

## Wprowadzenie tłumacza do drugiego wydania polskiego

Książka Bernharda Groma<sup>1</sup>, którą czytelnik bierze właśnie do ręki, ukazała się po niemiecku, w swoim trzecim gruntownie zmienionym wydaniu w roku 2007. Ma ona za sobą w tym kraju historię niewątpliwego sukcesu: uchodzi tam za najlepszą pozycję z psychologii religii od lat pięćdziesiątych ubiegłego wieku, nadto uzyskując status dzieła sztandarowego i systematycznego, którego nie sposób pominąć wśród książek stricte psychologicznych poświęconych religii. Powołują się na nią nie tylko przedstawiciele tej dyscypliny w Europie, ale także amerykańscy psychologowie religii, wiodący dzisiaj w jej obrębie niekwestionowany prym.

W Polsce pozycja ta ukazuje się ponownie po dziesięciu latach od premiery w drugim, zaktualizowanym i poprawionym wydaniu tak, że ani jedna strona nie pozostała taką, jaką była wcześniej. Mimo niełatwej drogi, jaką kroczy psychologia religii w naszym kraju, gdzie ciągle jeszcze jest trudno rozpoznawalna, a często też mylona bądź z psychologią pastoralną, bądź z rodzajem psychologii religijnej, *Psychologia religii* Groma jako podręcznik na dobre zagościła w salach wykładowych większej liczby polskich uczelni, proponujących wśród swoich zajęć przedmiot o takiej nazwie. Nowym wyzwaniem, przed jakim staje w obecnej edycji jest trafienie do rzeszy studentów psychologii w Polsce, a szerzej także do każdego, kto głębiej, a znaczy to między innymi poważniej interesuje się fenomenem religii. Dzieje się tak dlatego, że religia i religijność są faktycznymi i niezwykle interesującymi tematami dla psychologii jako nauki. Chodzi między innymi o psychologię religii jako rodzaj psychologii stosowanej, analogicznie na przykład do psychologii biznesu czy psychologii sportu, to znaczy o posługiwanie się instrumentarium naukowym psychologii do analizy zjawisk religijnych.

Pojawienie się na rynku nowej książki jest zazwyczaj ostatnim etapem długiego procesu, w obrębie którego jej tekst był przedmiotem pracy, troski i... radości wielu osób. Dobrym zwyczajem jest wyrażenie w stosunku do nich wdzięczności. Czyniąc to, na początku chciałbym podziękować jej autorowi, Bernhardowi Gromowi, który jako profesor w Monachium zainspirował

---

<sup>1</sup> Na temat jego osoby i twórczości por. Henryk Machoń, *Wprowadzenie: Religijność między idealizacją a patologizacją*, w: Bernhard Grom, *Psychologia religii*, wyd. 1, Wyd. WAM, Kraków 2009, s. 11–24.

mnie sposobem rozumienia i uprawiania nauki. Niniejsza książka jest tego przykładem. Niewątpliwie była to motywacja do rozpoczęcia prac nad jej polskim przekładem, a jego idea stała się jeszcze wcześniej impulsem dla autora do opracowania jej nowej i ostatniej edycji niemieckiej. Wdzięczność wyrażam w tym miejscu także Panu Arndowi Schroerowi z Bad Boll (Niemcy) za pomoc w ponownym wydaniu tej publikacji w języku polskim. Wreszcie słowa szczerego podziękowania należą się Pani Redaktor Aleksandrze Małek z Wydawnictwa Naukowego PWN, która przyjęła z otwartością i podjęła pomysł drugiego wydania *Psychologii religii* w tej szacownej oficynie, służąc mi wieloraką pomocą i kompetentną radą aż do chwili obecnej. Dziękuję!

## Wstęp

# Jaki cel stawia sobie psychologia religii?

Z europejskich badań nad wartościami z roku 1999/2000 wynika, iż 50,7% Europejczyków uznaje religię w swoim życiu za dość ważną lub bardzo ważną. 57,8% wyznaje, iż „czerpie z religii pociechę i siłę” – twierdzi tak mniej niż połowa Niemców (49,9%), jednak dużo więcej niż połowa Polaków, bo aż 82% z nich (Halman, 2001).

Pomimo rozluźnionego związku z Kościołem oraz postępującej sekularyzacji religia i religijność pozostają ważnymi czynnikami zarówno w życiu pojedynczego człowieka, jak też i całego społeczeństwa – zbyt ważnymi, by psychologia mogła je pominąć. Posługujący się psychologicznymi metodami badawczymi oraz przy pomocy takiego rodzaju poradnictwa, pragnący zająć się zaburzeniami i mocnymi stronami ludzi, nie pominie tego obszaru, bez względu na to, jak traktuje kwestię wiary. Niemało osób skarży się, iż ani z lekarzem, ani też z terapeutą nie mogą porozmawiać o tym, jak to w czasie cierpienia na depresję szukają ucieczki w modlitwie, jak w czasie żałoby, po stracie bliskiego człowieka, miewają jego „wizje” lub też martwią się tym, iż ich córka lub syn przyłączyli się do jakiejś duchowej grupy<sup>1</sup>. Poważna niewiedza w sprawach wiary, panująca w światopoglądowo pluralistycznym i silnie zsekularyzowanym społeczeństwie, sprzyja też w pewnej mierze przesądom w stosunku do „praktykujących wierzących”, „muzułmanów”, lub też „zwolenników sekt”, którzy utrudniają życie wspólne. Psychologia, która w szerszych grupach społecznych była w stanie pogłębić zrozumienie problemów psychicznych, mogłaby też poprzez swoje badania przyczynić się zarówno u ludzi zawodowo pracujących w poradnictwie, jak i w świadomości społecznej w ogóle do głębszego zrozumienia dla religijnych przeżyć, zachowań i religijnego myślenia.

Pomocą mogłyby tu służyć liczne badania, które jednak osobom nieznanym psychologii religii wydają się być nie do ogarnięcia, jak dżungla. Opublikowano parę tysięcy tekstów poświęconych psychologicznej perspektywie zagadnień religijnych. Na próżno jednak szukać w nich wyczerpującego „obrazu człowieka”, ukazującego wszystko to, co najistotniejsze w życiu wiary.

---

<sup>1</sup> *Spirituelle Gruppe* przekładam jako „duchowa grupa”, por. zwłaszcza s. 266–282 tej książki (uwaga tłum.).

To zaś oferują co najwyżej budujące publikacje popularnonaukowe. Nowoczesna psychologia religii, która powstała na gruncie badań kwestionariuszowych G. Stanleya Halla (1881) oraz Edwina D. Starbucka (1899), jak również na bazie analizy dokumentów osobistych Williama Jamesa (1902), na uboczu istnienia różnych rodzajów psychologii, rozwinęła się w wielu przeciwnych kierunkach. Metodycznie jednak albo pozostała nastawiona bardziej fenomenologicznie oraz z akcentami hermeneutyki i psychologii głębi, albo też empiryczno-statystycznie (Henning, 2003; Wulff, 1999). Po załamaniu się pierwszej fazy badań w latach trzydziestych XX wieku w USA od roku 1960 rozwija się „drugi ruch psychologii religii” zwracający się ku doświadczeniu, jako przedmiotowi swoich badań naukowych. Ruch ten został zainicjowany przez Gordona W. Allporta (1988), który w swoim kwestionariuszu odróżnił religijność zorientowaną na korzyść, motywowaną zewnętrznie, od religijności z przekonania, motywowanej wewnętrznie (Allport i Ross, 1967), oraz przez Charlesa Y. Glocka (1962), który w obrębie religijności wyróżnił pięć wymiarów, umieszczając je w swoim kwestionariuszu. W ten sposób potwierdziła swoje znaczenie psychologia religii, która zdolna była podążać drogą naukową wraz z akademicką psychologią i socjologią, gdyż starała się o podstawy teoretyczne oraz metody badawcze odpowiadające ich standardom. Do uznania tego nurtu psychologii religii przyczyniła się także taka okoliczność, że swoje badania prowadziła ona przeważnie w ramach dyscyplin psychologicznych, medycznych i społecznych. Już jej pionierzy, jak psycholog społeczny i psycholog osobowości Allport, jak też i socjolog Glock, pracowali w uniwersytetach, które nie miały wydziałów teologicznych. W ten sposób inni, krytyczni w stosunku do religii naukowcy nie mieli żadnego powodu, by wątpić w ich niezależność od „religijnej sceny”.

## Psychologia religii – psychologizm – psychologia pastoralna

Niniejsza książka wpisuje się w ten właśnie główny nurt psychologii religii – dyscypliny, która aż do czasów obecnych zaowocowała licznymi badaniami naukowymi, cechującymi się wysoką jakością naukową, a która to jednak w Europie nie jest zbyt silnie zakorzeniona (Belzen, 1998; Grzymała-Moszczyńska, 1991b; Henning, 2003). Zgodnie z tym psychologię religii należy rozumieć jako obszar badań psychologii czy też jako odrębną dyscyplinę w obrębie psychologii. Poprzez zadawane pytania, formułowane hipotezy, oraz metody psychologii wychodzącej od doświadczenia, opisuje ona – a w stosunku do ich warunków psychospołecznych i intrapsychicznych wyjaśnia i prognozuje – faktyczne przeżycia religijne, poznanie religijne i religijne zachowania, innymi słowy: religijność. W odróżnieniu od wyjaśniania klasycznych nauk przyrodniczych „wyjaśnianie” oznacza tu oczywiście jedynie

prawdopodobną prognozę zachowania w określonej sytuacji. Psychologiczne wyjaśnianie nie wyklucza – abstrahując tu od neurofizjologicznych czynników zaburzeń – wolnego i podejmowanego samodzielnie zachowania, lecz określa jedynie warunki i procesy, które są jego podstawą.

Tak pojmowana psychologia religii jest obszarem psychologii stosowanej, podobnie jak psychologia środowiskowa, psychologia muzyki, psychologia biznesu, czy też psychologia kliniczna. Faktycznie najważniejsze badania psychologii religii są realizowane przy zastosowaniu psychologii różnic indywidualnych, psychologii klinicznej, psychologii społecznej, psychologii rozwojowej oraz psychologii zdrowia. W ramach kształcenia przyszłych psychologów i psychoterapeutów psychologia religii winna gwarantować odpowiednie zrozumienie dla fenomenów religijnych zarówno klientów, jak też i pozostałych członków społeczeństwa. W sytuacji idealnej powinna ona w sposób instytucjonalny znaleźć trwałe miejsce tam, gdzie zapewnia się wymagane kompetencje, a mianowicie na wydziałach psychologii. Religioznawstwo oraz teologia(e) winny być dla niej partnerami dyskusji. Jednak od strony ich tradycji badawczej, problematyki oraz metodyki dyscypliny te wnoszą inny, im właściwy rodzaj rozumienia przedmiotu badań.

By zachować światopoglądową neutralność psychologii, psychologia religii nie powinna analizować tego, czego podstawę stanowią określone roszczenia do prawdy lub też normy natury etyczno-religijnej. Dzieje się tak dlatego, iż poprzez swój sposób formułowania pytań i swoje metody, posiada ona kompetencje jedynie w stosunku do *subiektywnych* aspektów religijnych przeżyć, zachowań i religijnego myślenia. *Obiektywny* aspekt – pytanie o to, czy określone przekonania religijne mają wartość obiektywną lub też, czy poszczególne formy modlitwy, medytacji albo nabożeństw są godne polecenia – pozostawia ona krytyczno-normatywnej refleksji etyki, filozofii religii oraz teologii, które posługując się własnymi rodzajami argumentacji, mają za zadanie je analizować.

Psychologia religii nie może więc orzekać o iluzorycznym lub obiektywnym charakterze przekonań religijnych, co na podstawie swoich pozytywistycznych uprzedzeń, przekraczając granice kompetencji psychologii uczynił Freud (GW<sup>2</sup> 7, s. 129–139, wyd. pol. 1996, s. 5–14; GW 14, s. 323–380, wyd. pol. 1998c, s. 121–161; GW 15, s. 170–197, wyd. pol. 1995). Psychologii religii nie wolno uprawiać ani światopoglądowej krytyki religii, ani religijnej apologetyki. Nie powinna ona ani z góry uznawać religijności za patologię, ani też jej idealizować, lecz badać, różnicując.

Powinna ona także unikać innego przekroczenia granicy, które w przeszłości silnie obciążało relację do „obozu religijnego”, a mianowicie psychologicznego redukcjonizmu. Twierdzi on, iż jest w stanie ocenić roszczenie do prawdy przekonań religijnych, wykazując, iż nie są one „niczym innym niż”

świato-  
poglądowa  
neutralność

<sup>2</sup> GW = *Gesammelte Werke – Dzieła Zebrane* (uwaga tłum.).

skutkiem i wyrazem określonej socjalizacji, potrzeb emocjonalnych lub też zaburzeń. Stanowisko to przeocza fakt, iż pomimo wpływów określonego wychowania lub stanu emocjonalnego na wyobrażenia religijne mogą być one ze strony wierzącego samokrytycznie zakwestionowane lub też zmodyfikowane, jeśli jego religijność jest wystarczająco silnie zakorzeniona w prawdziwie poznawczym zainteresowaniu światopoglądem naukowym oraz w wolności od sprzeczności logicznej. Motywy emocjonalne, które w tych wyobrażeniach mogą być obecne, mogą też prowadzić do zniekształceń. Jednak to, czy tak faktycznie jest, należy każdorazowo sprawdzić, wykorzystując wymiar poznawczy i argumentację światopoglądową. Prosty fakt, iż na przykład ktoś został surowo wychowany lub też jest skłonny do stanów depresyjnych samo w sobie nie mówi jeszcze nic o prawdziwości lub nieprawdziwości jego koncepcji [obrazu] Boga, tak samo, jak nie rozstrzyga o prawdziwości jego stanowiska dotyczącego fizyki czy medycyny.

W dyskusji z teologami, psychologia religii winna być świadoma tego, iż z życia wiarą – podobnie jak z pozostałego życia psychicznego – uchwytuje jedynie to, co uchwytują jej konstrukty. Jeśli mówi ona przykładowo o „wspomagany przez wiarę dobrostanie psychicznym”, to dotyka tym samym z pewnością pewnego istotnego, subiektywnego aspektu „zbawienia”, lecz jednak nie wszystkich jego wymiarów. Podobna sytuacja ma miejsce wtedy, gdy analizuje „miłość bliźniego”, jako „motywowaną religijnie prospołeczną wrażliwość i prospołeczne zachowanie” lub „zaufanie do Boga”, jako „motywowane religijnie zachowanie radzenia sobie z sytuacjami trudnymi”. Zgodnie z tym teologowie nie powinni wymagać od psychologii religii znajomości wszystkich aspektów tego, co religijne.

dyscyplina  
zaangażowana?

A jednak w stosunku do jednej, niewątpliwie psychologicznej i leżącej w ramach jej kompetencji kwestii psychologia religii powinna rozumieć siebie w całej rozciągłości jako dyscyplinę zaangażowaną. Ze względu na jej zasadnicze nastawienie psychohigieniczno-terapeutyczne ten rodzaj psychologii musi czuć się odpowiedzialny za *dobrostan psychiczny oraz korzystny rozwój osobowości* ludzi. Dlatego też psychologia religii powinna wykazywać, które nastawienia religijne oddziałują na dobrostan i rozwój osobowości negatywnie, a które pozytywnie. Zadanie to jest od lat dostrzegane w szerokich ramach psychologii zdrowia (Koenig, McCullough i Larson, 2001; Plante i Sherman, 2001) czy też pośród badań dotyczących jakości życia (Ellison, 1991; Witter i in., 1985).

Poza tym pod względem normatywnym lub pedagogicznym psychologia religii nie bada, jak można wspomagać rozwój religijny odpowiadający określonemu teologicznemu wyobrażeniu celu, to znaczy, jak można stać się autentycznym żydem, chrześcijaninem, muzułmaninem, wyznawcą hinduizmu czy też buddystą. Taki rodzaj zastosowania psychologicznego poznania oraz psychologicznych metod musi zostać przeanalizowany w ramach działania na rzecz określonej wspólnoty wierzących: jak skutecznie mogą zostać osiągnięte

jej cele wychowawcze, cele jej poradnictwa oraz cele duszpasterskie. Dlatego też wspomniane zastosowanie winno wyróżniać się [nazwą] jako zakres działalności, który stanowi jednocześnie część zastosowania dyscyplin psychologii klinicznej i pedagogicznej, jak również – w kontekście chrześcijańskim – część teologii praktycznej i pedagogiki religijnej. Aby uniknąć nieporozumień, tychże – odnoszących się do działalności kościelnej – zespolonych dyscyplin nie powinno określać się mianem teologicznej psychologii religii, lecz psychologii pastoralnej (Klessmann, 2004), czy też psychologii wychowania religijnego (Grom, 2011).

## Co jest religijne, a co duchowe?

Co jednak psychologia religii powinna uznać za zakres swojego przedmiotu, to znaczy, określić jako religijne? Religioznawcy zastrzegają, iż nie jest możliwe utworzenie pojęcia religii obowiązującego dla wszystkich kultur, niezależnie od epoki. Autorzy prezentujący stanowisko fenomenologiczne skłonni są do definiowania jako religijne tego, co ma do czynienia z doświadczeniem „świętości”. Można jednak zapytać, czy taka charakterystyka jest wystarczająco uniwersalna. Podobną wątpliwość można też wysunąć wtedy, gdy to, co religijne, dostrzega się w wierze w „absolutne” lub „ultymatywne”, gdyż wątpliwe jest, iż politeiści wierzą w absolut lub coś ultymatywnego. Socjologowie rozróżniają często za Bergerem (1974) pomiędzy „substancjalnymi” definicjami religii, określającymi ją ze względu na istotę i treść tego, w co się wierzy, a definicjami „funkcjonalnymi”, ujmującymi religię na podstawie zadań i znaczenia, które ma ona dla pojedynczego człowieka, jak i dla społeczeństwa, takimi jak przełamywanie przypadkowości, obdarzanie sensem, kompensacja czy też integracja społeczna. Ponieważ jednak funkcje te mogą zostać spełnione także ze strony wyraźnie świeckich, areligijnych wartości przewodnich, dyscyplin naukowych, propozycji pomocy w trudnych sytuacjach życiowych czy też ze strony różnych grup, dlatego funkcjonalne pojęcie religii należy uznać za takie, które zawiera w sobie zbyt różnorodny fenomeny: z jednej strony jest ono zbyt szerokie, z drugiej zaś zbyt specyficzne pod względem teoretycznym.

Ze względu na komponent poznawczy oraz specyfikę religii i religijności, właściwą jest więc jedynie *substancjalna* definicja religii. W długiej tradycji badawczej faktycznie psychologia religii ma za sobą dobre doświadczenia związane z substancjalnym pojęciem religii, które czysto badawczo oraz bez wartościowania odróżnia fenomeny religijne od niereligijnych. Tu więc można się zgodzić, iż za „religijne” uznaje się i poddaje analizie każde przeżycie, myślenie i zachowanie, które w swoim komponencie poznawczym wyraźnie zawiera coś ponadludzkiego i ponadświatowego, bez względu na to, czy jest to pojmowane politeistycznie, monoteistycznie, panteistycznie lub też jeszcze inaczej. Otwartą pozostaje kwestia domagająca się wyjaśnienia ze strony

substancjalna  
definicja religii

analiz psychologii motywacji, jaką funkcję spełnia religijność w konkretnym przypadku. Jako odnoszone do wspólnoty, mające postać zinstytucjonalizowanego przekonania oraz praktyki, to, co religijne, jest tradycyjnie określane jako „*religia*”, w odróżnieniu od „*religijności*” jako indywidualnej postaci tego, co religijne.

Od lat dziewięćdziesiątych XX wieku zarówno amerykańscy, jak i europejscy autorzy mówią coraz częściej o „*duchowości*”. Niektórzy używają tego pojęcia jako synonimu religijności (jak ma to miejsce także w niniejszej książce), pragnąc jednak poprzez nie podkreślić osobową stronę bycia wierzącym. Dzieje się tak dlatego, iż także określenie „*religijność*”, przynajmniej w USA, jest łączone czasem z czysto zewnętrzną przynależnością do jakiejś denominacji religijnej. Dlatego Amerykanie, przy rosnącym dystansie w stosunku do organizacji religijnych, uznają siebie częściej, niż miało to miejsce wcześniej, za duchowych, a nie za religijnych (Marler i Hadaway, 2002). Inni rozumieją „*duchowość*” w dalszym ciągu jako „*religijność*”, tak iż może brakować u nich odniesienia do rzeczywistości transcendentnej, gdyż duchowość mieści tu w sobie jedynie poszukiwanie sensu życia, który zwyczajnie może zostać odnaleziony w relacji z innymi ludźmi, z naturą itp. (Meraviglia, 1999; Řičan, 2004; Zwingmann, 2004). Pojęcie duchowości unika wprawdzie problematycznych konotacji religijności i oddziałuje poprzez nieograniczenie pozytywnie, pozostaje przy tym jednak wyraźnie wieloznaczne.

## Różnorodność religijności wyjaśnianej w „*koherentnym eklektyzmie*”

Wyniki badań głównego nurtu psychologii religii oddziałują w dużej mierze jak mnóstwo pojedynczych obserwacji, w których trudno odróżnić to, co pewne od tego, co niepewne; to, co pełne treści, od tego, co jałowe. Stosowane metody – często kwestionariusze, będące podstawą badań korelacyjnych – są nader różnorodne (Hill i Hood, 1999; Huber, 1996), tak iż trudno porównać ze sobą wyniki, które nierzadko są rozbieżne. Często analizowano zupełnie różne fenomeny bez systematycznej analizy kompleksu tematów, poruszając się – jak długo nie uzyskiwano danych w sposób ateoretyczny – w ramach wyobrażeń, które podobnie trudno pozwalają się ze sobą zharmonizować, jak same wyznania. Także obszernie przeglądy wyników badań borykają się z trudnością, by wyniki te powiązać ze sobą tematycznie (Beit-Hallahmi i Argyle, 1997; Spilka i in., 2003).

Niniejsza praca ogranicza się do kwestii centralnych. Jej ideą przewodnią jest założenie, iż nie istnieje „*ta*” (jedna) religijność, lecz że religijność może znajdować swój wyraz w ogromnej różnorodności religijnych nastawień, sposobów przeżywania i zachowania. Przekonanie to, podzielane dziś przez większość psychologów religii, sformułował trafnie i programowo już William



James w tytule swojego pionierskiego dzieła *The varieties of religious experience* (1902)<sup>3</sup>. Religijność może wiązać się zarówno z wycofaniem do prywatystycznej wewnętrznosci, jak i z zaangażowaniem politycznym – czy to w odmianie demokratycznej czy też teokratycznej – ze społeczną wrażliwością, jak i z egoistycznym wyzyskiem drugiego, z nadwrażliwie lęklwym sumieniem, jak i z racjonalnym rozważeniem racji, ze wzmocnioną wiarą we własne siły, jak i z zaburzeniami narcystycznymi, z depresyjnością, jak i ze zrównoważeniem stanów emocjonalnych, z samotną medytacją, jak i ze wspólnotowym nabożeństwem. Zasadniczą intencją tej pozycji jest *możliwie jak najszersze przedstawienie i wyjaśnienie tej różnorodności, a przy tym ukazanie w jak największym stopniu zachodzących tu związków*.

Dlatego też obszerna część pierwsza, analizująca religijność jako element osobowości, wyjaśnia różnorodność możliwych jej przejawów poprzez różnorodność obecnych motywów wewnętrznych (rozdział 1), zrównoważonych lub zaburzonych emocji (rozdział 2) oraz odmiennych stanów świadomości (*ja*) (rozdział 3). Mniej obszerna część druga wskazuje na wpływy społeczne, które – we wzajemnym oddziaływaniu z analizowanymi czynnikami intrapsychicznymi – współkształtują wspomnianą różnorodność.

Taki rodzaj opisu nie jest w stanie wykazać pożądaných związków w ten sposób, iż za punkt wyjścia obierze się jednolite stanowisko teoretyczne, gdyż właśnie różnorodność fenomenów pokazuje, że zdolność wyjaśnienia założeń podstawowych jest ze strony wielkich kierunków psychologicznych ograniczona. Wymagana jest tu także różnorodność koncepcji teoretycznych (oraz metod), które się dopełniają, nie przeczą przy tym sobie i są zdolne do przekonującego wyjaśnienia określonych obszarów tego, co religijne. W tym zamierzeniu o charakterze pluralistyczno-integrującym, w tym „koherentnym eklektyzmie” (Allport, 1959, s. XXVI), posłużymy się zarówno teorią uczenia się, jak też i (sporadycznie) stanowiskami psychoanalizy, psychologii motywacji, psychologii emocji, psychologii poznawczej, jak też podejściem fenomenologiczno-psychiatrycznym oraz stanowiskami neodysocjacji.

wiele stanowisk  
teoretycznych

## Psychologia religii jako nauka o układzie nerwowym i jako „neuroteologia”?

Od lat dziewięćdziesiątych XX wieku poświęca się w mediach wiele uwagi podejmowanym przez neurologów próbom wyjaśnienia religijności poprzez odwołanie się do aktywności neuronalnej, jako jej podstawy. Już w roku 1984 teolog James B. Ashbrook mówił o *neuroteologii*. Jej punktem wyjścia jest założenie, iż doświadczeniom religijnym towarzyszą procesy neuronalne,

<sup>3</sup> Cytowany w wykazie literatury polski przekład tego dzieła W. Jamesa, pomijając istotny aspekt różnorodności, nosi upraszczający tytuł *Doświadczenia religijne* (uwaga tłum.).

których obecność można stwierdzić w wyspecjalizowanych w tym zakresie regionach mózgu. W tym celu przytacza się obserwacje i refleksje, jak te wymienione poniżej:

- Persinger (1987; 2002) uważa, że 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 biorących udział w nabożeństwach. W przeprowadzanych przez ponad dwadzieścia lat eksperymentach Persinger przebadał ponad tysiąc osób. Osobom tym 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 nadprzyrodzonego, często jako obecność Boga lub anioła.
- Newberg, d'Aquili i Rause (2003), używając odpowiedniego znacznika radioaktywnego oraz obrazowania rezonansem magnetycznym, przebadali ośmiu buddystów i trzy franciszkanki. Wykazali przy tym, iż podczas fazy głębokiego zjednoczenia duchowego najczęściej drastycznie słabnie ukrwienie w górnej części płata skroniowego. W ten sposób zmniejsza się aktywność mózgu w tzw. polu orientacji, umożliwiającym nam orientację przestrzenną oraz odróżnianie naszego ciała od świata zewnętrznego. Zdaniem wspomnianych badaczy „osiągnięcie pustki”, do której dąży się poprzez medytację, może tak silnie powstrzymać odbieranie bodźców zmysłowych i impulsów poznawczych, iż górna część płata skroniowego nie natrafia już na granicę pomiędzy ciałem a jaźnią. W ten sposób – jak opisują to teksty mistyczne – subiektywnie doświadczają się jedynie braku poczucia przestrzeni, którą duch może interpretować jako „uczucie nieskończonej przestrzeni i wieczności”. Według tych autorów w odróżnieniu od Persingera dziedzicznie genetycznie zdolności do doświadczania takich stanów zjednoczenia nie mają nic wspólnego z epilepsją. W swoim redukcjonistycznym ujęciu Persinger twierdził, iż Bóg jest „artefaktem mózgu”, natomiast naukowcy ci utrzymują, iż dyscypliny zajmujące się systemem nerwowym nie mogą ani wykluczyć, ani potwierdzić, iż w tego typu przeżyciach zjednoczenia rozpoznaje się coś boskiego.
- Badacz mózgu Austin (1998) uprawiał przez wiele lat medytację zen. Odwołując się do swoich przeżyć, sprowadza on buddyjskie oświecenie, które tradycja zen opisuje jako przewyciężenie granicy *ja*, do – wywoływanego przez medytację – zahamowania aktywności większej

liczby podkorowych obszarów mózgu. Normalnie obszary te odpowiadają za uczucie cielesnej jaźni, a wraz z nim za „perspektywę ja–mnie–moje”. Tak więc medytacja zen miałaby uzdalniać mózg i świadomość do samodzielnego, pod względem duchowym, emergentnego działania, prowadzącego do wywołania zmian neurofizjologicznych, koniecznych do zaistnienia doświadczenia jedności wszystkiego.

Czego można oczekiwać od tego typu stanowisk naukowych? Bez wątpienia badania neurofizjologiczne są ważne dla zrozumienia mózgu i leczenia jego urazów i chorób. A jako że religijność, jak każde myślenie i przeżywanie, jest związana z procesami mózgu, tak więc badania te mogą dostarczyć informacji o neuronalnych podstawach tych procesów, zwłaszcza odnoszących się do medytacji. Poza tym wkład tych badań w dziedzinę psychologii religii jest jednak ograniczony. Obserwacje „neuroteologiczne” wychodzą najczęściej od doświadczeń nadzwyczajnych, takich jak halucynacje, ataki epilepsji, utrata orientacji lub też *déjà vu* i odnoszą je do podobnych zmian neuronalnych w tak samo nadzwyczajnych zjawiskach religijnych, jak wizje lub mistyczne przeżycia zjednoczenia. Przyjmowane przy tym podobieństwo jest jedynie podobieństwem przybliżonym; dokładna odpowiedniość na poziomie neuroanatomicznym nie została wykazana. I tak dokonane przez Persingera porównanie przeżyć religijnych do epilepsji nie znajduje potwierdzenia w empirii (por. także Sensky 1983). Omawiani autorzy przyporządkowują również doświadczenia religijne różnym obszarom mózgu oraz jego różnorodnej aktywności. Jeśli kładą oni nacisk na układ limbiczny, to przeceniają z pewnością jego wkład, nie doceniając tym samym znaczenia uczestniczącej w procesach poznawczych aktywności kory mózgowej, szczególnie gdy chodzi o mniej nadzwyczajne przeżycia, jak na przykład czytanie jakiegoś wersetu psalmu (Azari i in., 2001; Azari i in., 2005).

Ale nawet gdyby przyjęło się tu dokładną odpowiedniość, wyciągane wnioski mogłyby być odnoszone jedynie do doświadczeń nadzwyczajnych, nie zaś do religijności jako takiej, gdyż przeważająca większość wierzących nie stwierdza u siebie ani przeżyć mistycznych, ani też obecności jakichkolwiek wizji (Hardy, 1980). Zwyczajne myślenie religijne i przeżycia religijne można zaś wyjaśnić przy pomocy psychologii emocji (zob. s. 183–187 tej książki), bez odwoływania się do szczególnych zmian aktywności mózgu lub bez specjalnego „modułu Boga” (Ramachandran i Blakeslee, 2004), podobnie jak ma to miejsce w przypadku zastanawiania się nad treściami etycznymi, estetycznymi lub interpersonalnymi oraz w przypadku ich świętowania. Neuroteolodzy muszą przecież wziąć pod uwagę fakt, iż zaobserwowane przez nich przeżycia utraty orientacji lub odczuwanej obecności stają się doświadczeniami religijnymi dopiero poprzez takie ich zinterpretowanie przez osoby je przeżywające. Poznawcze i emocjonalne treści oraz procesy nie pozwalają się zrekonstruować na podstawie wyników badań przeprowadzonych za pomocą tomografów

mózgu lub z zapisu elektroencefalografu. Dlatego też psychologia religii powinna badać przede wszystkim komponent kognitywny, emocjonalny oraz komponent zachowania religijności, nie ograniczając się w żadnym razie do aspektu neuronalnego.