

Karol Jasiński<sup>1</sup>  
karoljasinski@op.pl  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
ORCID: 0000-0002-7695-499X

## **Racjonalność religii jako forma jej apologii**

Rationality of Religion as a Form of Its Apology

**Cytacja:** Jasiński K., 2022, *Racjonalność religii jako forma jej apologii*, Nurt SVD, nr 1, s. 63-82

### **Streszczenie**

Celem artykułu jest podjęcie refleksji nad racjonalnością religii, traktowanej jako forma jej apologii. Artykuł składa się z trzech zasadniczych części. W pierwszej doprecyzowano charakter apologii religii jako sposobu uzasadnienia religii, obrony jej przed krytyką oraz wykazania prawdziwości i wiarygodności twierdzeń. Wskazano też racje na rzecz religii, pochodzące z refleksji rozumowej, analizy bytowej struktury człowieka i jego różnych potrzeb. W części drugiej poruszono zagadnienie racjonalności, różnych sposobów jej rozumienia i typów. W części trzeciej zwrócono natomiast uwagę na relacje między religią i racjonalnością oraz związane z nimi kwestie (napięcie między elementem racjonalnym i irracjonalnym w religii, charakter racjonalności w religii, rolę doświadczenia religijnego, racjonalność przekonań religijnych, rolę języka oraz dostarczenie tzw. „dobrych racji”).

**Słowa kluczowe:** apologia, religia, racjonalność, przekonania religijne, doświadczenie.

---

<sup>1</sup> Prezbiter archidiecezji warmińskiej, doktor habilitowany nauk humanistycznych w zakresie filozofii, profesor Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, pracownik naukowo-dydaktyczny Wydziału Teologii UWM; obszary zainteresowań: filozofia religii, filozofia społeczna; autor ponad 80 publikacji m.in. w „Idei”, „Filozofii Chrześcijańskiej”, „Logosie i Ethosie”, „Studiach Warmińskich”, „Nurcie SVD”.

### Abstract

Presented article reflects on the rationality of religion, treated as a form of its apology. Three main parts are distinguished in it. The nature of the apology of religion as a means of justifying religion, defending it against criticism, and demonstrating the truth as well as credibility of statements are specified in the first part. The reasons for religion, derived from rational reflection, the analysis of the existential structure of man and his various needs are also indicated. The issue of rationality, different ways of understanding it and types are dealt with in the second part, whereas the third part is concerned with the relationship between religion and rationality as well as related issues (the tension between the rational and irrational in religion, the nature of rationality in religion, the role of religious experience, rationality of religious beliefs, the role of language and the provision of the so-called "good reasons").

**Keywords:** apology, religion, rationality, religious beliefs, experience.

### Wprowadzenie

Jednym z gatunków nie tylko literatury, lecz również teologii jest apologia (gr. ἀπολογία – obrona, mowa obrończa). Znana jest apologia występująca w literaturze greckiej (np. Platon, Kseonofont, Apulejusz) i żydowskiej (np. Eupolemos, Józef Flawiusz). Na gruncie chrześcijaństwa rozwinęła się ona natomiast w II i III w. w związku z koniecznością obrony wiary przed zarzutami przeciwników oraz uzasadnienia jej podstawowych prawd (np. Justyn Męczennik, Tacjan Syryjczyk, Atenagoras z Aten, Teofil z Antiochii, Meliton z Sardes). Należy podkreślić, że apologia nie przestała istnieć wraz ze starożytnością, lecz była uprawiana zwłaszcza w ramach religii chrześcijańskiej na przestrzeni wieków. Zmieniał się jednak jej charakter. W czasach współczesnych przedmiotem zainteresowania apologetów jest przede wszystkim wykazanie braku konfliktu między nauką a religią oraz między rozumem a wiarą.

Wydaje się, że szczególnie istotną kwestią jest obecnie obrona racjonalności religii i wiary. Są one często traktowane jako wyraz ludzkich emocji i wyobrażeń, a więc jako zjawiska irracjonalne. W związku z tym należy zatroszczyć się o wykazanie ich racjonalności.

Celem poniższych rozważań jest podjęcie refleksji właśnie nad kwestią racjonalności religii, rozumianą jako forma jej apologii. Należy od razu podkreślić, że racjonalność, niebędąca kategorią ściśle religijną, jest w pierwszym rzędzie cechą człowieka, jego przekonań i działań,

a dopiero wtórnie można ją przypisać religii. Mówiąc zatem o racjonalności religii, będziemy mieć na uwadze racjonalność przekonań i działań religijnych osoby wierzącej.

Nie można też zapomnieć o tym, że dyskusje dotyczące racjonalności religii są specyficzne dla kultury europejskiej i nieznane raczej na obszarze pozaeuropejskim. Prężnie rozwijające się w jej ramach chrześcijaństwo od samego początku troszczyło się o wykazanie swej racjonalności (Bronk, 2009, s. 378). Religia chrześcijańska będzie zatem w naszym przypadku swoistym punktem odniesienia.

Poniższe rozważania składają się z trzech zasadniczych części. W pierwszej zostanie doprecyzowany charakter apologii religii, w drugiej będzie poruszone zagadnienie racjonalności i jej typów, w trzeciej natomiast zwróci się uwagę na relacje zachodzące między religią i racjonalnością.

## 1. Charakter współczesnej apologii religii

Wydaje się, że apologia jest obecnie pojmowana w różny sposób i może przybierać różne formy w zależności od celu stawianego przez uprawiającą ją osobę.

Jest ona przede wszystkim rozumiana jako sposób uzasadnienia religii względem innych osób i obrony przed krytyką (Perszon, 2012, s. 93; Rossa, 2012, s. 117). Uzasadnia się zwłaszcza prawdziwość i wiarygodność twierdzeń stanowiących fundament określonej religii i konfesyjnej tożsamości człowieka (Kowalewski, 2011, s. 157). W tym celu podaje się określone racje, dla których rzeczą dobrą jest wyznawanie danej religii (Moskal, 2012, s. 12). Człowiek szuka lepszego zrozumienia i wyrażenia własnej tożsamości religijnej oraz próbuje sprostać wyzwaniom stawianym jego religijności przez świat zewnętrzny (Keler, 2012, s. 36). Należy zauważyć, że zasadniczą cechą tego świata jest wielość przekonań i postaw. Człowiek ma doświadczenie pluralizmu światopoglądowego, którego elementem jest religia. Musi jednak mieć na uwadze, że jest ona, mówiąc językiem kanadyjskiego filozofa Charlesa Taylora, jedynie jedną z wielu opcji, której przyjęcie domaga się odpowiednich racji.

Racje mogą być różnego rodzaju i pochodzić z różnych źródeł. Jednym z nich jest filozofia religii uprawiana jako teologia naturalna. Niektórzy odróżniają teologię naturalną od filozoficznej. Zadaniem pierwszej jest udowodnienie istnienia Boga i wykazanie racjonalności wierzącego. Druga natomiast koncentruje się na poznaniu natury Boga,

Jego relacji do świata, osiągnięciu poznania mądrościowego i prowadzeniu określonego sposobu życia. W ramach teologii naturalnej próbuje się konstruować dowody, które mają charakter naukowy w wymiarze teoretycznym i praktycznym. Dzięki nim ma być możliwa apodyktyczna lub nieapodyktyczna wiedza gwarantująca racjonalność poznania religijnego oraz będąca narzędziem przekonywania niewierzących i obrony przed zarzutem irracjonalności (Pepliński, 2004, s. 5-10). Natomiast zasadniczym celem teologii naturalnej w tradycji analitycznej (np. R. Swinburne, A. Plantinga, P. van Inwagen) jest wykazanie prawdziwości określonej doktryny religijnej i uzasadnienie twierdzeń na podstawie rozumu (Ziemiński, 2013, s. 264). Należy podkreślić, że teologia naturalna w filozofii analitycznej, po okresie znacznym marazmem, rozwija się obecnie w sposób bardzo intensywny. Nie można jednak zapomnieć, że jej początki sięgają klasyków myśli filozoficznej, którzy byli autorami kosmologicznych, ontologicznych, teleologicznych dowodów dotyczących istnienia i natury Boga jako fundamentu religii, dyskutowanych do czasów współczesnych właśnie przez filozofów analitycznych.

W apologii religii wielu filozofów, szukając odpowiednich racji, odwołuje się również do bytowej struktury człowieka. Religia jest w ich przekonaniu człowiekowi wrodzona, ponieważ ma osadzenie w naturze ludzkiej. Zmieniają się jedynie jej formy (Constant, 2007, s. 39). Wyznanie religii jest więc adekwatną postawą człowieka w perspektywie jego ontycznej struktury. Apologia odwołuje się w tym przypadku do refleksji typu metafizycznego, w której szuka się ostatecznego wyjaśnienia i ostatecznych racji dla danego bytu. Metafizyczne procedury wyjaśniania rzeczywistości prowadzą do dostrzeżenia struktury bytowej, a na jej podstawie braku samorozumiałości określonego bytu i możliwości wyjaśnienia go przez wskazanie na konieczność istnienia bytu samorozumiałego. Akcentuje się przy tym w pierwszym rzędzie kwestię przygodności istnienia bytu ludzkiego i jego natury. Duchowo-cieleśna struktura człowieka, znaczone bytowymi brakami, poczuciem niezaspokojenia i zdolnością do aktualizacji zawartych w niej możliwości, jest zdolna do przekroczenia skłonności naturalnych oraz otwarcia się na pełnię prawdy i dobra. Elementem umożliwiającym ową transcendencję jest duchowy pierwiastek człowieka (Moskal, 2012, s. 11, 15-47). Warunkuje on też jego otwartość na religię, w której możliwe jest doświadczenie osobowego Boga jako pełni bytu, prawdy i dobra, a tym samym zaspokajającego duchowo-cieleśną naturę ludzką.

W apologii religii bierze się również pod uwagę różne potrzeby człowieka, które miałyby być zaspokojone przez religię.

Niektórzy mówią wręcz o istnieniu w człowieku potrzeby religijnej jako autonomicznej sfery (Kołodowski, 1997, s. 38). Inni wolą mówić o potrzebie metafizycznej związanej z zaspokojeniem poczucia świętości (B. Constant, H. Elzenberg, L. Kołodowski) lub próbą uporania się z faktem ludzkiej śmierci (A. Schopenhauer, L. Feuerbach, L. Gumplowicz, S. Lem, B. Wolniewicz). Zwraca się też uwagę na występującą w człowieku potrzebę aksjologiczną, czyli poszukiwanie przez człowieka sensu życia i świata poprzez odniesienie go do obiektywnego porządku moralnego. Religia jawi się w tej sytuacji jako fundament i strażnik wartości moralnych, nadających znaczenie ludzkiej egzystencji i stanowiących wzorzec rozwoju człowieka (H. Elzenberg, S. Lem, M. Przełęcki, T. Nagel, L. Kołodowski). Często akcentuje się zwłaszcza wartości chrześcijaństwa, dzięki którym została ukształtowana naukowo-techniczna cywilizacja Zachodu (S. Lem, L. Kołodowski, B. Wolniewicz). Religia staje się w tej sytuacji czynnikiem kulturotwórczym (H. Elzenberg, M. Przełęcki, L. Kołodowski) oraz wspólnototwórczym (A. Schopenhauer, L. Gumplowicz, S. Lem, L. Kołodowski, B. Wolniewicz) (Nagel 2019, s. 727-728; Pencuła, 2020, s. 20-25, 29-36, 41-42, 48-57, 78-95, 98-102, 118-120, 123, 126-131, 136-140, 145-148, 150-159, 177-190, 202-217; Przełęcki, 2002, s. 107, 199, 236-239; Wolniewicz, 1993, s. 162, 168), dzięki któremu zostaje zaspokojona ludzka potrzeba życia kulturalnego i społecznego.

W apologii dochodzi często do głosu zwłaszcza moralna i społeczna rola religii. Z tendencją tą mamy do czynienia chociażby u neokonserwatystów amerykańskich (np. M. Novak, R.J. Neuhaus, G. Weigel), którzy uprawiają apologię religii jako formę filozofii i teologii społecznej. Religia dostarcza wizję moralności publicznej, będącej źródłem odnowy życia publicznego i polityki. Podkreślają oni zwłaszcza rolę chrześcijaństwa jako realnej siły społecznej, zdolnej przeciwstawić się nihilizmowi sekularyzmu. Religia chrześcijańska ma stanowić moralny fundament państwa demokratycznego (Perszon, 2012, s. 98-102).

Należy zauważyć, że apologia może przybierać różne formy. Do najważniejszych należą inkulturacja, dialog i świadectwo. W przypadku inkulturacji akcentuje się rolę przekazu doświadczenia religijnego za pośrednictwem elementów właściwych innemu kulturom, które domagają się afirmacji i dowartościowania. W dialogu człowiek przyjmuje postawę gotowości i otwartości na spotkanie, słuchanie, uczenie się i dociekanie racji partnera. Dialog może mieć trzy aspekty: międzyreligijny (dotyczy pierwotnego doświadczenia duchowego, rytów i tradycji, idei filozoficznych i teologicznych), międzykulturowy (związany jest z inkulturacją) i dialog z ubogimi. W przypadku

świadczenia chodzi natomiast o dzielenie się doświadczeniem wiary (Keler, 2012, s. 48-57).

Niektórzy podkreślają, że celem prowadzonego dialogu winno być budowanie jedności ze wszystkimi ludźmi dobrej woli, a celem świadectwa – dzielenie się życiem i wiarą. W związku z tym należy zadbać o duchowy i teologiczny wymiar świadectwa (Rossa, 2012, s. 117, 135-136). Zdaniem polskiego religiologa Mariana Ruseckiego zwłaszcza świadectwo jest istotnym elementem apologii religii. Dotyczy ono określonych wartości, urzeczywistnianych w życiu wspólnoty religijnej. Ważną rolę odgrywa w nim osoba świadka, który winien charakteryzować się siłą przekonań i autentycznością życia. Świadectwo może też przybrać niekiedy formę heroiczną w postaci męczeństwa (Rusecki, 2011, s. 224-243).

Apologetyczny wymiar świadectwa może być jednak wzmocniony lub osłabiony. Wzmocnienie dokonuje się poprzez ukazanie różnych dróg wyzwolenia i zbawienia człowieka, dowartościowanie przeżycia i doświadczenia duchowego, podejmowanie rzeczywistych problemów egzystencjalnych, proponowanie odpowiedzi na pytania i niepokoje, podtrzymywanie relacji interpersonalnych i troskę o wspólnotę. Natomiast osłabienie siły świadectwa może nastąpić w wyniku braku otwartości, małostkowości, klientyzmu, korporacjonizmu, ociężałości struktur, gnuśności intelektualnej czy oderwania od rzeczywistych problemów ludzi (Pietrzak, 2012, s. 67, 69, 72-74). Tym samym zostaje osłabiony jego apologetyczny charakter.

Dzięki dotychczasowym rozważaniom można dojść do przekonania, że apologia religii jest wypadkową różnych elementów. Występują w niej nie tylko spekulacje natury filozoficznej, lecz i wątki pragmatyczne. Nieobce są jej również czynności o charakterze dialogicznym i perswazyjnym. Wszystkie te elementy stosowane są w jednym zasadniczym celu. Jest nim bardziej lub mniej udana próba uzasadnienia wiarygodności religii, jej lepszego zrozumienia lub obrony przed nieuzasadnioną niekiedy krytyką. Jedną z form apologii jest również troska o racjonalność religii. Zanim zajmiemy się jednak tym zagadnieniem, przyjrzyjmy się najpierw różnym sposobom rozumienia racjonalności i jej głównym typom.

## 2. Racjonalność i jej różne typy

Warto na wstępie odróżnić dwa pojęcia, czyli racjonalizm i racjonalność, które są wprawdzie do siebie podobne, lecz mają nieco inny sens. Są ponadto niejednoznaczne i domagają się doprecyzowania.

Polski logik Kazimierz Ajdukiewicz zauważa, że słowo „racjonalizm” nie zostało nigdy wyraźnie zdefiniowane (Ajdukiewicz, 2004, s. 49). W związku z tym przyjmujemy za polskim fenomenologiem Władysławem Stróżewskim, że za pomocą pojęcia „racjonalizm” określamy te postawy i kierunki filozoficzne, których przedstawiciele uznają rozum za najwartościowszą władzę poznawczą człowieka i przyznają dowodzeniu zasadniczą rolę w procesie poznawczym (Stróżewski, 2005, s. 437-439).

Słowo „racjonalność” jest natomiast w przekonaniu Edmunda Morawca pojęciem, którego rozumienie jest uzależnione od określonego etapu rozwoju nauki. W analizie racjonalności wychodzi on od etymologii tego pojęcia, pochodzącego od łacińskiego „ratio”. Znaczy ono tyle, co rozum, racja, powód, podstawa, zasada, przyczyna. Oznacza cechę przysługującą przedmiotowi, ponieważ posiada on rację swego istnienia i treści. Racja jest rozumowa, ponieważ jest odkrywana przez rozum, i rozumna, ponieważ jest zgodna z rozumem jako władzą człowieka (Morawiec, 2014, s. 156-157, 159)<sup>2</sup>. Na podobną etymologię słowa „racjonalność” zwraca uwagę polski fenomenolog Józef Tischner, który akcentuje jednak trochę inny aspekt. Wiąże on bowiem racjonalność nie tyle z przedmiotem, ile raczej z podmiotem, zwłaszcza z aktami ludzkiego myślenia (Tischner, 2000, s. 430, 432, 434). Należy więc stwierdzić, że słowo „ratio” jest wieloznaczne, co sprawia, że również pojęcie racjonalności będzie zależęć od znaczenia przypisywanemu temu słowu. W tym jednak względzie jesteśmy zdani na indywidualne upodobania i preferencje. Trzeba też zauważyć, że słowo „racjonalność” może odnosić się do sfery ontycznej i epistemicznej. W obu przypadkach ma ono na celu zwrócenie uwagi na występowanie określonych racji, zasad, podstaw i przyczyn istnienia bytu lub jego poznania. Warto jednak mieć na uwadze, że oprócz racjonalności ontycznej i epistemicznej, mamy jeszcze do czynienia z innymi jej odmianami. W związku z tym nie można mówić o racjonalności jako takiej.

Jak podkreśla Mariusz Wojewoda, rozumienie racjonalności jest zakorzenione w nieracjonalnych mitach i metaforach związanych z kulturą, historią i tradycją. O wyborze tradycji decyduje szacunek, siła argumentów, moc wyjaśniania faktów lub wpływ autorytetu. Wiara w istnienie neutralnego kryterium racjonalności jest więc chybiona,

<sup>2</sup> Elżbieta Wolicka proponuje wyróżnienie w historii filozofii trzech koncepcji „ratio”: jako intuicji intelektualnej (Tomasz z Akwinu); jako władzy tworzenia pojęć ogólnych (Kartezjusz, I. Kant); jako zdolności analityczno-krytycznej zdolnej do porządkowania danych obserwacji (D. Hume, A. Comte, J.S. Mill) (Wolicka, 1999, s. 90).

a poszukiwanie takiego kryterium jest skazane na niepowodzenie. Ustanowienie jednego modelu racjonalności okazuje się zatem niemożliwe, co powinno nauczyć człowieka pokory intelektualnej i szacunku dla różnych sposobów interpretowania świata (Wojewoda, 2010, s. 112-116, 146-148). O kulturowych uwarunkowaniach rozumienia racjonalności wspomina też badacz religii Sławomir Sztajer (Sztajer, 2009, s. 283).

Dzięki owym kulturowym uwarunkowaniom w rozumieniu racjonalności są możliwe nie tylko różne jej odmiany, lecz również różne typologie.

Edmund Morawiec prezentuje na przykład rozumienie racjonalności w trzech porządkach: bytu (uporządkowanie elementów składowych), poznania (porządek logiczny czynności poznawczych jako konsekwencja kierowania się prawami bycia i poznania) i działania (motywem jest cel czynu). Wspomina ponadto o przedmiotowej (udoskonalenie przedmiotu poprzez działanie) i podmiotowej koncepcji racjonalności (człowiek jest miarą racjonalności) (Morawiec, 2014, s. 161-169).

Teolog i filozof nauki Józef Życiński wymienia z kolei siedem podstawowych typów racjonalności: ontyczną (stabilność i porządek bytu), poznawczą (wewnętrzna spójność systemu twierdzeń), formalną (wewnętrzna spójność systemu formalnego), merytoryczną (wyższy poziom ugruntowania wiedzy), zdroworozsądkową (zgodność z powszechnymi przekonaniemii wynikającymi z tradycji, przyzwyczajień, uprzedzeń lub powszechnej zgody), metodologiczną (stosowanie odpowiednich metod uprawiania nauki) i pragmatyczną (zgodność z warunkami skutecznego działania). W przekonaniu Życińskiego ustanowienie standardu i jednej teorii racjonalności okazuje się niemożliwe, ponieważ teorie te zmieniają się wraz ze zmianą paradygmatów uprawiania nauki i ich akceptacja zależy nie tylko od obiektywnych kryteriów, lecz również od subiektywnej autoryzacji (Życiński, 1983, s. 26-37; 1985, s. 187-207).

Nieco inną typologię przytacza łódzki metodolog Ryszard Kleszcz. Rozróżnia on następujące rodzaje racjonalności: pojęciową (precyzja i przejrzystość językowa), logiczną (respektowanie zasady niesprzeczności i stosowanie metody dedukcyjnej), epistemologiczną (poszanowanie potencjału aparatu poznawczego podmiotu), metodologiczną (stosowanie metody naukowej), praktyczną (dostosowywanie działań do okoliczności), aksjologiczną (działanie zgodne z hierarchią wartości podmiotu) i ontologiczną (tożsamość, niesprzeczność i posiadanie racji istnienia) (Kleszcz, 1998, s. 44-85).

Lubelski metodolog Andrzej Bronk mówi natomiast o racjonalności substancjalnej, funkcjonalnej, epistemicznej i praktycznej.

Miarą racjonalności substancjalnej jest zrozumiałość świata jako rezultat istniejącego w nim porządku, zaś funkcjonalnej dobór odpowiednich środków do celu działania. Minimalnym warunkiem racjonalności epistemicznej jest natomiast niesprzeczność i krytyczne zaufanie do poznawczych możliwości człowieka, a praktycznej – skuteczność i ekonomia działania (Bronk, 2009, s. 389-392).

Wspomniany już Sztajer wyróżnia racjonalność instrumentalną, normatywną i epistemiczną. Instrumentalna polega na kalkulacji i wyborze odpowiednich środków do osiągnięcia celu. Kryterium racjonalności normatywnej jest zgodność z wartością moralną lub ideałem, zaś epistemicznej – uzasadnienie przekonań. Racjonalność instrumentalna lub normatywna przysługuje działaniom, a epistemiczna – przekonaniom religijnym (Sztajer, 2009, s. 274-275). Niektórzy racjonalność instrumentalną przypisują działaniom instytucji religijnych (Hetmański, 2021, s. 1).

Widać więc, że można tworzyć różne typologie racjonalności. Pluralizm ujęć jest związany z różnymi kryteriami jej rozumienia, z którym mamy do czynienia na przestrzeni wieków u różnych myślicieli.

Jeszcze do niedawna, przynajmniej w ramach kultury zachodnioeuropejskiej, miarą racjonalności był jej związek z klasyczną koncepcją prawdy w sensie ontycznym (Morawiec, 2014, s. 157-158, 171-188). Obecnie, gdy duży wpływ na człowieka wywiera mentalność scjentystyczna, mamy natomiast do czynienia z tendencją do instrumentalnego rozumienia racjonalności. Człowiek zrezygnował z dążenia rozumu do poszukiwania istoty rzeczy, a zamiast tego uczynił rozum narzędziem skutecznego działania (Bombik, 2001, s. 28, 36).

Wydaje się, że ta zmiana paradygmatu racjonalności z substancjalnej na instrumentalną ma znaczenie również w religii. W związku z tym przyjrzymy się wzajemnym związkom między racjonalnością i religią, które są ważne również z racji apologetycznych.

### 3. Racjonalność a religia

Omawiając relacje między racjonalnością i religią, warto zwrócić uwagę na następujące kwestie: napięcie między elementem racjonalnym i irracjonalnym w religii, charakter racjonalności w religii, rolę doświadczenia religijnego, racjonalność przekonań religijnych, rolę języka oraz dostarczenie tzw. „dobrych racji”. Przyjrzymy się zatem poszczególnym elementom.

Po pierwsze, za polską filozof i historykiem sztuki Elżbietą Wolicką warto podkreślić, że w każdej religii występuje pewne napięcie między elementem racjonalnym i irracjonalnym. Wybór między nimi nie jest znaczonej alternatywą rozłączną, lecz dążeniem raczej do harmonii (Wolicka, 1997, s. 4-5). Religia jawi się jednak mimo wszystko jako obszar irracjonalności, ponieważ racjonalność jest znaczonej obecnie podejściem naukowym, charakteryzującym się metodycznością, logicznością, niesprzecznością i potrzebą empirycznego uprawomocnienia (Bronk, 2009, s. 384-385, 389). Rację ma jednak Sztajer, który podkreśla, że racjonalności religii nie można traktować w kategoriach racjonalności naukowej. Jest ona bowiem specyficzna, ponieważ opiera się na swoistych regułach. Ponadto człowiek wyraża w języku religijnym nie tyle jakieś twierdzenia, ile raczej swoje zaangażowanie w określony sposób życia (Sztajer, 2009, s. 285-286). Warto jednak zauważyć, że język religijny zawiera mimo wszystko pewne twierdzenia. Człowiek religijny wiąże bowiem ze słowami tego języka określone znaczenia i wyraża za ich pomocą pewne treści. Ponadto pewne cechy racjonalności naukowej mogą być nieobce również przekonaniom i działaniom religijnym, dzięki czemu nie są one irracjonalne. Podejście naukowe może jednak przybrać formę zideologizowaną, czyli scjentyistyczną, i wówczas racjonalność religii staje się problematyczna.

Drugą kwestią godną uwagi jest przede wszystkim charakter racjonalności, z którym mamy do czynienia w religii. Wydaje się, że ważną rolę odgrywa w niej racjonalność substancjalna, czyli pewna zdolność rozumu do rozszyfrowania struktury świata i poznania jego istoty (Morawiec, 2014, s. 29). Tym samym rozum otwiera się na transcendencję. Włoski filozof Vittorio Possenti zauważa jednak, że obecnie mamy do czynienia z marginalizacją racjonalności substancjalnej na rzecz instrumentalnej (Possenti, 2005, s. 35, 234-235).

Podobnie Andrzej Szahaj podkreśla, że racjonalność substancjalna, dominująca dotychczas w metafizyce i religii, traci obecnie na znaczeniu na rzecz racjonalności instrumentalnej, w której człowiek zadowala się obliczaniem środków potrzebnych do osiągnięcia zamierzonych celów. Zmiana charakteru racjonalności jest konsekwencją procesu racjonalizacji świata (Szahaj, 1996, s. 65-66). Sztajer wspomina o jeszcze innym procesie, który wpływa na postrzeganie racjonalności religii. Jest nim jej naturalizacja, czyli interpretacja przez pryzmat nauk empirycznych (zwłaszcza biologii). Podkreśla się przy tym niespójność przekonań religijnych i akcentuje funkcjonalność religii jako sposobu dostosowania się do świata (Sztajer, 2009, s. 279-282).

W innym miejscu Szahaj przywołuje ważne rozróżnienie niemieckiego filozofa i socjologa Maxa Horkheimera, który wyróżnił rozum „subiektywny” i „obiektywny”. Pierwszy termin odnosi się do rozumu instrumentalnego, działającego na poziomie użyteczności i wyznaczającego odpowiednie środki do osiągnięcia określonych celów. „Rozum obiektywny”, odkrywający podstawową strukturę i naturę świata, jest natomiast skoncentrowany na odkrywaniu prawdy i dobra (Szahaj, 2008, s. 44-45). Na gruncie religii, której nie można ujmować wyłącznie za pomocą rozumu subiektywnego, ważną rolę odgrywa jednak rozum obiektywny. Należałoby go zatem ponownie dowartościować.

Nie można więc zapominać o tym, że rozum, jako ważny element człowieka, odgrywa kluczową rolę w religii, lecz nie należy go ograniczać do wymiaru instrumentalnego. Ludzka racjonalność nie jest bowiem ukierunkowana wyłącznie na skuteczność i użyteczność działania, lecz również na ujmowanie struktur, istot i wartości. Potrzebuje zatem takiego typu racjonalności, dzięki której będzie to możliwe (Kłos, 2003, s. 57).

Warto też wspomnieć w tym kontekście wypowiedź papieża Benedykta XVI, który podczas przemówienia w Ratyźbonie apelował o rozszerzenie koncepcji rozumu, a nie jej ograniczenie. Formą owego ograniczenia jest, będąca swoistą syntezą struktur matematycznych i doświadczenia, racjonalność instrumentalna. Jej konsekwencją jest ukierunkowanie na funkcjonalną przydatność oraz eliminacja dociekań z dziedziny religii i etyki poprzez zepchnięcie ich w sferę subiektywizmu i indywidualnej dowolności. Człowiek nosi w sobie jednak pytania, które przerastają możliwości rozumu instrumentalnego (np. pytanie o przyczynę rzeczy), a poszukiwanie na nie odpowiedzi wykracza poza poznanie naukowe w kierunku poznania filozoficznego i teologicznego (Rowland, 2010, s. 275-278). Wydaje się zatem, że ograniczeniu do pewnych sfer życia ludzkiego powinna ulec instrumentalna aktywność rozumu, a nie jego dążenie do poznania podstawowych struktur świata, natury bytów i wartości. Tym bardziej, że jest ono warunkiem otwarcia się człowieka na szersze, transcendentne wymiary rzeczywistości.

Po trzecie, w określaniu racjonalności religii podkreśla się często rolę jakiegoś doświadczenia. Doświadczenie to może być jednak rozumiane szeroko (np. poczucie świętości świata, jego głębszego sensu) lub wąsko (np. poczucie obecności Boga osobowego, zjednoczenie z Nim) (Przełęcki, 1996, s. 69-75). Tendencję do akcentowania roli doświadczenia widać chociażby u niektórych przedstawicieli tradycji analitycznej.

Brytyjski filozof religii John Hick uważa na przykład, że racjonalnie postępuje osoba, która doświadcza wydarzeń i życia w pewien określony sposób. Dokonuje ona ich interpretacji, dzięki której ma doświadczenie świata jako znaczonego obecnością Boga (Hick, 1994, s. 181-187). Natomiast amerykański filozof religii i epistemolog William P. Alston wprowadził pojęcie praktyki doksastycznej jako argumentu na rzecz racjonalności przekonań religijnych. Praktyka ma charakter doświadczenia mistycznego. Wprawdzie różnorodność religijna zmniejsza moc danej praktyki, to jednak jest rzeczą racjonalną trwać przy praktyce, która została przez człowieka opanowana, ułatwia mu działanie w świecie i pozytywnie oddziałuje na jego życie (Alston, 1991, s. 269-276). Praktyka ta oparta jest więc na doświadczeniu duchowym, które przynosi konkretne efekty w egzystencji jednostki i skutecznie ją kształtuje.

Po czwarte, w określaniu racjonalności religii odwołuje się też do racjonalności przekonań religijnych, które winny spełniać odpowiednie warunki. Należą do nich, zdaniem metodologa Ryszarda Kleszcza, ścisłość językowa, przestrzeganie wymogów logiki i dobre uzasadnianie. Postulat ścisłości zaleca używanie wyrażeń ścisłych i jasnych, a eliminację wyrażeń cechujących się niezbornością, ogólnikowością i mglistością. Przestrzeganie wymogów logiki rozumiane jest jako rugowanie sprzeczności z systemu przekonań i posiadanie zdolności dedukcyjnych. Postulat uzasadnienia domaga się wystarczającego uzasadnienia przez odwołanie się do szeroko rozumianego doświadczenia i stosowanie wnioskowań uzasadniających (Kleszcza, 2003, s. 173-175). Ajdukiewicz wspomni o jeszcze jednym zasadniczym przymiocie racjonalności przekonań, którym jest ich intersubiektywna kontrolowalność i komunikowalność (Ajdukiewicz, 2004, s. 72). Racjonalne przekonania powinny więc być wyrażone w sądach sensownych, precyzyjnych, spójnych logicznie oraz uprawomocnionych w sposób bezpośredni lub pośredni. Uprawomocnienie winno pochodzić z naturalnych źródeł poznania i być intersubiektywnie sprawdzalne, a stopień przekonania powinien być proporcjonalny do posiadanego uzasadnienia (Pepliński, 2000, s. 25; 2003, s. 235, 239; 2011, s. 926-927).

W kontekście racjonalności przekonań religijnych szczególne znaczenie przypisuje się ich niesprzeczności. Ma ona wymiar wewnętrzny (spójność prawd wiary) i zewnętrzny (zgodność z rozumem lub wiedzą potoczną, naukową i filozoficzną) (Bronk, 2009, s. 353-354). Spójność przekonań religijnych jest ponadto gwarantowana przez czynnik integrujący o charakterze heteronomicznym (autorytet boski i jego ziemską instytucja odpowiedzialna za religię)

lub autonomicznym (wewnętrzne elementy semiotyczne wierzeń, gwarantujące ich spójność na płaszczyźnie gramatyki języka i sensu znaków) (Kondrat, 2002, s. 43-44).

Nie można jednak zapomnieć, że w religii mamy do czynienia nie tylko z racjonalnością przekonań, lecz również działań. One również domagają się odpowiednich racji. Warto mieć też na uwadze stwierdzenie, że w przypadku przekonań religijnych warunki racjonalności winny być spełnione jedynie w stopniu minimalnym.

Zresztą sam Kleszcz podkreśla, że w odniesieniu do światopoglądu, a do niego należą niewątpliwie również przekonania religijne, kryteria racjonalności muszą być osłabione. Nie muszą być spełnione w stopniu najwyższym, lecz jedynie niezbędnym w danym kontekście. Przekonania światopoglądowe, mające duże znaczenie dla ludzi i chcące uchodzić za racjonalne, nie mogą być więc mętne językowo, wewnętrznie sprzeczne czy niezgodne z danymi nauk. Światopogląd ma zasięg uniwersalny, ponieważ obejmuje zagadnienia ontologiczne, antropologiczne, aksjologiczne i egzystencjalne. W jego obrębie powstają różne możliwości interpretacyjne, które są trudne do rozstrzygnięcia i rodzą spory. Stąd siła argumentów musi być słabsza. W wyborze światopoglądu istotną rolę odgrywają pewne intuicje wyjściowe. Dla nich szuka się argumentów, lecz same intuicje wymykają się jednak kryteriom racjonalności (Kleszcz, 2003, s. 175, 181-184).

W przypadku przekonań religijnych zwraca się też uwagę na dostarczenie na ich rzecz odpowiedniego materiału dowodowego. Amerykański filozof Peter van Inwagen podkreśla, że gdyby człowiek zbadał w sumieniu sposób przyjmowania przekonań i doszedłby do wniosku, że żywił przekonanie przyjęte bez wystarczającego materiału dowodowego, to wówczas postąpiłby źle. Van Inwagen zauważa również, że to przekonania religijne podlegają często ostrzejszym standardom epistemicznym niż przekonania innego rodzaju. Tymczasem nawet na terenie nauki przyjmuje się tezy bez wystarczającego materiału dowodowego. Ponadto konsekwentne i radykalne respektowanie materiału dowodowego prowadziłyby jego zdaniem do sceptycyzmu lub agnostycyzmu w wielu kwestiach filozoficznych i politycznych. Problematiczny jest ponadto sposób rozumienia owego materiału dowodowego. Może on być bardzo zróżnicowany (np. wyniki badań laboratoryjnych, wnioskowanie logiczne, doświadczenie zmysłowe czy też jakiś osobliwy „wgląd”, który jest nieprzekazywalny innym ludziom) (Inwagen, 2019, s. 341-342, 345-351). Za materiał dowodowy uważa się niekiedy również argument z powszechnej zgody, zwłaszcza gdy jest on podzielany niezależnie przez większą grupę ludzi i jest trwałym

przekonaniem (Kelly, 2019, s. 388, 395-399). Warto mieć na uwadze, że większości przekonań religijnych nie da się uzasadnić w sposób wymagany przez zwolennika ewidencjalizmu, czyli osobę domagającą się odpowiednich dowodów ich prawdziwości pochodzących z poznania naturalnego (zdroworozsądkowego, filozoficznego czy naukowego). Przekonania religijne są więc nieracjonalne w tym sensie, co jednak nie znaczy, że są one niepoprawne epistemicznie. W tym kontekście dokonuje się często rozróżnienia pomiędzy racjonalnością, jako posiadaniem szczególnego rodzaju uprawomocnienia epistemicznego, a rozumnością, jako posiadaniem uprawomocnienia epistemicznego dowolnego rodzaju. W związku z tym wyznawanie przekonań religijnych, o ile pochodzą one z rzetelnego źródła religijnego, jest rozumne. Nawet w przypadku braku dostatecznego ufundowania ich w dowodach pochodzących z poznania naturalnego, czyli braku racjonalności (Pepliński, 2003, s. 219-220, 237-242). Źródłami takimi mogą być tradycyjne argumenty za istnieniem Boga, dane doświadczenia religijnego lub wiara nabyta za pośrednictwem objawienia naturalnego. Jeśli człowiek nie ma powodów do wątpienia w któreś z owych źródeł, to wówczas jego religijność będzie rozumna (Cover, 2019, s. 653). Będzie mieć bowiem pewne racje przemawiające na rzecz przekonań i postaw religijnych. Niemniej jednak w trosce o racjonalność religii podkreśla się, że przekonania religijne muszą nie tylko respektować zasady logiki, lecz być również uzasadnione przez odpowiednie dowody. Pojęcie dowodu rozumiane jest jednak w tym przypadku szeroko. Ponadto w przypadku przekonań religijnych mówi się często nie tyle o dowodzeniu, ile raczej o szukaniu argumentów<sup>3</sup>. Argumentacja polega zaś na dostarczeniu odpowiednich racji wziętych z rozumowania, doświadczenia czy podobieństwa między zjawiskami. Spektrum możliwości jest zatem szersze w argumentacji niż w dowodzeniu, co warto mieć na uwadze w przypadku przekonań religijnych.

Po piątę, w kontekście racjonalności religii ważną rolę odgrywa również kwestia używanego języka i prowadzonego w nim dyskursu. Bronk podkreśla, że pytanie o racjonalność, mające charakter apologetyczny, odnosi się w sposób szczególny do religii o ukształtowanej doktrynie, w której sprowadza się do problemu poznawczego charakteru dyskursu religijnego (Bronk, 2009, s. 375-377). Tym bardziej,

<sup>3</sup> Argumentacja różni się od dowodzenia, ponieważ chodzi w niej nie tylko o podanie trafnego i silnego dowodu, lecz również o wytworzenie w człowieku przeświadczenia o prawdziwości danej tezy i przekonanie go. Argumentacja przybiera różną formę. Może mieć charakter dedukcyjny, indukcyjny i z analogii (Kleszcz, 2003, s. 176-179).

że dokonuje się on, zdaniem polskiego logika Józefa M. Bocheńskiego, w języku mówiącym o przedmiocie transcendentnym, którego nie można poznać zmysłowo. Jego cechy są radykalnie różne od przedmiotów poznawanych w sposób naturalny i są przyjmowane na wiarę. Religijne wyrażenia językowe nie są jednak zdaniem Bocheńskiego formułami pustymi, ponieważ człowiek wierzący wiąże z nimi określone znaczenia (Bocheński, 1990, s. 73, 79). Również polski logik Marian Przełęcki uważa, że odmienność Boga od przedmiotów naszego doświadczenia potocznego i naukowego sprawia, że nasz język nie nadaje się do Jego opisu, choć mamy jednak poczucie zrozumienia wyrażeń religijnych (Przełęcki, 1996, s. 66).

Po szóste, Bronk podkreśla, że problem racjonalności religii można sprowadzić w szerszym sensie do kwestii dostarczenia tzw. „dobrych racji” za przyjęciem religii. Należą do nich: historyczna prawdziwość religii, wiarygodność wierzeń, autentyczność, absolutność, egzystencjalne znaczenie religii, niesprzeczność i spójność twierdzeń, uprawomocnienie twierdzeń i zachowań religijnych przez odniesienie do świata transcendentnego (Bronk, 2009, s. 393-403). Racje te są raczej natury obiektywnej, lecz oprócz nich mamy też do czynienia z racjami bardziej subiektywnymi.

Ludzie wybierają bowiem religię z różnych powodów. W większości przypadków decyduje o tym fakt urodzenia i wychowania w określonym środowisku, kulturze i tradycji religijnej. Rzadziej dokonuje się wyboru przez nawrócenie, czyli świadomy i wolny akt człowieka. Ważną rolę mogą odgrywać też czynniki pozapoznawcze, np. pragmatyczne, doświadczenie egzystencjalne, osobowość i oczekiwania człowieka. Rola elementów poznawczych jest więc niekiedy drugorzędna. Religia staje się tym samym jedną z życiowych opcji człowieka (Bronk, 2009, s. 405-407).

W związku z tym niektórzy podkreślają w religii większe znaczenie racjonalności pragmatycznej, czyli odwołującej się do rezultatów dokonanego wyboru (Hetmański, 2021, s. 8, 13, 17; Przełęcki, 2021; Ziemiński, 2013, s. 268). Religia może być zatem racjonalna ze względu na określone cele praktyczne, a nie ze względu na swą prawdziwość (Ziemiński, 2013, s. 265). Człowiek ma wówczas na względzie konsekwencje przyjęcia religii, do których można zaliczyć integrację osobowości, działanie dla dobra innych, poczucie bezpieczeństwa, sensu życia i szczęścia. Względ na nie może być również jedną z racji opowiedzenia się za opcją religijną w życiu człowieka i miarą racjonalności religii.

## Zakończenie

Przedmiotem powyższych rozważań była racjonalność religii. Troska o nią jest jedną z form apologii religii. Należy raz jeszcze podkreślić, że racjonalność, niebędąca kategorią ściśle religijną, jest w pierwszym rzędzie cechą człowieka, a dopiero wtórnie przymiotem religii.

Analizy składały się z trzech zasadniczych części. W pierwszej został doprecyzowany charakter apologii religii, w drugiej było poruszone zagadnienie racjonalności i jej typów, w trzeciej natomiast zwrócono uwagę na relacje między religią i racjonalnością. Punktem odniesienia była religia chrześcijańska, w której od samego początku dominuje szczególna troska o wykazanie racjonalności, między innymi w związku z potrzebą jej apologii.

Apologia jest próbą obrony religii przed krytyką oraz sposobem uzasadnienia prawdziwości i wiarygodności twierdzeń religijnych. Jedną z jej form jest ukazanie racjonalności religii poprzez podanie na jej rzecz określonych racji. Mogą one pochodzić z refleksji rozumowej, analizy bytowej struktury człowieka i jego różnych potrzeb. Racjonalność jest zatem sposobem uzasadniania bezpośredniego lub pośredniego poprzez wskazanie odpowiednich racji. Pomiędzy racjonalnością i religią zachodzi zatem ważny związek, ponieważ ta ostatnia domaga się podania racji jej istnienia i przyjęcia przez człowieka.

Należy mieć na uwadze, że pojęcie racjonalności nie jest jednoznaczne, lecz uwarunkowane historycznie i kulturowo. W związku z tym mamy do czynienia z różnymi jej typami, o których wspomnieliśmy w naszych analizach. Wydaje się, że duże znaczenie w religii ma przede wszystkim racjonalność substancjalna, a następnie epistemiczna i instrumentalna. Pierwsza z nich polega na zdolności rozumu nie tylko do rozszyfrowania fundamentalnej struktury świata, lecz także ujęcia porządku istot rzeczy. W związku z tym należałoby ponownie odkryć i dowartościować ową zdolność rozumu. Wyrazem racjonalności epistemicznej jest posiadanie zbioru przekonań sensownych, niesprzecznych, odpowiednio uprawomocnionych, intersubiektywnie kontrolowalnych i komunikowalnych. W przypadku przekonań religijnych jest ona możliwa do zrealizowania jedynie w ograniczonym zakresie. W religii niewystarczająca jest natomiast racjonalność instrumentalna, która polega na kalkulacji i wyborze odpowiednich środków do osiągnięcia zamierzonych celów. Pod wpływem procesów naturalizacji i racjonalizacji życia dominuje ona obecnie w nauce i różnych sferach ludzkiej egzystencji. Jest ona jednocześnie niezadowolająca w religii, w której nie chodzi wyłącznie o skuteczność i użyteczność

ludzkiego poznania i działania. Można ją jednak przypisać działalności instytucji religijnych.

Aktywności ludzkiego rozumu nie należy zatem sprowadzać wyłącznie do poziomu racjonalności epistemicznej i instrumentalnej, ponieważ prowadziłoby to do znacznego ograniczenia jego możliwości i wypaczenia natury religii. Człowiek nie jest w swoim życiu nastawiony wyłącznie na tworzenie logicznego systemu przekonań i osiąganie doraźnych celów, lecz również na niekiedy intuicyjne odkrywanie świata tajemnicy, sensu i wartości. Dzięki racjonalności substancjalnej może on kontemplować rzeczywistość, odkrywać jej strukturę, otwierać się na transcendentny wymiar świata, a tym samym na będący jego bytowym fundamentem i racją życia religijnego człowieka Absolut. Nie można oczywiście przeoczyć innych racji, dzięki którym człowiek wybiera określoną religię, również tych o charakterze pragmatycznym. Niemniej jednak afirmacja Absolutu przez człowieka posługującego się racjonalnością substancjalną wydaje się nie tylko podstawą wyboru religii, lecz również dobrym sposobem jej apologii. Należy zatem przywrócić znaczenie refleksji metafizycznej, w której szuka się ostatecznego wyjaśnienia i ostatecznych racji bytu. Metafizyczne procedury wyjaśniania rzeczywistości są właśnie cechą racjonalności substancjalnej, a problem apologii religii sprowadza się do problemu zdolności i granic rozumu ludzkiego.

Na koniec warto jeszcze dodać dwie uwagi. Po pierwsze, podkreślanie znaczenia racjonalności w religii nie oznacza, że religia jest racjonalistyczna, czyli zredukowana wyłącznie do rozumu i jego wymagań. Postawa religijna jest z natury holistyczna, czyli angażuje wszystkie władze człowieka (rozum, wolę, zmysły, emocje). Podkreślanie związku racjonalności i religii ma jedynie na celu podkreślenie, że w religii nie kwestionuje się aktywnej roli rozumu i potrzeby posiadania na jej rzecz określonych racji. Wykazanie tego związku jest tym samym formą obrony religii przed krytyką i umożliwieniem uzasadnienia jej twierdzeń. Po drugie, racjonalność religii różni się jednak zasadniczo od racjonalności naukowej. Racjonalność naukowa jest przede wszystkim oparta na doświadczeniu zmysłowym i zasadach logiki. W religii mamy natomiast do czynienia z racjonalnością odwołującą się również do autorytetu objawienia. Tym samym można powoływać się na świadectwo adresata objawienia, które posiada istotne znaczenie apologetyczne.

**Bibliografia**

- Ajdukiewicz K., 2004, *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania. Metafizyka*, Antyk-Aletheia, Kęty-Warszawa.
- Alston W.P., 1991, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, Ithaca.
- Bocheński J.M., 1990, *Logika religii*, tłum. Magala S., PAX, Warszawa.
- Bombik M., 2001, *Typy racjonalności, cz. 1*, *Studia Philosophiae Christianae*, nr 37, s. 5-42.
- Bronk A., 2009, *Podstawy nauk o religii*, KUL, Lublin.
- Constant B., 2007, *O religii*, tłum. Kruszyńska S., PWN, Warszawa.
- Cover J.A., 2019, *Cuda a teizm (chrześcijański)*, tłum. Iwanicki M., w: Gutowski P. i Iwanicki M. (red.), *Teizm, ateizm i religia. Najnowsze spory w anglosaskiej filozofii analitycznej*, KUL, Lublin, s. 625-654.
- Hetmański M., 2021, *Racjonalność formułowania i uzasadniania przekonań religijnych*, [http://www.kul.pl/files/57/aktualnosci/hetmanski\\_racjonalnosc.pdf](http://www.kul.pl/files/57/aktualnosci/hetmanski_racjonalnosc.pdf) [dostęp: 18.10.21].
- Hick J., 1994, *Argumenty za istnieniem Boga*, tłum. Kuniński M., Znak, Kraków.
- Inwagen P. van, 2019, *Zawsze, wszędzie i bez względu na osobę niestusznie jest żywić przekonania oparte na niedostatecznym materiale dowodowym*, tłum. Teske J.K., w: Gutowski P., i Iwanicki M. (red.), *Teizm, ateizm i religia. Najnowsze spory w anglosaskiej filozofii analitycznej*, KUL, Lublin, s. 335-353.
- Keler K., 2012, *Apologia Kościoła we współczesnej Azji*, w: Krauze F. i Rabczyński P. (red.), *Apologia Kościoła dzisiaj*, Stowarzyszenie Teologów Fundamentalnych w Polsce, Gdańsk-Olsztyn-Bydgoszcz, s. 35-60.
- Kelly T., 2019, *Consensus Gentium: refleksje na temat argumentu z „powszechnej zgody” za istnieniem Boga*, tłum. Iwanicki M. i Jarocki J., w: Gutowski P. i Iwanicki P. (red.), *Teizm, ateizm i religia. Najnowsze spory w anglosaskiej filozofii analitycznej*, KUL, Lublin, s. 377-403.
- Kleszcz R., 1998, *O racjonalności. Studium epistemologiczno-logiczne*, UŁ, Łódź.
- Kleszcz R., 2003, *O racjonalności i jej granicach*, *Roczniki Filozoficzne*, nr 1, s. 171-190.
- Kłos J., 2003, *Pewność wobec niepewności. Szkic o filozofii wiary Johna H. Newmana*, KUL, Lublin.
- Kołąkowski L., 1997, *Świadomość religijna i więź kościelna*, PAX, Warszawa.

- Kondrat K., 2002, *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*, UW, Wrocław.
- Kowalewski W., 2011, *Apologia Kościoła Chrześcijan Baptystów*, w: Moskal P. (red.), *Apologia religii*, KUL, Lublin, s. 157-177.
- Morawiec E., 2014, *Wybrane filozoficzne koncepcje rozumu ludzkiego i racjonalność*, Liberi Libri, Warszawa.
- Moskal P., 2012, *Apologia religii katolickiej*, KUL, Lublin.
- Nagel T., 2019, *Świecka filozofia a usposobienie religijne*, tłum. Iwanicki M. i Jarocki J., w: Gutowski P., Iwanicki M. (red.), *Teizm, ateizm i religia. Najnowsze spory w anglosaskiej filozofii analitycznej*, KUL, Lublin, s. 727-743.
- Pencuła M., 2020, *Ateistyczna apologetyka religii we współczesnej filozofii polskiej*, UW, Warszawa.
- Pepliński M., 2000, *Trzy koncepcje racjonalności przekonania o istnieniu Boga. Analiza argumentacji Alwina Plantingi*, *Kwartalnik Filozoficzny*, nr 1, s. 25-50.
- Pepliński M., 2003, *O cenności racjonalności w wierze religijnej*, *Roczniki Filozoficzne*, nr 1, s. 219-244.
- Pepliński M., 2004, *Cele teologii naturalnej i filozoficznej a preferowane wartości poznawcze*, *Przegląd Religioznawczy*, nr 2, s. 3-11.
- Pepliński M., 2011, *Analityczna epistemologia religii ostatnich pięciu dekad*, *Filo-Sofija*, nr 4, s. 919-938.
- Perszon J., 2012, *Apologia Kościoła we współczesnej Ameryce Północnej*, w: Krauze F. i Rabczyński P. (red.), *Apologia Kościoła dzisiaj*, Stowarzyszenie Teologów Fundamentalnych w Polsce, Gdańsk-Olsztyn-Bydgoszcz, s. 79-116.
- Pietrzak A., 2012, *Apologia Kościoła we współczesnej Ameryce Łacińskiej*, w: Krauze F. i Rabczyński P. (red.), *Apologia Kościoła dzisiaj*, Stowarzyszenie Teologów Fundamentalnych w Polsce, Gdańsk-Olsztyn-Bydgoszcz, s. 61-77.
- Possenti V., 2005, *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej*, tłum. Żeleźnik T., PAX, Warszawa.
- Przełęcki M., 1996, *Poza granicami nauki*, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa.
- Przełęcki M., 2021, *Problem racjonalności wierzeń religijnych*, [www.humanizm.net.pl/marian.html](http://www.humanizm.net.pl/marian.html) [dostęp: 28.09.2021].
- Przełęcki M., 2002, *O rozumności i dobroci. Propozycje i morały*, Semper, Warszawa.
- Rossa P., 2012, *Apologia Kościoła w dzisiejszej Europie Środkowo-Wschodniej. Zarys problematyki*, w: Krauze F. i Rabczyński P. (red.), *Apologia Kościoła dzisiaj*, Stowarzyszenie Teologów Fundamentalnych w Polsce, Gdańsk-Olsztyn-Bydgoszcz, s. 117-138.

- Rowland T., 2010, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, tłum. Gomola A., WAM, Kraków.
- Rusecki M., 2011, *Apologia chrześcijaństwa na przykładzie świadectwa*, w: Moskal P. (red.), *Apologia religii*, KUL, Lublin, s. 223-247.
- Stróżewski W., 2005, *Istnienie i sens*, Znak, Kraków.
- Szahaj A., 1996, *Co to jest postmodernizm?*, Ethos, nr 33-34, s. 63-78.
- Szahaj A., 2008, *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa.
- Sztajer S., 2009, *Racjonalność religii wobec niektórych współczesnych prób jej naturalizacji*, w: Drozdowicz Z., Melosik Z., Sztajer S. (red.), *O racjonalności w nauce i w życiu społecznym*, UAM, Poznań, s. 273-289.
- Tischner J., 2000, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków.
- Wojewoda M., 2010, *Pluralizm aksjologiczny i jego implikacje we współczesnej filozofii religii*, UŚ, Katowice.
- Wolicka E., 1997, *Dwie niesprzeczne racje. Rozum czy serce?*, Znak, nr 6, s. 4-13.
- Wolicka E., 1999, *Odzyskać wymiar mądrościowy*, Znak, nr 4, s. 89-93.
- Wolniewicz B., 1993, *Filozofia i wartości*, UW, Warszawa.
- Ziemiński I., 2013, *Filozofia religii jako droga do sceptycyzmu*, *Studia Religiologica*, nr 4, s. 263-273.
- Życiński J., 1983, *Rodzaje i warunki racjonalności poznawczej*, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*, nr 5, s. 26-37.
- Życiński J., 1985, *Teizm i filozofia analityczna*, t. 1, Znak, Kraków.