

Henryk Machoń
Politechnika Opolska

Co to jest myślenie religijne. Koncepcja motywów religijności

Wprowadzenie

Mianem „myślenia religijnego” określa się nie tylko religijny sposób interpretacji świata, w odróżnieniu na przykład od jego ujmowania agnostycznego czy ateistycznego, ale zazwyczaj jest ono także zbiorczą nazwą postawy religijnej. Dzieje się tak być może dlatego, iż specyfiką postawy religijnej – to znaczy tym, co odróżnia przeżycia religijne od innego rodzaju przeżyć, np. estetycznych – lub idąc jeszcze dalej: specyfiką religijności zdają się być treści poznawcze. Nawet wstępna refleksja nad religijnością nie pozwala jednak na utożsamienie jej z wymiarem poznawczym, lecz skłania ku wskazaniu także na inne jej źródła. Niniejszy tekst stawia sobie za cel interdyscyplinarne, choć wolne od żargonu naukowego, naszkicowanie obrazu religijności, poprzez wyodrębnienie w niej kilku motywów, w których szczególnie wyraźnie dochodzi ona do głosu. Pozwoli to na bardziej całościowe i adekwatniejsze jej ujęcie, w przeciwieństwie do sprowadzenia religijności do jednego wątku czy jednej potrzeby. Równocześnie celem artykułu jest przedstawienie pewnego teoretycznego ujęcia religijności, które – choć wyrasta z analizy szczegółowych badań empirycznych – ma zarysować powiązane ze sobą części pewnej całości, jaką z pewnością stanowi religijność w życiu jednostki.

1. Pociągające uproszczenia

Jednym z najczęstszych stanowisk będących odpowiedzią na – niejednokrotnie wymuszoną – konfrontację z jakimś zjawiskiem złożonym, dynamicznym, a tym samym trudnym do zaklasyfikowania jest uproszczenie. „Uproszczenia pomagają żyć” głosi jedna z prawd psychologicznych, a odnosi się ona nie tylko do życia codziennego, ale do polityki, gospodarki, mediów masowych oraz – co pewnie może dziwić – do nauki.

Wydaje się, że jednym z fenomenów, który nader często jest rozumiany w wyraźnej perspektywie uproszczeń, jest religia. Dla wielu jej wyznawców stanowi ona wyłącznie „dar niebios”, sprawę najważniejszą w życiu, a co za tym idzie wieczną i dlatego niemającą za sobą żadnej historii (czy mającą zatem jakąś przyszłość?), np. historycznego rozwoju prawd wiary. Konsekwencją takiego myślenia jest odrzucenie wszelkiej krytyki, kierowanej pod adresem religii, przykładowo wyrażającej się w pytaniu o formy religijności, które nie pomagają w budowaniu dojrzszej osobowości. W radykalniejszym ujęciu uznaje się ją za „czystą tajemnicę”, o której niewiele da się powiedzieć, nawet w odniesieniu do jej ludzkiego wymiaru. Dla zagorzałych przeciwników religii stanowi ona po prostu zabobon, który rzekomo jakże skutecznie zastąpiła nauka, czy też rodzaj uwiedzenia przez pociągające, acz próżne nadzieje na jakąś formę istnienia po śmierci i dlatego nieuchronnie mającą całe grupy społeczne, co – zdaniem tychże krytyków – prowadzi do patologicznych form życia jej wyznawców. Wspólną cechą tych przeciwstawnych, a równie upraszczających ujęć, jest sprowadzenie religii do jednego, a rzadziej dwu czynników, przy jednoczesnym konsekwentnym pomijaniu innych jej komponentów, najczęściej przeczących własnemu, „oczywistemu” stanowisku. Ze strony jej zwolenników językowo wyrażają to zwroty: „Religia jest wyłącznie sprawą...”, natomiast jej wrogowie mawiają: „Religia nie jest niczym innym, niż...”. Obserwacje te znajdują – przynajmniej częściowo – potwierdzenie w stanowiskach naukowych. Do grupy klasycznych badaczy religii, którzy, wskazując zaledwie na jeden lub dwa motywy religijności, zbudowali trwałe podstawy redukującego jej rozumienia trzeba zaliczyć m.in. Zygmunta Freuda (1856–1939), Bronisława Malinowskiego (1884–1942) czy Iwana P. Pawłowa (1849–1936).

Twórca psychoanalizy w pierwszym etapie swojej twórczości uznawał religię za „powszechną nerwicę natręctw”¹. Oznacza to, iż podobnie jak osoba cierpiąca na nerwicę natręctw, radząca sobie z lękiem, poczuciem winy i obawą przed karą poprzez czynności przymusowe (np. nieuzasad-

¹ S. Freud, *Czynności natrętne a praktyki religijne*, [w:] tenże, *Charakter a erotyka* (Dzieła 2, s. 5–14), przeł. R. Reszke, Warszawa 1996, s. 14.

nione i niezwykle częste mycie rąk), tak człowiek religijny realizuje swoje nieświadome i neurotyczne potrzeby poprzez rytuały religijne. W późniejszych pismach Freud widzi w religii pragnienie ochrony ze strony wszechmocnego ojca (Boga), wobec którego wierzący pozostaje na trwałe bezbronnym i infantylnym dzieckiem².

Dla wybitnego polskiego antropologa, etnologa i religioznawcy Bronisława Malinowskiego „religia daje człowiekowi nadzieję na nieśmiertelność”, a w ten sposób przewycięża jego lęk przed śmiercią, co stanowi główne źródło religii³. Warto dodać, iż deista Malinowski – obok religii – przypisywał ważne znaczenie w życiu człowieka wierzącego nauce, pozwalającej mu kontrolować potęgę przyrody oraz magii, dzięki której radzi on sobie z przypadkiem czy zdarzeniami losowymi⁴.

Iwan P. Pawłow, światowej sławy fizjolog pojmował religię jako rodzaj instynktu skłaniającego człowieka do szukania w niej ochrony i oparcia w obliczu potężnej i groźnej natury. Religia jest w nim zakorzeniona tak głęboko, że jako odruch bezwarunkowy jest dziedziczona filogenetycznie (gatunkowo), choć ontogenetycznie (osobniczo) dochodzi do głosu jedynie u jednostek słabych, które nie radzą sobie z przeciwnościami losu i dlatego zwracają się ku religii, szukając w niej pomocy oraz pocieszenia⁵. Warto zauważyć, iż choć wszystkie wspomniane tu ujęcia religii mocno zawężają jej zakres, to w odróżnieniu od Freuda, Malinowski i Pawłow interpretują ją pozytywnie.

2. Religijność w wielości motywów

Alternatywny sposób ujmowania religii (strona obiektywna) i religijności (strona subiektywna), w stosunku do stanowisk zaprezentowanych wyżej, stanowi jej interpretowanie jako fenomenu złożonego z licznych

² S. Freud, *Przyszłość pewnego złudzenia*, [w:] tenże, *Pisma społeczne* (Dzieła 4, s. 121–161), przeł. R. Reszke, Warszawa 1998; tenże, *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*, przeł. P. Dybel, Warszawa 1995.

³ B. Malinowski, *Nauka i religia*, [w:] tenże, *Mit, magia, religia* (s. 446–460), przeł. B. Leś, D. Praszałowicz, Warszawa 1990, s. 460; por. tenże, *Magia, nauka i religia*, [w:] tenże, *Mit, magia, religia* (s. 368–445), przeł. B. Leś, D. Praszałowicz, Warszawa 1990, s. 401.

⁴ B. Malinowski, *Nauka i religia*, dz. cyt., s. 460.

⁵ Szersze i bardziej szczegółowe odniesienie się do wspomnianych tu ujęć religii i jej krytyki przekracza ramy tej publikacji. Można jedynie wspomnieć, iż błędem Freuda jest m.in. utożsamianie religii z praktykami religijnymi, a w ich ramach nieuwzględnianie faktu, iż są one często czynnościami nad wyraz radosnymi i praktykowanymi regularnie, czego nie można z pewnością powiedzieć o czynnościach kompulsyjnych. Stanowisku Malinowskiego, które nie odróżnia lęku przed śmiercią od lęku przed umieraniem, zdaje się przeczyć fakt istnienia wielu ludzi wierzących – od wspomnianego w Nowym Testamencie żydowskiego stronnictwa Saduceuszów, po wielu współczesnych, zwłaszcza zachodnioeuropejskich chrześcijan –, którzy nie wierzą w życie po śmierci, uznając przy tym istnienie Boga. Pawłow natomiast zniekształca fenomen religii, gdy nie zauważa w ogóle socjalizacji i kultury – ważnych warunków zaistnienia i praktykowania religii u wielu wierzących.

wymiarów i zakorzenionego w wielu motywach. Wśród pionierów wieloczynnikowego rozumienia religijności należy wymienić przede wszystkim Williama Jamesa (1842–1910), który czyni to już w samym tytule swojego niezwykle popularnego dzieła *The Varieties of Religious Experience* (1902)⁶. W dziele tym akcentuje on przede wszystkim rolę motywujących człowieka religijnego emocji, podkreśla konkretne skutki (owoce) jego religijności, oraz stawia tezę o – rzadko świadomym – wybieraniu przez wierzącego tych form religijności, które odpowiadają strukturze jego osobowości. I tak, przykładowo, optymiści skłonni są oddawać się dziękczynieniu i wielbieniu Boga, pesymiści natomiast koncentrują się raczej na prośbie o odpuszczenie grzechów, czego skutkiem będzie zbawienie⁷.

Bezpośrednim kontynuatorem badań nad wieloma składnikami religijności jednostki w odniesieniu do jej osobowości, pozostaje Gordon W. Allport (1897–1967). Ten znakomity teoretyk osobowości i psycholog społeczny pojmował religijność jako uwarunkowaną przez tak różne potrzeby człowieka, jak: temperament, rodzaj umysłowości, czy też rozumienie i przeżywanie kultury⁸. Kreśląc ideę zakorzenienia religii w osobowości, Allport używa określenia „poczucie religijne” (ang. *religious sentiment*), co z jednej strony wskazuje na warstwę emocjonalną, choć jest ona tu znacznie trwalsza, niż ma to miejsce w przypadku bardzo ulotnych uczuć (np. radości) i dlatego to poczucie nie jest prostym uczuciem. Jednak z drugiej strony odnosi religijność do pewnego rodzaju osobistej skłonności, „słabości do czegoś”, która zawsze pozostaje sprawą bardzo indywidualną⁹.

3. Koncepcja motywów religijności Bernharda Groma

W tradycję psychologii religii, pragnącej możliwie jak najlepiej wyjaśnić religijne myślenie, przeżywanie oraz zachowania i dlatego szukającej jej wielu korzeni w ludzkich pragnieniach czy zainteresowaniach, wpisuje się współczesny niemiecki badacz Bernhard Grom (ur. 1936)¹⁰. Ten pedagog

⁶ W. James, *Doświadczenia religijne*, przeł. J. Hempel, Kraków 2001 (edycja oparta na wydaniu Książki i Wiedzy z roku 1958).

⁷ Tamże, s. 66–150; por. H. Machoń, *Religiöse Erfahrung zwischen Emotion und Kognition. William James', Karl Girgensohns, Rudolf Ottos und Carl Gustav Jungs Psychologie des religiösen Erlebens*, München 2005: H. Utz, 11–54.

⁸ G.W. Allport, *Jednostka i religia. Interpretacja psychologiczna*, [w:] tenże, *Osobowość i religia*, przeł. A. Barkowicz, I. Wyrzykowska, Warszawa 1988, s. 85–223.

⁹ Przełożenie angielskiego „*religious sentiment*” przez „poczucie religijne”, które to sformułowanie – choćby przez analogię do „poczucia humoru”, którym jedni są obdarzeni, a inni nie, które u jednych jest mocno rozwinięte, a u innych nie widać jego śladu, czy też do jakże indywidualnego „poczucia własnej wartości” – dobrze oddaje złożoność oraz trwałość (choć często dynamiczny) i osobisty charakter religijności człowieka.

¹⁰ Por. H. Machoń, *Religijność między idealizacją a patologizacją*, [w:] B. Grom, *Psychologia religii. Ujęcie systematyczne*, przeł. H. Machoń, Kraków 2009, s. 11–24.

i psycholog religii, opierając się na szczegółowych wynikach badań psychologii empirycznej, wyróżnił w swoich studiach religijności kilka *motywów wewnętrznych*, to znaczy takich, które wyrastają ze świata wewnętrznego człowieka wierzącego, w odróżnieniu od wpływów z zewnątrz, np. procesów socjalizacji religijnej¹¹. Motywy te z jednej strony dochodzą do głosu w przeżywanej religii, odzwierciedlając jej konkretny kształt, z drugiej zaś, jako świadomie podejmowane ważne jej wyrazy, mogą przyczynić się do jej ugruntowania i intensyfikacji¹². Motywy definiuje on jako „specyficzne dla danej osoby, stosunkowo stałe, ponadsytuacyjne – choć oczywiście od sytuacji również zależne – dyspozycje dotyczące przeżywania, myślenia oraz zachowania. Są one [...] zgeneralizowanymi preferencjami określonych stanów, do których się dąży”¹³. Należy zwrócić uwagę, iż motywy rozumiane jako tendencje i preferencje, zawierają w sobie wiele innych konstruktów badanych przez psychologię religii, takich jak: orientacje (np. religijność motywowana wewnątrznie i zewnątrznie¹⁴), wymiary (np. ideologiczny, rytualistyczny, wiedzy religijnej, konsekwencji, doświadczenia religijnego¹⁵), przekonania¹⁶, religijne strategie radzenia sobie z sytuacjami trudnymi¹⁷ itp., które miały uchwycić różne formy religijności. Badanie religijności poprzez wyróżnienie jej motywów, staje się z tej racji adekwatniejsze, iż ukazuje wewnętrzne związki między tymi pojedynczymi psychologicznymi konstruktami, a w ten sposób tworzy podstawy teorii ludzkiej religijności. Badania te i ich konsekwencje teoretyczne pozostają w opozycji do silnej tendencji empirycznej – zwłaszcza amerykańskiej – psychologii religii, która a-teoretycznie bada wprawdzie wiele pojedynczych korelacji (np. między religijnością a depresyjnością), natomiast pozostają one niezależnymi od siebie fragmentami pewnej całości. Warte podkreślenia jest także i to, iż wspomniane wyżej klasyczne interpretacje religii człowieka dokonane przez Freuda czy Malinowskiego są próbami ujęcia jej wielości

¹¹ B. Grom, *Psychologia religii. Ujęcie systematyczne*, przeł. H. Machoń, Kraków 2009; por. tenże, *Psychologia wychowania religijnego*, przeł. H. Machoń, Kraków 2011.

¹² Tenże, *Psychologia religii*, s. 75–183.

¹³ Tamże, s. 46.

¹⁴ G.W. Allport, J.M. Ross, *Personal religious orientation and prejudice*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1967, 5, s. 432–443.

¹⁵ Ch.Y. Glock, *On the study of religious commitment*, „Religious Education. Research Supplement” 1962, 57, 98–110; R. Stark, Ch.Y. Glock, *American piety: The nature of religious commitment*, Berkeley 1968.

¹⁶ D. Hutsebaut, D. Verhoeven, *Studying dimensions of God representation: Choosing closed or open-ended research questions*, „International Journal for the Psychology of Religion” 1995, 5, 49–60.

¹⁷ K.I. Pargament, *The psychology of religion and coping. Theory, research, practice*, New York 1997: The Guilford Press.

i różnorodności jedynie poprzez jeden lub dwa motywy i dlatego właśnie są upraszczające, toteż nieadekwatne.

3.1. *Gotowość do samokontroli moralnej*

W motywie tym chodzi o bycie „na poważnie” do tego stopnia człowiekiem religijnym, że pociąga ono za sobą znaczące konsekwencje, a mianowicie sumienność (niem. *Gewissenhaftigkeit*) oraz świadomość obowiązku (niem. *Pflichtbewusstsein*). Sumienność jest tu rozumiana jako uwewnętrznienie norm moralnych (np. zakaz kradzieży), obrzędowych (np. post podczas miesiąca ramadan u muzułmanów) czy rytualnych (np. spożywanie koszernych produktów u żydów), czyli pojmowanie i praktykowanie ich jako form pogłębiających wewnętrzną wolność wierzącego. Podobną funkcję pełnił w Starym Testamencie Dekalog (grec. *dziesięć słów*), wyznaczający granice bycia wolnym synem Narodu Wybranego, wyprowadzonego przez Jahwe z Egiptu, to znaczy uratowanego od niechybnej śmierci. W religijności będącej sprawą „wnętrza” czy sumienia nie chodzi więc o ślepe (formalne) podążanie za obcymi i nieakceptowanymi wewnątrznie normami, ale o przeżywanie religii jako do tego stopnia znaczącej, iż stawia ona człowiekowi granice w jego myśleniu i zachowaniu, gdzie są one przez niego rozumiane jako słuszne i dla niego samego korzystne. W ten sposób te określone wyrazy wiary w Boga/bóstwo stają się obowiązkiem, gdzie poprzez praktykowaną samodyscyplinę człowiek religijny kontroluje swoje postępowanie, a w jego codziennym życiu sprawy religii są istotne i dlatego regularnie praktykowane. Fakt, iż motyw ten może być obecny w różnej, także zaczątkowej, formie i intensywności, wyraża słowo „gotowość”.

Niezdrową formę realizacji tego motywu, na którą zwrócił uwagę już Freud – jednak bardzo jednostronnie i uogólniająco – stanowią skrupulatność (popularnie określana jako „skrupuły religijne”), czy też perfekcjonizm religijny, które są motywowane lękiem i wybiórczym (jednostronnym) traktowaniem religii, poprzez akcentowanie jej negatywnych elementów¹⁸.

3.2. *Dążenie do kontroli zewnętrznej ważnych zdarzeń życiowych oraz do radzenia sobie z sytuacjami trudnymi*

Dążenie do kontroli jest pragnieniem kształtowania swojego działania i przeżywania w sposób wolny (określany przez podmiot) i celowy, zgodnie z własnymi potrzebami, wartościami oraz zainteresowaniami, zamiast bez-

¹⁸ B. Grom, *Psychologia religii*, dz. cyt., s. 77–89.

ładnie, będąc określanym przez innych, oraz bezradnie, będąc poddanym oddziaływaniom potężniejszych od siebie sił, relacji i zdanych na przypadek. W skład tej podstawowej potrzeby, która w różny sposób rozwija się u poszczególnych osób, wchodzi też pragnienie widzenia siebie jako osoby kontrolującej i kompetentnej¹⁹.

W tak sformułowanym motywie religijności chodzi m. in. o kształtowanie swojego życia, w którym człowiek wierzący nie tylko „jakoś” liczy się z Bogiem/bóstwem, ale konkretnie uznaje go za kogoś większego, potężniejszego, niż on sam. Przekłada się to na przyjmowanie przez wierzącego postawy pokory, a nawet może być uznane za prawdziwy akt religijny. Dlatego też człowiek wierzący zwraca się do Boga/bóstwa z wszystkim, co przeżywa: zarówno z tym, co wartościowe i co może uznać za swój sukces (kontrola), jak i z tym, co wzbudza w nim lęk, przyprawia o frustrację, owocując poczuciem bezsensu (utrata kontroli). I tak sprawowanie kontroli w formie modlitwy-prośby w trudnej sytuacji, kiedy to najczęściej – jak pokazują badania²⁰ – modlą się ludzie wierzący, może przybrać formę zarówno *pasywnej*, gdy od Boga/bóstwa oczekuje się jedynie zarządzenia jej, lub też *kooperatywnej*, gdy zwracaniu się do Siły Wyższej towarzyszy aktywność własna.

Motyw kontroli dochodzi też do głosu w „wierze w (materialnie) sprawiedliwy świat”, gdy np. w sytuacji choroby, człowiek religijny prowadzący dotąd moralne życie, oczekuje od Boga cudownego uzdrowienia, jako zapłaty za nie. W przypadku niepowodzenia i pogłębienia się trudności zdrowotnych ten rodzaj wiary i sprawowania kontroli bardzo często przynosi ze sobą „ateizm rozczarowania” (określenie Antoona Vergote’a). W tej trudnej sytuacji kontrola może jednak przybrać również kształt prośby skierowanej do Boga/bóstwa o (niematerialne) wsparcie duchowe, pomagające czy pozwalające znieść chorobę, a nawet na pogodzenie się z nią. Te i inne trudne sytuacje, jak na przykład: uporanie się z lękiem, niepowodzeniami w ważnych aspektach życia (np. bezrobocie, wypadek samochodowy), zmaganie się ze stratą osoby bliskiej w procesie żałoby, wiele mówią o rodzaju religijności, która może motywować do partnerskiego (razem z Bogiem), aktywnego i ostatecznie umacniającego człowieka, radzenia sobie z problemami, albo do pasywnego i często magicznego „czekania na cud” (materialny). Motyw ten staje się okazją – będącą jednocześnie wielką „próbą wiary” –, by religijność pogłębić, oczyszczając ją z elementów pasywno-materialnych

¹⁹ Tamże, s. 90.

²⁰ Por. G.W. Allport, *Jednostka i religia*, s. 99; K. Tamminen, *Religiöse Entwicklung in Kindheit und Jugend*, Frankfurt am Main 1993.

i zintensyfikować, poprzez uznanie siebie za ważnego partnera Boga, widząc w nim kogoś zawsze akceptującego i niezmiennie stojącego po stronie człowieka (zwłaszcza cierpiącego), co z pewnością wpływa pozytywnie na poziom własnej wartości – kolejnego motywu religijności według Groma²¹.

3.3. Dążenie do poczucia pozytywnej wartości własnej

Dążenie to jest uznawane przez różne działy psychologii za jedno z głównych motywów ludzkiego działania oraz podstawowy warunek dobrostanu subiektywnego²². Ten aspekt osobowości, tak silnie związany z motywacją, musi – zdaniem Groma – obejmować swoim zakresem także religijność, którą niemiecki naukowiec bada formułując dwa bloki pytań: (1) Jak w dążeniu do poczucia pozytywnej wartości własnej zakorzeniona jest religijność?, (2) W jaki sposób i w jakim stopniu religijność przyczynia się do utrwalenia pozytywnej wartości własnej?

Religijność dotyka motywu dążenia do poczucia pozytywnej wartości własnej poprzez wiele zagadnień w jej obrębie, jak np. żydowsko-chrześcijańska nauka o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże, zgodnie z którą nie jest on bytem brutalnie wrzuconym w świat, ani bezosobowym i jednym z wielu „bytów”, ale odbiciem doskonałego i kochającego Boga, który go chciał dla niego samego i dlatego obdarzył go wielką godnością (Rdz 1, 26n). Inną prawdą wiary odnoszącą się do omawianego tu motywu religijności, a występującą w różnym natężeniu w każdej religii, jest nauka o grzeszności (słabości, ułomności) człowieka, który nie idąc za dobrem upada, ściągając na siebie winę.

Już te dwa przykłady pokazują, iż rozumienie i forma przepowiadania (głoszenia) prawd wiary w danej grupie religijnej (parafii, zborze, lokalnej wspólnoty wierzących), może mieć wielkie znaczenie dla poczucia pozytywnej wartości własnej. Nauczanie o grzechu (człowieka) może akcentować przebaczenie i nadzieję nowego początku, a tym samym przyczyniać się do utwierdzenia pozytywnej wartości własnej lub – odwrotnie – podkreślać jego zepsucie i zło, a w ten sposób piętnować jeszcze dodatkowym poczuciem winy. Także kształtowanie w wierzących, poprzez konkretne nauczanie religijne, obrazu Boga/bóstwa akceptującego, kochającego i wybaczącego, może wpływać na uwewnętrznienie tego przesłania w postaci poczucia pozytywnej wartości. Jednak przepowiadanie religijne może też utrwaląć obraz Boga/bóstwa jako pamiętliwego, małodusznego i skrupu-

²¹ B. Grom, *Psychologia religii*, s. 89–121.

²² Tamże, s. 122.

latnie karzącego najmniejszy występki, przyczyniając się tym samym do zakorzeniania się u wierzącego negatywnej wartości własnej.

Analizując wiele pojedynczych wyników badań psychologii empirycznej Grom pyta, jak konkretnie – jeśli w ogóle – oddziałują na siebie religijność i motyw wartości własnej. Okazuje się, iż przekonania religijne, aktywowane w ramach radzenia sobie z trudnościami życia, słabiej wpływają na poziom poczucia wartości własnej, niż poczucie to wpływa na przekonania religijne, zwłaszcza te dotyczące obrazu Boga. I tak: osoby mające silniejsze poczucie pozytywnej wartości własnej, odbierają Boga jako troskliwego i kochającego, natomiast te, u których poczucie to jest słabe, rozumieją go raczej jako surowego i nietroszczącego się o nie. Tak więc ta ostatnia grupa osób dostrzega rozdźwięk między – jak odczuwają to w sobie – (rzekomo) czułym i (jedynie teoretycznie) zainteresowanym nimi Bogiem, a własnym niskim poczuciem wartości własnej, które to poczucie przenoszone na Boga, każe dostrzegać w nim kogoś oziębłego. Innymi słowy, słabe poczucie wartości własnej blokuje wiarę w Boga kochającego i troskliwego, natomiast silnemu poczuciu wartości własnej towarzyszy wiara w takiego właśnie Boga. Zjawiskami negatywnymi, mogącymi pojawić się w obrębie prezentowanego tu motywu, mogą być narcystyczne przekonanie o własnym (ekskluzywnym) wybraniu przez Boga, czy też zjawisko fanatyzmu religijnego, jako jednostronnego i silnie emocjonalnego sposobu radzenia sobie z potwierdzeniem niskiej wartości własnej²³.

3.4. Gotowość do dziękowania i uwielbienia

Chociaż – jak zostało to już powiedziane wyżej – ludzie religijni najczęściej zwracają się do Boga/bóstwa w sytuacjach trudnych, a religijność jest często nacechowana obowiązkiem, to Grom pyta o możliwość umieszczenia jej w gotowości do dziękowania i uwielbienia Boga, czyli w przeżyciach na wskroś pozytywnych, wykraczających poza doskwierające ludziom religijnym potrzeby i przeżywane przez nich trudności. Odnosząc się przede wszystkim do trzech wielkich religii monoteistycznych, których fundamentem jest wiara w dobrego Boga-Stwórcę, prowadzącego człowieka do uszczęśliwiającej wspólnoty ze sobą, niemiecki badacz mówi o „religijnej kulturze dziękowania”²⁴. W tej optyce nawet pojedyncze pozytywne doświadczenia są przez człowieka religijnego interpretowane – ale też głębiej przeżywane (uwewnętrzniwane) – jako dar Boga, który nie tylko go stworzył, ale nieustannie mu towarzyszy poprzez swoją łaskawość i troskę.

²³ Tamże, s. 122–140.

²⁴ Tamże, s. 142.

Te konkretne wyrazy dobroci i życzliwości Boga/bóstwa wyprowadzają człowieka religijnego z zamknięcia w „płaskim” produkowaniu i konsumowaniu, a jednocześnie, otwierając na to, co pozytywne, przyczyniają się nie tylko do utrwalenia w nim łaskawego obrazu Boga (dawcy), ale też do umocnienia jego pozytywnej wartości jako kogoś, kto jest godny obdarowania ze strony Najwyższego.

W aktach uwielbienia Boga/bóstwa człowiek wierzący nie koncentruje się jedynie na konkretnych jego darach, ale przypisuje mu wielkie i nieporównywalne z niczym innym znaczenie (wartość). Motyw ten jest istotny z tej racji, iż osoba religijna – jako wartość – wykracza w nim poza siebie, kierując się w radosnym odczuciu ku innej, często najwyższej wartości, uznając ją za godną głębokiego ukochania. Będąc tak wzbogaconą, osoba ta żyje intensywniej, gdyż doświadcza rozszerzenia *ja*. Uwielbienie Boga/bóstwa nie jest natomiast tożsame z fanatycznym i narcystycznym idealizowaniem go, ani z koniecznym utraceniem własnej autonomii czy też z rozmyciem własnej identyczności, poprzez rozplynięcie się w bóstwie.

Ten motyw religijności stanowi o tyle ważną jej podstawę, że wykracza on poza obowiązek i poza wyrachowanie, w którym człowiek wierzący często oczekuje od Boga/bóstwa nagrody za swoją religijność i moralne życie, koniecznie z religią związane²⁵.

3.5. Gotowość do wrażliwości prospołecznej i zachowań prospołecznych

W tym miejscu analizy motywów religijności należy zwrócić uwagę na fakt, iż wszystkie dotąd omawiane motywy mogą dojść do głosu, ograniczając się przy tym do relacji z Bogiem/bóstwem, która uwzględnia jedynie własną pomyślność. W gotowości do wrażliwości prospołecznej, pozwalającej dopiero dostrzec potrzeby drugiego człowieka, by następnie chcieć nieść mu pomoc, chodzi o pytanie, w jakim stopniu religijność motywuje do tego rodzaju przeżywania, myślenia i zachowań.

Mianem zachowań prospołecznych określa się te działania, które mają na celu dobrowolne angażowanie się na rzecz dobra innych. Mogą one mieć przy tym bardzo różną formę: zorganizowaną i spontaniczną, grupową i prywatną, finansową lub niezwiązaną z pieniędzmi: od pomocy sąsiedzkiej, przez wsparcie psychiczne, aż po oddanie organu osobie potrzebującej go do przeżycia. Zachowaniom prospołecznym może też towarzyszyć różna motywacja: zewnętrzna (interesowna), która ma na względzie przede wszystkim korzyść własną (od komplementu ze strony innych, po zyski

²⁵ Tamże, s. 140–146.

materialne), oraz wewnętrzna (nieinteresowna), która w pierwszej kolejności koncentruje się na dobru innych, a mogące się tu pojawić korzyści (np. uznanie ze strony innych) będą traktowane jedynie jako skutki uboczne.

Przy skomplikowanym charakterze badań nad wrażliwością prospołeczną i zachowaniami prospołecznymi osób religijnych, wynikającym między innymi z tego, iż prospołeczność i religijność były różnie mierzone, okazuje się, iż osoby religijne częściej niż osoby niereligijne wykazują zachowania prospołeczne, wrażliwość i zaangażowanie w tym względzie²⁶. Należy przy tym też zaznaczyć, iż dotyczy to szczególnie ludzi wierzących odznaczających się religijnością motywowaną wewnętrznymi i tych, którzy praktykują swoją wiarę intensywnie (np. raz w tygodniu uczestniczą w nabożeństwie). Ważne jest także i to, iż prospołeczne zachowania bardzo często są motywowane takimż zaangażowaniem części lub nawet całej wspólnoty religijnej (np. gminy żydowskiej, zboru, parafii, w ramach których niesie się pomoc potrzebującym). Tak więc nie religijność jako taka koreluje pozytywnie z prospołecznością, ale jej konkretna forma: motywowana wewnętrznymi i zakorzeniona we wspólnocie wierzących. Innymi czynnikami, mającymi wpływ na ugruntowanie się omawianego tu motywu religijności z pewnością są: gotowość do (ogólnego) empatycznego pobudzenia, którego wrażliwość prospołeczna jest uszczegółowieniem, ograniczenia poznawcze, blokujące zaangażowanie prospołeczne w niezwykle skomplikowanym świecie współczesnym (czy danie drobnej sumy osobie żebrzącej pomoże jej?), oraz na tyle prywatne przeżywanie swojej wiary, że uczestniczenie w jej wspólnotowych formach, czy też odnoszenie jej do innych ludzi, praktycznie nie istnieją²⁷.

3.6. Zainteresowanie światopoglądem naukowym i logiczną koherencją

Ten ostatni, wymieniany przez Groma motyw religijności sprowadza się do pytania: czy religijność wynika wyłącznie z motywujących człowieka wierzącego emocji (np. do modlitwy czy zaangażowania społecznego), czy także z kognicji, odnoszących się przykładowo do napięcia między (niektórymi) treściami wiary a twierdzeniami nauki? Tak sformułowane zagadnienie musi uwzględnić nie tylko fakt, iż choć emocje i kognicje są ze sobą powiązane na wiele sposobów, to jednak pozostają one „relatywnie samodzielnymi podsystemami osobowości”²⁸. W analizowanym tu problemie należy wziąć pod uwagę i to, że nie tylko wielu krytyków religii utożsamia

²⁶ Por. tamże, s. 149.

²⁷ Tamże, s. 146–165.

²⁸ Tamże, s. 167.

ją z potrzebami emocjonalnymi człowieka i z myśleniem życzeniowym, ale niektórzy ludzie wierzący rozumieją nieraz swoją wiarę w opozycji do nauki, jako alternatywny sposób rozumienia rzeczywistości, tłumiąc przy tym w sobie pytania i wątpliwości tego typu.

Również i w tej kwestii badawczej niemiecki psycholog pokazuje przede wszystkim różnorodność stanowisk, odmienne rozwiązania konkretnych religii, ale też różnice w podejściu do religijności samych ludzi wierzących. W każdej z wielkich religii monoteistycznych istnieją nurty fundamentalistyczne uznające rozum za wroga wiary. I tak na przykład wielu członków konserwatywnego judaizmu, jak i spora grupa muzułmanów, zwolenników dosłownej interpretacji Koranu, nie widzi potrzeby uwzględniania w podejściu do swoich świętych pism metody historyczno-krytycznej – przykładającej wielką wagę do historii powstania tekstów oraz różnorodnej ich funkcji w całościach depozytu wiary, czy też znaczenia rodzaju literackiego. Również wśród konserwatywnych chrześcijan (np. wielu amerykańskich baptystów) nierzadko zdarza się frontalna obrona kreacjonizmu, powołującego się na literalnie rozumiany opis stworzenia człowieka przez Boga w Księdze Rodzaju, bez jakiegokolwiek odniesienia się do tego, co o początkach ludzkości mówi teoria ewolucji²⁹. Nie wolno przy tym zapomnieć, iż chrześcijaństwo od samych swoich początków kładło duży nacisk na potrzebę krytycznego i nieodwołującego się jedynie do Objawienia uzasadnienia swojej wiary, a stąd w jego obrębie intensywnie zajmowano się nie tylko jego przepowiadaniem, ale także obroną na gruncie zasady niesprzeczności i wiążącej argumentacji. Silnie zakorzeniona w historii (zwłaszcza chrześcijaństwa) apologetyka, uprawiana np. już w II wieku przez Ireneusza z Lyonu (ok. 140–220), jako filozofia religii lub teologia fundamentalna, po dziś dzień znajduje wielu kontynuatorów i naśladowców³⁰.

W omawianym tu motywie chodzi więc o gotowość do myślenia światopoglądowego, rozumianego jako pragnienie wiedzy – w przeciwieństwie do zadowalania się pustą formułą jakiejś nauki religijnej – oraz o gotowość do myślenia problemowego, jak i o otwartość na badania różnych (własnych) wierzeń religijnych pod względem stopnia ich przekonywalności, wyrażają-

²⁹ Ta rzekoma sprzeczność przeocza m.in. fakt, iż biblijnego opisu stworzenia człowieka nie można traktować dosłownie, gdyż jest on w swej istocie przypowieścią o Bogu, od którego pochodzi wszystko (oprócz zła) i który – w bezpośrednim zamyśle autorów biblijnych – pragnie, by świętowano szabat, zachowując wszystkie jego przepisy, i stąd do tego świętego dnia zmierza cała logika wspomnianego fragmentu Księgi Rodzaju. Opis ten nie stanowi zaś naukowego, biologicznego wyjaśnienia pochodzenia człowieka. Kreacjoniści zdają się nie dostrzegać także faktu, iż prawda o Bogu Stwórcy nie musi być sprzeczna z teorią ewolucji, gdy przyjmie się np. założenie, że to właśnie Bóg może stać u jej początku lub też uznaje się możliwość istnienia Boga, który stwarza człowieka w obrębie ewolucji.

³⁰ Przykład klasycznej wręcz pozycji broniącej racjonalności teizmu, nie tylko z pozycji chrześcijańskiej, to: G. Brüntrup, R.K. Tacelli (eds.), *The Rationality of Theism*, Dordrecht 1999: Kluwer Academic Publishers.

cej się przykładowo w analizie języka, jakim się posługują. Brak zainteresowania światopoglądem naukowym, a nawet wrogość w stosunku do niego, ujawnia bardzo często tendencję do rozumienia wiary i nauki wyłącznie w silnej opozycji do siebie, gdzie nauka z jej krytycyzmem i swoistym dyskursem może wiarę wyłącznie osłabić lub nawet ją zniszczyć. Innym tropem braku zainteresowania rozumem w obszarze religii jest nadużywanie w jej rozumieniu powoływania się na „tajemnicę”, nieszczęśliwie ujmowaną jako sposób argumentacji odporny na wszelką krytykę.

Logiczną koherencję w ramach religijności uzasadnia Grom następująco:

Potrzeba braku logicznej sprzeczności dochodzi do głosu w myśleniu światopoglądowym przez to, że człowiek wierzący pragnie doprowadzić do wewnętrznego związku między interpretacjami i pojęciami, które tworzy, chcąc uniknąć przy tym sprzeczności w stosunku do logiki formalnej, własnych obserwacji i uznanych dziedzin nauki³¹.

Tak więc we wspomnianym dążeniu do braku logicznej sprzeczności chodzi o krytyczne badanie własnych przekonań religijnych przez człowieka wierzącego, tak by stwierdzić: czy opierają się one jedynie na wpojonym, a często też bezkrytycznie przyjętym wychowaniu (rodzaju „fatum”), a tym samym czy żywią się w dużym stopniu satysfakcją emocjonalną, jaką wiara ze sobą niesie, czy też znajdują oparcie również w treściach poznawczych. Treści te, wykazując odpowiedni stopień niesprzeczności ze sobą, odnosiłyby się przykładowo do ostatecznego „skąd” świata, wskazywałyby na granice obowiązywalności zasad religijnych, czy też pytałyby o hierarchię prawd danej religii, przekonując, iż nie wszystko w jej obrębie jest tak samo ważne. W motywie tym chodzi więc nie tylko o formalne badanie logicznej koherencji i zainteresowanie światopoglądem naukowym, ale również o *korektę* tego, co z takimi wymogami byłoby sprzeczne. Przykładami negatywnymi mogą być tu zarówno obecność zaburzonych emocji, zniekształcających obraz Boga, jak i paraliżujący lęk uniemożliwiający dziękczynienie i uwielbienie Boga; pozytywnymi natomiast, przykładowo, wyrabianie w sobie postawy ciągłego pogłębiania swojej wiedzy religijnej i zastępowania religijnych odpowiedzi *ad hoc*, bardziej trwałymi i wytrzymującymi krytykę, a nawet takimi, które wiarę uzasadniają.

Należy przy tym zauważyć, że ten sposób przeżywania wiary zakłada podstawową otwartość na krytyczną refleksję nad jej treściami, co często prowadzi do dyskomfortu wynikającego z braku zadowalających odpowie-

³¹ B. Grom, *Psychologia religii*, s. 169.

dzi ze strony osoby religijnej. Przeciwnością tego jest dogmatyczne, tzn. uparte i zamknięte na argumenty przeciwne, trwanie przy treściach wiary, karmiące się w dużym stopniu lękiem przed... jej utratą. Warty podkreślenia jest też fakt, iż właśnie wiara przeżywana przy dużym udziale lęku, gdy jej wyznawca boi się ją stracić, co rzekomo może się zdarzyć przez otwarcie się na (kontr)argumenty naukowe, skutkuje często nastawieniem na jej ślepe obronę, oraz brakiem rozwoju w kierunku dojrzalszych jej form. Wiara dążąca do logicznej koherencji nie zadawała się raz udzielonymi odpowiedziami, ale – co ważniejsze – nie tylko nie walczy z pojawiającymi się pytaniami i wątpliwościami, ale ceni je, jako wyraz religijności refleksyjnej. Ten rodzaj wiary nie ogranicza się też do zaspokojenia potrzeb emocjonalnych, takich jak poczucie ulgi czy akceptacja ze strony Boga/bóstwa oraz nie jest w znaczącym stopniu motywowany zewnętrznie, np. przez opinię środowiska.

4. Podsumowanie – dyskusja – perspektywy

Propozycja Bernharda Groma jest oryginalną próbą uchwycenia fenomenu religijności, bez potrzeby sięgania po uproszczenie, uogólnienie i ograniczenie do jednego czy dwu jej elementów. Wyjście od wyników badań empirycznych, by następnie na ich podstawie stworzyć zarys możliwie całościowego ujęcia religijności wydaje się być nie tylko korzystne naukowo, gdyż jest próbą stworzenia zrębów teorii religijności, ale i przekonywające pod względem wielości uwzględnionych i przeanalizowanych zjawisk religijnych. Szczególnie wartościowy w ujęciu Groma zdaje się być obraz religijności jako: różnorodnej, indywidualnej, bo zależnej od uwarunkowań i potrzeb konkretnego wierzącego, oraz niezwykle bogatej w zjawiska psychiczne, od których człowiek w swojej wierze jest zależny, a które może on jednak także w jej obrębie kształtować. Innymi słowy, niemiecki badacz przekonuje, iż nie ma „tej” (jednej) religijności, choć wyrasta ona często z jednej i tej samej religii.

Dziwić może jedynie fakt, iż Grom nie odnosi się w swej koncepcji motywów religijności do *gotowości do szukania sensu* (np. całości, życia). Choć jest on współautorem książki poświęconej temu zagadnieniu, nie bada go jako osobnego motywu religijności³². Poszukiwanie sensu, rozumianego z jednej strony jako coś nacechowanego szczególnym znaczeniem, z drugiej strony jako „całości” (bądź pewnego rodzaju „planu”), zbudowanej z wielu, niejednokrotnie częściowo sprzecznych ze sobą elementów, stwarza

³² B. Grom, J. Schmidt, *Auf der Suche nach dem Sinn des Lebens* (wyd. 6), Freiburg 1988.

możliwości wyjaśnienia wielu fenomenów religijnych (od pytania „skąd” człowieka, przez historię jego życia, aż po rozumienie w tych ramach śmierci), ale też może być szczególnie wartościowe w odniesieniu do kognicji religijnych. W ich ramach człowiek wierzący nie tylko odkrywa sens, ale też wielokrotnie – niepokojony pojawiającymi się pytaniami i nieoczekiwanymi zdarzeniami – o sens pyta, a udzielając odpowiedzi, tenże sens nadaje.

Tytułowe zagadnienie myślenia religijnego jako synonimu religijnych treści poznawczych – pełniące przy tym często funkcję ogólnego określenia postawy religijnej – wydaje się być dlatego ważne w tematyce religijnej, gdyż stanowi ono specyfikę tego, co religijne. Specyfika ta rozumiana jest tu jako ten czynnik, który odróżnia przeżycie religijne od innych rodzajów przeżyć, np. erotycznych, czy doznań na łonie przyrody. Dzieje się tak dlatego, iż pozostałe elementy religii i religijności, takie jak: emocje, czynniki wolitywne, nastawienie, intensywność przeżyć itp. są obecne także w innych rodzajach zjawisk, choćby w tych dopiero co wspomnianych. Tym, co odróżnia religię, religijność, przeżycia religijne od innych (międzyludzkich) fenomenów są treści poznawcze, poprzez które wierzący odnosi się do Istoty Wyższej, Absolutu, Boga/bóstwa itp., zdając sobie sprawę, iż ma tu do czynienia z czymś istotowo odmiennym. Tak więc nie można mówić o emocjach czy nastawieniach specyficznie religijnych, a jedynie o specyficznie religijnych kognicjach i takimż myśleniu.

Henryk Machoń

What is religious thinking. The concept of religious motifs

The term “religious thinking” denotes not only religious way of interpreting the world – as contrasted with agnostic or atheistic explanation – but also it is usually used as collective name for religious attitude. The aim of this article is to outline interdisciplinary, though free of scientific jargon, image of religiosity, through individualizing in it several motives in which it clearly comes into prominence. This allows to encompass religiosity more comprehensively and adequately than through reducing it to one strand or need. At the same time this article is an outline of theoretical conceptualization of religiosity, which, although based on systematic empirical investigations, is to depict interrelated parts of a whole that certainly constitutes religiosity in an individual’s life.