

Przegląd Religioznawczy 1 (287)/2023

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

SŁAWOMIR SZTAJER

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Pracownia Religioznawstwa i Badań Porównawczych

e-mail: sztajers@amu.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0001-8975-2994>

DOI: 10.34813/ptr1.2023.2

Światopogląd chrześcijański wobec naturalizacji religii. Adaptacje, transformacje, negacje

Christian worldview and the naturalization of religion:
adaptations, transformations, and negations

Abstract. The scientific study of religion creates a considerable challenge to religious communities, including Christian communities and denominations. Since such a study makes religion a subject of scientific explanation instead of perceiving it as a partner of dialogue with science, the religious attitude towards the outcomes of the scientific study of religion requires employing interpretive tools other than those usually used to understand the relation between science and religion. The scientific study of religion takes different forms, but a unique role is played by conceptions that attempt to find the natural foundations and determinants of religious thought and behavior. The results of those attempts – new theories of religion – are popularized, penetrate social consciousness, and are often used as a basis for a worldview according to which religion is nothing more than a purely natural phenomenon. However, in late modernity, reflexivity based on expert knowledge, including scientific knowledge, forces the change of religious thinking and the reorganization of religious action. This article points to three different reactions of Christian tradition to the attempts to naturalize religion, including a decisive rejection of the naturalist worldview as well as various forms of adaptation and transformation of the religious view of the world through introducing naturalist premises.

Keywords: Christianity, religion, naturalism, study of religion

Wstęp

Wkilku ostatnich dekadach religia stała się przedmiotem intensywnych badań interdyscyplinarnych, które w znacznym stopniu różnią się od wcześniej podejmowanych prób wyjaśnienia religii. Różnią się nie tylko tym, że ujmują religię jako zjawisko naturalne, w pełni podlegające naukowemu wyjaśnianiu, ale także tym, że korzystają z najnowszych osiągnięć nauk oraz stosują nieznane wcześniej metody i techniki badań. Przykładem mogą być badania prowadzone w ramach neuronauk, nauk kognitywnych, a także różne podejścia ewolucyjne, będące pod silnym wpływem biologii ewolucyjnej. Istotne są nie tylko wyniki badań naukowych nad religiami, ale także sposób, w jaki wiedza o religiach funkcjonuje w społeczeństwie, oraz kulturowe konsekwencje badań nad religiami (Sztajer, 2010). Funkcjonowanie wiedzy naukowej w późnej nowoczesności zasadniczo różni się od znanych wcześniej form obiegu wiedzy naukowej. Jak dowodzi Anthony Giddens (2008), ważnym współcześnie zjawiskiem jest powiązanie wiedzy eksperckiej, w tym naukowej, z systemem działań społecznych w taki sposób, że wiedza współtworzy warunki działania. Mechanizm ten, określany przez Giddensa mianem refleksyjności nowoczesności, działa na zasadzie sprzężenia zwrotnego między rzeczywistością społeczną a wiedzą o tej rzeczywistości – wiedza w istotny sposób zwrotnie wpływa na rzeczywistość społeczną.

Z pewnością zarówno inspirowanie się naukami przyrodniczymi w badaniach nad religiami, jak i zwrotne oddziaływanie wiedzy o religiach na rzeczywistość społeczną nie są zjawiskami nowymi. Dziewiętnastowieczne ewolucjonistyczne teorie religii pozostawały pod wpływem teorii ewolucji zaproponowanej przez Darwina, realizując przedsięwzięcie naturalizacji religii, którego korzenie sięgają znacznie dalej w przeszłość. Z kolei wiedza o religiach zawsze miała pewien wpływ, choć zwykle ograniczony do wąskich środowisk społecznych, na postawy religijne. Wpływ taki jest charakterystyczny dla wszelkiej wiedzy o społeczeństwie i kulturze. Jednak współcześnie zmienia się zarówno charakter wiedzy, jak i sposób jej cyrkulacji w społeczeństwie.

W niniejszym artykule koncentruję się na tym zwrotnym oddziaływaniu wiedzy o religiach na społeczno-kulturową rzeczywistość religii, przez co rozumieć potocznie wyobrażenia o religii, postawy i zachowania religijne, a przede wszystkim reakcje religijnych instytucji. W szczególności interesują mnie typy reakcji wyznań i kościołów chrześcijańskich na wytwarzaną i popularyzowaną wiedzę o religiach. Rozważania takie wpisują się w szeroko rozumiane badania nad relacjami między nauką i religią, z tym jednak zastrzeżeniem, że nie chodzi o jakąkolwiek wiedzę naukową, lecz wiedzę naukową o religiach.

Uwaga ta nie jest pozbawiona znaczenia, ponieważ naukowe badanie religii zasadniczo zmienia sposób myślenia o relacji nauki i religii jako równorzędnych dziedzinach kultury. Podczas gdy model dialogu nauki i religii ujmuje obie dziedziny kultury na podobieństwo partnerów, którzy mogą dojść do porozumienia, pozostać w konflikcie lub zrezygnować z dialogu, o tyle model naukowego wyjaśniania religii niejako odbiera religiom status partnerów i czyni jedną dziedzinę (religię) przedmiotem zainteresowania innej (nauka).

Naturalizacja religii

Przez naturalizację religii można rozumieć dążenie do wyjaśnienia zjawisk religijnych w kategoriach naturalnych. W zasadzie postulat naturalizacji religii nie różni się istotnie od postulatu naukowego badania religii, któremu towarzyszy przekonanie, że religię, podobnie jak każde inne zjawisko kulturowe, można wyjaśnić za pomocą metod właściwych naukom. We współczesnym religioznawstwie postulat taki nie jest kontrowersyjny. Ale naturalizację religii można rozumieć w inny jeszcze sposób, przywołujący tezy naturalizmu ontologicznego. W tym ujęciu religia jest zjawiskiem naturalnym, w przeciwieństwie do zjawiska nadnaturalnego lub mającego źródło w nadprzyrodzonym świecie. Takie założenie towarzyszy wielu współczesnym koncepcjom religii, nie tylko tym, które czerpią bezpośrednio z tradycji filozoficznego naturalizmu. Przykładem może być koncepcja amerykańskiego filozofa Daniela Dennetta, który program naturalizacji religii łączy z programem naukowego jej badania. Naturalność religii rozumie jednak nie tylko przez pryzmat postulatu badania jej za pomocą metod nauki, w tym metod nauk przyrodniczych, ale także ontologicznie: „Kiedy mówimy, że religia jest zjawiskiem naturalnym, możemy chcieć ją przeciwstawić temu, co nadprzyrodzone czy nadnaturalne: twierdzić, że jest ona zjawiskiem ludzkim, złożonym ze zdarzeń, organizmów, przedmiotów, struktur, schematów i innych bytów, z których wszystkie podlegają prawom fizyki lub biologii, a więc nie zakładają cudów. I właśnie to mam na myśli” (Dennett, 2008, s. 50). Na uwagę w wypowiedzi Dennetta zasługuje to, że religia jest zjawiskiem naturalnym, ponieważ podlega prawom nauk przyrodniczych, co oznacza, że może być wyjaśniana za pomocą metod nauk przyrodniczych.

Naturalistyczne koncepcje religii mają długą historię. Próby naturalistycznego wyjaśniania religii były podejmowane przez starożytnych myślicieli. W czasach nowożytnych, zwłaszcza od XVIII wieku, naturalistyczne podejście do religii stało się jednym z głównych podejść w badaniach nad religiami. Istotny wkład w badania nad naturalnymi podstawami religii miał szkocki

filozof David Hume, który w pracy *Naturalna historia religii* (1757) odróżnił problem racjonalności religii od problemu naturalnych źródeł religii. „Chociaż wszelkie studia nad religią mają wyjątkowo doniosłe znaczenie – pisał Hume – uwagę naszą zwracają dwa zwłaszcza zagadnienia, a mianowicie zagadnienie rozumowych podstaw religii oraz zagadnienie jej źródeł w naturze ludzkiej” (Hume, 1962, s. 139). Mniej więcej w tym samym czasie wyłania się nowa kultura naukowa, w której naturalizacja ludzkiej rzeczywistości odgrywa wiodącą rolę. Z grubsza rzecz ujmując, naturalizacja ta polega na nadawaniu empirycznej formy pytaniom o rzeczywistość ludzką (Gauktoger, 2016, s. 9). W wyniku tego procesu przekształceniu ulega nie tylko rozumienie człowieka, ale także pojmowanie natury. W wieku XIX pojawia się postulat stworzenia odrębnej dyscypliny zajmującej się religiami i oparcia jej na naukowej podstawie. Max Müller, uważany przez wielu za twórcę nowej dyscypliny, posługuje się określeniem „nauka o religii” (*science of religion*). Termin ten będzie później stosowany przez wielu badaczy religii, choć nigdy nie stanie się dominujący. Również w XIX wieku powstają ewolucjonistyczne teorie religii inspirowane teorią ewolucji, które proponują naturalistyczne wyjaśnienie religii. Te wczesne teorie nie przetrwały próby czasu. Nie były jednak końcem prób zastosowania teorii ewolucji do wyjaśniania zjawisk religijnych. Przeciwnie, w ostatnich kilku dekadach można zaobserwować znaczną liczbę publikacji poświęconych ewolucyjnym podstawom religii.

Współczesne postulaty badania religii jako zjawiska naturalnego są w znacznej mierze reakcją na rozpowszechnione w religioznawstwie XX wieku nurty antyredukcyjne i antynaturalistyczne, których zwolennicy postulowali badanie religii jako rzeczywistości *sui generis*. W ujęciu antyredukcyjnym religia powinna być badana na „własnej płaszczyźnie odniesienia” (Eliade, 1997, s. 17), ponieważ jest ona niesprowadzalna do żadnej innej niż religijna rzeczywistości. Szczególną rolę miały w tym nurcie odgrywać podejścia fenomenologiczne i hermeneutyczne, które zajmowały się przede wszystkim interpretacją zjawisk religijnych, przykładając mniejszą wagę do wyjaśniania religii. Zarzucano im m.in. zależność od teologii i swoistą apologetykę religii, ograniczanie się do interpretacji zjawisk religijnych kosztem ich wyjaśniania. Współcześni badacze religii zainspirowani osiągnięciami i metodologią nauk przyrodniczych podkreślają, że wyjaśnianie religii jest czymś więcej niż interpretacją. Interpretacja zjawisk religijnych nie stawia pytań, dlaczego istnieją wierzenia i zachowania religijne oraz dlaczego religie przybierają taką, a nie inną postać. Podejścia interpretacyjne usiłują zrozumieć zjawiska religijne, rekonstruując sens tych zjawisk. Rozumienie zjawisk religijnych nie może przy tym pomijać świadomości religijnej, a więc przede wszystkim tego, jaki sens poszczególnym zjawiskom przypisują ludzie religijni. Wyjaśnienie z kolei jest

procedurą redukcijną, w której dąży się do sprowadzenia zjawisk religijnych do zjawisk prostszych, lepiej naukowo poznanych. Podejścia naturalistyczne w badaniach nad religiami zazwyczaj deprecjonują rozumienie i interpretację, argumentując, że nie wnoszą one wiele do naukowego poznania religii. Szczególną rolę przypisują natomiast wyjaśnianiu, które jest zwykle utożsamiane z redukcją zjawisk religijnych do zjawisk innego typu.

Towarzyszy temu postulat „unaukowienia” badań nad religiami. Samo wyrażenie „naukowe badanie religii”, które od kilkudziesięciu co najmniej lat pojawia się w literaturze religioznawczej, wymaga uwagi. Jego użycie implikuje przekonanie o istnieniu nienaukowych badań nad religiami, którym naukowe podejście ma być przeciwstawione. W XX wieku wyrażenie takie pojawia się m.in. w orientacji marksistowskiej, a współcześnie w wielu różnych nurtach religioznawstwa. W większości dyscyplin naukowych podkreślanie naukowości prowadzonych badań wydaje się pretensjonalne. O ile w naukach społecznych użycie przymiotnika „naukowy” nie razi aż tak bardzo, np. kiedy mowa o naukowej psychologii czy socjologii, o tyle w naukach przyrodniczych wydaje się bardziej problematyczne. Potrzeba podkreślenia naukowości pojawia się w ramach tych dyscyplin, których naukowość – w mniemaniu przynajmniej pewnej grupy badaczy – może być kwestionowana. Naukowość religioznawstwa, a przynajmniej naukowość znacznej liczby orientacji teoretycznych we współczesnym religioznawstwie, bywa obecnie kwestionowana (Martin i Wiebe, 2012, s. 587). Jednocześnie ponawiane są próby nadania w pełni naukowego charakteru badaniom religioznawczym. Wielu badaczy odwołuje się do osiągnięć nauk przyrodniczych, których naukowość jest – jak wierzą – dobrze ugruntowana. Takiemu dążeniu do unaukowienia religioznawstwa towarzyszy postulat naturalizacji religii, rozumiany nie tylko jako odcięcie się od wpływów dyskursów i instytucji religijnych (w oczywisty sposób zainteresowanych badaniem religii), ale także jako czerpanie z osiągnięć nauk przyrodniczych.

Naukowe badanie religii nie jest tym samym co naturalistyczne rozumienie religii, choć światopogląd naturalistyczny oraz właściwe naturalizmowi założenia filozoficzne często towarzyszą aktywności naukowej. W istocie naturalizm jest stanowiskiem filozoficznym, które przyjmuje rozmaite formy. Dwie główne odmiany naturalizmu – ontologiczny i metodologiczny – odgrywały szczególną rolę w rozwoju tego nurtu, również w obszarze badań nad religiami. W dalszej części skoncentruję się na tym wymiarze naturalizmu, który według Owena Flanagana stanowi rdzeń różnych odmian naturalizmu, i który można określić jako zanegowanie nadprzyrodzoności. Wszystkie odmiany naturalizmu odrzucają pogląd o istnieniu nadprzyrodzonych istot lub mocy poza światem naturalnym, w szczególności takich istot i mocy, które pozostają w relacji przyczynowej do świata (Flanagan, 2006, s. 433).

Zjawisko, które można określić mianem naturalizacji, nie jest tożsame z prowadzeniem określonego rodzaju naukowych badań nad religiami. Jest raczej powiązane z naturalistycznym światopoglądem badaczy religii. Światopogląd taki wydaje się rozpowszechniony zwłaszcza wśród tych badaczy religii, którzy koncentrują się na poznawczych, ewolucyjnych i neuronalnych determinantach przekonań i zachowań religijnych (White, 2021). Szczególną rolę odgrywają tu kognitywne nauki o religii, które mają charakter interdyscyplinarny i posiłkują się wiedzą z zakresu m.in. neuronauk oraz wiedzą zgromadzoną w dyscyplinach rozwijanych w oparciu o teorię ewolucji biologicznej (np. psychologia ewolucyjna). Do badaczy mających istotny wkład w rozwój kognitywnych nauk o religii należą Pascal Boyer, Justin L. Barrett, Scott Atran, Harvey Whitehouse, Robert McCauley, E. Thomas Lawson czy Ilkka Pyysiäinen. W ostatnich dekadach można zaobserwować zjawisko polegające na popularyzacji wiedzy o kognitywnych i ewolucyjnych uwarunkowaniach religii przez intelektualistów, którzy zainteresowani są nie tylko naukowym badaniem religii, ale również propagowaniem światopoglądu ateistycznego. Tego rodzaju mariaż religioznawstwa i ateistycznego światopoglądu sprawia, że wielu myślicieli chrześcijańskich postrzega naukowe kognitywne i ewolucyjne koncepcje religii jako wyzwanie dla chrześcijańskiego światopoglądu.

Chrześcijańskie reakcje na naturalizację religii

Reakcje myśli chrześcijańskiej na programy naturalizacji religii są zróżnicowane. Mogłoby się wydawać, że naturalizacja religii będzie w myśli chrześcijańskiej traktowana jako zagrożenie dla religijnego światopoglądu, ponieważ dokonuje redukcji postulowanego przez chrześcijaństwo świata nadprzyrodzonego do świata zjawisk naturalnych. Jednak postrzeganie religii jako zjawiska naturalnego nie musi być i nie zawsze jest traktowane jako zagrożenie dla religijnego światopoglądu. Tradycja chrześcijańska jest na tyle zróżnicowana i pojemna, że stwarza możliwość włączenia niektórych elementów światopoglądu naturalistycznego do religijnego myślenia o istocie religii. Włączanie to przypomina różne, obserwowane na przestrzeni dziejów, reakcje myśli chrześcijańskiej na odkrycia naukowe. Niejednokrotnie początkowo odrzucane osiągnięcia nauki z czasem były akceptowane przez światopogląd religijny. Towarzyszyła temu wiara w możliwość pogodzenia nauki z religią, a nawet wykorzystania osiągnięć nauki w argumentacji za racjonalnością religii. To, że naukowe koncepcje religii – również koncepcje szczególne podatne na naturalistyczną interpretację – zyskają z czasem większą przychylność myślicieli chrześcijańskich, wydaje się całkiem prawdopodobne. Co więcej, już dziś takie

adaptacje chrześcijaństwa do nauki o religii można zaobserwować. Na podstawie zróżnicowanych reakcji myśli chrześcijańskiej na projekty naturalizacji religii można wyróżnić trzy typy reakcji, które zostaną określone jako transformacja, adaptacja i negacja. Transformacja oznacza takie przekształcenie światopoglądu chrześcijańskiego, często radyklane, które nie tylko pozwala pogodzić myśl chrześcijańską z naturalistycznym światopoglądem, lecz także przekształca chrześcijaństwo w światopogląd zasadniczo naturalistyczny. Przykładem stanowiska, które powstaje przez transformację chrześcijaństwa, będzie chrześcijański naturalizm. Adaptacja polega na poszukiwaniu spójności chrześcijańskiego światopoglądu z naukowymi teoriami religii poprzez taką filozoficzną interpretację tych teorii, która osłabia ich naturalistyczny potencjał. Przykładem adaptacji będą wybrane interpretacje tezy o naturalności religii formułowanej przez badaczy kognitywnych zajmujących się religią. Wreszcie negacja stanowi taki typ reakcji, który polega na zakwestionowaniu i odrzuceniu naturalistycznego światopoglądu i naturalistycznych koncepcji religii, często na podstawie przekonania, że są one niespójne nie tylko z teizmem, ale przede wszystkim z nauką. Przykładem takiego stanowiska będzie koncepcja amerykańskiego filozofa Alvina Plantingi.

Transformacje: chrześcijański naturalizm

Chrześcijański naturalizm, podobnie jak inne odmiany religijnego naturalizmu, z pewnością nie należy dziś do głównego nurtu myśli chrześcijańskiej. Jest koncepcją marginalną, głoszoną głównie przez intelektualistów. Pomimo to stanowi interesujący projekt światopoglądowy, który w przekonaniu jego zwolenników umożliwia przynajmniej częściowe uzgodnienie chrześcijaństwa z naturalistycznym światopoglądem. Współcześnie przykładów naturalistycznej interpretacji chrześcijaństwa należy szukać w tych wyznaniach i nurtach intelektualnych chrześcijaństwa, które określane są jako liberalne i progresywne. Naturalizm chrześcijański stanowi tylko jedną z odmian naturalizmu religijnego, rozwijanego zarówno w ramach różnych tradycji religijnych, jak i w oderwaniu od znanych religii historycznych. Do jego głównych przedstawicieli należą Jerome A. Stone (2008; 2011; 2018), Don Crosby (2015), Charley Hardwick (1996), Loyal Rue (2012; 2018), Karl E. Peters (2002).

Naturalizm religijny opiera się na przekonaniu, że religijność i duchowość mogą rozwijać się bez odniesienia do świata nadprzyrodzonego i bez postulowania nieuchwytnych w bezpośrednim doświadczeniu istot nadprzyrodzonych, takich jak bogowie czy duchy (Stone, 2018, s. 7). Naturalista religijny wierzy, że w naturalistycznym światopoglądzie jest miejsce na religijny zachwyt

światem, a nawet na postawy i reakcje podobne do tych, jakie można znaleźć w wielkich tradycjach religijnych. Odrzuca istnienie świata nadprzyrodzonego, a więc również podstawowe założenia teizmu, takie jak istnienie Boga i możliwość boskiej ingerencji w świat natury. Jeśli pojęcie Boga pełni tutaj jakąś rolę, to jest to rola symbolu, któremu nie odpowiada żadna nadprzyrodzona rzeczywistość. Naturalizm religijny zwykle inspirowany jest wiedzą naukową, co nie oznacza, że należy go pojmować jako pewien rodzaj teorii naukowej. Jest raczej światopoglądem, stanowiskiem filozoficznym, a nawet sposobem życia.

W jakim sensie naturalizm może być religijny? Z pewnością nie w tym sensie, że opiera się na oddawaniu czci istotom nadprzyrodzonym lub życiu zgodnie z zasadami danymi przez bogów. Religijność naturalizmu może być zachowana jedynie wówczas, gdy religia i religijność rozumiane są szeroko. I takie właśnie szerokie rozumienie funkcjonuje w większości koncepcji naturalizmu religijnego. Jerome Stone, obecnie jeden z najbardziej rozpoznawalnych przedstawicieli tego ruchu, rozumie religię jako usiłowanie nadania sensu ludzkiemu życiu i odpowiednie postępowanie w ramach natury rozumianej jako całość naturalnego świata (Stone, 2008, s. 226). Naturalista religijny jest nakierowany na całość świata naturalnego i próbuje tej całości nadać sens. W odróżnieniu od religii teistycznych, nakierowanych na rzeczywistość nadprzyrodzoną czy ostateczną, naturalizm religijny zorientowany jest na kosmos rozumiany jako całość naturalnego świata. Taka sensotwórcza aktywność ma – zdaniem zwolenników tego nurtu – znamiona działalności religijnej.

Choć różne wersje naturalizmu religijnego zakorzenione są w różnych tradycjach religijnych, nie zawsze występuje powiązanie z istniejącymi religiami. W przypadku chrześcijańskiego naturalizmu jest ono wyraźnie widoczne i przejawia się zachowaniem podstawowych terminów chrześcijańskich. Terminy te są jednak rozumiane w sposób istotnie odmienny od znaczeń, jakie nadaje się im w wyznaniach chrześcijańskich. Przykładowo naturalista chrześcijański posługuje się terminem „Bóg”, ale rozumie go zupełnie inaczej, niż jest to przyjęte w tradycji chrześcijańskiej. Termin ten odnosi się do świata jako całości – w tym sensie rozumiany jest panteistycznie – bądź też do twórczych, choć naturalnych procesów czy sił składających się na dynamikę kosmosu (Stone, 2011, s. 205). Niektóre odmiany naturalizmu chrześcijańskiego zawierają odrębną chrystologię. Jak przystało na chrześcijan, zwolennicy naturalizmu chrześcijańskiego powołują się na Chrystusa, ale traktują tę postać jako swoisty ideał, model dla współczesnego chrześcijanina. Chrystologia musi się mieścić w ramach naturalistycznego światopoglądu (Stone, 2011, s. 205).

Koncepcja przywołanego wcześniej teologa chrześcijańskiego Charleya Hardwicka dobrze obrazuje to nietypowe połączenie myśli chrześcijańskiej z naturalizmem. Naturalizm Hardwicka polega na przyjęciu, że wszystko,

co istnieje, ogranicza się do przedmiotów fizycznych oraz ich własności emergentnych, takich jak świadomość. Istnienie wszechświata nie wymaga uzasadnienia w oparciu o inną, pozaświatową rzeczywistość – każde zdarzenie w świecie przyrody jest wytworem innego naturalnego zdarzenia (Hardwick, 1996, s. 5–6). Przyjęcie tak rozumianego naturalizmu oznacza odrzucenie głównych założeń teologii chrześcijańskiej, zarówno w jej wersji tradycyjnej, jak i liberalnej. Oznacza więc odrzucenie przekonania, że Bóg jest istotą osobową, że kieruje biegiem świata oraz że istnieje przyszłe życie. Hardwick nie zgadza się jednak z powszechnie przyjmowanym zarówno przez zwolenników naturalizmu, jak i myślicieli chrześcijańskich twierdzeniem, że naturalistyczna wizja świata implikuje wizję niereligijną (Hardwick, 1996, s. 18).

Chrześcijański naturalizm nie tylko akceptuje naturalizację religii dokonywaną w oparciu o nauki religioznawcze, ale sam na swój sposób przyczynia się do budowania naturalistycznej koncepcji religii (Rue, 2018). Naturalizacja taka nie polega jednak tylko na wyjaśnianiu religii w kategoriach zjawisk będących przedmiotem badań naukowych, ale także na reinterpretacji kluczowych pojęć religijnych, zwykle zaczerpniętych z określonej tradycji. W chrześcijańskim naturalizmie są to pojęcia takie jak Bóg, stworzenie, grzech, łaska czy zbawienie. Reinterpretacje proponowane przez naturalistów radykalnie zmieniają znaczenie tych pojęć. Rodzi się zatem pytanie, dlaczego znaczna część naturalistów chrześcijańskich posługuje się tradycyjnymi pojęciami? Odpowiedzi jest wiele. Istotną rolę odgrywa potrzeba zachowania pewnej ciągłości tradycji – wielu naturalistów religijnych wychowanych w tradycji chrześcijańskiej ma potrzebę posługiwania się kategoriami zaczerpniętymi z tradycji, choć jednocześnie nie przyjmuje rozpowszechnionych w tej tradycji wykładni. Ważną rolę odgrywa również przekonanie, że tradycje religijne dysponują instrumentarium pojęciowym przydatnym w formułowaniu problemów dotyczących ludzkiej egzystencji i udzielaniu odpowiedzi na te problemy. Jakie problemy chrześcijaństwa rozwiązuje naturalizm chrześcijański w przekonaniu jego zwolenników? Otóż umożliwia zachowanie części chrześcijańskiej tradycji bez konieczności rezygnowania z naturalistycznego światopoglądu, który stanowi jeden z dominujących światopoglądów współczesnego świata. Pozwala ponadto zażegnać antagonizmy między naukowym i religijnym światopoglądem.

Nietrudno zauważyć, że naturalizm chrześcijański dokonuje radykalnej transformacji myśli chrześcijańskiej. Z punktu widzenia dominujących wyznań chrześcijańskich transformacja taka nie jest możliwa do zaakceptowania. Jednak dla zwolenników naturalizmu chrześcijańskiego jest to niewątpliwie pewna forma teizmu chrześcijańskiego, który wchłania podstawowe elementy światopoglądu naturalistycznego. Problem naturalizmu chrześcijańskiego po-

lega na tym, że aby zachować naturalistyczny światopogląd, zwolennicy tego nurtu myślowego posuwają się do radykalnej reinterpretacji kluczowych pojęć chrześcijańskich, podczas gdy tradycja chrześcijańska dysponuje narzędziami pozwalającymi uzgodnić naturalistyczną wizję świata inspirowaną naukami przyrodniczymi ze światopoglądem religijnym (Drees, 2018, s. 26). Również naturalistyczne rozumienie religii inspirowane ewolucyjnymi i kognitywnymi badaniami religii można – jak zostanie pokazane w dalszej części artykułu – uzgadniać z chrześcijańską wizją religii znacznie mniejszym kosztem dla fundamentalnych wierzeń chrześcijańskich.

Adaptacje: naturalność religii

Rozpowszechnienie światopoglądu naturalistycznego skłania wielu myślicieli religijnych lub sympatyzujących z taką czy inną religijną wizją świata do eksplorowania możliwości przynajmniej częściowego uzgodnienia tych dwóch światopoglądów w odniesieniu do proponowanych przez nie koncepcji religii. Chodzi przy tym nie tylko o pokazanie, że naturalistyczna koncepcja religii jest zasadniczo spójna z religijnym myśleniem o religii, ale także o takie transformacje religijnego światopoglądu, które pozwalają wykorzystać naturalizm w służbie teistycznego myślenia. Autorzy chrześcijańscy podążający tą drogą kładą nacisk nie tyle na separację nauki i religii, ile na możliwość wkomponowania teistycznej wizji religii w struktury naukowej teorii religii. Przedsięwzięcia takie występują na obrzeżach wielu subdyscyplin współczesnego religioznawstwa, ale najwyższą formę przyjmują w przypadku tych podejść religioznawczych, które są szczególnie podatne na naturalistyczne interpretacje.

Dobrym przykładem są niektóre koncepcje inspirowane podejściem kognitywnym w badaniach nad religiami, obejmujące zarówno studia nad procesami poznawczymi, jak i badania nad ewolucyjnymi i neuronalnymi podstawami religii (White, 2021). Jedną z kluczowych tez stawianych przez zwolenników podejścia kognitywnego jest teza o naturalności religii (Boyer, 1994; McCauley, 2011; McCauley i Cohen, 2010), przy czym naturalność ta jest rozumiana na kilka sposobów. Dla Dennetta (2008) naturalność religii oznacza, że religia nie jest zjawiskiem nadprzyrodzonym, lecz w pełni ludzkim i podlegającym prawom przyrody. Dla Pascala Boyera (1994, s. 3) oznacza ona, że religia podlega pozakulturowym uwarunkowaniom, takim jak ludzki genom czy określone zdolności ludzkiego mózgu. Z kolei w ujęciu Roberta McCauleya (2011) naturalność religii oznacza przede wszystkim naturalność poznawczą związaną z intuicyjnym myśleniem, będącą wytworem właściwych człowiekowi zdolności poznawczych. W tezie o naturalności religii wszystkie

te znaczenia są ze sobą powiązane, choć różni badacze akcentują odmienne znaczenia naturalności religii.

W każdym z powyższych znaczeń teza o naturalności religii wprost nasuwa naturalistyczną interpretację: zjawiska religijne można wyjaśniać w kategoriach zjawisk naturalnych przy użyciu metod naukowych. Czy taka interpretacja religii jest spójna ze światopoglądem chrześcijańskim, w szczególności z jego teistycznymi założeniami? Wśród uznanych badaczy kognitywnych są tacy, którzy pozytywnie odpowiadają na to pytanie. Zdaniem Justina L. Barretta przynajmniej niektóre chrześcijańskie przekonania religijne dadzą się uzgodnić z kluczowymi osiągnięciami kognitywistyki religii (Barrett, 2011, s. 149). Przede wszystkim nie można – zdaniem tego autora – przyjąć, że rezultaty badań nad poznawczymi i ewolucyjnymi determinantami religii zmuszają nas do porzucenia teistycznego światopoglądu. Wręcz przeciwnie, niektóre kluczowe tezy formułowane w ramach kognitywistyki religii mogą świadczyć za słusnością teizmu. Przykładem jest wspomniana teza o naturalności religii, która może świadczyć nie tyle o wyłącznie naturalnych źródłach religii, tj. o tym, że geneza religii nie zależy od boskiej interwencji, ile o zakorzenieniu religii w naturze ludzkiej. Ponieważ teista uzna zaś tę naturę za dzieło Boga, naturalność religii będzie mógł rozumieć jako zgodną z zamysłem boskim. Naturalność religii w rozumieniu badaczy kognitywnych oznacza m.in., że u podłoża myślenia i zachowania religijnego leżą naturalne, zwyczajne zdolności poznawcze, które są produktem ewolucji gatunku ludzkiego. Jako takie zdolności te mają charakter uniwersalny, niezależny od szerokości geograficznej, czasu czy kultury. Religie wprowadzie różnią się od siebie istotnie w zakresie wierzeń, zachowań rytualnych i form organizacji, jednak zróżnicowanie to ma u swoich podstaw uniwersalność mechanizmów poznawczych. Niektórzy religioznawcy kognitywni interpretują to zakorzenienie myślenia i zachowania religijnego w uniwersalnej architekturze ludzkiego umysłu jako swoisty zmysł religijny, naturalną skłonność, która sprawia, że prawdopodobnie we wszystkich kulturach występuje wiara w osobowe istoty nadprzyrodzone. Interpretacja taka jest bliska idei *homo religiosus* – człowieka jako istoty z natury religijnej (Sztajer, 2013).

Justin Barrett (2012) nie tylko broni tezy o naturalności religii, ale usiłuje ją także uzasadnić na drodze badań eksperymentalnych. Barrett argumentuje, że niezależnie od kultury u małych dzieci rozwija się skłonność do poszukiwania sensu i rozumienia otaczającego ich świata. Skłonność ta prowadzi zwykle do wiary w celowość świata i przekonania, że świat został zaprojektowany przez inteligentnego twórcę (Barrett, 2012, s. 9). W wyniku tego wczesnego rozwoju dzieci są już przygotowane na przyjęcie pewnych kulturowo uwarunkowanych idei istot nadprzyrodzonych. Oczywiście nie oznacza to, że idea Boga jest wro-

dzona. To raczej naturalne skłonności poznawcze, które wielu kognitywistów traktuje jako adaptacyjne mechanizmy poznawcze, wytwarzają intuicje sprzeczające, że wiara w istoty nadprzyrodzone przychodzi dzieciom z łatwością. Dziecięca religijność ujawnia – zdaniem Barretta – istnienie swoistej religii naturalnej, ku której dzieci w naturalny sposób się skłaniają.

Na pierwszy rzut oka posługiwanie się teorią ewolucji w uzasadnianiu tezy o naturalności religii może wydawać się problematyczne z uwagi na istniejące napięcia między światopoglądem religijnym a teorią ewolucji. Należy jednak pamiętać, że również teoria ewolucji bywa rozumiana przez wielu myślicieli chrześcijańskich jako zasadniczo zgodna z chrześcijańskim teizmem. Nawet jeśli przyjąć, że zachowania religijne mogą być wyjaśnione wyłącznie w kategoriach teorii ewolucji, nie oznacza to jeszcze, że religia powinna być rozumiana naturalistycznie.

Teza o naturalności religii może pełnić różne funkcje światopoglądowe. Naturalność religii może, jak w koncepcji religii Dennetta, oznaczać, że religia nie jest niczym więcej niż zjawiskiem naturalnym, które może stanowić przedmiot naukowego wyjaśniania. Ale przy pewnej interpretacji filozoficznej może stanowić też podstawę do uzasadniania teizmu chrześcijańskiego lub przynajmniej do wykazania niesprzeczności chrześcijańskiej koncepcji religii z empirycznymi badaniami nad religiami. Badacze kognitywni tacy jak Barrett poszukują w kognitywnych teoriach religii uzasadnienia nie tyle dla teizmu chrześcijańskiego, ile dla przekonania, że naukowe badanie religii, również to sięgające po metody nauk przyrodniczych, nie musi prowadzić do odrzucenia teizmu. Naukowe badanie religii, nawet jeśli dokonuje redukcji zjawisk religijnych, jak to ma często miejsce w przypadku podejść kognitywnych i ewolucyjnych, nie pozwala na wyciągnięcie wniosku o fałszywości chrześcijańskiej wizji świata (Visala i Barrett, 2019, s. 78). Co więcej, istnieją takie interpretacje wyników badań naukowych, które – jak twierdzą zwolennicy tego podejścia – umożliwiają pogodzenie chrześcijańskiego teizmu z nowymi badaniami nad religią.

Negacje: antynaturalizm

Znacznie trudniej znaleźć współcześnie stanowiska, które zdecydowanie odrzucałyby dorobek naukowych badań nad religią w ogóle i podważały ich osiągnięcia. Nie brak natomiast alternatywnych, teologicznych i filozoficznych koncepcji religii, które tworzone są w oderwaniu od empirycznej wiedzy o religiach. Znaczna ich liczba powiązana jest z krytyką naturalizmu, zwłaszcza jego współczesnej, ateistycznej wersji. Ich autorzy podkreślają, że to nie naukowe

badanie religii jest problemem, lecz proponowana przez niektórych badaczy, zwłaszcza filozofów, naturalistyczna interpretacja wyników tych badań. Niechęć wobec naturalizacji religii nie implikuje zatem odrzucenia dorobku nawet tych przedsięwzięć religioznawczych, które inspirowały się biologią czy neuronauką.

Do najbardziej znanych przeciwników interpretacji naturalistycznych należy chrześcijański filozof Alvin Plantinga, który polemizuje z koncepcjami religii ukształtowanymi w nurcie tzw. nowego ateizmu. Przedstawiona przez niego krytyka naturalizmu jest znacznie szersza, dotyczy nie tylko naturalistycznych koncepcji religii, ale naturalizmu w ogóle, zwłaszcza jego ontologicznej wersji. Mieści się ona w ramach debaty dotyczącej relacji między nauką i religią. Plantinga argumentuje, że nie ma żadnej sprzeczności między religią (chrześcijaństwem) a nauką. Istnieje natomiast sprzeczność między światopoglądem naturalistycznym a chrześcijaństwem, co więcej, między światopoglądem naturalistycznym a nauką (Dennett i Plantinga, 2014, s. 136). Mówiąc o sprzeczności, Plantinga ma na myśli naturalizm ontologiczny, głoszący, że „nie istnieje nic takiego jak Bóg religii teistycznej ani ktokolwiek do niego podobny” (Dennett i Plantinga, 2014, s. 33). Światopogląd taki ma być bliższy religii aniżeli nauce, ponieważ pełni wiele funkcji właściwych religii, funkcjonuje jako quasi-religia czy mit. O ile sprzeczność światopoglądu naukowego z chrześcijaństwem nie budzi aż takich wątpliwości (choć, jak pokazano wcześniej, idea chrześcijańskiego naturalizmu nie jest nie do pomyślenia), o tyle teza o sprzeczności tego światopoglądu z nauką wymaga głębszego uzasadnienia. Plantinga przedstawia takie uzasadnienie, analizując naturalistyczne interpretacje teorii ewolucji (Plantinga, 1993). Konkluduje, że nie można racjonalnie akceptować naturalizmu i teorii ewolucji i w związku z tym należy uznać całkowite bankructwo naturalizmu. Choć Plantinga nie zajmuje się w szczególności badaniem religii, jego argumenty przeciw naturalizmowi stanowią punkt wyjścia dla wielu myślicieli odrzucających naturalistyczne implikacje współczesnych badań religioznawczych.

Obecnie spór toczy się przede wszystkim wokół biologicznych (ewolucyjnych) i kognitywnych teorii religii, które wydają się szczególnie podatne na naturalistyczne interpretacje. Na teorie te powołują się m.in. obrońcy ateizmu (Dawkins, 2011; Dennett, 2008). Również autorzy specjalizujący się w badaniach nad religiami skłonni są do wyrażania poglądu naturalistycznego (Boyer, 2010; Bering, 2011). Należy jednak zaznaczyć, że wyciąganie naturalistycznych wniosków z badań empirycznych jest przesunięciem rozważań na płaszczyznę światopoglądową. Naturalistyczna interpretacja religii wymaga uczynienia dodatkowego kroku w oparciu o przyjęte założenie filozoficzne, których nie da się wyprowadzić wprost z empirycznych badań nad religią. Stanowiska naturalistyczne podważające religijne roszczenia do ważności, a jednocześnie

powołujące się na empiryczne nauki o religii zawierają niejako dwie warstwy: empiryczną, obejmującą rezultaty naukowych badań nad religiami, oraz filozoficzną, światopoglądową, w której postuluje się naturalistyczną interpretację tych rezultatów.

W tym kierunku właśnie podąża krytyka naturalizmu prezentowana przez obrońców teizmu. Usiłują oni pokazać, że (1) istnieje zasadnicza różnica między wynikami badań naukowych a światopoglądem naturalistycznym – pierwsze składają się na naukę, drugi jest światopoglądem; (2) nauka nie implikuje światopoglądu naturalistycznego; (3) naturalizm jest niespójny z wiedzą naukową. W odniesieniu do badań nad religiami oznacza to, że naturalistyczna interpretacja wyników badań religioznawczych stanowi arbitralny wybór niektórych religioznawców, który nie wynika wprost z samych badań, co więcej, pod wieloma względami jest sprzeczny z wynikami badań. Przede wszystkim istnieją jednak alternatywne interpretacje, zgodne z teizmem.

Ostrze chrześcijańskiej krytyki naturalizmu jest skierowane przede wszystkim ku nowemu ateizmowi, który jest wyrazem naturalistycznego światopoglądu. Nowy ateizm jest propagowany przez takich myślicieli, jak Richard Dawkins, Daniel Dennett, Christopher Hitchens czy Sam Harris. Choć argumenty na rzecz ateizmu formułowane przez współczesnych ateistów w przeważającej mierze nie są nowe, ideowe zacięcie propagatorów, stosowana przez nich retoryka oraz metody popularyzacji sprawiają, że przekaz trafia do szerokiego grona odbiorców. O tym, że nowy ateizm postrzegany jest jako zagrożenie dla tradycji chrześcijańskiej, świadczy znaczna liczba publikacji, w których chrześcijańscy autorzy mierzą się z argumentacją ateistyczną (Amarasingam, 2010, s. 3). Zwolennicy nowego ateizmu są zarazem propagatorami naturalistycznego światopoglądu, i to propagatorami skutecznymi, jeśli spojrzeć na zakres oddziaływania idei nowego ateizmu.

Krytyka naturalizmu podejmowana przez obrońców chrześcijaństwa przebiega na wielu płaszczyznach: od intelektualnej, na której broniony jest teizm, przez światopoglądową, na której krytykowany jest światopogląd naturalistyczny, po moralną (Mohler, 2008, s. 65). Na pierwszy plan w tej krytyce wysuwa się zagadnienie teizmu i ateizmu oraz obrona chrześcijaństwa przed zarzutami zwolenników ateizmu. Jednak w tle tego sporu toczy się debata na temat spraw bardziej fundamentalnych, dotyczących istoty nauki, istoty religii oraz ważności naturalistycznego światopoglądu. Zwraca się m.in. uwagę na niejasność pojęcia natury i naturalności, którymi posługują się zwolennicy naturalizmu, a także na to, że procedura wyjaśniania zjawisk religijnych, rozumiana jako naturalizacja tych zjawisk, usiłuje zredukować czy wręcz wyeliminować te aspekty religii, które nie mieszczą się w milcząco przyjmowanej koncepcji natury (Spiegel, 2020, s. 361).

Podsumowując negację jako typ reakcji na naturalizowanie religii, należy podkreślić, że dotyczy ona nie tyle poszczególnych koncepcji naukowych, które zdaniem wielu krytyków chrześcijaństwa świadczą o słuszności naturalizmu, lecz podstawowych tez naturalizmu ontologicznego i metodologicznego. Myśliciele chrześcijańscy kwestionujący naturalizm zwykle podkreślają rozłączność nauki (w tym nauki o religiach) i naturalizmu. Istnieją również tacy filozofowie – przykładem niech będzie Alvin Plantinga – którzy kwestionują światopoglądową neutralność współczesnej nauki (Plantinga, 2014, s. 38), argumentując, że wiele przedsięwzięć naukowych nie spełnia wymogu neutralności religijnej.

Wnioski

Powyżej przedstawiono trzy różne typy reakcji myśli chrześcijańskiej na postępujący proces naturalizacji religii – ujmowania jej w badaniach naukowych, w różnych koncepcjach filozoficznych oraz światopoglądowych jako zjawiska naturalnego, możliwego do wyjaśnienia za pomocą metod naukowych, zwłaszcza metod nauk przyrodniczych. Tak rozumiana naturalizacja stanowi potencjalne zagrożenie dla światopoglądu religijnego, ponieważ demistyfikuje religię i czyni zbędnym odwołanie się do nadprzyrodzonego świata. Naturalistyczne koncepcje religii odgrywają coraz większą rolę nie tylko w dynamicznie rozwijających się badaniach nad naturalnymi determinantami religii, ale także w świadomości potocznej, ponieważ wiedza o religiach dzięki popularyzacji przenika do szerszych grup odbiorców, również tych, którzy utożsamiają się z wyznaniem chrześcijańskim. W warunkach późnej nowoczesności wiedza naukowa o religiach wykracza poza wyspecjalizowane grupy badaczy i wpływa na społeczne postrzeganie religii – jej pochodzenia, funkcji, różnych uwarunkowań. Ponadto wiedza ta funkcjonuje w szerszych ramach światopoglądowych i nurtach ideowych, które zainteresowane są nie tylko badaniem religii, ale także zmianą postaw wobec religii.

Myśl chrześcijańska reaguje na te wyzwania ideowe w różny sposób. Naturalizm nie zawsze przedstawiany jest jako wróg ideowy, czasami jest również partnerem, a nawet sprzymierzeńcem. Wyodrębnienie trzech typów reakcji myśli chrześcijańskiej na naturalistyczne koncepcje religii nie miało na celu rozstrzygnięcia, który z typów reakcji jest zasadny czy zgodny z tradycją chrześcijańską, lecz pokazanie znacznego potencjału interpretacyjnego tradycji chrześcijańskiej, a także jej zróżnicowania w obliczu nowych wyzwań ideowych. Choć na płaszczyźnie światopoglądowej zarówno nauka, jak i inspirowany nauką naturalizm mogą być i bywają postrzegane jako ideowe

zagrożenia dla tradycji chrześcijańskiej, to zastosowanie odpowiednich schematów interpretacyjnych umożliwia nie tylko uzgadnianie tej tradycji z nauką i naturalizmem, ale także wykorzystanie zarówno nauki, jak i naturalistycznego światopoglądu w służbie myśli religijnej. Dowodzi to zarazem zróżnicowania i dynamiki myśli chrześcijańskiej, która próbuje na wiele sposobów wykorzystać doniosłość naukowego obrazu świata.

Literatura

- Amarasingam A. (2010). Introduction: What is the New Atheism? W: idem, *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal* (s. 1–8). Leiden: Brill.
- Barrett J.R. (2011). *Cognitive Science, Religion, and Theology: From Human Minds to Divine Minds*. West Conshohocken, Pa.: Templeton Press.
- Barrett J.R. (2012). *Born Believers: The Science of Children's Religious Belief*. New York: Free Press.
- Barrett J.R., King P.E. (2021). *Thriving with Stone Age Minds: Evolutionary Psychology, Christian Faith, and the Quest for Human Flourishing*. Downers Grove, Ill.: Inter Varsity Press.
- Bering J. (2011). *The Belief Instinct: The Psychology of Souls, Destiny, and the Meaning of Life*. New York – London: W.W. Norton & Company.
- Boyer P. (1994). *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Boyer P. (2010). *The Fracture of an Illusion: Science and the Dissolution of Religion*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Crosby D.A. (2015). *Nature as Sacred Ground: A Metaphysics for Religious Naturalism*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Dawkins R. (2011). *Bóg urojony*. Warszawa: Wydawnictwo CiS.
- Dennett D.C. (2008). *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Dennett D.C., Plantinga A. (2014). *Nauka i religia. Czy można je pogodzić?* Kraków: Coernicus Center Press.
- Drees W.B. (1996). *Religion, Science, and Naturalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Drees W.B. (2018). Religious Naturalism and Its Near Neighbors: Some Live Options. W: D.A. Crosby, J. Stone (red.). *The Routledge Handbook of Religious Naturalism* (s. 19–30). London – New York: Routledge.
- Eliade M. (1997). *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Flanagan O. (2006). Varieties of Naturalism. W: Ph. Clayton, Z. Simpson (red.). *The Oxford handbook of Religion and Science* (s. 430–452). New York: Oxford University Press.
- Gaukroger S. (2016). *The Natural and the Human: Science and the Shaping of Modernity, 1739–1841*. Oxford: Oxford University Press.

- Giddens A. (2008). *Konsekwencje nowoczesności*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Hardwick Ch. (1996). *Events of Grace: Naturalism, Existentialism, and Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume D. (1962). *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii*. Warszawa: PWN.
- McCauley R.N. (2011). *Why Religion is Natural and Science is Not?* Oxford: Oxford University Press.
- McCauley R.N., Cohen E. (2010). Cognitive Science and the Naturalness of Religion. *Philosophy Compass*, 5/9, 779–792.
- Mohler R.A. Jr. (2008). *Atheism Remix: A Christian Confronts the New Atheists*. Wheaton, Ill.: Crossway Books.
- Peters K.E. (2002). *Dancing with the Sacred: Evolution, Ecology, and God*. Harrisburg, PA: Trinity Press International
- Plantinga A. (1993). *Warrant and Proper Function*. Oxford: Oxford University Press.
- Plantinga A. (2014). Methodological Naturalism? W: J.M. van der Meer (red.). *Facets of Faith and Science*. T. 1: *Historiography and Modes of Interaction* (s. 177–221). Lanham: The Pascal Center for Advanced Studies in Faith and Science/University Press of America.
- Rue L. (2012). *Nature is Enough: Religious Naturalism and the Meaning of Life*. Albany, NY: State University of New York Press
- Rue L. (2018). Naturalizing Religion. W: D.A. Crosby, J. Stone (red.). *The Routledge Handbook of Religious Naturalism* (s. 260–269). London – New York: Rutledge.
- Spiegel Th.J. (2020). Is religion natural? Religion, naturalism and near-naturalism, *International Journal of Philosophy and Theology*, 81(4), 351–368.
- Stone J.A. (2008). *Religious Naturalism Today: The Rebirth of a Forgotten Alternative*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Stone J.A. (2011). Is a “Christian Naturalism” Possible? Exploring the Boundaries of a Tradition. *American Journal of Theology & Philosophy*, 3(32), 205–220.
- Stone J.A. (2018). Defining and Defending Religious Naturalism. W: D.A. Crosby, J. Stone (red.). *The Routledge Handbook of Religious Naturalism* (s. 7–18). London – New York: Rutledge.
- Sztajer S. (2010). Kulturowe konsekwencje naukowego badania religii. *Przegląd Religioznawczy*, 4, 99–108.
- Sztajer S. (2013). Idea homo religiosus i jej filozoficzne interpretacje. *Przegląd Religioznawczy*, 4, 69–78.
- Visala A., Barrett J.L. (2019). In What Senses Might Religion Be Natural? W: P. Copan, Ch. Taliaferro (red.). *The Naturalness of Belief: New Essays on Theism’s Rationality* (s. 67–84). Lanham: Lexington Books.
- White C. (2021). *An Introduction to the Cognitive Science of Religion: Connecting Evolution, Brain, Cognition, and Culture*. New York: Routledge.