

EMILIA ZIMNICA-KUZIOŁA
Uniwersytet Łódzki
Instytut Socjologii

Nadzwyczajne i zwyczajne źródła przeświadczeń i zachowań religijnych ludzi wierzących

Extraordinary and Ordinary Sources of Religious Beliefs and Behaviors of Believers

Ani filozofia, ani teologia nie dysponują dowodami empirycznymi, jednoznacznie i bezdyskusyjnie potwierdzającymi hipotezę o istnieniu Boga. Można latami studiować teologię, znać dzieła św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu i wielu innych filozofów chrześcijańskich i pozostać osobą niewierzącą. Intelkt, argumenty logiczne mogą wprawdzie pomóc w przyjęciu religijnego światopoglądu, ale mogą też skłonić do uznania religii za anachronizm. Apologetci wiary zgromadzili długą listę „dowodów” za wiarą, jej przeciwnicy wysuwają szereg argumentów przeciw niej.

Wątpliwości co do racjonalności wiary nie mają ludzie, którzy otworzyli się na świat duchowy. Dla nich realne jest poczucie jedności z siłą zewnętrzną, zmieniającą ich życie i ich samych. Fenomenologowie religii przekonują, że w religijności doświadczenie religijne jest czynnikiem podstawowym, najważniejszym – nie byłoby teologii, nie byłoby filozofii Boga, gdyby nie było *homo religiosus*. Émile Pin, francuski socjolog religii, wyodrębnił kilka źródeł zachowań religijnych, wśród nich ważne miejsce przyznał „pobudkom mistycznym”¹. W jego ujęciu, istnieją czynniki pierwotne i wtórne religijnych praktyk. Do pierwszych z nich zaliczył, oprócz mistycznych przeżyć, „pobudki kosmologiczne i biologiczne” (uczucie bezsilności w opanowywaniu przyrody, niepewność co do skutków własnych działań) i „pobudkę wiecznego zbawienia” (pragnienie nieśmiertelności). Czynniki wtórne mają genezę społeczną – są bezrefleksyjnym i konformistycznym przejęciem obyczajowych wzorów wspólnoty, bądź świadomym uczestnictwem w życiu religijnym. W tym drugim przypadku partycypacja

¹ É. Pin, *Pobudki religijne a przejście ku społeczeństwu technicznemu*, w: *Socjologia religii*, red. F. Adamski, Kraków 1983, s. 222.

w organizacjach religijnych może mieć motywację religijną (pragnienie rozwoju duchowego) lub pozareligijną, wynikającą m.in. z chęci utrzymania ładu, zintegrowania systemu społecznego². Z kolei Talcott Parsons zwrócił uwagę na psychoterapeutyczną funkcję praktyk obrzędowych, nazwał je mechanizmami przystosowania się do sytuacji frustrujących, rodzących napięcie i cierpienie (śmierć, klęski żywiołowe, nieprzewidziane zdarzenia). Dla człowieka religijnego – pisze Parsons – ważny jest *transcendentalny punkt odniesienia*, on zaspokaja potrzebę sensu, on nadaje znaczenie *sytuacjom granicznym*³.

W literaturze religioznawczej można spotkać odniesienia do różnych źródeł religijności człowieka. Wymieniając te najważniejsze, skonfrontuję je z dyskursem potocznym chrześcijan, którzy oprócz naturalnych motywów wiary religijnej często wskazują również źródła nadnaturalne.

1. ROLA AUTORYTETÓW ZEWNĘTRZNYCH W WIERZE RELIGIJNEJ

Wśród źródeł przeświadczeń religijnych na szczególną uwagę zasługują czynniki socjologiczne, egzogenne, wpływ „znaczących innych”, autorytet osób szczególnie cenionych i uznanych przez jednostkę za wzór do naśladowania, oddziaływanie grup odniesienia. Słowo autorytet wywodzi się z jęz. łacińskiego (*auctoritas*) i oznacza powagę moralną, znaczenie. Prawdziwym społecznym uznaniem cieszą się zazwyczaj ludzie obdarzeni charyzmą, mądrością, wiedzą, profesjonalizmem (abstrahuję tu od taniej popularności gwiazd pop kultury, które bywają uwielbiane za sam fakt częstego pojawiania się w mediach). Oświecenie było epoką, która zakwestionowała i odrzuciła wszelkie autorytety – pełnej rehabilitacji tego pojęcia podjął się m.in. H.G. Gadamer. Zdaniem współczesnego hermeneuty, autorytet zawiera elementy racjonalne, wolitywne, emocjonalne. Nie ma nic wspólnego ze ślepyim posłuszeństwem i utratą wolności. Wynika z dostrzeżenia przewagi danej osoby, z uznania jej doświadczenia i kompetencji w jakiejś dziedzinie, a także z uświadomienia sobie własnych ograniczeń. Autorytetu nie można wymusić, trzeba na niego zasłużyć. Zdaniem Gadamera, autorytet jest niezbędnym źródłem poznania – dopełnia, wzbogaca poznawcze możliwości jednostki. Szczególnie jest potrzebny w naukach humanistycznych – są dziedziny, w których jest on po prostu niezbędny (religia, etyka)⁴. Jedną z postaci autorytetu jest tradycja. Nie można uświadomić sobie do końca jej treści i wpływu, ona jednak oddziałuje na człowie-

² Tamże, s. 217-227.

³ T. Parsons, *Motywacje wierzeń i zachowań religijnych*, w: *Socjologia religii*, red. F. Adamski, Kraków 1983, s. 198-203.

⁴ H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Kraków 1993, s. 267-268; A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.G. Gadamera*, Lublin 1988, s. 231-235.

ka, w dużym stopniu determinuje jego działania. *To, co uświęcone przez tradycję i pochodzenie, ma pewien bezimienny już autorytet, a nasz historyczny skończony byt cechuje to, że autorytet przekazywanego nam dziedzictwa – a nie tylko to, co zrozumiałe na podstawie pewnych racji – przemożnie wpływa na nasze działanie i zachowanie. Opiera się na tym wszelkie wychowanie [...] wejście w dojrzałość życiową nie oznacza wcale, że jednostka uwalnia się od wszelkiej przeszłości i tradycji. Zwyczaże na przykład w szerokim zakresie czerpią swój obowiązujący charakter z dziedzictwa i przekazu*⁵.

Transmisja tradycji religijnej rozpoczyna się już we wczesnym dzieciństwie, w rodzinie. W tym podstawowym dla jednostki układzie odniesienia ważny jest szczególnie klimat, poczucie bezpieczeństwa, co czyni przekaz treści symbolicznych bardziej efektywnym. *W grupie takiej, na plan pierwszy wysuwają się relacje personalne, które cechuje bezpośredniość kontaktów, bardzo duży ładunek emocjonalny połączony z atmosferą wzajemnego zaufania, otwartości i życzliwości. Grupy pierwotne nie posiadają więzi typu formalnego, a ich pojawianie się może świadczyć o procesie rozpadu pierwotnego charakteru danej grupy. Wreszcie w grupach pierwotnych występuje bardzo wysoki poziom identyfikacji członków ze wspólnotą i tym wszystkim, co tę wspólnotę konstytuuje. Otóż, zespół takich właśnie cech sprawia, że treści życia grupowego – w tym przypadku rodzinnego – w sposób bezpośredni i bardzo głęboki przenikają do psychiki jej członków*⁶. Na religijność jednostki wpływ mają zatem – wielokrotnie opisywane przez socjologów i psychologów – mechanizmy uspołecznienia: procesy społecznego uczenia się, naśladownictwo, identyfikacja. Treści przekazywane w tym środowisku wychowawczym głęboko zapadają w pamięć, kodują się trwale w psychice dziecka. Nie bez znaczenia jest czas przebywania jednostki w rodzinie, w której zbiera ona pierwsze doświadczenia, najważniejsze, z punktu widzenia formowania się osobowości społecznej⁷.

Wychowanie religijne w rodzinie (socjalizacja pierwotna) wspierane jest przez szkolną katechizację. Tutaj ważny jest autorytet dorosłych, osób darzonych szacunkiem – dziecko przejmuje ich światopogląd jako oczywisty i zarazem uniwersalny; są to dla dziecka „znaczący inni” (kategoria wprowadzona przez Georga Herberta Meada), odgrywający zasadniczą rolę w modelowaniu sposobu myślenia i zachowań jednostki⁸. Na tym etapie rozwoju świat społeczny jawi się

⁵ H.G. Gadamer, dz. cyt., s. 268.

⁶ W. Prężyna, *Rodzina naturalnym środowiskiem kształtowania się osobowości społecznej*, w: *Wykłady z psychologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, w roku akademickim 1986/87*, red. A. Biela, Z. Uchnast, T. Witkowski, Lublin 1989, s. 136.

⁷ J. Wilk, *Znaczenie pierwszych doświadczeń dla religijnego wychowania małego dziecka w rodzinie*, Lublin 1987.

⁸ P. Berger, Th. Luckmann: *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983, s. 207-214; B. Szacka, *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa 2003, s. 152-154.

jako obiektywna rzeczywistość, struktura homologiczna, ostatecznie zdefiniowana. Dzieci identyfikują się z osobami wpajającymi im określony system wartości i wzorce zachowań, internalizują zastane strategie myślenia i działania, jednocześnie kształtując własną tożsamość⁹.

Z czasem zwiększa się intensywność interakcji społecznych jednostki, coraz większe znaczenie zyskują inne, poza rodzicami/opiekunami, osoby: nauczyciele, księża, instruktorzy, znajomi itd. Rozpoczyna się proces „socjalizacji wtórnej”, w którym młody człowiek dostrzega „uogólnionego innego” – reguły obowiązujące w społeczeństwie. Uświadamia sobie, że normy i wartości generują nie tylko „znaczący inni”, ale i członkowie społeczności. Środowisko społeczne oddziałuje na religijny rozwój jednostki – może ten rozwój ukierunkowywać, pobudzać, bądź przeciwnie hamować. Dużą rolę w kształtowaniu postaw w okresie adolescencji mają niewątpliwie grupy rówieśnicze. W tym okresie następuje konfrontacja przejętego od „znaczących innych” światopoglądu z alternatywnymi sposobami widzenia świata. Doświadczenia wyniesione z dzieciństwa i okresu dojrzewania mają szansę zyskać głębszy stopień internalizacji bądź przeciwnie – czasem zostają zweryfikowane negatywnie, zakwestionowane i odrzucone. Psychologowie podkreślają, że moment wyjścia jednostki poza środowisko lokalne jest ważnym sprawdzianem stopnia internalizacji zasad i praw, wyniesionych z dzieciństwa: *Ważnym wydarzeniem jest opuszczenie domu rodzinnego i podjęcie studiów, kiedy to niejednokrotnie dochodzi do konfliktu wartości, kryzysu tożsamości i pojawia się silna potrzeba zaangażowania i określenia siebie na nowo*¹⁰. Większość ludzi zachowuje przez całe życie wiarę „wdrukowaną”, przejętą od „znaczących innych” w procesie socjalizacji, w ramach określonej grupy wyznaniowej. Ponadto są też osoby, które W. James nazywał „narodzonymi dwukrotnie” – dokonują one konwersji religijnej, przyjmując nową wiarę lub ponownie odkrywają dla siebie wiarę, którą – z różnych względów – przestali kultywować. Osobiste, zreflektowane przyjęcie wiary pozwala rozwiązać kryzys tożsamości (Erikson)¹¹, osiągnąć wewnętrzną integrację, także poprzez poczucie przynależności do społeczności wierzących. Religijność uzależniona od autorytetu osób znaczących, ustępuje miejsca religijności autonomicznej, własnej, bardziej autentycznej. Człowiek dojrzały, pisał Erikson, przestaje eksperymentować, ma skryształizowany pogląd na rzeczywistość, potrafi podejmować odpowiedzialność za własne wybory moralne.

⁹ S. Mika, *Uwagi o 'internalizacji' postaw*, w: *Teorie postaw*, red. S. Nowak, Warszawa 1973.

¹⁰ D. Czyżowska, *Doświadczenie a rozwój moralny jednostki*, w: *Doświadczenie indywidualne. Szczególny rodzaj poznania i wyróżniona postać pamięci*, red. K. Krzyżewski, Kraków 2003, s. 206.

¹¹ E. Erikson, *Identity: Youth and Crisis*, New York 1968; *Dzieciństwo i społeczeństwo*, Poznań 1997.

2. PSYCHOLOGIA NA TEMAT ŹRÓDEŁ I MOTYWÓW RELIGIJNOŚCI JEDNOSTKI

Psychologowie podejmujący temat źródeł religijności zwracają uwagę na różnorodne motywy wiary człowieka. S. Tokarski podsumowuje liczne czasem komplementarne, czasem sprzeczne ujęcia i wymienia:

– *instynkt religijny*

O jego istnieniu zdaje się świadczyć powszechność zjawiska religijności od czasów najdawniejszych, w kulturach pierwotnych, do współczesności (konceptje fenomenologiczne, teoria Junga, Frankla);

– *doświadczenie własnej ograniczoności*

Zdaniem niektórych teoretyków, o religijności człowieka może decydować świadomość skończoności, bezsilność wobec wielu problemów. Zakorzenie w Bogu pozwala zaakceptować własną ograniczoność, wyzwala nadzieję, daje „siłę do życia”;

– *różne ludzkie niepokoje i lęk przed śmiercią*

Jest to jedna z najczęściej przywoływanych hipotez, pośrednio łącząca się z poprzednią – źródłem religijności mogą być sytuacyjne, powszednie i głębsze, egzystencjalne lęki człowieka. Szczególnie dotkliwym jest lęk przed śmiercią. Jak pisał B. Pascal, człowiek jest *trzcina na wietrze, istotą, w której 'drzemie trwoga'*. Religia zdaje się najpełniej minimalizować ów niepokój, udzielać – dla wielu – satysfakcjonującej odpowiedzi na pytania o sens cierpienia czy o możliwość dalszego istnienia w innej rzeczywistości, w świecie pozazmysłowym. Niektórzy psychologowie uważają, że codzienne sytuacje trudne, frustrujące zdarzenia mogą uaktywniać religijność, powodować jej intensyfikację, (jednym słowem stanowić mechanizm obronny), natomiast wątpliwe jest czy generują one wiarę. Religia, w której Bóg przebacza, daje też możliwość redukcji poczucia winy – stanowi formę autoterapii (z drugiej strony przywołać trzeba badania nad „nerwicą eklezjogenną”, które dowodzą, że w niektórych przypadkach restrykcyjność norm etycznych może powodować zwiększone poczucie grzechu i być powodem zaburzeń psychicznych na tle religijnym)¹².

S. Tokarski stwierdza, że *lęk przed śmiercią jest siłą dynamizującą ludzkie dążenia duchowe*¹³, ale na pewno nie jest czynnikiem sprawczym religijności. Badania psychologiczne dowodzą, że poziom lęku przed śmiercią nie różni się u osób wierzących i niewierzących;

¹² A. Molenda, *Nerwice na tle religijnym*, w: *Podstawowe...*, dz. cyt., s. 501-511.

¹³ S. Tokarski, *Psychologiczne źródła religijności*, w: *Podstawowe...*, dz. cyt., s. 98.

– projekcję własnego ojca i kompleks Edypa

Znaną hipotezę Freuda potwierdzałby fakt, że ludzie najczęściej wyobrażają sobie Boga jako ojca i – jak dowodzą badania – ich stosunek do Niego w dużej mierze zależy od relacji z rodzicami. Jednak tłumaczenie religijności poprzez mechanizmy projekcji i kompensacji nie są do końca uzasadnione: *Socjalizacja odbywa się zazwyczaj w kręgu rodzinnym. Rodzice w wychowaniu religijnym dziecka posługują się często obrazami i pojęciami zaczerpniętymi z relacji rodzinnej. Naturalne jest więc, że dziecko na wczesnym etapie rozwoju, niezdolne do analitycznego myślenia, przenosi wyobrażenia o ojcu i matce na wyobrażenia o Bogu¹⁴;*

– tworzenie się własnej tożsamości i motywy hubrystyczne

Pojęcie motywacji hubrystycznej pochodzi od J. Kozielskiego, który opisał naturalną tendencję jednostki *do potwierdzania i powiększania swojej wartości*. Według tej hipotezy, religijność może być czynnikiem sprzyjającym dobrej ocenie samego siebie, może podnosić subiektywne poczucie bycia ważnym, kochanym przez Boga. Trudno zakładać jednak, że motywacja hubrystyczna może być dominującym faktorem, wywołującym wiarę;

– motywy poznawcze, potrzebę sensu życia

Psychologowie, m.in. Allport i Frankl, pisali o potrzebie sensu w życiu człowieka. Ich ujęcie pokrywa się z przekonaniem H.G. Gadamera, E. Cassirera i wielu innych filozofów, zdaniem których istotą człowieka jest dążenie do zrozumienia siebie, innych, otaczającego świata. *Homo symbolikus* poznaje rzeczywistość dzięki stworzonym przez siebie „formom symbolicznym”, a jedną z tych form jest religia. *Motywacja poznawcza jest z reguły nienasycona, nigdy nie zostanie zaspokojona¹⁵*. Religia zdaje się jednak dawać odpowiedzi na najtrudniejsze pytania, tłumaczy tajemnice bytu, wyjaśnia niezrozumiałe zjawiska (cudowne uzdrowienia, przeżycia mistyczne), pozwala zracjonalizować sens cierpienia, śmierci. Zdaniem niektórych psychologów i filozofów, szeroka religijna perspektywa poznawcza pozwala na integralną, spójną interpretację istotnych doświadczeń człowieka. Odkrywane prawdy powinno być pogłębiane, konfrontowane z innymi poglądami, intelektualnie weryfikowane (H.G. Gadamer). W życiu indywidualnym religijna eksplikacja codzienności nadaje sens temu, co się zdarza. Także zjawiska społeczne, *krzywe linie historii* (jak pisał P. Claudel), postrzegane są jako przewidziane przez Opatrzność wydarzenia, z których ostatecznie może wynikać obiektywne dobro. Religia z chaosu zdarzeń czyni kosmos, a człowiek religijny odczytuje „znaki czasu” i w świecie fenomenów odkrywa głębszy porządek. Założenie o istnieniu Transcendentnego bytu, będącego źródłem norm

¹⁴ Tamże, s. 100.

¹⁵ Tamże, s. 101.

etycznych, trwałych wartości, ponadczasowych idei, zdaniem niektórych teoretyków, w najbardziej satysfakcjonujący sposób uzasadnia uniwersalny charakter podstawowych zasad, np. dotyczących wartości ludzkiego życia¹⁶.

Poszczególne dziedziny wiedzy w różny sposób eksplikują fenomen religijności jednostki. Teologia uwzględnia jeszcze element tajemnicy i wyjaśniając genezę wiary religijnej uwzględnia nadprzyrodzoną łaskę Boga. Bez odniesienia ponadnaturalnego, wertrykalnego, twierdzą teologowie, redukuje się problematykę religijności. Innych wyjaśnień genezy religijności człowieka dostarcza neuroteologia – dynamicznie rozwijająca się subdyscyplina neurologii, która bada związki pomiędzy budową ludzkiego mózgu a religijnymi przeżyciami¹⁷. Pod koniec lat 90-tych XX wieku pojawiły się pierwsze artykuły naukowe, których autorzy mieli aspiracje, by wyjaśnić ostatecznie fenomen ludzkiej religijności. „Boski moduł” w mózgu, „punkt Boga”, „religijny obszar” – to pojęcia odnoszące się do biologicznych, somatycznych podstaw religijnych doświadczeń. E.R. Kandel, laureat Nagrody Nobla w dziedzinie medycyny, opublikował wraz z J.H. Schwarzem i T.M. Jessellem książkę *Principles of Neural Science* (IV wyd. New York 2000), w której zaprezentował wyniki badań neurochirurga D. Bear'a nad chorymi na padaczkę skroniową. Bear zaobserwował u nich hiperreligijność, „zespół religijnego ferworu”, objawiający się szczególną intensywnością przeżyć religijnych, fanatyzmem. Także eksperymenty laboratoryjne M. Persingera (opisane w książce *Neuropsychological Bases of God Beliefs*, New York 1987) dowodzą, że stymulacja elektryczna określonych miejsc w mózgu wyzwała mistyczne doznania duchowe. Persinger nakładał ochotnikom „kask magnetyczny” i poddawał ich mózgi oddziaływaniu pola elektromagnetycznego. Większość ochotników (80%) odczuwała obecność duchowej istoty, przeżyła religijne uniesienie. Oczywiście jest, że wyników tych badań nie można wykorzystać do – kolejnego już w dziejach – obwieszczenia śmierci Boga (Persinger skonstatował, że religia jest tylko i wyłącznie właściwością mózgu, artefaktem zmian w płacie skroniowym). Neuroteologia nie dostarcza naukowych dowodów w kwestii fundamentalnej – nie rozstrzyga problemu

¹⁶ G.W. Allport opisuje badanie prof. C.S. Bradena z uniwersytetu w Chicago, zorientowane na uchwycenie roli religii w życiu jednostki. Respondenci najczęściej wybierali odpowiedź „religia nadaje życiu sens” (*Osobowość i religia*, Warszawa 1988, s. 213). Znamienne, że także w polskich badaniach Chlewińskiego aż 84% ankietowanych ludzi wierzących dało analogiczną odpowiedź, a zdaniem 64% respondentów świat bez Boga jest niezrozumiały. Wyniki te potwierdzają liczne sondaże socjologiczne (S. Tokarski, s. 104).

¹⁷ J. Kluger, *Is God in Our Genes?*, „Time” November 29, 2004/vol. 164, No. 21; M. Nazaruk, *Szukanie Boga w mózgu*, „Charaktery” wrzesień 2006, s. 46-49; *Czy przeżycia religijne są tylko efektem ubocznym chemii mózgu?*, „Washington Post”, 18 czerwca 2001, E.J. Larson, L. Witham, *Naukowcy a religia w USA*, „Świat Nauki”, listopad 1999; M. Agnosiewicz, *Biologia przekonania*, w: <http://www.racjonalista.pl/styczeń> 2009; S. Begley, *Religia a mózg*, „Newsweek Polska”, nr 13/2001; B. Kastory, *Genetyk poszukuje Boga*, „Newsweek Polska”, nr 7/2005.

istnienia bądź nie istnienia Boga¹⁸. Według naukowców reprezentujących ateistyczny światopogląd, „ośrodek Boga” w mózgu adekwatnie wyjaśnia genezę religii, natomiast dla ludzi wierzących jest to kolejny argument na rzecz tezy M. Eliade, iż człowiek jest istotą religijną, właśnie tak wyposażoną – w Boski moduł – przez Stwórcę. Otwarte pozostaje pytanie, czy to sam mózg wywołuje przeżycia mistyczne, czy raczej *rejestruje niezależny od podmiotu, obiektywny świat duchowy*¹⁹. W chwili obecnej wielu naukowców zajmuje problem biologicznych podstaw doświadczeń mistycznych, na licznych uniwersytetach świata przeprowadzane są badania nad działaniem mózgu w trakcie medytacji, modlitwy (m.in. A. Newberg, E. d’Aquili z Uniwersytetu Pensylwanii, N. Azari z Uniwersytetu Hawajskiego w Hilo). Kilka lat temu duży rozgłos zdobyła książka Deana H. Hamera *The God Gene. How Faith is Hardwired into our Gene* (New York 2004)²⁰. Po jej opublikowaniu prasa całego świata obwieściła, iż uczeni odnaleźli kod wiary w naszym DNA²¹. Sprowadzono wiarę w Boga do najmniejszego wspólnego mianownika, pojedynczego genu, zapominając, że w kwestii religijności ważną rolę spełniają też czynniki środowiskowe, socjalizacja pierwotna i wtórna, osobiste przeżycia. Ale te kwestie są już domeną psychologii i socjologii, nie genetyki.

3. RÓŻNORODNOŚĆ ŹRÓDEŁ WIARY I RELIGIJNOŚCI LUDZI W DYSKURSIE POTOCZNYM – ARGUMENTY RACJONALNE

W potocznym dyskursie przywoływane są filozoficzne argumenty przemawiające za istnieniem Boga. Ludzi wierzących przekonują tzw. dowody kosmologiczne (Arystotelesa, św. Tomasza z Akwinu), fizyko-teologiczne (I. Newton

¹⁸ Można przeprowadzić tu analogię z fenomenem miłości – naukowcy sprowadzili jej istotę do chemicznych procesów zachodzących w organizmie osoby zakochanej, do gry feromonów, do produkcji hormonu oksytocyny i substancji narkotycznych przez organizm (m.in. dopaminy, serotoniny, noradrenaliny czy fenyloetyloaminy) odzierając ją z tajemnicy i piękna. W przypadku religii także można mówić o odmitologizowaniu, zredukowaniu tej formy symbolicznej wyłącznie do fenomenów biologicznych.

¹⁹ S. Wargacki, *Mistyczne – odmienne stany świadomości – neuroteologia*, „Kwartalnik Religioznawczy” 57/58, Kraków 2007, s. 137.

²⁰ B. Kastory, *Genetyk poszukuje Boga*, „Newsweek Polska”, nr 7/2005, s. 62-66.; J. Kluger, *Is God in Our Genes?*, „Time” November 29, 2004/vol. 164, No. 21.

²¹ Oto jak Hamer eksplikuje mechanizm działania genu Boga: „Medytacja i modlitwa powodują wyłączenie ośrodków w tylnej części mózgu odpowiedzialnego za orientację w czasie i przestrzeni oraz za poczucie fizycznych granic własnego ciała. Intensywniej natomiast działa tak zwana świadomość wyższa, zlokalizowana w płatach czołowych kory mózgowej, włączająca nas w obraz Wszechświata, właściwa tylko ludziom. Te zmiany, które można śledzić na tomograficznych obrazach mózgu, sprawiają, że zaczynamy się czuć częścią wielkiej kosmicznej całości. O aktywności mózgu decydują neuroprzekaźniki – dopamina, serotonina i noradrenalina – paczkowane i transportowane przez gen VMAT2. Ludzie wyposażeni w „duchowy wariant” tego genu, czyli jego odmianę zawierającą cytozynę (a nie adeninę), mają ułatwione osiąganie nirwany czy przeżywanie mistycznych wizji, bo ich mózg efektywniej korzysta z wytwarzanych substancji chemicznych”, B. Kastory, dz. cyt., s. 65.

na). Źródłem wiary religijnej bywa zatem zachwyt nad niesłychanym pięknem i harmonią wszechświata. Oto charakterystyczna wypowiedź polskiego pilota i kosmonauty, Mirosława Hermaszewskiego: [...] *Owszem, może jestem bytem myślącym, ale w porównaniu z kosmosem jestem drobiną zupełnie nic nie znaczącą. I to uczy pokory oraz patrzenia z dystansem na własne problemy. Uczy tego na zawsze. Ale to i tak nie jest najważniejsze. Dopiero z orbity widać wielkie uporządkowanie wszechświata. Harmonię. I nagle każdy, kto zna mechanikę nieba, zaczyna sam siebie pytać, gdzie jest środek tego kosmicznego wiru i kto kręci korbą. Bóg? Tak. Kiedy się tam polecą, to staje się oczywiste. Nie znam kosmonauty – a jest ich już blisko 500 – który wyleciałby niewierzący i niewierzący wrócił. A wiara wierzących się pogłębia. Wraca się stamtąd z przeświadczeniem o istnieniu Boga i jeszcze większą potrzebą czynienia dobra innym*²².

4. NADZWYCZAJNE ŹRÓDŁA WIARY W RELACJACH LUDZI WIERZĄCYCH

Niektórzy ludzie odwołują się do nadzwyczajnych znaków ingerencji Boga, aby uargumentować słuszność swej wiary. W literaturze religijnej znajdujemy liczne opisy cudów, warto przywołać choćby objawienia Maryjne w Lourdes, Fatimie, Guadelupie, w La Salette, w Japonii – w Akita, w Gietrzwałdzie; cud eucharystyczny w Lanciano, fenomen nierozkładającego się ciała św. Bernadetty Soubirous, niewytłumaczalny dla badaczy „znak” świętego Januarego w Neapolu, charyzmaty św. Ojca Pio – m.in. dar uzdrawiania i bilokacji, objawienia w życiu Heleny Kowalskiej, czyli św. siostry Faustyny, stygmaty i życie samą Eucharystią Teresy Neumann i Marty Robin)²³. Za istnieniem nadprzyrodzoności mają świadczyć też opętania demoniczne²⁴.

²² Zob. *Bohater narodowy najwyższych lotów*, wywiad A. Kropielnickiej z M. Hermaszewskim, „Polska The Times”, 7 IV 2008, s. 6.

²³ Oto niektóre pozycje książkowe z ostatnich lat na ten temat: H. Bejda, *Księga 100 wielkich cudów*, Kraków 2005; M. Pabiś i H. Bejda, *Cuda maryjne – uratowała nas Maryja*, Kraków 2006; J. Boufflet, P. Bountry, *Znak na niebie. Objawienia Matki Bożej*, Warszawa 2000; *Cuda i łaski zdziałane za przyczyną Jasnogórskiej Matki Bożej dawniej i dziś*, Jasna Góra – Częstochowa 1997; W. Łaszewski, *Świat maryjnych objawień. Duchowy przewodnik po objawieniach matki Bożej*, 2003; A. Renzo, *Cuda Ojca Pio*, Kraków 2003; M. L. Ippolito, *Cud kanonizacyjny Ojca Pio. Uzdrowienie Mateo – relacja matki*, Warszawa 2003; E. Malatesta, *Świadectwa o cudach Ojca Pio*, Kraków 2001; F. Capucci, *Tak, dziś również dzieją się cuda. Łaski za przyczyną bł. Josemarii Escrivy*, Poznań 2002; A. Laepple, *Cudowne uzdrowienia w Lourdes. Sprawozdania – fakty – dowody*, Wrocław 2001; N. Nasuti, *Cud Eucharystyczny w Lanciano. Historyczne, teologiczne, naukowe oraz fotograficzne dowody*, Wrocław 2001; J.C. Cruz, *Cuda eucharystyczne i eucharystyczne zjawiska w życiu świętych*, Gdańsk 2000; J.C. Cruz, *Niezniszczalni. Studium o ciałach Świętych i Błogosławionych Kościoła Katolickiego, które nie uległy rozkładowi*, Gdańsk 1997; A.J. Hebert, *Przywrócenie życia. Wiarygodna opowieść o czterystu wskrzeszeniach*, Gdańsk 1995; A. Marion, A.-L. Courage, *Całun Turyński – nowe odkrycia nauki*, Kraków 2000; G. Bartoszewski S. Budzyński,

Po śmierci papieża Jana Pawła II opublikowano kilka książek na temat cudów, jakie wierni przypisują jego wstawiennictwu²⁵.

Cz. Ryszka, *Życie i cuda polskich świętych kanonizowanych i beatyfikowanych za pontyfikatu Jana Pawła II*, Warszawa 2001; V. Messori, *Cud. Hiszpania, 1640: dochodzenie w sprawie najbardziej wstrząsającego cudu maryjnego*, Katowice 2000; P. Sbalchiero, *Niezwykłe zjawiska wiary*, Kraków 2007.

²⁴ Istnieje wiele publikacji naukowych i popularnonaukowych traktujących o zjawisku opętania. W 1992 roku Światowa Organizacja Zdrowia wpisała „trans i opętanie” (jako odrębną kategorię – F 44.3) do rejestru chorób w podgrupie zaburzeń dysocjacyjnych, nerwicowych. Teoretycy i praktycy (egzorcyści), dzieląc się teistycznym światopoglądem, starają się jednak odróżnić opętanie (opaniecie ciała i umysłu człowieka przez złego ducha) od jednostki psychopatologicznej (w Międzynarodowej Statystycznej Klasyfikacji Chorób i Problemów Zdrowotnych ICD-10). Egzorcyści wskazują najczęściej na następujące wskaźniki opętania: nadnaturalna siła fizyczna, konwulsje podobne do epileptycznych, nieczułość na ból, mówienie obcymi, nie znanymi osobie opętanej językami, zdolności paranormalne (znajomość rzeczy ukrytych, jasnowidzenie), awersja religijna, agresja werbalna (przekleństwa, bluźnierstwa) skierowana w stronę Boga i przedmiotów sakralnych. A. Jagiełło wyróżnia trzy stopnie ataku złego ducha: nękanie, osaczenie i opętanie. Przedstawia też różne sposoby przeżywania stanu opętania: opętanie utajone, ujawnione, urojone, wmówione i udawane. W artykule *Opętanie i opętani: duszpasterski punkt widzenia* („Wiadomości psychiatryczne” tom VII, nr 3/2004) omawia teologiczne, psychologiczne i psychiatryczne kryteria rozpoznawania opętania i wysuwa postulat ściślej współpracy pomiędzy teologami i psychiatrami. Demonopatia (subiektywne poczucie opętania), demonofobia (lęk przed opętanem) mają najczęściej psychogeny charakter, podobnie demonomania, która wiąże się z przekonaniem chorego, że sam jest szatanem. Jednak demonolatria (kult szatana w grupach satanistycznych) może prowadzić do opętania, twierdzą teolodzy. Wśród wielu pozycji z zakresu tej tematyki wymienić warto książkę „demonologów” R. Salvucciego *Jasne słowa na temat ciemnej rzeczywistości*, Kraków 1998; G. Amortha *Wyznanie egzorcyisty*, Częstochowa 1997 i *Nowe wyznania egzorcyisty*, Częstochowa 1999; A. Posackiego, *Okultyzm, magia, demonologia*, Kraków 1996. O zaburzeniach psychicznych, dających symptomy opętania piszą m.in. D.M. Wulf w *Psychologii religii*, Warszawa 1999; J. Dębiec, w książce *Opętanie. Próba psychopatologicznego ujęcia problemu*, Kraków 2000 i J.W. Aleksandrowicz: *Psychopatologia zaburzeń nerwicowych i osobowości*, Kraków 2002. Warto zaznaczyć, że sami teologowie nie są zgodni co do etiologii opętania. W *Małym Słowniku Teologicznym* z 1987 r. (Warszawa 1987) K. Rahner i H. Vorgrimlera piszą, że istnienie pozaludzkich złych mocy (demonów) jest prawdą wiary. Jednak uważają, że „nie jest możliwe adekwatne rozróżnienie między demonicznym wpływem a pojęciowo-wyobraźniowym światem jakiejś jednostki” (s. 302). W *Nowym Leksykonie Teologicznym* H. Vorgrimlera (Warszawa 2005) czytamy natomiast: „Żadna manifestacja rzekomego opętania nie wymaga traktowania tego fenomenu w aspekcie teologicznym jako walki z osobowym złem”. Znany teolog – zgodnie z naukowym wyjaśnieniem – stwierdza, że rzekome opętania wywołują choroby psychiczne. Co więcej uważa, że można je tłumaczyć „niewłaściwym postępowaniem osób odpowiedzialnych w procesie socjalizacji religijnej i w okresach rozwoju seksualnego, czego skutkiem może być manifestowanie przez chorych wrogości wobec religii i Kościoła. Można też wykazać świadome wpływanie na przekonania chorych, że są opętani przez diabła, przez inne osoby z ich otoczenia i przez „duszpasterzy” (s. 244).

²⁵ F. Bucarelli, *Cuda naszego Papieża*, Kraków 2007; *Cuda. Z archiwum procesu beatyfikacyjnego Jana Pawła II*, red. A. Kasiś, M. Zboralska, Kraków 2008; A. Tornielli, *Cuda Ojca Świętego*, Warszawa 2006; P. Zuchniewicz, *Cuda Jana Pawła II*, Warszawa 2006. Wśród ostatnich popularnych publikacji traktujących o niewytłumaczalnych zjawiskach, warto przywołać dwie książki: *Podróż do Lourdes* (Wrocław 2008), której autorem jest Alexis Carrel (laureat nagrody Nobla w dziedzinie medycyny i fizjologii) i *Boża pieczęć, cuda*, Saverio Gaety (Warszawa 2006). Pierw-

W dobie Internetu miliony czytelników mogą zapoznawać się z opisami cudownych zdarzeń, które opisywane są pod każdą szerokością geograficzną²⁶.

sza z nich, autobiograficzna opowieść, stanowi świadectwo wiary światowej sławy chirurga, profesora anatomii, który przypadkowo zastąpił lekarza opiekującego się chorymi zdążającymi do Lourdes. Na jego oczach została uzdrowiona śmiertelnie chora dziewczyna Maria Ferrand, która chorowała na gruźlicę płuc i była w stadium agonalnym. To wydarzenie spowodowało wewnętrzną przemianę lekarza i jego nawrócenie. W 2008 roku minęło 150 lat od objawień w Lourdes, w ciągu tego czasu zarejestrowano siedem tysięcy przypadków wyleczeń, niewytłumaczalnych z medycznego punktu widzenia. Kościół katolicki – po szczegółowym zbadaniu konkretnych przypadków – oficjalnie uznał 67 cudownych uzdrowień w Lourdes. *Boża pieczęć* Gaety to pozycja wyjątkowa ze względu na dokumentacyjny charakter. Autor wybrał 400 cudów opisanych przez Kongregację Spraw Kanonizacyjnych, a po dokładnym ich przestudiowaniu postanowił opisać 15 nadzwyczajnych ingerencji świętych w życie ludzi. Te przypadki są dokładnie zrelacjonowane i utrwalone na zamieszczonych w książce fotografiach. Jak pisze we wstępie V. Messori, „książka jest wyzwaniem, dla sceptyków, oczywiście. Ale może również dla niektórych wierzących”. Kongregacja uznaje tylko te świadectwa, które są dobrze udokumentowane: „Skrupulatność ma zasadnicze znaczenie dla instytucji kościelnej, która rzuca na szalę najwyższe wartości (w tym nieomylność), wykluczając powierzchowne i niejednoznaczne rozstrzygnięcia”. Wzywani są naocznymi świadkami wydarzeń, którzy zeznają pod przysięgą. Zgromadzone w archiwach Kongregacji (w trakcie wieloletnich i wieloetapowych procesów kanonizacyjnych i beatyfikacyjnych) materiały poddane zostają drobiazgowej weryfikacji empirycznej przez konsultantów, niezależnych ekspertów, znanych uczonych „o utrwalonej sławie naukowej”. Wśród nich są m.in. historycy, prawnicy, teologowie, psycholodzy i lekarze – specjaliści z różnych dziedzin medycyny. Ich opinie na każdym etapie badań poświadczane są przez notariuszy. Chodzi o wykluczenie choćby cienia wątpliwości i jednoznaczne orzeczenie, czy owych spektakularnych faktów nie można wytłumaczyć w sposób naturalny, np. w świetle aktualnej wiedzy medycznej. Uzdrawienie, aby mogło zostać zakwalifikowane do kategorii cudownych, musi być nagłe lub szybkie, całkowite i trwałe. Obiektywizm procesów, oparcie się na udokumentowanych faktach – sprawdzonych, konkretnych – to mają być argumenty przemawiające za istnieniem nadprzyrodzoneści. S. Gaeta opisuje m.in. przypadek dziecka urodzonego w 23 tygodniu ciąży. Mimo beznadziejnych rokowań, dziecko przeżyło, a jego wyzdrowienie uznano za naukowo niewytłumaczalne. Inne opisane wydarzenie dotyczy 20 letniego mężczyzny, który upadł głową w dół na beton, z wysokości 8-10 metrów. Nie tylko przeżył, ale szybko wrócił do zdrowia. W książce znalazła się też relacja o wyleczeniu osoby, która umierała na raka wątroby (nowotwór zaatakował chory narząd w 90%), o uratowaniu chłopca z ostrym zapaleniem opon mózgowo-rdzeniowych, wstrząsem septycznym, niedotlenieniem mózgu i zakrzepicą. Inne przypadki dotyczą też uzdrowienia utopionej dziewczyny po kilkudziesięciu minutach bezdechu i szczęśliwie zakończony poród dziecka, które przez 16 tygodni w łonie matki pozbawione było wód płodowych.

²⁶ Przykładem – jednym z wielu – może być głośna historia kolumbijskiej dentystki, Glorii Polo, która w 1995 roku została trafiona przez piorun. Będąc w stanie śmierci klinicznej, doświadczyła – jak zapewnia – przeżyć mistycznych, którymi dzieli się podróżując po całym świecie, wygłaszając odczyty. Każdy może zapoznać się z jej szpitalną dokumentacją medyczną, obejrzeć zdjęcia, nawet wysłuchać jej wystąpień, nagranych na taśmę VHS. Świadectwo kobiety można przeczytać w Internecie niemal we wszystkich językach świata. Jeden ze sklepów Internetowych tak reklamuje broszurę *Od złudzenia do prawdy – trafiona przez piorun stałam u bram Nieba i piekła... Osobiste świadectwo pani dr Glorii Polo*: „Jeśli ktoś z was wątpi albo sądzi, jakoby Bóg nie istniał i że życie po śmierci to dobry materiał dla twórców filmów, lub jeśli ktoś uważa, jakoby wraz ze śmiercią wszystko się kończyło, niech raczy przeczytać ten tekst. Tylko przeczytajcie go dokładnie od początku do końca. Wasze zdanie, choćby nie wiem jak sceptyczne w tej kwestii,

Do zjawisk niewytłumaczalnych empirycznie, z których pośrednio wnioskujemy się o istnieniu Boga, włączyć można przeżycia ludzi znajdujących się w stanie śmierci klinicznej, zdające się dowodzić istnienia nieśmiertelnej duszy i życia pozagrobowego. Istnieje już niemało publikacji na ten temat, a zapoczątkowała je pionierska książka z połowy lat siedemdziesiątych XX wieku Raymonda Moody pt. *Życie po życiu*²⁷. Od tego czasu wielu badaczy na uniwersytetach świata zainteresowało się tą problematyką. Relacje już nie setek, ale tysiący ludzi, którzy doświadczyli bliskości śmierci, mają wiele wspólnych elementów: „wyjście” z ciała, obserwacja otoczenia z pozycji poza i ponad ciałem, spotkanie ze zmarłymi, przenikanie przez ściany, przejście przez ciemny tunel, spotkanie ze „świecistą Istotą”, rachunek z własnego życia, powrót. Ciekawe jest to, że chorzy byli w stanie opisać ze szczegółami procedury medyczne podejmowane przez personel szpitala, miejsca, które „odwiedzili” w chwili śmierci, osoby znajdujące się w pobliżu i ich rozmowy, a weryfikacja tych faktów potwierdzała ich prawdziwość. Nie były to zatem halucynacje, ale ponadmysłowa percepcja zewnętrznej obiektywnej rzeczywistości. Ciekawe, że osoby niewidome od urodzenia w trakcie przeżycia z pogranicza śmierci po raz pierwszy i jedyny zobaczyły świat²⁸.

z pewnością się zmieni. Tekst traktuje o pewnym fakcie, zdarzeniu, które zostało dobrze udokumentowane, a miało miejsce w roku 1995. Pani dr Gloria Polo jest Kolumbijką, dentystką, która wskutek wypadku umarła, to znaczy była tak poważnie ranna, że przez kilka dni znajdowała się w śpiączce i przy życiu podtrzymywały ją tylko szpitalne urządzenia medyczne. Gdyby je wyłączono, umarłaby natychmiast. Opiekujący się nią lekarze spisali ją już całkowicie na straty i chcieli odłączyć aparaturę. Jedyne jej siostra, która również jest lekarzem, obstawała za tym, by urządzenia nadal pracowały. Podczas śpiączki Gloria Polo znajdowała się po drugiej stronie rzeczywistości, w zaświatach, i mogła następnie powrócić do życia, by złożyć świadectwo tym, którzy nie potrafią uwierzyć. Przyniosła nam stamtąd ważne orędzie. Najlepiej sami je przeczytajcie, spisane bezpośrednio z jej ust. Pani Gloria, podczas tego mistycznego przeżycia, które bardzo dokładnie opisuje, mogła zajrzeć do swojej Księgi życia. To doświadczenie tak nią wstrząsnęło, że na polecenie Pana stała się głosem wołającym na pustyni wiary naszych współczesnych czasów. Istotą jej orędzia nie jest nic innego jak niezmierna Miłość Boga do nas ludzi i Jego wielkie Miłosierdzie. Bóg ciągle daje nam dowody, my jednak mimo tego zaprzeczamy Jego istnieniu” (s. 112, zdjęcia). http://www.voxdomini.com.pl/sklep/index.php?main_page=product_info&products_id=183/ [dostęp: 15-01-2009].

²⁷ Oprócz R. Moody’ego *Życie po życiu*, Warszawa 1979, temat ten rozwijają m.in.: G. Martinetti, *Oni byli poza ciałem. Dowody życia po śmierci*, Warszawa 1998; I. Wilson, *Mind Out of Time*, Gollancz 1981; I. Wilson, *Życie po śmierci*, Warszawa 1988; oraz, *Po tamtej stronie życia*, Warszawa 1999; Z. Kraszewski, *Tajemnica życia wiecznego. 100 dowodów na życie pozagrobowe*, Warszawa 2000; E. Kübler-Ross, *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, Poznań 2002; J. Randles, P. Hough, *Tajemnica życia po śmierci*, Warszawa 2004; B. Walker, *Beyond the Body*, London 1974; S. Blackmore, *Dying to live: near-death experiences*, London 1993; M. Grey, *Return from death: an exploration of the near-death experience*, London 1985; G. Ritchie, E. Sherill, *Return from tomorrow*, Waco, 198; *The near-death experience problems, prospect, perspectives*, red. M. Greyson, C.P. Flynn, Springfield, 1984; K. Ring, *Life at death: a scientific investigation of the near-death experience*, New York 1980.

²⁸ I. Wilson (*Po tamtej stronie życia*, dz. cyt., s. 112) opisuje przypadek niewidomej Amerykanki, Vicki Umipeg.

Warto ponownie pokusić się o refleksję, że tego typu „dowody” nie są w stanie przekonać niewierzących. Być może „rewelacje” Glorii Polo i innych chorych, znajdujących się w stanie śmierci klinicznej, na granicy życia i śmierci, relacjonujących swoje przeżycia, gdy „byli poza ciałem”, są spowodowane niedokrwieniem mózgu? Naukowcy–septycy podkreślają subiektywizm tych „dowodów”²⁹, uważają, że może to być rezultat chorób psychicznych bądź mechanizm psychologiczny łagodzący traumę nieuchronnej śmierci. Niektórzy owe doświadczenia tłumaczą działaniem środków narkotycznych, podawanych ciężko chorym pacjentom w dużych dawkach. Jednak większość badaczy parapsychologicznych zjawisk³⁰ odpycha powyższe zarzuty (czasem przeżycia nie dostarczają pozytywnych wrażeń), nie wszystkie osoby relacjonujące swe przeżycia były pod wpływem leków psychotropowych; wizje są spójne, zgodne, realistyczne, czyli inne niż w stanie halucynacji; w śmierci klinicznej urządzenia medyczne nie wykazują aktywności mózgu; przeżyć tych doświadczenia nie tylko ludzie wierzący w Boga, także ateści i agnostycy, reprezentanci różnych zawodów i różnych poziomów wykształcenia, dorośli i dzieci, bez oznak schizofrenii i innych chorób neurologiczno-psychicznych itp. Badacze wierzący w realność owych doświadczeń zwracają uwagę na skutki owych przeżyć – *nie mają one charakteru epifenomenów iluzorycznych, ponieważ są powodem głębokich i trwałych przemian osób, ich postępowania, ich rozumienia sensu i wartości życia, ich zdolności kochania i wspomagania innych*³¹ – pisze G. Martinetti, włoski filozof, badacz parapsychologii. Potwierdzają to inni naukowcy zbierający świadectwa osób, które znalazły się *na granicy śmierci*³². Jednym z nich jest A. Migda, który opisał zmianę w duchowości młodego protestanta pod wpływem NDE (*Near Death Experience*)³³. Badacze piszą o „modyfikacji tożsamości”, o „transformacji statusu egzystencjalnego podmiotu”, o radykalnej zmianie hierarchii wartości osób ankietowanych – to przeżycie nauczyło ich altruizmu, życzliwości w stosunku do ludzi, wyzwoliło chęć pomagania im; zrozumieli oni, że nie liczą się dobra materialne, sukcesy zawodowe, a *najważniejszym prawem*

²⁹ S. Blackmore, *Dying to live: near-death experiences*, London 1993; patrz: *Dowody przeciw*, w: J. Randles, P. Hough, dz. cyt., s. 284-286.

³⁰ Przykładem może być prof. Kenneth Ring, psycholog z uniwersytetu w Connecticut, niewątpliwym ekspertem w tej dziedzinie (G. Martinetti, dz. cyt., s. 134.)

³¹ G. Martinetti, dz. cyt., s. 135.

³² M.in. A. Migda, *Zmiana w duchowości w wyniku przeżyć na granicy śmierci*, „Nomos Kwartalnik Religioznawczy”, Kraków 2007, nr 57/58, s. 103-115; M. Palka, *Doświadczenia religijne jako antycypacja stanów ante mortem*, „Nomos”, dz. cyt., s. 83-103; I. Wilson, *Po tamtej stronie życia*, dz. cyt., s. 127.

³³ Wśród najważniejszych skutków ów mężczyzna wymienił wewnętrzną przemianę, akceptację samego siebie i innych ludzi, tolerancję, refleksyjność, pogłębioną religijność. Stwierdził też: „Bardziej doceniam każdy dzień i wszystko, co mogę w nim zrobić [...] jestem wdzięczny za wszystko, co mnie spotyka [...] życie ma dla mnie nową wartość i jakość [...] staram się budować w moich dzieciach pozytywne wspomnienia. Często je przytulam i biorę na kolana, żeby miały co wspominać, kiedy mnie już nie będzie”, A. Migda, dz. cyt., s. 109.

jest miłość³⁴. Analizy licznych relacji z pogranicza śmierci pokazują też wyzbycie się przez ich bohaterów lęku przed śmiercią: *Już nie boję się umierania. Wyczekuję na nią [śmierć] z utęsknieniem, na tę cudowną radość i ukojenie; Teraz już nie boję się śmierci! Teraz już wiem, że nie jestem tylko ciałem... Wiem, że kiedy się umiera, nie umiera cały człowiek³⁵.*

Nadprzyrodzone fenomeny, „niewytłumaczalne”, „nadzwyczajne”, „cudowne”, „paranormalne” utwierdzają w wierze ludzi religijnych, ale są zupełnie nieprzydatne dla niewierzących. W jednym ze swoich wywiadów profesor Zbigniew Religa, zapytany przez dziennikarkę: *Nie widzi pan na świecie cudów? Ręki Boga?* stwierdził: *Obserwacja życia i doświadczenie lekarskie utwierdzają mnie, że Boga nie ma. Jeżeli nawet widziałem rzeczy, których nie potrafię wytłumaczyć, to nie wierzę, by stała za nimi siła wyższa. Przyjmuję po prostu, że brak wytłumaczenia musi wynikać z mojej niepełnej wiedzy³⁶.*

5. MISTYCZNE PRZEŻYCIA I NAWRÓCENIA RELIGIJNE

Źródłem przeświadczeń religijnych może być też osobiste spotkanie człowieka z rzeczywistością nadprzyrodzoną, które czasem przybiera formę mistycznego przeżycia, czasem związane jest z fenomenem nawrócenia. Nawrócenie (łac. *convertere*, gr. *epistrephein*) – to zmiana drogi, powrót, zawrócenie z drogi (gr. *metanoia* – przemiana wewnętrzna), bywa rozumiane jako: przejście od niewiary do pełnego uznania Boga; konwersja, czyli przyjęcie nowego wyznania; odwrócenie się człowieka wierzącego od nagannego moralnie życia; przejście w życiu wewnętrznym od niższego do wyższego stopnia doskonałości (w tym znaczeniu mówi się o „drugim nawróceniu”). W aspekcie personalnego spotkania z transcendencją, termin *nawrócenie* dotyczy radykalnej wewnętrznej zmiany relacji jednostki do Boga, prowadzącej do intensyfikacji wiary i nagłej lub stopniowej przemiany życia. „Nawróceni” stanowią osobną kategorię ludzi wierzących – cechuje ich szczególna gorliwość religijna, entuzjazm, bezkompromisowość, radykalizm, chęć dzielenia się z innymi odkrytą prawdą. Napisano wiele popularnonaukowych książek na temat konwersji religijnej³⁷, autorami niektórych relacji są znane osobistości współczesnego świata, reprezentujący różne dziedziny kultury – Paul Claudel – dyplomata i dramaturg³⁸, Andre Frossard – dzienni-

³⁴ K. Ring, dz. cyt., s. 156.

³⁵ Cyt. za I. Wilson, dz. cyt., s. 172.

³⁶ *Muszę tylko napisać testament*, wywiad B. Kasprzyckiej ze Zbigniewem Religą, Magazyn „Dziennik”, 31 października – 2 lutego 2008 r., s. 2.

³⁷ Jednymi z ostatnich pozycji na ten temat są książki A. Comastriego: *Gdzie jest twój Bóg*, Warszawa 2006 i *Gwiazdy świecą w ciemności. Historia nawróceń XX wieku*, Warszawa 2006.

³⁸ Paul Claudel (1868–1955) francuski dramaturg, poeta, dyplomata (przebywał na placówkach w Chinach, Niemczech, Japonii i Stanach Zjednoczonych). Claudel przeżył nawrócenie, które

karz, pisarz i filozof³⁹, Bernard Nathanson – profesor medycyny⁴⁰. Claudel, jak przyznawał, przeżył nagłe, głęboko angażujące emocjonalnie, nawrócenie o charakterze mistycznym, A. Frossard – jak stwierdza – nie znał nauki Kościoła katolickiego, zanim nie przeżył „spotkania z Transcendencją”. Pisał, że w sposób dla niego samego niewytłumaczalny – na drodze iluminacji – poznał doktrynę chrześcijan. B. Nathanson przebył długą drogę do Boga. Zgodnie z typologią nawróceń miało ono charakter intelektualny i stopniowy⁴¹, ale każdy z nich odkrył w sobie misję świadczenia o odkrytej przez siebie Prawdzie. *Jestem skazany na mówienie* – podkreślał Frossard. *Kiedy się wie, że Bóg istnieje, że Jezus jest jego Synem, że jesteśmy oczekiwani po śmierci, że na tej ziemi nigdy nie będzie innej nadziei poza Ewangelią; kiedy się to wie: trzeba o tym mówić. Zrobiłem to i w dalszym ciągu będę to robił, aż do chwili, kiedy pójdę kontemplować na zawsze to, co było mi dane zobaczyć podczas owych minut, kiedy czas został dla mnie zatrzymany*⁴².

Socjologowie w indywidualnych aktach religijnych odnajdują społeczne uwarunkowania. Analizując liczne przykłady nawróceń religijnych, zwracają uwagę nie tyle na religijny ich aspekt, ale na *instytucjonalne przyczyny*⁴³. Ich zdaniem, zachodzi tu proces głębokiej identyfikacji z doktryną grupy (Kościoła).

uczyniło go „ambasadorem Boga” w świecie. Wielokrotnie przywoływał wydarzenie, jakie stało się punktem zwrotnym w jego życiu i karierze artystycznej, a miało ono miejsce 25 grudnia 1886 r. w katedrze Notre Dame. (Z. Nosalewska, *Paul Claudel – człowiek*, „Dziś i Jutro” 1946, nr 4; P. Claudel, *Moje nawrócenie*, „Nasza Rodzina” 7-8 (454-455) 1982, s. 8-10).

³⁹ André Frossard (1915-1995) – znany francuski dziennikarz, pisarz i filozof. Od 1962 roku pełnił funkcję redaktora naczelnego opiniotwórczego tygodnika „Le Figaro Magazine”. W latach 1987-1995 był członkiem Akademii Francuskiej. Jako pierwszy dziennikarz przeprowadził wywiad z Papieżem Janem Pawłem II, który został opublikowany w książce *‘Nie lekajcie się’*. *Rozmowy z Janem Pawłem II* (wydanie w j. pol. – Libreria Editrice Vaticana 1982). W 1935 roku, w wieku 20 lat, przeżył nagłe nawrócenie, które opisywał wielokrotnie w swoich książkach (*Bóg istnieje, spotkałem Go*, wyd. pol. – Paryż 1972; *Istnieje inny świat*, Wrocław 1988; *Bóg i ludzkie pytania*, Kielce 1991).

⁴⁰ Bernard Nathanson (ur. w 1926 r.) lekarz ginekolog, który zasłynął jako wielki zwolennik aborcji. Był dyrektorem *Center for Reproductive and Sexual Health* – kliniki w Nowym Yorku, w której – pod jego zwierzchnictwem – wykonano około 75 tys. zabiegów aborcyjnych, on sam dokonał ich ok. 5 tys. Z jego inicjatywy powstała Liga na Rzecz Ustanowienia Państwowego Prawa do Aborcji – organizacja ta przyczyniła się do prawnej legalizacji aborcji w Stanach Zjednoczonych. Nieoczekiwanie Nathanson zmienił poglądy – został najbardziej zagorzałym obrońcą życia, przyjął chrześcijaństwo. Książka biograficzna pt. *Dłoń Boga* wyczerpująco odpowiada na pytanie o przyczyny owej spektakularnej przemiany (B. Nathanson, *Dłoń Boga*, tłum. A. Nowak, Kraków 2000).

⁴¹ B.J. Soiński, *Nawrócenie religijne*, w: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, red. S. Głaz, Kraków 2006, s. 401.

⁴² V. Messori, *Trzej konwertyci w Paryżu*, w: *Pytania o chrześcijaństwo*, Kraków 1997.

⁴³ H. Carrier, *Rola grup odniesienia w integracji postaw religijnych*, w: *Socjologia religii*, red. F. Adamski, Kraków 1983, s. 148-151.

Jednak nawet w takiej sytuacji, gdy nowo nawrócony zaprzecza istnieniu związków z grupą, one *de facto* istnieją: *Powiedzieć o kimś, że znajduje się poza wpływami kultury Kościoła, nie znaczy wcale, że jego uczestnictwo w tej kulturze w ogóle nie istnieje*⁴⁴. Nawet w środowiskach ateistycznych może istnieć znaczny wpływ kultury religijnej. W tym kontekście zwierzenia Claudela czy Frossarda, dotyczące uprzedniej nieznajomości podstaw wiary, wydają się kontrowersyjne.

W. James, amerykański psycholog, analizował czynniki podmiotowe, sprzyjające nagłym nawróceniom (rozwinięta sfera podświadoma, duża wrażliwość wzruszeniowa). Interesowały go także efekty tego niecodziennego przeżycia. Według jego analiz, skutkiem nawrócenia jest *nowy, głębszy poziom życia duchowego*, pełniejsze przeżywanie wiary, nowe spojrzenie na rzeczywistość, akceptacja siebie i innych, dostrzeganie w świecie piękna i harmonii, poczucie bezpieczeństwa, spokój, entuzjazm i radość życia⁴⁵. Osoba, która przeżyła spotkanie – pisał James – potrafi przezwyciężyć nałogi, okazywać innym współczucie, życzliwość, bezinteresownie działać na rzecz bliźnich⁴⁶. Współczesne badania nad następstwami przeżycia nawrócenia religijnego potwierdzają obserwacje Jamesa⁴⁷ – doświadczenie to związane jest ze zmianami osobowości „w kierunku bardziej adekwatnego przystosowania” (zmiana złych nawyków, większa osobista kontrola nad swoim życiem, pozytywny stosunek do rodziny i przyjaciół, większe zadowolenie z życia, poczucie szczęścia, wyższa samoakceptacja, łatwiejsze znoszenie trudności, sytuacji kryzysowych, znacząco mniejszy lek przed śmiercią). *Zmiany osobowości związane z przeżyciem religijnego nawrócenia obejmują nie tylko zmiany w zakresie religijnych przekonań i wartości, ale okazują się mieć znaczące pozytywne efekty adaptacyjne w różnych dziedzinach funkcjonowania jednostki*⁴⁸ – konstatuje amerykański psycholog, J.J. Tobacyk (Louisiana Tech University). Także badania aspektów terapeutycznych nawrócenia religijnego pokazują pozytywne skutki głębokiej konwersji (redukcja lęku, depresji, myśli samobójczych, rezygnacja z narkotyków i alkoholu)⁴⁹.

⁴⁴ Tamże, s. 149.

⁴⁵ W. James, dz. cyt., s. 221-236.

⁴⁶ Tamże, s. 249.

⁴⁷ Jedno z kilkudziesięciu badań zostało przeprowadzone wśród studentów psychologii w USA, wzięło w nim udział 97 osób, reprezentujących różne wyznania. Wypełnili oni Kwestionariusz Nawrócenia Religijnego, który posłużył do weryfikacji hipotez dotyczących skutków konwersji religijnej (J. Tobacyk, *Przeżycie nawrócenia religijnego jako mechanizm zmiany i rozwoju osobowości*, w: *Wykłady z psychologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, w roku akademickim 1986/87*, red. A. Biela, Z. Uchnast, T. Witkowski, Lublin 1989, s. 237).

⁴⁸ J. Tobacyk, *Przeżycie nawrócenia religijnego jako mechanizm zmiany i rozwoju osobowości*, dz. cyt., s. 242.

⁴⁹ B.J. Soinński, dz. cyt., s. 417.

6. TOTALNA INTUICJA RELIGIJNA

Ważnym źródłem przekonań religijnych jest doświadczenie, określane jako „intuicja totalna”, będąca wyrazem całościowej ludzkiej egzystencji. Lektury, przemyślenia, indywidualne przeżycia, praktyki religijne, dostrzeganie znaków obecności Boga na co dzień, dostrzeganie Jego działania w świecie i w życiu osobistym – wszystko to jest podstawą osobowej relacji jednostki do Absolutu. Według M. Bubera, fundamentalną sprawą w doświadczeniu religijnym jest spotkanie człowieka z osobowym Bogiem, które ma charakter dialogowy (skończony Ja – wieczny Ty), responsoryjny. Spotkanie nadaje życiu sens, zaspokaja naturalną tęsknotę za ciągłą obecnością Innego osobowego bytu⁵⁰. Niektóre osoby, nieprzeżywające mistycznych stanów, prowadzą jednak nieustanny dialog z Kimś, kto jest stale obecny „na odległość ich myśli”. Podstawowym, choć nie jedynym, źródłem religijnych przekonań człowieka jest zatem myślenie światopoglądowe, nie pokrywające się ze spekulacją filozoficzną⁵¹. *Przed wszystkim nie rozprasza się ono na konstruowanie z osobna poszczególnych ogniw długiego łańcucha wniosków, lecz całą rzecz ogarnia od razu, syntetycznie [...] Po wtóre nie bywa wyizolowane z całokształtu życia psychicznego człowieka, lecz pozostaje jak najściślej włączone w zespół wszystkich przeżyć i doznań ludzkich, splecione z funkcjami uczucia, woli itd. [...] przedmiotem zainteresowania jest w tym wypadku dla człowieka nie tyle wszechświat, lecz raczej on sam, jego własne istnienie i życie, w kwestii zaś tego życia, człowieka interesuje nie tyle pytanie, skąd ono się wzięło, lecz dokąd ono ostatecznie zmierza⁵².*

*

Istnieje wielość koncepcji teoretycznych dotyczących źródeł wiary i religijności jednostki. Konstatacje przedstawicieli różnych dziedzin nauki można skonfrontować z potocznymi wypowiedziami ludzi wierzących. Część z nich nie szuka racjonalnych uzasadnień wiary, argumentów logicznych, inni prezentują swoje racje za istnieniem Boga, starają się dowodzić sensowności wiary. W odróżnieniu od naukowców często odwołują się do źródeł nadnaturalnych (mistyczne przeżycie, zdarzenia niewytłumaczalne w świetle współczesnej wiedzy). Przed wszystkim mówią o wewnętrznym doświadczeniu, o intuicji totalnej. W kontekście potocznej eksplikacji źródeł wiary można stwierdzić, że racje intelektualne stanowią kwestie drugorzędne, one mogą legitymizować wiarę, ale jej nie generują.

⁵⁰ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1992.

⁵¹ M. Michalski, *Refleksje na tematy religijne*, Warszawa 1955, s. 63.

⁵² Tamże

SUMMARY

The text deals with the issue of the religious beliefs of believers. The author refers to a range of scientific theories (sociological, psychological, theological and neurotheological) that explicate the phenomenon of religiosity. In parallel she presents the justification of faith given by ordinary believers who also point to supernatural sources of religiosity. For them their inner experience is more important than rational (philosophical) arguments for the existence of the Absolute.

Key words

sources of religious faith, primary and secondary socialization, psychological account of religiosity, neurotheology, inexplicable phenomena, total intuition