

- **Dzieje kształtowania się filozoficznych teorii religii**
  - Starożytność
  - Średniowiecze
  - Czasy nowożytne i współczesność
- **Rodzaje filozofii religii**
  - Autonomiczne f. religii
  - Nieautonomiczne f. religii
- **Realistyczna klasyczna filozofia religii**

**FILOZOFIA RELIGII** — dyscyplina filozoficzna dociekająca, czym jest religia oraz dlaczego istnieje, czyli jakie są jej ostateczne źródła i jakie jest uzasadnienie jej twierdzeń, jaką rolę religia pełni w życiu człowieka i w ludzkiej kulturze.

Złożoność religii oraz różnorodność metod stosowanych w jej interpretacji powoduje, że powstało wiele filozoficznych teorii religii; zaczątki f. religii występowały już w mitologii gr., w teologii naturalnej (filozofii pierwszej), a także w teologii objawionej.

F. religii jako odrębna dyscyplina filozoficzna wyodrębniła się w XVII w. w związku z koncepcją tzw. religii naturalnej (Herbert z Cherbury). Właściwy jej rozwój nastąpił po zakwestionowaniu przez I. Kanta metafizyki oraz wyeliminowaniu problematyki Boga z pola racjonalności, a związaniu z porządkiem praktycznym. W XIX i XX w. f. religii kształtowała się swoiście w neokantyzmie, fenomenologii i w f. analitycznej — kierunkach, które zrezygnowały z odniesienia do metafizyki i filozofii Boga.

**Dzieje kształtowania się filozoficznych teorii religii.** Filozoficzna refleksja nad religią obejmuje przede wszystkim religie Zachodu: wierzenia gr., judaizm, chrześcijaństwo, islam. Religie Wschodu — buddyzm, hinduizm, konfucjanizm — koncentrują się na praktycznym wymiarze życia religijnego, nie rozwijają więc odrębnych dociekań teoretycznych; elementy filozoficzne w tych religiach włączone są w myśl religijną, dlatego refleksja religijna i myśl filozoficzna stanowią tam nierozdzielalną jedność.

**Starożytność.** W europejskim kręgu kulturowym spotkanie religii i f. nastąpiło w starożytnej Grecji. Jej swoiste życie religijne — wierzenia politeistyczne, religia orficka — zderzyło się z refleksją filozoficzną, dociekającą natury i ostatecznej racji (ἀρχή [arché]) świata (kosmosu), prowadząc do powstania koncepcji bytu boskiego jako najważniejszego i koniecznego czynnika kosmosu.

Filozofowie gr. przed Sokratesem podchodzili do zagadnień religijnych co najmniej na 3 sposoby: 1) Ksenofanes krytykował pełne sprzeczności, mitologiczne politeistyczne poglądy religijne, przedracjonalną świadomość religijną, zwalczał antropomorficzne pojmowanie bóstwa, głosząc iż Bóg jest siłą, która przenika wszechświat i kieruje nim za pomocą swej myśli; poglądy te wypowiedział w złośliwych wierszach, wyśmiewając w nich m.in. poglądy religijne Homera i Hezjoda; 2) filozofowie przyrody podczas dociekań nad światem dochodzili do koncepcji bytu boskiego (boskości) odbiegającej od mitologicznych wyobrażeń. Konfrontacja między religijną i filozoficzną koncepcją boskości przybierała niekiedy skrajną postać, co wyraził Arystofanes w *Chmurach*, uznając wszystkich

filozofów za ludzi wrogich religii; Sokrates został oskarżony i skazany na śmierć za ateizm; 3) sofiści koncentrujący się na dociekaniach antropologicznych przedmiotem swoich zainteresowań uczynili fakt religii, uznając go za fakt kulturowy. Koncentrując się na psychiczno-społecznych, a nawet politycznych aspektach religii, dopatrywali się jej genezy w człowieku; Protagoras uważał, że religia jest faktem ludzkim, który należy rozumieć w ramach ludzkiej natury i ludzkiej cywilizacji, jej socjopolitycznych struktur; Demokryt twierdził, że religia powstaje z lęku przed potężnymi siłami przyrody, Kritiasz natomiast, że religia stanowi wymysł polityków dla utrzymania porządku w państwie.

Niektóre aspekty tych stanowisk znalazły wyraz w koncepcjach Platona i Arystotelesa. Platon akceptował gr. religię mitologiczną, dokonując jednak zmian w poetyckim obrazie bogów olimpijskich (odrzucał możliwość czynienia zła przez bogów, tworzył własne mity, aby podkreślić odmienność boskości od potocznych wyobrażeń). Stworzył jednak wielką wizję filozoficzną niezależną od religii, choć powstała nie bez wpływu religii orfickiej, wg której prawdziwą rzeczywistość stanowi hierarchiczna rzeczywistość idei — bytów niezmiennych, koniecznych i ogólnych, na czele z ideą Dobra. Człowiek ze swej natury należy do świata idei, w którym przebywał przed połączeniem z ciałem. Obecny stan człowieka pośród świata bytów zmiennych uważa za nienaturalny. Rola f. polega na tym, aby pomóc człowiekowi wyzwolić się ze świata zmysłowych iluzji i, uświadamiając mu jego boską naturę, ułatwić powrót do świata idei. F. ma, wg Platona, funkcje religijne, gdyż jej celem jest wybawienie człowieka z nienaturalnej dla niego sytuacji, którą jest przebywanie duszy w ciele. Dzieje się to przez poznanie własnej boskości (zbawienie przez poznanie). Platon rozumiał więc f. na sposób religijny; wątek ten pojawi się u innych filozofów, np. B. Spinozy, G. W. F. Hegla.

Doktryna Arystotelesa zawiera elementy krytyczne wobec religii mitologicznej i wskazuje nową drogę poznania absolutu. Arystoteles był tym, który przedstawił dowód na istnienie Pierwszego Poruszyciela oraz określił jego istotę. Wychodząc ze zjawiska ruchu dowodził, że aby przy jego wyjaśnianiu uniknąć regresu w nieskończoność, trzeba przyjąć istnienie substancji wiecznej, niepodlegającej zmianie — Czystego Aktu, czyli takiej zasady, która jako substancja w akcie jest niematerialna i stanowi warunek ruchu powszechnego. Jest ona bytem koniecznym, a jako taka jest dobrem, i w tym znaczeniu zasadą wszystkiego. Porusza wszystko jako przedmiot miłości (przyczyna celowa). Tak rozumianą zasadę Arystoteles utożsamiał z Bogiem. Istotą życia boskiego jest autokontemplacja.

Rozważania Arystotelesa na temat religii stanowią szczytowe w tradycji gr. osiągnięcie refleksji filozoficznej dotyczącej Absolutu. Absolut jest transcendentny wobec świata, nie ma jednak bezpośrednich relacji ze światem i człowiekiem (co jest istotne dla religii). Dla Arystotelesa religia jest zjawiskiem raczej z tego świata, natomiast Bóg jest poza światem. Religia jako dziedzina wizji i kontemplacji jest pokrewna f., która jest jakby religijnym sposobem życia, ponieważ przez f. człowiek najbardziej zbliża się i upodabnia do Boga. Arystoteles, podobnie jak Platon, uważał, że punktem kulminacyjnym f. jest religia, nie utożsamiał jednak religii i f. Filozoficzna droga do Boga może człowieka rozwijać, ale nie może go zbawić.

Arystoteles swoją doktryną o Bogu zapoczątkował i zainspirował poznanie obiektywne rzeczywistości, czyli drogę bytu jako drogę dojścia do poznania Absolutu. Jego teologia naturalna stała się inspiracją dla f. Boga rozwijanej przez wieki, współcześnie zw. ontoteologią.

Swoiste zwieńczenie całej f. gr. stanowił system Plotyna, jako synteza myśli Platona i Arystotelesa, wzbogacona myślą Wschodu, był próbą wyjścia poza odróżnienie religii i f. Plotyn przedstawił koncepcję wyprowadzenia całej rzeczywistości świata i człowieka z „Jednego” — Absolutu-Prajedni, stanowiącej superprzyczynę, z której nieustannie emanuje cała rzeczywistość. Dusza ludzka, pochodząca pośrednio z Prajedni, choć związana z ciałem, może wznieść się do doskonałej Prajedni drogą kontemplacji. Prowadzi do niej oderwanie się duszy od spraw cielesnych i doskonalenie jej przez muzykę, miłość i f. Zjednoczenie z Prajednią domaga się najwyższego stopnia doskonałości, miłości i mądrości. Prajednia jest światłem, kontemplacja natomiast jest warunkiem dostrzeżenia tego wewnętrznego światła. Tak rozumiany Bóg nie musi do człowieka przychodzić, jest stale w nas obecny, nawet gdy go nie widzimy. Kiedy dusza ogląda Boga, wchodzi w stan ekstazy, zapomina o sobie tak, iż od tej chwili istnieje jakby osmoza między kontemplującym podmiotem i Prajednią. Mimo panteistycznego emanacjonizmu, system Plotyna oddziałwał na myśl chrześcijańską, zwł. na św. Augustyna, poddany pewnym modyfikacjom, których domagały się prawdy objawione.

Kierunek filozoficznej refleksji nad religią, zwł. nad bytem Boskim, zmienił się w I w. po Chr. w wyniku spotkania f. gr. z judaizmem i chrześcijaństwem. W chrześcijaństwie próby przedstawienia prawd objawionych w języku i na sposób filozoficzny podejmowali m.in. św. Justyn i św. Klemens Aleksandryjski. Ukształtował się nowy typ udziału refleksji filozoficznej w interpretacji religii, zwł. chrześcijańskiej. Rozumiejąc religię jako służbę Bogu, dążono do wykazania na drodze filozoficznej, że Bóg istnieje (dowody na istnienie Boga). Problem, która spośród istniejących religii jest „religią prawdziwą” rozwiązywano także na drodze filozoficznej. Przedmiotem analiz uczyniono także charakter wiedzy o Bogu i języku religijnym.

Przez prawie 1000 lat, poczynawszy od św. Augustyna aż do XVI w., najwięksi myśliciele chrześcijańscy zajmowali się zagadnieniem racjonalnych podstaw wiary (religii), tzn. kwestią istnienia i istoty Boga oraz problemami, które powstawały na styku f. antycznej z religią monoteistyczną. Jeśli można mówić o f. religii w tym okresie, to była ona budowana na teologii naturalnej, przybierając postać f. Boga.

Pierwszą wielką syntezą myśli filozoficznej i teologicznej, w której zbiegały się różne nurty myśli gr. (z dominacją neoplatonizmu), była myśl św. Augustyna, który — podobnie jak Platon — poznanie filozoficzne traktował jako powrót duszy do swego boskiego źródła. Ukierunkowanie myśli św. Augustyna było wyraźnie praktyczne. Chodziło o ukazanie Boskiego porządku świata, przez który człowiek zbliża się, praktykując ascezę i kontemplację, do najwyższego Dobra. Odmienne u św. Augustyna w stosunku do myśli helleńskiej było ukazanie, że przez grzech człowiek sprowadził zło, z którego sam nie jest w stanie się wydobyć, potrzebuje więc zbawienia z zewnątrz. Bóg w doktrynie św. Augustyna jest nie tylko najwyższym przedmiotem myśli teoretycznej i transcendentną granicą drogi ascetyczno-mistycznej, lecz jest Stwórcą człowieka i jego

Odkupicielem. Augustyn podkreślał także społeczny charakter religii. Otwartość człowieka na Boga otwiera go także na innych ludzi. Komunia z Bogiem tworzy nową społeczność ludzi — Kościół. Zgodnie z Augustyńską koncepcją związku między wiarą i rozumem, problematyka religii — jej natury i uzasadnienia — zawiera się w teologii. Wychodząc z perspektywy wiary i przyjmując akt wiary jako pierwotny w stosunku do wszelkich aktów poznawczych, Augustyn pokazał naturalne, racjonalne podstawy religii, rozumianej jako osobowy, oparty na prawdzie i miłości, związek człowieka z Bogiem — Stwórcą i Zbawicielem.

Średniowiecze. W średniowieczu myśl teologiczna uzasadniała i wyjaśniała prawdy zawarte w religii oraz miała cel bardziej praktyczny — wskazanie drogi do zjednoczenia z Bogiem. Wraz z pojawieniem się nowych religii (islam) nasilała się konieczność filozoficznego ujęcia i wyjaśnienia prawd wiary. Na czoło rozważań filozoficznych wysunęły się istotne problemy religii: poznawalność istnienia i natury Boga (dowody na istnienie Boga); osobiste relacje człowieka z Bogiem jako problem nie tylko poznania, lecz także miłości; zjednoczenie z Bogiem — ostateczne przeznaczenie człowieka — jako nadzieja eschatologiczna lub jako rzeczywistość dostępna w życiu doczesnym na drodze kontemplacji mistycznej. W perspektywie teoretycznej najważniejszym zagadnieniem było dociekanie istnienia i istoty Boga, a więc racjonalne uzasadnienie wiary. W tej kwestii zaznaczają się wyraźnie dwa nurty: 1) zainicjowany przez św. Anzelma (który najpierw definiuje pojęcie Boga, następnie przeprowadza dowody na Jego istnienie) nurt z elementami apriorycznymi (dowód ontologiczny); 2) nurt teologii naturalnej (f. Boga), w której filozoficzna problematyka Boga, czy Bóg istnieje oraz w jaki sposób istnieje, związana jest z poznaniem bytu przygodnego. Drogę tę zainicjował Arystoteles w swojej metafizyce. Św. Tomasz z Akwinu, inspirowany myślą Arystotelesa, dzięki nowej perspektywie poznawczej i oryginalnej koncepcji bytu jako istniejącego, przedstawił dowody na istnienie Boga i własną koncepcję Boga — jako Pełni Istnienia (Ipsum esse subsistens), Najwyższej Zasady — transcendentnej wobec świata i obecnej w nim na mocy przyczynowania sprawczego, wzorczego i celowego (partycypacji). Tak rozumiany absolut filozoficzny jest tożsamy z Bogiem religii („Jestem, Który jestem”, Wj 3, 14).

Oprócz filozoficznej doktryny o Bogu, myśl Akwinaty zawiera elementy filozoficznej refleksji nad religią rozumianą jako cnota moralna oraz jako relacja interpersonalna między człowiekiem i Bogiem. Religię wyznaczają dwa fakty: 1) uznanie przez człowieka ostatecznego źródła swego istnienia — Boga; 2) uznanie, że Bóg, będąc Najwyższym Bytem, jest równocześnie najwyższym, obiektywnie istniejącym Dobrem, nadającym sens ludzkiemu życiu. Człowiek — podmiot rozumnego i wolnego działania, zdolny do wyboru przedmiotu swojej miłości (celów), powinien także w sposób świadomy i wolny uznać Boga za najwyższe dobro i dokonać wyboru wytyczającego perspektywy całego swego życia. Związek między człowiekiem i Bogiem, sięgający podstaw transcendentnych wymiarów ludzkiego istnienia, ogarniający całe życie osobowe człowieka, realizuje się w relacjach międzyosobowych, a więc w dziedzinie świadomego i wolnego działania, które z natury jest działaniem moralnym.

Akwinata zarysował, choć nie wyodrębnił jako dziedziny odrębnej, f. religii jako nabudowaną na teologii naturalnej (f. Boga). Polega ona na ujęciu religii w aspekcie ogólnoegzystencjalnym i wyjaśnianiu jej przez wskazanie

ostatecznych racji ontycznych; wiele uwagi poświęcał także zagadnieniu cnoty religii i analizie języka religijnego.

Występujące w okresie Odrodzenia chrześcijańskie „ruchy odnowy” okazały się krytyczne wobec wykorzystywania f. do rozwiązywania problemów teologicznych (Erazm z Rotterdamu).

Czasy nowożytne i współczesność. Momentem przełomowym w kształtowaniu się problematyki z zakresu filozoficznej refleksji nad religią stała się f. Kartezjusza, który zmienił punkt wyjścia rozważań z przedmiotowego na podmiotowy, z poznania na myślenie (cogito). W wątpieniu odkrył fundament nowej pewności w świadomości myślącego „ja” (res cogitans) i przez wgląd w warunki świadomości stworzył nową formę f. Boga. Tę linię wiązania problematyki Boga z ludzką świadomością będzie kontynuował I. Kant i jego następcy, zwł. przedstawiciele teologii transcendentalnej. Kartezjusz sformułował subiektywistyczny dowód na istnienie Boga. Poznanie Boga jest, wg niego, niczym innym, jak do końca zreflektowanym samopoznaniem człowieka, który w sobie odnajduje ideę nieskończoności (której nie może być twórcą), pozwalającą mu odkryć własną skończoność i niedoskonałość. Będąc istotą niedoskonałą, człowiek nosi w sobie ideę czegoś doskonałego. W tej perspektywie Bóg staje się źródłem pewności wszelkiej wiedzy. Zaufanie do rozumu, który sam ogranicza się do zgadzania się jedynie z tym, co okazało się niezbędne do myślenia, jest skutkiem zaufania do Boga, który jako najwyższe Dobro nie może człowieka wprowadzić w błąd. „Pewność i prawda wszelkiej wiedzy zależy jedynie od poznania prawdziwego Boga, tak dalece, że nie mogłem o żadnej innej rzeczy posiadać doskonałej wiedzy, zanim nie poznałem Jego” (*Medytacje o pierwszej filozofii*, Kr 1948, V 87). Rozum ludzki ma więc religijny fundament — wrodzoną ideę Bytu nieskończonego — który staje się źródłem pewności i prawdy.

Racjonalizm religijny właściwy Kartezjuszowi, czyli przekonanie, że wykazanie istnienia Boga jest niezbędnym warunkiem uzasadnienia wiedzy, przejął B. Spinoza, G. W. Leibniz oraz niektórzy filozofowie Oświecenia.

W końcu XVII i w XVIII w. nasiliła się opozycja wobec kartezjańskiego racjonalizmu. D. Hume zainicjował f. religii jako refleksję nad źródłem i istotą religii oraz nad wartościami religijnymi. Postulowana wiedza dotycząca religii wynikała z jego teorii poznania. Hume ograniczył poznanie wartościowe do poznania stosunków między ideami (matematyka) i faktami, odmawiając wiedzy dotyczącej faktów cech konieczności, co wynikało z jego krytyki pojęcia przyczynowości i substancji, a co za tym idzie — możliwości uprawiania metafizyki i filozofii naturalnej. Toteż, wg Hume’a, religia jest pozbawiona podstaw rozumowych; aby ją wyjaśnić, należy odwoływać się nie do rozumu, lecz do wiary. Religia jest sprawą wiary, a nie wiedzy, jest wytworem ludzkiej psychiki; w ten sposób Hume zainicjował psychologiczne i historyczne badanie faktu religii.

Przewyciężenia stanowiska Hume’a dokonał Kant, który pojęcia uznał za aprioryczne kategorie subiektywne, w ten sposób usiłując ratować poznanie naukowe (radycznie je subiektywizując). Z kolei subiektywne poznanie „zobiektywizował” G. W. F. Hegel. Temu typowi poznania charakter skrajnie subiektywny nadał L. Feuerbach, zawieszając na nim swoją koncepcję religii i jej krytykę. W ten sposób Hume stał się w pewnym sensie w f. religii prekursorem

koncepcji Kanta, Hegla, Feuerbacha, S. Kierkegarda oraz pozytywizmu, a wraz z nim XIX-wiecznego agnostycyzmu.

Nowe rozumienie religii i impuls do pozametafizycznego traktowania podstaw religii dała f. Kanta, rozumiana jako „analitka czystego rozumu” albo ogólna teoria subiektywności. Dociekania rozumu teoretycznego i praktycznego łączył Kant z trzema pytaniami: co mogę wiedzieć (nauka); co mam czynić (moralność); na co mogę mieć nadzieję (religia). Odrzucając zasadność metafizyki i możliwość poznania Boga na drodze rozumu teoretycznego, związał Kant religię z dziedziną rozumu praktycznego. Religia w swej istocie jest ogółem tych postulatów — teoretycznie nieprzekazywalnych, jednak pod względem praktycznym koniecznych, aby uzasadnić działania moralne człowieka. Postulaty powinności wskazują na treści religijne. Postulat istnienia Boga jest wymogiem koniecznym dla moralności. Idea Boga bierze początek z moralności. Poznanie i uznanie obowiązków moralnych prowadzi do uznania ich za przykazania Boże, toteż religia jest, wg Kanta, działaniem moralnym i polega na przestrzeganiu obowiązków, traktując je jako przykazania Boże. W ten sposób Kant zredukował religię do moralności.

Nową perspektywę i nowy wyraz zyskała refleksja nad religią w niem. f. idealistycznej (J. G. Fichte, F. W. J. Schelling, G. W. F. Hegel). Dla Hegla f. religii to badanie sposobów, w jakich Absolut (Bóg) ujawnia się w świadomości religijnej, która stanowi jeden z ostatecznych kroków prawdziwie filozoficznego pojęcia Boskości. Religia posługuje się wyobrażeniami, toteż najwyższą postacią rozwoju ducha absolutnego nie jest religia, lecz f. Hegel sprowadził więc ostatecznie religię do filozofii.

Redukcji religii do moralności czy f. sprzeciwił się F. Schleiermacher, który w dyskusji z poglądami Kanta i Hegla przedstawił własną koncepcję f. religii. Przeprowadził ostrą granicę między metafizyką, etyką i świadomością religijną. Domeną metafizyki jest rozum, moralności, wola, a religii — uczucie, stąd istotą religii nie jest ani myślenie, ani działanie, lecz kontemplacja i uczucie; jest więc religia sprawą bardziej serca niż rozumu, wiary niż wiedzy; eksplikacją tego podstawowego doświadczenia religijnego jest f. religii.

Po Kancie i Heglu wielu filozofów występowało przeciw teizmowi i przeciw religii. Najbardziej wyraziście uczynił to L. Feuerbach, który zainicjował krytykę religii na wielką skalę (w jego ślady poszli K. Marks, A. Schopenhauer, F. Nietzsche, J. P. Sartre, Z. Freud). Feuerbach, zgodnie z założeniami teorio-poznawczymi (nominalizm), antropologicznymi i ontologicznymi (naturalizm, materializm), interpretował religię jako zjawisko czysto ludzkie, twór ludzkiej świadomości. Człowiek, będąc najdoskonalszym bytem spośród bytów natury, jest obdarzony świadomością. Dzięki świadomości może ujmować swoją egzystencję jako część egzystencji całego gatunku; jego istnienie nie jest więc istnieniem izolowanym. Człowiek jest istotą społeczną, przeżywa więź gatunkową; istotnym elementem jego życia jest relacja: „ja” — „Ty”. Religia jest więc więzią typu „ja” — „Ty”, mającą genezę w ludzkiej świadomości. Jej przedmiotem są zobiektywizowane cechy gatunku ludzkiego, zhipostazowane w „Ty” boskim. Świadomość Boga jest niczym innym, jak samoświadomością człowieka, dlatego człowiek jest bogiem człowieka. W ten sposób Feuerbach dokonał redukcji teologii do antropologii.

Rozwój f. kultury, zwł. w nurcie neokantowskim na przełomie XIX i XX w., przyczynił się do powstania nowej formy refleksji nad religią, traktując religię jako dziedzinę kultury (E. Cassirer, W. Dilthey, H. Rickert, E. Troeltsch, W. Windelband).

Rozwój nauk historycznych, psychologicznych i socjologii spowodował wzrost humanistycznych badań nad religią. Powstała historia i etnologia religii, psychologia i socjologia religii. Zgodnie z tendencjami pozytywistycznej koncepcji f., f. religii traktowano jako dopełnienie nauk humanistycznych lub próbę ich syntezy i wyjaśnienia założeń. Często przybierała postać religioznawstwa, zawierającego dużą dozę f. (np. religioznawstwo marksistowskie).

W XX w. — mimo silnych tendencji ateistycznych i antyreligijnych, kontynuowano refleksję nad religią. Wprawdzie powstały filozofie, w których nie nawiązano do problematyki Boga (np. f. E. Husserla czy M. Heideggera), jednak główne nurty, takie jak egzystencjalizm, fenomenologia i filozofia analityczna, przyczyniły się do powstania f. religii, której przedmiotem jest wyodrębniony fenomen religii rozpatrywany sam w sobie, bez odniesień do całej wizji rzeczywistości. Tak rozumianą f. religii zastępuje czy nawet — w związku z nastawieniem antymetafizycznym — eliminuje f. Boga. Tylko w realistycznej f. bytu uprawiana jest f. Boga i związana z nią realistyczna f. religii.

**Rodzaje filozofii religii.** Istnieje wiele sposobów uprawiania f. religii; wynika to nie tylko z wielości koncepcji i kierunków filozoficznych, np. z postawy metafizycznej (Platon, Arystoteles, Leibniz) albo antymetafizycznej (Hume, Kant, ich kontynuatorzy), lub sposobu ujmowania zjawiska religii (analiza konkretnej religii lub religii w ogóle, albo wybranych jej elementów — np. języka religijnego), czy też z różnicy w determinowaniu celów f. religii (dostarczenie założeń dla teologii, stworzenie racjonalnej teorii religii, krytyka religii, zdystansowanie się wobec własnej wiary i potraktowanie zjawiska religii jako faktu historycznego, ograniczonego czasowo i przestrzennie), lecz zwł. ze stosowania różnych metod uprawiania f. religii: autonomicznych i nieautonomicznych, racjonalnych i pozaracjonalnych, przedkrytycznych, krytycznych, sceptycznych.

Autonomiczne f. religii nie odwołują się wprost do wyników poznania w naukach szczegółowych oraz do wiary religijnej; mogą być opisowe, interpretacyjne i wyjaśniające.

*Opisowe (deskryptywne) f. religii.* W następstwie pokantowskiego agnostycyzmu w kwestii poznania Boga, rozdziału porządku „Sein” i „Sollen”, powstała tendencja uzasadniania religii przez przeżywane doświadczenia religijne. Było to upodmiotowione traktowanie religii, akcentujące subiektywny charakter religijnych przeżyć. Doświadczenie religijne może być różnie rozumiane: ma charakter pozaracjonalny, jest intuicyjnym czy emocjonalnym ujęciem relacji człowieka do Boga. Podstaw religii rozumianej jako „uczucie zależności od nieskończoności” (F. D. E. Schleiermacher), „doświadczenie Tajemnicy” (R. Otto), doszukiwano się w pokładach psychiki człowieka.

Podobnie ujmuje religię J. F. Fries — jako „poczucie żywe i bezpośrednie tego, co czasowe i tego, co wieczne”; „poczucie” rozumie jako „pre-uczucie”, dla wyrażenia którego nie ma żadnego abstrakcyjnego pojęcia, i które nie może być wyrażone przez żaden sąd.

Inny rodzaj religijnego empiryzmu reprezentuje W. James — zwolennik pragmatyzmu. Uważa on, że religia opiera się całkowicie na doświadczeniu. Doświadczenie religijne ujawnia związek człowieka wierzącego z Bogiem. Bóg jest bytem działającym, osobowym i skończonym; nie jest ani transcendentny, ani absolutny. Doświadczenie religijne weryfikuje się — zgodnie z pragmatyczną koncepcją prawdy — w działaniu. Moja wiara w istnienie Boga jest prawdziwa wtedy, gdy ta wiara pomaga mi funkcjonować, czyli gdy ma pozytywne rezultaty praktyczne.

Doświadczenie religijne w aspekcie jego skuteczności interpretuje Ch. S. Peirce, wg którego przekonanie o istnieniu Boga zmienia stosunek człowieka do świata, do innych ludzi, kształtując postępowanie, ma więc pozytywne skutki praktyczne. Myśl o Bogu — zdaniem Peirce'a — wywołuje podobne skutki, jak myśl o wielkim człowieku — wystarczy spojrzeć na jego podobiznę, by zmienić swoje nastawienie, postępowanie. Podobnie myśl o Bogu zmienia nastawienie człowieka, inspirując go do czynienia dobrze. Religia weryfikuje się więc przez doświadczenie jej praktycznych skutków.

*Interpretacyjne f. religii* nie poprzestają na opisie doświadczenia religijnego czy świadomości religijnej, lecz dokonują wyjaśnienia zgodnego z założeniami systemu, który reprezentują.

1. Hermeneutyka religii wyrasta z tego nurtu f. współczesnej, którego punktem wyjścia jest „mowa integralna”, a więc mowa symboli i mitów. Hermeneutyka filozoficzna religii jest interpretacyjną refleksją nad „mową religijną”, będącą „mową symboli i mitów religijnych”; w tym nurcie rozważania prowadzi P. Ricoeur. W „mowie religijnej”, jako mowie integralnej, zostały wypowiedziane tajemnice życia ludzkiego w formie „zagadki”, którą aby odgadnąć, trzeba na nowo wszystko odtworzyć i przetworzyć. F., wychodząc od symboli, obejmuje trzy etapy: fenomenologiczny — opis symbolu przez symbol; hermeneutyczny, w którym wychodząc od wstępnego rozumienia odkrywa się głębsze znaczenie symboli; filozoficzny, w którym wychodząc od symboli odkrywa się zawartą w nich myśl (cogito), zgodnie z zasadą „symbol daje do myślenia”. Filozoficzna interpretacja symbolu polega, wg Ricoeura, na odkryciu kategorii egzystencjalnych, które wyrażają najgłębsze możliwości człowieka; na tej drodze dochodzi do rozumienia bytu ludzkiego.

2. Fenomenologiczne f. religii. Próbę przewyciężenia przedziału między doświadczeniem religijnym i f. podejmuje fenomenologiczna f. religii, ukształtowana pod wpływem metody fenomenologicznej Husserla, modyfikowanej do potrzeb badań nad religią. Stanowi ona nowy typ dociekań nad fenomenem religii. Twórcy fenomenologicznej f. religii przyjmują istnienie swoistego — niesprowadzalnego do innych przeżyć — doświadczenia religijnego, odrębnej świadomości religijnej, co miałyby świadczyć o autonomii religii wobec innych dziedzin życia. Celem fenomenologii religii jest wydobywanie z konkretnych zjawisk religijnych (fenomenów) ich istotnej postaci oraz trwałej struktury. Fenomenologia religii dąży do istotowego ujęcia religii, tzn. do uchwycenia w doświadczeniu ejdetycznym istotnej struktury i korelacji zjawisk religijnych, czyli do ujęcia „logosu w fenomenach”. M. Scheler ustalił 3 zasadnicze cele tak rozumianej fenomenologii: analizę istotnych cech Boskości (ontologia), studium sposobów przejawiania się Boskości, studium aktów religijnych, w których dane jest objawienie Boskości. Scheler (*Problemy religii*, 110) przyjmuje pierwotność i całkowitą



autonomię doświadczenia religijnego: „Pierwszą pewną prawdą wszelkiej fenomenologii religii jest to, że człowiek, na jakimkolwiek stopniu swego religijnego rozwoju by się znajdował, zawsze i od razu spogląda w sferę bytu i wartości zasadniczo odmienną od całego pozostałego świata doświadczenia, która ani nie jest z niego wyprowadzona, ani na drodze jego idealizacji wydobyta, a dostęp do niej jest możliwy wyłącznie w akcie religijnym”.

Najwięcej uwagi poświęca Scheler badaniu aktów religijnych; mają one charakter intencjonalny, skierowane są do specyficznie religijnych przedmiotów — Boskości i świętości. Przedmiotów należących do sfery religijnej nie można spotkać poza ich relacją do specyficznego rodzaju „pierwotnej świadomości”. Akt religijny jest umożliwiony przez swój przedmiot, który jest zarazem przyczyną istnienia aktów religijnych. Akt religijny jest zawsze odpowiedzią na uprzedzający akt swego przedmiotu — ma więc charakter dialogowy. Korelacja aktu i przedmiotu (noezy i noematu) w sferze aktów religijnych i przedmiotów religijnych ma formę korelacji osobowej. Relacja między aktem a jego przedmiotem jest dialogowa i personalna. Modlitwa jako akt religijny ma specyficzne cechy wszystkich aktów religijnych, stąd jej znaczenie w analizie religii.

Scheler — inaczej niż Kant — przyjmował nie tylko formalne, lecz także materialne a priori — idealny świat bytu z ideą Boskości oraz obiektywny, hierarchicznie uporządkowany świat wartości z wartościami religijnymi — wartością świętości na czele. Wartości obiektywne mogą być uchwycone przez akty emocjonalne, uczucia; są przedmiotem bezpośredniej intuicji, która dana jest przez uczucia. Wartościom religijnym, modalności tego, co święte, przypada pozycja szczególna, ponieważ ujawnia się to tylko w przedmiotach, które w intencji dane są jako „przedmioty absolutne”, należące do sfery absolutnej. To, co święte, realizuje się najpełniej w osobie Boskiej. Chociaż Bóg jest zarazem bytem i wartością, jest przede wszystkim wartością-bytem. Dlatego w ludzkim przeżyciu Boskości miłość wysuwa się na plan pierwszy. Miłość jest warunkiem poznania religijnego.

Dociekania Schelera w ostatnim okresie jego życia, dotyczące aktów religijnych, ujawniają w swojej warstwie filozoficznej tendencje panteizujące. Religia jawi się tu jako panteistyczne urzeczywistnienie się Boga poprzez człowieka.

Inną formę fenomenologicznych dociekań nad religią uprawiał R. Otto. Podstawowym rodzajem świadomości pierwotnej jest, wg niego, „sensus numinis”. Doświadczenie religijne jest przeżyciem, w którym numinosum objawia się i jest ujmowalne. Podobnie jak Scheler, przyjmuje Otto swoistość i odrębność doświadczenia religijnego. Do rzeczywistości religijnej człowiek dociera dzięki specjalnej apriorycznej władzy, zw. sensus numinis. Sensus numinis ma charakter pozaracjonalny, jest aprioryczną kategorią porządku irracjonalnego i odczuciem sacrum.

M. Eliade w swojej fenomenologii religii opiera się na religijnym doświadczeniu historycznym i dąży do ujęcia ogólnej struktury religii w zmieniających się w czasie i występujących w różnych religiach zjawiskach religijnych. Analiza faktów religijnych dokonana przez Eliadego zmierza do wykazania, że wszystkie historyczne objawy religijności są realizacjami tego samego ruchu świadomości ludzkiej, dążącej do przekroczenia rzeczywistości czasowej — zmiennej i przemijającej (sfera profanum), by wkorzyć się w rzeczywistość wieczną (sfera sacrum). Eliade podkreśla dialektykę sakralności (sacrum — profanum), a zwł.

dialektykę sposobów przejawiania się sacrum — dialektykę hierofanii. Świętość przejawia się w hierofanii. W Eliadego opisie i interpretacji hierofanii uwidacznia się wpływ Hegla. Akty religijne i ich przedmioty są ustrukturalizowane przez specyficzną jedność przeciwieństw, stąd nazwa — „dialektyka hierofanii”.

Fenomenologiczne f. religii dostarczają interesującej wiedzy na temat faktu religii, jednak zastosowana w nich metoda nie pozwala na rozstrzygnięcie czy sacrum (numinosum) obiektywnie — poza aktami religijnymi — istnieje, czy akty religijne mają sens tylko dlatego, że są aktami człowieka, który na mocy struktury swojej świadomości jest „homo religiosus”.

3. Pokantowskie f. religii. W nawiązaniu do Kanta i jego metody transcendentnej (rozum dyktuje prawa przedmiotom doświadczenia) powstały różne formy refleksji dotyczące religii. Kantyzm wpłynął na wiele nurtów filozoficznych, zwł. na fenomenologię, w pewien sposób na filozofię dialogu i hermeneutykę. Wprost do Kanta nawiązywali neokantyści marburscy i badeńscy. E. Cassirer kantowską metodę transcendentną zastosował do interpretacji kultury w ogóle, w tym także do religii. Wychodząc z założenia, że istotą kultury jest ekspresja ducha ludzkiego, najgłębszym jej sensem jest samopoznanie: człowiek poznaje siebie poprzez swe dzieła. Religia — obok sztuki, moralności i języka — stanowi odrębną dziedzinę kultury — świat idealny zbudowany przez człowieka. Może go człowiek tworzyć dzięki zdolności obiektywizowania i wyrażania swoich przeżyć. Umożliwiają mu to wrodzone „formy symboliczne”, które sprawiają, że człowiek jest „animal symbolicum”. W języku zawiera się specjalnie ustrukturalizowana forma językowa, zw. mitem. Cassirer ukazał specyfikę przedmiotów religijnych przez strukturalną analizę mitu. Język religijny (język mitów) jest jedną z form religijnych, strukturalizuje „świat religijny”, tworzy z wrażeń przedmioty religijne, poszczególne „światy”, czyli dziedziny kultury oddziałujące na siebie.

W nawiązaniu do neokantowskich postulatów rozumu praktycznego jako podstawy moralnego porządku świata powstała judaistyczna refleksja nad religią w ramach tzw. filozofii dialogu. H. Cohen, F. Rosenzweig, M. Buber wykorzystali kantowski typ myślenia (istotą religii jest poznanie wszystkich naszych obowiązków jako przykazań Boskich; religia polega nie na poznaniu prawdy, lecz na życiu moralnym) do interpretacji religii, co zaowocowało nowym sposobem refleksji, tzw. myśleniem dialogicznym. Nie stosunek „ja” — „świat” (podmiot — przedmiot), lecz relacja „ja” — „Ty” jest podstawą odniesienia człowieka do człowieka i człowieka do rzeczywistości.

F. religii uprawiana w tym nurcie analizuje relację między człowiekiem i Bogiem. Jest to relacja ujawniająca się poprzez słowo, zwł. słowo przykazania i słowo modlitwy. Przykazania i modlitwy są doskonałymi przykładami działań językowych, w których zachodzi relacja „ja” — „Ty”. Ten typ refleksji nad religią określają jako „gramatykę przykazania i modlitwy”. Cohen, Rosenzweig i Buber uważają, że nie tylko świat przedmiotów religijnych konstytuuje się w aktach używania języka religijnego, lecz również podmiot jako taki realizuje się dopiero w aktach religijnych działań językowych; każdy z nich inaczej jednak opisuje i interpretuje relację między człowiekiem a Bogiem, toteż każdego z nich refleksja nad religią zawiera nieco inne akcenty.

E. Lévinas, twórca „metafizyki bliźniego” (utożsamianej z etyką) uważa, że fundamentalną relacją człowieka nie jest relacja poznawcza, lecz etyczna. Jest to

relacja do „innego”, konkretnie do „twarzy innego”, w której zawarty jest apel do działania, a wobec tego wezwanie do odpowiedzialności. Lévinas uważa, że Boga nie należy szukać w kosmosie, ani zwracać się do Niego bezpośrednio i traktować Go — jak to czyni Buber — jako „Absolutne Ty”. Ślady Boga można dostrzec tylko w „twarzy bliźniego”. Właśnie w spotkaniu z innym (bliźnim) rodzi się idea nieskończoności i odzywa się pragnienie Nieskończonego, jako pragnienie dobra. W tym doświadczeniu człowiek odkrywa, że został wybrany przez Dobro nieskończone do czynienia dobra względem bliźniego.

Zawężenie relacji do Boga wyłącznie do moralności sprawia, że proponowana interpretacja religii — określana jako etyczny deizm — gubi istotny dla religii bezpośredni związek człowieka z Bogiem.

4. Analityczne f. religii. Postulaty f. analitycznej zaowocowały f. religii koncentrującą się na badaniu problemów filozoficzno-językowych: jaki rodzaj języka stosuje się w wypowiedziach religijnych? jakie znaczenie mają słowa religijne? w jaki sposób uzasadnia się twierdzenia religijne? Analityczna f. religii metody analizy formalnej i semiotycznej stosuje do badania języka religijnego i wybranych zagadnień teologicznych. Przyjęła ona różne formy: analizy języka religijnego, „logiki religii”, teorii poznania religijnego, wykorzystującej techniki badawcze logiki formalnej do rozpatrywania doktrynalnej strony religii i natury argumentacji religijnej. Niektórzy analitycy — zwł. w ostatnich dziesiątkach lat — podejmują klasyczne zagadnienia teologii naturalnej, a swoje dociekania uważają za „filozoficzną teologię” lub za teologizującą f.

W sposobie uprawiania f. religii i w uzyskiwanych rezultatach nastąpiły w ostatnich dziesięcioleciach XX w. istotne zmiany. Poglądy na język religijny i religię zmieniały się wraz ze zmianą poglądów dotyczących języka w ogóle. W pierwszym okresie podstawowym zadaniem f. religii była analiza sposobów użycia języka religijnego zgodnie z przyjmowaną wówczas zasadą weryfikacji empirycznej. Ponieważ język religijny (np. zdanie „Bóg istnieje”) nie może być empirycznie zweryfikowany, przeto uważano, że jest pozbawiony poznawczego sensu, nie pełni więc funkcji poznawczej. Językowi religijnemu można przypisać jedynie funkcję emotywną (P. van Buren, R. Hare, A. Flew, R. B. Braithwaite). W takiej perspektywie wybór religii jest decyzją nie mającą rzeczowego uzasadnienia. W związku z poglądami późnego Wittgensteina — jego koncepcją „gier językowych” oraz „form życia” — powstał w nurcie filozofii analitycznej drugi typ f. religii. Religię uznano za „izolowaną grę językową”, niepodlegającą żadnym zewnętrznym kryteriom, posiadającą własne wewnętrzne reguły, obowiązujące wyznawców danej religii. Ich analiza jest zadaniem f. O wyborze religii decyduje, podobnie jak w pierwszym przypadku, subiektywny wybór. W związku z poszerzonym rozumieniem doświadczenia i przyjęciem nowej zasady weryfikacji, tzw. weryfikacji eschatologicznej, powstał trzeci rodzaj f. religii. Wypowiedziom religijnym przypisuje się częściową wartość poznawczą, uważając, że zasada weryfikacji eschatologicznej pokaże, czy obecne twierdzenia religijne są prawdziwe czy fałszywe (J. Hick, I. M. Crombie). Swoistość języka religijnego i swoistą jego logikę podkreślają J. T. Ramsey oraz D. D. Evans. Wg Ramseya, język religijny związany jest z „sytuacjami otwarcia”, „modelu” i „indeksu”. Evans natomiast, wykorzystując J. L. Austina teorię języków performatywnych stosuje ją do języka religii. Uważa, że język Biblii i objawienia chrześcijańskiego jest nie tylko językiem deskryptywnym, lecz także autoimpli-

katywnym (performatywnym). Dotyczy to zarówno „języka wypowiedzi Boga”, jak i języka, którym człowiek zwraca się do Boga.

W ostatnich dziesięcioleciach XX w. analityczna f. religii w krajach anglojęzycznych podejmowała problematykę, która tradycyjnie należała do teologii filozoficznej. Problemy te podejmują m.in. A. Plantinga i R. Swinburne. Plantinga zajmuje się zagadnieniami z dziedziny teologii naturalnej: dowodami na istnienie Boga, przekonaniem religijnym, problemem zła i cierpienia. Swoją f. religii określa jako filozoficzną refleksję, która jest po prostu solidnym myśleniem nad centralnymi zagadnieniami religii, zwł. chrześcijańskiej. Swinburne zajmuje się analizą istniejących dowodów na istnienie Boga oraz sam jest autorem tzw. kumulatywnego dowodu na istnienie Boga, analizuje też konkretne dogmaty chrześcijańskie (np. dogmat o Trójcy Świętej, wcieleniu, odkupieniu), by nadać im klarowną treść i rozstrzygnąć, czy można znaleźć racje uznania ich za prawdziwe.

*Wyjaśniające f. religii* przybierają formę refleksji spekulatywnych, transcendentalistycznych i metafizycznych.

1. Filozofie spekulatywne wyjaśniają zjawisko religii na podstawie uprzednio utworzonej wizji świata; interpretują i oceniają religię wg apriorycznie przyjętych form, typów, struktur i zasad swoich systemów. Rozważania w nich prowadzone dotyczą zwł. refleksji nad religią w systemach idealistów niem., którzy koncentrują się na absolicie, na relacji między nieskończonością i skończonością, uznając religię za wyraz stosunku skończonego ducha do Boskiej rzeczywistości. Najczęściej mają charakter redukcystyczny: Fichte zawęził religię do etyki, Hegel przedstawiał ją jako formę poznania wyobrażeniowego i sprowadzał do filozofii, Schelling interpretował rozwój świadomości religijnej jako rozwój poznania.

2. Transcendentalistyczne f. religii rozwijane są w nurtach łączących metafizykę klasyczną z transcendentalną metodą Kanta (J. Maréchal, K. Rahner, J. B. Lotz). W f. religii szuka się koniecznych, podmiotowych warunków religii. Wg przedstawicieli f. transcendentalnej, wiedzy o Bogu nie uzyskujemy w taki sposób, jak o innych przedmiotach naszego doświadczenia, lecz jedynie w „nieskończonej perspektywie dążenia” (Maréchal). Człowiek ma wrodzone pojęcie bycia w nieograniczonym sensie, nadającym kierunek wszelkiemu poznaniu. Przejście, które niewyraźnie dokonuje się w każdym akcie poznania, religia czyni wyraźnie tematem swego przepowiadania. Jest to wspólne dla wszystkich religii; różnią się one między sobą stopniem tematycznego uświadamiania tego, co poprzednio uświadamiały w sposób nietematyczny. Przepowiadanie chrześcijańskie jest wypowiedzią o tym, co człowiek w głębi siebie już dokonał lub mógłby dokonać. Religie niechrześcijańskie mówią o otwartości człowieka na Boga jako byt absolutny, o udzielaniu się Boga człowiekowi. Dopiero jednak orędzie chrześcijańskie czyni wyraźnie tę prawdę swoim tematem i głosi, że Słowo Boże zjednoczyło się osobowo z istotą ludzką. Jest to koncepcja tzw. anonimowego chrześcijaństwa. Chrześcijanin różni się od niechrześcijanina, podobnie jak filozof transcendentalista różni się od „naiwnego człowieka wierzącego”, ponieważ filozof osiągnął wyższy stopień rozumienia swojej wiary.

J. B. Lotz koniecznych apriorycznych warunków religii szuka, analizując różne formy ludzkiego działania, które ujawniają momenty absolutności: w „theoria” odsłania się sfera absolutności, w „praxis” odkrywamy dążenie

do absolutności dobra, w „poiesis” ujawnia się transparentność dzieł ludzkich. Powyższe formy ludzkiego działania stanowią konieczne warunki religii, która jest ukierunkowaniem tego, co ograniczone i relatywne w człowieku do tego, co nieograniczone, absolutne.

3. Klasyczna metafizyczna f. religii bada, interpretuje i wyjaśnia religię stosując metodę realistycznej teorii bytu (metafizyczna f. religii).

Nieautonomiczne f. religii budowane są na podstawach pozafilozoficznych. W zależności od charakteru poznania wyróżnia się f. religii związane z dyscyplinami humanistycznymi (historyczno-kulturowe, socjologiczne), z dyscyplinami szczegółowymi oraz z f. (psychoanalityczne).

*F. religii związana z historią i etnologią.* Przełom XIX i XX w. obfitował w teorie dotyczące zwł. genezy religii. Teorie te opierały się na materiale historycznym i etnologicznym, interpretowanym za pomocą różnych metod (np. filologicznej, antropologiczno-ewolucyjnej). Przyjmowano zazwyczaj określone założenia ontologiczne, a wnioski miały najczęściej charakter uogólnionej wiedzy historyczno-antropologicznej. Szczególny ładunek filozoficzny miała interpretacja zjawisk religijnych dokonana w szkole historycznokulturowej (W. Schmidt, W. Koppers, M. Gusinde, P. Schebesta). Metoda historycznokulturowa zakłada, że rozwój grup etnicznych opiera się na tradycji kulturowej niezależnych od siebie jednostek, zw. kręgami kulturowymi, a nie na zjawiskach kultury, jak postulowała metoda ewolucyjna. Sądono, że badanie religijności żyjących współcześnie ludów pierwotnych, będących na najniższym szczeblu kultury, pozwala na odtworzenie stanu religijności w ogóle (akcentowano związek między typem kultury i religią). Opierając się na powyższych założeniach oraz na szczegółowych badaniach etnograficznych przedstawiciele szkoły historycznokulturowej głosili pramonteizm, czyli przekonanie, że wiara w istnienie Istoty Najwyższej jest wynikiem zaistniałego praobjawienia i występowała już u najstarszych ludów na Ziemi. Wg tej teorii ludy pierwotne wyznawały monoteizm, który stopniowo ulegał skażeniu, aż do zdegenerowanych form religii.

*F. religii związana z socjologią,* uprawiana zwł. przez twórcę franc. szkoły socjologicznej — É. Durkheima, oraz M. Mausą, L. Lévy-Bruhla, R. Hertza, M. Halbwachsa, H. Berra. Sposób badania i interpretacji zjawisk religijnych wiązał się u Durkheima z poglądami na naturę społeczeństwa: społeczeństwo nie jest sumą jednostek, lecz stanowi odrębny byt. Wszystkie dziedziny kultury związane są z życiem społecznym i wyrastają ze świadomości zbiorowej. Świadomość zbiorowa (nie będąca sumą świadomości jednostek) kieruje życiem ludzkości i tworzy kulturę. Cechą charakterystyczną zjawisk społecznych jest poczucie przymusu odczuwalnego w świadomości indywidualnej właśnie pod wpływem świadomości zbiorowej. Religia stanowi zasadniczą formę życia grupy, jej „duszę”; wyrasta ze świadomości zbiorowej i pełni funkcję integrującą grupę. Religia — wg Durkheima — to spójny system wierzeń i praktyk, odnoszący się do rzeczy świętych, czyli wyodrębnionych i zakazanych wierzeń i praktyk, które wszystkich wierzących i praktykujących łączą w jedną wspólnotę, zw. Kościołem.

*F. religii związana z psychologią,* zwł. psychoanalizą. Refleksja nad religią prowadzona w różnych nurtach psychoanalizy opiera się na przeżyciach psychicznych (często patologicznych) i interpretowana jest zgodnie z przyjętymi przez dany nurt założeniami dotyczącymi natury człowieka, kultury i całej rzeczy-

wistości; zachodzi tu swoiste połączenie wiedzy psychologicznej i filozoficznej. S. Freud, C. G. Jung, E. Fromm — filozofujący psychoanalitycy wyjaśniali zjawisko religii funkcjonalnie i pragmatycznie jako wyraz nieświadomych instynktów, popędów, struktur podświadomości czy pierwotnych potrzeb.

*F. religii związane z wiarą lub teologią.* Nowe tendencje filozoficzne oraz przemiany ogólnokulturowe zdynamizowały refleksję nad religią w ramach dociekań teologicznych; nowe nurty — liberalny i dialektyczny — zaznaczają się, zwł. w teologii protestanckiej. Wspólne dla nich przekonanie, że rozum ludzki z powodu grzechu nie jest zdolny do poznania Boga, prowadzi do odrzucenia wszelkiej teologii naturalnej. O ile teologia liberalna inspirowana przez Schleiermachera akcentowała przeżycia religijne, to teologia dialektyczna uznawała objawienie za jedyne źródło wiedzy o Bogu. K. Barth — twórca teologii dialektycznej („teologii słowa”) twierdził, że odpowiedzią człowieka na Słowo Boże obecne w Biblii jest wiara. Wszelkie religie — poza objawionymi — są niewiarą, wyrastają z pychy człowieka, są zatem czysto ludzkimi drogami do zbawienia. Chrześcijaństwo nie jest więc religią, lecz wiarą.

D. Bonhoeffer sformułował ideę „chrześcijaństwa bezreligijnego” lub „chrześcijaństwa świeckiego”. Aktualną sytuację kulturową określał jako czas „końca religii”. Istotą wiary chrześcijańskiej jest Bóg transcendentny wobec świata, który urzeczywistnia królestwo Boże w świecie przez słabość i cierpienie. Być chrześcijaninem, oznacza żyć w świecie bez „hipotezy Boga”, brać za świat i za swój los pełną odpowiedzialność. P. Tillich akcentował istotny związek religii z pytaniami człowieka, które narzuca jego sytuacja egzystencjalna. Odpowiedź Boga wyrażona jest w formie symbolicznej. Religia nie stanowi jakiejś wydzielonej dziedziny kultury czy funkcji życia ludzkiego, jest obecna w całym życiu jako „troska ostateczna” i „wymiar głębi bytu”. Bóg stanowi sens bytu, jest obecny w świecie i człowieku jako „moc działająca od wewnątrz”. Religia „to stan bytu ogarnięty mocą samego bytu”. Religia jest więc istotnie związana z człowiekiem i żyje tak długo, jak długo żyje człowiek, stanowi bowiem najistotniejszy element ludzkiego życia i ludzkiej kultury. Kultura jest nierozzerwalnie związana z religią, religia nadaje kulturze ostateczny sens.

*F. religii jako „filozofia wiary”.* Terminy „logika wiary”, „gramatyka wiary” lub „gramatyka przyświadczenia” wyrażają stanowisko J. H. Newmana, przyznające bezpośrednio, subiektywnemu przyświadczeniu wyższość nad dyskursywnymi dowodami, zwł. w kwestii istnienia Boga. Newman używa terminu „zmysł wnioskowania” (analogiczny do terminu „zmysł moralny”) na oznaczenie właściwej indywidualnemu podmiotowi zdolności do pogodzenia zasad logiki, czyli dochodzenia do prawdy wg reguł, z własnym sposobem rozumowania, czyli dochodzenie jej wprost, tzn. bez reguł; jest to „logika osobista”. Wiara, jako wybór nie poparty żadnymi racjami stanowi, wg S. Kierkegarda, właściwą postawę człowieka wobec Boga, który jako Byt wieczny i niezmienny wydaje się człowiekowi paradoksalny, niepojęty, wywołuje „bojaźń i drzenie”. Opowiedzenie się za religią, która zmusza do zmiany życia (postawa religijna wiąże się z postawą etyczną) stanowi dla człowieka trudną decyzję „albo — albo”. Musi być wyborem bezkompromisowym. Toteż wiara jest „skokiem w ciemność”. Człowiek wybiera Boga, bo czuje, że sam jest czymś więcej, niż tym, co może zrealizować w ciągu swego ograniczonego życia. Ma świadomość, że w formach skończonych nigdy nie jest pełnią.

**Realistyczna klasyczna filozofia religii** (metafizyczna teoria religii, metafizyka religii) uprawiana w ramach klasycznej realistycznej f. bytu jako odrębna dyscyplina, mająca doświadczalny punkt wyjścia, na etapie wyjaśniania odwołuje się do metafizyki (f. Boga) i antropologii filozoficznej. Celem f. religii jest ukazanie, czym jest religia, jaka jest jej istota oraz dlaczego istnieje. Wyjaśnienia faktu istnienia religii szuka w porządku bytowania, a nie w porządku logicznym. Odpowiedzi na te pytania pozwalają określić rolę religii w życiu człowieka oraz w ludzkiej kulturze.

Metoda realistycznej f. religii jest taka sama jak w innych dyscyplinach filozoficznych uprawianych w nurcie realistycznej f. bytu (np. w antropologii czy w etyce) — dla faktów religijnych danych w doświadczeniu szuka się ostatecznych racji ontycznych.

W realistycznej f. religii wyróżnia się 3 zasadnicze etapy dociekań: 1) stwierdzenie faktów religijnych danych w zmysłowo-intelektualnym doświadczeniu wewnętrznym i zewnętrznym, jako faktów indywidualnych i społecznych, a więc aktów modlitwy, ofiary, wiary, nadziei i miłości, przeżyć bojaźni, lęku, dążenia do zjednoczenia; 2) uniwersalizacja, uogólnienie danych empirycznych, nie będące wnioskowaniem indukcyjnym, lecz intuicją intelektualną, pozwalającą z nagromadzonego materiału empirycznego (to, co ujawniają akty i przeżycia religijne) dojść do ujęcia istoty faktu religijnego i konstytuujących go elementów (takich, bez których dany fakt nie byłby faktem religijnym). Fakty religijne wskazują na zachodzenie między podmiotem aktów religijnych i ich przedmiotem (Transcendensem, Bogiem) relacji, która konstytuuje religię. Religia okazuje się sposobem bytowania człowieka względem Boga; jest to bytowanie relacyjne. W religii człowiek ujmuje siebie jako korelat drugiego członu relacji — Transcendensu, Boga. Najistotniejszym zadaniem tak rozumianej f. religii jest określenie natury relacji konstytuującej religię; 3) wyjaśnienie egzystencjalnie ujętego faktu religii, czyli wskazanie ostatecznych ontycznych (zachodzących w bytowaniu) czynników podmiotowych i przedmiotowych, wyjaśniających fakt religii (dlaczego dana relacja zachodzi, jakie są przyczyny wyjaśniające fakt istnienia religii). To wyjaśnienie dokonać się może w ramach poznania filozoficznego, które ma własny doświadczalny punkt wyjścia, ale na etapie ostatecznego wyjaśniania odwołuje się do metafizyki i antropologii filozoficznej, bowiem ostateczne wyjaśnienie religii domaga się zarówno poznania człowieka (antropologia filozoficzna), jak i całej rzeczywistości (metafizyka).

Wyjaśnieniem relacji religijnej od strony podmiotu są: osobowy status człowieka, który jest bytem świadomym i wolnym, zdolnym do kierowania swoim życiem, istniejącym w sposób niekonieczny (rodzi się, nieustannie zmienia, podlega różnym uwarunkowaniom i zagrożeniom oraz śmierci — obiektywna przygodność dana jest człowiekowi w bezpośrednim doświadczeniu); jest podmiotem świadomego i wolnego działania ludzkiego: poznania, dążenia (miłości), twórczości. W ludzkim działaniu ujawnia się transcendentny wymiar ludzkiego bytowania, człowiek jest bowiem otwarty na prawdę w nieskończonym zakresie — na wszelką prawdę, z prawdą absolutną łącznie; w dążeniu (miłości) otwarty jest na wszelkie dobro, także w nieskończonym wymiarze — wszystko może poznać i pokochać.

Człowiek jako byt potencjalny nigdy nie jest spełniony; żadna prawda ani żadne dobro dostępne mu w jego życiu nie są zdolne wypełnić pojemności ludzkiego poznania i ludzkiej miłości; życie człowieka pokazuje jego otwartość na pełną prawdę — Prawdę absolutną, oraz pełne dobro — Dobro absolutne, które jako jedyne może wypełnić pojemność ludzkiego poznania i ludzkiej miłości. Człowiek ma taką strukturę, że jest otwarty na Boga, jest „capax Dei” — zdolny Boga poznać i pokochać, co jest istotą relacji religijnej. Można stwierdzić, że religijność jest związana ze strukturą ontyczną człowieka, dzięki której ma on możliwość nawiązania świadomego kontaktu z Bogiem (homo religiosus).

Dla tak rozumianej f. religii podstawowym problemem jest istnienie i natura drugiego członu relacji religijnej, czyli przedmiotu odniesienia religijnego (Transcendensu, Boga). Nie jest on bowiem poznawczo dany człowiekowi wprost, bezpośrednio. W doświadczeniu ludzkim dane jest jedynie przecucie początkowe, niewyraźne przeświadczenie o konieczności istnienia Istoty Najwyższej. Ograniczając się do analizy treści doświadczenia, nawet doświadczenia religijnego, nie można rozstrzygnąć, czy Bóg nie jest tylko tworem pragnień człowieka. Również nauki humanistyczne o religii, fenomenologia i pokantowskie f. religii, posługujące się metodą transcendentálną, ani f. analityczna — nie mogą rozstrzygnąć, czy przedmiot odniesienia religijnego istnieje poza aktami religijnymi. Tylko metafizyka, jako teoria bytu istniejącego, stawiająca pytanie, dlaczego istnieją byty, które istnieć nie muszą, dysponuje odpowiednimi narzędziami poznawczymi, by nieobalalnie uzasadnić tezę o istnieniu Boga. Poznanie Boga zdobyte w metafizyce ma charakter realistyczny (dotyczy porządku bytowania), obiektywny (Bóg istnieje niezależnie od ludzkiej świadomości) oraz konieczny (tezy dotyczące istnienia członów relacji religijnej i ich ontycznych podstaw mają charakter zdań koniecznych i dotyczą stanów rzeczowych). Wskazuje ono na rację (przyczynę) ostateczną, uniesprzeczniającą fakt istnienia religii. Bez odkrycia tej racji nie można pójść dalej i stawiać zasadnicze pytanie typu „dlaczego”, gdyż odrzucenie tej realnej racji równa się przyjęciu bezsensu świata.

Na drodze poznania realistycznego (metafizycznego) znajduje się więc ostateczne podmiotowe i przedmiotowe wyjaśnienie danej w doświadczeniu relacji religijnej, czyli relacji zachodzącej między człowiekiem a osobowym Absolutem (Bogiem). Fakt religii jest istotnie związany z istnieniem człowieka — z jego sytuacją egzystencjalną jako bytu osobowego, doświadczającego swej przygodności i równocześnie przez swoje działania transcendującego wszelkie ograniczenia i otwartego na Boga — oraz z faktem realnego istnienia osobowego Boga.

Racje zachodzenia relacji religijnej między Bogiem a człowiekiem najlepiej wyjaśnia metafizyczna teoria partycypacji. Bóg w relacji do całego świata, także w relacji do każdego człowieka jest ostatecznym źródłem istnienia (przyczyną sprawczą) — świat jest pochodny od Boga na mocy jego Myśli (przyczyna wzorcza) oraz jest najwyższym Dobrem, ku któremu zmierza (przyczyna celowa) wszystko co istnieje. Ludzka relacja partycypacji wobec Boga ma charakter szczególny, Bóg bowiem jest ostatecznym źródłem osobowego istnienia człowieka oraz najwyższym Dobrem, ku któremu człowiek może w sposób świadomy i wolny zmierzać, i w ten sposób osiągnąć najwyższe spełnienie. Tylko człowiek jako świadoma i wolna osoba zdolny jest relację partycypacji odkryć



i w ten sposób świadomie i wolnie uznać Boga za ostateczne źródło istnienia, za najwyższe osobowe i osobiste dobro, do Niego w sposób świadomy i wolny dążyć, w sposób osobowy to dążenie wyrazić. Na tym polega religia. Religia ma podstawy ontyczne związane ze sposobem istnienia człowieka, świata i Boga. Religia jest sposobem istnienia człowieka, który istnieje „z Bogiem”, „na wzór Boga” i „ku Bogu” (w perspektywie Boga). Jak mówi św. Paweł — „jest On niedaleko od każdego z nas. Bo w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17, 27–28).

Religia jest osobowo-osobową relacją człowieka i Boga, którego człowiek uznaje za ostateczne źródło swego istnienia i za najwyższe dobro usensowujące jego istnienie. Wyraża to człowiek w świadomym i wolnym działaniu religijnym, przez które nawiązuje kontakt psychiczny i moralny (kult-modlitwa, ofiara, asceza, moralność) z Bogiem obecnym w świecie i życiu człowieka.

Relacja religijna ma charakter osobowo-osobowy, realny, moralny, dynamiczny, doskonalący podmiot (osobę ludzką). Religia staje się drogą spełnienia się człowieka, jego najwyższego rozwoju. Świadomy i wolny wybór Boga staje się podstawą wszelkich ludzkich wyborów (podstawą decyzyjności). Związek człowieka z Bogiem nadaje całemu życiu ludzkiemu sens; religia ma charakter eschatyczny. Religia usensawnia także wszelkie działania kulturowe.

**Bibliografia:** K. Rahner, *Hörer des Wortes*, Mn 1941, 1985<sup>3</sup>; E. Frank, *Philosophical Understanding and Religious Truth*, Lo 1945, Wa 1980; J. A. Overholser, *A Contemporary Christian Philosophy of Religion*, Mn 1947; H. Fries, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Hei 1949; E. A. Burtt, *Types of Religious Philosophy*, NY 1951; S. M. Thompson, *A Modern Philosophy of Religion*, Ch 1955; A. Padovani, *F. e religione*, Bre 1956; H. Duméry, *Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, P 1957; tenże, *Philosophie de la religion*, I–II, P 1957; tenże, *Le problème de Dieu en philosophie de la religion*, Bg 1957 (*Problem Boga w f. religii*, Kr 1994); I. T. Ramsey, *Religious Language*, Lo 1957; R. L. Patterson, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, NY 1958; W. F. Zuurdeeg, *An Analytical Philosophy of Religion*, Lo 1959; A. H. Armstrong, R. A. Markus, *Christian Faith and Greek Philosophy*, Lo 1960 (*Wiara chrześcijańska a f. grecka*, Wwa 1964); L. W. Beck, *Six Secular Philosophers. Religious Themes in the Thought of Spinoza, Hume, Kant, Nietzsche, William James, Santayana*, NY 1960, Bristol 1997; K. Goldammer, *Die Formenwelt des Religiösen. Grundriss der systematischen Religionswissenschaft*, St 1960; *Historical Selections in the Philosophy of Religion*, Lo 1962; *Philosophy of Religion. A Book of Readings*, NY 1962, 1968<sup>2</sup>; N. F. S. Ferré, *Reason in Religion*, E 1963; E. Hirsch, *Hauptfragen christlicher Religionsphilosophie*, B 1963; T. Luckmann, *Das Problem der Religion in der modernen Gessellschaft*, Fr 1963; H. Bouillard, *Logique de la foi*, P 1964; K. Feiereis, *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie*, L 1965; G. Lanczkowski, *Religionswissenschaft als Problem und Aufgabe*, T 1965; G. F. Thomas, *Religious Philosophies of the West*, NY 1965; L. Bejerholm, G. Hornig, *Wort und Handlung. Untersuchungen zur analytischen Religionsphilosophie*, Gü 1966; J. Collins, *The Emergence of Philosophy of Religion*, NH 1967; M. Jaworski, *Problem f. religii*, SPCh 3 (1967) z. 2, 169–194; *Problems and Perspectives in the Philosophy of Religion*, Bs 1967; G. van Riet, *Philosophie et religion*, Lv 1970; K. L. Schmitz, *Philosophy of Religion and the Redefinition of Philosophy*, Man and World 3 (1970) z. 2, 54–82; *F. e religione. Atti del XXV Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori universitari*, Gallarate 1970, Bre 1971; R. Nielsen, *Contemporary Critiques of Religion*, Lo 1971; J. K. Roth, *Problems of the Philosophy of Religion*, Scranton 1971; K. E. Yandell, *Basic Issues in the Philosophy of Religion*, Bs 1971; M. Bellet, *Le déplacement de la religion*, P 1972; M. J. Charlesworth, *Philosophy of Religion. The Historic Approaches*, Lo 1972; W. Trillhaas, *Religionsphilosophie*, B 1972; M. Dhavamony, *Phenomenology of Religion*, R 1973; F. Copleston, *Religion and Philosophy*, NY 1974; B. M. Reardon, *Hegel's Philosophy of Religion*, Lo 1977; Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys f. religii*, Lb 1977, 1993<sup>2</sup>; B. Welte, *Religionsphilosophie*, Fr 1978, F 1997<sup>5</sup> (*F. religii*, Kr 1996); M. Bertrand, *Le statut de la religion chez Marx et Engels*, P 1979; H. Schrödter, *Analytische Religionsphilosophie*, Fr 1979; T. M. O'Keeffe, *Comprendre la religion*, RSPT 64 (1980), 531–546; H. Waldenfels, *Religionen als Antworten auf die mensliche Sinnfrage*, Mn 1980 (*Religie odpowiedzią na pytanie o sens istnienia człowieka*, Wwa

1986); H. G. Hubbeling, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Gö 1981; S. Kamiński, *F. religii i filozofia Boga*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, Wwa 1981, XIII 347–354; H. Meynell, *Two Traditions and the Philosophy of Religion*, *Religious Studies* 17 (1981), 267–274; B. Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Ox 1982; R. Schaeffler, *Religionsphilosophie*, Fr 1983, 1997<sup>2</sup> (*F. religii*, Cz 1989); Z. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lb 1988, 1992<sup>2</sup>; *Nauka — Światopogląd — Religia*, Wwa 1989; M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Wwa 1989; J. F. Haught, *What is Religion? An Introduction*, NY 1990; J. Galarowicz, *W poszukiwaniu istoty religii*, Kr 1991; *Religia a sens bycia człowiekiem*, Lb 1994; M. Scheler, *Problemy religii*, Kr 1995; A. Bronk, *Nauka wobec religii*, Lb 1996; *Człowiek wobec religii. Filozoficzne aspekty religijnego sensu*, Kr 1999; P. Moskal, *Spór o racje religii*, Lb 2000.

Zofia J. Zdybicka