

1. Filozofia religii a filozofia

Filozofia religii, podobnie jak i liczne podobne dyscypliny (takie jak filozofia kultury, filozofia polityki, filozofia społeczna, filozofia historii, filozofia nauki czy filozofia języka), ukształtowała się w XIX wieku i to raczej w jego drugiej połowie, zahaczając o początek wieku XX, gdy złożoność materiału ludzkich dziejów i ludzkiego poznania najwyraźniej wykroczyła poza ramy klasycznych działów filozofii i wymagała ujęć nietradycyjnych, nieklasycznych. Te szczegółowe filozofie miały też być odpowiedzią na powszechnie głoszony kryzys filozofii późnonowożytnej i ponowożytnej. Zauważmy jednak, że te nowe dyscypliny filozoficzne, wbrew pozorom, nie postawiły przed sobą zadania cząstkowego: zadania spenetrowania zakresu bytu, który widnieje w nazwie danej dyscypliny, że nie dały się one „wmontować” w pozytywistyczny mechanizm i wizję wiedzy szczegółowej i dalej uszczegółowianej. Filozofia również tymi szczegółowymi czy specjalistycznymi swoimi dyscyplinami przeciwstawiała się i przeciwstawia radykalnej pozytywizacji i scjentyzacji wiedzy. Pamiętajmy w związku z tym, że tak jak filozofia kultury nie jest kulturoznawstwem, filozofia polityki – politologią, filozofia społeczna – ogólną socjologią, filozofia nauki – metodologią nauk, a filozofia języka – językoznawstwem, tak również filozofia religii nie jest religioznawstwem. Jeśli ich przedmiot ma charakter cząstkowy, to jedynie chwilowo i w punkcie wyjścia; i nie o tym cząstkowym przedmiocie dyscypliny te chcą opowiadać, tylko – jak każda filozofia – o całości, z tym że ukazanej z tej oto specyficznej perspektywy. O całości, która może dopiero w tej perspektywie zyskuje właściwy, głębszy, precyzyjniejszy niż dotychczas, całościowy wymiar. Kiedy profesor Marek Siemek opowiadał nam w swych legendarnych wykładach o bycie społecznym, a profesor Barbara Markiewicz o polityczności, to nie w sensie interesującego i pociągającego ich fragmentu rzeczywistości bądź pewnego aspektu kondycji ludzkiej, ale w sensie takiego fragmentu i takiego aspektu, który jest filozoficznie kluczowy, który zarysowuje samą istotę istnienia świata bądź działania człowieka, bądź sens człowieczeństwa, inaczej nieuchwytnych albo uchwytnych nieadekwatnie. Filozofia społeczna, tak jak i filozofia polityki, jest pewnym sposobem na filozofię, a nie pewnym fragmentem filozofii. Znajduje to wyraz choćby

w tym, że i filozofia społeczna, i filozofia polityki starają się pokazać, że wszystkie filozofie są albo jawnymi, albo zakamuflowanymi filozofiami społecznymi lub filozofiami polityki; podobnie interpretuje swoje ambicje filozofia języka czy też filozofia umysłu; podobne oczywiście aspiracje miałyby filozofia religii.

Wszystko to sprawia, że te dość liczne nowoczesne i nieklasyczne dyscypliny filozoficzne sytuują same siebie w najszerszym wymiarze historyczno-filozoficznym i swymi co najmniej protoplastami czy wręcz „sztandarowymi filozofami” czynią klasycznych mistrzów starożytnych, średniowiecznych i nowożytnych. I tak ukształtowana w końcu XIX wieku filozofia polityki chyba najczęściej odsyła w indeksach swych dzieł do Arystotelesa i Machiavellego, filozofia społeczna do Hobbesa, Rousseau czy Hegla, filozofia historii do św. Augustyna, Joachima z Fiore lub Vica. O ile więc powiemy, że terminy „filozofia społeczna”, „filozofia polityki”, „filozofia języka”, „filozofia historii” powstały w wieku XIX, to odpowiadające im i zawarte w nich pojęcia (idee) filozofii społecznej, filozofii polityki, filozofii języka i filozofii historii istniały dużo wcześniej. Również u nas, w filozofii religii, ogromną rolę odgrywać będą odwołania do najbardziej klasycznych dzieł filozoficznych.

Interesować nas też będzie – co bardzo mocno chcemy podkreślić, także w kontekście tych ostatnich uwag – takie ujęcie filozofii religii, w którym stroną dominującą, zdecydowanie dominującą, jest filozofia, religia zaś może czy wręcz musi odegrać rolę poręcznej, sprzyjającej, okazyjnej, odświeżającej, ugruntowującej, a czasami nawet ratującej inspiracji dla filozofii, zwłaszcza wobec pewnego wyczerpania w późnej nowożytności klasycznego paradygmatu uprawiania filozofii. Interesują nas więc szanse ujęcia religii jako obiektu miłości mądrości i – może jeszcze bardziej – jako miłości mądrości pobudzania, motywowania, utrzymywania w żywotności i źródowości. Na taką zaś miłość mądrości składałyby się następujące elementy czy idee „sprawcze”:

- niewiedza, a dokładniej Sokratejskie doznanie niewiedzy – wiem, że nie wiem – płynące ze zdziwienia (co akcentowali później Platon i Arystoteles), rozpacz (jak chciał potem Szestow) lub poczucia nieprzeniknionej potęgi losu (przywoływanej przez stoików); poczucie jakiejś niezbieżności ze światem, jakiegoś pęknięcia między człowiekiem a rzeczywistością, jakiegoś nie-w-integrowania człowieka w świat;
- świadomość tej niewiedzy, wydobywanie jej na jaw, jej zgłębianie, czynienie jej wiedzą lub inspiracją do przeobrażania wiedzy. Jest to ciągle wyszarpywanie niewiedzy jakichś pól wiedzy, co jednak w istocie niewiedzy nie zmniejsza, bo stwarza lub odkrywa nowe, często zupełnie nowe problemy, nie dyskredytując przy tym bynajmniej wiedzy (i dążenia do wiedzy), ale ją stale poszerzając.

- jedność świata (w pewnym momencie prowadząca do Absolutu, bo nic ze świata nie może spełnić roli czynnika jednoczącego) – uprzedniość całości wobec części, ogółu wobec szczegółu, stwierdzana już u początków filozofii greckiej w przeciwstawnych sobie filozofiach eleatów i Heraklita („wszystkie rzeczy stanowią jedność”, „byt jest całością wszechrzeczy”); z jakiegoś punktu widzenia świat jest jednością i ten punkt widzenia jest najdoskonalszy;
- metafizyczność, odniesienie do bytu, „realistyczna” powaga wiedzy; wiedza to nie gra intelektu, ale zmaganie intelektu ze światem; nie dokonuje się tu żadna dezercja intelektu ze świata, kapitulacja intelektu przed światem czy też zapętlenie się intelektu w grze z samym sobą.

To są właściwości, które wyjściowo określają filozofię (miłość mądrości), którym jednak filozofia nie zawsze była wierna (wierna była zawsze chyba tylko postulatowi wiedzy), zaś rolę pewnej rezerwy, wzmocnienia, odrodzenia w różnych obszarach i momentach potrafiła odegrać religia i filozoficzne zainteresowanie religią, dające filozofii odświeżenie, powrót do źródeł, autentyzm i właściwą jej pełnię (całościowość). Religia bowiem ze szczególną skrupulatnością dopilnowuje wszystkich czterech wskazanych aspektów miłości mądrości, aczkolwiek czyni je obiektem namysłu w drugim tylko rzędzie (stąd moment wiedzy jest najsłabszy czy najbardziej „podejrzany”), a w pierwszym rzędzie – obiektem wiary, emocji. Może więc inspirować filozofię, ale nigdy filozofii nie zastąpi.

2. Trzy sposoby uprawiania filozofii religii

Oto trzy możliwe wyjściowo do zidentyfikowania sposoby pojmowania filozofii religii.

1. Filozofia religii jako filozofia o religii. Uznajemy tu, że religia jest już w jakiejś formie ewidentnie obecna w rzeczywistości, jest twardym faktem (kulturowym, społecznym, psychologicznym). Badamy zatem jej pochodzenie, naturę, strukturę, język, przeżycie religijne, dialog międzyreligijny, role pełnione przez religię. Filozofię w tym ujęciu charakteryzuje wtórność, zależność, usługowość i skromne towarzyszenie religii (na podobieństwo metodologii nauk wobec nauk), aczkolwiek ma tu miejsce również próba uogólniającego, refleksyjnego zrozumienia, wyjaśnienia zjawiska, które dane jest w swej istocie tylko w przeżyciu (wierze), a dopiero potem w faktyczności społeczno-kulturowej (kult, instytucja); w tym sensie owo zjawisko zostaje w filozofii „poszerzone”, udobitnione i udokumentowane.
2. Filozofia religii jako filozofia w religii (tu zwłaszcza dowody na istnienie Boga) oraz – poniekąd symetrycznie – jako religia w filozofii (tu z kolei rzecz dotyczyłaby refleksji nad religią w wybitnych tekstach filozoficznych, np. u Hume’a, Kanta, Hegła). Tak rozumiana skupiałaby więc swą uwagę na identyfikowaniu i badaniu miejsca religii i kwestii związanych z religią w koncepcjach wielkich filozofów. Zajmowałby ją na przykład Anzelm z Canterbury i jego „wierzę, aby rozumieć”; przedracjonalne warunki racjonalności, na przykład u Kartezjusza; odwoływanie się do Boga jako „deski ratunku” lub koniecznego strukturalnego elementu systemu filozoficznego, jak to jest choćby u Kartezjusza, Malebranche’a, Spinozy, Leibniza. Chodziłoby tu też o odwoływanie się do religii i Boga dla mobilizowania ambicji poznawczej człowieka, motywowania do sięgania do najdalszych horyzontów wiedzy, a także dla ugruntowania i uwznioślenia moralności oraz swoistości i autentyczności bytu ludzkiego. Ta ostatnia sytuacja odnosi się może najpełniej do św. Augustyna, który pokazuje,

zwłaszcza w *Wyznaniach*, jak filozofia nie radzi sobie sama, jak ciągle musi być wspomagana, pokrzepiana religią.

3. Filozofia religii jako filozofia z religii, przez religię. Będzie to taka filozofia religii, która odwołaniem się do religii wręcz warunkuje możliwość dalszego uprawiania pograżonej w kryzysie filozofii, która otwiera inaczej nieosiągalny wymiar filozofii, poszerza możliwości filozofii zagrożonej autodestrukcją. Filozoficznie zasadnicze kwestie bytu oraz kondycji ludzkiej niemożliwe są tu do rozpatrzenia bez koniecznego kontekstu Absolutu, czy też całości, lub bez przeżycia mistycznego; odwołanie się do religii przywraca autentyczność zastarzałym, zapomnianym, „zgranym” kwestiom własnym filozofii. (Analogicznie w filozofii na przykład społecznej będzie się twierdziło, że kwestia bytu jest mniej czy bardziej przejrzyste uchwyconą kwestią bytu społecznego i tylko w tym społecznym kontekście kwestia bytu jest zasadna). Znajdujemy tu odwrócenie formuły średnio-wiecznej: teologia staje się służką filozofii; poprzez religię szuka się nowych ścieżek i szans filozofii, przy czym religia interpretowana jest tu nie tyle jako dająca bezpieczeństwo i ukojenie (jak to się dzieje w wymiarze świadomości potocznej), ile właśnie jako ciągle wyrzucająca poza bezpieczne, ale i zeszywniałe granice dotychczasowego myślenia, kultury, etyki, tradycji, społeczeństwa, konfesji, jako inspirująca filozoficznie i intelektualnie i otwierająca na nowe, ryzykowne, ale za to odświeżające, a czasem wręcz ratunkowe drogi dla filozofii. Stajemy tu wobec intensywnie przeżywanych, ale filozoficznie przenikanych i przenikalnych problemów Absolutu, teodycei i zła, bytu (metafizycznego istnienia), filozoficznej potencji mistyki i różnych form intuicjonizmu i irracjonalizmu, religii i religijności jako przestrzeni wolności oraz egzystencjalnej autentyczności ludzkiego bytu, postawionego wobec pewnej racjonalistycznej „ściany”, do której doszło dotychczasowe filozofowanie. Narzucające się od razu przykłady tak rozumianego filozoficznego namysłu nad religią znajdziemy u Pascala, Kierkegaarda, Szestowa.

Choć najbardziej frapująca i pociągająca wydaje się ta ostatnia formuła filozofii religii, to będziemy w dalszych partiach książki przywoływać i czynić polem naszych zainteresowań wszystkie te trzy sensory filozofii religii, zaczynając od pierwszego i stopniowo zbliżając się do ostatniego.

3. Filozofia religii a inne typy refleksji nad religią

Dokonajmy teraz jeszcze innego przybliżenia filozofii religii, sytuując ją mianowicie wśród pokrewnych form świadomości, wśród tych zbliżonych dyscyplin wiedzy, które odnoszą się systemowo i metodycznie do religii. Dyscypliny te niekiedy mocno zachodzą na siebie, tym bardziej więc wymagają wstępnego rozróżnienia. Oto pewna wiązka, „obłok” określeń i podejść związanych z filozofią religii i jej towarzyszących.

W pierwszej kolejności wymieńmy oczywiście samą religię. Określmy ją tu jako wyraz odniesienia człowieka do sfery nadprzyrodzonej – odniesienia całościowego i integralnego, w którym rolę główną odgrywa uczuciowość.

Przywołajmy też od razu w tym miejscu kilka szczególnie reprezentatywnych, znamienitych, a i efektownych oraz atrakcyjnych określeń religii: religia to wiara (w Boga) i kult (zbiorowy) – T. Hobbes; to uwiecznienie i uświęcenie tego, co przemijające i przygodne – M. Eliade; to wiara w istnienie wyższej istoty (ponadludzkiej) i pragnienie jej zjednania (wysiłek zdobywania przychylności) – J.G. Frazer; to przerażające i zachwycające uczucie zależności stworzenia od mocy przekraczającej granice rozumienia (od *numinosum*) – R. Otto; to troskliwość i skrupulatność wobec *numinosum* (*sacrum*) – C.G. Jung; to przeczucie granic tego, co jesteśmy w stanie pomyśleć i uczynić, granic więc naszej rozumności i wolności; to zetknięcie z czymś, wobec czego czujemy się bezradni i bezwolni, zagubieni i zniewoleni, ale w czym chcemy też poszukiwać pocieszenia i ratunku – Z. Bauman.

Aby to podsumować i zaproponować jeszcze jedno generalizujące określenie, powiedzmy, że religia to szukanie bezpieczeństwa i ukojenia w obliczu spraw skrajnie ważnych, ostatecznych i granicznych (w tym może zwłaszcza wobec śmierci), niedających się inaczej uporządkować i ukoić.

Uwzględnijmy też to, co jest szczególnie pasjonujące i inspirujące dla filozofii (czego zapowiedzi znajdujemy zresztą w przytoczonych definicjach) – że religia (choć rzadko w wymiarze społecznym i w znaczeniu potocznym) może być i bywa

rozumiana także wręcz odwrotnie: jako sfera kłopotliwa, problematyzująca i komplikująca świat oraz życie człowieka, jako taka, która wyrzuca ze stanu względnej harmonii i zjednoczenia ze światem, osiągniętych wcześniej w przestrzeni kultury, tradycji, obyczaju, bytu społecznego, etyki czy kościelnej instytucjonalności. Tak pojmowana religia jawi się jako prowokująca egzystencjalną rozpacz i bunt, ale za to otwierająca na autentyzm egzystencji, na nowe i odnawiające wymiary istnienia. Odnotowaliśmy już, że takie rozumienie religii znajdziemy choćby u Pascala i Kierkegaarda, ale – co więcej – taki też jest zazwyczaj historyczny początek prawie każdej religii, która najpierw „burzy” dotychczasowy porządek, przyjęte kanony, normy, wystawia swych wyznawców na ciężkie próby, a dopiero później „osiada na laurach” sukcesu, pocieszenia, bezpieczeństwa.

Pora teraz na kolejne (po filozofii i religii) formy świadomości, następne dziedziny zbliżone do filozofii religii – te mianowicie, które odnoszą się systemowo i metodycznie do religii i pozwalają nam (przez porównanie, kontrast i kontekst) wyraźniej określić zakres filozofii religii.

1. Religioznawstwo, czyli empiryczna wiedza o religiach. Jest to dziedzina historyczna, porównawcza, dochodząca do uogólnień drogą indukcyjną, od szczegółu do ogółu, z właściwymi tej drodze ograniczeniami, choć też z właściwą jej konkretnością, barwnością, rozmachem faktograficznym. Mówiąc inaczej i fachowo, jest to system szczegółowych nauk humanistycznych o religii, na który składają się etnologia religii, historia religii, socjologia religii i psychologia religii.
2. Teologia, czyli myślowe ujęcia Boga i Bożego stworzenia w świetle niewątpliwego autorytetu religijnego (zwłaszcza autorytetu objawienia); służebne i apologetyczne uzasadnienie roszczeń danej religii do jedyności, odwołujące się (jako właśnie uzasadnienie) do zaawansowanej i wyrafinowanej aparatury intelektualnej.
3. Powróćmy w tym miejscu do zasadniczo interesującej nas filozofii religii i określmy ją tutaj najpierw negatywnie (w opozycji do wymienionych wyżej dziedzin), a następnie także pozytywnie, posługując się właściwościami do tych negacji przeciwstawnymi. I tak filozofię religii charakteryzowałyby następujące cechy: nieuczuciowość (natomiast intelektualność), nieempiryczność (natomiast racjonalność, choć raczej w formule nadracjonalności, transracjonalności, metaracjonalności, czy też racjonalizmu tychicznego¹), nieapologetyczność (natomiast krytycyzm). Możliwe są tu również określenia źródłowo pozytywne, pozwalające nam

¹ Od greckiego *tyche* – los. Te różne formuły „samoprzekraczającego się racjonalizmu” znajdujemy m.in. u Siemiona Franka, Władysława Stróżewskiego czy Bogusława Wolniewicza (do czego jeszcze powrócimy).

objaśnić filozofię religii jako dochodzenie istoty religii i religijności, które to dochodzenie cechowałyby: aprioryczność, transcendentalność, fenomenologiczność, hermeneutyczność i – ujmując to nieco w tym miejscu archaicznym i dalekim od tanich potocznych skojarzeń językiem Hegla – spekulatywność, oznaczającą działanie rozumu, który, idąc za swoimi postulatami wewnętrznymi, kieruje się w stronę zewnętrznej rzeczywistości, „prześwietla” ją, rozpoznaje jej głębszy wymiar, konkretyzując zarazem i weryfikując swoje punkty wyjścia, po czym powraca do siebie ujawnszy w rezultacie rzeczywistość jako rozumną, a siebie jako skonkretyzowaną, adekwatną, sprawną miarę rzeczywistości. Odnotujmy też w tym miejscu, że religioznawstwo, teologia i filozofia religii składałyby się – jak podają niektóre podręczniki – na religiologię. Termin ten (jak i oznaczany nim teoretyczno-metodologiczny konglomerat), aczkolwiek jest spotykany, szerzej raczej się nie przyjął.

4. Filozofia religijna byłaby to niejako „zradikalizowana” i zintensyfikowana filozofia religii, czyniąca religię nie tylko jednym z ważnych, wyjściowych czy nawet wyróżnionych obiektów, ale wręcz obiektem wyłącznym, a w każdym razie radykalnie centralnym źródłem i przedmiotem refleksji filozoficznej (wolnej, krytycznej, indywidualistycznej, subiektywnej, wręcz skrajnie zsubiektywizowanej). Byłoby to podejście, które jest świadomie i spektakularnie, czasem wręcz obsesyjnie skoncentrowane na jednej kwestii o charakterze religijnym (Bóg, wiara, grzech, przebaczenie, zbawienie, cierpienie, absurd, zło, tragizm, samotność, rozpacz, śmierć). Tak rozumiana filozofia byłaby na swój sposób najbliższa religii, ale jednocześnie jak najdalej od apologetyczności i dogmatyczności, a tym bardziej od konfesjonalności. Ujmując to od innej strony: byłaby to religijność wyrażająca się w wolnej, autentycznej i przejmującej filozofii, która stawia religijności tak wysokie wymagania, że w efekcie ze szczególnym radykalizmem neguje nieautentyczność, pozorność religii instytucjonalnej (spektakularnym tego wyrazem jest np. pogląd wygłoszony w *Chwili* przez Kierkegaarda, iż nie uczestnicząc w obrzędach religijnych możesz mieć świadomość przynajmniej tej korzyści, że masz „o jeden, i to bardzo ciężki grzech mniej [...], przestaniesz bowiem uczestniczyć w robieniu z Boga błazna”²). Różnica między filozofią religii a filozofią religijną uwyraźni się również wtedy, gdy uświadomimy sobie, że np. w myśli Huma bez problemu znajdujemy filozofię religii, a w żaden sposób nie znajdujemy filozofii religijnej, podczas

² S. Kierkegaard, *Chwila*, w: S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, przeł. K. Toeplitz, Warszawa 1988, s. 297.

gdy np. filozofię Lwa Szestowa zasadnie możemy nazwać filozofią religijną, natomiast nie przypiszemy jej raczej miana filozofii religii.

5. Coraz bardziej popularna dziś teologia filozoficzna (sam termin, który pojawia się na przykład u Josefa Schmidta³ i Agaty Bielik-Robson⁴, a wcześniej u Paula Tillicha⁵, choć np. Paweł Rojek w podobnej intencji stosuje określenie „filozofia teologiczna”⁶, odsyła nas do Kanta, a nawet Arystotelesa) wyrasta, moim zdaniem, z bardzo wąskiego rozumienia filozofii religii (jako jedynie filozofii o religii) i przeciwstawia jej podejście do religii zdecydowanie nieempiryczne, za to zaawansowane intelektualnie, czyniące partnerem filozofii nie spontaniczną, zawsze jakoś „ludową” religię, ale wyrafinowaną, zawsze jakoś już zintelektualizowaną (a często i zneutralizowaną pod względem swej konfesjonalnej apologetyczności) teologię. Uznaje się tu, że filozofie są kryptoteologiami, że za pojęciami filozoficznymi kryją się kwestie teologiczne, zwłaszcza Bóg i jakości z nim związane (doświadczenie religijne, zbawienie, łaska, opatrność). (Zwolennicy terminu „teologia filozoficzna” zdają się uważać, że „filozofia religii” brzmi zbyt mało atrakcyjnie w porównaniu z „teologią filozoficzną”, co mnie z kolei skłania do obronnej wobec „filozofii religijnej” powściągliwości w odniesieniu do „teologii filozoficznej”).

I jeszcze pewna dodatkowa kwestia wyjściowa: uświadommy sobie zasadniczą i efektywną dla interpretacji religii i ujęć religii (oraz dla inspirowania religią filozofii) trójczłonowość sytuacji religijnej.

Sytuacja religijna złożona z triady człowiek – religijność – transcendentja może przybierać najróżniejsze kształty i być objaśniana i ujmowana w najróżniejszych konfiguracjach tych elementów; zwłaszcza że element środkowy tej relacji może występować w trzech aspektach: po pierwsze jako aspirowanie do jakiejś ponaddoraźności, wzniosłości i uszlachetnienia bytu, do dalekich i najdalszych ideałów (co oznaczymy jako „w”); po drugie jako subiektywne i specyficzne przeżycie religijne (co oznaczymy jako „p”); po trzecie jako konfesjonalność, „kościelność”, spełnianie obrzędu (co oznaczymy jako „k”).

Te możliwe konfiguracje można by ująć – bynajmniej nie wyczerpując wszystkich możliwości – następująco („+” oznacza tu afirmację danego elementu, a „-” jego negację):

³ J. Schmidt, *Teologia filozoficzna*, przeł. P. Domański, Kęty 2006.

⁴ A. Bielik-Robson, *„Na pustyni”*. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków 2008.

⁵ P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1994, s. 40, 53.

⁶ P. Rojek, *Rosyjski projekt filozofii teologicznej*, w: T. Obolevitch, W. Kowalski (red.), *Rosyjska metafizyka religijna*, Tarnów 2009.

| | | | |
|------------|---------------------------|------------------|---|
| Człowiek + | Religijność + | Transcendencja + | → Realistyczna filozofia religii (tomizm) |
| Człowiek + | Religijność - | Transcendencja - | → Ateizm (antyteizm) |
| Człowiek + | Religijność + w- p- k+ | Transcendencja + | → Klerykalistyczne podejście do religii |
| Człowiek + | Religijność + w+ p- k- | Transcendencja - | → Ateizm humanistyczny, mesjanistyczny: Marks, Bloch i <i>bogostroительство</i> z ich kreatywnym społeczno-historycznym; Nietzsche z pochwałą autonomii i twórczości człowieka; Sartre z pochwałą wolności, Camus - odpowiedzialności, Jung - dojrzałości |
| Człowiek + | Religijność + w+ p+ k- | Transcendencja - | → Feuerbach, fenomenologia religii, psychologia religii |
| Człowiek + | Religijność + w- p+ k+ | Transcendencja - | → Socjologia religii |
| Człowiek - | Religijność + w- p+ k- | Transcendencja + | → Mistrz Eckhart (mystycyzm dewaluujący „ja”) |

Dodajmy jeszcze drugą kwestię: uświadommy sobie teraz intelektualne, historyczno-filozoficzne przestrzenie filozofii religii, zaczynając od skali najszerszej, a następnie ją konkretyzując. Jeśli więc zwrócimy się w stronę historii filozofii i zapytamy, gdzie tam dojrzewiała i rozkwitała problematyka filozofii religii, to można powiedzieć tak:

1. W znaczeniu szerokim obecność tematyki religijnej w filozofii jest czymś mającym miejsce „od zawsze”, gdyż w pewnym (i zapewne podstawowym) sensie filozofia napędzana jest problemem Absolutu, czyli poszukiwaniem i wskazywaniem czynnika, który skrywa się pod powierzchnią zjawisk lub związany jest z inną rzeczywistością i który nadaje światu sens (wyjaśnialność) oraz jedność. Podkreślmy przy tym, że obydwie te cele – jedność i wyjaśnialność – są dla filozofii równie istotne, gdyż przy całkowitym skupieniu na jedności otrzymujemy kwietystyczny (eskapistyczny, irracjonalny, nihilistyczny) spirytualizm, a przy wyłącznej koncentracji na wyjaśnialności otrzymujemy minimalistyczny empiryzm.
2. W pierwszym węższym znaczeniu początki filozofii religii wiążą się z Filonem z Aleksandrii (a więc przypadają na przełom I wieku p.n.e. i I wieku n.e.) i ze spotkaniem chrześcijaństwa, czy też szerzej: mono-teizmu, z greckim logosem, a kontynuowana jest tam, gdzie to