

Człowiek religijny i jego religia w perspektywie psychologicznych i neurologicznych badań naukowych

Człowiek religijny i religia były podmiotem rozważań wielu myślicieli takich jak R. Otto, B. F. Skinner, E. Wilson, K. Marks, E. Durkheim, F. Engels, Z. Freud, C. G. Jung, E. Fromm, A. Maslow, G. W. Allport, V. Frankl czy W. James. Próbując zagłębić się w tak odmienne dzieła można dojść do wniosku, że religia jest czymś nieuchwytnym, bo jak możliwe jest przyznanie racji socjobiologom, behawiorystom, marksistom, psychoanalitykom i zarazem kierunkom humanistycznym? Istnieją dwie możliwe odpowiedzi na to pytanie. Albo tylko jedna odpowiedź na nurtującą nas kwestię jest prawdziwa, albo niektóre podejścia w ogóle nie zajmowały się religią, tylko po omacku ślizgały się po powierzchni prawdy. W niniejszej pracy chcę osiągnąć dwa cele. Po pierwsze, mam zamiar udowodnić prawdziwość drugiego stwierdzenia oraz zarysować mapę podejścia psychologów tych mniej i tych bardziej współczesnych na interesujący nas temat. Po drugie, uwzględniając badania współczesnych neurologów i psychologów, postaram się udzielić odpowiedzi na pytanie czym dziś jest religia i kim jest człowiek głęboko religijny. Zaczniemy od pierwszej kwestii.

Myśl psychologii religii, której początek sytuuje się pod koniec XIX wieku, możemy usystematyzować na wiele różnych sposobów. I tak na przykład Z. Chlewiński dzieli ją na ujęcie funkcjonalne, wskazujące zależności między czynnikami warunkującymi zjawiska religii a samą religią lub opisujący konkretne funkcje religii dla osobowości człowieka oraz ujęcie genetyczne badające źródła religii. W psychologii religii wyznacza takie kierunki jak fenomenologiczno- introspekcyjno- antyredukcyjną interpretację religii z R. Otto, M. Schellerem i G. Van der Leeuw'em na czele, introspekcyjno- redukcyjną interpretację reprezentowaną przez W. Jamesa, Delacroix, R. Müller- Freienfelsa i E. D. Starbucka, historyczno-psychologiczne ujęcie czyli E. B. Taylor, H. Ringgren, A. V. Ström, W. Wundt i inni, alienacyjne w obrębie którego wyróżnia A. Feuerbacha, K. Marksa i F. Engelsa, socjologiczno- funkcjonalne reprezentowane przez E. Durkheima, C. Levi- Strausa, B. Malinowskiego czy T. O'Dea, behawiorystyczne z B. F. Skinnerem na czele i psychoanalityczne obejmujące Z. Freuda, C. G. Junga i E. Fromma. Ujęcie to z pewnością w klarowny sposób grupuje ich teorie zgodnie z kryteriami dotyczącymi nurtu psychologicznego, jednak wydaje mi się że warto dla pełniejszego zrozumienia religii spojrzeć na nią jeszcze z innego punktu widzenia. Rozważając całościowo najbardziej znane i powszechne teorie psychologiczne można dojść do wniosku, że dzielą się one na trzy podstawowe grupy. Pierwsza z nich obejmuje przeciwników religii, czyli takie kierunki jak marksizm, behawiorizm, socjologię, psychoanalizę Freuda. Do drugiej zaliczam tych, którzy doceniają wartość religii, na przykład socjologizm, myśl R. Otto czy C. G. Junga. Ostatnia grupa miałaby zaś zarówno pozytywny jak i negatywny stosunek do religii, w tym sensie że wyróżniałaby dwa rodzaje religii i jedną z nich ceniłaby wyżej od drugiej. Zaliczam tu socjologię oraz poglądy E. Fromma, A. Maslowa i G. Allporta. Pozwólcie, że uzasadnię ten podział.

Nienawiść pierwszej grupy jest oczywista i mocno widoczna w dziełach jej przedstawicieli. Marksisci byli przekonani, że człowiek jest twórcą religii i wyobraził sobie Boga na swoje podobieństwo. Jako pierwszy tą myśl wysunął L. Feuerbach, który skracając swe poglądy w zdaniu : „Myśl z bytu, a nie byt z myśli”. W teorii marksizmu Bóg jest tylko projekcją myśli człowieka o sobie samym. Religia ma charakter pejoratywny, gdyż skłania jednostkę do egoizmu oraz niszczy międzyludzką miłość i solidarność, czyli po prostu odciąga ludzi od ziemskich spraw. Marks pisał o religii jako „opium dla mas”, czyli zastępczym sposobie zaspokajania potrzeb pozareligijnych, lecz nie dającym szczęścia. W związku z tymi poglądami religię jednoznacznie krytykowano i odrzucano. B. F. Skinner

opierając się na eksperymentalnej analizie zachowania i licznych nieetycznych eksperymentach na szczurach czy gołębiach doszedł do wniosku, że religia zrodziła się w wyniku pojawienia się bodźca wzmacniającego. Mechanizm jej powstania był następujący: wpięrow pojawia się jakieś wzmocnienie przypadkowe prowadzące do zachowań przesądnych, następnie dalsze warunkowanie staje się przyczyną zachowań rytualnych, aż do momentu w którym powstają systemy mitów w celu wyjaśnienia tych zachowań. Religia jest więc dziełem przypadku, który co więcej został wykorzystany przez pewną grupę ludzi, którzy dzięki niej sprawują kontrolę nad naiwnymi jej wyznawcami. Z tego względu Skinner odrzuca jej wartość i proponuje zastąpić utopijnym Walden Two bez Boga, w którym miejsce duchownych zajęliby psychologowie. E. Wilson uważał zaś, że religia już nie jest, lecz była przydatna ewolucyjnie, gdyż pozwoliła na rozprzestrzenienie się genów. Istotą religii było tłumaczenie jednostkom, żeby swe osobiste interesy podporządkowały interesom grupy, co sprzyjało jej przetrwaniu. Wilson podkreślał, że w badaniu wierzeń religijnych musimy uwzględnić dobór naturalny na trzech poziomach: eklezjastycznym, ekologicznym i genetycznym. Pierwszy z nich obejmował rytuały wybierane przez duchownych w celu emocjonalnego oddziaływania na ludzi, drugi polegał na konfrontacji praktyk religijnych ze środowiskiem (tzn. to, co skraca życie jest skazane na wymarcie), trzeci zaś dotyczył przekazywania genów kolejnym pokoleniom. Na powstanie religii według Wilsona złożyły się trzy ważne mechanizmy, którymi były : obiektywizacja polegająca na stworzeniu siatki pojęciowej, oddanie polegające na rozbudowaniu rytuałów oraz mit, czyli racjonalne wyjaśnienie praktyk. Ostatecznie jednak Wilson krytykuje religię oraz uważa że zostanie zastąpiona przez naukę, gdyż o ile odgrywała istotną rolę w przeszłości, o tyle współcześnie jej miejsce zastępuje nauka. Kolejnym przedstawicielem grupy pierwszej był Z. Freud który wierzył, iż religia jest efektem kompleksu Edypa i formą zbiorowej nerwicy obsesyjnej powstałej na wskutek wyparcia impulsów seksualnych. Religię postrzegał jako iluzję, której siła tkwi w łagodzeniu problemów psychicznych. Bóg według Freuda jest wytęsknionym ojcem, który chroni człowieka i obiecuje życie po śmierci. Oczywiście, jest wymyślonym ojcem. W *Przyszłości pewnego złudzenia* Freud z przekonaniem pisze, iż bardziej prawdopodobne jest przybycie do jakiejś dziewczyny księcia z bajki niż przyjsie Mesjasza. Obliczeń żadnych jednak nie podaje. Religia dla Freuda istnieje, ale jest jednym z mechanizmów obronnych, który łagodzi problemy psychiczne, daje sens i ulgę. Doświadczenie religijne zaś jest mechanizmem regresji, kiedy człowiek wraca do stanu przed utworzeniem się ego, czyli do pierwszych bezpiecznych miesięcy swojego życia. Skoro religia jest mechanizmem obronnym, powinniśmy go odrzucić jako niedojrzałą formę funkcjonowania i na jej miejsce wstawić naukę.

Istnieją dwa sposoby odrzucenia tej grupy. Po pierwsze, poglądy te nie sprawdziły się w praktyce i we współczesnej nauce mają już tylko w większości wartość literacką. Zwłaszcza treści zawarte w książkach Freuda tj. *Totem i tabu* oraz *Mojżesz i monoteizm* coraz częściej stają się przykładem spekulacji, a nie poważnie traktowanym przedmiotem badań naukowych. W nauce istnieje jeszcze tendencja do „lekkiego” krytykowania myśli Freuda, na przykład Jerzy Strojnowski pisze iż „baza empiryczna, z której wywodzi Freud swoje zachowanie, jest niezwykle krucha”¹, a przecież jasno należy powiedzieć, że poglądy Freuda na religię są nie tylko nieuzasadnione i absurdalne, ale i mocno obrażające uczucia osób wierzących. Wizja marksistów i Wilsona co do automatycznego obumierania religii również się nie sprawdziła. Po drugie, obiektywny naukowiec powinien znać przedmiot swoich badań, a religii nie poznamy nigdy przyglądając się jej z boku. Możemy zaliczyć ją, na przykład obok miłości, do zbioru tych kwestii które trzeba znać/przeżyć, by cokolwiek o nich sensownego powiedzieć. Zachowanie ludzi powinno bowiem być badane z perspektywy osób, których ono dotyczy,

¹ J. S t r o j n o w s k i: *Psychologia religii*, pod red. Z. C h l e w i ń s k i e g o, Wyd. Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1982, s. 79.

ponieważ pomijanie roli osoby jest fałszywym obiektywizmem. Nie można stawiać interpretacji badacza na miejsce interpretacji osoby badanej, co na przykład postuluje metoda autobiograficzna.

Druga grupa to zwolennicy religii. Przykładowym jej przedstawicielem był E. Durkheim, socjolog, pedagog, filozof, twórca socjologizmu. Religię definiował jako system wierzeń i praktyk w danym społeczeństwie, która jest realną siłą działającą na jednostkę. Ów fakt społeczny polega na tym, że społeczeństwo, a nie Bóg, to obiekt czci i autor religii. Durkheim mimo to nadał religii pozytywny charakter, gdyż był przekonany że umacnia społeczeństwo. Bez niej rozpadłoby się, ponieważ to ona przekazuje wartości i zacieśnia więzi między jednostką a społeczeństwem. Kolejnym zwolennikiem religii jest fenomenolog R. Otto. Twierdził on, iż religia ma psychologiczne źródło, jakim jest odczucie świętości jako pierwotna ludzka potrzeba ukorzenia się przed *numinosum*. Skąd wiemy, że ono istnieje? Otto stwierdza, że wiemy to dzięki *sensus numinis*, czyli odczuciu boskości, które „żyje w każdej religii jako coś, co dla niej jest czymś najbardziej skrytym i bez czego nie byłaby ona w ogóle religią”². Czym jest owo *numinosum*? Możemy przyrównać je do niepoznawalnej rzeczy samej w sobie Kanta. Słowo to pochodzi od łacińskiego *numen* oznaczającego boską wolę lub siłę, Otto określa je często jako „całkiem inny”, jest ono bowiem niedefiniowalne, lecz możliwe do zrozumienia poprzez doświadczenie. Człowiek ma w sobie pewną ideę *sacrum*, i od zawsze towarzyszy mu religia, której genezą jest uczucie. W związku z irracjonalnością religii tzw. doświadczenie numinotyczne jest nie wypowiedalne. Otto próbuje nam jednak nakreślić czym jest *mysterium* będące przedmiotem świadomości numinotycznej. Możemy według niego wyróżnić tzw. *mysterium tremendum*, składające się z elementu grozy, majestatu, mocy i tajemnicy oraz tzw. *mysterium fascinans* wylewające na nas fascynację, miłość, łaskę i zbawienie. Chociaż boimy się Boga jako czegoś „całkiem innego”, to zarazem zachwycamy się nad jego mocą i kochamy go. Mimo tego, że Bóg nie jest odbierany całkowicie pozytywnie przez człowieka, to *Świętość* daje obraz religii jako pozytywnej wartości. Podobnie prace C. G. Junga emanują sympatią dla przejawów życia religijnego. Pisał on, że religia wywodząca się z nieświadomości to lekarstwo dla cierpiącej duszy, a elementy religii są człowiekowi wrodzone. Jung twierdził nawet, że religia daje nie tylko zbawienie, lecz jest też drogą uzdrowienia, gdyż na przykład może leczyć nerwice. Jung podkreślał, że psychologia nie może poprzestawać na metodach historycznych czy socjologicznych, ponieważ religia ma głęboki sens dla wieku ludzi, a nie tylko jest zjawiskiem socjologicznym czy tworem historii. Allah, Jahwe, Jezus, Budda i Kriszna byli dla niego symbolami archetypu Jaźni, która jest efektem indywiduacji, a aby ją osiągnąć człowiek musi się zaangażować religijnie. Religia jest więc konieczną funkcją psychiczną. Warto podkreślić, iż dla Junga Bóg jest pewnym wyobrażeniem, a nie bytem metafizycznym czy archetypem, co nie umniejsza wcale jego roli w życiu rozwijającej się jednostki. Kwestia istnienia Boga jest dla Junga nieistotna, jak pisał: „oddziaływanie bóstwa na nas możemy stwierdzić tylko za pośrednictwem psychiki, przy czym jednak nie jesteśmy w stanie rozróżnić, czy oddziaływanie to pochodzi od boga, czy od nieświadomości, tzn. nie możemy rozpoznać, czy bóstwo i nieświadomość to dwie różne wielkości”³. Jung ściśle wiązał religię z przemianą człowieka, dostrzegał jej symbole w obrzędzie Mszy Świętej i dokonał psychologicznej interpretacji dogmatu o Trójcy świętej na którą składają się Ojciec (symbol wczesnego stanu świadomości, jedności, całości, nieskończoności), Syn (symbol dwoistości, konkretności, połączony z cieniem) oraz Duch Święty (symbol przywrócenia jedności i świadomego stanu jednostki wraz z uznaniem nieświadomości). Wniebowstąpienie Maryi

² R. Otto: *Świętość: elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Wyd. Thesaurus Press 1993, s. 33.

³ C. G. Jung: *Psychologia a religia*, Wyd. Książka i Wiedza, Warszawa 1970, s. 370.

miało według Junga zastąpić Tróję Czwórcą, Maryja jako symbol materii będącej domeną szatana umożliwia bowiem zamknięcie całości i jest aluzją do osiągnięcia pełni osobowości.

Grupę tych poglądów również odrzucam, gdyż obejmuje ona nie udowodnione naukowo spekulacje. Przykładowo Jung skupiał się zbyt na technikach klinicznych i spekulatywnych niż na podejściu eksperymentalnym, a Durkheim zbyt pochopnie określał religię tylko jako fakt społeczny, nie podając konkretnych na to dowodów. Z własnego doświadczenia wiemy, że religia ma głębszy wymiar niż tylko społeczny. Myśl Otta można by uznać za słuszną, ale tylko wtedy jeśli przyjmiemy że jego wnioski odnoszą się tylko do niego samego, religia bowiem nie zawsze musi przyjmować wyróżnioną przez niego postać.

Trzecia grupa to ci, którzy nie mówią o jednej religii, lecz wnikając głębiej w jej istotę stwierdzają, że należy wyróżnić jej rodzaje czy też poziomy. Jedne z najświetniejszych badań nad rozwojem religijności były dziełem G. Allporta, przedstawiciela amerykańskiej syntezy humanistycznej. Autor ten rozróżnił religijność pojawiającą się jako poczucie młodzieńcze oraz religijność dojrzałą. Religijność dziecka ma charakter społeczny, polega na nawykach, jest przepełniona egocentryzmem, magicznością i antropomorfizmem. Z czasem dopiero pojawia się intelektualizacja i refleksja, która prowadzi do dojrzałości. Wiek dojrzewania to pierwszy bunt, który może zakończyć się przebudzeniem religijnym lub też porzuceniem wiary. Najczęściej bunt jest wynikiem zachwiania naiwnej według Allporta wiary, że Bóg gwarantuje wartości moralne. Poczucie religijne Allport definiuje jako „ogólną postawę, która służy temu, by jednostka potrafiła odnieść siebie do całości Bytu”⁴ lub też „pewną dyspozycję rozwijającą się na podstawie doświadczenia do reagowania przychylnego i w pewien sposób stały na problemy i zasady, które jednostka uważa za najważniejsze w swoim życiu, i jako mające znaczenie w zakresie tego, co uważa jako stałe lub centralne w całokształcie wszystkich faktów i czynników dynamicznego życia”⁵, zaś dojrzałe poczucie religijne jest dyspozycją, która polega na nawykowym reagowaniu na ważne dla konkretnego człowieka przedmioty i zasady związane czymś stałym i centralnym w naturze świata. Allport twierdził, że nie istnieją geniusze religijni, którzy będą idealnie wypełniać obowiązki swej religii. Dojrzałość religii polega na refleksji i charakteryzuje ją sześć wyróżnionych w badaniach przez Allporta cech. Są nimi : dobre zróżnicowanie, polegające na dostrzeganiu zarówno zalet jak i wad religii, dynamiczne, lecz pochodne poczucie religijne dojrzałe w sensie autonomii jego motywów (to znaczy, że nie kierujemy się życzeniami, impulsem, strachem czy też fanatyzmem), własna siła napędowa i dynamika religii, konsekwencje dyrektywne, polegające na stałości konsekwencji moralnych, wszechstronność (religia dotyczy wszystkiego w naszym życiu), zintegrowanie czyli harmonijna całość oraz ostatnia cecha jaką jest heurystyczność, polegająca na tym, że wiara jest hipotezą roboczą, gdzie wątpliwości są możliwe, a poszukiwania odpowiedzi stałe. Jest to z pewnością ciekawa koncepcja, gdyż ujmuje religię jako sprawę nie zakończoną. Tylko taka religia wyznacza prawa i obowiązki jednostki, nadaje zrozumiałość życia i ogarnia całość istnienia. W tym ujęciu religia również sprzyja tolerancji, gdyż mówi, iż prawda jest jedna, a tylko ludzie nadają jej różne imiona. Przykładem pomagającym zrozumieć takie podejście do religii jest książka A. Favazzy pt. *Religia i psychologia*⁶. Podsumowując, możemy mówić o religii powierzchownej oraz dojrzałej, której zarys przedstawił nam Allport. Warto dodać, że nie każdy dorosły człowiek dochodzi do osiągnięcia dojrzałości religijnej, mimo wielu lat praktyk, a wręcz przeciwnie, kierując się kryteriami Allporta możemy stwierdzić, iż niewielu wierzących ludzi jest dojrzałe wierzącymi ludźmi.

⁴ G. Allport: *Osobowość i religia*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988, s. 77.

⁵ G. Allport: *The individual and his religion* 1950, s.64. [za:] Z. U n c h a s t: *Psychologia religii*, pod red. Z. C h l e w i ń s k i e g o, Wyd. Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1982.

⁶ A. F a v a z z a: *Religia i psychologia*, Wyd. Świat książki, Warszawa 2006.

Drugim przedstawicielem tego podejścia był A. Maslow – prywatnie ateista, który pochwałał taoizm jako rozwijający człowieka. Uważał on, że religia może szkodzić, ale nie każda. Miał krytyczny stosunek tylko do tradycji religijnych, które posiadały głębokie znaczenie tylko dla ich proroków, gdyż jedynie oni przeżywali doświadczenia mistyczne w pełni. Religie Maslow pojmował bardzo szeroko, był przekonany, że każdy ma swoją prywatną religię i swoje doświadczenia szczytowe. W podejściu tym celem człowieka jest samoaktualizacja, do której prowadzą doświadczenia szczytowe, czyli chwile najwyższej szczęśliwości. To one kierują nas na tzw. wartości B, tzn. wartości istnienia tj. całość, nieskończoność, piękno, dobro, prawda, sprawiedliwość itp. Na religie dojrzałą składają się motywacja wzrostu, akceptacja siebie i świata, tolerancja przeciwieństw, utrata lęku, strachu, kontroli, twórczość, stopienie z obiektem oraz spełnienie. Religia obejmuje postrzeganie świata jako niezależnie istniejącej całości, a doświadczenie szczytowe jest celem samym w sobie. Tu również tylko człowiek dojrzały i rozwijający się może wierzyć głęboko.

E. Fromm ujmował religię jako „każdy system poglądów określających myślenie i działanie, wspólny dla pewnej grupy, który dostarcza jednostce ram orientacji w świecie i przedmiotu czci”⁷. Według niego każdy ma własną religię, nawet ateista, którego przedmiotem czci może stać się książka, w związku z czym często ludzie nie zdają sobie sprawy z religijnego charakteru ich zachowania. Fromm podzielił religie na autorytarne i humanistyczne. Tylko drugim religiom nadał pozytywne znaczenie, gdyż dzięki nim człowiek rozwija swój umysł, postrzega prawdę o sobie i innych, samorealizuje się i kocha prawdziwie. Zaliczył tu mistycyzm żydowski i chrześcijański, nauki Jezusa, Izajasza, wczesny buddyzm zen, nauki Sokratesa i Spinozy. Ich rolę podkreśla J. Koziński pisząc, iż „religie humanistyczne zrywają okowy zniewolenia i pomnażają siły wewnętrzne człowieka”⁸. Religia autorytarna zaś miała by polegać na pomniejszaniu wagi człowieka oddającego siebie Bogu i bezwzględnie mu posłusznego. Przykładem tego typu jest starotestamentowy judaizm, kalwinizm, faszyzm i stalinizm. Innym wprowadzonym przez Fromma podziałem jest rozróżnienie na „mieć wiarę” i „być w wierze”. Pierwsza odmiana przejawia się tym, że zyskuję coś dzięki religii, czyli ma charakter użyteczny, zaś druga związana jest z przemianą wewnętrzną, której po zdobyciu nie możemy już nigdy utracić. Tak więc człowiek według Fromma powinien „być zdolny do dostrzeżenia prawdy, zarówno tyczącej jego ograniczeń, jak i potencjalnych możliwości”⁹ i żyć zgodnie z zasadami religii humanistycznych oraz „być w wierze”.

Podsumowując, grupa trzecia najwszechstronniej rozważa problem religii i wydaje najgłębsze o niej osądy. Oczywiście wprowadzony tu podział jest podziałem otwartym na liczne zmiany. Czytając *Psychologię a alchemię* Junga wydaje się, że powinno zaliczyć się go do ostatniej z grup, pisał on bowiem: „Wzywanie do *imitatio Christi*, czyli do naśladowania wzoru i upodabniania się do niego, powinno być doprowadzić do rozwoju i wywyższenia człowieka wewnętrznego, ale wierni, znajdujący upodobanie w powierzchownych i mechanicznych formułkach, przerobili przedmiot *imitatio* na jakiś zewnętrzny obiekt kultu – oddawanie czci, odwrotnie, uniemożliwia zatem wniknięcie w głębię własnej duszy i przekształcenie jej w odpowiadającą owemu wzorowi Całość.”¹⁰ W związku z możliwą odmienną interpretacją poglądów psychologów religii pozostawiam tą sprawę otwartą i niekoniecznie istotną w niniejszych rozważaniach. Ważniejsze jest ogólniejsze zrozumienie idei trzech podejść (tzn. odrzucającego religię, wywyższającego i wszechstronnego) w celu głębszego zrozumienia religii i człowieka religijnego.

⁷ E. F r o m m: *Psychoanaliza a religia*, Wyd. Rebis, Poznań 2000, s.55.

⁸ J. K o z i e l e c k i: *Z Bogiem albo bez Boga*, Wyd. PWN, Warszawa 1991, s. 149.

⁹ E. F r o m m: *Psychoanaliza a religia*, Wyd. Rebis, Poznań 2000, s.71.

¹⁰ C. G. J u n g: *Psychologia a alchemia*, Wyd. Wrota, Warszawa 1999, s. 19.

Wydaje mi się słuszne stwierdzenie, iż na pytanie czym jest religia odpowiada człowiek, a nie naukowiec, ponieważ naukowiec musi zachować obiektywność, religii zaś nie można obiektywnie zdefiniować. Tak więc metoda historyczna w tym ujęciu traci swą wartość. Przykładem błędnych teorii jest twierdzenie E. B. Taylora, który uważał, że animizm był pierwotną formą religii. Współczesne badania odrzucają ten pogląd, jednocześnie uznając jego prawdziwość odnośnie rozwoju poszczególnego człowieka (Piaget, 1928). Badania jednoznacznie wskazują na fakt, że religia jest różnie rozumiana przez ludzi uważających się za religijnych. Możemy jednak ująć ją w sposób ogólny, jak robi to na przykład Z. Chlewiński pisząc: „religia – w jej aspekcie psychologicznym – może być rozpatrywana jako relacja zwrotna, lecz niesymetryczna, pomiędzy człowiekiem a rzeczywistością transcendentną (T)”¹¹, gdzie za T możemy podstawić Boga, *sacrum*, *numinosum* czy „coś wyższego”. Jak wyjaśnia charakterystyką T zajmuje się filozofia i teologia, psychologia zaś bada relację między jednostką a T, pozostawiając kwestię istoty religii metafizyce. Możemy więc przyjąć tą definicję jako ogólne naukowe wyjaśnienie religii, pamiętając jednak, że jest ona w przypadku każdego człowieka niepowtarzalnym zjawiskiem ujmowanym na wyjątkowy sposób niemożliwy do powielenia. Warto zadać sobie pytanie: dlaczego mówimy o religii niedojrzałej i dojrzałej, skoro każdy z nas jest inny? Otóż dlatego, że możemy podzielić ludzkość na posiadającą i nie posiadającą dojrzałą osobowość i podać konkretne kryteria jej rozwoju. Ogólnie pisząc, możemy przyjąć za Chlewińskim, że „kształtowanie się dojrzałości osobowej jest ciągłym, trwającym przez całe życie procesem stawania się, dzięki któremu jednostka przyjmuje odpowiedzialność za własne życie i rozwija się w jedyny, niepowtarzalny sposób”¹², co do szczegółowych kryteriów odsyłam Państwa do literatury. Warunkiem religii wyższego poziomu jest więc bogata osobowość, która rozwija się w pracy nad samym sobą. Współcześni badacze są zgodni co do tego, że religijność rozwija się w nas. Część z nich twierdzi, że potrzebna jest dziecięca małoautentyczna religia by zaistniała w późniejszym wieku jej dojrzała wersja, inni odrzucają ten pogląd. Badania wskazują, że religijność indywidualna może powstawać już około 3 roku życia. Na jej rozwój wpływają geny, zdrowie jednostki, środowisko fizyczne i społeczno-kulturowe oraz aktywność własna. W. James jako jeden z pierwszych podkreślał predyspozycje temperamentalne w kształtowaniu się dojrzałej religijności. James twierdził, że „religia oznacza takie uczucia, czyny i doświadczenia odosobnionej jednostki, o których jednostka ta mniema, że odnoszą się one do czegoś, co ona sama uznaje za boskie”¹³. Źródło religii znajduje się według Jamesa w podświadomości, a sama religia obejmuje procesy fizjologiczne, wrażenia, myśli, akty woli, popędy i inne przeżycia. Wyróżnił on osoby zdrowomyślne, widzące w swym życiu wszystko jako dobre oraz chore dusze, wrażliwe na sprzeczności życia. Odpowiednio do tych typów mówił o dwóch rodzajach religii. Prawdziwe szczęście osiągną tylko podwójnie urodzeni, czyli chore dusze, które urodziły się ponownie, gdyż tylko one poprzez ponowne narodziny docierają do prawdy. Jamesa zaliczam więc do grupy trzeciej. Inny podział zaproponował Spranger, który wyróżnił sześć typów ludzi ze względu na wartości obiektywne, jakie cenią najbardziej czyli : teorię, ekonomię, estetykę, społeczeństwo, władzę i religię. Podkreślał on, iż każdy z nich jest religijny na swój własny sposób, ale tylko człowiek religijny (ceniący religię za najwyższą wartość) wyznaje dojrzałą wiarę. Ludzie posiadają więc różne temperamenty, które wpływają na sposób wyrażania przez nich religii. Na przykład typ sentymentalny według innego podziału Heymansa preferuje osobisty kontakt z Bogiem, a

¹¹ Z. Chlewiński: *Psychologia religii*, pod red. Z. Chlewińskiego, Wyd. Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1982, s. 15.

¹² Z. Chlewiński: *Psychologia religii*, pod red. Z. Chlewińskiego, Wyd. Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1982, s. 73.

¹³ W. James: *Doświadczenia religijne*, 1958, s. 30.

choleryk czynne apostołstwo. Psychologia dostrzega także różnice płci. Badania wskazują na to, że kobiety bardziej emocjonalnie podchodzą do religii, a mężczyźni racjonalnie.

Ciekawą kwestią jest związek między religijnością a zdrowiem psychicznym. Obsesyjna religijność występuje w chorobie Basedowa, upośledzenie umysłowe spłyca charakter rozumienia pojęć i praktyk religijnych, epilepsja skroniowa dostarcza niezwykle przeżycia religijne związane z naciskiem na prawy płat skroniowy. Neurologrzy z Uniwersytetu Kalifornijskiego w San Diego odkryli część płata skroniowego, którego stymulacja powoduje mistyczne/ duchowe/ religijne doznania. Nawet tak powszechna choroba jaką jest nerwica zmienia zachowania religijne, a w histerii religia może przejawiać się pod postacią stygmatów, zaś w schizofrenii w objawieniach czy powołaniach. Czy więc religia ma swoje źródło w mózgu? Jung twierdził, że nie możemy odpowiedzieć na to pytanie. Wydaje mi się jednak, że przeżycie religijne wywołane zmianami w mózgu nie są prawdziwymi przeżyciami religijnymi. Proszę zwrócić uwagę na to, że i w tym miejscu używamy pojęcia religia na określenie zjawisk, które w głębszym ujęciu religią nie są. Możemy jednak powiedzieć iż religia to aspekt naszego życia przepełniony Bogiem, i nie ważne czy leży u podłoża choroby psychicznej czy autentycznej wiary. Religia obejmuje to wszystko. Należy jednak pamiętać, że religijność może przejawiać się w różny sposób i że istnieje jej wersja płytka i autentyczna, związana z religią dojrzałą, którą możemy opisać słowami V. Frankla jako osobiste i spontaniczne poszukiwanie ostatecznego sensu. Tak więc doświadczenia religijne nie świadczą o tym, że ktoś wierzy. Najdobitniejszym tego przykładem są badania związane z deprywacją i nadstymulacją sensoryczną. Pierwsza polega np. na poście, ograniczeniu ilości snu czy wstrzymaniu oddechu, druga na braniu narkotyków, tańcach ekstazy, muzyce lub zadawaniu sobie bólu. Jean Houston i Robert Masters stworzyli ciekawe urządzenia i gry do wywoływania doświadczenia mistycznego, tj. „Kołyska Twórczości”, „Gry Umysłu”, „Środowisko audiowizualne”. Te i wiele innych badań (patrz: W. Pahnke 1966 czy B. Aaronson) wskazują na to, że przeżycia religijne lub mistyczne mogą występować również u ludzi niewierzących.

Podsumowując, wymogiem dojrzałej religii jest dojrzała osobowość oraz zdrowie psychiczne, sama religia jest obecna zarówno w życiu osób zaburzonych psychicznie, jak i tych, którzy od czasu do czasu chodzą do kościoła oraz spowiadają się raz do roku i nic więcej. Nie możemy im bowiem odmawiać prawa do dostrzegania religii jako części ich autonarracji, gdyż to oni decydują co jest a co nie jest dla nich religią. Naukowiec nie może niczego sugerować, do niego należy próba rozjaśnienia religii, a nie udzielenia odpowiedzi zadowalającej wszystkich ludzi. Wśród przedstawicieli psychologii religii najbardziej znaczący okazują się reprezentanci grupy trzeciej, która wszechstronnie spogląda na kwestię religii i próbuje ukazać jej głębie i niejednoznaczność. Każdy z nas bowiem jest niepowtarzalnym kimś, który ma prawo decydować o tym, czym dla niego jest religia oraz nie ma prawa decydować za innych. Nawet jeśli jego poziom IQ jest ponad normę.

Bibliografia:

- Z. Chlewiński: *Psychologia religii*, Tow. Nauk. KUL, Lublin 1982.
- D. Wulff: *Psychologia religii*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1999.
- *Psychologia religii*, pod red. Z. Chlewińskiego, Wyd. Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1982
- E. Wilson: *O naturze ludzkiej*, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 1998.
- R. Otto: *Świętość : elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Wyd. Thesaurus Press 1993.
- Z. Freud: *Człowiek, religia, kultura*, Wyd. Książka i Wiedza, Warszawa 1967.
- Z. Freud: *Kultura jako źródło cierpień*, Wyd. KR, Warszawa, 1992.
- Z. Freud: *Totem i tabu*, Wyd. KR, Warszawa, 1993.
- C. G. Jung: *Psychologia a religia*, Wyd. Książka i Wiedza, Warszawa 1970.
- C. G. Jung: *Archetypy i symbole*, Wyd. Czytelnik, Warszawa; Kraków 1981.
- J. Jacobi: *Psychologia C. G. Junga*, Wyd. Szafa, Warszawa 2001.
- E. Fromm: *Psychoanaliza a religia*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2000.
- E. Fromm: *Mieć czy być?*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2007.
- G. W. Allport: *Osobowość i religia*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988.
- S. Głaz: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006.
- W. James: *Doświadczenia religijne*, Wyd. Nomos, Kraków 2001.
- V. E. Frankl: *Nieświadomiony Bóg*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1978.
- H. Grzymała-Moszczyńska: *Religia a kultura*, Wydaw. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004.
- S. Kuczkowski: *Psychologia religii*, Wyd. WAM, Kraków 1998.
- J. Koziński: *Z Bogiem albo bez Boga*, Wyd. PWN, Warszawa 1991.
- Z. Chlewiński: *Psychologia religii*, Wyd. Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1982.
- W. James: *Doświadczenia religijne*, 1958.
- A. Maslow: *W stronę psychologii istnienia*, Wyd. Rebis, Poznań 2004.