 1952 distinguished between liberal and totalitarian democracy. Talmon finds the source of the latter in the tradition of the French Enlightenment, which considered the rooting of the individual in religious faith and customs so far unnatural, replacing it with the concept of an atomized and abstract human individual, for which the category of social utility was to become the most important reference point. However, it seems that it was the fall of religious authority, the reversal from the transcendent concept of justice, and the removal of competences from unlawful authorities – traditions or customs – paved the way for a strong state claiming a wide interference in the lives of individuals and pretending to be a moral

authority. Twentieth century, which, according to Eric Voegelin, is the apogee of suppressing references to Christianity and Greek philosophy in the form of totalitarian regimes, contributed to the divinization of the political sphere as part of the progressing process of secularization and displacement of religion from public space, while preventing man from seeing the connection between spiritual destiny and the earthly dimension your existence. Spiritual life was for Eric Voegelin a source of social order that degrades when human energy is to be focused on innerworldly activities and the work of salvation. The secularization, which is the second phase of immanentisation, is for the Voegelin a time of the most radical deification of man and radicalization of earlier forms of paracletic immanentism, through a specific concept of progress. What is worth emphasizing, also in today's political and social reality, palingenetic tendencies which seem to be a consequence of the erroneous concept of progress and anthropology. Important threads undertaken by Voegelin in the course of his philosophical reflection is also the relentless desire to establish a heaven on earth and to introduce it by the power of human action, resulting from attempts to construct the *eidos* of history, which sources he sees in the thoughts of Joachim of Fiore from twelfth century. It implies Immanentize the eschaton, as well as the inability to see the imperfection of the human condition and the burden of existence „between” – the transcendent ideal and human limitations.

Wioletta Husar-Poliszuk PhD – University of Zielona Góra

Independentyzm – nowa religia świecka Katalonii?

Independentism - the new secular religion of Catalonia?

Celem referatu jest próba eksploracji i wyjaśnienia zjawiska independentyzmu katalońskiego w kontekście nowej religii świeckiej w regionie. Independentyzm postrzegany będzie w tym miejscu w sposób szeroki, tzn. jako myśl polityczna - myśl niepodległościowa (independentystyczna), w ramach której wysuwane jest żądanie utworzenia niepodległego państwa, a także jako ruch społeczno-polityczny, który ukonstytuował się w Katalonii w pierwszej dekadzie XXI wieku. W aspekcie myśli politycznej independentyzm stanowi poziom „fundamentalny”, zaś na poziomie „operacyjnym” przyjmuje postać ruchu społeczno-politycznego w obrębie którego funkcjonują nie tylko aktorzy i podmioty polityczne, ale również organizacje i jednostki niezrzeszone.

Doprecyzowania wymaga również kwestia w jakim ujęciu rozumiany będzie fenomen religii świeckiej. Dla potrzeb prowadzonych badań zakłada się, iż stanowi on szczególny związek religii i polityki, a mianowicie polityka i działania decydentów politycznych tworzą swoisty ekwiwalent tradycyjnej teologicznej religii w kontekście jej funkcjonowania. Co więcej, dochodzi do sakralizacji bytu społecznego np. narodu, który tym samym staje się przedmiotem kultu i czci w ramach politycznej liturgii.

Zgodnie z nakreślonymi zastrzeżeniami szczególnego znaczenia nabiera poszukiwanie odpowiedzi na następująco sformułowany problem badawczy: Czy współczesny independentyzm

kataloński stał się religią świecką? Podjęcie powyższego problemu badawczego będzie implikowało wyłonieniem hipotezy, która zakłada, iż w XXI wieku independentyzm kataloński przybrał formę religii świeckiej/religii politycznej. Podczas weryfikacji hipotezy wiodącej wykorzystany zostanie skonstruowany w tym celu model analityczny.

Wspomniane narzędzie obejmuje cztery podstawowe elementy budujące specyficzną sferę *sacrum*. Pierwszy z nich to obowiązkowy i wszechogarniający kult – zarówno dotyczący narodu katalońskiego jak i samej niepodległości regionu. W tym aspekcie nadrzędną rolę odegra mechanizm sakralizacji narodu, w tym także w kontekście moralności społecznej. Ponadto badanie obejmie eksplorację istoty oraz siły oddziaływania *pujolizmu*, a także ram instytucjonalno-prawnych stworzonych przez *Generalitat* dla kultywowania wiktymizmu i martyrologii narodowej, jak również działań organizacji funkcjonujących w ramach ruchu independentystycznego.

Drugi badany faktor stanowi nacjonalistyczny i independentystyczny światopogląd (*Weltanschauung*) na naturę problemu katalońskiego. W tym przypadku kluczowe znaczenie zyska sposób przekazania kosmowizji, tj. poprzez język i krew jako czynników wpisujących się w perspektywę biologiczną.

Kolejnym etapem badań będzie eksplikacja independentystycznej i nacjonalistycznej wizji katalońskiej Paruzji jako historycznego imperatywu przyszłej Republiki Katalońskiej.

Na ostatnią fazę prac składa się identyfikacja mechanizmów i narzędzi za pomocą których może dochodzić do procesu permanentnej ewangelizacji czy nawet indoktrynacji, w celu postrzegania independentyzmu (gdzie naród i niepodległość stanowią wartość autoteliczną) jako jedynej drogi do wypełnienia mesjańskiej misji – utworzenia niepodległego państwa dla narodu katalońskiego.

Całość rozważań zamyka próba odpowiedzi na postawiony problem badawczy, a także tezy o charakterze eksplanacyjnym i utylitarnym, mając na uwadze współczesne tendencje niepodległościowe, irredentystyczne i autonomistyczne na świecie.

The aim of the paper is an attempt to explore and explain the phenomenon of Catalan independentism in the context of the new secular religion in the region. Independentism will be perceived here in a broad way, i.e. as a political thought – an independent (independentist) thought, within which the demand for the creation of an independent state is put forward, as well as as a sociopolitical movement that was established in Catalonia in the first decade of the 21st century. In the aspect of political thought, independentism is the "fundamental" level, while at the "operational" level it takes the form of a sociopolitical movement within which not only actors and political entities operate, but also non-affiliated organizations and entities.

The question how the phenomenon of secular religion will be understood, also requires clarification. For the purposes of the research, it assumes that this is a special relationship between religion and politics, namely the policy and actions of political decision-makers who creates a kind of equivalent of traditional theological religion in the context of its functioning. Moreover, it comes to

sacralization of social existence of – for example – a nation, which thereby becomes an object of worship in the context of the political liturgy.

According to the outlined reservations, the search for answers to the following research problem is of particular importance: Has contemporary Catalan independentism become a secular religion? Undertaking the above research problem will imply the emergence of a hypothesis that assumes that in the 21st century, Catalan independentism took the form of a secular religion / political religion. During the verification of the leading hypothesis, the analytical model constructed for this purpose will be used.

The mentioned tool includes four basic elements building the specific scope of the sacrum. The first is a must-have and all-embracing cult – both for the Catalan people and the independence of the region. The mechanism of sacralisation of the nation will play a key role in this aspect, including the context of social morality. In addition, the research will cover the exploration of the essence and strength of pujolism, as well as the institutional and legal framework created by the Generalitat for cultivating victimism and national martyrology, as well as the activities of organizations operating within the independentist movement.

The second factor studied constitutes a nationalist and independentistic beliefs (Weltanschauung) on the nature of the Catalan problem. In this case, the way how cosmovision is transmitted will be of key importance, i.e. through language and blood, as factors that fit into the biological perspective.

The next stage of research will be the explication of the independentist and nationalist vision of Catalan Parusia as the historical imperative of the future Catalan Republic.

The final phase of the work consists of the identification of mechanisms and tools by means of which a process of permanent evangelization or even indoctrination may take place in order to perceive independentism (where the nation and independence constitute an autotelic value) as the only way to fulfill the messianic mission – to create an independent state for the Catalan nation.

All considerations are concluded with an attempt to answer the research problem posed, as well as explanatory and utilitarian theses, bearing in mind the current independence, irredentistic and autonomic tendencies in the world.

Waldemar Rogowski PhD – High School Democracy in Grudziądz

Przyczyny sekularyzacji w poglądach Bractwa Kapłańskiego Piusa X

Reasons for secularization in the views of the Priesthood of Pius X

Procesy sekularyzacyjne wieszczące zmierzch chrześcijaństwa oraz stopniowe „wyzwalanie” się różnych dziedzin życia spod „kontroli” Kościoła wpisują się w zjawisko określane mianem nowoczesnej kultury zachodniej. Według Janusza Mariańskiego „teorie sekularyzacyjne w formie skrajnej przyjmują często postać ideologii zwanej sekularyzmem, która próbuje uzasadniać tezę o zbędności, czy wręcz szkodliwości religii w życiu publicznym. Zdecydowani przeciwnicy religii

przepowiadają jej koniec, propagując sekularyzację, wspierają rozdział Kościoła od państwa, a niekiedy narzucają siłą rozwiązania wrogie religii. Z drugiej strony znany socjolog Peter Berger odwołał swoje sekularyzacyjne diagnozy opublikowane pod koniec lat 60-tych w książce *Święty Baldachim* a Jurgen Habermas oświadczył, że religia stanowi ważne ogniwo współczesnej zachodniej demokracji. W przestrzeni publicznej społeczeństw zachodnich socjologowie odnotowują znaczący spadek liczby praktykujących wiernych nie tylko katolików. Ten spadek obserwowany jest również przez powstałe w 1970 roku Bractwo Kapłańskie Piusa X co powoduje krytyczne wobec Kościoła instytucjonalnego wystąpienia nie tylko w przestrzeni odmienności rytu sprawowanych sakramentów jak i w przestrzeni aktywności medialnej. Tzw. Lefebryści wskazują również przyczyny postępującej sekularyzacji społeczeństw zachodniej Europy. Szczegółowe omówienie tych przyczyn stanowi kanwę wystąpienia.

The secularization processes heralding the twilight of Christianity and the gradual "freeing" of various areas of life from the "control" of the Church are part of the phenomenon known as modern Western culture. According to Janusz Marianski, "secularization theories in extreme form often take the form of an ideology called secularism, which attempts to substantiate the thesis about the redundancy or even harmfulness of religion in public life. Determined opponents of religion foretell its end, promoting secularization, support the separation of church and state, and sometimes force forceful solutions hostile to religion. On the other hand, well-known sociologist Peter Berger canceled his secularization diagnoses published in the late 1960s in the book *Saint Canopy* and Jurgen Habermas stated that religion is an important link in modern Western democracy. In the public space of Western societies, sociologists note a significant decrease in the number of practicing faithful not only Catholics. This decline is also observed by the Pius X Priesthood, founded in 1970, which causes the institutional critical appearance not only in the space of the rite of the sacraments and in the area of media activity. The so-called. Lefebrists also point out the reasons for the progressive secularization of Western European societies. A detailed discussion of these causes is the basis for the presentation.

PANEL 13. RELIGION THAT CORRECTS REASON

Rev. prof. Janusz Węgrzecki - Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw

Koncepcja Benedykta XVI korekcyjnej roli religii wobec rozumu

The concept of Benedict XVI the corrective role of religion in relation to reason

Relacja religia a rozum, postrzegany z różnych perspektyw, jako pozytywistyczny, oświeceniowy, sekularny, polityczny. Każdy z tych typów rozumu potrzebuje informacji z zewnątrz, aby móc działać etycznie. Skąd rozum ma czerpać etykę, skoro sam jej nie wytwarza? Najbliżej i najpewniej, jak zauważa Benedykt XVI jest sięganie do wielkich tradycji religijnych, które są strażnikami i promotorem wartości etycznych. Bez tych wartości rozum nie może prawidłowo działać, ani nie może być prowadzona prawidłowo polityka demokratycznego państwa prawa.

Rev. prof. Wiesław Łużyński – Nicolaus Copernicus University in Toruń

„Zdrowa laickość”. Benedykt XVI o relacjach między Kościołem a państwem

"Healthy secularity". Benedict XVI on relations between the Church and the state

Benedykt XVI opisując relacje między Kościołem a państwem używa określeń: zdrowa laickość, właściwa laickość, otwarta laickość. Punktem wyjścia papieskich rozważań jest scena kuszenia (Mt 4,1-11), w czasie której Jezus walczy o właściwy kształt swego posłannictwa. Przemiana kamieni w chleb zredukowałaby Jego misję jedynie do działalności społecznej. Ulegnięcie pokusie widowiskowego rzucenia się z narożnika świątyni byłoby zredukowaniem Boga do przedmiotu eksperymentu. Trzecia pokusa – by osiąść wszystkie królestwa świata – doprowadziłaby do umacniania wiary za pomocą władzy i niebezpieczeństwa zduszenia jej w objęciach władzy. Jezus odrzucając te pokusy nie pozwala na pomniejszenie swej misji. Broni właściwego posłannictwa Mesjasza. W konsekwencji również Jego Kościół nie może zostać utożsamiony z żadnym systemem politycznym lub ruchem społecznym.

Potwierdzeniem tej tezy są chrystusowe słowa z dialogu z faryzeuszami, by cesarowi oddać to co należy do cesarza a Bogu to, co należy do Boga (Mt 22,15-22). Zasada autonomii wspólnoty politycznej i Kościoła niesie ważne konsekwencje zarówno dla Kościoła jak i dla państwa. Kościół nie utożsamia się z żadnym systemem politycznym, partią lub państwem. Szanuje autonomię rzeczywistości ziemskich. Nie proponuje konkretnych rozwiązań w polityce, gospodarce, czy kulturze. Zachowuje dystans wobec tego co cesarskie, a jeśli trzeba – w imię wierności Bogu i prawom sumienia – przyjmuje prorocką postawę opozycji wobec władzy doczesnej. Konsekwencjami po stronie państwa jest jego świecki charakter. Państwo pozostaje w sferze profanum. Nigdy nie będzie miało charakteru boskiego. Zawsze będzie strukturą doczesną. Królestwo Boże nie może zaistnieć na ziemi jako rzeczywistość polityczna, lecz uobecnia się przez wiarę, nadzieję i miłość. Należy zatem odrzucić koncepcję państwa

absolutnego, które uznaje siebie za źródło prawdy i prawa. Państwo nie obejmuje całości ludzkiej egzystencji, nie jest władzą jedyną. Jeśli panujący uważa się za Boga, posłuszeństwo staje się niemożliwe. Jeśli cesarz wynosi się na poziom Boga przekracza swoje granice. Wówczas w imię wierności Bogu i prawom sumienia należy okazać mu nieposłuszeństwo. Państwo pozostanie zawsze „królestwem z tego świata”. Zdrowa laickość zakłada twórczą obecność Kościoła w publicznej sferze życia. Jest on bowiem stróżem etycznych podstaw państwa i prawa. Kościół potrzebuje wolności i dostępu do publicznej sfery życia. Dzięki temu może w sposób nieskrępowany prowadzić działalność edukacyjną i charytatywną. Może dzięki wierze pośrednio zaangażować się w budowanie społeczeństwa bardziej sprawiedliwego.

Tadeusz Szawiel PhD – University of Warsaw

Jedyny co się liczy: rozum czy objawienie

The only thing that matters is: reason or revelation

Leo Strauss różnych okresach życia wielokrotnie wracał do problemu „jedynego, co się liczy”. Czy tym jedynym jest filozofia, czy też objawienie (Biblijne). Czy człowiek jest w stanie o własnych siłach (rozum pozbawiony wsparcia) dojść do wiedzy, na której można oprzeć życie, czy też źródłem tej wiedzy może być jedynie boskie objawienie. Punktem wyjścia dla Straussa było Weberowskie pytanie: co nauka i filozofia jest w stanie nam powiedzieć o celach ludzkiego działania, o tym, do czego powinniśmy dążyć, a czego unikać, jak dokonać wyboru między pozostającymi w konflikcie wartościami (np. miłością a sprawiedliwością), jakie życie jest dobrym życiem. Nauki i filozofia, argumentuje Weber, nie są w stanie uzasadnić swoimi własnymi środkami ani roszczenia, że ich wiedza jest warta poznania, ani że jest ona konieczna. Nie dostarczają zatem koniecznego dowodu, że wiedza ta jest „tym jedynym, co się liczy”, na czym można oprzeć życie. Jaka jest zatem sytuacja rozumu?

Prof. Paweł Kaczorowski - Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw

Schmitt i Blumenberg w dialogu o tym, czy sekularyzacja istotnie zbliża nas do realiów ziemi, kieruje w stronę immanencji, odzarowuje świat

Schmitt and Blumenberg in a dialogue about whether secularization really brings us closer to the realities of the earth, directs us towards immanence, spells the world

Miarą postępów sekularyzacji jest dwukrotnie, w wieku XVI i XVIII, dokonane rozbicie jedności bytu i powinności, jedności charakterystycznej dla dawnej Europy, stanowiącej duchową wspólnotę. Na tym tle powstaje zasadnicze pytanie o prawomocność (Schmitt - Blumenberg) Europy nowoczesnej, czy jest ona skierowana ku nowej, niewiadomej, ale tętniącej nadzieją przyszłości, czy też jest początkiem apokalipsy (John Grey)?

Technologie cyfrowe stały się integralną częścią życia społecznego w wymiarze wewnątrzpaństwowym i międzynarodowym, jednak nie są jedynie neutralnym narzędziem komunikacji. Służą kształtowaniu świadomości indywidualnej i ogólnospołecznej oraz wpływają na skalę i poziom religijności. Wystąpienie jest próbą zestawienia obserwacji wpływu technologii cyfrowych na sferę religijności społeczeństw w wysokorozwiniętych państwach Zachodu, ale też próbą odniesienia się do użycia tychże technologii przez fundamentalistyczne ruchy polityczne i organizacje o niezachodnim rodowodzie.

Organisation



Co-organisation



Partner

