

Tadeusz Kobierzycki

Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina
w Warszawie
Trnavská Univerzita v Trnawie
(Słowacja)

The Fryderyk Chopin University of Music
in Warsaw
Trnava University
(Slovakia)

**NIEKTÓRE PROBLEMY POZNANIA DOŚWIADCZENIA
RELIGIJNEGO
(studium filozoficzno-psychologiczne)**

**Some of the Problems Concerning the Cognition
of Religious Experience
(Philosophical-Psychological Study)**

Słowa kluczowe: przeżycie religijne,
rozwój osobowości, psychologia religii.

Key words: religious experience, personali-
ty development, the psychology of the religion.

S t r e s z c z e n i e

Tekst dotyczy trzech koncepcji doświadczenia religijnego: K. Dąbrowskiego, J. Fowlera i K. Osera. Swoje uzasadnienie znajdują one w psychologii rozwoju osobowości i nie są zależne od konkretnej historycznej religii lub teorii religii. Doświadczenie religijne opisywane jest za pomocą modelu rozwoju wielopoziomowego, rozwoju stadialnego i rozwoju orientacji religijnej. Ich kryteriami są postawy, wartości i świadomość, które kształtują się wraz z rozwojem poznawczym i moralnym człowieka, natomiast źródeł metodologicznych można szukać w teoriach rozwoju osobowości J. Piageta i E. Eriksona, L. Kohlberga.

A b s t r a c t

The text concerns three conceptions of religious experience: K. Dąbrowski, J. Fowler and K. Oser. They find their justifications in the psychology of personality development and they are not dependent on concrete historical religions or the theory of religion. Religious experience is described with the help of the multilevel development model, the stadium development model, and the religious orientation development model. Their criteria are: attitudes, values and consciousness which develop together with man's cognitive and moral development. Their methodological sources can be found in the personality development theories of J. Piaget, E. Erikson, and L. Kohlberg.

Wstęp

Za twórcę naukowej psychologii religii uchodzi Edwin Diller Starbuck (1866–1947), autor książki pt. *The Psychology of Religion* (1889), w której dokonuje systematyzacji psychologicznych badań nad religią.

Różnorodność przeżycia religijnego (1902) Williama Jamesa (1842–1910) uważana jest natomiast za klasyczną pracę na ten temat. Stwierdził on tam, że źródła religijności ludzkiej mogą być negatywne i pozytywne, a religia to „takie uczucia, czyny i doświadczenia odosobnionej jednostki ludzkiej, o których jednostka ta mniema, że odnoszą się one do czegoś, co ona sama uznaje za boskie”¹. James rozróżnił religię instytucjonalną i religię prywatną. Instytucjonalna przekazuje grupie albo organizacji religijnej wzorce zachowań w sytuacjach ostatecznych i odgrywa ważną rolę w kulturze społeczeństwa. Religia osobista, oparta na mistycznym doświadczeniu, może być niezależna od kultury. W zakresie osobistych przeżyć religijnych James wymienia religijność typu *healthy-minded* i *sick-souled*. Jego zdaniem jednostki usposobione w kierunku *healthy-mindedness* mają skłonność do ignorowania zła na świecie i skupiają się na tym, co pozytywne i dobre. Jednostki predysponowane do *sick-souled* nie umieją ignorować zła i cierpienia, potrzebują jednoczącego doświadczenia, religijnego albo innego, aby godzić dobro i zło (np. L. Tolstoj). James zajmował się też badaniem skuteczności religii. Jeśli jednostka wierzy w wykonywane przez siebie czynności religijne i zdarza się, że są one skuteczne, to taka praktyka stanowi właściwy wybór dla tej osoby. Jeśli praktyki religijne są mało skuteczne, wtedy nie jest żadną racjonalnością kontynuowanie takiej praktyki.

Prace G. A. Coe’a: *Spiritual Life* (1900) oraz *The Psychology of Religion* (1916) dotyczyły temperamentalnych uwarunkowań religijnych reakcji ludzi, niektóre z nich badał za pomocą hipnozy. Do grupy pionierów naukowej psychologii religii należy także G. Stanley Hall (1844–1924), założyciel czasopisma z zakresu psychologii religii i edukacji, przekształconego później na kwartalnik „Journal of Religious Psychology”.

Do prominentnych religioznawców europejskich należy Szwajcar James H. Leuba (1868–1946), autor wielu rozpraw na ten temat (np. *The psychological origin and the nature of religion* 1909). W książce pt. *The psychological study of religion: Its origin, function, and future* (1912) przedstawił 48 istniejących wówczas definicji religii, opublikował także pracę o religijnym mistycyzmie (*The psychology of religious mysticism* 1925).

Na początku XX w. pojawiają się też prace autorów takich, jak J.B. Pratt, który opublikował w 1920 r. rozprawę o tzw. świadomości religijnej. Na innych podstawach metodologicznych oparta została archetypalna psychologia religii

¹ W. James, *Doświadczenia religijne*, Książka i Wiedza, Warszawa 1958, s. 30.

C. G. Junga (1933). Wkrótce A.T. Boisen w pracy o badaniu „świata wewnętrznego” człowieka (1936) ukazuje możliwości współdziałania psychiatrii i teologii w psychoterapii².

Po drugiej wojnie światowej powstają studia P.E. Johnsona (1945) i G. W. Allporta (1950), który przedstawił kryteria „dojrzałego poczucia religijnego” (*mature religious sentiment*)³. Jego zdaniem, religijność zapewnia zdrowie i równowagę funkcjonowania osobowości ludzkiej, a dojrzałe poczucie religijne jest: (1) dobrze zróżnicowane, (2) dynamiczne, (3) wszechstronne, (4) całościowe, (5) moralne i (6) heurystyczne. Religijność dojrzała jest otwarta i rozumiejąca, nie tylko tolerancyjna, ale i krytyczna wobec niemożności poznania Prawdy („wiem, że nic nie wiem” Sokratesa). Dopiero pod koniec lat 50. XX w. pojawił się całościowo opracowany podręcznik psychologii religii *The psychology of religion* (1958) W.H. Clarka⁴.

Odrębny typ opisu religijności reprezentuje psychoanaliza Z. Freuda oraz psychologia głębi C. G. Junga. Zygmunt Freud (1856–1939) w *Totem i tabu* zastosował do opisu genezy religii koncepcję kompleksu Edypa (obejmującego nierozwiązane seksualne uczucia syna do matki i wrogość wobec ojca) i założył, że jego pojawienie się jest pierwotnym etapem ludzkiego rozwoju. Mówił o religii jako złudzeniu mającym strukturę fantazji, od którego człowiek musi się uwolnić, jeżeli ma osiągnąć poziom dojrzałości. Koncepcja Boga była dla Freuda wersją obrazu ojca, a wiara religijna wyrazem infantylnej nerwicy. Przymus religijny jest w tym ujęciu zaburzeniem i wyobcowuje człowieka z siebie.

Szwajcarski psycholog głębi Carl Jung (1875–1961) przyjął postawę bardziej przychylną dla religii i był zainteresowany analizą symboliki religijnej. Uważał, że pytanie o istnienia Boga dla psychologa musi pozostać bez odpowiedzi i przy-

² Por. też A.T. Boisen, *Out of the depths: An autobiographical study of mental disorder and religious experience*, Harper and Bros, New York 1960.

³ G. Allport, *Jednostka i religia. Interpretacja psychologiczna*, [w:] *Osobowość i religia*, IW PAX, Warszawa, 1988, s. 85–223.

⁴ Zob. Julian Ochowicz (1850–1917), Edward Abramowski (1868–1918) – teoria postaw religijnych, Jan Władysław Dawid (1859–1914) – przeżycia religijne, Władysław Witwicki (1878–1948) – autor *Wiary oświeconych* i krótkiego zarysu psychologii religii (w drugim tomie *Psychologii*), Stefan Borowiecki (1881–1937), Stefan Błachowski (1889–1962) oraz Stefan Baley (1885–1952), Stefan Szuman (1889–1972), H. J. Weryński – światopogląd, T. Zieliński – religia grecka, J. Pieter (1904–1989). Z pozycji teologii katolickiej o religijności pisali: ks. J. Woroniecki, ks. S. Wyszynski, ks. J. Pastuszka, ks. Paweł Siwek, wspólnie: s. Józefa Zdybicka, ks. A. M. Krapiec, ks. Cz. Bartnik, ks. K. Wojtyła, ks. Z. Chlewiński, ks. S. Kuczkowski, ks. W. Prężyna, ks. J. Bazylak, ks. K. Popielski, Cz. Walesa, ks. W. Słomka, ks. J. Tischner, ks. A. J. Nowak, ks. J. Moskwa, ks. Czesław Cekiera, Z. Płużek, M. Gogacz, K. Ostrowska. Z pozycji antropologii kulturowej i psychologii społecznej te zagadnienia opisywali: J. Keller, A. Zych, J. Szmyd, S. Opara, H. Swienko, P. Socha, H. Grzymała-Moszczyńska, A. Latała, J. Kozielecki, T. Doktor, H. Romanowska-Łakomy, Mikołajko, J. Langauer i in.

jął postawę życzliwego agnostycyzmu. Założył, że oprócz osobistej nieświadomości istnieje nieświadomość zbiorowa, która jest skarbnicą ludzkiego doświadczenia i zawiera archetypy, czyli podstawowe obrazy, które są uniwersalne i powtarzają się niezależnie od kultury. Wtargnięcie tych obrazów z nieświadomości do królestwa świadomości postrzegał jako zasadę przeżycia religijnego, a także źródło artystycznej inwencji twórczej.

Wielu autorów nawiązuje do tych koncepcji, np. A. Adler, E. Fromm, Ch. Reich, O. Rank, V. E. Frankl, E. Erikson, A. Maslow oraz behaviorysta O. H. Mowrer czy teolog protestancki P. Tillich lub polski psychiatra egzystencjalny K. Dąbrowski.

Współczesne ujęcia psychologii rozwoju odnoszą się do wiary religijnej jak do zjawiska z dziedziny psychologii poznania i działania. Przykładem tego może być koncepcja rozwoju religijnego Kazimierza Dąbrowskiego, Fritza Osera i Jamesa Fowlera. Aby koncepcję tę lepiej zrozumieć, warto ją przedstawić na tle filozoficznych spostrzeżeń Henryka Elzenberga i psychologicznych uwag o intuicji i doświadczeniu mistycznym Jana P. Dawida, psychologa i pedagoga o orientacji materialistycznej.

Do kontekstu rozszerzającego włączam klasyfikację relacji psychologii i religii ks. Józefa Makselona. Jak dotychczas, typologia rozwoju religijnego opracowana na gruncie teorii dezintegracji pozytywnej jest w Polsce najbardziej oryginalnym osiągnięciem w tej dziedzinie. Aby to wykazać, zaprezentuję dwie inne koncepcje, które łączy z koncepcją K. Dąbrowskiego to, że ich autorzy odwołują się do tej samej psychologicznej inspiracji metodologicznej, której inicjatorami byli E. Claparede'a i jego sławny asystent J. Piaget.

Postawa religijna jako uczucie i relacja w filozofii Henryka Elzenberga

Henryk Elzenberg (1887–1967) zauważył, że w psychologii widoczne są dwa stanowiska wobec zjawiska religijności. Jedno zalicza religię do dziedziny kultury, a drugie definiuje religijność w opozycji do kultury. Stanowisko pierwsze wartości religijne traktuje podobnie jak wartości kultury. Stanowisko drugie podkreśla fakt, że wartości religijne mają charakter wewnętrzny, osobisty, a ich realizacja, choć nie daje takiego uznania, jak realizacja wartości kultury, to daje radość, szczęście, spokój wewnętrzny, ciszę, ukojenie (gr. *galene*, łac. *pax*): „Religia jest – w przeciwieństwie do »parady« kultury – »insubstancją« wartości”⁵.

⁵ H. Elzenberg, *Motywacja etyczna (Wartość w religii i kulturze)*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12, s. 15.

Według H. Elzenberga religia odnosi się do życia wewnętrznego człowieka. A w życiu wewnętrznym: „religijna jest [...] absolutna samotność lub raczej przyjęcie tej samotności. Powtarzam: przyjęcie samotności i postanowienie wbudowania w nią pełni życia i szczęścia [...]. To jest akt religijny *par excellence*, przełom od »świata« ku temu, co nie jest »światem«, tylko jego przeciwieństwem. A przeciwieństwo świata to chyba tylko coś, co jest obiektem religii (*la realite apprehende par la religion*)”⁶. Nie można poznać stanów religijnych jednostki tak, jak poznaje się jej stany na podstawie oznak zewnętrznych. Rozpoznaje ją sam człowiek religijny. „W tym sensie religia przeciwstawia się kulturze. Jest to sfera, w której jednostka obcuje z wartością tylko we własnym wnętrzu; i to z wartością realizowaną w jednym tylko materiale: własnej duszy. Wartość ta jest *ex definitione* dostępna bezpośrednio tylko dla introspekcji: świat może ją zgadywać ze słów i czynów, ale dostępu wprost do niej nie ma”⁷.

Religijność jest motywowana przez wartości. Człowiek chce być związany ze światem poprzez wartości (*re-ligio* znaczy ‘więź’). Ale przedtem musi zerwać ze światem (tak głosi ewangeliczna sentencja – „Królestwo moje nie jest z tego świata”). Samo zerwanie nie zawsze ma charakter religijny. Aby osiągnąć stan religijny, potrzebna jest: (1) samotność, (2) stany mistyczne i (3) ekstaza. „By te stany osiągnąć, trzeba być etycznym; przy wyższych – nawet świętym, a przynajmniej wejść na drogę świętości. Realizowanie wartości w sobie jest tu warunkiem i drogą”⁸.

Osoby, które chcą się rozwijać religijnie, muszą zdecydować się na zerwanie uzależniających lub ociążających je więzi społecznych. Jest to warunek wstępny religijnego wyboru i rozwoju. Dla człowieka religijnego ważna jest więź z wartościami, które nie są światowe, ale święte. Zerwanie ze światem musi mieć charakter pozytywny. Człowiek religijny nie oczekuje uznania, nie ma tu myślenia o tym, jak się wygląda od zewnątrz. Wartość religijna promieniuje ciepłem szczęścia w głąb świadomości.

Elzenberg religię ujmuje jako wyraz więzi ze światem lub jako wyraz odwracania się od niego: „można uważać, że religia to przede wszystkim obracanie się w obrębie własnego ducha, snucie z siebie, w sobie, dla siebie, podtrzymywanie w sobie poczucia własnej głębi i rzeczywistości – zagęszczanie tej rzeczywistości, nadawanie jej konsystencji”⁹.

W podobnym kierunku idą rozważania Kazimierza Dąbrowskiego, który za warunek rozwoju religijnego uważa powstanie postawy pozytywnego nieprzystosowania się do tego, „co jest” i przystosowanie się do tego, „co być powinno”.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem.

⁹ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, Toruń 2002, s. 206.

W swoich notatkach Henryk Elzenberg zapisuje taki cytat z książki Friedricha Schleiermachera: „Każda ludzka dusza [...] jest tylko produktem dwóch przeciwstawnych sił. Jedną z nich jest walka, by przyciągnąć do siebie wszystko, co jest dokoła [...]. Druga jest tęsknotą, by rozciągnąć swój wewnętrzny byt zawsze szerzej [...], by siebie zakomunikować, bez zużycia kiedykolwiek siebie samej. Ta pierwsza szuka przyjemności [...]. Druga jej nie zna [...] i chce zapełnić wszystko rozumem i wolnością”¹⁰. Z zapisków H. Elzenberga warto wydobyć opinię na temat znaczącej roli uczuć moralnych w rozwoju religijnym człowieka: „uczucie »moralne« jest uczuciem, które stało się uniwersalne w takim sensie, że jego postać jest zgodna z faktem, iż jest ono relacją pomiędzy jednostką a *universum*. »Tylko w ten sposób – mówi Schleiermacher – uczucie jest podniesione do mocy moralności i ten proces jest niczym innym od tego, co nazywamy religią»”¹¹. Religia powstaje z głębi esencjalnego bytu człowieka¹². Pojęcie mocy jest u Elzenberga niekiedy substytutem pojęcia bytu i tak jak w tym przypadku pełni rolę kryterium poznania przez wiarę, a nie przez wiedzę.

Intuicja religijna w psychologii Jana P.W. Dawida

Metody religijnego rozwoju osobowości to modlitwa, medytacja, kontemplacja, dobre uczynki, dary i ofiary itd. Mówi o tym teologia życia wewnętrznego. Psychologia interesuje się przede wszystkim wewnętrznymi problemami religijnej intuicji i stanami mistycznymi.

Polski psycholog eksperymentalny o orientacji materialistycznej, Jan Paweł Władysław Dawid (1859–1914), odkrył sens religijnego doświadczenia po śmierci swojej żony. Tak bardzo pragnął mieć z nią dalszy kontakt, że zainteresował się zagadnieniami intuicji i mistyki¹³. Najpierw nawiązał do teorii Henryka Bergsona. Wkrótce rozszerzył zakres jej rozumienia, włączając do swoich analiz takie zagadnienia jak: psychika podprogowa, somnambulizm, ekstaza i telepatia¹⁴. Stwierdził, że w odmiennych stanach świadomości pojawia się „sympatia”, która pozwala poznawać wewnątrz przedmiotów i treści myśli. Dzięki temu nikną granice oddzielające wewnątrz przedmiotów i treści myśli.

¹⁰ F.E.D. Schleiermacher (1768–1834), *Ueber die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verachtern* (1799; wyd. krytyczne: G.C.B. Punjer, Jena 1879).

¹¹ F. Schleiermacher, *Ethics – Manuscripts in Ethics*, ed. by Schweitzer, Berlin 1835 (cyt. za: H. Elzenberg, *Z historii filozofii*, Znak, Kraków 1995, s. 414).

¹² H. Elzenberg w roku 1932, po wycieczce w góry (wejście na Czantorię), porównał swoje doznania z przeżyciem religijnym, a jego znajomy poeta – z przeżyciem poetyckim. Te dwie odpowiedzi mogą być przykładem rozumienia wiary przez dwie różne osobowości.

¹³ J.W. Dawid, *O intuicji w filozofii Bergsona*, „Krytyka” 1911, t. 31, 32 (dalej cyt. za: idem, *Pisma pedagogiczne pomniejsze*, Wrocław – Warszawa 1968).

¹⁴ Ibidem, s. 350–351.

Zjawiska mistyczne, zdaniem J.P.W. Dawida, należą do stanów intuicyjnych – ich „momentem istotnym jest bezpośrednio odczuwanie rzeczywistości ducha, określane subiektywnie jako »czucie obecności« rzeczy niewidzialnych (»zjednoczenie z Bogiem« i wyrażające się symbolicznie jako »głósy wewnętrzne«, wizje tamtego świata”¹⁵. O ile Bergson, na którego się powoływał, podkreślał poznawczą rolę intuicji, to Dawid wskazywał na jej rolę praktyczną: „Czynność intuicji zwrócona jest nie w kierunku poznania, ale działania”¹⁶.

Stany senne (somniaambuliczne) mogą dostarczać informacji praktycznych, np. w odniesieniu do zdrowia. Stany mistyczne dostarczają potencjału moralnego. W stanach mistycznych „mamy spotęgowanie uczucia moralnego” oraz „namiętne pożądanie czynu bezinteresownego, ofiarnego”¹⁷. Stany senne i stany mistyczne są przedłużeniem codzienności.

Początkowo J.W.P. Dawid uważał, że stany somnambuliczne, a nawet praktyki okultystyczne są przygotowaniem do stanów mistycznych. Ale w wydanej w 1913 r. pracy *O intuicji w mityce, filozofii i sztuce* napisał, że mistyczne odrodzenie może dokonać się dzięki przeżyciu osobistego dramatu. Wraz z tym odkryciem przestał uznawać praktyki okultystyczne za przygotowanie do mistyki¹⁸.

Doświadczenie mistyczne jako fakt emocjonalny i religijny

Swój pogląd na rozwojowe znaczenie przeżywania stanów mistycznych J.W.P. Dawid kształtował w ciągu całego życia. W książce wydrukowanej w dwadzieścia lat po jego śmierci (*Ostatnie myśli i wyznania* 1935) za istotne w mityce uznaje pragnienie ofiarnego czynu¹⁹. Do składników doświadczenia mistycznego zalicza: (1) poznanie rzeczywistości pozacielesnej – „hiperestezję ducha”, (2) zjednoczenie się z bytem duchowym – duszami i absolutem, (3) pożądanie czynu i (4) ofiarność. Podstawową motywacją czynów mistycznych jest miłość²⁰: „»Kochaj bliźniego jak siebie samego« – słusznie uważają za nakaz sprzeczny, niewykonalny ci, którzy w bliźnim widzą coś »innego«, »obcego«. Nakaz urzeczywistnia się sam przez się w miarę, jak budzi się i umacnia świa-

¹⁵ Ibidem, s. 351.

¹⁶ Ibidem, s. 352. Dawid uważał, że telepatia, przeczucie i jasnowiedzenie mogą dawać człowiekowi wskazówki do postępowania, np. w dziedzinie zdrowia.

¹⁷ Ibidem, s. 353

¹⁸ J.W. Dawid, *O intuicji w mityce, filozofii i sztuce*, [w:] idem, *Pisma pedagogiczne pomniejszych...*, s. 73, 78.

¹⁹ J.W. Dawid, *O rzeczywistości duchowej*, [w:] idem, *Ostatnie myśli i wyznania*, Warszawa 1935.

²⁰ Ibidem, s. 79–80.

domość tożsamości jednostki ze wszystkim, co żyje. Dążeniem i naturalnym kresem miłości jest zjednoczenie się ze swym przedmiotem [...]. Jest to unia mistyczna: doskonałe wypełnienie miłości”²¹.

Doświadczenie mistyczne (ofiarność i miłość) nie może kończyć się na poziomie materialnym, praktycznym i psychologicznym. Jego istotą jest sięganie dalej – poza życie i śmierć. Impuls mistyczny rodzi chęć przeniesienia się w „zaświaty”. Stąd u mistyków pragnienie śmierci i częste o niej rozmyślanie, pożądanie cierpienia i umartwienie.

Stan mistyczny zazwyczaj nie prowadzi do samobójstwa. Jeżeli ktoś doświadczył rzeczywistości duchowej, pragnie przeżyć swoje życie w całości, do końca. Mistyk zadaje sobie śmierć w sposób pośredni i wieloetapowy. Asceza, wyniszczanie ciała i pełne poświęcenia życie dla innych „noszą cechę mistyczną [...]”. Spotęgowanie ich jest ekstazą dobrowolnej, zupełnej śmierci”²². W ten sposób kształtuje się heroizm, który ma wymiar religijny (np. Edyty Stein).

Poznanie psychologiczne i religijne według Józefa Makselona

Psycholog katolicki z Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, ks. Józef Makselon, wymienił cztery rodzaje relacji między psychologią i religią: (1) konflikt, (2) podporządkowanie, (3) integracja, (4) paralelizm²³.

Konflikt zachodzi, gdy nauka z założenia traktowana jest jako jedynie słuszna droga osiągania prawdy, a religia sprowadzana jedynie do wymiaru psychospołecznego. Podporządkowanie – wtedy, gdy uprawomocnia się zjawiska religijne poprzez ukazanie ich psychologicznej wartości (psychologizacja) lub gdy dane uzyskane w badaniach psychologicznych otrzymują ostateczną ocenę w kontekście wartościowania religijnego (teologizacja). Integracja opiera się na założeniu, że prawda o człowieku, do jakiej przybliży psychologia i religia, stanowią harmonijną jedność. Paralelizm zakłada, że psychologia i religia istnieją w innej sferze; religia jest sprawą osobistą i społeczną, a psychologia akademicką dyscypliną naukową. Obie mogą wchodzić we wzajemne relacje, bo pomiędzy nimi jako dziedzinami poznania nie ma konfliktu.

Wielu wybitnych uczonych zachowuje rezerwę wobec wiary jako zjawiska nie dającego się zbadać metodami naukowymi. Powstaje więc pytanie, czy rzeczywiście teza o rozwojowym charakterze religijności da się utrzymać? Czy ra-

²¹ J.W. Dawid, *O intuicji w mistyce...*, s. 17.

²² J.W. Dawid, *O rzeczywistości duchowej...*, s. 45.

²³ J. Makselon, *Relacje między psychologią a religią*, „*Analecta Cracoviensia*” 1988, nr 20, s. 41–49.

cję ma E. Hemingway, który twierdził, że każdy myślący człowiek jest ateistą? Czy raczej ma Galileusz, który zauważył, że „Pismo Święte uczy nas, jak się dostać do nieba, a nie jak niebo się obraca”?

Psychologia religii łączy dwie dziedziny wiedzy – psychologiczną i religijną w jedną całość. Jak pisał Innocenty Maria Bocheński OP w religii należy odróżnić: „1) pewną postawę wobec świętości [...], 2) pewną odpowiedź na zagadnienia egzystencjalne (o sens ludzkiego życia, śmierci i cierpienia itd.), 3) pewien kodeks przepisów (przykazań) moralnych, 4) pewien pogląd na świat (tj. zbiór twierdzeń wyjaśniających np. pochodzenie świata itp.)”²⁴.

Przedstawione poniżej przykłady myślenia psychologicznego o religii ukazują wiarę jako problem osobowości, wychowania i kultury.

Kategoria religijności w teorii rozwoju osobowości Kazimierza Dąbrowskiego

Polski psychiatra Kazimierz Dąbrowski (1902-1980) połączył rozwój religijności z rozwojem osobowości. Koncepcję rozwoju przejął od E. Claparede’a i J. Piageta podczas studiów na Uniwersytecie w Genewie i w Instytucie J.J. Rousseau, ale ją zmodyfikował, łącząc z teorią ewolucji neuropsychicznej H. Jacksona i teorią uczuć P. Boveta, podkreślając ich dezintegracyjny i integracyjny charakter²⁵.

Zdaniem K. Dąbrowskiego rozwój osobowości polega na odrzucaniu dotychczasowych form i zasad życia, jest przechodzeniem od zasady przyjemności do zasady rzeczywistości, a następnie do zasady przekraczania obu tych zasad, poprzez działanie nowej, bardziej ludzkiej zasady rozwoju. Rozwój religijności jest ściśle związany z rozwojem zdrowia psychicznego, którym jest „zdolność do wszechstronnego rozwoju psychicznego, w kierunku coraz wyższej hierarchii rzeczywistości i celów, aż do realizacji własnej osobowości i pomocy innym w realizacji ich osobowości”²⁶. Ideał osobowy – to krystalizacja przeżyć typu

²⁴ I.M. Bocheński, *Sto zabobonów*, Philed, Kraków 1992, s. 114.

²⁵ Pierwsze próby rozumienia religijności K. Dąbrowski przedstawił w rozdziale pt. „Ascetyzm”, w swoim doktoracie pt. *Podstawy psychologiczne samodreżczenia (automutylacji)*, Lekarskie Towarzystwo Wydawnicze „Przyszłość”, Warszawa 1934, s. 36–45. W bibliografii znajdujemy odwołania do prac takich autorów jak: A. Adler, M. Bonaparte, E. Durkheim, L. Levy-Bruhl, P. Federn, A. Freud i Z. Freud, E. Homburger (Erikson), P. Janet, K. Jaspers, C. G. Jung, E. Kretschmer, J. Ochorowicz, T. Reik, T. Ribot, A. Schopenhauer, O. Weininger, J. Moses, H. Joly i in.

²⁶ K. Dąbrowski, *Zdrowie psychiczne*, [w:] idem, *Pojęcia żyją i rozwijają się (Ze studiów nad dynamiką pojęć)*, przy współpracy metodologicznej A. Kawczaka i J. Sochańskiej, Warszawa – London 1971, s. 175.

sympatia i empatia, miłość i przyjaźń, które mogą przekroczyć próg śmierci i zniszczenia. W sensie normatywnym: „Osobowość jest to samouświadomiona, wybrana przez siebie, empirycznie opracowana, autonomiczna, samopotwierdzona i wychowująca się jedność podstawowych właściwości psychicznych, indywidualnych i wspólnych. Te właściwości podlegają zmianom ilościowym i jakościowym, z zachowaniem niezmienności jakości centralnych albo esencjalnych”²⁷.

Istnieją dwa graniczne wzory strukturalizowania się osobowości. Jeden reprezentowany jest przez psychopatię, a drugi przez psychonerwicę. Pierwsza ogranicza rozwój do wymiarów horyzontalnych, druga rozszerza rozwój do wymiarów wertykalnych. Stąd w koncepcji K. Dąbrowskiego psychonerwica jest warunkiem strukturalnym wszechstronnego rozwoju osobowości. Pomiedzy psychopatiami i psychonerwicami znajdują się psychozy, oparte na autyzmie sprzężonym z ambiwalencjami i ambitendencjami, które mogą zamieniać się w stany chorobowe, np. w schizofrenię. Rozwój osobowości wyraża niemożliwą do opanowania tendencję do przekraczania cyklu biologicznego człowieka i większości jego cykli życiowych. Przynosi to z jednej strony cierpienie, agonie, lęki, depresje i obsesje, konflikty zewnętrzne, z drugiej – daje napęd „w nieznaną”.

W tym samym kierunku idzie opis rozwoju religijnego, który K. Dąbrowski podsumował w latach 70. Wersja polska, którą tu przedstawiam, jest wcześniejsza, ale była wydrukowana dopiero w 1996 r., wersja angielska, późniejsza, wydrukowana została w 1977 r.²⁸ Dąbrowski wyróżnił w tej pracy **pięć poziomów/ typów postaw religijnych**:

Poziom I. Integracja pierwotna przejawia się jako prymitywna, antropomorficzna koncepcja sił złych i dobrych, częściowo oparta na magicznym podejściu i nieświadomych tendencjach pociągania i odpychania. Wzywa się wyższe siły przede wszystkim w celu otrzymania pomocy i protekcji w realizacji prymitywnych celów i zaspokojenia potrzeb biologicznych. Sukces w takich przedsięwzięciach daje siłę i buduje magiczną postawę w stosunku do samego siebie – i to w sensie przekonania, że się posiada pewne cechy bóstwa. Postawy te są produkowane bardzo łatwo w efekcie łańcucha udanych przedsięwzięć, przez autosugestię, że ma się łaskę bogów.

Takie religijne postawy są charakterystyczne dla prymitywnych szczepów i dla indywidualności psychopatycznych, które wierzą, że posiadają nadludzkie znaczenie i siłę. Przykładami takich osobników byli: Neron, Iwan Groźny, papież Aleksander VI, Hitler, Stalin, Charles Manson.

Poziom II. Dezintegracja jednopoziomowa przejawia się jako ambiwalencje i ambitendencje w wierze i zwątpieniu oraz w postaci spirytualnej postawy wo-

²⁷ K. Dąbrowski, *Osobowość*, [w:] idem, *Pojęcia żyją...*, s. 115.

²⁸ Por. K. Dąbrowski, *Religion*, [w:] *Multilevelness of emotional and instinctive functions*, Lublin 1996, s. 150–153.

bec boskości, a także w okresowym lęku i niechęci względem bóstwa. Typowa dla tego poziomu jest symbolizacja osobistych lęków i impulsów konfliktowych w postaci bogów i bohaterów, jako personifikacji ludzkich sprzeczności, łącznie z poczuciem odrzucenia przez bóstwo i braku łaski. Istnieje wyraźny związek typu ekskluzywnego z boskością, symbolizowany przez rytuały. Charakterystyczne są postawy ateizmu na przemian z szukaniem kontaktu z Bogiem i jego siłą ochronną.

Poziom III. Dezintegracja wielopoziomowa spontaniczna rozwija hierarchię wartości religijnych, potrzebę spirytualizacji i zróżnicowania koncepcji bóstwa. Te obrazy i ujęcia wynikają z dążeń i tendencji rozwojowych. Konkretu immanencji wiążą się z konkretnymi transcendencji. W religijnej immanencji tworzy się, na bazie potrzeb subiektywnych, ideał bóstwa. W religijnej transcendencji spostrzega się zaś Boga niezależnie od własnej subiektywności.

Realności transcendentne, konkretne odpowiadają silnym potrzebom emocjonalnym na wysokim poziomie rozwoju. Immanencja i transcendencja mogą tworzyć antynomię, ale też dwustronną harmonię. Otrzymanie i przyjęcie łaski odczuwane jest z jednej strony jako pochodzące od podmiotu, a z drugiej – jako pochodzące od wyższej rzeczywistości. Obserwuje się niekiedy zboczone formy pobożności, objawiające się w sztucznych postawach, nadmiernym krytycyzmie, poniżaniu samego siebie lub w duchowym narcyzmie.

Poziom IV. Dezintegracja wielopoziomowa i usystematyzowana sprzyja osiągnięciu wysokiego poziomu alterocentryzmu. Następuje stopniowy wzrost postaw egzystencjalnych i uznawanie bóstwa za esencję miłości, a także odkrycie harmonii między jednością bóstwa i jednością własnej osobowości.

Jako rezultat doświadczeń zdobytych przez systematyczną medytację i kontemplację oraz wysiłek samodoskonalenia rozwija się tendencja do ujmowania swoich subiektywnych potrzeb w zakresie religijnym i przekształcania ich w kierunku tego, co obiektywne, traktowania transcendencji jako konkretnej rzeczywistości. Postawa religijna opiera się na poszukiwaniu obiektywnych, nadnaturalnych, transcendentnych rzeczywistości.

Poziom V. Integracja wtórna oznacza, że rozwój stosunku ja–ty łączy religijne, absolutne wartości z wszechobejmującą empatią i uniwersalną miłością. Dążenie do transcendentalnej hierarchii jako istoty postawy religijnej znajduje swój wyraz w autentyzmie i w ideale osobowości. Taka postawa rozwija się poprzez intuicyjną syntezę osobistego związku z bóstwem.

Postawę religijną tego poziomu charakteryzuje jasność i prostota związana z głębią i złożonością doświadczeń religijnych oraz wysiłek tworzenia ścisłych więzi między immanencją i transcendencją. Zrozumiałe jest dążenie do uchwycenia Boga w konkretnym doświadczeniu i prowadzenia z nim dialogu. Mogą pojawiać się rozłamy i przerwy w takim kontakcie z bóstwem, niemniej potrze-

ba dialogu pozostaje nienaruszona, a jego poszukiwanie jest intensywne, ale spokojne²⁹.

Cechy rozwiniętych i wybitnych osobowości obejmują: (1) wielopłaszczyznowość umysłu, wszechstronność wiedzy, (2) postawę autonomiczną w nauce i życiu, samodzielność ocen, poczuć i działania, (3) obiektywizm wobec siebie samego i postawę subiektywno-obiektywną w stosunku do innych („poznaj samego siebie”), (4) prawdomówność i uczciwość, (5) autonomię psychiczną i odwagę („bohaterstwo duchowe” w wyniku przygotowywania się do niego poprzez trudności życiowe), (6) uczucie miłości i empatii, (7) dążenie do doskonalenia siebie i innych, (8) poczucie czci, niższości, winy i pokory, (9) przystosowanie się do cierpienia i śmierci, zdolność do autopsychoterapii, (10) zdolność do medytacji, (11) odczucia estetyczne – ważną rolę sztuki w rozwoju osobowości, (12) dramatyczność postawy życiowej³⁰.

Problem religijności w teorii rozwoju Jamesa W. Fowlera

Kolejnym autorem, którego teoria za pomocą stadiów rozwoju próbuje opisać zjawisko doświadczenia, zachowania i rozwoju religijnego jest James W. Fowler. Przejął on od teologów protestanckich, Paula Tilicha i Reinholda Niebuhra, pojęcie wiary jako „uniwersalnej ludzkiej właściwości” i „ostatecznej troski” (*ultimate concern*). Fundamentem wiary jest zaufanie: „wiara jest zawsze relacyjna; w wierze zawsze jest ktoś inny: ufam komuś lub jestem wierny czemuś”³¹. Podobnie sądził Erik H. Erikson, który w swojej koncepcji rozwoju przez kryzysy umieścił doświadczenie zaufania na samym początku ludzkiego życia.

Na pierwszych stronach swojej książki *Stadia wiary. Psychologia ludzkiego rozwoju a poszukiwanie sensu* (1981) J. Fowler pisze: „Zanim stajemy się religijni lub niereligijni, zanim dochodzimy do tego, by myśleć o sobie jako o katolikach, protestantach, żydach czy muzułmanach, już jesteśmy zaangażowani w sprawę wiary”³². Według niego „wiara jest procesem procesów poznania”³³ i przybiera trzy formy, które nadają sens doświadczeniu. Są nimi:

²⁹ Por. T. Kobierzycki, *Rozwój religijny a zdrowie psychiczne*, „Heksis”1996, nr 3, s. 54–59. W swojej pracy doktorskiej K. Dąbrowski klasyfikuje psychologicznie ascetyzm: św. Pawła, św. Marii Magdaleny, św. Augustyna, św. Hieronima, św. Franciszka Salezego, św. Wincentego a Paulo, św. Antoniego Pustelnika oraz św. Afry, św. Małgorzaty z Kordoby, św. Paschalisza Baylon, św. Teresy od Dzieciątka Jezus itp.

³⁰ Por. K. Dąbrowski, *Trud istnienia*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1986.

³¹ J. W. Fowler, *Stages of faith. The psychology of human development and the quest for meaning*, Harper & Row Publishers, San Francisco 1981, s. 16 (tu i dalej cyt. za: P. Socha (red.), *Duchowy rozwój człowieka*, Wyd UJ, Kraków 2000).

³² Ibidem, s. 5.

³³ J.W. Fowler, *Faith and the structuring of meaning*, [w:] C. Dykstra, S.L. Parks (eds.), *Faith development and Fowler*, Birmingham, Alabama 1986, s. 25.

- ustrukturowana wiedza (przekonania),
- wartościowanie (zaangażowanie lub poświęcenie),
- sensowne całości (teksty i podteksty opowiadań lub przypowieści)³⁴.

Człowiek w sposób spontaniczny dąży do sensów i wartości, do tego, co uniwersalne, co wyraża się w transcendentnym ideale. Ideał ten został objawiony w tradycji chrześcijańskiej jako Królestwo Boże. Dążenie do sensu przybiera różne postacie, jest rezultatem „niższego” lub „wyższego” poziomu rozwoju.

James Fowler, nawiązując do klasyfikacji H. Reinholda Niebuha, wyróżnił trzy typy wiary: (1) politeistyczną – powierzchowną, rozproszoną i niewiążącą, (2) henoteistyczną – związaną z jedną instytucją lub kultem, (3) monoteistyczną – opartą na objawieniu osobowego Boga. Dzięki temu „osoba lub grupa kieruje całą swą ufnością i podporządkowaniem na transcendentne centrum wartości i siły, które nie jest ani świadomym lub nieświadomym rozszerzeniem osobistego czy grupowego ja, ani też konkretną przyczyną lub instytucją. Ten typ monoteizmu zakłada raczej podporządkowanie zasadzie bycia i źródłu oraz centrum wszelkich wartości i siły”³⁵.

Jak pisze Fowler, dla większości ludzi przez większość czasu wiara pełni rolę zasłony przed głębią tajemnicy, która nas otacza. Gdy nasza życiowa przestrzeń jest rozbita i ulega destrukcji, gdy odczuwane istnienie naszej ostatecznej rzeczywistości staje się mniej niż ostateczne, głęboka wiara nas podtrzymuje.

Opis stadiów rozwoju wiary J. Fowler oparł na koncepcjach: okresów życia E. Eriksona, procesów poznawczych J. Piageta, sądów moralnych L. Kohlberga oraz struktur ja, Roberta Kegana. Stadia rozwoju religijnego poprzedza faza niemowlęctwa, gdzie doświadczenie dokonuje się bez udziału języka i pojęć. Kształtuje się wówczas „wiara niezróżnicowana”. Dziecko doświadcza zaufania, dzielności, nadziei i miłości, jako wszechmocy, w której przejawia się jego narcystyczne i egocentryczne ja: „wszystko to ja, ja to wszystko”. Jeżeli nie nastąpi jakieś nieszczęście (np. sieroctwo, choroba itp.), które może zamknąć dziecko w „schemacie izolacji”, rozpoczyna się stadium pierwsze. James W. Fowler wyróżnił **sześć stadiów rozwoju wiary**, opierając się na badaniu ośmiu aspektów: form myślenia, rodzaju sądów moralnych, podejmowania ról, zakresu świadomości społecznej, punktów odniesienia, sposobów uzgadniania obrazu świata, rozumienia symboli, struktury ja.

Stadia rozwoju wiary są w jego ujęciu następujące: (1) wiara intuicyjno-projekcyjna, (2) wiara mityczno-literalna, (3) wiara syntetyczno-konwencjonalna, (4) wiara indywidualno-refleksyjna, (5) wiara koniunktywna (paradoksalno-konsolidacyjna), (6) wiara uniwersalizująca.

³⁴ J.W. Fowler, *Faith development and pastoral care*, Philadelphia 1987, s. 56.

³⁵ J.W. Fowler, *Stages of faith...*, s. 23.

Stadium wiary intuicyjno-projekcyjnej (od 2 do 6–7 roku życia) jest mieszaniną różnych elementów kultury, wchłoniętych przez dziecięcą psychikę. Coraz aktywniej działają: myślenie, początki mowy, symbole werbalne i manipulacje cielesne. W zabawie dziecko za pomocą wyobrażeń spontanicznie konstruuje obrazy na podstawie „religijnej instrukcji”, jaką dostaje od rodziców (lub bez niej). Wrażliwe na opowieści i język baśni, tworzy świat pełen quasi-religijnych wyobrażeń diabła, Boga i innych postaci. „Wiara intuicyjno-projekcyjna jest wypełniona fantazją, w której dziecko może być pod niezwykle silnym i permanentnym wpływem przykładów, uczuć, działań i opowiadań dotyczących wiary ukazywanej przez najbliższych dziecku dorosłych”³⁶.

Podłożem wiary intuicyjno-projekcyjnej jest „impulsywne ja”. Typowe są dla dzieci nieopanowane wybuchy emocji pozytywnych i negatywnych. Jeżeli impulsywność jest nadmiernie nagradzana, np. z powodu braku jednego z rodziców, nie powstaje potrzeba jej przezwyciężania. Może to mieć hamujące znaczenie dla rozwoju wiary.

Stadium wiary mityczno-literalnej (od ok. 6,5 do 11–12 roku życia) charakteryzuje aktywizacja myślenia w kategoriach operacji konkretnych. To sprzyja antropomorfizacji wyobrażeń religijnych, np. „Bóg to starzec z siwą brodą”. Myślenie dziecka jest konkretne, literalne, a wyobrażenia przyjmują podwójną perspektywę: „Bóg jest we mnie” i „Bóg jest w tobie”. Przełamuje się pierwotny narcyzm i egocentryzm. Myślenie nabiera charakteru materialistycznego, np. „Pójdę do piekła, bo tam nie ma zimy” lub „Jezu, daj mi rower pod choinkę”. Obraz Boga ma cechy autorytarne. Na jego łaskę lub zbawienie trzeba sobie zasłużyć przez dobre uczynki lub dary na kościół, zaś modlitwy mają wyjednać w sposób magiczny jakieś określone dobra (np. zdrowie, zabawki, lepsze ubranie).

Zagrożeniem dla tego typu religijności może być nienaturalny perfekcjonizm, wywołany przez rodziców lub inne znaczące osoby, a także poczucie bycia gorszym, opuszczenie lub jaskrawa dezaprobata. Przyczyny te uniemożliwiają konstruowanie obrazu ostatecznej rzeczywistości. Podstawą religijności mityczno-literalnej jest „ja imperialne”. Świat widziany jest przez pryzmat własnych zachcianek i życzeń, realizowanych w sposób instrumentalny i dosyć bezkrytyczny.

Stadium wiary syntetyczno-konwencjonalnej (od ok. 12 roku życia do dorosłości) opiera się na działaniu świadomości zwierciadlanej i zdolności do przyjmowania „perspektywy obopólnej”. Wiele godziny spędza się wówczas z rówieśnikami na mówieniu „o wszystkim i o niczym”. Poczucie szczerości i brak ograniczeń ze strony dorosłych zmieniają widzenie świata: „Ja widzę ciebie widzącego mnie: ja widzę tego mnie, którego – jak sądzę – widzisz ty” i na odwrót³⁷.

³⁶ Ibidem, s. 134.

³⁷ Ibidem, s. 153.

Zmiana perspektywy ułatwia przeniesienie autorytetu z rodziców na inne osoby, na instytucje, na bohaterów lektur, filmu czy też na postacie religijne. Towarzyszy temu opozycja: buntowniczość – konformizm. Podstawą wiary syntetyczno-konwencjonalnej jest „ja interpersonalne”, które składa się z fragmentów cudzych przekonań, systemów wartości i elementów „ja” osób znaczących. Podstawowymi wzorami rozwoju religijnego są osoby wchodzące w skład grupy rówieśniczej.

Zawężanie myślenia religijnego, a także mityzacja własnego doświadczenia życiowego utwierdzają i uświęcają myślenie religijne (kształtuje się stereotyp). Załamanie się tego stereotypu prowadzi do nihilistycznej rozpaczki lub do kompensacyjnej intymności, opartej na ucieczce od świata do Boga. Jak pisze Fowler: „jest to forma intymności, która powoduje ryzyko zatarcia granic między tym, co interpersonalne i osobiste”³⁸. Ciężkie wydarzenia losowe, opuszczenie fizyczne lub emocjonalne niekiedy sprzyjają rozwojowi, a niekiedy deformacji wiary. Młodzi ludzie, którzy widzą, że ich symbole religijne są degradowane, wpadają w kryzysy lub nerwice. Szukają oparcia w sektach, magii i paranauce lub dotyka ich nihilizm.

Stadium wiary indywidualno-refleksyjnej (od 18–20 do 35–45 roku życia) u wielu dorosłych nie pojawia się nigdy. Religijność zmienia charakter z nakazów i zakazów zewnętrznych i tyranii autorytetów na rzecz autorytetu osobistego (*executive ego*). Jednostka ma świadomość własnego światopoglądu, umiejętność niezależnej oceny siebie i innych. Umie oddzielić symbol od symbolizowanych treści. Podstawą wiary indywidualno-refleksyjnej jest „ja instytucjonalne”, które jest podmiotem, sędzią i twórcą odpowiedzialności.

Religijność tego typu wiąże się z przeżywaniem przełomu życiowego, który trwa 5–7 i więcej lat. Krytycyzm, nadmierny racjonalizm, narcyzm intelektualny są przyczyną częstych nadinterpretacji rzeczywistości i odrzucania punktów widzenia innych ludzi. W tym stadium czynna jest tzw. umysłowość oświecenia. Złudzenie większej kontroli nad rzeczywistością prowadzi do redukcjonizmu poznawczego i religijnego. Zamiast indywidualności rodzi się indywidualizm.

Stadium wiary indywidualno-refleksyjnej sprzyja demitologizacji. W związku z przekroczeniem połowy życia wdzierają się do świadomości ukryte dotąd pragnienia. Doświadczenie samotności lub braku intymności oraz nadwrażliwość emocjonalna mogą poważnie zaburzyć funkcjonowanie jednostki znajdującej się w tym stadium rozwoju religijnego.

Stadium wiary koniunkcyjnej (paradoksalno-konsolidacyjnej) to efekt przełomu, o którym pisał C. G. Jung. Jednostka po 30 roku życia traci dotychczasowe oparcie we własnym systemie tożsamości. Utrata dotychczasowych identyfikacji i trudności osobiste prowadzą do rozczarowań. Życie okazuje się

³⁸ J.W. Fowler, *Faith development...*, s. 66.

bardziej skomplikowane i nie daje się wyjaśnić za pomocą logiki klasycznej. „Mentalność oświeceniowa” załamuje się pod wpływem zdarzeń losowych, takich jak np. utrata pracy, wypadek czy ciężka choroba. Jedna rzecz może być widziana raz jako zjawisko falowe, innym razem jako zjawisko korpuskularne, może być oglądana przez mikroskop lub przez lunetę, a to, co otwiera jedne możliwości, jednocześnie zamyka inne itd. Dokonuje się usensownienie sprzeczności, rozumiane jako zbieżność przeciwieństw (por. *coincidentia oppositorum* Mikołaja z Kuzy). Jednostka synchronizuje swoje „ja” z różnymi wymiarami czasu i przestrzeni.

Indywidualne otwarcie na różnorodność świata i innych ludzi sprzyja rozwojowi tolerancji i postawy ekumenicznej. Podstawą tego stadium wiary jest „ja interindywidualne”. Własna wyobraźnia staje się „ironiczna”, odrzuca obrazy ostateczne na rzecz względnych. Symbole ukazują tylko cień sensów. Ważniejsze staje się spotkanie i z innymi wartościami religijnymi niż izolacja we własnym systemie przekonań religijnych.

Stadium wiary uniwersalizującej (od ok. 40 roku życia) zdarza się niezwykle rzadko, a do osób, które je osiągnęły, można zaliczyć: Mahatmę Ghandiego, Martina Lutera Kinga, Matkę Teresę z Kalkuty, Daga Hammarskjolda, Dietricha Bonhoeffera, Abrahama Heschela i Thomasa Mertona. Jednostki tego typu są charyzmatyczne, mają autorytet, stają się przywódcami i męczennikami za sprawę, ale bywają też bezwzględne dla swoich najbliższych, jak np. Ghandi wobec swojej żony. Mimo swych wad ucieleśniają pełnię ludzkiego bytu.

Podstawą wiary uniwersalizującej jest umieszczenie swojego „ja w Bogu” (*God-grounded self*), co zmienia relację między figurą i tłem. „Ja” przestaje być samotne, wiąże się na trwałe z Bogiem, staje się mistyczne, bosko-ludzkie. Uaktywnia się postawa oporu wobec zła, które jest ukryte w ludzkich sercach. Zanika poczucie sprzeczności, a paradoks traktowany jest jako zasada ukrytej jedności. Symbole wyrażające ostateczną rzeczywistość mogą być różne.

Źródłem wiary uniwersalnej jest „Boska Opatrzność” i historyczny splot wydarzeń. Religijność nie jest doskonała czy święta, ale kształtuje się pod wpływem intencjonalnej boskości i transcendencji. Sprawiedliwość, miłość i wolność zostają przez jednostkę poświęcone na rzecz celów zbiorowych.

Orientacja religijna w psychologicznej koncepcji Fritza K. Osera

Fritz K. Oser, szwajcarski psycholog z Uniwersytetu we Fryburgu, zastosował koncepcję struktur poznawczych Jeana Piageta i Barbary Inhelder do psychologii religii. Różnica między świadomością religijną a niereligijną polega jego zdaniem tylko na tym, że umieszczona jest w niej relacja do – Boga /Ostateczności.

Świadomość religijną odsłaniają dylematy życiowe, które jednostka musi rozwiązać, aby utrzymać równowagę psychiczną i równowagę w relacjach z otoczeniem. Niemożność rozwiązania dylematów życiowych grozi zaburzeniami /nie-zadowoleniem, lękiem izolacją/. Rozwiązanie dylematów daje poczucie bezpieczeństwa, nowy rodzaj wiedzy, wyższy stopień rozumienia świata i samego siebie.

Religijna świadomość opiera się na bipolarnych schematach emocjonalno-poznawczych: sacrum – profanum, transcendentja – immanencja, wolność – zależność, nadzieja – absurdalność, ufność – lęk, wieczność – efemeryczność, klarowność – magiczność, dane – osiągnięte. Proces poznania religijnego opiera się internalizacji i eksternalizacji dylematów moralnych. Poprzedza go postawa pre-religijna, oparta na dychotomii między wewnętrznym i zewnętrznym, która tworzy stadium zerowe rozwoju religijnego.

Analiza schematów emocjonalno-poznawczych Fritza Osera oparta jest na badaniu odpowiedzi dotyczących ośmiu dylematów-historyjek, badanych według wzoru L. Kohlberga. Są nimi: dylemat Pawła, dylemat Hioba, dylemat niezasłużonego cierpienia, dylemat zbawienia wiecznego, dylemat winy, dylemat miłości, dylemat samobójstwa i dylemat małżeństwa³⁹.

Badanie religijności dotyczy osób, które mają odpowiednie kompetencje językowe i umysłowe. Dzieci dosyć długo nie widzą różnicy między siłami działającymi wewnątrz i na zewnątrz nich, nie mogą więc dokładnie różnicować przyczyn zdarzeń religijnych.

Fritz K. Oser wyróżnił **sześć stadiów orientacji religijnej**: (1) stadium absolutnej heteronomii (*Deus ex machina*), (2) stadium wzajemnej wymiany (dawanie i dostawanie), (3) stadium absolutnej autonomii (deizm), (4) stadium autonomii zapośredniczonej (zbawienie), (5) stadium intersubiektywnej religijności, (6) stadium uniwersalnej religijności (solidarność).

Autor zakłada możliwość istnienia fazy szóstej i faz przejściowych, które odpowiadają stanom przeżywanego kryzysu z powodu zmiany postrzegania siebie i rzeczywistości zewnętrznej. W swojej analizie Fritz Oser odwołuje się, między innymi, do teorii dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego.

Stadium absolutnej heteronomii religijnej jest typowe dla dzieci w wieku przedszkolnym, które przypisują Bogu wywoływanie zachowań dorosłych, jakby byli oni tylko wykonawcami jego poleceń. Odbywa się to bez żadnego pośrednictwa między ludźmi a Bogiem. Dziecko, rozwiązując swoje dylematy moralne, twierdzi, że np. „Bóg ukarał Pawła”, bo ten nie słuchał jego rozkazów. Relacje religijne mają charakter zewnętrzny i automatyczny (*Deus ex machina*). To, co boskie (Ostateczne), jest identyczne z jednostką wierzącą z powodu jej totalnej zależności.

³⁹ Por. F.K. Oser, P. Gemuender, *Religious judgment. A developmental approach*, Birmingham 1991, s. 173–175.

Stadium wzajemnej wymiany religijnej daje odczucie partnerstwa z Bogiem. Dziecko modli się np. o piątkę w szkole lub o zdrowie mamy, a jego prośba pozostaje bez pozytywnej odpowiedzi, jednak to kryzysowe przeżycie otwiera drogę do ukształtowania się nowej formy religijności. Relacja dziecka z Bogiem nabiera charakteru dwustronnego. Bóg jest traktowany jako ktoś, kto może poddać człowieka próbie lub testowi wiary, a za to czeka go kara lub nagroda. Dziecko zaczyna wierzyć, że może zawrzeć z Bogiem jakiś układ, na który mają wpływ jego dobre uczynki, modlitwa lub właściwe zachowanie wobec rodziców. Jest w stanie powiedzieć, że „Bóg ukarał Pawła”, bo ten źle postąpił lub by upomnieć go przed niewłaściwym zachowaniem. W tym stadium dziecko zaczyna odczuwać, że ma wpływ na to, co ostateczne (Ostateczność).

W **stadium absolutnej autonomii religijnej** następuje oddzielenie sfery sacrum do sfery profanum (znika tendencja np. do wiązania wypadku samochodowego Pawła z obietnicą daną Bogu) i przyjęcie odpowiedzialności za swoje czyny. Dziecko przeżywa szok, że pewne wydarzenia są nieodwracalne, np. śmierć babci czy odejście ojca, na co nie pomaga modlitwa i dobre uczynki. Odkrywa też, że to, co pozytywne, może się pojawić, chociaż nie prosiło się o to Boga (np. dobra ocena pomimo braku modlitwy).

W tym stadium dochodzi do radykalizacji pozytywnych lub negatywnych postaw religijnych – do skrajnego zaangażowania lub ateizmu. Dziecko spostrzega, że istnieją dwa królestwa – ziemskie i boskie, a zachowania są oceniane jako moralne lub niemoralne. Przyczyny zdarzeń, na które nie ma się wpływu, przypisywane są Bogu jako Pierwszej Przyczynie lub Dawcy Praw. Następuje całkowite oddzielenie jednostki od tego, co ostateczne (od Ostateczności).

Stadium autonomii zapośredniczonej religijności cechuje przekonanie, że podstawą wszelkich zdarzeń jest Bóg. Religijność jest podmiotowo zapośredniczona – „jestem odpowiedzialny, bo mam naturę daną mi od Boga, co czyni mnie zdolnym do odpowiedzialności”. Jednostka nie dopatruje się przyczyny przykrych i dramatycznych zdarzeń losowych tylko w sferze profanum. Uznaje, że klęski i rozczarowania mają swoje źródła także w sferze sacrum i mogą być formą działania Boga. Pojawia się przekonanie, że jest się częścią planu zbawienia, a nawet ewolucji kosmicznej, a własne decyzje mają związek z tym planem, który znajduje się w ręku Boga. Skupianie się tylko na tym planie może jednak ograniczać rozwój religijności. To, co ostateczne (Ostateczność), jest traktowane jako podłoże i warunek innej możliwej egzystencji poprzez powiązanie immanencji i transcendencji.

W **stadium intersubiektywnej orientacji religijnej** następuje odwrócenie dotychczasowej perspektywy poznawczej i odkrycie, że Bóg działa w sposób nieuwarunkowany. Wyrazem tego jest porozumienie między ludźmi, działanie na rzecz innych ludzi i miłość do drugiego człowieka, które są wyrazem obecności Boga i stanowią wzór postępowania człowieka religijnego.

Nie tylko Bóg ma swój plan i zstępuje do ludzi, ale i człowiek religijny ma swój plan, idąc do ludzi. Orientacja religijna ma charakter intersubiektywny. Opiera się na odkryciu znaczenia wolności dla siebie i dla innych. Zanika tendencja do mechanicznego traktowania religii, wiary i Boga, jak to ma miejsce we wstępnym fazach rozwoju. To, co ostateczne (Ostateczność), staje się centrum działań osobistych.

Stadium uniwersalnej religijności i solidarności różnicuje przyjęcie tego, co jest, jako wyrazu naturalnego biegu rzeczy. Człowiek religijny uznaje możliwość i sens doświadczeń negatywnych, takich jak niesprawiedliwość, cierpienie i śmierć. Wskaźnikiem tego stadium jest osiągnięcie jedności z Bogiem (Ostatecznością) w stanach mistycznych i radość z własnego życia. Religijny sens życia wyraża się w integracji ludzkiej wolności, bezradności i miłości, w solidarności z Bogiem.

W konkluzji można powiedzieć, że kryteriami rozwoju religijnego są: (1) zależność, (2) separacja i (3) integracja z tym, co ostateczne (Ostatecznością – Bogiem). Stadium pierwsze i drugie są wyrazem religijności zależnej, trzecie i czwarte są stadiami separacji religijnej, a stadium piąte tworzy komunikacyjną integrację religijną z Bogiem.

Koncepcje rozwoju religijnego Helmut Reich podzielił na „miękkie” i „twarde”. Jednym z kryteriów oceny jest kontinuum: intra – inter – trans, w którym stan intra oznacza odrywanie od siebie wyjaśniania naukowego i religijnego oraz uznanie, że jedno istnieje niezależnie od drugiego; stan inter oznacza, że mogą istnieć dwie różne prawdy w jakimś powiązaniu; stan trans – istnienie transcendentnej jedności między różnymi prawdami i ich komplementarność.

Zakończenie

Rozwój indywidualnej religijności może ulec zahamowaniu lub wypaczeniu, jeżeli jej prezentowanie przez osoby znaczące (rodziców, duchownych, nauczycieli) jest destruktywne. Przyczyną trudności w socjalizacji religijnej mogą być rozmaite przyczyny, które zidentyfikował ks. Zdzisław Chlewiński z KUL. Należą do nich: 1) imperatywny stosunek do ludzi, 2) alienacja człowieka, 3) etyka skostniała, niekiedy okrutna, egoistyczna, 4) pozorne rozwiązanie problemów, np. sensu życia, 5) postawa fideistyczna, 6) praktyki religijne nudne i niezrozumiałe, 7) wykorzystywanie naiwności ludzi prostych, 8) kultywowanie staroświecczości, 9) pewność siebie ludzi religijnych, 10) moralne zniewolenie do wiary, 11) fałszywe pocieszanie, 12) straszenie ludzi losem po śmierci, 13) zwolnienie z odpowiedzialności na ziemi, 14) próba racjonalnego udowodnienia tego, co się nie da udowodnić, 15) częste powiązanie przywódców religijnych z obroną klas posiadających, 16) przymus wyznawania wiary, 17) pedanteria przepi-

sów religijnych, 18) antypostępowość, 19) pełen nieuzasadnionej wyższości sposób rozstrzygania problemów, 20) okrucieństwo kar przewidywanych po śmierci, 21) częsta obłuda i powierzchowna religijność wyznawców, 22) tolerowanie dewotek, bigotów przy kościołach, 23) ciemne fakty z historii Kościoła, 24) pełne pompy zewnętrznej manifestacje religijne, 25) otaczanie dostojników religijnych przesadną czcią, 26) niesprawdzalność twierdzeń, 27) przymus wierzenia, 28) klerykalizm polityczny, 29) antynaukowość, 30) materializm duchowieństwa, 31) dogmatyczne sformułowanie przepisów wiary.

Jako najczęstsze powody negatywnego stosunku do praktyk religijnych wymieniane były: częsta obłuda i powierzchowna religijność wyznawców, materializm duchowieństwa, tolerowanie dewotek, bigotów przy kościołach, częste powiązania przywódców religijnych z obroną klas posiadających i straszenie ludzi losem po śmierci⁴⁰. Społeczne wyznaczniki wiary modyfikują naturalny, kryzysowy rozwój religijności, ale nie wydają się, żeby mogły go zupełnie wyeliminować.

Pojęcie Boga zyskało status wielkiej kulturowej i psychologicznej hipotezy. Nauka nie ma wiele do powiedzenia na ten temat, natomiast wiara ma charakter kulturowego i psychologicznego faktu. Zatem status psychologii i religii jest rozbieżny, choć pojęcia z obu dziedzin są łączone w sposób nie tylko spontaniczny, ale i systematyczny, jak pokazuje to niniejszy tekst.

Wiara religijna przyjmuje niekiedy postać nieateistyczną lub ateistyczną, opartą na naukowym obrazie świata, także z powodów psychologicznych, np. negacji rodzicielskich źródeł i sankcji religijnych. Postawa ateistyczna manifestuje się niekiedy jako alternatywna lub negatywna forma poszukiwania prawdziwego obrazu świata lub prawdziwego sensu życia, w którym decydującą rolę odgrywa osobista świadomość. Jak pokazał to C.G. Jung, koegzystuje ona ze świadomością i nieświadomością zbiorową, utrzymującą odwieczne społeczne, kulturowe lub instytucjonalne wzorce wiary (mity, baśnie, narracje, rytuały, inicjacje, identyfikacje) w siły kosmiczne lub antropologiczne, które uzyskują status religijnej świętości lub jej przeciwieństwa dla ogromnych rzesz ludzi.

Fakt wiary religijnej, trudny do przyjęcia przez naukę o świecie, może i powinien być analizowany przez naukę o człowieku, gdyż stanowi ważne zjawisko kulturowe i psychologiczne, niezależnie od nieuzasadnionych naukowo teorii wiary. Wiara religijna jest dla mas tym, czym wiara naukowa dla elit – organizuje i stabilizuje świadomość i nieświadomość człowieka, hamuje lub pobudza procesy psychiczne i samą psychikę, która jest narażona na nieustanne procesy destrukcji. Stabilizacja psychiki przez wiarę lub religię chroni wiele osób przed depresją lub agresją, stawia granicę umysłowi, który nie jest w stanie sam siebie przekroczyć i dzięki temu pozwala na kontrolowanie i zaakceptowanie negatywnych aspektów bytu.

⁴⁰ Por. ks. Z. Chlewiński, *Z badań obrazu religii w świadomości społecznej*, „Więź” 1980, nr 2, s. 13–31.

Bibliografia

- Adler A., Jahn E., *Religion and Psychology*, Frankfurt, 1933.
- Allport G.W., Ross J.M., *Personal Religious Orientation and Prejudice*, "Journal of Personality and Social Psychology" 1967.
- Allport G. W., *The individual and his religion*, New York 1950.
- Boisen A.T., *The Exploration of the Inner World*, Chicago and New York 1936.
- Boisen A.T., *Out of the depths: An autobiographical study of mental disorder and religious experience*, New York 1960.
- Clark R.T., *The Psychology of Religion Awakening*, [b.m.w.] 1926.
- Coe G.A., *Spiritual Life: studies in the science of religion*, New York 1900.
- Coe G.A., *The Psychology of Religion*, New York 1916.
- Dąbrowski K., *Psychologiczne podstawy samoderżania (automutylacji)*, Warszawa 1934.
- Dąbrowski K., *Multilevelness of Emotional and Instinctive Functions. I. Theory, II. Cases*, Edmonton 1977.
- Dąbrowski K., *Elementy filozofii rozwoju*, Warszawa 1989.
- Durkheim E., *Podstawowe formy życia religijnego*, Poznań 1919.
- Elzenberg H., *Pisma etyczne*, Lublin 2001.
- Elzenberg H., *Pisma estetyczne*, Lublin 1999.
- Elzenberg H., *Pisma aksjologiczne*, Lublin 2002.
- Elzenberg H., *Kłopot z istnieniem*, Toruń 2002.
- Erikson, E., *Young man Luther: A Study in Psychoanalysis and History*, New York 1958.
- Fowler J.W., *Faith development and pastoral care*, Philadelphia 1987.
- James J.W., *Stages of faith. The psychology of human development and the quest for meaning*, San Francisco 1981.
- Frankl V.E., *Nieuświadomiony Bóg*, Warszawa 1978.
- Freud S., *The future of an illusion*, New York 1928.
- Freud S., *Totem and Taboo: Resemblances Between the Psychic Lives of Savages and Neurotics*, New York 1928.
- Freud S., *Moses and Monotheism*, London, 1939; wyd. pol.: *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*, tłum. A. Ochocki i J. Prokopiuk, Warszawa 1994.
- Fromm E., *Psychoanalysis and Religion*, New Haven, Yale 1950.
- Fromm E., *Szkice z psychologii religii*, Warszawa 1966.
- Grzymała-Moszczyńska H., *Psychologia religii. Wybrane zagadnienia*, Kraków 1991.
- James W., *The varieties of religious experience* (1902); wyd. pol.: *Doświadczenie religijne*, Warszawa 1958.
- Johnson P.E., *Psychology of religion*, Nashville 1945.
- Joly H., *Psychologia świętych*, Warszawa 1928.
- Jung C.G., *Modern man in search of a soul*, New York 1933.
- Jung C.G., *Psychology and religion*, Yale University Press, 1962.
- Jung C.G., *Psychology and western religion*, Princeton University Press, 1984.
- Jung C.G., *Psychologia i religia*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1993.
- Kaam A. van, *Religion and personality*, New Jersey 1964.
- Kobierzycki T., *Rozwój religijny a zdrowie psychiczne*, „Heksis” 1996, nr 3, s. 54-59.
- Kozielecki J., *Z Bogiem albo bez Boga. Psychologia religii: nowe spojrzenie*, Warszawa 1991.
- Leuba J.H., *The psychological origin and the nature of religion*, Boston 1909.
- Leuba J.H., *The psychological study of religion: Its origin, function, and future*, New York 1912.
- Leuba J.H., *The belief in God and immortality*, Boston 1916.
- Leuba J.H., *The psychology of religious mysticism*, New York 1925.
- Maslow A., *Motywacja i osobowość*, Warszawa 1990.

- Moses J., *Pathological aspects of religion*, Harvard 1906.
- Nowak A.J., OFM, *Kryteria dojrzałej osobowości i dojrzałej wiary*, „Colloquium Salutis: Wrocławskie Studia Teologiczne”, Wrocław 1976, nr 8, s. 223–231.
- Olivier J.R., *Pastoral psychiatry and mental health*, New York 1932.
- Oser F., *The development of religious judgment*, New York 1994.
- Pratt J.B., *The psychology of religious belief*, New York 1907.
- Pratt J.B., *The religious consciousness. A psychological study*, New York 1920.
- Socha P., *Rozwój orientacji religijnej i światopoglądowej*, Kraków 1992.
- Socha P. (red.), *Duchowy rozwój człowieka. Fazy życia: osobowość – wiara – religijność*, Kraków 2000.
- Starbuck Diller E., *The psychology of religion*, New York 1889.
- Szuman S., Pieter J., Weryński H., *Psychologia światopoglądu młodzieży. Idealizm. Filozofia. Religia*, Warszawa 1935.
- Tafliński T., *Psychopatologia i religia*, Warszawa 1994.
- Tilich P., *Dynamika wiary*, Poznań 1987.
- Wieman H.N., Wieman R.W., *Normative psychology of religion*, New York 1935.
- Wulff D.M., *Psychologia religii klasyczna i współczesna*, Warszawa 1999.