

**Ks. Jan Krokos, Wiesława Maria Tomaszewska**

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

## Czy chrześcijaństwo jest religią?

### 1. Wstęp

Tytułowe pytanie niniejszego artykułu jest prowokujące, lecz nie bezzasadne. Prowokujące, bo dwie możliwe poprawne odpowiedzi na to pytanie, a mianowicie, że chrześcijaństwo jest religią lub że religią nie jest, odbieramy jako nietrafione, niepełne, a jednocześnie mając na uwadze chrześcijaństwo (choć zapewne nie tylko chrześcijaństwo) trudno nam odstąpić od kategorii religii i religijności. Zasadność tego pytania polega natomiast na tym, że określanie chrześcijaństwa mianem religii nie tylko nie oddaje jego osobliwości, lecz częstokroć ją przysłania, zniekształca, zakłamuje.

### 2. Kłopoty z terminem „religio”

Przypomnieć wypada<sup>1</sup>, że już starożytni mieli kłopot z terminem „religio”. Marek Tulliusz Cyncero (106-43 przed Chr.) wywodził znaczenie tego słowa od *relegere*<sup>2</sup>, i w związku z tym

---

<sup>1</sup> W niniejszym artykule, zwłaszcza w jego pierwszej części, odwołujemy się wprost do: W. Tomaszewska, *Metafizyczne i religijne, Problem subtematu w dziele literackim na przykładzie prozy kresowej Włodzimierza Odojewskiego*, Warszawa 2011, s. 79-109.

<sup>2</sup> Czasownik ten przyjmuje m.in. następujące znaczenia: znowu zbierać (razem), znowu przybyć, znowu przeczytać, odczytać, ponownie opowiedzieć, przejść coś w myśli, zastanowić się nad czymś. Znaczenia terminów łacińskich podajemy za: *Słownik łacińsko-polski*, t. 1-4, red. M. Plezia, Warszawa 1959-1979.

pojmował religię jako pilne przestrzeganie tego, co ma związek ze czią bogów, którą to cześć uważa za powiną, niezależnie od tego, jacy to są bogowie i że są oni ludzkim wymysłem. Dlatego religijnymi (*religiosi*) nazywa tych, którzy chętnie na nowo rozważają i niejako odczytują to wszystko, co się tyczy kultu bogów, natomiast zabobonnymi (*superstitiosi*) – o dziwo – tych, którzy po całych dniach się modlą i składają ofiary prosząc, by ich dzieci i najbliżsi byli ochronieni od zguby<sup>3</sup>. Tak ukształtowane pojęcie ma swą podstawę w państwowym i instytucjonalnym rozumieniu religii w starożytnym Rzymie, ku któremu skłaniał się także Cycero jako mąż stanu<sup>4</sup>.

Natomiast Lucius Caecilius Firmianus Lactantius (Laktancjusz) (ok. 250-325), zwany „chrześcijańskim Ciceronem”<sup>5</sup>, apologeta chrześcijański, wywodził pojęcie religii od czasownika *religare*<sup>6</sup> i wskazywał, inspirując się niewątpliwie chrześcijaństwem, że religia swą nazwę zawdzięcza bogobojnej więzi człowieka z Bogiem, który dał mu życie po to, by człowiek tylko Jego uznawał, oddawał Mu słuszną i należną cześć oraz pełnił Jego wolę<sup>7</sup>.

Augustyn z Hippony (354-430) wyprowadza termin „religia” od czasownika *religere*<sup>8</sup>, złożonego z przedrostka *re-* i tematu *legere*, przez co bycie pobożnym, bogobojnym interpretuje jako czynność ponownego wyboru Boga, o którym

---

<sup>3</sup> M. T. Cicero, *De natura deorum*, II,71-72; tenże, *Pisma filozoficzne*, t. 1, *O naturze bogów. O wróżbiarstwie. O przeznaczeniu*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1960, s. 113-114.

<sup>4</sup> Por.: K. L[ęśniak], [*Wstęp*], w: M. T. Cicero, *Pisma filozoficzne*, dz. cyt., s. 3-4.

<sup>5</sup> Przydomek ten nadał Laktancjuszowi G. Pico della Mirandola (1463-1494); por.: J. Czuj, *Wstęp*, w: Laktancjusz, *Pisma wybrane*, red. J. Czuj, Poznań 1933, s. 24.

<sup>6</sup> Znaczenie tego czasownika to m.in. związać, przywiązać, przewiązać, ale i rozwiązać, odwiązać.

<sup>7</sup> Lactantius, *Divinae institutiones*, IV. 28. 2-7; 10, w: J. P. Migne, *Patrologia Latina*, t. VI, 0535B-0536A, *Patrologia Latina Database*, Alexandria, VA: Chadwyck-Healey Inc 1966. Warto zwrócić uwagę, że na ten tekst powołuje się Jan XXIII w Encyklice *Pacem in terris*, 14.

<sup>8</sup> A znaczenie tego czasownika to: być pobożnym, bogobojnym.

człowiek zapomniał, w czym może ujawniać się woluntaryzm doktora *gratiae*. Ostatecznie stwierdził, że prawdziwa religia, prawdziwa cześć oddawana Bogu, właściwa pobożność i należna Mu służba polega na Jego miłowaniu i przebywaniu z Nim, dzięki czemu człowiek może osiągnąć upragnione szczęście. Mimo ograniczeń językowych w oddaniu pełnego sensu „ponownego wyboru Boga”, uważał, że termin *religio* wskazuje na cześć oddawaną Bogu, na kult Boży, któremu to terminowi odpowiada w biblijnej grece kult, ceremonia. Bliskoznacznemu terminowi *pietas* (pobożność) odpowiada grecki wyraz cześć, który dla dobitniejszego podkreślenia, że chodzi o cześć względem Boga, zastępowany jest wyrazem złożonym. Z kolei łaciński termin *servitus* ma na uwadze tylko taką służbę, którą cześci się Boga. A zatem według Augustyna pełny sens „ponownego wyboru Boga” oddają trzy terminy: *religio* – *pietas* – *servitus*, czyli kult – pobożność – służba<sup>9</sup>.

Termin *religio* nie ma swego hebrajskiego odpowiednika. W hebrajszczyźnie klasycznej badacze doszukują się go w *huqqâ* (prawo, przepis, zasada, ryt, porządek kultu), w *’âbôdâ* (prawo, posługa, kult, ryt, ceremonia), a także w *jir’â* (strach, bojaźń, przerażenie, szacunek, pobożność, cześć) i w *hârêd* (zaniepokojony, przestraszony, wrażliwy, skrupulatny, a we współczesnej hebrajszczyźnie – Żyd ortodoksyjny)<sup>10</sup>.

Dostrzeżona tu rozbieżność nie tylko etymologiczna, lecz – bardziej jeszcze – znaczeniowa terminu „religia” wskazuje, że

---

<sup>9</sup> Augustyn, *De civitate* X, 1-3; tenże, *O państwie bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, tłum. W. Kornatowski, PAX, Warszawa 1977, s. 441-445; por. S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, Warszawa 1987, s. 226.

<sup>10</sup> Por.: L. Koehler, W. Baumgarten, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. P. Dec, Warszawa 2008, t. I-II; U. Dierse, *Religion I*, w: *Historisches Wörterbuch der Philisophie*, t. 8, hrsg. J. Ritter, K. Gründer, Schwabe & Co. AG Verlag, Basel 1992, k. 632-633. Za konsultację terminologii hebrajskiej dziękujemy K. Bardskiemu. I uwaga dodatkowa: X. Léon-Dufour w swym *Słowniku teologii biblijnej* (tłum. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa 1973, s. 853) nie przygotował osobnego artykułu o religii, a jedynie odsyła do takich haseł jak: bojaźń Boża, jałmużna, kult-ofiara, pobożność i świątynia. Świadczyłoby to, że „religia” nie jest znaczącym terminem dla teologii biblijnej.

u podstaw pojmowania religii leży osobiste jej doświadczenie, jej określona postać, z jaką autorzy powyższych wyjaśnień się spotkali, jak ją rozumieli, jak rozumiano ją w ich własnych środowiskach. Choć jak się wydaje, mieli oni na uwadze swoiste, kultowe (w sensie ścisłym) odnośnienie się człowieka do Boga czy bogów, niezależnie od tego, czy kresem tego odniesienia był Transcendens, czy też wytwór człowieka, nie zawsze było ono rdzeniem ich pojmowania religii<sup>11</sup>.

### 3. Kłopot z definiowaniem religii

Rozwiązania problemu nie ułatwiają liczne i różnorodne definicje czy *quasi*-definicje, jakie spotykamy w pracach religiologicznych. Zwyczajowo za religię uważa się samą wiarę, wyznawaną przez człowieka, doktrynę o tym, co boskie, lub każdą postać czci oddawanej siłom transcendentnym, bóstwu czy Bogu. W religii widzi się relację między człowiekiem a bóstwem, między człowiekiem a tym, co człowiek uważa za święte, duchowe, boskie. Charakter tej relacji wyznacza przede wszystkim to, jak pojmowane są oba jej kresy: czy zachodzi ona między bytami osobowymi, czy też jednym z jej kresów jest byt nieosobowy (moce przyrody, pozaświatowa siła, tajemnicza nieskończoność, nieokreślona transcendencja, świętość, tradycja kulturowa itp.); czy człowiek pojmowany jest indywidualistycznie czy społecznie; czy bóstwo jest bytem realnym czy, na przykład, intencjonalnym; czy przedmiot religijnego kultu jest określony konkretnie czy ogólnie (jako jakieś *sacrum*), czy też niekiedy jest jedynie zasygnalizowany jako nieokreślony transcendens. Nie zatarło się też greckie i rzymskie pojmowanie religii jako państwowego kultu, przy równoległej obecności osobistego kontaktu z bóstwem.

---

<sup>11</sup> Por. A. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, wyd. 3, Lublin 2009, s. 113. Bronk, powołując się na G. Schmidta, zwraca uwagę na zjawiska pseudoreligijne, które mają co prawda cechy autentycznej religii, lecz odnoszą człowieka do rzeczywistości skończonej a nie ostatecznej.

W europejskim kręgu kulturowym pojęcie religii jest wyznaczane przede wszystkim przez judaizm i chrześcijaństwo, przy czym zwraca się uwagę, że nie zawsze łatwo odnieść europejskie pojęcie religii (i inne pojęcia religijne), które też ulegają modyfikacji, do zjawisk w innych kulturach, które w badaniach religiologicznych uznaje się za religijne<sup>12</sup>. Mając za podstawę judaizm i chrześcijaństwo, określa się religię jako realną, osobową relację między osobowym bytem ludzkim a osobowym transcendentnym Absolutem, co następująco oddaje Zofia J. Zdybicka: „religia jest realną i dynamiczną relacją osobową człowieka do osobowego Absolutu, od którego człowiek jest zależny w istnieniu oraz działaniu i który jest jego ostatecznym celem, nadającym sens jego życiu (przyczyną sprawczą i celową)”<sup>13</sup>.

Definiując religię, określa się naturę konstytuującej ją relacji, podaje się jej charakterystykę oraz różnorodne przejawy. Określa się ją jako relację wiary lub czci, jako postawę lub nastawienie, które przejawia się w modlitwie, zaufaniu, bojaźni, ofiarach, moralnym postępowaniu. Niektórzy uważają, że cechuje ją racjonalność, inni, że jest aktem wolitywnym, uczuciowym (W. James, W. Wundt, J. F. Fries). Dla Ericha Fromma (1900-1980) religią jest na przykład „każdy system myśli i działań, podzielany przez pewną grupę, który dostarcza jednostce układu orientacji i przedmiotu czci”<sup>14</sup>.

Religię uważa się za formę takich przekonań, które często przeciwstawia się wiedzy naukowej, za stan świadomości

---

<sup>12</sup> Por. A. Bronk, dz. cyt., s. 113-114.

<sup>13</sup> Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, wyd. 3, Lublin 1984, s. 271. W wydaniu z 1993 r. (s. 302) ostatnia część tej definicji została zmieniona następująco: „[...] i który jest – jako Dobro Najwyższe – ostatecznym celem życia ludzkiego”.

<sup>14</sup> E. Fromm, *Analiza niektórych rodzajów doświadczenia religijnego*, w: tenże, *Szkice z psychologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1966, s. 134. Fromm podkreśla, że „[p]otrzeba wspólnego systemu orientacji i przedmiotu czci jest głęboko zakorzeniona w warunkach ludzkiej egzystencji”, „jest wewnętrzną częścią istnienia ludzkiego” (tamże, s. 135-137).

(G. W. F. Hegel, F. E. D. Schleiermacher) czy postawę kulturową lub moralną. Na przykład Immanuel Kant (1724-1804) religie objawione, historyczne uznawał za środek, dzięki któremu ludzie dochodzą do czystej religii rozumu, w której to obowiązki moralne traktowane są jako Boże przykazania<sup>15</sup>. Alfred N. Whitehead (1861-1947) określił religię jako wizję czegoś, „co wykracza ponad i poza przepływ przedmiotów rzeczywistych, ale i w nim się przejawia, czegoś, co jest rzeczywiste, a jednak czeka na urzeczywistnienie, czegoś, co jest odległą możliwością, ale zarazem największym spośród faktów obecnych, czegoś, co nadaje sens upływowi i przepływowi rzeczy, ale samo wymyka się naszemu ujęciu, czegoś, czego posiadanie jest dobrem najwyższym, ale co znajduje się poza zasięgiem naszych możliwości, czegoś, co jest najwyższym ideałem i beznadziejnym jego poszukiwaniem”<sup>16</sup>.

Na szczególną uwagę, ze względu na wpływ na XX-wieczne pojmowanie religii, zasługuje koncepcja Rudolfa Otta (1869-1937), którą wyłożył przede wszystkim w swym dziele *Das Heilige*<sup>17</sup>. Ujmuje on religię jako zjawisko pierwotne, niesprowadzalne do innych. W tej koncepcji centralną kategorią jest Świętość, dla której tworzy termin *Numinosum* (nawiązując do niepoznawalnego, Kantowskiego *noumenu*), Świętość, będąca splotem tego, co racjonalne (co da się ująć pojęciowo), i tego, co irracjonalne (co jest znane, lecz jest „niepojęte”, „nieuchwytnie”, niedostępne dla rozumu, a dostępne dla uczucia). *Numinosum* jest kategorią aprioryczną, uprzedzającą fakty i od nich wcześniejszą. Aprioryczne jest też doświadczenie Świętości, będące

---

<sup>15</sup>Por.: I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993, s. 26-27.

<sup>16</sup>A. N. Whitehead, *Nauka i świat współczesny*, tłum. S. Magala, Warszawa 1988, s. 199; por. także inne tłumaczenie książki Whiteheada, *Nauka i świat nowożytny*, tłum. M. Kozłowski, M. Pieńkowski, Kraków 1987, s. 258-259. U podstaw tej charakterystyki religii leży procesualna koncepcja bytu i tak zwany panenteizm.

<sup>17</sup>R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1968.

emocjonalnym odczuciem tego, co Święte. Budzi ono grozę i lęk (*mysterium tremendum*), a jednocześnie zachwyt, oczarowanie i fascynację (*mysterium fascinans*).

Różnie określa się też cele religii i jej genezę. Zawsze jednakże wszystkie te ujęcia religii dążą do uchwycenia jej osobliwości. Niekiedy uznaje się te dążenia jako spełnione, niekiedy za jedynie zasadne itp. Mając na uwadze powyższe sformułowania, jest widoczne, że nie są to definicje w ścisłym tego słowa znaczeniu, zarówno w sensie znanym z tekstów filozofów greckich, jak i – tym bardziej – z dokonania logiki współczesnej<sup>18</sup>. Niemniej przypatrzenie się im w świetle zwłaszcza Arystotelesowskiej teorii definicji jest pouczające dla zrozumienia zawirowań, z jakimi spotykamy się w pojmowaniu religii w ogóle, a chrześcijaństwa w szczególności.

#### 4. Zrozumieć definicję i jej następstwa

Za Arystotelesowskie podstawowe określenie definicji<sup>19</sup>, przyjmuje się stwierdzenie pochodzące z *Analityk wtórych*, a mianowicie, że definicja „ujawnia [...], czym rzecz jest”<sup>20</sup>, istotę rzeczy. W przeciwieństwie do współczesnych definicji, którym chodzi raczej o stwierdzenie znaczenia znaku słownego lub postanowienia, w jakim znaczeniu zamierza się go używać, Stagiryce chodziło o uchwycenie i wyrażenie istoty rzeczy. I choć

---

<sup>18</sup> Współczesne rozumienie definicji i definiowalności z punktu widzenia logiki omawia np. W. Marciszewski, *Definicja*, w: *Logika formalna. Zarys encyklopedyczny z zastosowaniem do informatyki i lingwistyki*, red. W. Marciszewski, Warszawa 1987, s. 256-266; tenże, *Definiowalność*, w: *Logika formalna*, dz. cyt., s. 267-270. Szerzej omawia definicję K. Ajdukiewicz, *O definicji*, w: tenże, *Język i poznanie*, t. 2, *Wybór pism z lat 1945-1963*, Warszawa 1985, 226-247; tenże, *Trzy pojęcia definicji*, w: tenże, *Język i poznanie*, dz. cyt., s. 296-307.

<sup>19</sup> Na ten temat pisali m.in.: T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, wyd. 3, Warszawa 1986, s. 48-59; tenże, *Wykłady z dziejów logiki*, wyd. 2, Warszawa 1985, s. 27-31; T. Kwiatkowski, *Kilka uwag na temat teorii definicji u Arystotelesa*, w: tenże, *Szkice z historii logiki ogólnej*, Lublin 1993, s. 89-107.

<sup>20</sup> Arystoteles, *Analityki wtóre*, 91 a 1, tłum. K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa 1990.

dopuszczał – wtórnie – definiowanie innych kategorii bytowych poprzez dopełnienie definicji substancji, jedynie tę uznawał za właściwą, bowiem – jak czytamy w *Metafizyce* – „definicją jest określenie tego, czym rzecz była i jest, i że istotę mają tylko substancje, albo przede wszystkim, w pierwszym rzędzie i w sensie ścisłym”<sup>21</sup>. A religia (czy religie) substancją nie jest. Dlatego słuszniej jest mówić, że w przytoczonych określeniach mamy do czynienia nie tyle z definicją religii w sensie Arystotelesowskim, lecz z charakterystyką tego, co zwykło nazywać się religią czy religiami wedle cech swoistych. Ale i tu napotykaemy na problem. Wielość religii oraz złożoność i różnorodność zjawisk religijnych także nie ułatwia uchwycenia jej charakterystyki, którą – by nie używać terminu „istotna” – określamy mianem „konstytutywna”. Mianem religii nazywa się bowiem dziś tak różne zjawiska, jak animizm, różne formy politeizmu, hinduizm, buddyizm, judaizm, chrześcijaństwo czy islam, różniące się między sobą systemami wierzeń, przejawami kultu i strukturą organizacyjną. Do tego dochodzą różne zjawiska graniczne, niekiedy wprost karykaturalne, które dzisiaj pretendują do miana religii czy związku wyznaniowego i są wpisywane do właściwego w danym państwie rejestru.

Podkreśla się zatem, że nie istnieje jedno pojęcie religii, które obejmowałoby wszystko, co nazywamy współcześnie religią, a wielość i różnorodność religii czy zjawisk religijnych „tworzy raczej archipelag autonomicznych wysep niż zwarty kontynent”<sup>22</sup>. Nie ma też jednej, dominującej i zadowolającej definicji religii<sup>23</sup>, nawet przy szerokim, także potocznym rozumieniu definicji. Niemniej, pomijając zjawiska graniczne,

---

<sup>21</sup> Arystoteles, *Metafizyka* 1031 a 12, tłum. T. Żeleźnik, t. 1-2, Lublin 1996.

<sup>22</sup> A. Bronk, dz. cyt., s. 113.

<sup>23</sup> Różne typy definicji religii analizują S. Kamiński i Z. J. Zdybicka, *Definicja religii a typy nauk o religii*, w: S. Kamiński, *Światopogląd, religia, teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, red. M. Walczak, A. Bronk, Lublin 1998, s. 69-88.



terminem „religia” ludzie posługują się na tyle jednoznacznie, że potrafią odróżnić to, co jest religią, od tego, co religią nie jest; to, co jest religijne, od tego, co religijne nie jest; *sacrum* od *profanum*<sup>24</sup>.

Nie jest to jednak rozwiązanie teoretycznie neutralne, nawet jeśli nie jest poprzedzone stematyzowanym ujęciem religii. Wszelkie bowiem definicje dejktyczne czy *quasi*-dejktyczne domagają się „jakiegoś” uprzedniego rozumienia terminu, którego desygnat zostaje po prostu wskazany<sup>25</sup>, a rozróżnienie *sacrum* od *profanum* domaga się nie tylko jakiegoś, choćby wstępnego rozumienia obu terminów, lecz także akceptacji dychotomicznego podziału jakiegoś obszaru na to, co sakralne, i na to, co niesakralne, świeckie, co, jeśli uwzględnić wielość i różnorodność religii czy zjawisk religijnych jest przynajmniej wątpliwe. Mając na uwadze rozważania Arystotelesa na temat definicji, można stwierdzić, że definicje dejktyczne byłyby swoistą odmianą definicji nominalnych, w których chodzi o poznanie, a raczej o eksplikację znaczenia odpowiedniego terminu lub wyrażenia, przy czym w definicji dejktycznej eksplikacja ta nie dokonuje się za pomocą słów, lecz poprzez wskazanie<sup>26</sup>. Wcześniejsza znajomość znaczenia nazwy „religia” jest tu zatem konieczna, nie tylko po to, by wskazać na coś, co za religię uważamy, lecz także by oddzielić *sacrum* od *profanum*. Jak to bowiem ujął Tomasz z Akwinu, komentując *Analityki wtóre* Arystotelesa: w niektórych przypadkach poznanie rzeczy trzeba rozpocząć od jej nazwy,

---

<sup>24</sup> Por. M. Eliade, *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2008, zwłaszcza s. 218-232. W religiologii XX wieku pojęcie *sacrum* stało się centralną kategorią religijną. Zostało ukształtowane we francuskiej szkole socjologicznej (H. Hubert, M. Mauss, E. Durkheim), a przejęli je fenomenologowie religii (R. Otto, G. van der Leeuw, M. Eliade). Mimo znaczących różnic w pojmowaniu *sacrum*, jest ono użyteczne w badaniach religiologicznych, które w punkcie wyjścia nie powinny zakładać określonej koncepcji przedmiotu religijnego. Por.: Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, dz. cyt., s. 198-202.

<sup>25</sup> Na temat definicji dejktycznej zob. A. Brożyna, *Struktura definicji dejktycznej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1999, nr 2, s. 5-20.

<sup>26</sup> Np. Arystoteles, *Analityki wtóre*, 92b, 5-8.

której znajomość na tę rzecz wskazuje<sup>27</sup>. Wstępna znajomość znaczenia nazwy pozwala zatem „odgraniczyć” coś, co jest definiowane, od czegoś, co tym nie jest, a „odgraniczanie” to jedno z właściwych znaczeń czasownika *definire*, od którego wywodzi się „definicja”. Konsekwencją odgraniczania jest zamknięcie czegoś w jakichś granicach czy ich zakreszenie. Przenośnie – czasownik ten znaczy tyle, co określić, oznaczyć i zdefiniować, a dalej – twierdzić czy oświadczać coś z pełnym przekonaniem. Stąd stwierdzenie: „Będziemy jak się zdaje w zgodzie z etymologią wyrazu »definicja« i intencjami, jakie zwykle wiąże się z jego użyciem, jeśli powiemy, że definicja jest to najogólniej mówiąc krótkie określenie, albo dokładniej – krótkie określenie natury czegoś, czy wreszcie (aby nie używać słowa »określenie«, które stanowi jedynie przekład słowa «definicja») jest to najkrótsza jednoznaczna charakterystyka czegoś”<sup>28</sup>. Mimo wyjaśnień, jakimi przytoczone tu zdanie opatrzył jego autor, Stanisław Kamiński, religia wymyka się tak pojmowanej definicji.

Nie wydaje się, by rozwiązaniem problemu było odwołanie się do Wittgensteinowskiej koncepcji podobieństwa rodzinnego, która przeciwstawia się pogładowi, jakoby wszystkie przypadki podpadające pod dane pojęcie musiały mieć coś wspólnego, co wyjaśniałoby, dlaczego pod nie podpadają<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> Odnośny tekst Arystotelesa (*Analityki wtóre*, 71a, 11-19) brzmi: „Wiedza wcześniejsza powinna być zdobywana na dwa sposoby: w pewnych bowiem przypadkach istnienie faktu musi być z góry przyjęte, a w innych trzeba rozumieć, czym jest przedmiot oznaczony przez nazwę, a jeszcze kiedy indziej trzeba znać jedno i drugie”. W komentarzu do tego tekstu Tomasz z Akwinu tę myśl wyraził następująco: „Alia vero sunt, de quibus oportet praecelligere »quid est quod dicitur«, idest quid significatur per nomen, scilicet de »passionibus«. Et non dicit »quid est« simpliciter, sed »quid est quod dicitur«, quia antequam sciatur de aliquo an sit, non potest sciri proprie de eo quid est: non enim non sunt definitiones. Unde quaestio, an est, praecedit quaestionem, quid est. Sed non potest ostendi de aliquo an sit, nisi prius intelligatur quid significatur per nomen” (*Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, l. 1, lc. 2, n. 5).

<sup>28</sup> S. Kamiński, *Gergonne’a teoria definicji*, Lublin 1958, s. 14.

<sup>29</sup> Por. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 55-57; H.-J. Glock, *Słownik Wittgensteinowski*, tłum. M. Hernik, M. Szczubiałka, Warszawa 2001, s. 250-254.

Pojęcie religii byłoby tu dobrym przykładem na to, jak dobrze funkcjonuje ono w różnych grach językowych mimo braku wspólnych cech definicyjnych. Jednakże jeśli nawet na nie wskażemy, jak na doktrynę, kult, moralność oraz instytucje, którymi to momentami zwykło się charakteryzować poszczególne religie, by uwidocznic ich odrębność, nie sięgają one rdzenia poszczególnej religii, czyli tego, co dla niej jest konstytutywne.

Choć ani w obiegu społecznym, ani w pracach czysto naukowych nie tylko nie wyeliminujemy terminu „religia”, ale i wyeliminować go nie możemy i nie chcemy, gdyż przynajmniej spełnia on określoną i faktycznie niezastępowalną funkcję pragmatyczną, warto zdawać sobie sprawę, że sam termin i jego znaczenie w określony sposób definiowany czy choćby charakteryzowany często zamazuje osobliwość danej religii, a niekiedy nawet ją zniekształca. Wyjaśnia to do pewnego stopnia fakt, że wszelka charakterystyka czegoś, wszelka definicja jest rezultatem jakiegoś poznania, które samo jest aspektowe i nieadekwatne, podejmowane często nie dla samego zgłębienia poznawanego przedmiotu, lecz z innych racji teoretycznych lub praktycznych, osadzonych np. w szerszych projektach badawczych właściwych różnym dyscyplinom naukowym czy w uregulowaniach prawnych lub administracyjnych. Sprzyja temu złożoność i wielowymiarowość faktu religii, na co zwraca uwagę Zdybicka, wskazując na (1) jej indywidualny i społeczny wymiar; (2) poznawczy, wolitywny i emocjonalny charakter aktów religijnych, będących pewną formą świadomości ludzkiej; (3) doktrynę, dotyczącą przedmiotu religii, świętości oraz relacji do świata i człowieka; (4) skodyfikowany kult bóstw czy boskości oraz sposoby nawiązywania i utrzymywania kontaktu z bóstwem (uświęcania się); (5) zespół norm postępowania; (6) instytucje społeczne o określonej wewnętrznej strukturze; (7) sposób bycia

człowieka, pozostającego w różny sposób w relacji do różnie rozumianego transcendentu<sup>30</sup>.

Niezależnie od tego, czy dana definicja religii jest dopiero kształtowana w procesie poznawania różnych i różniących się między sobą religii, czy też już tak ukształtowana służy wyróżnieniu jakiejś religii czy religii w ogóle z uniwersum przedmiotowego, nie oddaje sprawiedliwości przedmiotom, których dotyczy. Ich różnorodność i różnorodność ich cech charakterystycznych, nawet jeśli sprowadzi się je do czterech wyżej wymienionych: doktryny, kultu, moralności oraz instytucji, charakteryzują religie lub religię formalnie i upodabiają je do wszelkich formacji społecznych, bo w każdej takiej formacji da się je wskazać, czy to w partii politycznej, związku zawodowym, towarzystwie o określonych celach, wojsku, korporacji itp. W konsekwencji definicje te na określone religie narzucają treści, jakimi charakteryzują się te formacje społeczne, które użytkownikowi terminu „religia” są bliższe i bardziej zrozumiałe, jednocześnie termin ten ujednoznaczniając, co uwidacznia się w oczekiwaniach żywionych wobec religii, ocenach osób z nią się identyfikujących i ich postępowaniach, wewnętrznej struktury itp.

## **5. Próba uchwycenia osobliwości chrześcijaństwa**

Takiemu zewnętrznemu ujęciu religii przeciwstawić należy poznawcze wniknięcie w nią „od środka”, by dostrzec i uchwycić jej osobliwość. Dotyczy to każdej religii, dotyczy to także chrześcijaństwa, które jest przedmiotem naszego szczególnego tu zainteresowania. Pytając o to, czy jest religią, mamy na uwadze te niebezpieczeństwa, które niesie z sobą tak czy inaczej rozumiany ów termin, co przejawia się w jego definicjach i ich zastosowaniach.

W odślanianiu osobliwości chrześcijaństwa znajdujemy się w bardzo korzystnym położeniu, mając do dyspozycji jego akt

---

<sup>30</sup> Por.: Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 16-17.

założycielski, jakim jest dzieło Jezusa Chrystusa, udokumentowane w Ewangeliach, pisma jego uczniów bliższych i dalszych, aż po współczesnych teologów, usiłujących pojąć to dzieło i je kontynuować, a także to, co nazywamy *Magisterium Ecclesiae*, dbające o integralne zachowanie, nienaruszony przekaz i autentyczne wyjaśnianie prawd wiary i moralności. I mamy życie tych, którzy uwierzyli, że Jezus Chrystus z Nazaretu jest Bogiem i wierząc Mu, „poszli za Nim”. Choć filozof, z racji ograniczeń poznawczych, jakie sam sobie nałożył, by przy pomocy naturalnych władz poznawczych dociekać tego, co istotne w różnych obszarach rzeczywistości, nie jest kompetentny do afirmacji treści wiary chrześcijańskiej, to jeśli chce jako filozof uchwycić osobliwość chrześcijaństwa, musi stanąć wobec niego w prawdzie i je afirmować bez uprzedzeń teoretycznych i praktycznych.

Na pierwszym miejscu jest to afirmacja Osoby Jezusa Chrystusa i Jego dzieła, tak jak Ona została objawiona w Ewangeliach i innych księgach Pisma świętego. Nie można bowiem bez Chrystusa zrozumieć chrześcijaństwa. Stwierdzenie to, nawiązujące do słynnej wypowiedzi Jana Pawła II na Placu Zwycięstwa w Warszawie z 2 czerwca 1979 r. wskazuje, że Chrystus Jezus jest kamieniem węgielnym Kościoła i całego chrześcijaństwa (por. Ef 2, 19-22; 1 P 2, 4-8), a przez to, że jest kluczem „do rozumienia tej wielkiej i podstawowej rzeczywistości, jaką jest człowiek”<sup>31</sup>, otwiera chrześcijaństwo na całą rzeczywistość, a może bardziej – otwiera całą rzeczywistość na chrześcijaństwo. Zwrócimy tu uwagę na jeden element dzieła Chrystusa, fundamentalny dla osobliwości chrześcijaństwa, na życie. Nie wchodząc na teren teologii, bez trudu zauważamy, że Jezus jest tym, który przynosi życie ludziom i światu (Mt 19, 16; 19, 29), bo sam jest Życiem (Mt 7, 14; 18, 8 n). Udziela go tym,

---

<sup>31</sup> Jan Paweł II, *Przemówienia i homilie. Polska 2 VI 1979-10 VI 1979*, Kraków 1979, s. 30.

którzy są powierzeni Jego pieczy (J 17, 2) i wskazuje sobą drogę w prawdzie wiodącą ku życiu. Powiedział o sobie: „Jam jest drogą i prawdą, i życiem” (J 14,6). To, czego się domagał i domaga od swoich wyznawców, sam pierwszy im daje jako pasterz: swoje „życie za owce” (J 10, 11.15.17-18; 1 J 3,16). Znajduje to swoje dopełnienie w przeświadczeniu uczniów, pierwszych chrześcijan, wyrażone dobitnie przez św. Pawła: „już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. Choć nadal prowadzę życie w ciele [...]” (Ga 2, 20), zarabiając na własne utrzymanie, w dostatku i biedzie, by poprzestać na tym tylko przykładzie.

Tę osobliwość życia chrześcijańskiego przystępniej opisał autor *Listu do Diogneta*, który zapewne jest znany, ale który przytoczymy tu pokrótce dla lepszego uchwycenia osobliwości chrześcijaństwa. Opisuje on zwykłą, codzienną obecność chrześcijan w świecie i jednocześnie jej chrześcijańską osobliwość. W *Liście* tym czytamy: „Chrześcijanie nie różnią się od innych ludzi ani miejscem zamieszkania, ani językiem, ani strojem. Nie mają bowiem własnych miast, nie posługują się jakimś niezwykłym dialektem, ich sposób życia nie odznacza się niczym szczególnym. [...] Mieszkają w miastach helleńskich i barbarzyńskich, jak komu wypadło, stosując się do miejscowych zwyczajów w ubraniu, jedzeniu, sposobie życia, a przecież samym swoim postępowaniem uzewnętrzniają owe przedziwne i wręcz paradoksalne prawa, jakimi się rządzą. [...] Żenią się jak wszyscy i mają dzieci [...]”, ale jednocześnie „Są w ciele, lecz żyją nie według ciała. Przebywają na ziemi, lecz są obywatelami nieba. [...] Kochają wszystkich ludzi, a wszyscy ich prześladują. [...] Są ubodzy, a wzbogacają wielu. Wszystkiego im nie dostaje, a opływają we wszystko. [...] Jednym słowem: czym jest dusza w ciele, tym są w świecie chrześcijanie”<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> *Do Diogneta w: Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, wyd. 2, tłum. A. Świderkówna, red. M. Starowieyski, Kraków 1998, <https://opusdei.org/pl-pl/article/list-do-diogneta/>.

Sobór Watykański II (by przybliżyć się do naszych czasów) w Konstytucji *Lumen gentium* (dogmatycznej), przypomina, że chrześcijanie (choć wprost jest tam mowa o świeckich) „wcieleni przez chrzest w Chrystusa” stanowią Lud Boży, żyją „w świecie, to znaczy pośród wszystkich razem i poszczególnych spraw i obowiązków świata, i w zwyczajnych warunkach życia rodzinnego i społecznego, z których niejako utkana jest ich egzystencja”, aby „wykonując właściwe sobie zadania, kierowani duchem ewangelicznym przyczyniali się do uświęcenia świata na kształt zaczynu, od wewnątrz niejako, i w ten sposób przykładem zwłaszcza swego życia promieniując wiarą, nadzieją i miłością, ukazywali innym Chrystusa. Szczególnym więc ich zadaniem jest tak rozświetlać wszystkie sprawy doczesne, z którymi ściśle są związani, i tak nimi kierować, aby się ustawicznie dokonywały i rozwijały po myśli Chrystusa [...]” (KK 31). Dlatego Konstytucja duszpasterska *O Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes* (KDK 43) przestrzega przed zaniedbywaniem ziemskich obowiązków w przekonaniu, jakoby nie miały one znaczenia dla życia chrześcijańskiego, ale i przed ich całkowitą alienacją z zasięgu chrześcijańskiego życia<sup>33</sup>.

To, co zostało tutaj powiedziane, zdaje się zatem usprawiedliwiać tytułowe pytanie, czy chrześcijaństwo jest religią, a przynajmniej – czy w swoim rdzeniu jest religią. Jednakże wyznacza ono przede wszystkim pole problemowe w tym artykule jedynie zarysowane, które każe szukać rdzenia chrześcijaństwa, ujawniającego się jako sposób bycia człowieka ochrzczonego, chrześcijanina, która to nazwa została odniesiona do uczniów Chrystusa po raz pierwszy w Antiochii (Dz 11, 26).

---

<sup>33</sup> Cytaty z dokumentów soborowych za: *Sobór Watykański II: konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1986. Por. A. Zuberbier, *Chrześcijanin wobec świata*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, red. B. Bejze, Warszawa 1969, s. 291-304, zwłaszcza s. 291-292; a także: M.D. Chenu, *Lud Boży w świecie*, Kraków 1968, s. 61- 82.

Wskazując na sposób bytowania chrześcijanina jako na rdzeń i fundament chrześcijaństwa, ujawnia się ono jako formacja kulturowa, obejmująca całość ludzkiej aktywności i jej rezultatów. Świadczą o tym: język, różnorakie dzieła sztuki, rytuały, zwyczaje, moralność, instytucje społeczne, prawo, nie tyle inspirowane Ewangelią, co tworzone przez człowieka (ludzi), w których żyje Chrystus na miarę zdolności Jego przyjęcia, a przede wszystkim świadczą o tym oni sami, chrześcijanie, dążący – mimo swych słabości – do pełni człowieczeństwa, czyli do świętości.

Dostrzeganie, że chrześcijaństwo jest ostatecznie i w swej najgłębszej istocie sposobem bycia chrześcijanina, czyli człowieka Chrystusowego, który zawierzył Panu, dostrzeganie, że jest ono jego sposobem bycia w świecie, ujawnia niezasadność ostrego rozdzielania *sacrum* od *profanum*, tego, co religijne, od tego, co religijne nie jest. Mimo że dystynkcje te są jak najbardziej użyteczne w wielu dyskursach szczegółowych, umożliwiają bowiem wyakcentowanie treści i ukazanie różnic istotnych dla podejmowanej problematyki, to odniesione do fundamentów chrześcijaństwa, ale i innych religii, zacierają podstawową prawdę, że społeczeństwo i świat kultury tworzone są przez osoby w ich tożsamości i zintegrowaniu wielu faktorów, także tych, które zwykło się wiązać z taką czy inną religią lub bezwyznaniowością. Wobec tego samego świata, którym to terminem obejmujemy zarówno świat natury, jak i kultury, w tym świat społeczności i wspólnot osobowych, staje w swej rozumności tak chrześcijanin, jak i niechrześcijanin, osoba religijna, jak i niereligijna, i podejmuje działania, które mogą być dobre lub złe, które mogą służyć rozwojowi lub być destrukcyjne, a także może uczyć się dobra od osób z innego kręgu kulturowego lub ulegać cudzym błędnym przekonaniom, czego odwrotną stroną jest dobry lub zły wpływ na własne i obce kręgi. Zdawali sobie z tego sprawę starożytni chrześcijanie, dostrzegając z jednej



strony – jak Justyn Męczennik – *semina Verbi* czy *semina veritatis*, rozsiane przez *Logos spermatikos* także w dziełach pogańskich filozofów<sup>34</sup>, z drugiej zaś – jak to wyraził Tertulian – wszelka ludzka dusza jest *naturaliter christiana*<sup>35</sup>, to znaczy – otwarta na prawdę, także na tę, głoszoną przez chrześcijaństwo, nawet jeśli nie poznała ona jej jako chrześcijańskiej.

## 6. Podsumowanie

Powiemy: w artykule nie zostało tu powiedziane nic nowego, czegośmy wcześniej nie znali. Czy zatem jest sens powtarzać to, co wszyscy wiemy? Nieoczekiwanie z pomocą w daniu odpowiedzi na tak postawione pytanie przyszedł nam Franciszek, papież, który dosłownie w przeddzień ukończenia tego artykułu 13 listopada 2021 r. tak zwrócił się do dziennikarzy: „Wasza misja to tłumaczenie świata i czynienia go mniej ciemnym [...]”. A także: „I [...] pamiętajcie [...], że Kościół nie jest organizacją polityczną, [...] nie jest wielkim międzynarodowym koncernem z menedżerami na czele, którzy analizują przy stole, jak najlepiej sprzedać ich produkt”; nie funkcjonuje dzięki „strategiom marketingu”<sup>36</sup>. Dlatego jest sens ciągle przypominać to, co my wiemy, bo wielu tego nie wie.

---

<sup>34</sup> Por. np. L. Misiarczyk, *Żydzi i judaizm w Dialogu z Żydem Tryfonem Justyna Męczennika*, „Studia Nauk Teologicznych” 2016, s. 65-87.

<sup>35</sup> Por. np. R. Łukaszyk, *Anima naturaliter christiana*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, TN KUL, Lublin 1985, k. 603-604.

<sup>36</sup> Za: S. Wysocka, *Papież: Dziennikarstwo to misja tłumaczenia świata*, „Gość Niedzielny” 2021 <https://newsletter.gosc.pl/doc/7218581.Papiez-dziennikarstwo-to-misja-tlumaczenia-swiatea>.

## Is Christianity a religion?

### Summary

The title question is provocative. The aim of the article, however, is not to question the religious character of Christianity (and all religion), but to point out that the very term “religion”, its ambiguity and various definitions of religion deform their peculiarity. The consequence of this is treating Christianity (and religion) in the same way as social formations such as political parties, trade unions, various kinds of societies, corporations, etc., which blurs the peculiarity of Christianity. Meanwhile, Christianity (and other religions) is the way of being of a person, of Christian who entrusted to Christ and as a believer lives in the world as it is. Understanding this sets a proper view of Christianity without distorting it.

**Keywords:** Christianity, religion, person

### **Bibliografia:**

Ajdukiewicz K., *Język i poznanie*, t. 2, *Wybór pism z lat 1945-1963*, PWN, Warszawa 1985.

Arystoteles, *Analityki wtóre*, tłum. K. Leśniak, w: tenże, *Dziela wszystkie*, t. 1, PWN, Warszawa 1990, s. 253-327.

Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, t. 1-2, RW KUL Lublin 1996.

Augustyn, *O państwie bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, tłum. W. Kornatowski, PAX, Warszawa 1977.

Bronk A., *Podstawy nauk o religii*, wyd. 3, TN KUL, Lublin 2009.

Brożyna A., *Struktura definicji deptycznej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1999, nr 2, s. 5-20.

Chenu M.D., *Lud Boży w świecie*, Znak, Kraków 1968.

- Cicero M. T., *Pisma filozoficzne*, t. 1, *O naturze bogów. O wróżbiarstwie. O przeznaczeniu*, tłum. W. Kornatowski, PWN, Warszawa 1960.
- Dierse U., *Religion I*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 8, hrsg. J. Ritter, K. Gründer, Schwabe & Co. AG Verlag, Basel 1992, k. 632-633.
- Eliade M., *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2008.
- Fromm E., *Szkice z psychologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, KiW, Warszawa 1966.
- Glock H.-J., *Słownik Wittgensteinowski*, tłum. M. Hernik, M. Szczubiałka, Spacja, Warszawa 2001.
- Jan Paweł II, *Przemówienia i homilie. Polska 2 VI 1979-10 VI 1979*, Znak, Kraków 1979.
- Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris* o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, t. 1, wyd. 2, red. M. Radwan, L. Dyczewski, L. Kamińska, A. Stanowski, RW KUL, Rzym-Lublin 1996, 361-401.
- Kamiński S., *Gergonne'a teoria definicji*, TN KUL, Lublin 1958.
- Kamiński S., Zdybicka Z. J., *Definicja religii a typy nauk o religii*, w: S. Kamiński, *Światopogląd, religia, teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, red. M. Walczak, A. Bronk, TN KUL, Lublin 1998, s. 69-123.
- Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Znak, Kraków 1993.
- Koehler L., Baumgarten W., Stamm J. J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. P. Dec, Vocatio, Warszawa 2008.
- Kotarbiński T., *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, wyd. 3, PWN, Warszawa 1986.
- Kotarbiński T., *Wykłady z dziejów logiki*, wyd. 2, PWN, Warszawa 1985.

Kowalczyk S., *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, ODiSS, Warszawa 1987.

Kwiatkowski T., *Szkice z historii logiki ogólnej*, Daimonion, Lublin 1993.

*Lactantius*, *Divinae institutiones*, IV. 28. 2-7; 10, w: J. P. Migne, *Patrologia Latina*, t. VI, 0535B-0536A, *Patrologia Latina Database*, Alexandria, VA: Chadwyck-Healey Inc 1966.

Laktancjusz, *Pisma wybrane*, red. J. Czuj, KŚW, Poznań 1933.

*Logika formalna. Zarys encyklopedyczny z zastosowaniem do informatyki i lingwistyki*, red. W. Marciszewski, PWN, Warszawa 1987.

Łukaszyk R., *Anima naturaliter christiana*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, TN KUL, Lublin 1985, k. 603-604.

Misiarczyk L., *Żydzi i judaizm w Dialogu z Żydem Tryfonem Justyna Męczennika*, „Studia Nauk Teologicznych” 2016, s. 65-87.

Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, KiW, Warszawa 1968.

*Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, wyd. 2, tłum. A. Świderkówna, red. M. Starowieyski, Wydawnictwo „M”, Kraków 1998.

*Słownik łacińsko-polski*, t. 1-4, red. M. Plezia, PWN, Warszawa 1959-1979.

*Słownik teologii biblijnej* red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Pallottinum, Poznań-Warszawa 1973.

*Sobór Watykański II: konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, Pallottinum, Poznań 1986.

Thomas Aquinatis, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, ed. Leoninae, t. 1, Romae 1882; wyd. 2, Commissio Leonina-J. Vrin, Roma-Paris 1989.

Tomaszewska W., *Metafizyczne i religijne, Problem subtematu w dziele literackim na przykładzie prozy kresowej Włodzimierza Odojewskiego*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2011.

Whitehead A. N., *Nauka i świat współczesny*, tłum. S. Magała, PAX, Warszawa 1988; inne tłumaczenie – *Nauka i świat nowożytny*, tłum. M. Kozłowski, M. Pieńkowski, Znak, Kraków 1987.

Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.

Wysocka S., *Papież: Dziennikarstwo to misja tłumaczenia świata*, „Gość Niedzielny” 2021 <https://newsletter.gosc.pl/doc/7218581.Papiez-dziennikarstwo-to-misja-tlumaczenia-swiate>.

Zdybicka Z. J., *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, wyd. 3, RW KUL, Lublin 1984; wyd. 2 popr. i rozszerz. (w wydawnictwie) TN KUL, Lublin 1993.

Zdybicka Z. J., *Religia i religioznawstwo*, RW KUL, Lublin 1988.

Zuberbier A., *Chrześcijanin wobec świata*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek-Benedyktynek, Warszawa 1969.