

SŁAWOMIR SZTAJER



IDEOWY WYMIAR BADAŃ RELIGIOZNAWCZYCH

ABSTRACT. Sławomir Sztajer, *Ideowy wymiar badań religioznawczych* [The Ideological Dimension of Religious Studies], edited by Z. Drozdowicz, S. Sztajer, „Człowiek i Społeczeństwo”, vol. XXXIX, Poznań 2015, pp. 115-133. Adam Mickiewicz University Press. ISBN 978-83-232-2953-7, ISSN 0239-3271.

Ideology is often perceived as an impediment to advancing the scientific study of religion. The rhetoric of scientificity, which is present in many academic publications in religious studies, seems to conceal a fear of a marriage between science and ideology. The article argues that it is neither possible nor necessary to build religious studies freed from ideological influences. It is not entirely possible because no researcher can isolate herself from ideological factors which are a result of his participation in social life. But it is also not necessary because one can conduct careful and rigorous research in some ideological frameworks. There are situations in which the ideological factor can play a considerable and positive role. What is important, however, is to develop an unceasing critique of ideological influences which aims at uncovering and then controlling them both on the scientific and institutional plane.

Sławomir Sztajer, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych, ul. Szamarzewskiego 89, 60-568 Poznań, Poland

Wstęp

Problem ideowości jest w dużej mierze wspólny dla religioznawstwa i innych dyscyplin humanistycznych i społecznych, ale częściowo również specyficzny dla religioznawstwa. Ideowość bywa postrzegana jako czynnik naukowość albo wykluczający, albo w istotny sposób ograniczający. Stosowana w publikacjach akademickich retoryka naukowości, przejawiająca

się w używaniu takich określeń, jak: „religioznawstwo naukowe” czy „naukowe badanie religii”, świadczy o swoistym kompleksie niższości, który jest podszyty lękiem przed skutkami mariażu nauki o religii z działalnością ideową. Przez ideowość rozumiem różne pozanaukowe funkcje, które wiedza naukowa pełni, oraz związane z działalnością naukową interesy pozapoznawcze, a także przekonania zorientowane na działanie¹. Tak rozumiana ideowość może być postrzegana jako sytuacja normalna nie tylko w innych naukach humanistycznych i społecznych, ale także w naukach przyrodniczych. Na ideowy wymiar wszystkich dziedzin nauki wskazuje m.in. Jürgen Habermas, pisząc o „interesach konstytuujących poznanie”². Mówiąc o ideowych wyzwaniach religioznawstwa, mam również na myśli innego rodzaju ideowość, a mianowicie taką jej odmianę, która jest specyficzna dla niektórych nurtów religioznawstwa. W szczególności chodzi tu o powiązanie dyskursu religioznawczego z dyskursem religijnym.

Ideowość jest trudnym do przewyciężenia czynnikiem w badaniach religioznawczych, który wynika zarówno z przynależności religioznawstwa do nauk humanistycznych, jak również ze specyficznych uwarunkowań zewnętrznych. Zbudowanie religioznawstwa pozbawionego jakichkolwiek wpływów ideowych jest przedsięwzięciem trudnym, jeśli w ogóle możliwym, zaś kwestionowanie *in toto* naukowości religioznawstwa z powodu jego wymiaru ideowego może stanowić przejaw kapitulacji rozumu (naukowego). Potrzebna jest natomiast nieustanna krytyka wpływów ideowych, mająca na celu przede wszystkim ich ujawnienie, uświadomienie, a następnie ich kontrolowanie. Ideowość religioznawstwa przejawia się w instytucjonalnej organizacji tych badań, powiązaniu religioznawstwa z teologią, a także różnymi światopoglądami religijnymi i świeckimi, w instrumentarium pojęciowym religioznawstwa (ideowy wymiar podstawowych pojęć stosowanych w badaniach religioznawczych), w roli religioznawcy jako intelektualisty publicznego, a także w dydaktyce religii.

¹ Jest to termin bliski znaczeniowo terminowi „ideologia”. Celowo unikam tego ostatniego (pojawia się on tylko tam, gdzie referuję poglądy posługujących się nim badaczy), gdyż (1) jest on wieloznaczny (Terry Eagleton wymienia 15 znaczeń tego terminu), (2) ma negatywną konotację. Zob. T. Eagleton, *Ideology: An Introduction*, Verso, London – New York 1991.

² J. Habermas, *Interesy konstytuujące poznanie*, „Colloquia Communia” 2/1985.

1. Religioznawstwo jako dyscyplina naukowa – niespełnione nadzieje?

Pesymistyczną diagnozę, a zarazem prognozę dla współczesnego religioznawstwa w skali globalnej zaprezentowali dwaj znani badacze religii – Luther H. Martin i Donald Wiebe³. Na podstawie wieloletnich badań nad kondycją religioznawstwa doszli oni do wniosku, że nie tylko nie powstało dotąd szeroko zakrojone religioznawstwo naukowe jako dyscyplina rozwijana na uniwersytetach, lecz również – co stanowi pesymistyczną nutę w ich podejściu – że istnieją niewielkie szanse, iż taka dyscyplina powstanie i upowszechni się w przyszłości. Autorzy zdają sobie sprawę z wysiłków podejmowanych przez dwa ostatnie stulecia, mających na celu zbudowanie programu takiego przedsięwzięcia naukowego. Wskazują na różne próby instytucjonalizacji religioznawczego obszaru badawczego, które kończyły się mniejszym lub większym powodzeniem. Przedstawiona diagnoza i pesymistyczne nastawienie nie wynika bynajmniej z braku przedsięwzięć teoretycznych mających na celu zbudowanie naukowego religioznawstwa. Obecna sytuacja jest raczej wynikiem ciągłego przenikania teologii i religii do dyskursu naukowego.

Według Martina i Wiebego obecna sytuacja wynika nie tylko ze świadomości ukształtowanej na przestrzeni dziejów badań nad religią, ale również z instytucjonalnej organizacji jednostek naukowych zajmujących się religioznawstwem. Z jednej strony nowoczesne uniwersytety badawcze otworzyły się na religioznawstwo, a z drugiej – włączyły je w ramy powstałych wcześniej wydziałów teologicznych, gdzie traktowane były jako „zliberalizowana forma Glaubeswissenschaft”⁴, lub wydziałów humanistycznych, które również realizują „krypto religijny trend”. Powracające oddziaływanie teologii na religioznawstwo wynika przede wszystkim z faktu, że z politycznego i ideologicznego punktu widzenia teologia była – obok myśli oświeceniowej – i nadal jest podstawą, z której wyrasta religioznawstwo. Przenikanie różnych pozanaukowych interesów do religioznawstwa dokonuje się w subtelny, ale na tyle skuteczny sposób, by uniemożliwić realizację całościowego projektu naukowego religioznawstwa. Można wręcz mówić o bankructwie

³ L.H. Martin, D. Wiebe, *Religious Studies as a Scientific Discipline: The Persistence of a Delusion*, „Journal of the American Academy of Religion” 3/2012.

⁴ Ibidem, s. 590.

intelektualnego projektu religioznawstwa naukowego oraz o utrzymującym się złudzeniu, że mamy do czynienia z realizowaniem takiego projektu.

Martin i Wiebe nie ograniczają się do konstatacji problematycznej kondycji intelektualnej współczesnego religioznawstwa, lecz próbują także wyjaśnić, dlaczego powstanie całościowego (tzn. nie ograniczonego do poszczególnych subdyscyplin) religioznawstwa naukowego jest mało prawdopodobne. Główną przyczyną tego jest to, że skłonność do myślenia religijnego, będąca m.in. przejawem skłonności do postrzegania naturalnych zjawisk w kategoriach działania podmiotów intencjonalnych, jest naturalną skłonnością wynikającą ze sposobu funkcjonowania ludzkiego umysłu. Skłonność ta utrzymuje się pomimo rozwoju i upowszechnienia wiedzy naukowej i właściwa jest również naukowcom, w tym religioznawcom. Zjawisko to ma szczególne znaczenie w badaniach nad religiami, ponieważ wytwory naturalnych mechanizmów poznawczych współistnieją z refleksyjnymi wytworami poznania naukowego.

Autorzy opierają swą tezę na założeniu, że udany rozwój wiedzy naukowej ma miejsce tylko wtedy, gdy nauka nie jest polem realizacji żadnego projektu ideologicznego, teologicznego czy religijnego. Celem nauki jest tworzenie intersubiektywnej wiedzy o intersubiektywnie dostępnych faktach. Można mieć poważne wątpliwości co do tego, czy założenie to jest słuszne, gdyż po pierwsze, różne wpływy ideowe obecne są prawdopodobnie we wszystkich lub niemal wszystkich dyscyplinach naukowych⁵, szczególnie zaś w naukach społecznych i humanistycznych. Gdyby uznać, że niemożliwe jest rozwijanie nauki w sytuacji istnienia projektów ideowych w obrębie dyscyplin naukowych, znaczna część wiedzy naukowej musiałaby zostać zakwestionowana. Po drugie, wpływy ideowe nie muszą niweczyć naukowości realizowanych w danych dyscyplinach projektów naukowych. Autorom nie chodzi jednak o niemożność prowadzenia jakichkolwiek badań naukowych w sytuacji istnienia wpływów ideologicznych, lecz jedynie o problemy ze zbudowaniem całościowego projektu religioznawczego. Ponadto należy zwrócić uwagę na to, że religioznawstwo znajduje się pod wpływem dyskursu religijnego i teologicznego, co sprawia, że oddziaływania ideowe mają tu charakter specyficzny.

Kolejnym dyskusyjnym założeniem przyjmowanym przez autorów jest to, że mało prawdopodobne jest zbudowanie naukowego religioznawstwa na podstawie rozproszonych naukowych badań poszczególnych aspektów

⁵ J. Habermas, *Interesy konstytuujące poznanie*; B. Barnes, *Interests and the Growth of Knowledge*, Routledge – Kegan Paul, London 1978.

zachowania religijnego. Wiąże się to z ideą religioznawstwa jako zróżnicowanego, lecz całościowego przedsięwzięcia naukowego⁶. Założenie to wskazuje na potrzebę tworzenia ogólnych teorii religii, których zakres obowiązywania znacznie wykracza poza badania historyków, socjologów czy etnologów religii. Gdyby założenie to potraktować jako pewien ideał skonstruowany w oparciu o wartości poznawcze przyjmowane w nauce, byłoby ono słuszne. Jeśli jednak weźmie się pod uwagę dzieje religioznawstwa, konieczne będzie uwzględnienie faktu, że wspomniane dyscyplinarne zróżnicowanie religioznawstwa występuje w tej dyscyplinie od dawna i jest zjawiskiem, które wielokrotnie przyczyniało się do wzrostu płodności teoretycznej. Już choćby tylko z tych powodów tworzenie religioznawstwa jako jednolitej nauki wydaje się problematyczne. Być może lepszym rozwiązaniem byłyby interdyscyplinarność rozumiana jako wychodzenie z różnych punktów widzenia, a następnie próba integracji powstałych rezultatów badawczych. Uważa się nawet, że wielodyscyplinarność i interdyscyplinarność religioznawstwa jest nie tylko zaletą, ale również czymś, bez czego mogłoby ono utracić status nauki humanistycznej i społecznej⁷. Rozumienie religioznawstwa jako zbioru różnych nauk o religii nie jest obce tradycji anglosaskiej ani polskiej⁸.

Innym zarzutem wobec sceptycyzmu Martina i Wiebego jest przekonanie, że nauka dysponuje instrumentarium pozwalającym nie tylko oddzielić wiedzę naukową od zdroworozsądkowych przekonań, ale także zapobiegać włączaniu przekonań religijnych do dyskursu naukowego. Gdyby takie mechanizmy nie istniały, trudno byłoby wytłumaczyć stopniowe uwalnianie się nauki od zdroworozsądkowej wiedzy. Być może instrumentarium to było jednak dotąd niewystarczająco stosowane w badaniach nad religiami.

2. Instrumentarium pojęciowe a ideowy wymiar religioznawstwa

Obecnie powstaje wiele publikacji, które podważają status religioznawstwa jako odrębnej dyscypliny naukowej, dowodząc braku zarówno swoistych dla religioznawstwa metod badawczych, jak i odrębnego przedmiotu badań⁹.

⁶ L.H. Martin, D. Wiebe, *Religious Studies...*, s. 588.

⁷ Z. Drozdowicz, *Czym było i jest religioznawstwo*, „Nauka” 3/2011, ss. 133-134.

⁸ A. Bronk, *Czym jest religiologia?*, „Nauka” 2/2011, ss. 40-41.

⁹ *Ibidem*, s. 47.

Niektóre z tych publikacji przedstawiają wniosek, że religioznawstwo jest sztucznie utworzoną dyscypliną, od początku uwarunkowaną pewnymi interesami. Ideowy charakter religioznawstwa przejawia się w charakterze podstawowych pojęć stosowanych w tej dyscyplinie, takich jak: religia, sacrum, zbawienie, transcendencja. Wskazuje się, że pojęcie religii ma charakter ideowy, ponieważ skonstruowane zostało na podstawie doświadczeń wybranych tradycji religijnych, przede wszystkim tradycji chrześcijańskiej¹⁰. Istnieją pewne interesy pozapoznawcze, które decydują o kształcie pojęcia religii. Jest ono pojęciem o ograniczonej stosowalności, kategorią „etyczną” pozbawioną w wielu kulturach odpowiedników „emicznych”. Dekonstrukcja pojęcia religii ma daleko idące konsekwencje dla instytucjonalnego przedsięwzięcia, jakim jest religioznawstwo.

Pojęcie religii stosowane w dyskursie religioznawczym ma odnosić się do pewnej wieloaspektowej rzeczywistości. Niektórzy religioznawcy traktują je jako pojęcie uniwersalne, które może być stosowane do opisu zjawisk występujących we wszystkich kulturach. Nie istnieje jednak żadna definicja religii, która byłaby powszechnie uznawana przez religioznawców, nie ma również zgody co do tego, jakie warunki taka definicja powinna spełniać, czego rezultatem jest znaczna liczba definicji religii¹¹. Niektórzy badacze postulują odrzucenie pojęcia religii, argumentując, że jest ono poznawczo bezużyteczne lub ma do tego stopnia charakter ideologiczny, że nie da się go oczyścić z ideologicznych naleciałości. Zdaniem Timothy’ego Fitzgeralda powinniśmy zrezygnować z posługiwania się pojęciem religii, ponieważ jest ono mocno obciążone kulturowo i ideologicznie¹². Pojęcie religii w obecnym kształcie powstało w świecie zachodnim na bazie doświadczeń związanych z tradycją judeochrześcijańską, a następnie zostało zastosowane do różnych, w tym pozaeuropejskich i niechrześcijańskich, systemów wierzeń. Owo zastosowanie pojęcia religii było ściśle związane z zachodnim imperializmem oraz ideologią imperialną. Ponadto pojęcie to wpisuje się w europejski system wartości i pełni „pewną funkcję ideologiczną w ramach zachodniej »konfiguracji wartości«”¹³. Zostało stworzone w odpowiedzi na zapotrzebowanie nowego porządku kapitalistycznego na odpowiednią

¹⁰ T. Fitzgerald, *Ideology of Religious Studies*, Oxford University Press, New York – Oxford 2000, ss. 3-4.

¹¹ A. Bronk, *Nauka wobec religii*, TN KUL, Lublin 1996, s. 78; Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, TN KUL, Lublin 1993, s. 274.

¹² T. Fitzgerald, *Ideology of Religious Studies*, s. 4.

¹³ *Ibidem*, s. 5.

legitymizację. Jest ono „korelatem nowoczesnej ideologii indywidualizmu i kapitalizmu”¹⁴. Porządek kapitalistyczny wymagał ustanowienia sfery świeckiej, wyraźnie oddzielonej od tego, co określane jest jako religijne, święte, odnoszące się do innego świata.

Tworzenie „religii” i „religij” jako globalnych, międzykulturowych przedmiotów badań było częścią bardziej złożonego procesu zachodniego imperializmu, kolonializmu i neokolonializmu. Częścią tego procesu było ustanowienie nacechowanego ideologicznie rozróżnienia na sferę religii i sferę niereligijną lub świecką. Tworząc religię i religie, utworzono również wyobrażony świecki świat obiektywnych faktów, społeczeństw i rynków...¹⁵

Rozróżnienie to zostało następnie przeniesione do innych kultur. Pozwoliło ono umieścić religię i to, co religijne, w odrębnej sferze, tworząc tym samym miejsce – jak pisze Fitzgerald – dla „domniemania wolnych od wartościowania faktów naukowych, naturalnego świata autonomicznych jednostek maksymalizujących własną korzyść na kapitalistycznych rynkach, liberalnych instytucji demokratycznych, takich jak parlamenty, nowoczesnych państw narodowych itd.”¹⁶ Oddzielenie religii od sfery świeckiej i określenie jej jako rzeczywistego świata, którego rzeczywistość jawi się jako coś oczywistego, pozwala ukryć to, że sfera świecka jest również sferą „wartości transcendentalnych”¹⁷. Pojęcie religii jest zatem wytworem, a zarazem konstytutywnym elementem zachodniej kapitalistycznej ideologii. Jako takie pełni funkcje ideologiczne, tzn. utrwała istniejący porządek społeczny, oraz stanowi jedno z wielu narzędzi, za pomocą których porządek ten wraz z legitymizującą go ideologią może być przenoszony do innych obszarów świata.

Pojęcie religii, zdaniem Fitzgeralda, nie da się przekształcić tak, by mogło stać się użyteczne w badaniach religioznawczych. Należy z niego zrezygnować i zastąpić je pojęciem kultury. Zjawiska religijne należy traktować jako zjawiska kulturowe, nie zakładając, że religia stanowi jakąś odrębną dziedzinę kultury. Odrzucenie pojęcia religii oznacza zarazem możliwość odrzucenia teologicznych intencji ukrytych w tym pojęciu. Jeśli religioznawstwo, a w szczególności fenomenologia religii, jest ukrytą formą liberalnej teologii ekumenicznej, to pozbycie się pojęcia religii i „rozpusz-

¹⁴ Ibidem, s. 8.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem, s. 15.

czenie” religioznawstwa w kulturoznawstwie pozwala na uwolnienie się od wpływów teologicznych¹⁸.

Przekonanie, że przez zwyczajne odrzucenie pojęcia religii pozbedziemy się uwarunkowań ideowych, w tym wpływów teologicznych, wydaje się nieuzasadnione¹⁹. Odrzucenie pojęcia religii jako podstawowego pojęcia religioznawczego z powodu problemów, jakie wynikają z ideologicznego obciążenia, definiowania i zastosowania tego pojęcia w badaniach, wydaje się przy tym przedwczesne. Krytyka tego pojęcia, podobnie jak rozważania nad sposobami jego definiowania, w istotny sposób przyczyniła się do ujawnienia wielu jego ograniczeń. Świadomość tych ograniczeń pozwala zrozumieć, że pojęcie religii używane w dyskursie religioznawczym jest w znacznej mierze wytworem badaczy, nie zaś pojęciem odpowiadającym istniejącemu we wszystkich społeczeństwach przedmiotowi. Niezależnie od tych ograniczeń wydaje się, że odrzucenie pojęcia religii jako pojęcia stosowanego w badaniach religioznawczych istotnie narusza pewne głęboko zakorzenione, zwłaszcza w kulturze zachodniej, wyobrażenia. Podążanie drogą, którą proponuje Fitzgerald, może przyczynić się do jeszcze większego zamieszania pojęciowego oraz ryzyka pominięcia ważnego aspektu ludzkiego świata, który jest wyraźnie dostrzegany przez podmioty religijne.

Stanowisko Fitzgeralda nie jest pozbawione założeń ideowych mających wpływ na jego podejście do badania zjawisk religijnych. Przede wszystkim użyteczność ideologiczna takiego pojęcia religii, które eksponuje właściwą człowiekowi skłonność do wierzeń i zachowań religijnych, nie dowodzi, że człowiek takiej skłonności nie posiada. Praca Fitzgeralda przybiera postać krytyki pojęcia religii ze względu na jego funkcje ideologiczne, choć ujawnienie tych funkcji nie daje klarownej odpowiedzi na pytanie, czym religia jest, a czym nie jest. Problem ten wymaga odrębnych badań. Ponadto nie wydaje się prawdopodobne, by religioznawstwo można było utożsamiać z „teologią, która udaje religioznawstwo”. Istnienie orientacji kognitywnej we współczesnym religioznawstwie, która skupia wielu badaczy religii, może być przykładem takiego badania religii, który choć nie jest wolny od wpływów teologii, w znacznej mierze realizuje projekt świeckiego religioznawstwa.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ V. Anttonen, *Pathways to Knowledge in Comparative Religion: Clearing Ground for New Conceptual Resources*, w: E. T. Lawson, T. Light, B. C. Wilson (red.), *Religion as a Human Capacity*, Brill, Leiden 2004, s. 107.

3. Teologia jako ukryta podstawa religioznawstwa

Ideowy wymiar religioznawstwa można dostrzec również tam, gdzie występuje wyraźne powiązanie religioznawstwa z teologią. Zależność religioznawstwa od teologii widoczna jest na kilku planach: historycznym, instytucjonalnym, intelektualnym. Historycznie rzecz ujmując, zainteresowania religioznawcze były ściśle związane z perspektywą teologiczną, choć niemożliwe jest wyprowadzenie współczesnego religioznawstwa z teologii. Paradoksalnie podstawowym źródłem religioznawstwa było raczej dziedzictwo Oświecenia i postępujące uniezależnianie się religioznawstwa od teologii²⁰. Jednocześnie, mimo wielu projektów zbudowania świeckiego, a nie wyznaniowego religioznawstwa, wpływ teologii był i wciąż jest znaczny. Wydana w 2000 r. praca zbiorowa autorstwa uznanych badaczy religii poświęcona świeckiemu religioznawstwu zawiera spostrzeżenia na temat wpływu teologii na religioznawstwo. Stwierdzono tam m.in., że akademickie religioznawstwo nie jest tak wolne od religii, w szczególności religii chrześcijańskiej, jak można by sądzić²¹. Religijna i teologiczna perspektywa w religioznawstwie nie jest zwykle wyraźnie artykułowana, a wpływ teologii i myślenia religijnego ma raczej subtelny charakter.

Instytucjonalna zależność religioznawstwa od teologii przejawia się w organizowaniu jednostek akademickich zajmujących się religioznawstwem w ramach wydziałów teologicznych. Nie zawsze są to wydziały teologiczne, które znacznie ograniczają prowadzenie naukowych badań nad religią, ale samo organizacyjne podporządkowanie religioznawstwa określonej teologii może mieć istotny wpływ na prowadzenie badań i określanie celów religioznawstwa. Problemатyczne jest również to, że nie chodzi tu o teologię w ogóle, lecz o różne teologie wyznaniowe.

Zależność religioznawstwa od teologii przejawia się także w społecznym i akademickim postrzeganiu religioznawstwa jako dyscypliny związanej w taki czy inny sposób z teologią. Świadomi tego są również religioznawcy, którzy postulują budowę świeckiego, wolnego od religii i teologii religioznawstwa. Wskazuje na to powszechne wśród takich badaczy podkreślanie,

²⁰ M. Skrzypek, *Oświecenie francuskie a początki religioznawstwa*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1989.

²¹ T. Jensen, M. Rothstein, Preface, w: T. Jensen, M. Rothstein (red.), *Secular Theories on Religion: Current Perspectives*, Museum Tusulanum Press, Copenhagen 2000, s. 7.

że oto mamy do czynienia z religioznawstwem „naukowym”, „niewyznaniowym”, „świeckim” itp. Owa potrzeba samookreślenia świadczy o istnieniu problemów związanych z samookreśleniem religioznawcy oraz towarzyszącymi temu napięciami i oczekiwaniami wobec religioznawstwa.

Nieuzasadnione jest jednak twierdzenie, że w skali globalnej ma miejsce obecnie zaawansowane przenikanie się teologii i religioznawstwa. Teologiczne korzenie współczesnego religioznawstwa oraz instytucjonalne powiązanie jednostek akademickich zajmujących się badaniem religii z wydziałami teologicznymi nie przesądza jeszcze sprawy statusu całej dyscypliny ani nie implikuje braku naukowości. Wydaje się, że na płaszczyźnie intelektualnej wpływ teologii jest ograniczony. W wielu państwach można ponadto zaobserwować marginalizację teologii jako dyscypliny uniwersyteckiej oraz – ujmując rzecz w szerszej skali – zaawansowaną sekularyzację, która stanowi niesprzyjający kontekst dla budowy religioznawstwa zależnego od teologii. Współcześnie religioznawcy nie tylko opierają swoje badania na założeniu agnostycyzmu metodologicznego, ale także stosują wiele rozwiązań zabezpieczających religioznawstwo przed nienaukowością. Jednocześnie trudno uznać, że rozpowszechnione obecnie „naukowe” czy „naturalistyczne” badanie religii ma cokolwiek wspólnego z teologią, w szczególności zaś że jest ono podejściem kryptoteologicznym. Istnieje wiele projektów badawczych i orientacji teoretycznych powstałych z inicjatywy badaczy zainteresowanych religią, ale mających niewiele wspólnego z uprawianym dotąd religioznawstwem, a tym bardziej z teologią²².

4. Religioznawca jako intelektualista publiczny

Ideowość religioznawstwa przejawia się w postulatach społecznego zaangażowania religioznawcy. Postulaty takie nie są oczywiście niczym swoistym dla religioznawstwa, również inne nauki humanistyczne i społeczne postrzegane są przez pryzmat pełnienia przez nie innych funkcji niż funkcja poznawcza. W przypadku religioznawstwa funkcja społeczna może być realizowana w różnych kontekstach. Należą do nich zarówno kontekst akademicki, szkolnictwo niższych szczebli, jak i szeroko pojęta sfera publiczna. W społeczeństwach wielokulturowych, w których religia odgrywa istotną

²² L. Turner, *Introduction: Pluralism and Complexity in the Evolutionary Cognitive Science of Religion*, w: F. Watts, L. Turner (red.), *Evolution, Religion and Cognitive Science: Critical and Constructive Essays*, Oxford University Press, Oxford 2014, s. 1.

rolę w określaniu wzajemnych relacji między różnymi grupami etnicznymi, religioznawstwo może pełnić funkcje ideowe związane z kształtowaniem takich relacji. Szczególną rolę w tym ostatnim kontekście przypisuje się dialogowi między religiami.

Pod adresem religioznawcy formułowane są różnego rodzaju oczekiwania społeczne, których realizacja może być postrzegana jako uwikłanie religioznawcy w różnego rodzaju zadania, znacznie wykraczające poza działalność poznawczą. Innymi słowy, religioznawca może pełnić i często rzeczywiście pełni rolę „publicznego intelektualisty”, tj. intelektualisty, który publicznie wypowiada się na temat różnych kwestii społecznych, politycznych czy kulturowych, istotnych dla dobrobytu społeczeństwa jako całości²³. W ostatnich latach debata na ten temat prowadzona była m.in. przez amerykańskich badaczy religii, takich jak Donald Wiebe, Russell T. McCutcheon czy William Dean, prezentujących różne stanowiska w tym sporze. Podczas gdy Dean broni roli społecznej religioznawcy jako myśliciela publicznego, który troszczy się o dobro wspólne i interesuje się ostatecznymi wartościami stanowiącymi podstawę społeczeństwa, McCutcheon wśród zadań religioznawstwa wymienia uwalnianie jednostek spod władzy religijnych złudzeń²⁴. Zdaniem Wiebego oba poglądy na publiczną rolę religioznawcy reprezentują dwa przeciwne bieguny: religijny i antyreligijny tego samego przedsięwzięcia, które polega na wikłaniu badacza religii w ideowe przedsięwzięcia mające albo apologetyczny, albo krytyczny wobec religii charakter²⁵. Każdy z nich postrzega religioznawstwo jako dyscyplinę naukową, która znacznie wykracza poza wyjaśnianie zjawisk religijnych ku realizacji interesów innych niż poznawcze. Wiebe przeciwstawia się wizji religioznawcy jako publicznego intelektualisty, podkreślając zasadniczą różnicę między nowoczesnym uniwersytetem a przestrzenią publiczną. Naukowiec może być zainteresowany problemami poddawanymi publicznie pod dyskusję, ale sam nie powinien być jako naukowiec uczestnikiem sfery publicznej; nie powinien też formułować wypowiedzi normatywnych, a ograniczyć się do opisywania i wyjaśniania religijnych instytucji, przekonań i działań w tej sferze. Religioznawstwo jest nakierowane na realizację celów poznaw-

²³ D. Wiebe, *The Politics of Wishful Thinking? Disentangling the Role of the Scholar-Scientist from that of the Public Intellectual in the Modern Academic Study of Religion*, „*Temenos*” 41(1)/2005, s. 9.

²⁴ W. Dean, *Religious Critic in American Culture*, Suny, Albany 1994; R. T. McCutcheon, *A Default of Critical Intelligence? The Scholar of Religion as Public Intellectual*, „*Journal of the American Academia of Religion*” 2/1997, ss. 443-468.

²⁵ *Ibidem*, s. 26.

czych, nie zaś moralnych, politycznych, społecznych czy ekonomicznych²⁶. Oczywiście postulat Wiebego nie oznacza, że religioznawca nie powinien uczestniczyć w życiu publicznym – może w nim uczestniczyć, tyle że nie w roli religioznawcy, a w roli zwykłego obywatela. Dopuszczalne jest także formułowanie przez badacza religii ocen o charakterze instrumentalnym, które pozwalają realizować różne społeczne cele.

Propozycja Wiebego zwraca uwagę na ryzyko uwikłania religioznawstwa w spory ideowe oraz ukazuje sposoby uniknięcia takiego uwikłania, nie daje jednak praktycznych wskazówek pozwalających odróżnić rolę obywatela, który ma prawo uczestniczyć w sporach ideowych, od roli religioznawcy. Podobna sytuacja ma miejsce w wielu innych naukach humanistycznych i społecznych. Problem polega nie tylko na tym, że spory ideowe oraz różnego rodzaju interesy mają wpływ na badania religioznawcze, ale również na tym, że w nowoczesnym społeczeństwie wiedza ekspercka ma istotny wpływ na działania aktorów społecznych. Wiedza ta, często w formie spopularyzowanej, staje się istotnym elementem procesu refleksyjności instytucjonalnej²⁷. Innymi słowy, religioznawca nie tylko opisuje, wyjaśnia czy interpretuje życie religijne, ale i w pewnym stopniu wpływa na jego kształt.

5. Religioznawstwo a edukacja religijna

Idea publicznej roli religioznawcy nie jest proponowana i realizowana we wszystkich państwach w równym stopniu. Szczególne zapotrzebowanie na nią pojawia się w państwach zróżnicowanych pod względem religijnym oraz takich, w których religioznawstwo jest silnie zakorzenione instytucjonalnie zarówno w szkolnictwie wyższym, jak i w szkołach średnich. Szkolnictwo odgrywa tu niewątpliwie istotną rolę, zwłaszcza że zazwyczaj nie ogranicza się do przekazywania wiedzy o religiach świata, lecz ma wpływ na kształtowanie postaw obywatelskich, postaw wobec innych religii, a także przekazuje pewne normy i wartości. Krótko mówiąc, program religioznawstwa w szkołach realizowany jest zazwyczaj w pewnych ramach ideowych, których kształt określany jest różnymi czynnikami związanymi zarówno z przeszłością, jak i z obecnym stanem rzeczy.

²⁶ Ibidem, s. 29.

²⁷ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość: „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2001.

Problematyka edukacji religijnej jest jednak znacznie bardziej złożona i zróżnicowana w poszczególnych państwach zachodnich. Istnieją dwa zasadnicze modele edukacji religijnej, które są odmiennie realizowane w różnych systemach edukacyjnych²⁸. Pierwszy model to edukacja religijna o charakterze konfesyjnym, która może przybierać formę katechezy lub komparatystyki religioznawczej wykładanej z pewnego partykularnego, wyznaniowego punktu widzenia. Model ten jest szeroko rozpowszechniony we współczesnej Europie, choć trzeba pamiętać, że jest on na różne sposoby realizowany w zależności od tego, czy mamy do czynienia z państwem zdominowanym przez jedno wyznanie religijne (w Europie zazwyczaj przez katolicyzm lub wyznania protestanckie), czy też z państwem wielowyznaniowym. Ideowy wymiar tego modelu edukacji religijnej jest oczywisty – edukacja religijna polega na przekazywaniu wiedzy o danej religii i ewentualnie wiedzy o innych wyznaniach religijnych z wyznaniowego punktu widzenia, a także na kształtowaniu postaw religijnych oraz nauczaniu religijnej praktyki. Edukacja ta pełni funkcję religijnej socjalizacji pozwalającej przysposobić jednostkę do życia religijnego w określonej tradycji.

Przykładem takiego modelu jest edukacja religijna w Polsce, która ma charakter wyraźnie konfesyjny. Dominującym wyznaniem, a jednocześnie główną religią nauczaną w szkołach jest katolicyzm. Katolicka katecheza nie jest po prostu nauczaniem o katolicyzmie, lecz nauczaniem katolicyzmu. Niekonfesyjne religioznawstwo w Polsce ograniczone jest do uniwersytetów, natomiast niekonfesyjne nauczanie religijne w szkołach niższego szczebla pojawia się rzadko, wiedza o innych religiach pojawia się sporadycznie w ramach innych przedmiotów nauczania. Jedyną alternatywą dla nauczania religii, a zarazem jedną z opcji do wyboru jest etyka. Jednakże program etyki tylko w niewielkim stopniu obejmuje problematykę religioznawczą. Nauczanie religii katolickiej w szkołach otrzymuje wsparcie ze strony instytucji państwowych, przede wszystkim jest finansowane z budżetu państwa. Ideowe uwikłanie nauczania religii, które ma wyraźnie konfesyjny charakter, jest jawne i nie wymaga odrębnego uzasadnienia. Konsekwencją tego jest zaś zacieranie się granicy między religioznawstwem a katechezą katolicką w odbiorze społecznym.

²⁸ J.-P. Willaime, *Different Models for Religion and Education in Europe*, w: R. Jackson, S. Miedema, W. Weisse, J.-P. Willaime (red.), *Religion and Education in Europe: Developments, Contexts and Debates*, Waxmann, Münster 2007, s. 60.

Drugi model opiera się na zasadzie neutralności religijnej – nie wyróżnia się w nim żadnego z wyznań religijnych, a wiedza o religiach nie jest przekazywana z wyznaniowego punktu widzenia. Nie oznacza to jednak, że ten model edukacji religijnej pozbawiony jest uwarunkowań ideowych, wręcz przeciwnie – można w nim dostrzec wiele założeń ideowych, które wykraczają poza poznawczy interes realizowany przez religioznawstwo. Przede wszystkim w modelu tym promowane są liberalne wartości, takie jak wolność religijna, tolerancja, a także idea pluralizmu religijnego oraz dialogu religijnego. Nie ma w nim miejsca na taką postawę wobec religii, która polega na uwalnianiu społeczeństwa od „religijnej iluzji”, mimo że postawa taka występuje w społeczeństwach. Edukacja religijna promuje natomiast pokojowe współistnienie różnych religii oraz rozumienie innych tradycji religijnych. Krótko mówiąc, niekonfesyjna edukacja religijna nie ogranicza się do przekazywania naukowej wiedzy o religii i wyjaśniania zjawisk religijnych, ale jest realizacją pewnego ideowego projektu liberalnej edukacji obywatelskiej. Edukacja religijna nie różni się więc od innych przedmiotów nauczanych w szkołach, jednak taki stan rzeczy ma wpływ na religioznawstwo akademickie, które znajduje się pod presją realizacji określonych „zamówień” społecznych. Niekonfesyjna nauka religii w szkołach ma wspierać tolerancyjną i otwartą postawę wobec różnych religii, zapobiegając szerzeniu się uprzedzeń i religijnych antagonizmów.

Przykładem takiej edukacji jest model promowany w Stanach Zjednoczonych przez Amerykańską Akademię Religii – organizację zrzeszającą tysiące nauczycieli i badaczy religii. Wydane w 2010 r. „Wytyczne dotyczące nauczania o religii” adresowane do nauczycieli szkół podstawowych i ponadpodstawowych w Stanach Zjednoczonych prezentują niekonfesyjny model edukacji religijnej²⁹. Zgodnie z nim w toku nauczania uczeń nabywa świadomość istnienia różnych religii, lecz nie jest nakłaniany do przyjęcia żadnej z nich, zaś edukacja religijna jest nie tyle nauczaniem religii, ile nauczaniem o religii. W szkole nie ma miejsca na nauczanie praktykowania religii ani narzucanie jednej z religijnych opcji. Zadaniem szkoły nie jest bowiem promowanie religii ani podważanie religii w ogóle. Niekonfesyjne podejście nie oznacza jednak, że mamy do czynienia z wolnym od wartościowania i pozbawionym ideowego wymiaru nauczaniem religii. Edukacja religijna – zgodnie z wytycznymi Amerykańskiej Akademii Religii – nie

²⁹ *Guidelines for Teaching About Religion, in K-12 Public Schools in the United States*, American Academy of Religion, 2006.

tylko promuje określone wartości, ale także przedstawia pewną wizję świata religijnego, a raczej różnych światów religijnych. Wprawdzie podstawą tych wytycznych jest stwierdzenie „religijnego analfabetyzmu” w społeczeństwie amerykańskim oraz podkreślenie konieczności zaradzenia temu, jednak podane środki zaradcze wskazują na to, że nie chodzi wyłącznie o przekazywanie wiedzy o religiach. Wiedza o innych religiach ma sprzyjać porozumieniu między wyznawcami różnych wyznań i światopoglądów, a także „wzbogacić obywatelski wymiar edukacji” oraz „lepiej przygotować uczniów do uczestnictwa w procesach demokratycznych”³⁰. Edukacja religijna ma zatem wymiar praktyczny – może pełnić istotną funkcję w wielonarodowym i zróżnicowanym religijnie społeczeństwie, promując określone postawy zarówno wobec poszczególnych religii, jak i wobec religii jako takiej. O ile przedstawiane podejście do poszczególnych tradycji religijnych powinno być w nauczaniu oparte na zasadzie neutralności wyznaniowej, o tyle stosunek deklaracji do religii w ogóle nie wydaje się wcale neutralny. Jeżeli, upraszczając, stosunek do religii mieści się na kontinuum: od całkowitej akceptacji do skrajnego odrzucenia, to stosunek zawarty w wytycznych można by określić jako raczej akceptujący niż odrzucający. Może o tym świadczyć podany wcześniej przykład analfabetyzmu religijnego, którego wyrazem jest całkowite odrzucenie religii jako zjawiska „przestarzałego, irracjonalnego, z natury opresyjnego”. Odrzucenie takie może zaś prowadzić do obrażania godności i wrażliwości ludzi religijnych³¹. Istotną funkcją edukacji religijnej jest więc utrwalanie istniejącego ładu społecznego, w tym przypadku utrwalanie oraz teoretyczne i normatywne podbudowywanie idei wielokulturowości.

Ideowy charakter edukacji religijnej nie ma bezpośredniego przełożenia na ideowość religioznawstwa, ma jednak związek pośredni. Edukacja religijna wspierana przez państwo tworzy zapotrzebowanie na odpowiednio wykształconych specjalistów, zaś wykształcenie takich specjalistów wymaga odpowiednich programów studiów oferowanych przez szkoły wyższe. Zapotrzebowanie, a także odpowiedź na nie zależy w znacznej mierze od tego, jaki typ edukacji religijnej dominuje w danym państwie. Zapotrzebowanie społeczne może więc w istotny sposób definiować cele i zadania religioznawstwa, wpisując w rolę religioznawcy określone interesy.

³⁰ Ibidem, s. 6.

³¹ Ibidem.

6. Studium przypadku: religioznawstwo i nowy humanizm. Ideowy wymiar hermeneutyki Mircei Eliadego

Ideowy wymiar religioznawstwa można ukazać na przykładzie dawnych i współczesnych myślicieli. Należy do nich Mircea Eliade, dla którego badanie religii nie było wyłącznie przedsięwzięciem poznawczym, ale miało także skutek w postaci zmiany świadomości badacza. Dzięki zastosowaniu odpowiedniej hermeneutyki historyk religii odczytuje przesłania, które nie są tylko kwestią przeszłości, lecz mają również istotne znaczenie dla człowieka współczesnego. Zachowanie religijne człowieka, jego poszukiwanie i nadawanie znaczenia, jest cechą niezależną od historii³². Hermeneutyka języka religijnego prowadzi nie tylko do wiedzy o znaczeniu symboli, mitów czy zachowań religijnych, ale także do transformacji badającego podmiotu, zaś na płaszczyźnie intersubiektywnej do transformacji kultury, która niejako wchłania rozszyfrowane znaczenia dawnych symboli i mitów. Dyscypliny religioznawcze takie jak historia i fenomenologia religii są zarazem „technikami propedeutycznymi i duchowymi”. Historia religii, zdaniem Eliadego, ma do odegrania istotną rolę kulturową – ma doprowadzić współczesnego człowieka Zachodu do konfrontacji z dawnymi i egzotycznymi znaczeniami religijnych wytworów. Zadania religioznawstwa nie wyczerpują się ani w gromadzeniu danych i opisie, ani w rozumieniu zjawisk religijnych. Zadaniem tej dyscypliny jest realizacja projektu nowego humanizmu, ukierunkowana na zmianę kultury społeczeństw zachodnich. Przypadek Eliadego różni się zasadniczo od tych podejść religioznawczych, które – jak wskazuje Fitzgerald – przyczyniają się do utrwalania zachodniej dominacji w świecie. Dowartościowanie dawnych i egzotycznych religii daje możliwość innego spojrzenia na własne dziedzictwo kulturowe oraz na samego człowieka, ponieważ wywodzące się z innych kultur zjawiska religijne pomagają człowiekowi Zachodu zrozumieć nieznanne mu dotąd wymiary ludzkiej egzystencji.

Rola religioznawcy jako moderatora dialogu międzykulturowego, dokonującego „kulturowej waloryzacji” wyników swoich badań, prowadzi do przekształcenia religioznawstwa w „hermeneutykę całościową”, której zadaniem jest „odszyfrowanie i sprecyzowanie wszelkiego rodzaju spotkań człowieka z *sacrum*”³³. Eliade krytykuje takie podejścia do religii, które

³² M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, KR, Warszawa 1997, ss. 5-6.

³³ *Ibidem*, s. 86.

rezygnują z ogólnej teorii i całościowego ujmowania religii i ograniczają się do szczegółowych badań, w tym analiz dokonywanych w poszczególnych subdyscyplinach religioznawstwa. Hermeneutyka ma zaś umożliwić opracowanie całościowego obrazu religii. Oprócz syntezy dąży ona do rozumienia zjawisk religijnych i poza „obiektywną” wiedzą na temat religii tworzy nowe wartości kulturowe. Ten normatywny i kulturotwórczy wymiar religioznawstwa posługującego się „twórczą hermeneutyką” uzupełniany jest oddziaływaniem myśli religioznawczej na świadomość człowieka. Zadaniem hermeneutyki jest przemiana człowieka. Ideowy charakter religioznawstwa jest tu wyraźnie widoczny: religioznawstwo nie tylko buduje wiedzę o człowieku i jego kulturach, ale także dokonuje poprzez tę wiedzę transformacji człowieka i kultury. Oddziałuje zarówno na świat ludzkiej świadomości indywidualnej, jak również na intersubiektywny świat ludzkich wytworów. Eliade nie ukrywa tej funkcji religioznawstwa, wyraźnie zaś wskazuje, że twórcza hermeneutyka „jest czymś więcej niż tylko nauką, jest także techniką duchową, która daje możliwość zmodyfikowania jakości samej egzystencji. [...] Dobra książka z dziedziny historii religii powinna wytworzyć u czytelnika mechanizm pobudzenia – jak zdołały tego dokonać na przykład *Świętość* lub *Die Götter Griechenlands*”³⁴. Studiowanie historii religii wiąże się z ideowym zaangażowaniem, które może mieć wpływ na obiektywność wyników badań. Dokonywana przez hermeneutykę interpretacja symboli religijnych wydaje się być kontynuacją interpretacji dokonywanej na poziomie życia religijnego, nie zaś próbą obiektywnego wyjaśnienia zjawisk religijnych. Podobnie jak religijna konwersja zmienia człowieka od wewnątrz, tak i kontakt z obcymi zachodniej kulturze symbolami może zmienić świadomość badacza religii.

Podsumowanie

Zbudowanie religioznawstwa pozbawionego jakichkolwiek wpływów ideowych nie wydaje się ani możliwe, ani konieczne. Nie jest możliwe, ponieważ trudno wyeliminować wszelkie wpływy ideowe w jakiegokolwiek nauce. Istnieje pogląd, który zyskuje wsparcie w nowszych badaniach nad przekonaniem religijnymi, że skłonność do pewnych sposobów myślenia leżących u podstaw przekonań religijnych jest w znacznym stopniu niezależna od rozwoju wiedzy naukowej³⁵. Chodzi tu przede wszystkim o myślenie

³⁴ Ibidem, s. 91.

³⁵ L.H. Martin, D. Wiebe, *Religious Studies...*, s. 593.

nierefleksyjne, które może mieć wpływ na rezultaty badań religioznawczych. Ponadto niemożliwe wydaje się całkowite odizolowanie badacza od wpływów ideowych, które są wynikiem jego zaangażowania w życie społeczne. Ważnym postulatem jest natomiast ograniczenie owych wpływów ideowych, a przede wszystkim uświadomienie sobie ich istnienia i oddziaływania na proces badawczy. Zbudowanie neutralnego ideowo religioznawstwa nie jest również konieczne, ponieważ można prowadzić rzetelne i wartościowe badania naukowe w pewnych ramach ideowych. Nieuzasadnione byłoby np. zakwestionowanie dorobku takich orientacji teoretyczno-metodologicznych, jak fenomenologia religii czy pewne odmiany religioznawstwa porównawczego, tylko na tej podstawie, że powstały one w wyniku ideowego uwikłania badaczy, a często nawet dzięki takiemu uwikłaniu. Czynniki ideowe może odgrywać istotną i pozytywną rolę w dochodzeniu do rezultatów badań, ponieważ motywuje jednostki do stawiania pytań i poszukiwania na nie odpowiedzi. Potrzebna jest natomiast nieustanna krytyka wpływów ideowych, mająca na celu przede wszystkim ich ujawnienie, a następnie ich kontrolowanie, zarówno na płaszczyźnie badawczej, jak i instytucjonalnej.

Wydaje się, że poszukiwanie, a następnie krytykowanie i odrzucanie elementów ideowych religioznawstwa przez niektórych współczesnych badaczy religii może przyczynić się do utrwalania podstaw tej dyscypliny naukowej oraz rozpowszechnienia zdrowego sceptycyzmu i krytycyzmu wśród badaczy. Jeśli jednak krytyka ideowości prowadzi do wniosku, że naukowość religioznawstwa jest złudzeniem albo że religioznawstwo w ogóle nie istnieje jako dyscyplina naukowa, można się zastanawiać, czy nie mamy tu do czynienia z przedwczesną kapitulacją rozumu naukowego oraz wiary w zdolność nauki do przewyciężenia czynników zakłócających badania naukowe.

Literatura

- Anttonen V., *Pathways to Knowledge in Comparative Religion: Clearing Ground for New Conceptual Resources*, w: E.T. Lawson, T. Light, B.C. Wilson (red.), *Religion as a Human Capacity*, Brill, Leiden 2004.
- Barnes B., *Interests and the Growth of Knowledge*, Routledge – Kegan Paul, London 1978.
- Bronk A., *Czym jest religiologia?*, „Nauka” 2/2011.
- Bronk A., *Nauka wobec religii*, TN KUL, Lublin 1996.
- Dean W., *Religious Critic in American Culture*, Suny, Albany 1994.
- Drozdowicz Z., *Czym było i jest religioznawstwo*, „Nauka” 3/2011.
- Eagleton T., *Ideology: An Introduction*, Verso, London – New York 1991.
- Eliade M., *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, KR, Warszawa 1997.

- Fitzgerald T., *Ideology of Religious Studies*, Oxford University Press, New York – Oxford 2000.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość: „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2001.
- Guidelines for Teaching About Religion, in K-12 Public Schools in the United States*, American Academy of Religion, 2006.
- Habermas J., *Interesy konstytuujące poznanie*, „Colloquia Communia” 2/1985.
- Jensen T., Rothstein M., *Preface*, w: T. Jensen, M. Rothstein (red.), *Secular Theories on Religion: Current Perspectives*, Museum Tusulanum Press, Copenhagen 2000.
- Martin L.H., Wiebe D., *Religious Studies as a Scientific Discipline: The Persistence of a Delusion*, „Journal of the American Academy of Religion” 3/2012.
- McCutcheon R.T., *A Default of Critical Intelligence? The Scholar of Religion as Public Intellectual*, „Journal of the American Academia of Religion” 2/1997.
- Skrzypek M., *Oświecenie francuskie a początki religioznawstwa*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1989.
- Turner L., *Introduction: Pluralism and Complexity in the Evolutionary Cognitive Science of Religion*, w: F. Watts, L. Turner (red.), *Evolution, Religion and Cognitive Science: Critical and Constructive Essays*, Oxford University Press, Oxford 2014.
- Wiebe D., *The Politics of Wishful Thinking? Disentangling the Role of the Scholar-Scientist from that of the Public Intellectual in the Modern Academic Study of Religion*, „Temenos” 41(1)/2005.
- Willaime J.-P., *Different Models for Religion and Education in Europe*, w: R. Jackson, S. Miedema, W. Weisse, J.-P. Willaime (red.), *Religion and Education in Europe: Developments, Contexts and Debates*, Waxmann, Münster 2007.
- Zdybicka Z., *Człowiek i religia*, TN KUL, Lublin 1993.