

KS. PIOTR MOSKAL

KONCEPCJA FILOZOFII RELIGII*

Jest rzeczą dobrze znaną, że filozofia religii była i jest uprawiana na wiele sposobów. Wypada więc, aby autor dokonał metaprzmiotowej refleksji nad tym, co w zakresie filozofii religii zaproponował. Autor czuje się także zobowiązany nadmienić, że dokonanego przez siebie namysłu nad wybranymi aspektami religii nie uważa ani za pełną filozofię religii, ani za najlepszy czy jedyny uprawniony styl filozofowania o religii.

Określoną naukę, dyscyplinę czy dziedzinę nauki, a także monograficzne opracowanie jakiegoś szczegółowego zagadnienia zwykło się charakteryzować poprzez wskazanie na przedmiot w punkcie wyjścia, cel przedmiotowy i zastosowaną metodę postępowania badawczego.

Wskazanie na przedmiot w punkcie wyjścia filozofii religii tylko na pierwszy rzut oka może wydawać się zabiegiem nieproblematycznym. Spontaniczna odpowiedź na pytanie o przedmiot filozofii religii może wydawać się prosta: przedmiotem tym jest religia. Zaraz jednak nasuwa się pytanie: religia – czyli co?

1. ŚWIAT RELIGII

Terminem „religia” zwykło się współcześnie oznaczać takie fakty kulturowe, jak chrześcijaństwo, judaizm, islam, ale także hinduizm, buddyzm, taoizm, konfucjanizm, sintoizm, różne tradycje i rytuały ludów pierwotnych

Ks. dr hab. PIOTR MOSKAL, prof. KUL – kierownik Katedry Filozofii Religii, Wydział Filozofii KUL; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20950 Lublin; e-mail: piotr.moskal@kul.lublin.pl

* Prezentowany tekst stanowi fragment (rozdział I) większej całości (w przygotowaniu).

(religie etniczne), współczesne nowe ruchy religijne, wymarłe religie Greków, Rzymian, Słowian itd. Niekiedy istnieją wątpliwości, czy coś jest religią: czy komunizm jest (był) religią? Czy religią jest New Age albo bahaizm?¹

Świat oznaczany terminem „religia” nie jest jednak rzeczywistością jednorodną. Religie są bardzo zróżnicowane. Dla chrześcijanina osobowy Bóg, do którego się modli, do którego się w czynnościach religijnych zwraca, to zarazem Byt Pierwszy, osobowy Absolut, Stwórca świata z niczego (*creatio ex nihilo sui et subiecti*) i Zbawca. To ten, który jest ostatecznym celem ludzkiego działania, ten, w którym człowiek chce ostatecznie spocząć. Zarówno mistyka chrześcijańska, jak i zbawienie polega ostatecznie na zjednoczeniu przez miłość człowieka z Bogiem. W tym zjednoczeniu człowiek zachowuje jednak swą podmiotowość. Jego byt nie rozplywa się w tym, co absolutne. Podstawowy problem człowieka, jego los polega na tym, że – po pierwsze – nie jest bytem absolutnym, ale ograniczonym, przygodnym i jako taki, nie będąc Bogiem, potrzebuje Boga. Po drugie, los człowieka wyznacza sytuacja grzechu, zerwanie łączności z Bogiem i bliźnimi oraz wewnętrzne rozdarcie. Z tego stanu człowiek o własnych tylko siłach się nie wydźwignie. Zbawić człowieka może tylko Bóg. Celowi ludzkiego życia, jakim jest spoczynek w Bogu, przyporządkowany jest kształt moralności kulminującej w miłości Boga i bliźniego, miłości rozumianej przede wszystkim jako dar z osoby, jako życie dla Boga i dla bliźnich. Tak rozumiana celowość ludzkiego życia wyznacza logikę modlitwy, medytacji, kontemplacji, ofiary, ascezy i innych czynności religijnych.

W wielu religiach bogowie nie utożsamiają się z tym, co pierwsze czy absolutne (boskie), i tym, co jest celem ludzkiego życia. Są religie politeistyczne z kultem bogów czy bogiń. Bywa, że ci bogowie (boginie) traktowani są jako manifestacje jednej absolutnej rzeczywistości – brahmana lub dao czy jednego Boga, jak to ma miejsce w inkluzywistycznym monoteizmie niektórych religii hinduskich.

¹ Zob. np. H. Z i n s e r, *Ist das New Age eine Religion? Oder brauchen wir einen neuen Religionsbegriff?*, „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte” 44 (1992), s. 33-50; A. B r o n k, *Podstawy nauk o religii*, wyd. 2 poprawione i zmienione, Lublin 2003, s. 120-122; Papieska Rada Kultury. Papieska Rada do Spraw Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawcą wody życia. Chrześcijańska refleksja na temat New Age*, Kraków 2003; Z. J. Z d y b i c k a, *Udział filozofii w określaniu prawdziwości religii*, [w:] P. M o s k a l (red.), *Filozofować w kontekście teologii. Problem religii prawdziwej*, Lublin 2004, s. 37-49. T. Halik uważa, że dzisiejsze chrześcijaństwo europejskie nie jest już religią (*religio*) i że współczesną religią (*religio*) Zachodu są media. Zob. T. H a l i k, *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawia. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa*, przeł. A. Babuchowski, Kraków 2006 s. 21-56.

Oprócz bogów istnieją w religiach apersonalne przedstawienia tego, co absolutne. Są to religie, w których absolut nie jest rozumiany teistycznie. Takimi apersonalnymi absolutami są brahman, dharma, nirvāna czy dao. Wedle szkoły Mīmāṃsā Vedy są czymś bez początku i bez przyczyny (objawienie bez Boga objawiciela). Istnieje też swoista deifikacja i absolutyzacja Buddy. Co prawda niekiedy absolutom przypisuje się cechy osobowe, niekiedy utożsamia się je z Bogiem, ale nie zawsze i chyba nie zazwyczaj. Są więc w religiach absoluty i są bogowie. Ci ostatni bywają śmiertelni, poddani prawu przeznaczenia lub reinkarnacji. Często potrzebują zbawienia. Bywa, jak w buddyzmie theravāda, że istnieje bezosobowy absolut – nirvāna, ale brak jest jakichkolwiek odniesień do boskich czy nadludzkich istot. Religią bez Boga jest również dżinizm, chociaż uznaje się w nim 24 budowniczych brodu, którzy ukazują ludziom drogę do absolutnej rzeczywistości nirvāny.

Różnie w religiach określa się podstawowy problem (trudność) ludzkiego losu. Bywa, że problemem człowieka jest nieznanostwo swej własnej natury, niewiedza o tym, że człowiek jest częścią boskiego wszechbytu.

Różnie też określa się cel zbawczy życia ludzkiego. Niekiedy chodzi o uświadomienie sobie swojej jedności-tożsamości z bytem absolutnym („ja jestem brahmanem”). Innym razem chodzi o nirvānę, czyli wygaśnięcie „ja”. Bywa, że cele ludzkiego życia określane są w kategoriach bardziej doczesnych, jak długie życie, zdrowie, dobrobyt i dobra sława po śmierci. Są rozwiązania heterosoteriologiczne i autosoteriologiczne. Bywa, że oddaje się kult bóstwom, nadludzkim istotom czy zmarłym, bywa, że te istoty udzielają ludziom pomocy, ale bywa zarazem, że nie te istoty są celem zbawczym człowieka. Nadzieja zbawcza człowieka może się kierować w stronę czegoś absolutnego, co jest przed bogami, lub w stronę czegoś doczesnego. Nie tym samym przeto bywa ostateczny cel życia ludzkiego i osobowy korelat jego religijnych czynności. Bywa i tak, że tego korelatu po prostu nie ma.

Konsekwencją rozumienia zbawczego celu człowieka jest rozumienie środków zbawczych: ofiary, ascezy, medytacji i kontemplacji, postępowania moralnego itd. Wewnętrzna treść tych czynności, to, co jest ich racją (celem), i to, jakie stany podmiotowe w człowieku powodują, różnie są w różnych religiach. Medytacja może być rozmyślanie nad Słowem Bożym w celu zjednoczenia z Bogiem przez miłość, a może być ćwiczeniem oddechu, uspokajaniem funkcji ciała, opanowywaniem zmysłów i myśli w celu przewyciężenia w poznaniu rozróżnienia na podmiot i przedmiot oraz doświadczenia jedności z podstawą bycia. Asceza może być techniką pozyski-

wania nadludzkich, magicznych sił, może mieć sens kosmogoniczny, może być środkiem ułatwiającym przezwycięzenie prawa karmana, a może być środkiem postępu duchowego, odtwarzania obrazu Boga. Ofiara może być wyrazem zależności człowieka od Boga i wyrazem pragnienia należenia do Boga, a może mieć sens kosmogoniczny lub teogoniczny, tj. podtrzymywania w bycie świata lub bogów. Co więcej, bywa, że akcent pada na wewnętrzną moc ofiary, a nie na jej adresata².

Świat religii jest bardzo zróżnicowany. Chociaż między religiami istnieją podobieństwa, nie są religie strukturami izomorficznymi. Nie jest tak, że istnieje jakaś wspólna wszystkim religiom struktura, w której za „zmiennie” można by podstawiać różne imiona bogów (jednego lub wielu), różne kalendarze świąt, różne style architektury i sztuki sakralnej, różne, kulturowo uwarunkowane rytzy ofiary czy kultu. Świat religii nie stanowi rodzaju, którego gatunkami byłyby poszczególne religie. Owszem, nie jest to świat rzeczywistości zupełnie różnych. Między religiami istnieją podobieństwa. Zarazem jednak wiele cech religii posiada New Age. Komunizm też miał (ma) cechy religii: była eschatologiczna nadzieja na komunistyczny raj na ziemi, był urząd nauczycielski w postaci KC partii komunistycznej, zwłaszcza jej I sekretarza. Były święta, symbolika, rytuał (pochód pierwszomajowy, uroczystość nadania imienia itd.), była świadomość i moralność socjalistyczna, był kult przywódcy czy wodza.

Wobec braku czegoś takiego, jak wspólna wszystkim religiom natura, wobec nieistnienia czegoś takiego, jak religia w ogóle, pojawia się problem przedmiotu filozofii religii (oraz innych nauk o religii). Z problemem tym wiąże się problem definicji religii, a także znaczenia samego słowa „religia”.

2. Z DZIEJÓW TERMINU „RELIGIA”

W problematyce religii sprawą kłopotliwą jest już sam termin „religia”. Po pierwsze, jak zauważa Ulrich Dierse, jest rzeczą prawie że niemożliwą

² Literatura przedmiotu jest olbrzymia. Zob. np. H. Bürkle, *Człowiek w poszukiwaniu Boga: Problem różnych religii*, przeł. M. E. Kowalska, Poznań 1998; K. E. Yandell, *Philosophy of Religion. A contemporary introduction*, London–New York 1999; *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, red. H. Zimoń, Lublin 2000, s. 207-510; *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*, red. J. Figl, Innsbruck–Wien–Göttingen 2003; J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chryścijaństwo a religie świata*, przeł. R. Zajączkowski. Kielce 2004.

znalezienie dokładnych pojęciowych odpowiedników dla „religii” w tych językach, które nie przejęły łacińskiego terminu *religio*. Wskazuje się, że w sanskrycie jest kilka pojęć, którymi określa się to, co nazywamy religią: *dharma* (prawo, obyczaj, porządek), *srutri/śruti* (to, co usłyszane), *bhakti* (pobożne zaufanie, kult boskości) i *śraddhā* (wiara). Współcześnie w Indiach termin *dharma* przekłada się na angielski termin *religion*. W języku chińskim używa się terminu *Zong jiao* (niebiańska nauka) oraz *dao* (droga). Podobnie w języku greckim nie ma dokładnego odpowiednika pojęciowego dla *religio*. Greka zna takie terminy/wyrażenia, jak: *nómos* (religijnie uzasadniony porządek), *eusébeia* (pobożność), *theon timé*, *aidós* (bojaźń boża), *deisidaimonía* (lęk przed bogami, ale i przesąd), *latreía*, *therapeía*, *threskeía* (służba boża w modlitwie i ofierze). Z podobną sytuacją spotykamy się w języku hebrajskim – gdzie w Wulgacie mamy *religio*, tam w Biblii Hebrajskiej jest *huqqat* (prawo, porządek kultyczny – w Septuagincie *nómos*) lub *ha-‘abodā* (w Septuagincie *latreía*). Wymienione wyrażenia języka greckiego i hebrajskiego nie są jednak centralnymi dla religii Greków i Żydów terminami³.

Po drugie, samo słowo „religia” używane było (i jest) w wielu znaczeniach. U Rzymian słowo „religia” znaczyło tyle, co sumienne przestrzeganie wymaganych rytów. Na przykład Cyceron wyprowadzał słowo *religio* z *relegere* (odczytywać) i rozumiał je jako ponowne odczytanie z kosmosu obowiązków wobec Boga⁴. Religia jest cnotą podporządkowaną sprawiedliwości i polega na dokładnym przestrzeganiu przepisów rytualnych w czynnościach kultycznych.

Chrześcijanie dość szybko przyjęli termin *religio*. Chrześcijański apologeta Laktancjusz wywodził *religio* z *religare* (związać ponownie) i rozumiał je jako związanie się z Bogiem drogą czci, pobożności⁵. Św. Augustynowi, tak jak Laktancjuszowi, gdy mówi o religii, chodzi o więź człowieka z Bogiem Stwórcą. Augustyn pisze o *vera religio* i o fałszywości różnych sekt,

³ Zob. U. Dierse, *Religion. I. Einleitung*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Red. J. Ritter, K. Gründer, t. 8, Basel 1992, k. 632-633. Zob. też: H.-M. Haußig, *Der Religionsbegriff in den Religionen. Studien zum Selbst- und Religionsverständnis in Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam*, Berlin-Bodenheim 1999; E. J. Sharpe, *Understanding Religion*, rozdz. III: *The Question of Definition*, wyd. 6, London 1999, s. 33-48.

⁴ *De natura deorum* II, 72. Podaję za: R. Andrzejewski, *Cyceron*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, Lublin 1985 (dodruk), k. 677-678.

⁵ *Divinae institutiones* IV, 28, 2. Podaję za: C.-H. Ratschow, *Religion. II. Antike und Alte Kirche*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 8, k. 633-637, tu k. 635 i 637.

zwłaszcza manichejskiej. Religia to kult Boży, służba Boża, ale także poznanie, mądrość i sposób życia (obyczaj) dla Boga⁶.

U św. Tomasza z Akwinu niewątpliwie znajdujemy filozoficzno-teologiczną refleksję nad tym, co współcześnie zwykliśmy określać terminem „religia”. Już sama konstrukcja *Sumy Teologii* wskazuje, że chodzi w niej o sprawę człowieka ze swoim Bogiem. Jest traktat o Bogu, o człowieku (i szerzej – o stworzeniu) i o tym, jak człowiek zmierza do Boga. Działanie ludzkie, poprzez które człowiek zmierza do Boga, organizowane jest przez cnoty boskie, a także przez naturalne i nadane cnoty moralne oraz dary Ducha Świętego.

Problematiczne jednak jest znaczenie samego słowa *religio*. Niewątpliwie *religio* w pismach Tomasza oznacza część potencjalną cnoty sprawiedliwości⁷. Religia skierowuje człowieka do Boga (*religio proprie importat ordinem ad Deum*) jako przyczyny i celu ostatecznego⁸, a polega na oddawaniu Bogu należnej mu czci⁹, co dokonuje się przez szereg aktów wewnętrznych i zewnętrznych¹⁰. Religia jest wyrazem (*protestatio*) wiary, nadziei i miłości¹¹. *Religio* oznacza także stan życia zakonnego¹². Czy *religio* oznacza to, co dziś określamy terminem „religia”? Opinie badaczy są podzielone. Erich Heck czy Carl-Heinz Ratschow uważają, że Tomaszowe rozumienie terminu *religio* nie utożsamia się ze współczesnym rozumieniem terminu „religia”. „Religia”, według Tomasza, to raczej pobożność i kult Boga¹³. Innego zdania jest Zofia J. Zdybicka, która uważa, że u św. Tomasza są dwie koncepcje religii: jedna, wedle której religia stanowi część potencjalną sprawiedliwości, i druga, wedle której religia jest realną relacją interpersonalną między człowiekiem i Bogiem¹⁴. Oprócz racji ogólnosystemowych myśli Akwinaty autorka przywołuje tekst z *Sumy Teologii* II-II, q. 81 a. 1, w którym Tomasz odpowiada na pytanie, czy religia skierowuje czło-

⁶ Zob. Ratschow, *Religion. II. Antike und Alte Kirche*, k. 635-637.

⁷ Zob. STh II-II, q. 80-100.

⁸ Zob. STh II-II, q. 81 a. 1.

⁹ Zob. STh II-II, q. 81 a. 4.

¹⁰ Zob. STh II-II, q. 82-91.

¹¹ Zob. STh II-II, q. 101 a. 3 ad 1.

¹² Zob. np. STh II-II, q. 186-189.

¹³ Zob. C.-H. Ratschow, *Religion. III. Mittelalter*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 8, k.637-639; E. Heck, *Der Begriff religio bei Thomas von Aquin. Seine Bedeutung für unser heutiges Verständnis von Religion*, München-Paderborn-Wien 1971.

¹⁴ Zob. Z. J. Zdybicka, *Czy u św. Tomasza istnieją dwie koncepcje religii?*, „Zeszyty Naukowe KUL” 17 (1974), nr 4, s. 17-27.

wieka wyłącznie do Boga. Tomasz odpowiada twierdząco. Nie podaje jednak definicji religii jako międzyosobowej relacji. Mówi tylko, że „religio proprie importat ordinem ad Deum”.

Są jednak teksty, z których można wnioskować, że Tomasz terminem „religio” oznacza całokształt życia chrześcijańskiego jako życia dla Boga. I tak zdaje się zamiennie używać zwrotów „summa disciplinae christianae” i „summa religionis christianae”¹⁵. W prologu do *Sumy Teologii* zaś zapowiada, że przedmiotem tego dzieła jest to, co należy do religii chrześcijańskiej („ea, quae ad Christianam religionem pertinet”).

Alanus ab Insulis uważa, że religia stanowi dziedzinę sprawiedliwości i obejmuje wiarę, nadzieję i miłość – trzy cnoty, na których przede wszystkim polega religia chrześcijańska (*religio christiana*)¹⁶.

Jest wielce problematyczne, czy termin „religia” w starożytnym i średniowiecznym chrześcijaństwie był podstawowym terminem określającym chrześcijaństwo¹⁷. Niemniej starożytne i średniowieczne chrześcijaństwo termin „religia” odnosiło niemal wyłącznie do siebie¹⁸. Chrześcijanie raczej rzadko postrzegali chrześcijaństwo jako jedną z wielu religii. Na judaizm patrzono jako na przygotowanie do chrześcijaństwa, a na islam – jako na herezję¹⁹.

U Mikołaja z Kuzy spotykamy się z zaczątkowym stosowaniem terminu „religia” na oznaczenie różnych religii. Autor mówi o religii i o różnych religiach, chociaż niekiedy te różne religie określa mianem sekty²⁰.

Poreformacyjne i oświeceniowe rozumienie religii jest takie, że postrzega religię jako rodzaj (*genus*), który posiada wiele gatunków (*species*). U podstaw takiego rozumienia religii legło, z jednej strony, rozbitcie chrześcijaństwa i potrzeba stworzenia takich form życia politycznego, które by jakoś poradziły sobie z wielością wyznań chrześcijańskich (np. zasada „cuius regio eius religio”). Z drugiej strony na takie rozumienie religii wpłynęły, począwszy od XV wieku, odkrycia kultur i cywilizacji pozaeuropejskich: chińskiej, hinduskiej, japońskiej czy środkowoamerykańskiej. Zwracano uwagę

¹⁵ Zob. STh II-II, q. 30 a. 4 arg. 2 i ad 2.

¹⁶ Zob. Ratschow, *Religion*. III. *Mittelalter*, k. 639.

¹⁷ Zob. P. J. Griffiths, *Problems of Religious Diversity*, Malden–Oxford–Melbourne–Berlin (2001), reprint 2003, s. 3; Halik, *Wzywany czy niewzywany* s. 24.

¹⁸ Zob. A. Bronk, *Religia*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 8, Warszawa 2003, s. 393-403, tu s. 394.

¹⁹ Zob. Griffiths, *Problems of Religious Diversity*, s. 3-4.

²⁰ Zob. C.-H. Ratschow, *Religion*. IV. *Humanismus und Reformation*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 8, k. 640-644.

na elementy podobne i niepodobne do religii chrześcijańskiej. Zaczęto mówić o różnych religiach hinduskich, chińskich, japońskich itd. i o chrześcijaństwie jako jednej z wielu religii. Traktowanie religii jako rodzaju obejmującego różne gatunki, takie jak chrześcijaństwo, judaizm, islam, buddyzm czy hinduizm, staje się w XVIII wieku stanowiskiem standardowym, natomiast termin „religia” staje się dla europejskich badaczy terminem technicznym. Jest przy tym rzeczą charakterystyczną, że termin „religia” oznacza rzeczy bardziej lub mniej podobne do chrześcijaństwa, a religia jako rodzaj jest czymś wyabstrahowanym z charakterystycznych cech chrześcijaństwa – tego wyznania chrześcijańskiego, które jest najbliższe konkretnym badaczom²¹. Jednakże, jak już zauważono, świat tego, co nazywamy religią, jest bardzo zróżnicowany.

3. PROBLEM DEFINICJI RELIGII

Historia słowa „religia”, jak i różnorodność tego, co znakuje się terminem „religia”, wystarczająco tłumaczy trzy problemy: problem realnej definicji religii, tj. definicji tego, co oznaczamy słowem „religia”; problem przedmiotu filozofii religii (i innych nauk o religii): filozofia religii, tzn. czego?; problem definicji nominalnej, tj. problem znaczenia słowa „religia”, treści pojęcia „religia” i poznawczej użyteczności terminu „religia”.

Powszechnie wiadomo, że realnych definicji religii jest bardzo dużo. Istnieją też różne typologie definicji religii. Zofia J. Zdybicka wyróżnia definicje etymologiczne i definicje przeprowadzone metodą analizy zjawiska zwanego religią. Wśród tych drugich wyróżnia definicje genetyczne, strukturalne i funkcjonalne²². Jak zauważa Andrzej Bronk, żadna z definicji religii nie doczekała się powszechnego uznania, żadna nie jest na tyle ogólna, by objąć wszystkie zjawiska uważane za religijne i zarazem oddzielić je od zjawisk niereligijnych. Co więcej, oczekiwanie, by możliwa była taka definicja, wydaje się utopijne²³.

²¹ Zob. Griffiths, *Problems of Religious Diversity*, s. 4-7; tenże, *Istota religii*, przeł. K. Warchoń, „Azymut” [Dodatek religijno-społeczny do „Gościa Niedzielnego” nr 31 (78) z 5 sierpnia 2001 r.] nr 8 (41), s. 1; 4-6, tu s. 4-5. Zob. też F. Wagner, *Was ist Religion? Studien zu ihren Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh 1986, zwł. rozdz. I: *Zur Geschichte des Religionsbegriffs*, s. 19-164.

²² Zob. Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, wyd. 3 zmienione, Lublin 2006, s. 260-285.

²³ Zob. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, rozdz. VII: *Definicja religii*, s. 103-127.

Z problemem definicji religii wiąże się problem przedmiotu w punkcie wyjścia filozofii religii. Chodzi mianowicie o to, czy przedmiotem tym jest po prostu religia, religia w ogóle, bez bliższych określeń, czy też określona postać religii, na przykład chrześcijaństwo katolickie czy któraś z form buddyzmu. W świetle empirycznej wiedzy o różnych religiach nie istnieje coś takiego, jak wspólna struktura, która realizowałaby się we wszystkich konkretnych historycznych formach religijnych. Niemożliwa jest więc filozofia religii jako po prostu religii. Możliwa jest realistyczna filozofia czegoś, co jest. A są (istnieją) konkretne formy (sposoby) życia właściwe chrześcijaństwu, buddyzmowi itd. Można więc uprawiać filozoficzny namysł nad konkretnymi religiami²⁴.

Wreszcie, jeśli chodzi o sam termin „religia” i treść pojęcia „religia”, okazuje się, że jest to termin i pojęcie sprawiające spore problemy teoretyczne i praktyczne. Problematiczne jest znaczenie tego terminu i treść pojęcia religii, problematyczne jest to, co można terminem „religia” oznaczać.

Są badacze kwestionujący wartość i użyteczność terminu i pojęcia „religia”. Na przykład Wilfred C. Smith twierdzi, że słowo „religia” jest „mylące, zbyteczne i deformujące”²⁵. Timothy Fitzgerald uważa, że kategoria religii zakłada teologiczne jej rozumienie, to znaczy rozumienie, wedle którego idealnym czy paradygmatycznym rodzajem religii jest określona forma chrześcijaństwa i że każda próba skonstruowania i zastosowania idei religii, systematycznie odrzucająca to teologiczne założenie, skazana jest na niepowodzenie. Autor dokonuje krytyki kategorii religii jako transkulturowego analitycznego pojęcia (*crosscultural analytical concept*)²⁶.

Józef M. Bocheński utrzymywał, że „«religia» [...] jest nazwą, której niepodobna zdefiniować analitycznie w całej ogólności. Jest po prostu za wiele najróżniejszych zjawisk oznaczanych przez to słowo”²⁷. Ulrich Dierse zauważa, że nie istnieje żadne nadrzędne pojęcie dla wszystkich religii ludzkości, że nie istnieje żadne pojęcie, które obejmowałoby to wszystko, co współ-

²⁴ Modyfikuję tym samym, i to w sposób istotny, stanowisko, które sformułowałem w rozprawie *Spór o racje religii*. Sądziłem tam, że można uprawiać nie tylko filozofię konkretnych religii, ale także filozofię „po prostu religii” (zob. M o s k a l, *Spór o racje religii*, s. 121-128).

²⁵ W. C. S m i t h, *The Meaning and End of Religion. A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, New York 1964, s. 50. Cyt. za: *Leksykon Religii*, red. H. Waldenfels, przeł. P. Pachciarek, Warszawa 1997, s. 393.

²⁶ Zob. T. F i t z g e r a l d, *The Ideology of Religious Studies*, New York–Oxford 2000.

²⁷ J. M. B o c h e ń s k i, *Logika religii*, przekład autorski, [w:] t e n ż e, *Religia*, (*Dziela zebrane*, t. 6), Kraków 1995, s. 32-122, tu s. 40.

częściej oznacza się terminem „religia”, i że istniejące pojęcia religii razem wzięte także nie obejmują tego wszystkiego, co rozumie się jako religie²⁸.

Autorzy zajmujący się religią traktują, w sposób bardziej lub mniej zreflektowany, nazwę „religia” jako nazwę ogólną jednoznaczną, wieloznaczną lub analogiczną.

W kierunku jednoznaczności idą ci, którzy zakładają, że we wszystkich konkretnych religiach jest coś wspólnego, co stanowi o treści pojęcia religii, o znaczeniu nazwy „religia”, nazwy obejmującej wszystkie te religie. Przykładem takiego rozumienia terminu „religia” jest Zofii J. Zdybickiej definicja istotowa religii: „Religia jest: realną, osobową relacją (związkiem) człowieka do osobowego Absolutu (Boga), którego człowiek uznaje za ostateczne źródło swego istnienia oraz Najwyższe Dobro, które nadaje sens jego życiu”²⁹. Przywołana definicja religii pojawia się w kontekście całego programu filozofii religii, w którym Autorka wskazuje, że przedmiotem badania w punkcie wyjścia są empirycznie dane fakty religijne, m.in. konkretne religie jako fakty kulturowe³⁰, i że w drugim etapie postępowania filozoficznego „następuje uniwersalizacja i transcendentalizacja danych materiału empirycznego. Uogólnienie nie ma charakteru indukcyjnego. Wchodzi tu w grę intuicja intelektualna, pozwalająca w nagromadzonym materiale empirycznym dostrzec to, co konieczne, istotne, co występuje wszędzie. W ten sposób dochodzi się do ujęcia istoty faktu religijnego [...] i ujęcia jego koniecznych elementów, bez których nie byłby faktem religijnym”³¹.

Wieloznaczność terminu „religia” przyjmują ci, którzy zauważają, że termin ten nie ma jednego sensu, i ci, wedle których nie istnieje religia, lecz tylko religie³².

Niektórzy autorzy, jak William P. Alston, Martin Southwold, Peter B. Clarke czy Peter Byrne, idąc za Ludwigiem Wittgensteinem, proponują definicję podobieństwa rodzinnego (*family resemblance definition*). Jest to definicja nominalna słówka „religia”, definicja operacyjna pojęcia religii, służąca wydzieleniu przedmiotu badań religiologicznych. „Religia” nie oznacza pojedynczej cechy czy zbioru cech przesądzających o tym, czy coś jest religią. „Religię” definiuje się poprzez wskazanie na szereg typowych cech, które

²⁸ Zob. D i e r s e, *Religion*, k. 633.

²⁹ Z d y b i c k a, *Człowiek i religia*, s. 299.

³⁰ Zob. tamże, s. 134-135.

³¹ Tamże s. 137.

³² Zob. B r o n k, *Podstawy nauk o religii*, zwł. s. 106, 116, 122.

przysługują wielu, chociaż nie wszystkim religiom. Na przykład Southwold wskazuje na takie cechy, jak odnoszenie się do boskich istot, praktyki rytualne, kodeks etyczny, związek z grupą etniczną, mitologia, klasa kapłańska lub inna religijna elita, święte teksty lub ustna tradycja³³. Definicje te zakładają, że religie tworzą rodzinę rzeczy do siebie podobnych, chociaż nie identycznych³⁴.

Ugo Bianchi uważa, że poszczególne religie nie są gatunkami (*species*) w obrębie rodzaju (*genus*), którym byłaby religia, że różne religie nie ze względu na to samo oznaczane są terminem „religia” i że pojęcie religii nie jest jednoznaczne, lecz analogiczne³⁵.

4. PRZEDMIOT FILOZOFII RELIGII

Biorąc pod uwagę różnorodność tego, co nazywamy religią i problemy związane z definicją religii i z samym terminem „religia”, można, jak się wydaje, powiedzieć, co następuje.

Gdyby szukać terminu, który obejmowałoby to wszystko, co nazywamy religią, trzeba by wskazać na termin „kultura”. Terminem tym jednak oznacza się wszelką aktywność człowieka jako człowieka, nie tylko religijną. A dalej, gdyby szukać określenia tego, o co chodzi w religiach, określenia, które obejmowałoby cele wszystkich religii, trzeba by wskazać na termin „aktualizacja”, nawet w postaci tak paradoksalnej, jak wygaśnięcie – *nirvāna*. Jednak aktualizacją jest każde ludzkie działanie.

Poszerzanie zakresu terminu „religia” (przy założeniu, że jest to nazwa jednoznaczna) tak, aby dało się nim objąć to wszystko, co zwyczajowo nazywamy religią, prowadzi do takiego zubożenia treści terminu „religia”, że termin ten, ze względu na ubóstwo treści, przestaje być operatywny w odróżnianiu tego, co jest i co nie jest religią. Podobnie realne definicje religii, tak ogólne, by mogły objąć to wszystko, co zwykło się nazywać religią, nie pozwalają na oddzielenie religii od nie-religii³⁶.

³³ Zob. M. Southwold, *Buddhism and the Definition of Religion*, „Man”: New Series 13 (1978), nr 3 s. 362-379.

³⁴ Zob. P. B. Clarke, P. Byrne, *Religion Defined and Explained*, New York 1993 s. 3-27.

³⁵ U. Bianchi, *The Category of Dualism in the Historical Phenomenology of Religion*, „Temenos”. *Studies in Comparative Religion* 16 (1980), s. 10-25, zwł. s. 23; t e n ż e, *History of Religions*, [w:] *The Encyclopedia of Religion*, red. M. Eliade, t. 6, New York-London 1987, s. 399-408, tu s. 401-402.

³⁶ Przykładem takiej definicji jest sformułowanie P. J. Griffithsa: „Religia jest formą życia, która dla swych wyznawców jest czymś całościowym [tj. obejmującym wszystkie dziedziny

Istnieją konkretne formy życia, określane jako różne postaci judaizmu, chrześcijaństwa, islamu, hinduizmu, buddyzmu itd. W pewnym momencie chrześcijański styl czy drogę życia nazwano religią, a później, z uwagi na dostrzeżone podobieństwa, religią zaczęto nazywać różne postaci hinduizmu, buddyzmu itd.

Skoro przedmiotem filozofii realistycznej jest byt – byt jako byt lub określona kategoria czy dziedzina bytu, przedmiotem filozoficznego namysłu może być każda z tych form życia.

Piszący te słowa przedmiotem filozoficznego namysłu czyni chrześcijańską drogę życia. Chodzi o katolickie samorozumienie życia jako życia w perspektywie Boga czy życia dla Boga. Chodzi o drogę życia określoną w oficjalnych wypowiedziach Kościoła katolickiego, a zrealizowaną przez świętych i błogosławionych. To właśnie jest przedmiotem uprawianej przeze mnie filozofii religii.

Świat tego, co zwyczajowo określa się terminem „religia”, jest światem analogicznym (czy – wedle terminologii Wittgensteina – światem rodzinnego podobieństwa), a termin/nazwa „religia” jest w moim przekonaniu nazwą analogiczną. Analogatem głównym jest, moim zdaniem, chrześcijaństwo, i to chrześcijaństwo katolickie. Jest tak nie tylko z tej racji, że historycznie rzecz biorąc nazwę „religia”, odnoszoną do chrześcijaństwa, rozciągnięto dopiero w czasach nowożytnych na oznaczenie kultur do religii chrześcijańskiej podobnych, i nie tylko dlatego, że w badaniach nad religiami chrześcijaństwo pełniło i nadal pełni funkcję religii paradygmatycznej, ale nade wszystko dlatego, że – wedle mojego rozeznania – chrześcijaństwo, i to chrześcijaństwo katolickie, jest *religio vera*. Wszystkie inne fakty kulturowe uważam za religie na tyle, na ile są podobne (analogiczne) do chrześcijaństwa katolickiego. Podobieństwo niektórych z nich do chrześcijaństwa jest tak nikłe, a niepodobieństwo tak duże, że uznawanie ich za religię jest bardzo problematyczne. Przychylam się do opinii tych, którzy uważają, że nie ma ostrej granicy między religią i nie-religią. O braku tej granicy stanowi właśnie charakter świata religii i to, że termin „religia” nie jest jednoznaczny, ale analogiczny.

życia – P. M.], nieusuwalnym i o centralnej doniosłości w organizowaniu ich życia” (*Problems of Religious Diversity*, s. 12).

5. CEL I METODA FILOZOFII RELIGII

Różnorodnie określa się cel filozoficznego namysłu nad religią. Jest to związane z przyjmowaną koncepcją filozofii w ogóle, jak i z wyborem przedmiotu w punkcie wyjścia filozofii religii. Daje się zauważyć podejścia bardziej opisowe, podejścia nie tylko opisowe, ale i interpretacyjne oraz podejścia akcentujące moment wyjaśniania lub usprawiedliwiania czy uzasadniania religii. W realizacji zamierzonych celów stosuje się rozmaite metody postępowania badawczego.

Na przykład Józefa M. Bocheńskiego analityczna filozofia religii jest logiką języka religijnego. Jej celem jest ukazanie formalnej struktury języka religijnego, zbadanie znaczenia nazw i zdań tego języka, a wreszcie rekonstrukcja uzasadnienia zdań oznajmujących tegoż języka. Cele te realizuje Autor w drodze analiz formalnologicznych, semiotycznych i metodologicznych³⁷.

Z kolei Zofii J. Zdybickiej klasyczna filozofia religii, uprawiana w ramach Lubelskiej Szkoły Filozoficznej, jest dziedziną filozofii bytu – filozofii, której celem przedmiotowym jest wyjaśnienie realnego świata, polegające na wskazaniu najgłębszych bytowych racji istnienia konkretnych bytów³⁸.

Zdybickiej chodzi o filozofię religii aposterioryczną, zorientowaną teoretyczno-eksplanacyjnie, która wychodząc z empirycznie danego faktu religii interpretowałaby go w kategoriach ontycznych wyjaśniających, a nie normujących lub wartościujących i dążyłaby do ostatecznego wyjaśnienia tegoż faktu³⁹. Autorka wskazuje, że celem jej filozofii religii jest „wskazanie osta-

³⁷ Zob. B o c h e ń s k i, *Religia, (Dziela zebrane, t. 6)*, Kraków 1995. Józefa M. Bocheńskiego logice religii poświęciłem pierwszą część mojej rozprawy habilitacyjnej *Spór o racje religii*, s. 35-116.

³⁸ Ów proces wyjaśniania określa się mianem uniesprzeczniania, czyli wykluczania sprzeczności w obrębie poznawanego przedmiotu i samego procesu poznawczego. Mieczysław A. Krąpiec pisze m.in.: „Owo wykluczenie sprzeczności dokonuje się poprzez wskazanie na taki czynnik realny (w realnej rzeczywistości), którego ewentualna negacja musiałaby być zarazem negacją samego faktu-bytu danego nam do wyjaśnienia. Nadto, sam proces poznania musi być logicznie przeprowadzony, w logice opartej na rozumieniu bytu, którego treść ujawnia się w zdaniu negatywnym wyrażającym nie-sprzeczność: «byt nie jest niebytem»” (*Filozofia – co wyjaśnia?*, wyd. 2, Lublin 1998, s. 7). Na temat koncepcji filozofii w Lubelskiej Szkole Filozoficznej zob. m.in.: M. A. K r ą p i e c, S. K a m i ń s k i, *Z teorii i metodologii metafizyki*, wyd. 3, Lublin 1994; t e n ż e, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, wyd. 2, Lublin 1978; t e n ż e, *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991; t e n ż e, *Czym jest filozofia klasyczna?*, „Summarius” 24-25 (44-45) (1995-1996), s. 5-14; S. K a m i ń s k i, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Do druku przygotował T. Szubka, Lublin 1989.

³⁹ Zob. Z d y b i c k a, *Człowiek i religia*, s. 133.

tecznych czynników (tzw. czynników uniesprzeczniających) faktu istnienia bytu religijnego (religii)⁴⁰ i że „pod adresem faktu religii kieruje się pytanie, dlaczego religia w ogóle istnieje, jakie są racje podmiotowe i przedmiotowe tego zjawiska, że człowiek czuje się odniesiony do kogoś „poza” i pragnie z nim się połączyć, widząc w nim najwyższą wartość dla własnego życia”⁴¹.

Metoda, którą posługuje się Autorka, jest analogiczna do metody innych dyscyplin filozoficznych: dla faktów religijnych danych w doświadczeniu, intelektualnie ujętych w aspekcie istnienia, poszukuje ostatecznych racji ontycznych w wewnętrznej strukturze bytu i w koniecznych związkach międzybytowych.

Na problem przedmiotu w punkcie wyjścia i problem definicji religii zwracałem uwagę w poprzednich paragrafach. Zofii J. Zdybickiej koncepcja filozofii religii zawiera sugestię, że filozofia religii ma być filozofią religii w ogóle, a nie tej lub innej religii, że we wszystkich konkretnych religiach jest coś wspólnego, co stanowi istotę religii, i że w filozofii religii chodzi o metafizyczną interpretację i wyjaśnienie każdej religii.

Wyjaśnienie zaś religii, jakiego dostarcza Autorka, jest następujące: „istnienie religii tłumaczy się ostatecznie wewnątrzbytową strukturą człowieka oraz faktem istnienia osobowego Absolutu i zachodzącą między nimi relacją ontyczną”⁴². Autorka szczegółowo przedstawia podmiotowe podstawy religii: osobowy sposób istnienia człowieka, jego przygodność, charakter materialno-duchowy oraz wymiar transcendentny – to, że człowiek jest *capax Dei*. Przedstawia też przedmiotowe podstawy faktu religii: istnienie osobowego Absolutu oraz partycypacji bytu⁴³.

Filozoficzne wyjaśnienie, jakie proponuje Zdybicka, wydaje się być poprawne. Problem jednak w tym, że ostateczną przedmiotową racją wszelkiego(!) ludzkiego działania jest osobowy Absolut, w którym człowiek partycypuje. Wszelkie działanie, ludzkie działanie również, dokonuje się dlatego, że istnieje osobowy Absolut – Akt Czysty, który aktualizuje działający podmiot w płaszczyźnie przyczynowania celowego, wzorcowego i sprawczego. Podobnie ostateczną podmiotową racją wszelkiej ludzkiej aktywności jest wskazana przez Autorkę struktura bytu ludzkiego. Człowiek działa, i to działa po ludzku dlatego, że nie jest Bogiem, ale bytem przygodnym, osobowym, materialno-duchowym, spotencjalizowanym, tj. otwartym na to, co ab-

⁴⁰ Tamże, s. 134.

⁴¹ Tamże, s. 135.

⁴² Tamże, s. 137.

⁴³ Zob. tamże, s. 300-331.

solutne. To nakierowanie na Absolut jest racją wszelkiego ludzkiego działania. Z tego punktu widzenia wyjaśnienie religii, jakiego dostarcza Zdybickiej filozofia religii, jest zwykłą partykularyzacją metafizyki ludzkiego działania. Co więcej, dla każdego ludzkiego działania, dla każdego faktu kulturowego, dla każdej religii lub parareligii a nawet dla najbardziej nikczemnych czynów znajdziemy to samo ostateczne wyjaśnienie, sięgające Absolutu i struktury bytu ludzkiego.

W filozoficznym namyśle nad religią, namyśle, w którym religią niejako paradygmatyczną jest chrześcijaństwo katolickie, inaczej określam cel przedmiotowy, a właściwie trzy cele przedmiotowe.

Chodzi mi wprawdzie o filozoficzny opis religii. Chodzi o prawdę religii, o ważniejsze z filozoficznego punktu widzenia aspekty religii. Chodzi o określenie istoty religii (tego, bez czego religia nie jest religią), o określenie, jaką kategorią bytu jest religia, a także o ukazanie miejsca religii w kontekście osobowego życia człowieka oraz w kontekście życia społeczno-kulturowego.

Drugi cel to filozoficzne wyjaśnienie religii rozumiane jako wartościowanie czy usprawiedliwienie religii. Nie chodzi o odpowiedź na pytanie, dzięki czemu religia jest (istnieje), ale o odpowiedź na pytanie, czy religia przypadkiem nie jest jakąś pomyłką, nawet gdyby to miała być użyteczna pomyłka. Chodzi o odpowiedź na pytanie, czy religia (a cały czas mam na myśli przede wszystkim katolickie chrześcijaństwo) jest czymś prawdziwym. Nie chodzi tym razem o prawdę religii, bo każda religia, jak i każdy byt, jest prawdziwa (prawda jako transcendentna właściwość bytu) i można poznawczo tę prawdę wydobyć. Wydobycie prawdy religii jest pierwszym, wskazanym przed chwilą, celem mojego namysłu nad religią. Obecnie chodzi o prawdziwość religii rozumianą jako adekwatność religii w stosunku do obiektywnego (istniejącego poza podmiotem poznającym, co nie znaczy, że poza człowiekiem-osobą) układu rzeczy. Chodzi o adekwatność religii w stosunku do obiektywnej rzeczywistości.

Dla oceny tak rozumianej prawdziwości religii dwa bloki zagadnień mają znaczenie podstawowe. Pierwszy – to problem Boga: czy istnieje On realnie poza podmiotem poznającym, czy też może jest tylko intencjonalnym korelatem ludzkich aktów poznawczo-afektywnych, i czy Jego natura oraz Jego związki ze światem są takie, że rzeczą racjonalną jest zwracać się do Niego w aktach religijnych. Wiadomo na przykład, że Arystotelesowskie pojmowanie bytu pierwszego było takie, że nie było sensu do tego bytu się modlić, czy składać mu ofiary. Blok drugi – to problem człowieka. Jego istnienie nie

jest akurat problemem, ale problemem jest to, czy i ewentualnie dlaczego potrzebuje on Boga i religii.

Cel trzeci – to zreflektowanie sposobów poznania, jakimi dysponuje człowiek religijny i potencjalnie religijny. Chodzi o epistemologiczną refleksję nad poznaniem religijnym: teoretycznym (wiedza i wiara) oraz afektywnym.

Stosownie do tego trojakiemu celowi filozoficznych rozważań nad religią stosowane będą metody poznania właściwe metafizyce ogólnej (wraz z teologią naturalną), metafizyce człowieka oraz teorii poznania.

BIBLIOGRAFIA

- Bianchi U.: History of Religions, [w:] The Encyclopedia of Religion, red. M. Eliade, t. 6, New York: Macmillan Publishing – London: Collier Macmillan Publishers 1987, s. 399-408.
- The Category of Dualism in the Historical Phenomenology of Religion, „Temenos”. Studies in Comparative Religion 16 (1980), s. 10-25.
- Bocheński J. M.: Logika religii, przekład autorski, [w:] tenże, Religia, (Dzieła zebrane, t. 6), Kraków: Philed 1995, s. 32-122.
- Bronk A.: Podstawy nauk o religii, wyd. 2 poprawione i zmienione, Lublin: TN KUL 2003.
- Religia, [w:] Religia. Encyklopedia PWN, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 8, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2003, s. 393-403.
- Bürkle H.: Człowiek w poszukiwaniu Boga: Problem różnych religii, przeł. M. E. Kowalska, Poznań: Pallotinum 1998.
- Clarke P. B., Byrne P.: Religion Defined and Explained, New York: St. Martin's Press 1993.
- Dierse U.: Religion. I. Einleitung, [w:] Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. von J. Ritter, K. Gründer, t. 8, Basel: Schwabe & Co. AG 1992, k. 632-633.
- Fitzgerald T.: The Ideology of Religious Studies, New York–Oxford: Oxford University Press 2000.
- Griffiths P. J.: Istota religii, przeł. K. Warchoł, „Azymut” [Dodatek religijno-społeczny do „Gościa Niedzielnego” nr 31 (78) z 5 sierpnia 2001 r.] nr 8 (41), s. 1; 4-6.
- Problems of Religious Diversity, Malden–Oxford–Melbourne–Berlin: Blackwell Publishing Ltd (2001), reprint 2003.
- Halik T.: Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa, przeł. A. Babuchowski, Kraków: Wydawnictwo WAM 2006 s. 21-56.
- Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, hrsg. von J. Figl, Innsbruck–Wien: Tyrolia-Verlag, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003.
- Haubig H.-M.: Der Religionsbegriff in den Religionen. Studien zum Selbst- und Religionsverständnis in Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam, Berlin–Bodenheim: Philo 1999.
- Heck E.: Der Begriff religio bei Thomas von Aquin. Seine Bedeutung für unser heutiges Verständnis von Religion, München–Paderborn–Wien: Verlag Ferdinand Schöningh 1971.
- Kamiński S.: Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej, Do druku przygotował T. Szubka, Lublin: TN KUL 1989.

- Krąpiec M. A.: *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, wyd. 2, Lublin: TN KUL 1978.
- *O rozumienie filozofii*, Lublin: RW KUL 1991.
- *Czym jest filozofia klasyczna?*, „Summarium” 24-25 (44-45) (1995-1996), s. 5-14.
- *Filozofia – co wyjaśnia?*, wyd. 2, Lublin: Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej 1998.
- Krąpiec M. A., Kamiński S.: *Z teorii i metodologii metafizyki*, wyd. 3, Lublin: RW KUL 1994.
- Leksykon Religii*, red. H. Waldenfels, przeł. P. Pachciarek, Warszawa: Verbinum 1997.
- Moskał P.: *Spór o racje religii*, Lublin: TN KUL 2000.
- Papieska Rada Kultury. *Papieska Rada do Spraw Dialogu Międzyreligijnego: Jezus Chrystus dawcą wody życia. Chrześcijańska refleksja na temat New Age*, Kraków: Wydawnictwo „M” 2003.
- Ratschow C.-H.: *Religion. II. Antike und Alte Kirche*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter, K. Gründer, t. 8, Basel: Schwabe & Co. AG 1992, k. 633-637.
- *Religion. III. Mittelalter*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 8, hrsg. von J. Ritter, K. Gründer, t. 8, Basel: Schwabe & Co. AG 1992, k. 637-639.
- *Religion. IV. Humanismus und Reformation*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 8, hrsg. von J. Ritter, K. Gründer, t. 8, Basel: Schwabe & Co. AG 1992, k. 640-644.
- Ratzinger J.: *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, przeł. R. Zajączkowski, Kielce: Wydawnictwo Jedność 2004.
- Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, red. H. Zimoń, Lublin: TN KUL 2000.
- Sharpe E. J.: *Understanding Religion*, wyd. 6, London: Gerald Duckworth & Co. Ltd. 1999.
- Smith W. C.: *The Meaning and End of Religion. A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, New York: Mentor 1964.
- Southwold M.: *Buddhism and the Definition of Religion*, „Man”. New Series 13 (1978), nr 3 s. 362-379.
- Wagner F.: *Was ist Religion? Studien zu ihren Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1986, zwł. rozdz. I: *Zur Geschichte des Religionsbegriffs*, s. 19-164.
- Yandell K. E.: *Philosophy of Religion. A contemporary introduction*, London–New York: Routledge 1999.
- Zdybicka Z. J.: *Czy u św. Tomasza istnieją dwie koncepcje religii?*, „Zeszyty Naukowe KUL” 17 (1974), nr 4, s. 17-27.
- *Udział filozofii w określaniu prawdziwości religii*, [w:] P. Moskał (red.), *Filozofować w kontekście teologii. Problem religii prawdziwej*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2004, s. 37-49.
- *Człowiek i religia*, wyd. 3 zmienione, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2006.
- Zinser H.: *Ist das New Age eine Religion? Oder brauchen wir einen neuen Religionsbegriff?* „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte” 44 (1992), s. 33-50.

A CONCEPTION OF THE PHILOSOPHY OF RELIGION

Summary

This paper depicts my conception of the philosophy of religion. I think that there nothing like religion in general. The world of what is customarily called religion is a very different and analogous reality. I make Catholic Christianity the starting point of this philosophy of religion. I treat it as the main analogy to the world of religion.

The objective aim of the philosophy of religion is threefold:

- 1) description of religion,
- 2) justification of religion,
- 3) epistemology of religious beliefs.

In the philosophy of religion understood in this manner I use methods proper to general metaphysics, philosophical anthropology, and theory of knowledge.

Translated by Jan Klos

Słowa kluczowe: religia, definicja religii, filozofia religii, koncepcja filozofii religii.

Key words: religion, definition of religion, philosophy of religion, conception of the philosophy of religion.

Information about Author: Rev. Prof. Dr PIOTR MOSKAL – Chair of Philosophy of God, Faculty of Philosophy, The John Paul II Catholic University of Lublin address for correspondence: Al. Raławickie 14, PL 20-950 Lublin; e-mail: moskalpj@kul.lublin.pl