

SŁAWOMIR SZTAJER

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych

e-mail: sztajers@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0001-8975-2994

DOI: 10.34813/ptr4.2021.3

Religijność uczonych w perspektywie kognitywnej

The religiosity of scholars in a cognitive perspective

Abstract. The religiosity of scholars substantially differs from the patterns of religiosity observed in the general population. Scholars are, on average, less religious than non-scholars. Scholars who profess religious faith tend to separate themselves from their religious communities. They also criticize and question the religious truths and keep their faith for themselves, especially in the academic community. Although many scholars perceive the conflict between science and religion, they have the resources to deal with the conflict. This article attempts to explain the specificity of scholars' religiosity in terms of cognitive mechanisms that make it possible to reconcile religion and science irrespective of whether they are logically coherent or not.

Keywords: religiosity, scholar, cognitive processes, religion and science

Wskali globalnej religijność uczonych jest problemem słabo rozpoznany. Istnieją jednak lokalne badania realizowane w wielu krajach, ukazujące złożony obraz religijności uczonych oraz prowadzące do rozbieżnych wniosków. Nie ulega wątpliwości, że uczeni rzadziej deklarują zaangażowanie religijne niż osoby, które naukowcami nie są. W niektórych badaniach stwierdza się istotne różnice między uczonymi reprezentującymi poszczególne dyscypliny

i dziedziny nauki. W prezentowanej wypowiedzi koncentruję się nie tyle na danych obrazujących religijność bądź niereligijność naukowców – dane te jedynie przytaczam, odwołując się do badań prowadzonych w różnych krajach – ile na fundamentalnych kwestiach dotyczących specyfiki zaangażowania religijnego naukowców oraz braku tego zaangażowania. Specyfika ta jest określana poprzez ukazanie naukowców na tle populacji generalnej. Przegląd aktualnych badań skłania do następujących pytań: Dlaczego naukowcy znacznie częściej deklarują niereligijność niż reszta populacji? Czy religijność zaangażowanych religijnie uczonych różni się od religijności laików, tj. osób wierzących, lecz niebędących naukowcami? W jaki sposób wierzący i niewierzący naukowcy postrzegają relację nauki i religii? Jak możliwe jest współistnienie religijności i praktyki naukowej w sytuacji stwierdzania konfliktu między nauką a religią?

Już wczesne badania nad religijnością uczonych, prowadzone przez amerykańskiego psychologa Jamesa Leubę i zaprezentowane w 1916 r., ukazują istotne różnice między religijnością naukowców a religijnością pozostałych mieszkańców USA (Leuba, 1916). Uczeń rzadziej deklaruje wiarę w Boga i rzadziej uczestniczy w obrzędach religijnych. Wniosek ten był wielokrotnie potwierdzany w badaniach prowadzonych w kolejnych dekadach w USA i innych państwach. W Polsce badania nad religijnością uczonych prowadzili m.in. Maria Libiszowska-Żółtkowska (2000) i Andrzej Gołąb (2017). W badaniach Libiszowskiej-Żółtkowskiej wiarę w Boga zadeklarowało 64% naukowców, podczas gdy niemal co piąty określił się jako osoba niewierząca. Oznacza to, że odsetek niewierzących jest znacznie większy wśród naukowców niż w populacji generalnej. W wielu badaniach zaobserwowano też różnice w religijności uczonych reprezentujących różne dyscypliny nauki. Przyrodonawcy deklarują religijność znacznie częściej niż przedstawiciele nauk społecznych. Nie ma jednak zgody, co powoduje taki stan rzeczy. Wskazywano m.in. na fakt, że w naukach społecznych i humanistycznych religia stanowi częściej przedmiot badań niż w naukach przyrodniczych, w związku z tym częściej wyjaśniana jest w kategoriach naukowych. Naukowe badanie religii wymaga przyjęcia krytycznego dystansu wobec niej, co z kolei może wpływać na religijność badaczy. Inaczej różnicę w religijności uczonych wyjaśnia Robert Wuthnow, który wskazuje na to, że niższy stopień religijności przedstawicieli nauk społecznych i humanistycznych wynika z potrzeby ich odróżnienia się od potocznego myślenia i rzeczywistości życia codziennego poprzez zaakcentowanie krytycznego stosunku do religii (Wuthnow, 1985, s. 195–196).

Nowsze badania religijności uczonych w USA dostarczają nieco inny obraz. Badania Elaine H. Ecklund i Chistophera P. Scheitle'a (2007) potwierdzają wcześniejsze obserwacje o znacznie większym odsetku osób niereligijnych wśród naukowców w porównaniu z populacją USA. Brak przynależności religijnej

deklaruje ponad połowa (52%) uczonych, podczas gdy w populacji generalnej osób pozbawionych takiej przynależności jest 14%. Ponad połowa uczonych (53%) deklaruje brak uczestnictwa w obrzędach religijnych, co w porównaniu z odsetkiem niepraktykujących w USA (22%) stanowi znaczną różnicę. Część niereligijnych naukowców deklaruje się jako ateści (34%) lub agnostycy (30%). Jeśli chodzi o uczonych reprezentujących poszczególne dyscypliny nauki, to badacze nie dostrzegli istotnej różnicy między przedstawicielami nauk przyrodniczych a przedstawicielami nauk społecznych. Zebrane przez nich dane nie potwierdzają wcześniejszych doniesień o wyższym odsetku osób niereligijnych wśród przedstawicieli nauk społecznych w porównaniu z przyrodznanawcami, a w każdym razie wyniki badań są niejednoznaczne i nie wskazują na istotną różnicę.

Powyższe badania skłaniają do zadania pytania o przyczyny niereligijności uczonych. Wcześniejsze odpowiedzi na to pytanie sugerowały, że praktyka naukowa sprzyja niereligijności oraz że niewiara uczonych jest po prostu konsekwencją zaangażowania naukowego. Ecklund i Scheitle proponują inne wyjaśnienie nadreprezentacji osób niereligijnych wśród amerykańskich uczonych. Na podstawie analizowanych przez nich danych można stwierdzić, że nadreprezentacja ta przynajmniej w pewnej części jest spowodowana tym, że naukowcy częściej wychowywali się w rodzinach niereligijnych (Ecklund i Scheitle, 2007, s. 302). Oznacza to, że raczej brak religijnego wychowania w dzieciństwie niż przysposobienie do pracy naukowej w większym stopniu odpowiada za różnicę w religijności naukowców i laików. Prawdopodobne jest, że selekcja do kariery naukowej premiuje osoby niereligijne.

Badania Ecklund i współpracowników podważają ponadto przekonanie, że uczeni powszechnie dostrzegają konflikt między nauką a religią. Jeśli chodzi o uczonych pracujących na elitarnych uniwersytetach amerykańskich, większość z nich, zdaniem badaczy, nie dostrzega konfliktu między nauką a religią. Nie ma prostej zależności między religijnością uczonych a ujmowaniem relacji religii i nauki w kategorii konfliktu. Choć postrzeganie tej relacji zależy od przekonań, praktyk i afiliacji religijnych, wielu uczonych religijnych i niereligijnych nie posługuje się modelem konfliktu w swoim rozumieniu relacji religii i nauki. Jak wskazują Ecklund i Jerry Z. Park (2009, s. 289), taki stan rzeczy może być konsekwencją popularności zasady rozłączności nauki i religii.

Badania ilościowe umożliwiają tylko częściowy wgląd w religijność uczonych i zwykle nie pozwalają udzielić odpowiedzi na pytanie, czy religijność uczonych deklarujących wiarę religijną różni się od religijności laików. Pogłębione badania wskazują, że religijność uczonych jest pod wieloma względami nietypowa i różni się od religijności laików. Można spodziewać się, że nawyki myślowe wykształcone w trakcie praktyki naukowej będą miały wpływ

na myślenie religijne, zwłaszcza w kwestii zgodności przekonań religijnych z wiedzą naukową. I rzeczywiście, jak wskazuje Ecklund, wiara uczonych często wyróżnia się na tle wiary wspólnoty religijnej, do której naukowcy należą (Ecklund, 2010, s. 40). Naukowcy mają skłonność do separowania się od współwyznawców, jeśli chodzi o ich stosunek do tego, co dzieje się we wspólnocie. Częściej niż nienaukowcy bywają krytyczni wobec głoszonych prawd, a także kwestionują kluczowe przekonania składające się na ich własną tradycję religijną. Nieustanne kwestionowanie zastanych prawd, charakterystyczne dla sceptycyzmu towarzyszącego praktyce naukowej, przenoszone jest na grunt praktyki religijnej. Odnosi się to nie tylko do przekonań, ale także do postaw i zachowań członków wspólnoty. Bycie naukowcem wpływa zatem na wiarę uczonych.

Religijność uczonych odznacza się ponadto tendencją do skrywania swojej wiary i niechęcią do dzielenia się nią, zwłaszcza w środowisku naukowym. Trudno jednoznacznie orzec, czy jest to przejaw obserwowanego od dekad procesu prywatyzacji religii, czy też skutek niechęci środowiska naukowego do ujawniania wiary. Prawdopodobne jest jednak, że stoi za tym nie tyle rzeczywista niechęć większości uczonych do religii, ile przekonanie religijnych naukowców, że mówienie o własnej wierze byłoby niemile widziane w środowisku naukowym (Ecklund, 2010, s. 43). Interesujące jest to, że wierzący uczeni są równie niechętni do ujawniania swojej wiary w kręgach zawodowych, jak i wyrażania swoich – często nieortodoksyjnych poglądów – wśród współwyznawców. Cechuje ich, jak sugeruje Ecklund, tożsamość „proteańska”, charakteryzująca się zmiennością, płynnością i wielostronnością (Ecklund, 2010, s. 47). Tożsamość taka jest odpowiedzią na jednoczesne praktykowanie religii i nauki w kulturze, w której są one powszechnie sobie przeciwstawiane.

Religijni naukowcy wykazują ponadto skłonność do „liberalnej” interpretacji tradycji religijnej, co współgra ze znaczną niechęcią środowiska naukowego do religijnych fundamentalizmów i tradycjonalizmów. Mają też tendencję do Nieliteralnego, czasami skrajnie Nieliteralnego, rozumienia wierzeń i opowieści religijnych. Ich postawy religijne są znacznie zindywidualizowane, natomiast ich przekonania i praktyki religijne rzadko są manifestowane w środowisku naukowym. Z drugiej strony naukowcy, którzy deklarują niewiarę, kultywują różne formy duchowości, niejednokrotnie powiązane ze światopoglądem naukowym. Duchowość taką określa się czasem mianem duchowości ateistycznej. Podobnie jak religijność uczonych, ma ona cechy odróżniające ją od duchowości laików: nastawiona jest na poszukiwanie spójności z nauką i indywidualne poszukiwanie prawdy (Ecklund i Long, 2011, s. 269).

Kluczowym zagadnieniem jest postrzeganie relacji religii i nauki przez naukowców zarówno religijnych, jak i niereligijnych, a zwłaszcza problem moż-

liwego konfliktu między nauką a religią. Dogodnym rozwiązaniem problemu niespójności naukowego i religijnego obrazu świata jest koncepcja amerykańskiego paleontologa Stephena J. Goulda, która zyskała znaczną popularność wśród zwolenników poglądu o braku konfliktu między nauką a wiarą religijną. Gould sformułował zasadę rozłączności magisteriów nauki i wiary, w skrócie zwaną NOMA (ang. *non-overlapping magisteria*), która głosi, że dziedzina nauki i dziedzina religii „pozostają logicznie różne i w pełni oddzielone pod względem stylu badania”, a jednocześnie mają „jednakową wartość i status w każdym pełnym ludzkim życiu” (Gould, 2002, s. 46). O ile nauka zajmuje się głównie wyjaśnianiem zjawisk empirycznych, o tyle religia koncentruje się na nadawaniu znaczeń i dostarczaniu zasad moralnych. Zdaniem Goulda ten podział kompetencji jest respektowany przez większość przedstawicieli nauki oraz przywódców religijnych. A jednak stale jest kwestionowany pod wpływem głosu przeszłości oraz głębokiej potrzeby sensu. Głos przeszłości to tęsknota za dawnym religijnym obrazem świata, który obejmował obszar zarezerwowany współcześnie dla nauki. Wielu wyznawców wciąż jest przekonanych o tym, że religia ma wiele do powiedzenia na temat fizycznego świata. Z kolei potrzeba sensu skłania do poszukiwania znaczenia ukrytego w świecie przyrody. Koncepcja Goulda jest problematyczna, ponieważ arbitralnie ogranicza funkcjonowanie religii do sfery, którą religia notorycznie przekraczała. Religie bowiem nie tylko nadawały znaczenie ludzkiemu życiu i światu, ale także, podobnie jak nauka, usiłowały wyjaśniać świat. Idea separacji faktów i wartości nigdy nie przyświecała religijnym poszukiwaniom, zaś opowieści religijne w przekonaniu ludzi wierzących nie mniej dotyczą faktów niż wartości.

Mówiąc o konflikcie między nauką a religią, posługuję się często stosowanym uproszczeniem myślowym. W istocie konflikt nie obejmuje religii i nauki jako wielowymiarowych dziedzin kultury, lecz dotyczy tylko pewnych wymiarów religii i nauki. W przypadku religii źródłem konfliktu jest zwykle jej aspekt przekonaniowy, natomiast w przypadku nauki – wiedza naukowa. Konflikt może być analizowany na dwóch płaszczyznach: logicznej i psychologicznej. Występowanie sprzeczności logicznej między określonymi zdaniem nauki i religii nie oznacza jeszcze, że będzie ona postrzegana jako sprzeczność przez podmioty akceptujące oba zdania.

Umysł ludzki posiada zasoby niezbędne do radzenia sobie z konfliktem poznawczym, który powstaje w wyniku zderzenia sprzecznych ze sobą obrazów świata. Mówiąc o zasobach, mam na myśli zarówno naturalne mechanizmy umysłowe, które powstają w wyniku normalnego rozwoju jednostki ludzkiej i są wykorzystywane w potocznym myśleniu, jak i narzędzia wytworzone w ramach kultury, umożliwiające budowanie i rozwijanie złożonych systemów przekonań. Do naturalnych mechanizmów umysłowych należą m.in.

mechanizmy redukcji dysonansu poznawczego oraz zdolność przetwarzania informacji w oparciu o dwa rozłączne systemy przetwarzania: intuicyjny i refleksyjny. Kulturowo wytwarzane narzędzia obejmują różne metody interpretacji, począwszy od spontanicznej, potocznej interpretacji doświadczenia, po rozbudowaną hermeneutykę stosowaną przez profesjonalistów.

Dysonans poznawczy jest doświadczeniem dyskomfortu psychicznego spowodowanego uznawaniem dwóch niezgodnych ze sobą przekonań. Redukcja dysonansu poznawczego prowadzi często do powstania różnych zniekształceń poznawczych (Jarymowicz, 1991, s. 116). W celu pozbycia się nieprzyjemnego doznania jednostka może dokonać zmiany jednego lub obu przekonań bądź też odrzucić jedno z niespójnych przekonań. Istnieje jeszcze inna możliwość: przekonanie siebie, że konflikt nie istnieje lub jest tylko konfliktem pozornym (Coyne, 2015, s. 97). Ten sposób redukcji dysonansu poznawczego możliwy jest dzięki różnym odmianom akomodacjonizmu – stanowiska głoszącego, że nie istnieje konflikt między nauką a religią. Akomodacjonizm jest rozwiązaniem przydatnym ludziom religijnym, żyjącym w kulturze, w której wiedza naukowa ma wyróżniony status. Akomodacjonizm pozwala na zmniejszenie dyskomfortu powodowanego przez dysonans poznawczy nie tyle poprzez zmianę czy odrzucenie jednego z przekonań, ile poprzez dołączenie nowych przekonań, które stawiają dotychczasowe przekonania w nowym świetle. Jerry A. Coyne wymienia kilka odmian akomodacjonizmu. Do najbardziej rozpowszechnionych, również w środowisku naukowym, należy przywołana wyżej zasada rozłączności magisteriów religii i nauki sformułowana przez Goulda. Istnieją także stanowiska podkreślające zgodność logiczną bądź zgodność psychologiczną nauki i religii oraz stanowiska widzące w nauce i religii różne sposoby poszukiwania tej samej prawdy. Akomodacjonizm wykluczający sprzeczność logiczną między nauką a religią argumentuje, że nie ma żadnych powodów do stwierdzania sprzeczności, ponieważ przedmiot wiary religijnej nie pokrywa się z przedmiotem nauki. Charakterystyczne dla deizmu przekonanie, że Bóg nie ingeruje w porządek natury, dostarczałoby rację na rzecz takiego stanowiska. Z kolei akomodacjonizm odwołujący się do zgodności psychologicznej nauki i wiary wskazuje na istnienie religijnych naukowców, którzy nie mają większych problemów z łączeniem nauki i religii w swoim życiu. Sam fakt istnienia takich naukowców miałby świadczyć o niesprzeczności nauki i religii. Istnieją wreszcie stanowiska synkretyczne, według których nauka i religia stanowią dwie strony tej samej praktyki, polegającej na dążeniu do prawdy. Zgodność nauki i religii jest tutaj osiągnięta przez „takie redefiniowanie jednej z nich, by obejmowała ona drugą” (Coyne, 2015, s. 100–101). Choć dysonans poznawczy i jego redukcja dotyczą nie tylko naukowców, bycie religijnym uczonym może dostarczać wiele okazji do doświadczania dysonansu. Dzieje

się tak dlatego, że wiara uczonych jest z reguły bardziej refleksyjna i przez to bardziej narażona na konflikt z wiedzą naukową.

Pośród narzędzi umysłowych, które ułatwiają postrzeganie nauki i religii jako niepokrywających się dziedzin, można wyróżnić takie umysłowe systemy przetwarzania informacji, jak przetwarzanie nierefleksyjne i refleksyjne. Te dwa sposoby myślenia, które prawdopodobnie wspierane są przez odmienne systemy umysłowe, w istocie stanowią kontinuum. Myślenie naukowe bazuje przede wszystkim na refleksyjnym przetwarzaniu informacji, podczas gdy w myśleniu religijnym, oprócz przetwarzania refleksyjnego, istotną rolę odgrywa przetwarzanie nierefleksyjne. Jak pokazują badania nad myśleniem religijnym, możliwe jest utrzymywanie przekonań stanowiących wytwór dwóch różnych systemów przetwarzania nawet wówczas, gdy są one ze sobą niespójne (Barrett, 1999). Prawdopodobieństwo powstania dysonansu poznawczego jest w takiej sytuacji obniżone. Odwołując się do koncepcji dwóch systemów przetwarzania umysłowego, można postawić tezę, że dysonans poznawczy nie pojawia się również w sytuacji, gdy jedno z przekonań jest nierefleksyjnym przekonaniem religijnym, drugie zaś refleksyjnym przekonaniem zaczerpniętym z nauki, nawet jeśli dotyczą one tego samego przedmiotu.

W ten sposób można wyjaśnić wiarę naukowców bez odwoływania się do problematycznej zasady sformułowanej przez Goulda. Współistnienie wiedzy naukowej i wiary religijnej może być trudne, ale jest wspierane przez naturalne mechanizmy umysłowe. Podobnym tropem podąża rozumowanie Roberta McCauleya, który wskazuje na zasadniczą asymetrię między myśleniem religijnym a myśleniem naukowym (McCauley, 2011). Myślenie religijne i myślenie naukowe angażują odmienne systemy poznawcze. Religia bazuje na naturalnych skłonnościach umysłowych, które powstają w trakcie normalnego rozwoju jednostki ludzkiej. Skłonności te mają charakter uniwersalny kulturowo. Nauka ma z kolei charakter wysoce kontrintuicyjny i „nienaturalny”, wymaga opanowania zasad rozumowania i nabycia umiejętności posługiwania się kontrintuicyjnymi pojęciami. Ponadto religia i nauka różnią się sposobem wyjaśniania świata – religia dopuszcza wyjaśnianie odwołujące się do sprawczości, natomiast nauka stara się je eliminować. Eliminacja sprawczości jest wyraźnie widoczna w naukach przyrodniczych, natomiast nauki humanistyczne i społeczne nadal się do sprawczości odwołują. Dopóki nauka i religia zazwyczaj angażują odmienne systemy poznawcze, prawdopodobieństwo powstania konfliktu w rozumieniu psychologicznym między nauką a religią jest niewielkie. Psychologiczna niespójność między nimi pojawia się dopiero wówczas, gdy intuicje religijne zostają poddane obróbce refleksyjnej, to znaczy gdy myślenie religijne wchodzi na tory myślenia refleksyjnego, jak ma to miejsce np. w teologii. W pewnym sensie konflikt między nauką

a religią jest generowany sztucznie, poprzez urefleksyjnienie myślenia religijnego. O sztuczności tego procesu świadczy to, że wymaga on nieustannego świadomego wsparcia ze strony myślącego podmiotu, a bez tego wsparcia myślenie religijne wraca w swoje intuicyjne koleiny. Teologia, podobnie jak wszelka nauka, ma charakter refleksyjny i kontrintuicyjny, różni się jednak od nauki tym, że zachowuje ciągłość wobec myślenia religijnego, podczas gdy nauka zrywa ciągłość wobec myślenia zdroworozsądkowego. Religia i teologia różnią się od nauki i zdroworozsądkowego myślenia tym, że odwołują się do nadprzyrodzonej sprawczości i wyjaśniają świat w jej kategoriach, czego nie robi nauka ani myślenie zdroworozsądkowe.

Zastąpienie modelu konfliktu modelem rozłączności nauki i religii było możliwe dzięki zastosowaniu odpowiednich metod interpretacji tekstów religijnych. Wiele przykładów takiej reinterpretacji dostarczają dzieje chrześcijaństwa. Wraz z rozwojem i rozpowszechnieniem naukowego obrazu świata opartego na osiągnięciach nauki nowożytnej zmianie ulega interpretacja opowieści biblijnych. Literalne rozumienie wielu biblijnych opowieści zastępowane jest rozumieniem niedosłownym. Metody pozwalające na nieliteralną interpretację Biblii były znane przed powstaniem nowożytnej nauki, ale dopiero w sytuacji zderzenia światopoglądu religijnego z naukowym obrazem świata mogą być wykorzystane do takiej reinterpretacji Pisma, która pozwoli zapobiec potencjalnym konfliktom.

Literatura

- Barrett J.L. (1999). Theological Correctness: Cognitive Constraint and the Study of Religion. *Method & Theory in the Study of Religion*, 11, 325–339.
- Coyne J.A. (2015). *Faith versus Fact: Why Science and Religion are Incompatible*. New York: Penguin Random House.
- Ecklund E.H. (2010). *Science vs. Religion: What Scientists Really Think*. Oxford: Oxford University Press.
- Ecklund E.H., Long E. (2011). Scientists and Spirituality. *Sociology of Religion*, 72(3), 253–274.
- Ecklund E.H., Park J.Z. (2009). Conflict Between Religion and Science Among Academic Scientists. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 48(2), 276–292.
- Ecklund E.H., Scheitle Ch.P. (2007). Religion among Academic Scientists: Distinctions, Disciplines, and Demographics. *Social Problems*, 54(2), 289–307.
- Gołąb A. (2017). Wiara lub niewiara polskich naukowców a ich poglądy na relację między nauką a religią. *Roczniki Psychologiczne*, XX, 63–79.
- Gould S.J. (2002). *Skały wieków. Nauka i religia w pełni życia*. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.

- Jarymowicz M. (1991). Czy jesteśmy egoistami? W: M. Kofta, T. Szustrowa (red.). *Złudzenia, które pozwalają żyć. Szkice z psychologii społecznej* (s. 103–140). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Leuba J.H. (1916). *The Belief in God and Immortality: A Psychological, Anthropological, and Statistical Study*. Boston, MA: Sherman, French & Company.
- Libiszowska-Żółtkowska M. (2000). *Wiara uczonych. Esej mocno osadzony w empirii*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- McCauley R.N. (2011). *Why Religion Is Natural and Science Is Not*. Oxford: Oxford University Press.
- Wuthnow R. (1985). Science and the Sacred. W: P.E. Hammond (red.). *Sacred in a Secular Age* (s. 187–203). Berkeley: University of California Press.