

Ks. mgr Tomasz Borkowski

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

doktorant Wydziału Teologicznego

## ***Homo religiosus* we współczesnym świecie – pojęcie religijności**

Charakterystyczną cechą człowieka jest jego religijność. W literaturze możemy często spotkać określenie, że człowiek jest istotą religijną (*homo religiosus*). Zjawisko religijności jest rzeczywistością złożoną i wieloaspektową. Ważną sferą w odkrywaniu religijności jest relacja człowieka do świata i świata do człowieka. Ta konfrontacja pozwala jednostce odnaleźć się w środowisku, a także budować z nim na wspólnych wartościach oraz kształtować swoją religijność. Badaniem religijności zajmuje się wiele dyscyplin naukowych, a wśród nich teologia, filozofia, historia, socjologia, a także psychologia.

### **1. Zjawisko religijności**

„Religijność” składa się z dwóch warstw: „nadprzyrodzonej” – niedającej się zbadać empirycznie i „naturalnej”, która może być przedmiotem obserwacji i badań naukowych o charakterze empirycznym. Religijność człowieka stanowi więc swoisty fenomen psychologiczny. Istota ludzka posiada gatunkowe cechy wspólne, ale jest jednocześnie bytem posiadającym własną historię życia, na której kształtuje się indywidualny profil religijności. Wymiar religijny człowieka w jego funkcjonowaniu zewnętrznym może być przedmiotem badań psychologii religii (Golan, 2006).

Przystępując do opisu religijności człowieka należy rozróżnić pojęcia „religia” i „religijność”. „Religia” w publikacjach psychologicznych definiowana jest jako *zbiór twierdzeń i norm wyjaśniających oraz regulujących stosunek zachodzący między człowiekiem a Bogiem* (Kuczkowski, 1993, s. 22). Natomiast „religijność” to *podmiotowe, indywidualne ustosunkowanie się człowieka wobec Boga i nadprzyrodzoności wyrażające się w sferze pojęć i przekonań, uczuć oraz zachowań jednostki* (Golan, 2006, s. 71).

Za Z. Golanem (2006, s. 72) można przyjąć pewne uogólnienia dla zrozumienia zjawiska religijności:

- *Religijność jest strukturą złożoną z wielu elementów: obejmuje sądy i przekonania dotyczące przedmiotu religijności (nadprzyrodzoność) oraz przeżycia i doznania emocjonalne z nim związane, a także predyspozycje do określonych zachowań. Te elementy psychiczne są wzajemnie powiązane i spolaryzowane przez przedmiot religijny. Sama zaś religijność nie może utożsamiać się z którymś z nich z osobna. (...)*

- *Religijność tak rozumiana nie stanowi struktury wyłączonej, wyizolowanej z całokształtu życia psychicznego jednostki. Przeciwnie, jest strukturą wkomponowaną we wszystkie jego treści i dynamizmy, które konstytuują osobowość człowieka.*
- *W religijności występują z jednej strony odniesienia do zewnętrznej w stosunku do człowieka rzeczywistości nadprzyrodzonej, a z drugiej ma miejsce istotne jej powiązanie z właściwościami poszczególnego człowieka. Dzięki temu każdorazowe odniesienie do nadprzyrodzoności będzie różne, charakterystyczne dla danej jednostki i różna będzie też rola oraz funkcja takiej religijności w życiu psychicznym poszczególnego człowieka.*

W klasycznej myśli chrześcijańskiej zostały wyróżnione trzy sfery aktywności człowieka: fizyczna, psychiczna i duchowa. Sekularyzacja przyczyniła się do zaniku wiary w realność ostatniej sfery, a cała duchowość została zredukowana do fenomenu psychicznego (tamże).

Istnieje wiele hipotez dotyczących powstania i rozwoju religijności zakładających bardzo różne motywy. Proces powstawania tych badań przebiegał w następujący sposób: na początku wyjaśniono wszelkie formy bycia wierzącym wskazując na jeden motyw, a następnie dostrzegano konieczność wieloprzyczynowego przyjęcia dwu, trzech lub więcej motywów (Grom, 2009).

Według J. Szmyd'a (1986) wyróżnia się kilka podejść do psychologii religii:

- Ujęcie psychoanalityczne (Freud, Jung, Fromm, Erikson);
- Ujęcie behawiorystyczne (Sargant, Skinner);
- Ujęcie humanistyczne (James, Maslow, Allport);

Natomiast Z. Golanem (2006) podaje jeszcze:

- Ujęcie biologiczne (Vorbrodtt, Persinger, Ramachandran).

## 2. Pojęcie religijności w ujęciu psychoanalitycznym

Teorię religijności w ujęciu psychoanalitycznym przedstawił twórca psychoanalizy Z. Freud. Jego teoria akcentująca popęd seksualny i podświadomość miała wyprzeć poczucie winy ludzkości. Uczynił on z psychoanalizy swoistą formę pewnego rodzaju religii. W jego teorii *religia była projekcją ludzkich pragnień lub poszukiwaniem kompensacji w obliczu rozczarowań i niepowodzeń życiowych* (Wulff, 1999, s. 252).

Teoria pojęcia religii Freuda opiera się na pojęciu „kompleksu Edypa”. „Kompleks Edypa” jest złożonym zjawiskiem, według którego Freud próbuje analizować rytualne zachowanie „prymitywnych” plemion i rozwój judaizmu. Jednak, jak podaje literatura przedmiotu, Freud miał zdecydowanie negatywną postawę wobec religii. Ten sposób myślenia o religii został przyjęty z małymi wyjątkami przez zdecydowaną większość osób parających się psychoanalizą (tamże).

W nurcie psychoanalitycznym pojęcie religijności opisał również J. G. Jung. Badacz ten stwierdza, że *religia jest szczególną postawą ludzkiego umysłu, którą zgodnie z pierwotnym rozumieniem terminu „religio”, można określić jako troskliwe uwzględnienie i baczenie na pewne*

*dynamiczne czynniki pojmowane jako „moce”, tj. duchy, demony, bogowie, prawa, idee, ideały, noszące jakąkolwiek inną nazwę nadaną im przez ludzi, którzy doświadczyli ich w swym świecie, jak zjawisk potężnych, niebezpiecznych lub pomocnych na tyle, by z całą powagą z nimi się liczyć, czy też tak wspaniątych, pięknych i pełnych znaczenia, by z całym oddaniem ubóstwiać je i kochać* (Jung, 1970, s. 100).

Jung duże znaczenie w rozwoju człowieka przypisywał procesom nieświadomym, zaś osobowość opisywał przez takie składniki jak: ego, nieświadomość osobowa wraz z kompleksami oraz nieświadomość zbiorowa z archetypami. Według niego nieświadomość zbiorowa ma charakter uniwersalny i wynika z podobieństwa struktur mózgowych oraz wspólnej ewolucji różnych ras ludzkich. Ważnym składnikiem nieświadomości zbiorowej są archetypy stanowiące pierwowzory ludzkich uczuć, wierzeń i działań. Te archetypy są wyrażane przez sny, fantazje, wizje oraz twórczości i przejawiają się w formie symboli. *Przeważnie archetypy pojawiają się w świadomości spontanicznie, niespodziewanie, np. w objawieniach religijnych. Systemem symbolicznym, który od zarania dziejów odnosi się do świata archetypów, jest religia. W świetle teorii archetypów nie możliwe jest istnienie kultury bez religii, a religijność ma swoje odniesienia do archetypów jako źródła zbiorowej nieświadomości, gdzie odkrywa się prawdy ponadludzkie. Jung uważa, że psychika spełnia m.in. funkcję religijną* (Golan, 2006, s. 73).

W nurcie psychoanalitycznym znajdujemy również teorię rozwoju wiary J. Fowlera. Opiera się ona na koncepcjach Piageta, Kolberga, a przed wszystkim na schemacie rozwoju psychospołecznego Eriksona, który składa się z ośmiu etapów, gdzie do każdego etapu zostały przypisane specyficzne zadania rozwojowe, bądź kryzys psychospołeczny, które jednostka musi rozwiązać we właściwym czasie, jeżeli chce przejść do wyższego stadium rozwojowego. Natomiast Fowler przypisuje każdemu etapowi trwałą „siłę” i potencjalne zagrożenie lub brak pewnych cech rozwojowych (Wulff, 1999).

Fowler używa słowa „wiara”, aby określić *nasz sposób wyróżniania i zaangażowania w centrum wartości i mocy, które stanowi kierującą siłę naszego życia* (tamże, 345). Na podstawie swoich badań wyodrębnił on sześć faz rozwoju wiary:

- 1) wiara intuicyjno–projekcyjna (od 3 do 6/7 roku życia),
- 2) wiara mityczno–dosłowna, „literalna” (od 6,5 do 11/12 roku życia),
- 3) wiara syntetyczno–konwencjonalna (od 12 do 16 roku życia),
- 4) wiara indywidualizacyjno – refleksyjna (od 18/20 do 35/45 roku życia),
- 5) wiara paradoksalno – jednocząca (konsolidująca) (od 30 roku życia, częściej w drugiej jego połowie),
- 6) wiara uniwersalizująca (od minimum 40 roku życia) (Chaim, 2002).

Niektórzy badacze (Bucher i Reich, Grom, Hofmann) poddają w wątpliwość, czy można w sposób wyraźny wykazać istnienie pojedynczych stadiów religijnego myślenia, które każdorazowo tworzą powiązaną strukturę. Powstaje również pytanie dotyczące tego, czy stadia te w taki sposób następują po sobie, że wyższe zakładają, integrują i różnicują niższe (Grom, 2009).

### 3. Pojęcie religijności w ujęciu behawioralnym

Jednym z przedstawicieli behawioryzmu jest rosyjski fizjolog Iwan P. Pawłow, który uznawał religię za głęboko zakorzenioną w człowieku. Była ona dla niego instynktem, który powstał w wyniku walki o byt gatunku ludzkiego. Jak twierdził Pawłow, gdy ludzie wyodrębnili się ze świata zwierząt doświadczali wielu nadzwyczajnych zjawisk natury, które napawały ich lękiem. Religia w jego rozumieniu była pomocna w przeżywaniu wszechmocnej i niemiłosiernej natury. Uważał on, że instynkt religijny filogenetycznie jest dziedziczony z pokolenia na pokolenie i ujawnia się tylko u ludzi „słabych”, którzy nie potrafią poradzić sobie z trudnościami wywołanymi przez otaczający je świat. Natomiast jednostki o „silniejszej” konstrukcji przewyciężają skłonności do religii na rzecz racjonalistycznego światopoglądu (tamże).

Według teorii Pawłowa religia potrzebna jest ludziom słabym jako rodzaj ochrony, by przeżyć. Słuszne w jego teorii jest jednak przekonanie, że świadomość ludzkiej bezsilności i fakt śmierci odgrywa istotną rolę w religiach. Prawdą jest także w tej teorii, że większość ludzi wierzących modli się w trudnych dla siebie sytuacjach. Fałszywe jest natomiast założenie Pawłowa, że nabyte kulturowe rodzaje zachowań początkowej fazy rozwoju ludzkości przekazywane są drogą genetyczną. Nie zgodne jest z prawdą również, że religia miała być jakimś instynktem przeżycia organizmu, jak uważał Pawłow, ponieważ prośba o ochronę bytu nieskończonego nie pociąga za sobą żadnej zmiany o charakterze materialnym. Nietrafne jest także w jego teorii przekonanie, że ludzie „słabi psychicznie” są bardziej aktywni. Uzasadniają to liczne badania Francisa, gdyż między neurotycznością, w dużej mierze uwarunkowaną genetycznie emocjonalną niestabilnością z jednej strony, a religijnością z drugiej, nie ma żadnego statystycznego związku, który wykraczałby ponad przypadek (tamże).

Behawiorystyczne ujęcie religijności ukazywał również w swych pismach psycholog z Harvardu, B. F. Skinner. Widział on religię jako tradycyjny sposób zachowań. W polu jego zainteresowań znalazły się zachowania instrumentalne, które *działają na środowisko i wytwarzają wzmacniające efekty. Jeśli po wystąpieniu zachowania instrumentalnego – według Skinnera – następuje bodziec wzmacniający, wzrasta prawdopodobieństwo, że owe zachowanie wystąpi ponownie. Jeśli nie pojawi się wzmocnienie, liczba zachowań instrumentalnych będzie stopniowo maleć* (Wulff, 1999, s.123-124). Według tego badacza wyposażenie genetyczne i jednostkowa historia stanowią wyznaczniki zachowania, ale znajdują się poza kontrolą psychologa i są przez niego pomijane. Chociaż Skinner nie zajął się wnikliwą analizą zachowania religijnego, to twierdził, że wie, iż żadna z podstawowych ludzkich właściwości nie może pozostać poza zasięgiem naukowej analizy. Zachowania religijne występują, gdy następują po nich bodźce wzmacniające. Dlatego też nie potrzeba tutaj żadnego logicznego, czy przyczynowego związku między wykonywanym zachowaniem, a wzmocnieniem. Ze względu na brak

takiego powiązania wzmocnienie te zostało zdefiniowane przez Skinnera jako wzmocnienie przypadkowe (tamże).

Skinner dokonuje swoistej interpretacji tradycyjnych pojęć religijnych w kategoriach jego radykalnego behawioryzmu. Wiara i przekonania, które były przez długi czas stosowane do wyjaśniania zachowań, mówią nam tylko jakie jest prawdopodobieństwo ich pojawienia się. Według teorii Skinnera wiara i przekonania są więc najwyżej produktami ubocznymi zachowania w reakcji do poprzedzających zdarzeń. Sam Bóg jest natomiast *archetypowym wzorcem fikcji wyjaśniającej, cudownie sprawnego umysłu, metafizyczności* (tamże, s. 124). To pojęcie jest nieużyteczne dla behawiorysty. Natomiast *pobożność, moralność i grzeszność oraz inne religijnie określane stany wewnętrzne nie są w rzeczywistości żadnymi wewnętrznymi właściwościami jednostek, lecz raczej etykietami form zachowania ukształtowanego przez określone środowisko. Osoba staje się pobożną w rezultacie jej historii wzmocnienia. „Nazywamy ją religijną i uczymy ją nazywać się religijną oraz określania tego co ona odczuwa jako „religijność”* (tamże, s. 125).

Instytucje religijne służące sprawom polityki i etyki są przeznaczone do kontroli zachowań. Samo pojęcie kontroli przeszkadza tylko osobom, które podtrzymują fikcyjną samodzielność i autonomiczność jednostki. Każde zachowanie jest kontrolowane, a uwolnienie jednostki od jednego źródła kontroli prowadzi do poddania się kontroli pochodzącej z innego źródła. W tym przypadku chodzi jedynie o to, kto będzie sprawował taką kontrolę i jakie do niej zostaną użyte środki (Golan, 2006). Kontrola religijna jest *uzależniona od wzmocnienia o charakterze awersyjnym lub od gróźb i kar. Prowadząca często do konfliktów kontrola ze strony instytucji religijnych jest stosowana między innymi w postaci metod najefektywniej wzmacniających tych, którzy ich używają, co niestety oznacza metody, albo bezpośrednio awersyjne dla kontrolowanych, albo eksploatujące je w przyszłości. Skinner nieugięcie sprzeciwia się jakiegokolwiek kontroli awersyjnej ze względu na negatywne emocje, które są jej produktem ubocznym. Obserwuje on z satysfakcją, że instytucje religijne odeszły od takich sposobów, jak groźba ogni piekielnych (tatyka, którą stosowała babka Skinnera) oraz będącego ich skutkiem „poczucia grzechu”, w stronę metod nie awersyjnych, takich jak nacisk na miłość Boga* (Wulff, 1999, s. 126).

W ujęciu behawiorystycznym widoczne jest wyraźne podejście redukcjonistyczne, które mocno wplecione jest w materię psychologii religii. Krytykę tego podejścia *można podsumować w obrębie dwóch szerokich zagadnień: (1) redukcja doświadczenia do jego wyrazu w postaci dostępnego obserwacji zachowania, (2) nie docenienie lub lekceważenie ważnych uwarunkowań tego zachowania* (tamże, 148). Anthony Flew uważa, że Skinner doprowadził do zdehumanizowania psychologii, gdyż naukowe badania ludzi muszą unikać wszelkiego dyskursu antropomorficznego, a tego nie ustrzegł się ten przedstawiciel behawioryzmu (tamże).

#### 4. Pojęcie religijności w ujęciu humanistycznym

W psychologii religii od samego jej początku widoczny był nurt humanistyczny. Współcześni Jamsowi amerykańscy psychologowie religii (Starbuck, Coe, Leuba) dawali wyraz pewnym elementom humanistycznego światopoglądu w psychologii. Obecnie do przedstawicieli ruchu humanistycznego zalicza się również Allporta, Fromma i Maslowa (Golan, 2006).

G. W. Allport w swojej koncepcji psychologii humanistycznej pragnie uchwycić to, co jest charakterystyczne dla każdej osobowości, gdyż był przekonany, że *różnorodność indywidualnej i subiektywnej religijności, którą należy odróżnić od oficjalnych, wspólnotowych treści wyznawanej wiary, pozwala na zrozumienie wyłącznie poprzez wskazanie na wielość motywów określających ludzkie przeżywanie i zachowanie* (Grom, 2009, s. 72-73). Motywy te Allport podzielił na trzy następujące kategorie:

- *Organiczne zależne od ciała pragnienia ochrony przed katastrofami naturalnymi, ubóstwem i pogardą lub towarzyszenia w trudnościach, ale także dążenia, by znaleźć dobrego małżonka/dobrą małżonkę, mogą – szczególnie w sytuacji kryzysów – wpłynąć na odczucia religijne oraz na wyobrażenie Boga/bóstwa. (...) tak więc podejście tej samej jednostki może się zmieniać w zależności od jej potrzeb. W potrzebie traktuje się Boga przede wszystkim jako źródło poczucia bezpieczeństwa; gdy potrzeba nam uczucia, szuka się u niego miłości, pocieszenia, wszechwiedzy; kiedy potrzebujemy prowadzenia, wzywamy go jako Ducha Świętego, a gdy zgrzeszyliśmy – jako Odkupiciela.*
- *Psychogenne pragnienia wartości odgrywają jednak (...) również ważną rolę. W ich świetle Bóg jawi się przede wszystkim jako gwarant nietykalności osoby, poręczyciel piękna w sztuce, prawdy w nauce i filozofii oraz miłości w relacjach międzyosobowych. (...)*
- *Poszukiwanie sensu (znaczenia) może stać się niebezpieczne, gdy osoby przeczuwają, że ich tęsknoty mogą nie znaleźć dosłownego i bezpośredniego spełnienia także ze strony religii, lecz że muszą w dalszym ciągu troszczyć się o swoje utrzymanie oraz walczyć o sprawiedliwość i prawdę (...) ponieważ rozumieją one ten świat jedynie fragmentarycznie, pytają także o sens całości – pytanie specyficznie religijne, gdyż dyscypliny naukowe nie mogą udzielić na nie odpowiedzi” (tamże, s. 73).*

Pierwsze dwa powyższe motywy mają charakter emocjonalny, zaś w ostatnim przeważają treści o charakterze poznawczym.

Allport (1988) traktował religię jako jedno ze źródeł integracji osobowości. Według jego założeń istnieją dwie różne formy orientacji religijnej. W orientacji zewnętrznej traktuje się religię jako wartość instrumentalną, wybieraną z motywów poczucia bezpieczeństwa, ze względu na opinię społeczną, itp. Religia w tej orientacji jest tym co zaspakaja ludzkie potrzeby. Natomiast w orientacji wewnętrznej religia jest wartością najwyższą i samą w sobie. W tym przypadku ludzie traktują poważnie i autentycznie nakazy moralne.

Allport stosuje bardzo często termin „poczucie” dla określenia *względnie trwałej komponenty osobowościowej, która stanowi połączenie czynników afektywnych oraz poznawczych*

*i jest ukierunkowana na określony obiekt wartości. Definiuje on poczucie religijne raczej jako „ogólną postawę, która służy temu, by jednostka potrafiła odnieść siebie do całości Bytu”. Poczuciu religijnemu jest przypisywane zadanie łączenia wszystkiego, co jest „centralne w naturze rzeczy”. Opisuując cechy dojrzałego poczucia religijnego Allport uważa, że powinno ono być: dobrze zróżnicowane, dynamiczne, konsekwentnie dyrektywne, wszechstronne, zintegrowane i heurystyczne (za: Golan, 2006, s. 76).*

E. Fromm (1966) jako jeden z badaczy nurtu psychologii humanistycznej miał problemy z określeniem terminu „religii” jako powszechnego zjawiska ludzkiego. W każdej definicji nie sposób było uniknąć jakichś skojarzeń ze specyficznym typem religii, które nie zabarwiło by tego pojęcia. Z braku możliwości podania tego rodzaju terminu w swojej książce *Szkice z psychologii religii* podaje on ogólne pojęcie, że przez religię rozumie *każdy system myśli i działań, podzielny przez pewną grupę, który dostarcza jednostce układu orientacji i przedmiotu czci* (tamże, s 134).

Szczególny nacisk kładzie jednak Fromm na uznanie, że człowiek jest kontrolowany przez siłę wyższą znajdującą się poza nim. Ważnym również elementem w jego teorii jest idea, że siła ta ze względu na kontrolę, jaką dysponuje, ma prawo do „posłuszeństwa”, czci i kultu. Wszystko to składa się według tego badacza na rozumienie religii autorytatywnej. Głównym przymiotem tego typu religii jest posłuszeństwo, zaś jej głównym grzechem nieposłuszeństwo. Bóstwo ma prawo zmusić człowieka do oddania mu czci, gdyż jest wszechpotężne i wszechwiedzące, a człowiek wobec niego jest istotą bezsilną i pozbawioną znaczenia. Człowiek może się czuć silny tylko wtedy, gdy przez całkowite poddanie się bóstwu uzyska jego łaskę, czy pomoc (tamże).

Zarysowane przez Fromma pojęcie religii humanistycznej koncentruje się wokół człowieka i jego siły, w przeciwieństwie do religii autorytatywnej, gdzie nacisk kładziony jest na posłuszeństwo. U Fromma w religii *celem człowieka jest osiągnięcie największej siły, a nie największej bezsilności; cnotą jest samourzeczywistnienie, a nie nieposłuszeństwo. (...) Dominującym nastrojem jest tu nastrój radości, podczas gdy w religii autorytatywnej jest nim nastrój smutku i winy* (tamże, s. 145-146). W centrum więc religii humanistycznej stoi ludzkość i jej potencjał.

Innym przedstawicielem nurtu psychologii humanistycznej był amerykański psycholog A. Maslow. Od wczesnych lat młodości był on wojującym ateistą, ale zdolnym do głębokich wzruszeń pod wpływem muzyki, sztuki i przyrody, a także podczas lektury czasopism naukowych (Wulff, 1999). Maslow utrzymywał, że *nauka na najwyższym poziomie jest „organizacją, systematycznym dążeniem i uczestnictwem w cudzie, wstrząsie i tajemnicy”*. Maslow wyniósł stąd, że *nauka może być religią dla ludzi niereligijnych i źródłem głęboko nagradzającego doświadczenia religijnego. By odróżnić stany ekstatyczne od wszelkich interpretacji w duchu religijnych tradycji, a z drugiej strony podkreślić ich naturalne pochodzenie, Maslow nazwał je „doświadczeniami szczytowymi”* (za: Golan 2006, s. 77). Osoba, która przeżywa „doświadczenia szczytowe” jest bardziej zintegrowana, wydaje się, iż jest ona w apogeum swych mocy i że wykorzystuje wszystkie swe zdolności najlepiej, najpełniej. W tym stanie osoba ta odczuwa w wyższym stopniu niż kiedy indziej, że jest

odpowiedzialnym, czynnym i twórczym centrum swych aktywności i percepcji. „Doświadczenie szczytowe” wyzwala osobę od oporów, inhibicji, kontroli, ostrożności, rezerwy, obaw, zwątpień, samokrytyki, zahamowań. Jej zachowania są bardziej spontaniczne, ekspresywne, niewinne, bardziej naturalne, nieskrępowane. W tym stanie dany osobnik jest bardziej obecny tu i teraz, a także wolny od przeszłości i przyszłości (Maslow, 1986).

„Doświadczenia szczytowe” u osób, u których się pojawiają, dostarczają głębokiego zadowolenia i mogą zrewolucjonizować ich życie. Dają one im przekonanie, że życie jest naprawdę warte przeżycia. Maslow psychologię humanistyczną pojmuje, jako wiarę naturalistyczną, oddzielając mocne doświadczenia religijne (doświadczenia szczytowe) od tradycji religijnych (Golan, 2006).

Psychologowie humanistyczni przypisują religii główną rolę w dynamice procesów samoaktualizacji. Przedstawiają oni typologie religijności uważane za zdolne do wspierania realizacji potencjału ludzkiego, do których należą: religijność zewnętrzna i wewnętrzna (Allport), religia autorytarna i humanistyczna (Fromm) oraz zdolność do „szczytowych doświadczeń” (Maslow).

## 5. Pojęcie religijności w ujęciu biologicznym

*Na występowanie i przeżywanie doświadczenia religijnego mają wpływ uwarunkowania fizyczne. Wiele praktyk i rytuałów religijnych pomyślano tak, aby oddziaływały na narządy zmysłów. Różne obrzędy zwyczajowo wymagają aktywnego uczestnictwa ruchowego, począwszy od częstego w praktykach zachodnich siedzenia, stania i klękania, przez dotykanie obiektów kultu i okrążanie świętych miejsc, po taniec, obracanie się, czy padanie na twarz. Wrażenia kinetyczne i równowagi wytwarzane przez te ruchy ściśle wiążą się z ideami i uczuciami religijnymi, także zakorzenionymi w procesach fizjologicznych. W różnych kontekstach, szczególnie jednak religijnych, wrażenia czy uczucia wywołane przez organy wewnętrzne oraz różne stany organizmu, takie jak głód i pragnienie, poczynają służyć jako symbole wyrażające złożone postawy. Nie da się znaleźć jakiegokolwiek doświadczenia religijnego, które nie byłoby oparte na fakcie naszej cielesności (tamże, s. 77).*

Jednym z pierwszych pionierów biologicznego ujęcia jest J. H. Leuba, który w 1925 roku opublikował klasyczną pracę o psychologii mistycyzmu, w której widać wyraźny wpływ koncepcji medycznych i fizjologicznych. Na terenie Niemiec ten nurt podjął jako pierwszy w psychologii religii G. Vorbrodt, który żywił nadzieję spełnienia się jego marzeń przekształcenia się teologii na „psychologiczną teologię”, która ukazywałaby człowieka jako psychologiczną istotę, jak i byt duchowy (Wulff, 1999).

W ujęciu biologicznym mieści się również praca naukowców z Uniwersytetu Kalifornijskiego z 1997 r., którą kierował Ramachandran, a która wskazywała na istnienie w ludzkim mózgu tzw. „punktu Boga”. Został tak określony jako *ośrodek duchowy tworzony przez połączenie nerwowe płatów skroniowych. Na obrazach mózgu uzyskanych metodą pozytronowej*



tomografii emisyjnej fragmenty tkanki nerwowej, które odpowiadają temu punktowi, rozświetlają się gdy badane osoby słyszą rozmowy na tematy religijne lub duchowe. Bodziec wywołujący te reakcje zależy od kultury, do której należy badany: ludzie zachodu reagują na wzmiankę o Bogu, a np. buddyści – na inne, dla nich ważne symbole. Taką aktywność płatów skroniowych od wielu lat wiązano z mistycznymi wizjami chorych na padaczkę i osób zażywających LSD. Ramachandran wykazał, że do aktywności tej dochodzi też u zwykłych ludzi (za: Golan, 2006, s. 78).

Odkrycie „punktu Boga” nie dowodzi istnienia Stwórcy, ukazuje jednak, że mózg osiągnął pewien etap rozwoju, na którym możliwe jest zadawanie ostatecznych pytań. Na tym stopniu rozwoju mózgu pojawia się i jest wykorzystywana wrażliwość na szeroko pojmowany sens i wartości. Naukowcy (Persinger, Ramachandran) doszli do następującego wniosku: *Niewykluczone, że w płatach skroniowych zupełnie normalnych ludzi działa neurologiczny mechanizm swoiście związany z religią. Zjawisko wierzeń religijnych może być wbudowane w mózg* (tamże, s. 78).

Neurobiolog M. Persinger zaobserwował *nieprzypadkowy związek, jaki zachodzi pomiędzy wizjami, niewyjaśnionymi zapachami oraz podobnymi przeżyciami, często wyliczanymi przez pacjentów cierpiących na epilepsję skroniową a doświadczeniami mistycznymi. Związku tego nie potrafił on jednak wykazać u osób uczestniczących w nabożeństwach. (...) badanym osobom zakładał na głowę przebudowany kask motocyklowy i poddawał je działaniu słabego pola magnetycznego, wywołując w ten sposób nadaktywność w płatach skroniowych mózgu (mikronapady). 80% uczestników tych eksperymentów miało twierdzić, iż pojawiały się u nich odczucia unoszenia się, ożywione wspomnienia, słyszeli oni głosy oraz mieli uczucie „odczuwanej obecności”, które interpretowali jako coś nadzwyczajnego, często jako obecność Boga lub anioła* (za: tamże, s. 32-33).

Ocena podejścia biologicznego jest bardzo trudna. Wielu psychologów w Niemczech (np. Faber, Pfennigsdorf) zaprotestowało przeciwko próbom wyjaśnienia doświadczeń religijnych w kategoriach fizjologicznych. W literaturze przedmiotu można znaleźć też i takich np. Persinger, Ramachandran, którzy w tym ujęciu będą doszukiwać się wszelkiego rodzaju podstaw doświadczenia religijnego (Wulff, 1999). Trzeba jednak mieć świadomość, że nie jest problemem to, czy *neurofizjologia odkrywa jakąś rolę w doświadczeniach religijnych, gdyż prawdopodobnie każde doświadczenie ma gdzieś swą reprezentację w mózgu, lecz czy odwołanie się do mózgu i innych procesów w organizmie jest najlepszym sposobem ich zrozumienia. Ważna jest też kwestia czy możemy w uzasadniony sposób dokonać dedukcji na temat istoty doświadczeń religijnych na podstawie wiedzy dotyczącej ich biologicznych korelatów* (tamże, s. 109).

## 6. Współczesne typy religijności

We współczesnej psychologii w oparciu o wyżej podane próby opisu pojęcia religijności wyróżnia się m. in. trzy typy religijności:

1) „Religijność zewnętrzna”, która służy zdobyciu bezpieczeństwa oraz pozycji społecznej. Wybiera się tutaj tylko te prawdy religijne, które zgadzają się z własnym interesem jednostki. Osoba o takiej religijności widzi szczególnie jej funkcje, praktykuje

okolicznościowo i pod wpływem drugorzędnych motywów. Religijność ta jest schematyczna, mało zróżnicowana i ma cechy ekskluzywizmu.

2) „Religijność wewnętrzna”, która przenika całe życie człowieka i łączy potrzeby oraz wartości jednostki z normami społecznymi. Jest to religijność bardziej refleksyjna i zróżnicowana, osobowa i uniwersalna oraz skierowana na dobro drugiego człowieka. Wartości religijne u takich jednostek są bezwzględnie najważniejsze. Osoba o takiej religijności poszukuje głębszych wartości oraz uczestniczy we wspólnocie.

3) „Religijność personalną”, która charakteryzują następujące cechy:

- aktywność i zaangażowanie – efekt wewnętrznej relacji z Bogiem;
- spontaniczność i twórczość – przyswajanie korzystnych wartości przez jednostkę;
- otwartość – wyrażająca się w gotowości do pozytywnego kontaktu z innymi postawami i prądami myślowymi (integracyjna rola religii w osobowości);
- autonomiczność zachowania religijnego – określona religia jest wynikiem wewnętrznego i wolnego wyboru;
- poczucie odpowiedzialności i wolności – świadome otwarcie na wartości, jakie niesie religia, jak również gotowość do ponoszenia odpowiedzialności, która jawi się jako wewnętrzna powinność;
- świadomość celowości własnej egzystencji – łączenie wydarzeń życia z religią, które wspólnie stanowią jednoczącą filozofię życia;
- allocentryzm – postawienie w centrum życia Boga i określonych wskazań odnoszących się do życia człowieka;
- stabilność – niezmienność podstawowych przekonań, uczuć, motywów oraz zachowań religijnych, co chroni jednostkę przed rozbiciem życia religijnego w czasie kryzysu i może ją jeszcze ubogacić (Makselon, 1995).

Religijność personalna jest najdojrzalszym typem postawy człowieka wobec Boga i drugiego człowieka. Jednakże typy religijności zewnętrznej i wewnętrznej mogą być rozwijane i przechodzić w formę personalną, co będzie świadczyło o dojrzewaniu osoby w sferze duchowej.

Człowiek jest istotą złożoną z wielu sfer. Jedną z nich, bardzo złożoną i specyficzną jest płaszczyzna religijna, stąd też możemy określić człowieka, jako *homo religiosus*. Zjawisko religijności nie jest wysublimowanym fenomenem przypisanym właściwościom tylko jednostkowej osoby przez nic niekształtowanej. Jest ono ciągle formowane przez wiele komponentów środowiskowych, co pokazały podane, w tym artykule różne ujęcia w określaniu pojęcia religijności. Choć przy badaniu tego zjawiska przyglądamy się konkretnej osobie, to jednak odkrywamy, że wiele cech religijności człowiek nabył z zewnątrz, a następnie je interioryzuje. Taki działanie pozwala człowiekowi ustosunkować się względem Boga i nadprzyrodzoności i zbudować spójny system pojęć, przekonań, uczuć oraz zachowań jednostki. Zachodzi, więc ciągle sprzężenie człowieka z środowiskiem na różnych płaszczyznach, w tym też w sferze religijnej, która ciągle podlega kształtowaniu.

**Bibliografia:**

- Allport G.W., (1988), *Osobowość i religia*, Warszawa: wyd. PAX.
- Chaim W., (2002), *Koncepcje rozwoju religijnego*, w: *Studia z psychologii rozwoju*, J. Makselon (red.), s. 9-54, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.
- Fromm E., (1966), *Szkice z psychologii religii*, Warszawa: wyd. Książka i Wiedza.
- Golan Z., (2006), *Pojęcie religijności*, w: *Podstawowe zagadnienia z psychologii religii*, S. Głaz (red.), s. 71-80, Kraków: Wyd. WAM.
- Grom B., (2009), *Psychologia religii*, Kraków: wyd. WAM.
- Jung C.G., (1970), *Psychologia a religia*, Warszawa: wyd. KR.
- Kuczkowski S., (1993), *Psychologia religii*, Kraków: wyd. WAM.
- Makselon J., (1995), *Człowiek jako istota religijna*, w: *Psychologia dla teologów*, J. Makselon (red.), s. 255-282, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.
- Maslow A.H., (1986), *W stronę psychologii istnienia*, Warszawa: wyd. PAX.
- Szmid J. (1986), *Psychologia religii*, *Euhemer –Przegląd Religioznawczy*, 1986, nr 3-4, s. 333-343.
- Wulff D.M., (1999), *Psychologia religii*, Warszawa: wyd. WSiP.