

K O N F E R E N C J A
23-25 XI 2025 | Bydgoszcz

IV BYDGOSKIE SPOTKANIA FILZOFICZNE

Religia a pluralizm



KSIĘGA ABSTRAKTÓW

Table of Contents

<i>Dr Piotr Biłgorajski (KUL),</i>	3
<i>Dr hab. Piotr Domeracki, prof. UMK</i>	4
<i>Mgr Jędrzej Gosiewski (KUL/UWB),</i>	5
<i>Mgr Michał Goworowski (UW),</i>	6
<i>Mgr Karol Grabias (UW),</i>	7
<i>Dr Robert Grzywacz (UI),</i>	8
<i>Dr hab. Jarosław Jakubowski, prof. UKW</i>	9
<i>Dr hab. KAROL JASIŃSKI, prof. UWM</i>	10
<i>Dr hab. Andrzej Kaniowski, prof. UŁ</i>	11
<i>Mgr KATARZYNA KOWALCZYK (UJ),</i>	12
<i>Dr Magdalena Krasieńska (UKW),</i>	13
<i>Prof. Tomasz Kupś (UMK),</i>	14
<i>Mgr Bartosz Kurkowski (UAM),</i>	15
<i>Dr Łukasz Mirocha (UP),</i>	16
<i>Dr hab. Ryszard Mordarski, prof. UKW</i>	17
<i>Mgr Paweł Neumann-Karpiński (US),</i>	18
<i>Dr Marek Pepliński (UG),</i>	19
<i>Prof. Jarosław Płuciennik (UŁ),</i>	20
<i>Mgr JAKUB RESZKE (UW),</i>	21
<i>Mgr Aneta Rumak (UR),</i>	22
<i>Mgr Oskar Schreiber (UKW),</i>	23
<i>Dr Piotr Sękowski (UŁ),</i>	25
<i>Dr hab. Tomasz Sieczkowski, prof. UŁ</i>	27
<i>Dr hab. Jadwiga Skrzypek-Faluszcak, prof. UR</i>	28
<i>Dr Andrzej Słowikowski (UWM),</i>	29
<i>Mgr Szymon Smolnicki-Woźniak (Muzeum Warszawy),</i>	30
<i>Dr Antoni Torzewski (UKW),</i>	31
<i>Dr Dorota Tymura (UMCS),</i>	32
<i>Dr Szczepan Urbaniak (UI),</i>	33
<i>Dr Sylwester Warzyński (UKW)</i>	34
<i>Dr Sylwia Wilczewska (PAN)</i>	35
<i>Dr Grzegorz Wodziński (Muzeum Niepodległości)</i>	36

Wystąpienie dotyczy analizy koncepcji „chrześcijańskiego ateizmu” w myśli Slavoj Žižka. Celem jest próba rekonstrukcji filozoficznych założeń, które stoją za jego projektem religii bez Boga oraz wskazanie na trudności metodologiczne związane z analizą filozofii tego ekscentrycznego słoweńskiego filozofa. Žižek, pracując w tzw. tradycji kontynentalnej, stroni od definicji i klasyfikacji, stąd rekonstrukcja jego argumentacji stanowi wyzwanie. Nawet jeśli z tego powodu Žižek w środowiskach analitycznych nie jest uważany za poważnego filozofa, to sam fakt jego olbrzymiej popularności skłania do bliższego przyjrzenia się nie tylko ideom, które promuje, ale przede wszystkim jego metodzie filozofowania. Žižek analizuje bowiem chrześcijaństwo korzystając z narzędzi hermeneutyki i psychoanalizy, w rezultacie czego powstaje nie tyle argument na rzecz ateizmu, ale raczej opowieść, której siła przekonywania zależy od rodzaju doświadczeń i wrażliwości odbiorcy. W punkcie wyjścia Žižek przyjmuje, że chrześcijaństwo nie tylko nie stoi w sprzeczności z ateizmem, ale prowadzi do jego radykalnej, humanistycznej i materialistycznej wersji. Zainspirowany poglądami Gilberta K. Chestertona twierdzi, że spośród religii tylko chrześcijaństwo posuwa się aż tak daleko, by „zanegować” własne podstawy. Wypowiedziane na krzyżu przez Jezusa słowa: „Boże mój, czemuś mnie opuścił?” Žižek interpretuje jako moment, w którym Bóg – doświadczony radykalnego zła – sam staje się ateistą. Chrystus nie jest u Žižka Zbawicielem w sensie religijnym, lecz rewolucjonistą egzystencjalnym, który przechodzi przez skrajne doświadczenie zła. Śmierć Boga nie prowadzi jednak do nihilizmu, lecz do nowego rodzaju wiary – wiary nie w Boga, lecz we wspólnotę. W ujęciu Žižka „po śmierci Boga” zostaje tylko Duch, rozumiany jako wspólnota ludzi, którzy nie mając metafizycznego gwaranta sensu są zdani wyłącznie na siebie nawzajem. Chrześcijański ateista akceptuje śmierć Boga jako brak „zewnętrznej” gwarancji i przewyższenia nihilizm poprzez pracę na rzecz wspólnoty. Chrześcijański ateizm Žižka jest próbą wskazania na rewolucyjny potencjał chrześcijaństwa – na jego etyczne i polityczne przesłanie o równości. Innymi słowy, w świetle tej wizji chrześcijaństwo przestaje być systemem wierzeń i rytuałów, ale wezwaniem do działania.

W moim referacie zamierzam podjąć problem pluralizmu w kontekście religii z metateoretycznego punktu widzenia. Abstrahuję w nim od trywialnego rozumienia faktualnego pluralizmu religijnego jako wielości systemów religijnych, wyznań czy kościołów. Różne źródła szacują, że łączna liczba religii na świecie wynosi ponad 4000. formalnie zarejestrowanych związków wyznaniowych. W samej tylko Polsce, która powszechnie jawi się jako państwo homogeniczne religijnie, funkcjonuje aż 196 zarejestrowanych kościołów i związków wyznaniowych, w tym 125 denominacji chrześcijańskich. Pluralizm jest tu więc oczywisty i nie ma o czym dyskutować. Nie interesuje mnie również szeroko dyskutowany pluralizm podziałów i rodzajów religii, poczynając od religii wymarłych i żywych; naturalnych i objawionych; plemiennych, narodowych i światowych; w końcu animistycznych, politeistycznych i monoteistycznych, podlegających zresztą dalszym, coraz to bardziej szczegółowym podziałom. Daleki jestem również od dyskutowania coraz liczniejszych ostatnio postulatywnych ujęć pluralizmu religijnego, projektujących świetlaną wizję religii tworzących *ex uno plura*, a zarazem *e pluribus unum* (a jeśli nie *'unum'*, to wariantywnie przynajmniej *'aequalis'*). Nie podejmuję się także zadania przybliżenia pluralizmu form pluralizmu religijnego, jak rzecz określa Dawid Rogacz.

Proponowane przeze mnie spojrzenie na pluralizm religijny wychodzi od kwestii, moim zdaniem, znacznie bardziej fundamentalnej od tamtych. Jej analiza pozwoli, jak sądzę, rzucić więcej światła na problem etiologii pluralizmu religijnego. By to uczynić odwołam się, między innymi za sprawą Louisa Bouyera, do tezy mówiącej o tym, że doświadczenie religijne jest *sui generis* przeżyciem duchowym; że innymi słowy mówiąc religijność jest epifenomenem duchowości. Zasadniczą część referatu zajmie omówienie zagadnienia duchowości oraz wykazanie, że przyjmuje ono szereg pluralnych form i manifestacji. Finalnym akordem mojego przedłożenia będzie próba wykazania, głównie w oparciu o prace Williama Jamesa, że oraz jak pluralne formy duchowości determinują pluralne formy religijności, przy zastrzeżeniu, że rdzeniem religijności jest doświadczenie religijne, którego szczytową postać stanowi doświadczenie mistyczne.

Wpływ wyników z zakresu religioznawstwa kognitywnego (ang. cognitive science of religion – CSR) na epistemiczny status przekonań religijnych jest od pewnego czasu zagadnieniem burzliwie dyskutowanym w anglosaskiej filozofii religii (por. np. Van Eyghen 2020, De Cruz i De Smedt 2023). Badacze starają się rozstrzygnąć, czy CSR podważa, czy też wspiera racjonalność/prawdziwość przekonań religijnych. W sporach tych nie uwzględnia się jednak problematyki wielości religii. W moim referacie chciałbym powiązać ze sobą oba tematy i przeanalizować, czy wyniki z zakresu CSR mogą wspierać któreś ze stanowisk w sporze o prawdziwość religii. Zarysuję argument za tezą, że wyniki te są najbardziej kompatybilne ze stanowiskiem pluralizmu religijnego. Na początku referatu przytoczę kluczowe dla omawianej tematyki poglądy religioznawców kognitywnych. Skupię się na postulowanych przez CSR uniwersalnych mechanizmach poznawczych, które powstały jako produkt uboczny ewolucji biologicznej: nadwrażliwym wykrywaczu sprawczości (HADD), teorii umysłu (ToM), tendencji do myślenia teleologicznego oraz mechanizmie postulowanym przez teorię kognitywnego optimum (COT). Następnie wyróżnię cztery tradycyjne stanowiska w sporze o prawdziwość religii: naturalizm, ekskluzywizm, inkluzywizm oraz pluralizm (por. Moskal 2020, 204 – 209). Po przytoczeniu tych stanowisk przeanalizuję, w jaki sposób przywołane wyniki z zakresu CSR wpływają na wiarygodność każdego z nich. Będę argumentował, że stanowisko pluralistyczne: (i) dobrze wyjaśnia istnienie uniwersalnych struktur poznawczych prowadzących nas do formowania przekonań teistycznych, a jednocześnie (ii) tłumaczy, dlaczego na treść naszych przekonań religijnych znacząco wpływają partykularne mechanizmy kulturowe. W przeciwieństwie do pluralizmu, naturalizm może wystarczająco wyjaśnić jedynie okoliczność (ii), zaś ekskluzywizm oraz inkluzywizm są w stanie wytłumaczyć satysfakcjonująco tylko okoliczność (i). Z racji na brak szerokiej dyskusji na ten temat w literaturze przedmiotu, zagadnienie domagać się będzie dalszych badań, a uzyskane wyniki mają charakter wstępny.

Współczesny dyskurs polityczny przedstawicieli mniejszości religijnych w Polsce jest zjawiskiem dynamicznym i ulegającym ciągłym przekształceniom. Szczególnie w przypadku społeczności greckokatolickiej i prawosławnej obecne tendencje tożsamościowe silnie ukształtowane są poprzez trwającą wojnę rosyjsko-ukraińską. Wśród preferencji wyborczych społeczności greckokatolickich i prawosławnych istnieje nadreprezentacja poparcia wyborczego dla liberalnych światopoglądowo stronnictw politycznych – pomimo tego, że same te społeczności zwykle reprezentują poglądy relatywnie konserwatywne dla reszty społeczeństwa. Dodatkowo społeczności takie jak grekokatolicy oraz prawosławni wykazują unikatowe narracje tożsamościowe, grekokatolicy [przynajmniej w Polsce] najczęściej utożsamiają się w większym lub mniejszym stopniu z narodowością ukraińską. Za to w przypadku prawosławnych, osoby te często opisują swoją tożsamość narodowo-etniczną nie mianem wyłącznie „polskiej”, „białoruskiej” albo innej tylko używają określenia „prawosławny” jako desygnat własnej tożsamości narodowej. W obu przypadkach mamy również do czynienia z społecznościami, które swoją tożsamość musiały budować wobec prześladowań ze strony komunistycznego aparatu władzy w PRL m.in. „Akcji Bizancjum” wobec prawosławnych oraz „Akcji Wisła” dla obu grup. Grekokatolicy najczęściej postrzegają swój kościół jako „ostoję ukraińskości w Polsce”. Unikatowe tendencje tożsamościowe można wykazać wśród społeczności m.in. luteran oraz zielonoświątkowców czy wśród społeczności mariawitów. Moje wystąpienie będzie miało na celu prześledzenie tendencji dyskursywnych wśród społeczności grup mniejszości religijnych w Polsce – oraz ich politycznego wymiaru.

Mgr Karol Grabias (UW), *Pluralizm stylów hermeneutycznych wiary, czyli o potrzebie filozoficznej metateorii szczegółowych badań nad religią*

Współczesna religijność charakteryzuje się nie tylko pluralizacją wyznań, lecz także rosnącą różnorodnością stylów kognitywnych, w ramach których dokonują się jednostkowe akty wiary. Mimo to wiele badań empirycznych nad religijnością wciąż ujmuje postawy konfesyjne za pomocą uproszczonych kategorii – takich jak poziom religijności, deklarowane wyznanie czy samookreślenie duchowe – pomijając kluczowe pytanie o to, w jaki sposób ludzie wierzą. Tymczasem właśnie styl hermeneutyczny, czyli sposób interpretowania i procesowania treści religijnych, może znacząco wpływać na postawy światopoglądowe, w tym na podatność na narracje spiskowe – a więc zjawisko badane dziś szeroko w naukach społecznych. W swoim wystąpieniu argumentuję, że filozofia religii m.in. dzięki rozróżnieniu na *fides quae* (treść wiary) i *fides qua* (akt wiary) wnosi narzędzia konceptualne, które powinny być – i czasami już są – uwzględniane w metodologii społecznych badań nad religią. Ilustruję owo zagadnienie porównując dwa współczesne badania nad związkiem religijności z podatnością na teorie spiskowe. W pierwszym (Uniwersytet Adama Mickiewicza, 2025), opartym na klasycznych wskaźnikach – poziomie religijności, przynależności konfesyjnej i uczestnictwie w praktykach – religia traktowana jest jako jednorodna zmienna. W drugim badaniu (Cambridge, 2024) wykorzystano skalę Post-Critical Belief Scale (PBS), opartą na hermeneutyce Paula Ricoeura. Skala ta mierzy nie samą siłę wiary, lecz styl interpretacji – literalny lub symboliczny, afirmujący lub negujący transcendencję. Porównanie pokazuje, że to właśnie styl kognitywno-hermeneutyczny wiary – a nie samo wyznanie czy poziom religijności – lepiej tłumaczy podatność na spiskowe myślenie. Dosłowna interpretacja treści religijnych, zarówno afirmatywna (ortodoksja), jak i negująca (krytyka zewnętrzna), sprzyja konspiracjonizmowi. Z kolei podejście symboliczne i kontekstualne znacząco obniża tę skłonność. Stawiam więc tezę, że filozofia religii powinna pełnić funkcję metateoretyczną wobec społecznych badań nad religią: korygować metodologie, inspirować bardziej trafne operacjonalizacje i wskazywać kierunki rozwoju narzędzi takich jak PBS. W dobie pluralizmu stylów wiary tylko podejście uwzględniające ich hermeneutyczne zróżnicowanie pozwala naukom społecznym rzetelnie badać zjawiska na styku religii i nowych form myślenia, w tym teorii spiskowych.

Dr Robert Grzywacz (UI), *Światopogląd religijny a wyzwanie naturalizmu: Taylor, Ricoeur, Rorty*

Wyzwanie, jakie dla religii stanowi naturalizm, wpisuje się z jednej strony w roszczenie do prawdy wnoszone przez dyskurs religijny, a z drugiej strony w relację religii do niereligijnych orientacji światopoglądowych. Z tego punktu widzenia trzy stanowiska zostają potraktowane jako typy idealne, reprezentatywne dla swoistego traktowania stosunku religia - naturalizm: Taylorowskie naturalistyczne maskowanie motywujących źródeł moralnych, Ricoeurowskie ignorowanie przez naturalizm redeskrpcyjnego poetyckiego potencjału religii oraz Rorty'ańskie umetafizycznienie naturalizmu na podobieństwo religii. Celem wystąpienia jest próba znalezienia odpowiedzi na pytanie, jak te rozmaite zastrzeżenia zgłaszane pod adresem naturalizmu modyfikują prawdziwościowe roszczenia dyskursów religijnych, które szukają legitymizacji w konfrontacji z dominującym światopoglądem naturalistycznym.

Na czym polega związek między pluralizmem religijnym a kwestią jedności świata politycznego? Podejmując próbę odpowiedzi na to pytanie należy przede wszystkim zwrócić uwagę, że przeciwieństwem jedności świata politycznego, nie jest, wbrew temu, co zwykło się niekiedy sądzić, jakiegoś rodzaju „wielość światów politycznych”, lecz brak świata politycznego jako takiego. Świat polityczny, jak wskazuje Klaus Held (*Fenomenologia świata politycznego*), to nic innego jak przestrzeń społeczna, w obrębie której ujawnia się wielość mniemań. Świat polityczny z istoty swej ma charakter publiczny, jest on dostępny zamieszkującym go osobom, to znaczy „obywatelom”, jedynie w ten sposób, że są oni otwarci na wielość horyzontów będących udziałem innych osób. Dla tak określonego świata politycznego reprezentatywna zdaje się być wypracowana w starożytnej Grecji idea isegorii, to znaczy „równości na Agorze”. Idea ta okazuje się tym bardziej żywa, w im większym stopniu poszczególni obywatele czynią użytek z pojmowanej w sensie Kantowskim refleksyjnej władzy sądenia (Hannah Arendt, *Wykłady o politycznej filozofii Kanta*). Jedność świata politycznego nie tylko w żaden sposób nie stwarza zagrożenia dla pluralizmu religijnego, lecz przeciwnie, stanowi podstawowy warunek możliwości jego podtrzymania. Są natomiast podstawy, by sądzić, że jedności tej nie sposób pogodzić z monizmem religijnym, o ile tylko ten ostatni wysuwa roszczenia, by podważyć ideę isegorii. Tego rodzaju roszczenia oznaczające, jak wskazuje Paul Ricoeur (*Prawda i kłamstwo*), pragnienie urzeczywistnienia „kerykalnej syntezy prawdy”, sprzyjają kształtowaniu się systemu autorytarnego. Roszczeniu takiemu warto przeciwstawić koncepcję jedności pojmowanej jako Kantowska idei regulatywna, propagowanej między innymi przez Érica Weila, formułującego hasło „kantyzmu postheglowskiego” (*Logique de la philosophie*).

Dr hab. KAROL JASIŃSKI, prof. UWM, *Od religii konfesyjnej do radykalnej. W kręgu hermeneutyki radykalnej Johna D. Caputo*

Celem referatu jest zaprezentowanie koncepcji religii radykalnej amerykańskiego filozofa Johna D. Caputo. Jej kontekstem będzie zamysł hermeneutyki radykalnej, czyli źródłowej interpretacji fenomenu religii. Caputo chce na nowo przemyśleć religię i zaproponować jej nową odmianę. Jest nią właśnie religia radykalna, czyli pozbawiona doktryny, kultu i organizacji społecznej. Przyjmuje postać doświadczenia tajemniczej głębi bytu (nieskończonego impulsu) i udzielenia odpowiedzi na wezwanie płynące z kontaktu ze światem. Wystąpienie będzie się składać z trzech części. W pierwszej, stanowiącej ich tło, zostanie ukazana idea hermeneutyki radykalnej i kilka problemów związanych z rozumieniem religii, zwłaszcza jego europejskie i chrześcijańskie uwarunkowania. W drugiej, będzie przedstawiony zarys głównych różnic między religią konfesyjną (doktryna, rytuał, instytucja) i radykalną (źródłowe doświadczenie kontaktu ze światem i jego ontyczną głębią). W trzeciej natomiast, będzie wyartykułowana Caputo wizja religii jako etyki, której początkiem jest wezwanie dobiegające ze strony świata (zwłaszcza cierpiącego człowieka), podjęcie odpowiedzialności i zobowiązania.

Zarówno namysł nad zjawiskiem pluralizmu, jak też namysł nad religią implikują pewne nastawienie wobec rozumu i określone jego pojmowanie. Tego implikowanego nastawienia do rozumu oraz implikowanego sposobu jego pojmowania mogą dokonujący namysłu być świadomi bądź też mogą być tego nieświadomi i kwestią pojmowania rozumu w ogóle się nie zajmować. Spośród wielu różnorodnych spojrzeń na tę kwestię – czyli też na całą ową konstelację: „religia – pluralizm – rozum” – warto wybrać dwie konkretne optyki, które właściwe są dwóm filozofom świadomym owego uwikłania namysłu nad religią i nad pluralizmem w namysł nad rozumem. Obydwaj ci filozofowie odnoszą się też afirmatywnie do faktu pluralizmu oraz doceniają znaczenie społeczne religii, jak i jej znaczenie przy rozstrzyganiu kwestii natury normatywnej. W wypadku jednego z autorów przydane zostaje też istotne znaczenie rozumności, gdy tymczasem drugi z autorów ma rozum za zakamuflowanego wykonawcę rozstrzygnięć dokonywanych na gruncie takiej bądź innej postaci mitycznego myślenia. Tymi dwoma filozofami, których optykom warto tu się przyjrzeć, są: Leszek Kołakowski, traktujący mit jako transcendentne źródło nadawania temu, co normatywne mocy wiążącej oraz Jürgen Habermas, który będąc świadomym genealogii rozumu praktycznego i jego religijnej proveniencji, uważa, że miejsce mitu zajął rozum praktyczny i sam się stał owym transcendentnym źródłem nadawania temu, co normatywne wiążącego charakteru. Zarówno Kołakowski, jak i Habermas afirmatywnie odnoszą się do faktu pluralizmu i podobny jest też ich stosunek do istnienia religii. O ile jednak u Kołakowskiego pogodzenie ze sobą pluralizmu i myślenia religijnego obywa się całkowicie bez odwoływania się do rozumu, o tyle u Habermasa rzeczywiste pogodzenie ze sobą myślenia afirmującego pluralizm z myśleniem religijnym – a chodzi tu, oczywiście, o rzeczywiste pogodzenie, a nie jedynie jakieś wymuszone okolicznościami wzajemne tolerowanie się – jest możliwe jedynie na gruncie rozumu, przy czym rozum ten musi być już rozumem wykształconym w warunkach postmetafizycznego myślenia, które transcendencję nadającą wiążącą moc temu, co normatywne wyczytuje z immanencji, a konkretnie z ludzkiego komunikowania się. Celem, jakiemu służyć ma przedstawienie powyższych dwu optyk, jest przede wszystkim zwrócenie uwagi na konieczność głębszego zdawania sobie sprawy z uwikłania rozważań nad religią i nad pluralizmem w – niejednokrotnie przyjmowane bez głębszego się nad tym zastanowienia – pewne nieświadomiane i nietematyzowane przeświadczenia na temat rozumu i rozumności.

Mgr KATARZYNA KOWALCZYK (UJ), *Cyceron ochrzczony – Ælred z Rievaulx i jego Przyjaźń duchowa jako ilustracja syntetycznego charakteru dwunastowiecznej myśli zachodniej*

Dzieło Ælreda z Rievaulx – dwunastowiecznego angielskiego mnicha cysterskiego – jest warte uwagi, ponieważ stanowi jeden z niewielu przykładów osobnych traktatów poświęconych temu zagadnieniu w całej średniowiecznej myśli chrześcijańskiej, który zbiera w wieloaspektowej syntezie zarówno pogląd stoicki przekazany przez Cycerona w *De amicitia* jak i spuściznę ojców kościoła (świętego Augustyna, Ambrożego, Grzegorza i Jana Kasjana) oraz treść Biblii. Widoczny jest w nim także wpływ neoplatonizmu, zwłaszcza w tej mistycyzującej postaci, jaką przyjął w myśli Pseudo-Dionizego Areopagity (wątek *exitus – reditus*, czyli wyjście od Boga i powrót do Niego, miłość ekstatyczna – udzielająca się i jednocząca, krążenie dobra w ramach hierarchii niebiańskiej i ziemskiej, inicjacyjna i ascetyczna symbolika miłości, u Ælreda ujawniająca się np. w typologii i charakterystyce pocałunków). Ponadto, wszystkie te wątki podjęte zostają w duchu współczesnego Ælredowi dwunastowiecznego renesansu monastycznego, w tym przede wszystkim cysterskiego, dla którego miłość jest zagadnieniem centralnym. W wystąpieniu zostanie przedstawiona sylwetka samego autora, który w swoim życiu musiał godzić tak odrębne od siebie sfery jak anglosaskie pochodzenie z całą jego tradycją, nauka Kościoła przyswojona przez niego z powodu powołania oraz polityka w okupowanej przez Normanów Anglii. Ta polifoniczność odbija się w całej twórczości Ælreda również w samej koncepcji przyjaźni duchowej, która jest według niego jednością w wielości, najwznioślejszą formą miłości, swoistą harmonią, zgodnym połączeniem elementów, które mogły wydawać się nie do połączenia ze względu na swą odrębność – cnotą, która jest harmonijnym złotym środkiem. Jest zasadą poruszającą świat, logosem, który, w doktrynie chrześcijańskiej, wcielił się jako Chrystus – wzór mistrza i przyjaciela. Główną osią referatu będzie analiza stoickich oraz chrześcijańskich (w tym mistycznych) wątków obecnych w tym traktacie, a także ocena koncepcji Ælreda na tle wykładni Cycerona i wybranych autorów współczesnych (Francesca Alberoniego, Clive'a Staplesa Lewisa, Josefa Piepera i Maurice'a Nédoncelle'a) w celu wykazania jej aktualności i uniwersalności.

Dr Magdalena Krasińska (UKW), *Pluralizm Księgi Natury. Teologiczne i epistemologiczne przemiany koncepcji liber mundi*

Metafora „Księgi Natury” (liber naturae / liber mundi) przez wieki stanowiła jeden z kluczowych modeli relacji między światem stworzonym a jego teologicznym sensem. Choć jej źródła tkwią głęboko w tradycji patrystycznej i średniowiecznej, koncepcja ta ulegała licznym przekształceniom – od symboliki neoplatońskiej, przez kabalistykę, aż po epistemologię nowożytną i preromantyzm. W wystąpieniu proponuję spojrzeć na metaforę Księgi Natury jako na pluralistyczną matrycę sensów, w której ujawniają się odmienne koncepcje poznania, objawienia i sensu stworzenia. Omówione zostaną wybrane warianty tej figury: czytanie świata jako symbolicznego zwierciadła, kabalistyczne koncepcje boskiego pisma, Baconowski projekt interpretacji natury, Galileuszowo-Kartezjańska identyfikacja Natury z matematycznym tekstem, koncepcja znaków boskich w immaterializmie Berkeleygo oraz estetyczne „czytanie” świata przez zmysły. Te różnorodne ujęcia pokazują, jak jedna teologiczna metafora – zakładająca istnienie w świecie jako uczestniczenie w boskiej semiozie – może stać się przestrzenią pluralizmu interpretacyjnego, epistemologicznego i ontologicznego.

Prof. Tomasz Kupś (UMK), *Siła tolerancji czy słabość kapitulacji? Co naprawdę oznacza religijny pluralizm*

Współcześnie mamy tendencję, aby pozytywnie wartościować religijny pluralizm. Wielość współistniejących obok siebie religii wydaje się nam spełnieniem naszego wyobrażenia o tolerancji. Czy nie jest to jednak najczęściej pogląd ludzi niereligijnych albo wobec religii obojętnych, którzy pogodzili się z faktem, że eliminacja religii nie udaje się? W referacie rozwijam intuicje formułowane przez myślicieli oświeceniowych i konfrontuję je ze współczesnymi obserwacjami dotyczącymi obecności religii w sferze publicznej.

Mgr Bartosz Kurkowski (UAM), *Intrasubiektywne metafory poznawcze jako istota sporu między religią a naturalizmem*

We współczesnej filozofii analitycznej religia, względnie teizm, najczęściej jest przeciwstawiana naturalizmowi. Pomijając nurty takie jak religijny naturalizm, można potraktować te dwa pojęcia jako wzajemnie doprecyzowujące się poprzez opozycję względem siebie i podjąć próbę rekonstrukcji ich istotnych różnic. Taka analiza ma wartość nie tylko samą w sobie, ale także pozwala lepiej zrozumieć istotę sporu między reprezentantami obu stanowisk. Popularny w literaturze schemat, według którego naturalizm opiera się na uznaniu realności wyłącznie tego, co „naturalne”, a religia na wierze w „nadnaturalne”, nie jest jednak dobrym punktem wyjścia do pogłębionych badań. Dzieje się tak, gdyż pojęcie „naturalności” jest bardzo nieprecyzyjne i wieloznaczne, zmieniając znaczenie w zależności od kontekstu teoretycznego i historycznego. Ponadto, funkcjonuje jako termin nacechowany aksjologicznie – zarówno w języku potocznym, jak i akademickim. Podobnie pojęcie „nadnaturalności” niewiele wnosi, gdyż przeciwstawienie tych terminów jedynie nieznacznie zawęży ich zakres znaczeniowy, nie prowadząc do poznawczo wartościowych wniosków. Ten stan rzeczy, widoczny w filozofii religii, ale także w filozofii umysłu i nauki, stanowił impuls do odejścia od pojęć takich jak „naturalne”, „nadnaturalne”, ale również „materialne”, „naukowe” i im podobne. Wszystkie one, poza zarysowanymi powyżej problemami, są również w dużym stopniu abstrakcyjne, oderwane od codziennego doświadczenia. Zamiast ich (nad)używania zwrócono się ku konkretnym mechanizmom konstrukcji ontologii, osadzonym w potocznym i naukowym doświadczeniu. Odwołując się do teorii metafor poznawczych, rozwijanej m.in. przez Mary Hesse i George'a Lakoffa, postawiono pytanie: w oparciu o jakie metafory konstruowana jest ontologia naturalizmu i religii? Precyzyjniej: które metafory, służące konstrukcji pojęć dla bytów fundamentalnych lub nieredukowalnych, są akceptowalne dla naturalizmu, a które – choć istotne w stanowiskach religijnych – pozostają dla niego nie do przyjęcia? Przeprowadzone badania, na które składała się między innymi krytyczna analiza sporego zasobu wypowiedzi filozofów z różnych nurtów i okresów, wskazuje, że naturalizm, w swojej najbardziej typowej odmianie, polega na odrzucaniu metafor poznawczych opartych o to, co intrasubiektywne. Intrasubiektywność jest tutaj rozumiana jako ten aspekt doświadczenia, który nie jest bezpośrednio intersubiektywny. Z kolei bezpośrednia intersubiektywność oznacza to, co jawi się jako możliwe do doświadczenia przez wiele podmiotów naraz, jako coś intersubiektywnie tożsamego. Dla religii z kolei, byty konstruowane w oparciu o metafory intrasubiektywne i cała sfera intrasubiektywności odgrywają kluczową rolę. W referacie wyjaśnione zostanie, na czym dokładnie polega zaproponowane rozstrzygnięcie, przedstawione zostaną argumenty za nim oraz na podstawie różnych przykładów pokazana będzie jego moc eksplanacyjna.

Wolność religijna bywa przedstawiana jako paradygmatyczny przypadek prawa człowieka. Poszukując genezy współczesnej koncepcji wolności religijnej sięga się najczęściej do epoki wojen religijnych wczesnej nowożytności, czyli okresu rozłamu w ramach zachodniego chrześcijaństwa. Rozłam ten stoi u podstaw odmiennych wizji w zakresie obecności religii w sferze publicznej. Pierwszą z nich zakłada szerszą obecność religii w życiu społecznym, przy czym nie wyklucza uprzywilejowania konkretnej religii. Druga wiąże się z prywatyzacją religii pomimo obecnych często formalnych związków kościoła z państwem. Współcześnie wolność religijna chroniona jest wieloma aktami prawa międzynarodowego, należy również na ogół do katalogu praw człowieka chronionych na poziomie konstytucyjnym. W orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka podkreślane jest, że wolność religijna dotyczy forum internum, czyli sfery wewnętrznych przeżyć jednostki oraz forum externum, czyli funkcjonowania jednostki w społeczeństwie. Wolność religijna może być zgodnie z orzecznictwem ETPC gwarantowana na różne sposoby, zarówno w ramach modeli inkluzywnych względem religii, jak i w ramach modelu sekularnego. Współczesny liberalizm polityczny piórem takich autorów jak Robert Audi, John Rawls, Jürgen Habermas stawia przed osobami posługującymi się argumentacją religijną w sferze publicznej wymogi, które nie obciążają osób nie odwołujących się do uzasadnień religijnych. Poglądy wspomnianych autorów różnią się w zakresie formułowanych oczekiwań, ale wspólne dla nich jest twierdzenie, że racje, które pojawiają się w dyskursie publicznym powinny być zrozumiałe dla wszystkich jego uczestników. Może się to wiązać z koniecznością „przetłumaczenia” argumentu religijnego na język świecki, wymogiem sformułowania równoległego argumentu świeckiego lub oczekiwaniem wyłączenia argumentacji religijnej z niektórych etapów deliberacji. Wystąpienie ma na celu ocenę zgodności opisanego wymogu świeckiego uzasadnienia w dyskursie publicznym ze standardem wolności religijnej.

Dr hab. Ryszard Mordarski, prof. UKW, Argumenty Schellenberga za nietolerancją chrześcijaństwa

W swojej ostatniej książce "What God Would Have Known: How Human Intellectual and Moral Development Undermines Christian Doctrine" (2024) John Schellenberg podaje osiemnaście argumentów, które mają dowodzić, że doktryna chrześcijańska jest ufundowana na fałszu. Struktura argumentacji ma charakter ewolucyjny, sugerujący, że gdyby Bóg wiedział to wszystko, co my dzisiaj wiemy, to nie uprawomocnił by takiej doktryny, jak chrześcijaństwo. W wystąpieniu przeanalizuję metodologiczną strukturę tych argumentów, oraz pokażę przykładowe wady argumentacji ewolucyjnej, tak bliskiej Schellenbergowi.

Mgr Paweł Neumann-Karpiński (US), *Między sacrum a patrią. Kalwaria Węgierska jako sakralno-narodowe miejsce pamięci*

„Nie jest prawdziwym Węgrem ten, którego nie boli Trianon” – to powiedzenie, mimo iż ukute w czasach regenta Horthego, wciąż wielokrotnie przywoływane jest w węgierskim dyskursie publicznym i medialnym. Doskonale oddaje ono emocjonalny ciężar traktatu z 4 czerwca 1920 roku oraz jego długotrwałe konsekwencje w sferze pamięci zbiorowej i tożsamości narodowej. Traktat w Trianon, który pozbawił Węgry dwóch trzecich terytorium oraz milionów współrodaków, stał się nie tylko politycznym i historycznym punktem zwrotnym, ale także mitem założycielskim współczesnej narracji narodowej, żywym zarówno w dyskursie państwowym, jak i lokalnych formach upamiętniania. Jednym z niezwykłych obiektów upamiętniających ów brzemienny w skutki traktat jest Kalwaria Węgierska w przygranicznej miejscowości Sátoraljaújhely. Jest to stworzony w latach 1934–38, rozbudowany kompleks sakralno-narodowy, który łączy chrześcijański rytuał Drogi Krzyżowej z narodową symboliką Wielkich Węgier i żałoby po stratach terytorialnych. To unikatowe miejsce stanowi przykład przestrzeni pamięci, w której dochodzi do transferu sacrum na grunt świeckiego, nacjonalistycznego dyskursu. Kalwaria nie tylko obrazuje „żałobę narodową” po Trianon, ale również służy jako narzędzie utrwalania hegemonicznego dyskursu tożsamościowego, w którym figura cierpiącego, zdradzonego narodu scala wspólnotę emocjonalną. Niniejszy referat przybliży odbiorcom historię tego niezwykłego kompleksu pamięci i posłuży się nim do opowiedzenia o przenikaniu się sfery sacrum i myśli narodowej w węgierskiej debacie publicznej czasów międzywojnia, ale również współczesnych. Kalwaria Węgierska w Sátoraljaújhely jest bowiem nie tylko przestrzenią modlitwy i refleksji, ale także istotnym elementem kreującym dyskurs – miejscem, gdzie przeszłość zostaje na nowo opowiedziana, upolityczniona i zakodowana w symbolicznej topografii żalu, nadziei i tożsamości.

Od kilkudziesięciu lat w ramach analitycznej filozofii religii toczy się intensywna debata dotycząca sposobów rozumienia i oceny religii w kontekście ich wzajemnych relacji oraz wartości poszczególnych religii wziętych we wzajemnym porównaniu. W szczególności wyróżnia się trzy główne stanowiska: ekskluzywizm, inkluzywizm oraz pluralizm religijny. Każde z nich oferuje odmienną odpowiedź na pytanie o to, czy i w jakim sensie określona religia może być prawdziwa, zbawcza lub racjonalna oraz jak to rzutuje na wartość innych religii, w porównaniu z nią. W pierwszej części wystąpienia podejmę próbę uporządkowania tych zagadnień, wskazując na różne możliwe kryteria oceny religii – w szczególności w odniesieniu do ich prawdziwości, 'skuteczności zbawczej' oraz epistemicznej zasadności. Następnie przejdę do analizy stanowiska Alvina Plantingi, który w swoim eseju „W obronie ekskluzywizmu religijnego” podejmuje próbę filozoficznej obrony jednego ze stanowisk w sporze. W tym celu zaaplikuję uzyskaną siatkę problemową do obrony przez autora „Warranted Christian Belief” stanowiska ekskluzywistycznego. Zrekonstruuje jego definicję ekskluzywizmu oraz kontekst, w jakim formułuje on swoją argumentację. Szczególną uwagę poświęcę jego odpowiedziom na zarzuty epistemologiczne (braku uzasadnienia i racjonalności epistemicznej) choć pokrótce odniosę się też do zarzutów moralnych (arogancji, opresyjności). Skonfrontuję jego stanowisko epistemologiczne z krytyką Richarda Feldmana, analizując, na ile skutecznie Plantinga odpiera zarzuty i czy jego ekskluzywizm może być uznany za stanowisko filozoficznie akceptowalne. Plantinga argumentuje, że ekskluzywizm religijny nie musi być ani moralnie naganny, ani epistemicznie wadliwy. W jego ujęciu, przekonania religijne mogą być racjonalne nawet w obliczu pluralizmu religijnego, o ile są one wynikiem właściwie funkcjonujących władz poznawczych.

W późnym okresie życia Paul Tillich podejmował próby budowania filozoficznych mostów między chrześcijaństwem a buddyzmem, poszukując wspólnego języka dla doświadczeń duchowych obecnych w różnych tradycjach. Wystąpienie prezentuje zestawienie jego teorii kultury z podejściem antropologicznym do buddyjskiej medytacji, rozwijanym między innymi przez Sarah Shaw. Celem referatu jest analiza, w jaki sposób praktyki medytacyjne – traktowane jako formy kulturowej kultywacji świadomości – mogą być rozpatrywane w kontekście tillichowskiej koncepcji kultury jako systemu symbolicznego, w którym manifestuje się „ostateczna troska” człowieka. Sarah Shaw określa medytację nie tylko jako technikę duchową, lecz także jako osadzony kulturowo proces formacyjny; praktykę ucieleśnioną, narracyjną i wspólnotową. W tym ujęciu kultywacja obejmuje zarówno biologiczne uwarunkowania praktyki, jak i system znaczeń nadający jej wymiar egzystencjalny. Podobnie, w koncepcji Tillicha kultura nie funkcjonuje wyłącznie jako „rama” dla religii, lecz jako dynamiczny obszar, gdzie zachodzi duchowe samoprzekroczenie i ujawnia się głębia bytu. Referat skupia się na czterech aspektach: (1) roli kultywacji jako procesu transformacji duchowej w kulturze; (2) porównaniu buddyjskiej koncepcji pustki (śunjata) i tillichowskiego pojęcia „głębi bytu” w odpowiedzi na egzystencjalne napięcia; (3) znaczeniu ucieleśnionych praktyk (medytacja, rytuał) jako elementów przekazu symbolicznego doświadczenia sacrum; (4) możliwościach pluralistycznego dialogu religijnego opartego na analogiach procesów kulturowych zamiast dogmatyzmu. Koncepcje kultywacji, głębi i symbolu tworzą płaszczyznę pozwalającą analizować religię jako proces kulturowej pracy nad sobą, a nie zbiór przekonań. Referat stanowi przyczynek do filozoficznej refleksji nad pluralizmem religijnym, podkreślając potencjał badania struktur doświadczenia i praktyk kultywacyjnych obecnych w różnych tradycjach duchowych.

Doświadczenie mistyczne stanowi jeden z najbardziej intrygujących i inspirujących wymiarów religijności. W świecie zachodnim rozwijało się ono przede wszystkim w ramach chrześcijańskiej kultury monastycznej na gruncie antycznej filozofii greckiej, zwłaszcza platońskiej. Za szczytowy punkt tego procesu często uznaje się twórczość autorów należących do powstałego w XII w. zakonu cystersów (reformowanych benedyktynów). Jedną z donioślejszych postaci tego ruchu był Wilhelm z Saint-Thierry, przyjaciel Bernarda z Clairvaux, który w ramach swojego piśmiennictwa (filozoficznego, egzegetycznego, dogmatycznego, pedagogicznego) oryginalnie rozwija szereg kluczowych dla chrześcijańskiej mistyki koncepcji, takich jak *unitas spiritus*, włączając wymiar dynamiki trynitarniej do indywidualnego rozwoju duchowego człowieka. Na kanwie swojego projektu antropologicznego ukazuje on duchowość monastyczną jako uporządkowany wysiłek na każdym poziomie istnienia człowieka prowadzący do zjednoczenia z Bogiem. W swoich komentarzach do *Pieśni nad Pieśniami* przedstawia miłość jako rodzaj władzy duchowej, pozwalającej na poznanie poprzez upodobnienie do swojego obiektu – „*Amor ipse intellectus est*”. Zrelacjonowane zostaną także badania nad źródłami jego myśli i dziejami (neo)platonizmu ze szczególnym uwzględnieniem Plotyna i Augustyna oraz historycznego kontekstu każdego z nich. Dogłębna analiza twórczości Wilhelma pozwala na wierniejsze opisanie zjawiska mistyki jako takiego. Zrekonstruowany obraz zostanie zestawiony z różnymi współczesnymi koncepcjami, m.in. Williama Jamesa, Henriego Bergsona, Jacques'a Maritaina, Etienne'a Gilsona. Pozwoli to również na zredefiniowanie religii i zarysowanie koncepcji mistyki (czyli religii *par excellence*) jako systematycznego wysiłku intelektualnego mającego prowadzić do zdobycia (najwyższej) wiedzy o intersubiektywnym charakterze wraz z nieodzownym wymiarem transformacji człowieka – „*cum modo ineffabili, incogitabili, fieri meretur homo Dei, non Deus, sed tamen quod est Deus : homo ex gratia quod Deus ex natura*”.

Bóg umarł. „Nie ma co do tego wątpliwości”, powiada Vattimo, podkreślając, jak bardzo fundamentalna jest to dla niego teza. Wynika z niej, że o Bogu w zasadzie nie ma potrzeby mówić, gdyż Bóg prezentował się jedynie poprzez swoje sensory, niczym Bycie. Prezentowanie się zaś przez owe sensory nie prowadzi do obecności samej w sobie, brak tu także jakiegokolwiek telos. Bycie nie jest bytem i nie może się uobecnić jako Byt. A wraz ze śmiercią Boga pozostał jedynie program światopoglądowo-polityczny, a właściwie nawet program etyczny, zarysowany w Ewangeliach, pod szyldem „idei miłości bliźniego”. Idea miłości bliźniego jest najważniejszym przesłaniem chrześcijaństwa. Ukrzyżowanie Chrystusa i idea miłości bliźniego przez niego głoszone są podstawą „słabej ontologii”, którą Vattimo próbuje zamknąć w swoim znanym sformułowaniu: „Credere di credere” „Credere di credere” skłania do interpretacji. Jeśli sens obydwu słów użytych w tym terminie jest identyczny „wiarę w wiarę”, jest to nielogiczne i prowadzi do nieskończonego regresu: „Dlaczego nie wierzyć w wiarę, która jest wiarą w wiarę wiary?”. Trzeba więc przyjąć, że pierwszy termin „wiarę” ma charakter poznawczo-epistemologiczny (jako dopełnienie lub jako operacja poznania). W tym sensie mówimy o wierze jako o mechanizmie produkowania przekonań. Drugie słowo ma sens rzeczownikowy (kiedy pierwszy jest czasownikowy) – „wierzę w wiarę”. Wiara w sensie rzeczownikowym to przesłanie z Ewangelii, z Listów, z Pieśni nad Pieśniami. Tej samej Ewangelii, którą jesteśmy zmuszeni stale reinterpretować. Interpretacja wynika z jakichś określonych potrzeb, Ewangelia św. Mateusza chociażby jest wiodąca z powodu zapisu o ustanowieniu św. Piotra (który jest skałą) następcą Chrystusa. To, że Bóg nie odgrywa żadnej roli, że pozostały sensory, które także przestały pełnić jakąkolwiek rolę, powoduje, że Vattimo wyznaje: „Dzięki Bogu jestem ateistą”. Gdyby nie myślał o Bogu, byłby „zwykłym” katolikiem, lecz gdy już zaczął on o Bogu myśleć, zapoznając się przy tym z tezą Nietzschego o śmierci Boga, został ateistą. Bóg nie jest stałą, która może się uobecniać w jakiejś postaci. To Bóg Starotestamentowy był wymagającym Absolutem, natomiast Chrystus jest uosobieniem miłosierdzia. Chrystus wybacza, kocha. To tutaj uwidacznia się wyraźnie przeboleństwo (Heideggerowskie *Verwindung*) pierwotnej intencjonalnej istoty sacrum. Bóg umiera sam w sobie, ale uobecnia się jako zdarzenie (to właśnie jest źródło nihilizmu). Bóg jako bycie nie może stać się bytem, może jedynie przybrać jakąś postać (płonącego krzewu albo swojego syna). Nie sposób rozumieć koncepcji myśli słabej bez „przeboleństwa” Heideggera. Celem wystąpienia będzie pokazanie tych zależności oraz wynikających z tego konsekwencji.

Tematem wystąpienia jest analiza pluralizmu koncepcji piekła w obrębie tradycji teistycznych (przede wszystkim chrześcijańskiej), ze szczególnym uwzględnieniem nurtu analitycznego we współczesnej filozofii religii. Doktryna piekła, choć obecna w chrześcijaństwie od jego początków, przyjmuje dziś szereg alternatywnych ujęć: od tradycyjnego modelu wiecznego potępienia, przez modele separacyjne, wolitywne (w tym degeneracyjne), anihilacjonistyczne, aż po różne warianty uniwersalizmu. Ten doktrynalny pluralizm rodzi pytania nie tylko o teologiczną zasadność poszczególnych koncepcji, lecz również o możliwość ich porównawczej analizy według wspólnych kryteriów normatywnych. Różnice te nie sprowadzają się jedynie do interpretacji tekstów objawionych, ale wynikają z odmiennych założeń metafizycznych, antropologicznych i moralnych, jakie przyjmują poszczególne stanowiska. Celem prezentacji jest przedstawienie strukturalnej typologii głównych modeli piekła oraz ich ewaluacja w świetle wybranych założeń metafizycznych, antropologicznych i etycznych. Omówione zostaną najważniejsze napięcia między tymi modelami, w szczególności: sprawiedliwość a miłosierdzie, kara a odkupienie, wolność jednostki a jej ostateczne przeznaczenie. Istotnym elementem prezentacji będzie również ukazanie, jak poszczególne koncepcje odwołują się do klasycznych atrybutów Boga (wszechmoc, wszechwiedza, miłosierdzie), jak interpretują czasowość kary (wieczność – tymczasowość), jej przyczynowość (zewnątrzna odpłata – konsekwencje świadomego wyboru) oraz celowość (retrybucja; oczyszczenie; pedagogika; destrukcja zła). Proponowane ujęcie nie skupia się wyłącznie na obronie jednego z modeli, lecz na opracowaniu ramy filozoficznej, która umożliwi porównawcze zestawienie konkurujących koncepcji oraz ich racjonalną analizę. Zamiast konstruować jedną doktrynę, projekt podejmuje próbę uchwycenia kluczowych warunków, pod którymi doktryna piekła może być uznana za sprawiedliwą i moralnie dopuszczalną. Postawiona zostanie również teza, że sposób, w jaki dana tradycja interpretuje piekło, jest miarą jej spójności antropologicznej, eschatologicznej i moralnej. W tym sensie doktryna piekła – mimo że często bywa marginalizowana lub traktowana jako kłopotliwy element systemu – stanowi miarę spójności wewnętrznej całego systemu teistycznego. Projekt ten stanowi próbę wprowadzenia porządku analitycznego do jednego z najbardziej kontrowersyjnych, a zarazem zaniedbanych tematów współczesnej filozofii religii. Proponowana metodologia opiera się na jasno określonych filozoficznych kryteriach oceny oraz dąży do zachowania teologicznej głębi bez popadania w dogmatyzm czy relatywizm. W dobie rosnącej pluralizacji przekonań religijnych i moralnych, pytanie o sens i sprawiedliwość piekła nie traci na aktualności – przeciwnie, wymaga języka analizy, który pozwoli zrozumieć jego miejsce w szerszym obrazie teistycznej eschatologii. Wystąpienie stanowi

zatem wkład w szerszą debatę o naturze zła, granicach zbawienia i koherencji przekonań religijnych w odniesieniu do współczesnych wyzwań intelektualnych.

Dr Piotr Sękowski (UŁ), *Współwystępowanie tradycjonalizmu katolickiego z tendencjami pseudonaukowymi i jego społeczno-polityczne konsekwencje*

Sobór Watykański II od samego początku był przedmiotem polemik. Niektóre środowiska katolickie odnoszą się do krytycznie do soborowego programu „aggiornamento”, zarzucają posoborowemu kościołowi liberalizm i recepcję idei Rewolucji Francuskiej, wobec czego postulują – jako remedium – wierność teologii przedsoborowej. Środowiska te można określić mianem tradycjonalistycznych. Ruch tradycjonalistyczny nie jest jednorodny. W umiarkowanej postaci tradycjonalizm prezentowany jest przez środowisko Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X, którego założycielem był abp Marcel Lefebvre. Są jednak również bardziej radykalni sedewakantyści z konklawistami włącznie oraz mniej radykalni kapłani i wierni Bractwa Kapłańskiego św. Piotra, są w końcu również tradycjonaści indultowi, by wymienić najbardziej znamienne nurty ruchu tradycjonalistycznego. Z biegiem czasu od początku swojej działalności, Bractwo Kapłańskie św. Piusa X jest coraz bardziej obecne w przestrzeni publicznej, również w Polsce. Dzięki „Summorum Pontificum” i pomimo „Traditionis Custodes”, rozwija się również ruch tradycjonalizmu indultowego w ramach instytucjonalnego Kościoła. Ów rozwój środowisk tradycjonalistycznych zasługuje na uwagę w kontekście refleksji społecznej, ponieważ zaczyna zataczać coraz szersze kręgi, a problem tożsamości tych środowisk nie jest wyłącznie kwestią przywiązania do tradycyjnych form obrzędowych, ale – przywiązania do przedsoborowej teologii ze specyficznym dla niej rozumieniem wolności religijnej i wolności przekonań. Zgodnie z przedsoborową nauką, prawda i fałsz nie mogą mieć równych praw, wolnością cieszyć się może jedynie prawda. Tezy te wydają się brzmieć sensownie. Okazują się jednak problematyczne, gdy weźmiemy pod uwagę, gdzie tradycjonaści skłonni są widzieć prawdę, a gdzie fałsz. Zdaniem tradycjonalistów jedynie rzymski katolicyzm jest religią prawdziwą. Stąd tak krytyczna reakcja na „Deklarację z Abu Zabi”. Stanowisko to ma poważne implikacje dla tradycjonalistycznego rozumienia relacji Kościoła i państwa, i jako takie jest problematyczne w kontekście specyficznego dla społeczeństw zachodnich modelu tolerancji religijnej. Ponadto w tradycjonalistycznych nurtach katolicyzmu można obserwować pewną predylekcję do pseudonauki i różnych form denializmu, co przejawia się w infosferze, gdzie często przekaz tradycjonalistyczny współwystępuje z przekazem pseudonaukowym. W ten sposób na przykład w PCh24 tendencje tradycjonalistyczne współwystępują z działaniami na rzecz popularyzacji teorii inteligentnego projektu. Podobnie z przekazem tradycjonalistycznym współwystępuje nasilenie merytorycznie niepoinformowanej polemiki z konsensusem naukowym w sprawach globalnego ocieplenia, czy kryzysu środowiskowego, a przez to demagogicznej polemiki z propozycjami w rodzaju Zielonego Ładu. Wydaje się, że współwystępowanie to pozostaje nierozpoznane w nauce i publicystyce, mimo, że wiele osób publicznych – jak Tomasz Rowiński, Paweł

Lisicki, Sławomir Mentzen, Grzegorz Braun – wprost je prezentuje. W referacie postaram się dokładniej wykazać i opisać owo współwystępowanie, a poprzez wskazanie na jego konsekwencje ideowe – pokazać, że jest to problem wart głębszego zbadania.

Dr hab. Tomasz Sieczkowski, prof. UŁ, *Strzałki czasu: anateistyczny powrót Richarda Kearneya kontra ewolucyjna przyszłość Johna L. Schellenberga*

Proponowane wystąpienie to analiza kontrastujących orientacji temporalnych w filozofii religii Richarda Kearneya i Johna L. Schellenberga. Obaj myśliciele dążą do rekonceptualizacji życia religijnego dla współczesnego świata ukształtowanego przez postęp naukowy i przyspieszenie kulturowe, ale proponują rozbieżne ścieżki. Podstawowa różnica, którą pragnę zbadać, leży w „strzałkach czasu”: Kearney zwraca się ku przeszłości w celu jej odzyskania i reinterpretacji, podczas gdy Schellenberg spogląda w głęboką przyszłość, aby budować postawę epistemicznej pokory. Richard Kearney, poruszając się w ramach tradycji kontynentalnej, postuluje „anateizm” jako kluczowy ruch dla współczesnej wiary: powrót do sacrum po przejściu przez krytykę teizmu i „śmierci Boga”. Nie jest to nostalgiczna regresja, ale „powtarzanie naprzód”, hermeneutyczne odzyskiwanie znaczenia z przeszłych tradycji, zwłaszcza ze źródeł judeochrześcijańskich. Dla Kearneya przeszłość jest żywym rezerwuarem historii i symboli niezbędnych do kształtowania tożsamości narracyjnej, leczenia traumy oraz ugruntowania etycznego rozeznania i gościnności w teraźniejszości. Angażując się w „niespełnione możliwości” przeszłości, możemy w sposób twórczy radzić sobie z obecnymi kryzysami. Z kolei J. L. Schellenberg, pisząc z perspektywy analitycznej, argumentuje, że musimy przezwyciężyć naszą „czasową krótkowzroczność”, kontemplując miejsce ludzkości w „głębokim czasie”. Ten rozległy horyzont przyszłości ujawnia, że nasz obecny etap rozwoju jest intelektualnie i moralnie niedojrzały. W związku z tym każda wiara religijna oparta na niepowątpiewalnym przekonaniu jest epistemicznie przedwczesna. Schellenberg proponuje „religię ewolucyjną”, formę pozaprzekonaniowej, sceptycznej wiary odpowiedniej dla naszego wczesnego etapu ewolucji. Ta zorientowana na przyszłość perspektywa sprzyja epistemicznej pokorze i przenosi religijne poszukiwania z obszaru twierdzeń pewnych na długofalowe dociekania. Zestawiając hermeneutyczne odzyskiwanie przeszłości przez Kearneya z ewolucyjnym skokiem w przyszłość Schellenberga, pragnę uwydatnić centralną filozoficzną dychotomię: walkę o równowagę między pamięcią a nadzieją, ciągłością a innowacją, odzyskiwaniem a projekcją, a także wspólną obu autorom potrzebę zapewnienia narzędzi do samorozumienia i etycznego rozeznania w epoce naznaczonej technologiczną racjonalizacją i egzystencjalną niepewnością. Artykuł kończę się refleksją na temat wartości temporalnej wyobraźni – niezależnie od tego, czy jest ona zorientowana na przeszłość, czy przyszłość – dla wzbogacenia współczesnych debat na temat znaczenia, odpowiedzialności i przyszłości myśli religijnej.

Dr hab. Jadwiga Skrzypek-Faluszczyk, prof. UR, *Henologia Heraklita i Mistrza Eckharta. Analiza porównawcza.*

W swojej prezentacji pragnę przedstawić dwie perspektywy oglądu rzeczywistości boskiej. W swoich analizach będę czerpać ze starożytnej koncepcji filozoficznej Heraklita oraz z średniowiecznej neoplatońskiej teologii Mistrza Eckharta. Zestawienie tych odległych od siebie teorii pokazuje, istotną myśl: konsekwencją istnienia boskości w ludzkim wnętrzu jest zdolność do jej przemiany. W obu przypadkach chodzi o ontologiczny związek człowieka z boską przyczyną świata. W koncepcji Heraklita, Logos jest kwintesencją racjonalności, stąd jego znajomość będzie implikowała myśl i wypowiedź racjonalną a w następstwie życie rozumne. Innymi słowy człowiek, który zna Logos zdolny jest wypowiadać rzeczy takimi jakimi są i działać zgodnie z tym poznaniem. Według Eckharta Jedno jako boskość i Praźródło bytów jest „iskierką” w duszy ludzkiej. Uwalniając się od siebie i stając się jedno z Bogiem człowiek czyni to, co należy do natury Boga. Nie potrzebuje odrębnych pouczeń czyli nakazów i zakazów bo Prawo kultywuje on swoim życiem. Dlatego Eckhart pochwała sposób życia starożytnych filozofów. Nawet jako poganie przez czynne uprawianie cnoty osiągnęli niekiedy wyższe poznanie niż chrześcijanie pozostający na poziomie kontemplacji. Boskie Jedno stanowi nie tylko zasadę i przyczynę świata ale przede wszystkim przyczynę i zasadę działania człowieka. Ponieważ Eckhart sytuuje duszę ludzką ponad wszystkim, co stworzone zatem według niego człowiek jest drogą na której Bóg znajduje siebie Samego. Jest w tym poznaniu Praźródłem. Neoplatoński dynamizm wypływu i powrotu jest obecny w duszy. Zapoczątkowany jest przez Boga ku Boskości i wiedzie od Boskości przez Boga ku światu. Tak rozumiana henologia Heraklita i Mistrza Eckharta w konsekwencji prowadzi do etyki tj. działania zgodnego z poznaniem.

Tematem mojego wystąpienia będzie próba ukazania pojęcia transcendencji jako takiego, w które wpisany jest pluralizm doświadczenia religijnego. Punktem wyjścia będą dla mnie rozważania Kierkegaarda i Levinasa, w których doszukuję się takiego otwartego na pluralizm rozumienia transcendencji. Kierkegaard przedstawia transcendencję (Boga, chrześcijaństwo) jako termin pośredni, który znosi wszelkie różnicowania i podziały w świecie doczesnym, ukazując źródłową równość wszystkich ludzi. Levinas mówi o transcendencji jako tym, co otwiera na inność i nie pozwala zamknąć się tożsamości w totalnym systemie wiedzy o świecie. W przypadku obu tych autorów pojęcie transcendencji przestaje być tym, co potwierdza status istniejących systemów społecznych, opartych na wiedzy i dogmacie, ale staje się tym, co relatywizuje wszelkie immanentne roszczenia do prawdy absolutnej, a w konsekwencji otwiera na wielość indywidualnych i autentycznych prób odczytania przekazu transcendentnego w postaci etyczno-religijnego doświadczenia głębi ludzkiego bytu. Tym samym problem tego, czy istnieje jedno prawdziwe odczytanie przekazu transcendentnego zostaje zastąpione pytaniem o autentyczność doświadczenia transcendencji przeżywanego przez podmiot ludzki w danej sytuacji egzystencjalnej. Tak rozumiana transcendencja, która znosi roszczenie do posiadania jedynej i nieomyślnej wiedzy o świecie okazuje się zatem krytyką immanentnych systemów społeczno-religijnych, ukazując nieprzekładalność doświadczenia religijnego na obiektywną wiedzę o świecie. Ponieważ transcendentny przekaz religijny nie daje się zamknąć ani wyczerpać w jednym jego odczytaniu, dlatego z gruntu promuje wielość zróżnicowanych jego odczytań. Te zróżnicowane odczytania zdają się jednak zawierać punkt wspólny, jakim jest troska o drugiego i pojednanie się z nim, wykluczające możliwość koncentracji się podmiotu na swojej własnej pomyślności życiowej i wywyższaniu swojej własnej postawy ideologicznej. Uogólniając ten punkt widzenia do poziomu relacji między różnymi systemami społeczno-religijnymi istniejącymi w świecie, można by było zasugerować, że być może istnieje tylko jedno, wspólne wszystkim ludziom doświadczenie transcendencji (ideał transcendentny), które w zależności od sytuacji kulturowo-historycznej różnych społeczności staje się przedmiotem niezliczonych odczytań, wyłaniających się w postaci rozmaitych ideałów immanentnych, jakimi są różne religie i różne wersje poszczególnych religii. W takim ujęciu, nie można powiedzieć, która religia jest najprawdziwsza, można tylko pytać o to, na ile dany religijny ideał immanentny jest rzeczywiście otwartym na doświadczenie transcendencji zbiorem wyobrażeń i wierzeń zorientowanych na niesienia duchowej pomocy swoim wyznawcom, a na ile jest zamkniętą w immanencji wizją transcendencji przybierającą postać systemu wyobrażeń i wierzeń zorientowanych na kontrolę danej społeczności.

Mgr Szymon Smolnicki-Woźniak (Muzeum Warszawy), *Walka o świeckie państwo w działalności warszawskiej Spółdzielni Wydawniczej "Bez dogmatu"*

Przedwojenna działalność polskich organizacji wolnomyślicielskich skupiała się na wieloaspektowej walce o świeckie państwo. Organizacje te, wyrosłe na gruncie przemian zrodzonych dzięki rewolucji 1905 r., stawiały sobie za cel obronę wolności sumienia i szerzyły poglądy oparte wyłącznie na wynikach badań naukowych, odrzucając tym samym wszelkie doktryny religijne. Istniejące na początku XX wieku dwie organizacje wolnomyślicielskie, Stowarzyszenie Wolnomyślicieli Polskich i Polski Związek Myśli Wolnej, postulowały wyrzucenie z kodeksu karnego przepisów o karaniu za obrazę uczuć religijnych, usunięcie nauki religii i wszelkich praktyk religijnych ze szkół państwowych, ustawowe wprowadzenie świeckich urzędów stanu cywilnego, zniesienie przysięgi wyznaniowej w urzędach i wypowiedzenie konkordatu. Promowały także zakładanie krematoriów, których w owym czasie brakowało. Na łamach prasy wolnomyślicielskiej szeroko opisywano wydatki Skarbu Państwa na rzecz kleru, relacjonowano procesy religijne o „błuznierstwo”, przytaczano przykłady dyskryminacji wyznań innych niż katolickie, a także edukowano o ewolucji. Działająca w latach 20-tych i 30-tych warszawska Spółdzielnia Wydawnicza "Bez dogmatu" była jednym z najważniejszych ośrodków wolnomyślicielstwa w Polsce. Wydawała prasę, w tym inteligenckiego "Wolnomyśliciela polskiego", przeznaczone dla ludności wiejskiej "Błyski wolnomyślicielskie", a także broszury religioznawcze i druki ulotne informujące o działalności Polskiego Związku Myśli Wolnej. Działalność spółdzielni nie ograniczała się tylko do wypuszczania na rynek szczególnie ważnych dzieł wolnej myśli, takich jak "Mój stosunek do kościoła" Jana Baudouina de Courtenay i "Szkice przeciwwyznaniowe" Józefa Landaua: zajmowała się również tłumaczeniem przełomowych, zagranicznych pozycji, takich jak "Socjalizm a wolnomyślicielstwo" prof. Teodora Hartwiga. Bogate dziedzictwo warszawskiej spółdzielni do dziś stanowi niewyczerpany zasób pogłębionych krytyk biblijnego tekstu, informacji o toczących się w II RP procesach religijnych, analiz porównawczych pierwotnych religii, a także bieżącej publicystyki społeczno-politycznej.

Na przełomie IV i V wieku w Aleksandrii rozwijała swoją działalność naukową i dydaktyczną wybitna uczona – Hypatia. Jej życie, a przede wszystkim moment śmierci, gdy zostaje bestialsko zabita przez tłum chrześcijan, mogą posłużyć jako metafora dwóch sposobów myślenia o prawdzie. Interpretując wydarzenia związane z postacią Hypatii naświetlę ekskluzywistyczne i ujednocające podejście, które (za dużą częścią tradycji kontynentalnej) nazywam metafizycznym oraz podejście pluralistyczne i tolerancyjne, związane z przekroczeniem metafizyki. W odniesieniu do literatury pięknej oraz sztuk wizualnych, pokażę, że opowiedzenie się za wielością w kontekście epistemicznym może stanowić gest etyczny, prowadzący do niwelacji przemocy, szczególnie przemocy religijnej.

Referat stanowi próbę analizy zależności między grecką filozofią cynicką a zjawiskiem pluralizmu religijnego w kontekście kulturowo zróżnicowanego świata starożytnego epoki hellenistycznej. Punktem wyjścia jest rekonstrukcja kluczowych założeń doktryny cynickiej, takich jak radykalny indywidualizm etyczny, koncepcja życia w zgodzie z naturą, krytyka norm społecznych oraz odrzucenie instytucjonalnych form religijności. Zaproponowana analiza opiera się na zachowanych tekstach źródłowych powiązanych z działalnością pierwszych cyników – Antystenesa z Aten, Diogenesa z Synopy oraz Kratesa z Teb. W ramach referatu ukazane zostaną również ówczesne praktyki religijne stanowiące podstawę helleńskiej ortopraksji oraz greckie kulty misteryjne jako jeden z głównych tematów cynickich chrei. Na tle ówczesnych przemian społeczno-politycznych oraz rozwoju synkretycznych form religijności można postawić tezę, iż cynicki agnostycyzm, czy też ateizm, stanowił reakcję na głęboki kryzys polis jako formy organizacji życia zbiorowego, co miało bezpośredni wpływ na redefinicję religijnych praktyk i przekonań. Grecka ortopraksja pełniła bowiem funkcje wykraczające poza sferę religijną, odgrywając istotną rolę w zachowaniu ładu społecznego i politycznego oraz w kształtowaniu obywatelskiej tożsamości członków polis. Nie umożliwiała jednak wewnętrznego rozwoju duchowego, którego wyjątkowe znaczenie w kształtowaniu osobowości człowieka dostrzegał już Sokrates, przyjaciel i mistrz Antystenesa. W obliczu utraty niepodległości greckich poleis na skutek podbojów Filipa II Macedońskiego funkcjonalność ortopraksji została zakwestionowana, a jej legitymizacja osłabiona. Szczególną rolę w osłabianiu jej wpływu odegrała również działalność cyników, którzy poprzez bezkompromisową krytykę rytualizmu, antropomorficznych wyobrażeń bóstw oraz obietnic „błogosławionego” życia pozagrobowego głoszonych przez kulty misteryjne podważali spójność oficjalnych narracji religijnych z obowiązującą praktyką moralną. Cynicka postawa zaś – ukształtowana wokół wolności, sceptycyzmu oraz niezależności – może być interpretowana jako antycypacja niektórych współczesnych idei pluralizmu religijnego rozumianego w kategoriach epistemicznej otwartości i krytycznej autonomii jednostki.

Marion zauważa, że pojęcie „religii” i „filozofii religii” ma proveniencję nowożytną, wychodzącą od faktu pozytywności i pluralizmu religii, które należało podstawić pod jakieś pojęcie ogólne, pozwalające je porównać i hierarchizować. Roszczenie do prawdziwości danej religii jest już jej wpisaniem w ten horyzont rozumu metafizycznego. Marion wskazuje natomiast, że w chrześcijaństwie (bo głównie tą „religią” się on zajmuje) pojęcie prawdy w sensie metafizycznym nie funkcjonuje. Dlatego Marion wprowadza nowe pojęcie prawdy, wychodząc od historycznej analizy pojęcia Objawienia. Od Suareza Objawienie zostaje zredukowane do „informacji” – *Revelatio autem est quasi informatio* – którą ktoś może ale nie musi przyjąć, czyniąc ją poniekąd niezależną od wiary, teologia zaś jako nauka będzie zależała w równym stopniu od objawienia co od rozumu naturalnego, stając się powoli częścią metafizyki. Natomiast tak pojęta „nauka” stanie się podatna na kontrinterpretacje i krytyki, chociażby oświeceniowe. Wyjście z tej aporii stanowi dla Mariona przyczynek do rozwinięcia nowej koncepcji prawdy i interpretacji Objawienia, która wychodziłaby od niego samego, zamiast mu się narzucać jako jego interpretacja „epistemologiczna”. Prawdę w filozofii można określić jako *aletheia*, a więc nieskrytość. Objawienie natomiast, które według swojego greckiego źródłosłowa również oznacza odkrywanie czy odsłanianie czegoś co było zakryte, zbyt łatwo zostało podciągnięte pod pojęcie prawdy rozumianej jako *aletheia*, a więc epistemologicznej funkcji metafizyki. Marion mówi więc o „podwojeniu” [redoubler] jednej logiki i pojęcia prawdy przez inną. Nie chodzi o anulowanie, „przezwyjęcie”, wyjście z metafizyki, lecz o pozostawienie jej samej sobie przez wskazanie innego możliwego horyzontu. „Nieskrytość” zostaje zdefiniowana jako pewność oczywistości oraz jako warunki możliwości poznania, co z kolei w wymiarze teologicznym oznacza „*propositio sufficiens*” – podanie rozumowi „prawdy objawionej”, jako informacji pewnej, którą wola ma przyjąć (dopiero wtórnie pokochać). Apokalypsis, odsłonięcie, nie tylko nie jest tożsama z prawdą jako nieskrytością, ale w pewnym sensie jest jej odwrotnością. W referacie przedstawię Mariona rozróżnienie dwóch pojęć prawdy (*aletheia* i *apocalypsis*), przedstawię jego argumentację i wynikające z niej wnioski dla problemu pluralizmu religii i ich roszczeń do prawdy.

Dr Sylwester Warzyński (UKW), *Między sekularyzacją a prywatyzacją. Religia w kulturze wyczerpania*

Koniec wieku XX i początek XXI zostały w jakiś sposób naznaczone „wyczerpaniem”. „Wyczerpaniem”, które dotyka najróżniejszych dziedzin naszego życia, wszelkich - wydawałoby się - podstawowych i niepodważalnych zasad, idei, wartości. Ich dotychczasowa bezsporność, bezdyskusyjność, uniwersalność zostały podważone i zanegowane. To, co wczoraj było kluczowe, dziś już kluczowe nie jest. Ewidentne i pewne stało się słabe i niestabilne.

Dokładnie tak poczuł się także sam człowiek. On również doświadcza niedającego mu spokoju znużenia, zmęczenia, braku zakorzenienia. Nie opuszczają go zagubienie, niepewność, brak poczucia sensu. „Kultura wyczerpania” zrodziła „wyczerpanego człowieka”, ale z drugiej strony „wyczerpany człowiek” tworzy podobną sobie kulturę.

A co z religią? Czy tak rozumiane i doświadczane „wyczerpanie” dotyka także religii? Jeśli tak to jakie są tego konsekwencje? W jakim kierunku zmierzają dające się zauważyć przemiany religijności, zmieniający się kształt i znaczenie religii tak w życiu społecznym i indywidualnym? O czym świadczą procesy sekularyzacyjne i desekularyzacyjne, które obserwujemy? I w końcu, może w związku z tym wszystkim, wcale nie chodzi o religię jedynie, ale o osobowego Boga?

W ostatnich latach w epistemologii religii – tak w centrum filozofii akademickiej, jak i na jej marginesach – zaznaczyły się wyraźnie głosy sceptyczne wobec założeń dominujących w analitycznym podejściu do tematyki religijnej, ukształtowanym z jednej strony przez dyskusję na temat języka religijnego, a z drugiej przez projekt epistemologii reformowanej. Podczas gdy niektóre nowe nurty w filozofii religii wydają się świadomie dążyć do coraz większego pluralizmu perspektyw, część innych – szczególnie dotyczących tematyki społecznej i kulturowej – łączy jego częściowe lub całkowite odrzucenie; jednocześnie można zaryzykować tezę, że, przez zajmowanie stanowisk wcześniej zaznaczających się w dyskusji znacznie słabiej, te drugie pośrednio rodzą „alternatywny pluralizm”. Dla tego stanu rzeczy – na który w filozofii rzadko wskazuje się wprost – kluczowe wydaje się, po pierwsze, różne podejście do kwestii istoty i możliwości posiadania wiedzy czy uzasadnionych przekonań na temat religii i, po drugie, różne rozumienie teoretycznej i praktycznej roli pluralizmu religijnego (wraz z samą relacją między jego aspektem teoretycznym a praktycznym), a także związanej z nim roli indywidualnych (a nie związanych z daną grupą czy tradycją) perspektyw światopoglądowych. W ramach mojego referatu chciałabym zarysować istotę tej różnicy i prowadzące do niej rozbieżności założeń dzielące uczestników debaty na przykładzie wybranych też autorów reprezentujących różne stanowiska, a także zaproponować parę hipotez dotyczących wynikających z niego trudności i ich możliwych rozwiązań na gruncie epistemologii – szczególnie tych, dla których punkt wyjścia stanowi akceptacja wielości punktów widzenia.

Dr Grzegorz Wodziński (Muzeum Niepodległości), Jan Kalwin. Między zewnętrznym ekskluzywizmem a wewnętrznym inkluzywizmem

Postać francuskiego reformatora Jana Kalwina- jednego z protoplastów wyznania ewangelicko-reformowanego- jest dziś dobrze znana, szczególnie z perspektywy biografistyki. Jego życie, działalność reformatorska, publicystyczna są dziś w miarę dobrze znane. Natomiast poglądy religijne "mistrza z Genewy" są do dnia dzisiejszego przedmiotem badań historyków idei, teologów, religioznawców. Analizowane pod wieloma kątami prowadzą badaczy do różnorodnych- czasami sprzecznych, kolidujących ze sobą wniosków. Tym bardziej świadczy to, że postać reformatora, szczególnie jego nauka, pozostaje ciągle przedmiotem interdyscyplinarnych badań. W swoim wystąpieniu pragnę zwrócić uwagę na stosunek Kalwina do innych wyznań chrześcijańskich mu współczesnych, oraz do innych wielkich religii. Kwestia wydaje się być nader interesującą ze względu na obecny w dotychczasowej historiografii obraz Kalwina jako fundamentalisty religijnego. Analiza dzieł reformatora zdają się w pewnych punktach przeczyć tym stwierdzeniom. Choć faktem jest, że Kalwin był zdecydowany w swoich poglądach religijnych, jednak z drugiej strony ewaluowały one w miarę upływu lat i zmieniającej się sytuacji konfesyjnej w szesnastowiecznej Europie. Czy zatem głoszona z całym zapałem idea predestynacji z góry odrzucała dopuszczenie do eschatologicznej szczęśliwości wiernych innych religii i wyznań? Czy genewski reformator dopuszczał procesy unifikacji konfesyjnych w łonie samego chrześcijaństwa? Czy też hasło Solus Christus- stanowiące o dwóch naturach Chrystusa- było obligatoryjną wykładnią wobec innych konfesji? A może Kalwin stworzył doskonały model konfesji chrześcijańskiej opartej na pluralizmie religijnym?

Komitet organizacyjny:

Ryszard Mordarski

Antoni Torzewski

Rada Naukowa:

Piotr Gutowski

Ryszard Kleszcz

Dariusz Łukasiewicz

Tadeusz Szubka

Zbigniew Drozdowicz

Organizatorzy:

Wydział Filozofii Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

Fundacja Koherencje

Instytut Filozofii i Kognitywistyki Uniwersytetu Szczecińskiego

Polskie Towarzystwo Filozoficzne