

SŁAWOMIR SZTAJER

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

e-mail: sztajers@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0001-8975-2994

DOI: 10.34813/ptr2.2020.16

Nowoczesne strategie immunizacji przekonań religijnych

Strategies of immunization of religious beliefs

Abstract. The confrontation between religious and nonreligious beliefs and belief systems is often a source of cognitive dissonance. To reduce dissonance, religious individuals use a variety of strategies. The article discusses the main strategies of immunization of religious beliefs and belief systems. It focuses on the logical and epistemological characteristics of religious beliefs as well as on the mental processes and intentional strategies. The immunization strategies discussed here include action such as delegitimization of scientific knowledge, reinterpretations that change the way religion and religious faith are understood, attempts to adapt scientific knowledge to religious thinking, and emphasizing the separation between scientific knowledge and religious faith.

Keywords: religious belief, worldview, immunization, cognitive dissonance

Konfrontacja przekonań religijnych z niereligijnymi systemami przekonań jest w warunkach nowoczesności zjawiskiem nieuniknionym. Religijny obraz świata stanowi jedną z wielu opcji, zaś jednostki w nowoczesności postawione są przed wielością konkurencyjnych opcji światopoglądowych – religijnych i świeckich – między którymi mogą wybierać. Pod tym względem nowoczesność różni się zasadniczo od świata społeczności tradycyjnych, które dostarczają jednostkom znacznie bardziej monolityczny i stały obraz świata. Choć

napięcie pomiędzy przekonaniem religijnymi a niereligijnymi jest zjawiskiem, które w kulturze zachodniej zostało dostrzeżone już dawno temu, nowoczesność wyraźnie zmienia percepcję relacji między przekonaniem religijnymi a niereligijnymi, zwłaszcza między religią a wiedzą naukową. Przemiany te dogłębnie scharakteryzował Charles Taylor (2007), który wskazał na kluczowe uwarunkowania przekonań religijnych w nowoczesności. Podstawowa zmiana polega, zdaniem tego badacza, na przejściu od wiary religijnej pojmowanej jako tło i zarazem pierwszy plan kultury zachodniej do wiary pojmowanej jako jedna z wielu opcji. Wiara religijna nie jest po prostu eliminowana na rzecz świeckości, jak sądziło wielu teoretyków sekularyzacji, lecz jest marginalizowana poprzez uczynienie jej jedną z wielu opcji światopoglądowych. Niekiedy wskazuje się, że nowoczesny pluralizm opcji światopoglądowych współistnieje z relatywizmem, przy założeniu, że żadna z opcji światopoglądowych nie uzyskuje wyróżnionego statusu. Taylor wskazuje ponadto na nowy indywidualizm z właściwą mu kulturą autentyczności, tj. przekonaniem, że „każdy ma swój sposób realizowania własnego człowieczeństwa i ważne jest, by go odnalazł i żył z nim w zgodzie, a nie poddawał się modelowi narzuconemu mu z zewnątrz przez społeczeństwo, poprzednie pokolenie lub władze religijne czy polityczne” (Taylor 2002, 65). Indywidualizm oznacza, że jednostka nie tylko może, ale wręcz powinna na drodze samorealizacji dokonywać własnych wyborów światopoglądowych.

Sytuacja, w której wiara religijna stanowi jedną z opcji, skłania do poszukiwania uzasadnienia wyboru tej właśnie opcji. Nie zawsze jednostki mogą sięgnąć po gotowe uzasadnienia, zwłaszcza jeśli przedmiotem wyborów światopoglądowych są przekonania zaczerpnięte z różnych tradycji oraz różnych typów światopoglądów. Przykładem może być mariaż przekonań religijnych z przekonaniem stanowiącymi składowe pewnego światopoglądu naukowego, a także sytuacja, w której wyjaśnienia naukowe dotyczą obszarów lub zagadnień wcześniej zarezerwowanych dla religii. Inny przykład dotyczy wkraczania nauki na teren już wcześniej eksplorowany przez naukę.

Wydawać by się mogło, że wybór określonej opcji światopoglądowej w warunkach nowoczesności redukuje wieloznaczność i rozstrzyga problem wielości konkurencyjnych obrazów świata. Byłoby to możliwe, gdyby światopogląd jednostki był stabilny i odporny na krytykę. Zazwyczaj jednak tak nie jest – w konfrontacji z alternatywnymi obrazami świata światopogląd religijny jest podatny na modyfikacje i reinterpretacje. Ponadto same przekonania religijne mają charakter procesualny. Pozorna stabilność przekonań i systemów przekonań nie jest ich cechą immanentną, lecz wynikiem działania różnych czynników psychicznych i społecznych. Dynamika przekonań i systemów przekonań religijnych pozostaje ukryta, a przynajmniej nie jest wyraźnie

widoczna, gdy badacz koncentruje się jedynie na religijnych deklaracjach wiary. Dopiero uwzględnienie różnicy między wierzeniami deklarowanymi a wyznawaną pozwala wyraźnie uchwycić niestabilność i sytuacyjność przekonań religijnych. Prowadzone w ostatnich dekadach badania nad przekonaniami religijnymi uwypukliły znaczenie nierefleksyjnych, niedeklaratywnych i zazwyczaj nieuświadomianych przekonań, które mają wpływ zarówno na refleksyjne przekonania religijne, jak i zachowanie ludzi religijnych (Barrett 1999). Zwrócono ponadto uwagę na fakt, że przekonania religijne nie są niezmiennymi postawami, lecz przejawem działania i jako takie mają charakter procesualny. Taka zmiana perspektywy oznacza dowartościowanie „czasownikowego” aspektu posiadania przekonań kosztem aspektu „rzeczownikowego” (Angel i in. 2017, 8).

Badanie dynamiki przekonań staje się szczególnie interesujące w warunkach nowoczesności, w których wiara religijna staje się coraz częściej procesem performatywnym i dyskursywnym, a także podlega nieustannym reinterpretacjom. W konfrontacji ze świeckimi i alternatywnymi religijnymi systemami przekonań przekonania religijne mogą zostać odrzucone, przekształcone bądź zachowane. W tym ostatnim przypadku podtrzymywanie przekonań w obliczu informacji podważających ich wiarygodność jest możliwe w oparciu o mechanizmy i strategie zapewniające im ochronę przed odrzuceniem. Światopoglądy religijne, choć dysponują zasobem argumentów uzasadniających wartość wysuwanych przez siebie twierdzeń, w konfrontacji z niereligijnymi systemami przekonań sięgają po różne strategie obrony przed krytyką, które mogą zapewnić im względną stabilność. Oprócz świadomie stosowanych strategii istnieją zazwyczaj nieuświadomiane mechanizmy umysłowe, których działanie sprawia, że początkowo dostrzegana niespójność przekonań zostaje zamaskowana i nie wywołuje psychicznego dyskomfortu, jaki zwykle pojawia się w sytuacji uznawania niespójnych przekonań.

Powyższe strategie można określić mianem immunizacji, nawiązując do znaczenia, w jakim terminu tego używał Karl R. Popper w swojej filozofii teorii naukowych (Popper 2002, 43 i n.). Opowiadał się on za sprawdzaniem teorii naukowych w procedurze falsyfikacji, tj. przez poszukiwanie obserwacji, w oparciu o które można obalić badaną hipotezę. Falsyfikowalność stanowi kryterium demarkacji teorii naukowych od pseudonaukowych. Jednocześnie Popper dostrzegł, że badacze przywiązani do sformułowanych hipotez mogą stosować przeróżne zabiegi mające na celu uchronić teorie przed falsyfikacją. Są to m.in. tzw. wybiegi konwencjonalistyczne, które uniemożliwiają sfalsyfikowanie hipotezy na podstawie dostępnych informacji. Popper krytykował stosowanie takich zabiegów w nauce, ponieważ ograniczają one możliwość testowania hipotez, a tym samym rozwoju nauki. Chociaż koncepcja falsyfi-

kacjonizmu Poppera została zakwestionowana m.in. na podstawie obserwacji rzeczywistego postępowania naukowców, którzy normalnie stosują różne strategie immunizacji, samo pojęcie immunizacji jest użyteczne zarówno w odniesieniu do nauki, jak i do pozanaukowych przekonań i systemów przekonań. Sam Popper wielokrotnie wskazywał na zastosowanie strategii immunizacji w przedsięwzięciach ideologicznych, takich jak marksizm, oraz pseudonaukowych. Immunizacja systemów przekonań nie dokonuje się w sposób zaplanowany i z wyprzedzeniem, lecz występuje *ad hoc*, w odpowiedzi na pojawiające się zagrożenia.

Nie interesuje mnie tutaj aspekt epistemologiczny strategii immunizacji oraz ujmowany z perspektywy epistemologicznej konflikt między religią a nauką oraz religią a niereligijnymi systemami przekonań, w tym światopoglądem odwołującym się do wiedzy naukowej. Bardziej interesuje mnie perspektywa psychospołeczna, tj. mechanizmy psychiczne oraz społeczne funkcjonowanie wiedzy (będę używał terminu „wiedza” w szerokim sensie). Podstawowe pytanie brzmi: w jaki sposób religijne systemy przekonań radzą sobie w sytuacji konieczności ciągłego konfrontowania się z niereligijnymi przekonaniem, które stanowią alternatywę dla religijnego sposobu myślenia? Odpowiedzi na nie najlepiej szukać wszędzie tam, gdzie na pierwszy plan wysuwa się naukowa alternatywa dla przekonań religijnych. Alternatywą taką może być po prostu wiedza naukowa, która wydaje się sprzeczna z pewnymi przekonaniem religijnymi, bądź przekonania składające się na światopogląd naukowy.

Prostą, często spotykaną i szeroko akceptowaną odpowiedzią na powyższe pytanie jest odpowiedź następująca: wiara religijna nie wchodzi w konflikt (nie jest sprzeczna) z wiedzą naukową, ponieważ każda z nich należy do innej dziedziny kultury i każda realizuje inne zadania. Stanowisko takie zostało przedstawione m.in. przez Stephena J. Goulda, który odrzuca możliwość sprzeczności nauki i religii, ponieważ zajmują się one różnymi rzeczami, stawiają różne pytania oraz dążą do różnych celów. Nauka zajmuje się światem empirycznym, religia natomiast ostatecznym sensem oraz wartościami moralnymi (Gould 2002, 11). Należy jednak zauważyć, że nawet jeśli stanowisko Goulda jest słuszne z punktu widzenia epistemologii (a jest to dyskusyjne), to nie jest słuszne z punktu widzenia psychologii przekonań religijnych, ponieważ wyznawcy religii często traktują wiedzę naukową jako zagrożenie dla prawdziwości przekonań religijnych. Świadczą o tym choćby strategie immunizacji tych przekonań, którymi zajmę się w dalszej części tekstu. Innymi słowy, niezależnie od tego, czy zachodzi jakiegokolwiek sprzeczność między zdaniem języka nauki a przekonaniem religijnymi, uznawanie niektórych zdań języka nauki wraz z niektórymi przekonaniem religijnymi będzie skutkowało pojawieniem się dysonansu poznawczego. Może on się pojawić także wówczas,

gdy przekonania religijne przeczą uznanym społecznie faktom lub uznanej społecznie wiedzy o świecie.

Inna dyskusyjna odpowiedź na pytanie o immunizację przekonań religijnych dotyczy epistemologicznego statusu przekonań religijnych i wywodzi się z tradycji empiryzmu logicznego. Otóż według tej koncepcji przekonania religijne nie są podatne na krytykę ze strony niereligijnych systemów światopoglądowych, w szczególności zaś na krytykę odwołującą się do faktów, ponieważ są pobawione sensu empirycznego, nie mają charakteru faktualnego. Przekonanie pozbawione sensu empirycznego nie może ulec falsyfikacji czy dyskonfirmacji, nie można go na podstawie faktów obalić (Ayer 1990, 121). Z pewnością koncepcja ta nie dotyczy wszystkich przekonań religijnych, ponieważ niektóre z nich mają charakter faktualny. Dotyczy ona podstawowych przekonań religijnych o nadprzyrodzonej rzeczywistości. Problem z przywołaną koncepcją przekonań religijnych polega na tym, że нефalsyfikowalność przekonań religijnych nie eliminuje dysonansu poznawczego, jaki niekiedy pojawia się w wyniku konfrontacji przekonań religijnych z innymi przekonaniami lub faktami. Ponownie należy zwrócić uwagę na dwie różne płaszczyzny: epistemologiczną i psychologiczną. Nawet jeśli uznamy niemożliwość obalenia przekonań religijnych na podstawie faktów, nie oznacza to, że konfrontacja człowieka religijnego z faktami nie może wywoływać poznawczego dyskomfortu czy wręcz poczucia sprzeczności.

Być może jednak istnieją inne mechanizmy, które sprawiają, że przekonania religijne nie są podatne na krytykę. Zwracano na przykład uwagę na specyfikę komunikacji religijnej, w szczególności na pragmatyczne kryteria, których zmiana uodparnia religijne przekonania na krytykę. Odwołując się do teorii relewancji Scott Atran wskazuje, że komunikacja religijna cechuje się zawieszeniem zwyczajnych kryteriów relewancji, występujących w mowie potocznej. W odróżnieniu od wypowiedzi spotykanych w codziennej komunikacji, wypowiedzi religijne uznawane są przez wierzących za pozaczasowe, pozaprzeźstrzenne i pozbawione autorstwa (Atran 2002, 93). Już samo traktowanie przekazów religijnych na podstawie wiary jako prawdziwych wyklucza możliwość ich sfalsyfikowania. Atran wskazuje, że zachodzi tutaj przeciwna zależność: im bardziej przekonania są kwestionowane, tym bardziej wierzący usiłują znaleźć w nich głębszy sens potwierdzający ich prawdziwość, co z kolei wzmacnia ich przekonania religijne. Dyskonfirmacja ukazuje jedynie powierzchowność dotychczasowych przekonań i interpretacji i skłania do dalszych poszukiwań głębszej, ale zarazem bardziej tajemniczej prawdy. Zgodnie z tym wyjaśnieniem wiara religijna ulega wzmocnieniu zarówno w wyniku potwierdzenia, jak i dyskonfirmacji. Przekonania religijne są niepodatne na falsyfikacje, ponieważ ich uznawanie opiera się na zawieszeniu zwyczajnych pragmatycznych ograniczeń relewancji.

Pozostając przy mechanizmach, które zapewniają względną stabilność przekonaniom i systemom przekonań religijnych, należy podkreślić wagę zjawiska dysonansu poznawczego. Klasyczna teoria dysonansu poznawczego została sformułowana przez Leona Festingera. Twierdził on, że jeśli jednostka ma dwa niespójne elementy wiedzy o tym samym przedmiocie, odczuwa dyskomfort psychiczny, który można określić mianem dysonansu poznawczego. Ponieważ dyskomfort jest nieprzyjemny, jednostka poszukuje rozwiązania (redukcji) dysonansu. Redukcja dysonansu może dokonywać się na różne sposoby, w szczególności osoba doświadczająca dysonansu może zmienić jedno lub więcej żywionych przez nią przekonań, włączyć nowe przekonania do uznawanego przez nią systemu przekonań, a także pomniejszyć znaczenie jednego z przekonań powodujących dysonans. Zazwyczaj w wyniku redukcji dysonansu ostaje się ten element wiedzy, który jest mniej podatny na zmianę (Festinger, Ricken, Schachter 1956, 26). Niespójność poznawcza wywołuje dyskomfort psychiczny, który może być zredukowany nie tylko przez zmianę jednego z elementów poznawczych, ale także przez zmianę zachowania, a nawet percepcji.

Festinger, Ricken i Schachter testowali teorię dysonansu poznawczego we wspólnocie wierzącej w przybycie UFO i ocalenie członków wspólnoty. Niejaka pani Keech, gospodyni domowa, zaczęła doświadczać automatycznego pisma, za pośrednictwem którego objawiono jej rychły koniec świata. Zgromadziła wokół siebie niewielką wspólnotę, której członkowie porzucali pracę, studia, bliskich i podejmowali działania mające na celu nawrócenie innych. Zgodnie z przesłaniem, które uzyskała Keech, 21 grudnia 1954 r. miała nastąpić wielka powódź, w której zginą miliony ludzi. Wiernych miał uratować latający spodek – pozaziemskie istoty, z którymi pozostawali w kontakcie, i które przekazywały instrukcje za pośrednictwem mediów. Badaczy interesowało to, jak wierzący zareagują na niespełnienie się proroctwa – jak zredukują dysonans poznawczy? Niespełnienie proroctwa wywołało dysonans poznawczy, jednak reakcją zdecydowanej większości członków grupy nie było odrzucenie wiary w przesłanie głoszone przez Keech, lecz wzmocnienie wiary w to przesłanie. Autorzy wyjaśniają to zjawisko w kategoriach dysonansu poznawczego i jego redukcji. Ponieważ jednostki związane z badaną grupą wykazywały silne zaangażowania, przejawiające się nie tylko w postaci silnych przekonań, ale także motywacji, emocji i zachowań, dyskfirmacja głównej przepowiedni wywołała u nich dysonans poznawczy. Podobnie jak w innych przypadkach dysonans mógł zostać zredukowany na kilka różnych sposobów. Jednym z nich byłoby odrzucenie całego systemu przekonań. Dla zewnętrznego obserwatora takie rozwiązanie byłoby zapewne najbardziej racjonalne. Należy jednak pamiętać o silnym zaangażowaniu

członków grupy, polegającym w przypadku kilku osób na zmianie swojego dotychczasowego życia. Zaangażowanie takie może prowadzić do poczucia, że porzucenie wyznawanych przekonań byłoby zbyt kosztowne, zaś najlepszą opcją jest jeszcze silniejsze zaangażowanie.

Festinger i współpracownicy wskazują, że intensyfikacja przekonań pod wpływem dyskonfirmacji występuje wówczas, gdy spełnione są pewne warunki (Festinger, Ricken, Schachter 1956, 7–8). Przede wszystkim jednostki muszą żywić silne przekonanie, które pociąga za sobą silne zaangażowanie (np. jednostki poświęcają nowej wierze mnóstwo czasu, sprzedają swój dobytek, zrywają więzi z rodzinami). Po wtóre, musi istnieć możliwość jednoznacznej dyskonfirmacji danego przekonania. W przypadku wielu przekonań religijnych warunek ten nie jest spełniony. Dyskonfirmacja istnienia istot nadprzyrodzonych nie może być jednoznaczna. Można natomiast jednoznacznie sprawdzić przekonanie, zgodnie z którym tego, a tego dnia, o tej, a o tej godzinie nastąpi koniec świata. Aby opisywane zjawisko intensyfikacji przekonań miało miejsce, musi nastąpić taka jednoznaczna dyskonfirmacja. Wreszcie istotnym warunkiem jest wsparcie społeczne ze strony grupy po niespełnieniu się przepowiedni.

Teoria dysonansu poznawczego pozwala zrozumieć nie tylko obronę przekonań w obliczu niezgodnej z nimi wiedzy, ale także wyjaśnia różne strategie immunizacji, przyjmowane przez jednostki i grupy religijne. Jednocześnie teoria ta ma ograniczone zastosowanie w badaniach nad dynamiką przekonań religijnych, ponieważ może być zastosowana tylko w określonych sytuacjach, m.in. wówczas, gdy spełnione są wyżej przytoczone warunki. Należy ponadto pamiętać o tym, że dysonans poznawczy jest różnie rozumiany, zaś koncepcja Festingera była na różne sposoby modyfikowana przez późniejszych badaczy. Psychologiczne wyjaśnienie dysonansu poznawczego nie bierze pod uwagę zasobów indywidualnych, kulturowych i społecznych, które jednostki wykorzystują w celu immunizacji systemów przekonań. W warunkach nowoczesności pojawiają się nowe strategie radzenia sobie z dysonansem poznawczym wynikającym z konfrontacji światopoglądów.

W warunkach nowoczesności strategie immunizacji przekonań religijnych pojawiają się zwłaszcza tam, gdzie wiedza naukowa stanowi zagrożenie dla światopoglądu religijnego. Należą do nich rozmaite działania, począwszy od prób delegitymizacji wiedzy naukowej, przez reinterpretacje zmieniające sposób rozumienia religii i wiary religijnej, wspomniane już działania mające na celu wykazanie rozłączności między wiedzą naukową a wiarą religijną, próby adaptacji osiągnięć naukowych przez ich odpowiednie wykorzystanie w służbie myślenia religijnego, aż po różne formy izolacji społecznej ułatwiające separację doświadczenia. Repertuar tych działań jest tak szeroki, że nie sposób

ich w tym miejscu szczegółowo zaprezentować. Zamiast tego skoncentruję się na kilku istotnych i często spotykanych strategiach.

Pierwszą z nich jest delegitymizacja wiedzy naukowej, a więc wszelkie działania polegające na podkreślaniu względnego, zmiennego i fragmentarycznego charakteru wiedzy naukowej. Z perspektywy religijnej wiedza naukowa pozbawiona jest absolutnego charakteru, który przypisywany jest wierzeniom religijnym. Nauka nie dostarcza żadnej wyróżnionej formy wiedzy. W szczególności zaś nie może pretendować do roli arbitra w sporze między różnymi światopoglądami. Intelktualne źródła delegitymizacji tkwią w XX-wiecznej filozofii i socjologii nauki, szczególnie dotyczy to nurtów traktujących wiedzę naukową jako równorzędną wobec innych rodzajów wiedzy (np. religii czy magii). Można ich szukać również w antypozytywistycznych i antyścjentycznych tendencjach obecnych w kulturze współczesnej. Delegitymizacja w istocie podważa autorytet nauki i naukowej ekspertyzy, neutralizując tym samym zagrożenie, jakie wiedza naukowa może w niektórych obszarach stanowić dla religijnego obrazu świata.

Drugą strategią jest reinterpretacja wiedzy naukowej. Obejmuje ona takie interpretacje wiedzy naukowej, które wykraczają poza obszar nauki i składają się na nowy światopogląd naukowy. Jest on zasadniczo zgodny z określonym światopoglądem religijnym. Przykłady można zaczerpnąć z kosmologii i biologii ewolucyjnej. Oparta na odkryciach naukowych koncepcja ewolucji kosmosu nie odwołuje się do czynników nadprzyrodzonych w wyjaśnianiu początku i rozwoju wszechświata. Jednak odpowiednia reinterpretacja tej koncepcji może sprawić, że będzie ona nie tylko zgodna z określonym światopoglądem religijnym, ale ponadto jej spójność będzie wymagała odwołania się do religijnych argumentów. Podobnie jest z ewolucją życia na Ziemi. Niewątpliwie teoria ewolucji stanowiła i nadal stanowi duże wyzwanie dla chrześcijańskich światopoglądów, ponieważ wyjaśnia powstawanie nowych form życia bez odwoływania się do religijnych przekonań i opowieści. Odpowiednia reinterpretacja ewolucjonizmu umożliwia jednak pogodzenie go z religijną wizją świata. Zazwyczaj w takich przypadkach konieczna jest nie tylko reinterpretacja światopoglądu naukowego, ale także zmiana sposobu rozumienia kluczowych religijnych przekonań i opowieści. Temu ostatniemu służy rozbudowana hermeneutyka religijna, która dopuszcza wiele odmiennych sposobów interpretacji religijnego tekstu. Zastosowanie hermeneutyki jest strategią od dawna stosowaną w wielu tradycjach religijnych. Polega ono w szczególności na symbolicznym odczytywaniu tekstów religijnych i ma miejsce wówczas, gdy konfrontacja przekonań religijnych z ugruntowanymi i uznanymi przekonaniem pozareligijnymi (np. naukowymi) prowadzi do sytuacji, w której przekonania religijne nie mogą być uznawane dosłownie.

Niemalą rolę odgrywa ponadto adaptacja osiągnięć nauki do dyskursu religijnego. Podstawowym celem jest wówczas obrona i uzasadnienie podstawowych przekonań religijnych. Adaptacja taka wymaga zastosowania rozmaitych zabiegów interpretacyjnych, które umożliwią wprężenie wiedzy naukowej do religijnej argumentacji. Strategia ta polega często na wykazaniu, że wyniki badań naukowych nie tylko nie stanowią zagrożenia dla religijnej wizji świata, ale w istocie mogą posłużyć do tworzenia argumentów wspierających tę wizję. Dobrym przykładem są tutaj kognitywne teorie religii, które ujmują religię jako zjawisko naturalne i starają się wyjaśniać ją naukowo. Naturalność religii może być jednak rozumiana wielorako. Po pierwsze, może ona oznaczać, że religia opiera się na naturalnych, zwyczajnych mechanizmach umysłowych i jako taka może stanowić przedmiot naukowych badań. Po drugie, naturalność religii może być rozumiana w kategoriach wrodzonych dyspozycji, swoistego instynktu religijnego, którego istnienie wymaga interpretacji teologicznej. To drugie rozumienie, wysuwane przez niektórych teologów i filozofów, proponuje nadprzyrodzone wyjaśnianie naturalnych zjawisk, korzystając jednocześnie z bogatego dorobku nauk empirycznych.

Niewielkie grupy religijne, określane zwykle mianem kultów, sekt i nowych ruchów religijnych, stosują strategię immunizacji przekonań polegającą na izolacji społecznej. Izolacja społeczna wspólnoty religijnej polega na tworzeniu grupy o wyraźnych granicach, opartej na radykalnej opozycji my – oni, budowaniu napięcia między wspólnotą a otoczeniem społecznym, a także ograniczaniu kontaktów między członkami grupy a obcymi. Izolacja społeczna może być narzędziem izolacji poznawczej, ponieważ poprzez ograniczenie kontaktów możliwe jest ograniczenie przepływu wiedzy. Izolacja społeczna prowadzi albo do ograniczenia okazji do konfrontacji z alternatywnymi obrazami świata, albo do konfrontacji, która jest regulowana poprzez schematy interpretacyjne narzucone przez grupę.

Nowoczesność wytwarza warunki, w których przekonania religijne narażone są na częstą konfrontację z niereligijnymi systemami przekonań. Przekonania religijne są naturalnie immunizowane poznawczo z uwagi na: (1) logiczną charakterystykę tych przekonań (niska podatność na dyskonfirmację); (2) istnienie mechanizmów umysłowych (w szczególności poznawczych), które zapewniają względną spójność poznawczą przekonań i utrudniają dyskonfirmację ważnych dla jednostki przekonań; (3) właściwości komunikacji religijnej (zawieszenie kryteriów relewancji). Jednakże immunizacja taka często okazuje się niewystarczająca i wymaga zastosowania strategii ułatwiających na podtrzymywanie religijnych przekonań. Wdrożenie tych strategii wymaga aktywnej roli podmiotu. Większość z nich wypracowana została w czasach nowoczesnych i stanowi odpowiedź na nowe zagrożenia związane z konfrontacją religijnych przekonań z różnymi typami światopoglądów świeckich.

Literatura

- Atran S. (2002), *In Gods We Trust: The evolutionary landscape of religion*, New York: Oxford University Press.
- Angel H.-F., Oviedo L., Paloutzian R.F., Runehov A.L.C., Seitz R.J. (2017), *Introduction: What We Do Not Know About Believing – Approaching a New Scientific Hot Spot*. W: ciż (red.), *Processes of Believing: The Acquisition, Maintenance, and Change in Creditions*, Cham: Springer, s. 3–15.
- Ayer A.J. (1990), *Language, Truth and Logic*, London: Penguin Books.
- Barrett J.L. (1999), *Theological Correctness: Cognitive Constraint and the Study of Religion*, „Method and Theory in the Study of Religion”, vol. 11:4, s. 325–339.
- Batson C.D. (1975), *Rational Processing or Rationalization? The Effect of Discontinuing Information on a Stated Religious Belief*, „Journal of Personality and Social Psychology”, vol. 32:1, s. 176–184.
- Festinger L., Ricken H.W., Schachter S. (1956), *When Prophecy Fails*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gould S.J. (2002), *Skały wieków. Nauka i religia w pełni życia*, Poznań: Zysk i S-ka.
- Popper K.R. (2002), *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*, London: Routledge.
- Taylor Ch. (2002), *Oblicza religii dzisiaj*, Kraków: Znak.
- Taylor Ch. (2007), *A Secular Age*, Cambridge Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.