

FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNA KONCEPCJA RELIGIJNOŚCI OSÓB NIEPEŁNOSPRAWNYCH¹

Obserwacja rzeczywistości początku XXI wieku pozwala na smutną konstatację, że współczesny człowiek jest postrzegany i kategoryzowany w kontekście bytu empirycznego. Zdaje się być niemal całkowicie poddany regułom naukowym². Zacieśnia się w rzeczywistości ludzkiej egzystencji fundamentalną sferę ducha oraz kwestionuje się motywacyjno-sprawcze działanie, będące wynikiem konfrontacji „znaków czasu” z ludzkim sumieniem. Kryteria określające godność osoby, ujmowanej jako psychofizyczna jedność, wyznaczone są jedynie priorytetem i funkcjonalnością przydatności i siły³. Tymczasem chrześcijańska doktryna człowieka nie jest wyrazem angelizmu, głoszącego, że w swojej istocie jest on czystym duchem, ale sprzeciwia się również pogładowi utożsamiającemu człowieka wyłącznie z jego sferą cielesną⁴. Każde więc ludzkie doświadczenie nosi w sobie podwójny charakter: tego, co duchowe i materialne⁵. Założenie takie pokazuje jak istotna powinna być kwestia religijności w życiu każdego człowieka, w tym niepełnosprawnego, oraz jak ważnym obszarem poszukiwań naukowych powinna być sfera duchowa.

1. Pojęcie i komponenty religijności

Religijność można określić „jako całokształt przekonań, doświadczeń oraz zachowań podmiotu, związanych z przeżywaniem relacji do świata transcendentnego – Boga. Z natury swojej jest on niedostępny bezpośrednio

¹ Niepełnosprawność przyjmujemy w niniejszym opracowaniu jako kategorię pojęciową-ogólną, bez odnoszenia się do konkretnych rodzajów i przejawów niepełnosprawności.

² K. BOCHENEK, *Filozoficzne racje godności osobowej człowieka upośledzonego*, w: *Katecheza specjalna dzisiaj. Problemy i wyzwania*, red. J. STALA, Kielce 2003, s. 153.

³ J. STALA, *Katecheza specjalna wyrazem troski o każdego człowieka w świetle dokumentów synodalnych Kościoła w Polsce po 1980*, w: *Katecheza specjalna dzisiaj. Problemy i wyzwania*, red. J. STALA, Kielce 2003, s. 55.

⁴ Por. E. MASCALL, *Chrześcijańska koncepcja człowieka i wszechświata*, Warszawa 1986, s. 30-31.

⁵ STALA, *Katecheza specjalna wyrazem troski...*, s. 57.

niemu poznaniu”⁶. Zjawisko religijności obejmuje w swojej istocie rzeczywistość bardzo złożoną i wieloaspektową i oprócz elementów nadprzyrodzonych ma też swoją warstwę naturalną, dostępną fenomenologicznej obserwacji⁷.

Człowiek dzięki różnorodnym znakom, symbolom odczytuje mniej lub bardziej wyrażane treści, które obok doświadczeń zaczerpniętych głównie z życia rodzinnego leżą u podstaw formowania się reprezentacji, wyobrażeń świata religijnego w szerokim znaczeniu, uwzględniających pojęcia i przekonania religijne. Zdzisław Chlewiński podkreśla, że: „Przedstawiona za pomocą nich rzeczywistość fundamentalna uzyskuje w umyśle jednostki intencjonalną «obecność»; stanowi to z kolei podstawę dalszego formowania się w człowieku zespołu przekonań dotyczących tejże rzeczywistości. Rzeczywistość transcendentna może przedstawiać się jednostce nie tylko jako prawda, ale także jako coś, co ma dla niej znaczenie, czyli pojawia się w porządku wartości – sacrum; może stać się też czymś, co angażuje całego człowieka”⁸.

Wobec powyższych przesłanek należy wnioskować, że religijność wprowadza nowe treści w życie psychiczne człowieka, predysponuje go do przeżywania specyficznego doświadczenia o charakterze duchowym. Uznając prawdę, że religijność stanowi osobową i pozytywną relację człowieka do Boga, należy obecnie zastanowić się nad tym, w jaki sposób, można wyrazić i ująć zasadniczą całość życia religijnego.

Czesław Walesa w swoim poszukiwaniu parametrów religijności odwołuje się do trzech wzajemnie powiązanych ze sobą sfer⁹: poznania (komponenty poznawczo – informacyjno – orientujące), ustosunkowanie (uczucia, motywy, wartości – inaczej zwane komponentami emocjonalno – motywacyjnymi), działanie (komponenty decyzyjno – ekspresyjno – poznawcze). Wspomnianym sferom można więc przyporządkować trzy dziedziny religijności: świadomość religijną, uczucia religijne, decyzje religijne. Autor ten, w swoich dociekaniach i argumentacjach dostrzega oprócz zjawiska psychicznego religijności również kontekst społeczno – kulturowy. Wymienia tutaj: więź ze wspólnotą osób wierzących, praktyki religijne, moralność religijną. Nie bez znaczenia pozostaje również (rozumiane jako całościowe i globalne ujęcie ludzkiego, podmiotowego „ja”) doświadczenie religijne, czy wreszcie, uwzględniające treściowy przejaw relacji człowieka do Boga, formy wyznania wiary.

⁶ Z. CHLEWIŃSKI, *Religia a osobowość człowieka*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiolologicznej*, red. H. ZIMON, Lublin 2000, s. 100-101.

⁷ Z. GOLAN, *Pojęcie religijności*, w: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, red. S. GŁAZ, Kraków 2006, s. 71.

⁸ CHLEWIŃSKI, *Religia a osobowość człowieka...*, s. 101.

⁹ CZ. WALESZA, *Rozwój religijności człowieka. Dziecko*, t. 1, Lublin 2005, s. 13.

Całościowe podejście do kwestii religijności nakazuje uwzględnić także jej drugorzędne parametry, bowiem w samej istocie religijności, ujmowane jest nie tylko to, co duchowe, lecz także to co zmysłowe. Wobec powyższego istotną rolę odgrywać będą: język religijny (słowa religijne, zwroty modlitewne, style komunikowania się, symbole i metafory); moc religijna (jest siłą wpływu religijności na różne formy i dziedziny zachowania ludzkiego); żarliwość religijna (intensywność zaangażowania w nawiązaniu i podtrzymywaniu więzi z Bogiem); kontemplacje (wrażliwość na przyjęcie i przekazywanie Dobrej Nowiny); świadczenie swoim życiem o religijności; wprowadzanie zasad życia religijnego i troska o ich przekazywanie; kompetencje w zakresie kultu religijnego; ofiarność na rzecz Kościoła; tolerancyjność; odpowiedzialność za Kościół; stygmatyzacja (specyficzne ujmowanie rzeczywistości społecznej); religijne przekazywanie piękna; atrakcyjność i konkretność religijności; harmonijność religijności; podejście egzystencjalne; stopień wywikłania ze zmysłowości, materializmu i konkretyzmu w poszczególnych dziedzinach religijności; ustawiczny proces nawrócenia (permanentna formacja); otwartość religijna; obecność odmiennych stanów świadomości i nieświadomości; style religijności (aspekty indywidualne religijności związane z psychologicznymi uwarunkowaniami)¹⁰.

Czesław Walesa podkreśla również parametry trzeciorzędne religijności, „które zakresowo są węższe i częściej dotyczą sfery psychologiczno – treściowej, pomimo zasadniczej dominaty psychologiczno – formalnej”¹¹. Należą do nich: włączanie do życia narracji biblijnej, czyli podzielenie przeżyć bohaterów biblijnych i wykrywanie w nich głębszego sensu religijnego; aktualizacja życia w oparciu o przykłady biblijne; realizowanie ewangelicznych błogosławieństw; życie według prawdy; uwzględnianie darów Ducha Świętego; wprowadzenie do życia treści i znaczeń sakramentów; ujmowanie Modlitwy Pańskiej jako życiowego programu drogi chrześcijańskiej; idea szczęścia wiecznego; wprowadzenie i życie okresem liturgicznym; przyswojenie zasad religijnego świętowania, przeżywanie i głoszenie katolickiej nauki społecznej; realizacja życiowego powołania w Kościele; świadectwo życia wobec chorych, kalek, potrzebujących¹².

Nakreślenie tła religijności, jej znaczenia i sposobu urzeczywistnienia się, uwidacznia jak złożony jest to „proces”. W rzeczywistości jednak bardzo często redukuje się religijność do kwestii zjawiskowej, socjologicznej i empirycznie mierzalnej. Niejednokrotnie motywem i dyktatem sprawczym w rozumieniu człowieka są jedynie akty sprawcze, działaniowe, zapominając, że religijność ma swoje podłoże w wewnętrznej strukturze podmiotu rozumianego jako osoby. Uwaga ta wydaje się być kluczowa w odnie-

¹⁰ Tamże, s. 14-50.

¹¹ Tamże, s. 50.

¹² Tamże, s. 54-55.

sieniu do osb niepełnosprawnych. Często bowiem kwestionuje się ich religijność, lub poddaje w wątpliwosc ze wzgledu na ich stan uposledzenia umysłowego, nieprawidlowosci komunikacyjne, postrzegawcze i społeczne. Takie wątpliwosci wydaja się być związane z jakimś jednym aspektem religijności, co nie może stanowić podstawy do kwestionowania religijności niepełnosprawnych w ogolności. Trzeba pamiętać, że zasadniczymi komponentami postawy, w tym także religijnej, są następujące czynniki: poznawczy, emocjonalny, behawioralny i wolitywny¹³. Wobec przywołanych komponentów, oczywistym staje się, że religijność poszczegolnych ludzi (uwzględniając powyższe konotacje), jest bardzo zróżnicowana. Źródła religijności są tak różne i liczne, a formy jej uzewnetrzniania i interakcji tak różnorodne, że niemożliwa jest tutaj jednolitość – religijny monizm. „Jako struktura dynamiczna i angażująca całą osobowość człowieka, religijność może przybierać formy mniej lub bardziej doskonałe”¹⁴.

2. Inklinacje „religijności” w podmiocie – osobie

Chrześcijańska interpretacja religii i religijności¹⁵ obejmuje dwie grupy argumentów. Jedna pochodzi z obszaru filozofii i jest wzmacniana i posilkuje się danymi z psychologii¹⁶, historii religii; druga natomiast z teologii¹⁷. W zakresie zagadnień filozoficznych sprawą wyjściową w określeniu potencjalnej możliwości religijności człowieka, priorytetowym zagadnieniem wydaje się być sprecyzowanie elementów konstytuujących osobę.

¹³ Zob. H. SŁOWIŃSKA, *Kształtowanie postaw religijnych na katechezie*, Lublin 2004, s. 128.

¹⁴ CHLEWIŃSKI, *Religia a osobowość człowieka...*, s. 101.

¹⁵ Przez „religie” należy rozumieć zbiór prawd, nakazów, zakazów regulujących stosunek pomiędzy człowiekiem i Bogiem. Natomiast pojęcie „religijność” określa podmiotowe, subiektywne, indywidualne ustosunkowanie się osoby do systemu prawd, przy zaangażowaniu całej osobowości. Por. S. KUCZKOWSKI, *Psychologia religii*, Kraków 1988, s. 22-28.

¹⁶ Oczywiście chodzi tutaj w sposób szczególny o psychologię religii, jej znaczenie w naukowym „kanonie” jako subdyscypliny psychologii w kontekście dziejowym. Zob. S. GŁAZ, *Zarys historii psychologii religii*, w: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii...*, s. 21-34. W poprawnym odczytaniu i rozumieniu koncepcji psychologii religii oraz ustaleniu obszaru zainteresowania tej dziedziny naukowej warto sięgnąć chociażby do następujących opracowań: J. SZYMOŁON, *Koncepcje psychologii religii*, w: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, s. 35-41; Tenże, *Przedmiot psychologii religii*, w: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii...*, s. 42-49.

¹⁷ M. RUSECKI, *Geneza religii*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, red. H. ZIMOŃ, Lublin 2000, s. 80-81.

Czesław Bartnik napisał: „Najczęściej w tradycji zachodniej człowieka i osobę ludzką określa się przez diadę: „ciało-dusza”¹⁸. Nie można mówić o człowieku jako o osobie bez języka materialnego i cielesnego. Materia stanowi tworzywo bytu i jawi się jako: „możność, wielość, stworzenie, fundament bytowości, bytotwórczość, plastyczność, potencjalność, inicjalność, otwarcie na przyszłość oraz podatność na wielopostaciową transcendencję. Nosi ona na sobie pełne atrybuty twórcze”¹⁹. Dusza natomiast jest konkretyzacją rzeczywistości o cechach zasadniczo różnych od materii (choć nie jest jej negacją) i stanowi pozytywność bytu, aktualność istnienia, jest rzeczywistością transcendentną wobec materii. Jest „medium jednostkowiecia człowieka, o ile jest formą, istniejącą niepowtarzalną, bytem wewnątrznie jednym”²⁰, oraz stanowi istotną formę człowieczeństwa samego w sobie na płaszczyźnie świata fizycznego, biologicznego i psychicznego, a nade wszystko metafizycznego.

Dusza indywidualna jest podstawą zapodmiotowienia bytu materialnego na sposób ludzki, oraz stanowi i określa człowieka esencjalnie i egzystencjalnie. Jest bytem nierozbijałym, nieodwracalnym w istnieniu i rozwoju, eschatycznym, absolutnym w sobie przez fakt stworzenia, po prostu jest: „jest rezultatem wszystkich procesów stworzeniowych, zmierzających ku konstytuowaniu człowieka jako osoby”²¹.

Przyjęcie takiego rozumienia i antropologicznej wizji osoby ludzkiej, implikuje bardzo istotny dla dalszych rozważań wniosek: ciało i dusza stanowią razem „naturę ludzką”²². Konkluzja ta ma wiodące znaczenie w procesie argumentacji faktu, że osoby niepełnosprawne, niezależnie od rodzaju niepełnosprawności, mają w sobie „zwartą” bytową konieczność ciała i duszy, a co za tym idzie, są otwarte na rzeczywistość „wyższą”, transcendującą poza doświadczenia i doznania cielesne (materialne). Osoba jawi się więc jako ktoś realnie istniejący w sobie²³, byt pełen tajemnicy i zbudowany dialektycznie. Nie jest: „ani samą sferą materialną, ani tożsamą sferą duchową, ale jest rodzajem dynamicznej syntezy świata materialnego i duchowego ku wyższej, absolutnej jaźni”²⁴.

¹⁸ CZ. BARTNIK, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 159.

¹⁹ J. w.

²⁰ Tamże, s. 162.

²¹ Tamże, s. 164.

²² Por. M. KRAPIEC. *Metafizyka – ogólna teoria rzeczywistości*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, red. M. KRAPIEC, S. KAMIŃSKI, Z. ZDYBICKA, P. JAROSZYŃSKI, Lublin 1992, s. 65.

²³ K. GÓZDŹ, *W poszukiwaniu „definicji” osoby*, „Roczniki Teologiczne” 43(1996) z. 2, s. 217.

²⁴ Tamże, s. 217; zob. CZ. BARTNIK, *Szkic o osobie*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 37(1990) z. 2, s. 83.

Godność człowieka, każdego bez wyjątku, nie można porównać ze światem „rzeczy” czy „przedmiotów”, którymi można się jedynie posługiwać²⁵. Sposób istnienia człowieka, zarówno tego, którego nazywamy potocznie „zdrowym”, jak i tego obarczonego różnymi deficytami i dysfunkcjami, różni się radykalnie od sposobu istnienia rzeczy. Jest on przyrodniczy, fizyczny i zmysłowy, posiada ciało, ale jest również duchowy. Dzięki temu jest bytem konkretnym, ale zarazem każdy jest jedynym i niepowtarzalnym²⁶. Wojciech Chudy zauważa, że ogólna teoria bytu wydziela w każdym rodzaju bytu części istotowe, integrujące oraz doskonałościowe. Brak komponentu istotowego, do którego zaliczyć trzeba np. element istnienia, istoty, formy, materii, powoduje unicestwienie bytu. Byt osobowy nie może istnieć będąc pozbawionym części istotowej, dlatego nie można na gruncie realistycznej teorii bytu mówić o bytowej ułomności człowieka. Natomiast pewna „brakowość” jako immanentna cecha człowieka związana jest z częścią integrującą i doskonałościową bytu. Różnica pomiędzy „brakowością” ludzi zdrowych i ludzi niepełnosprawnych nie jest więc różnicą istotną metafizycznie, lecz tylko ilościową²⁷.

Konkludując rozważania dotyczące antropologicznej wizji człowieka²⁸ i uzasadniając założenie psychoduchowej złożoności każdej – a więc i niepełnosprawnej – osoby, należy zaznaczyć, że „na płaszczyźnie antropologii i filozofii chrześcijańskiej, każdy człowiek niepełnosprawny, już z samej racji, że jest człowiekiem, niezależnie od stanu swojego zdrowia i umysłu jest osobą. Jest bowiem niezmiennie szczególnym rodzajem bytu, ma to «coś więcej», co wyróżnia go od innych bytów, tym czymś jest wymiar duchowy”²⁹. Niepełnosprawność fizyczna lub psychiczna nie jest więc w stanie naruszyć lub zakłócić struktury osobowej (podmiotowej) człowieka, ducha ludzkiego, który jest jej istotowym i bezwzględny elementem³⁰. Oczywiście jest fakt, że każdy byt posiada braki w częściach integrujących i doskonałościowych. Różnica pomiędzy sferą braku u ludzi zdrowych i u nie-

²⁵ BOCHENEK, dz. cyt., s. 154.

²⁶ Por. K. WOJTYŁA, *Osoba i czyn*, Lublin 1994, s. 95.

²⁷ W. CHUDY, *Sens filozoficzny kondycji człowieka niepełnosprawnego*, w: *Osoba niepełnosprawna i jej miejsce w społeczeństwie. Materiały z sympozjum „Wartość osoby upośledzonej i jej miejsce w społeczeństwie”*. KUL 18-20 lutego 1985r., red. D. KORNAS-BIELA, Lublin 1988, s. 107.

²⁸ Szerzej zob. Z. UCHNAST, *Założenia antropologiczne psychologii chrześcijańskiej*, w: *Psychologia i psychoterapia chrześcijańska w teorii i praktyce. Materiały wybrane z X Konferencji Stowarzyszenia Psychologów Chrześcijańskich. Konstancin 12-14 marca 2004 roku*, red. E. JACKOWSKA, R. JAWORSKI, Płock 2006, s. 27- 40.

²⁹ BOCHENEK, dz. cyt., s. 159.

³⁰ Por. W. CHUDY, *Powołanie osoby niepełnosprawnej w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Osoba niepełnosprawna i jej miejsce w społeczeństwie...*, s. 126-127.

pełnosprawnych nie ma charakteru ontologicznego, lecz ilościowy, czyli przygodności egzystencjalnej³¹.

Szukając odpowiedzi na pytanie o psychologiczne źródła religijności wskazywano na różne czynniki i budowano odmienne teorie³². Do jednej z najstarszych należy koncepcja instynktu. Interpretacja instynktoidalna genezy religijności zakłada, że człowiek przejmuje religię na zasadzie dziedzicznej skłonności³³. Zwolennicy tego stanowiska powołują się na dane antropologiczne twierdząc, że zarówno u ludów pierwotnych, jak i bardziej cywilizowanych, spotykamy się ze zjawiskiem religii. Ten fakt da się wytłumaczyć tylko istnieniem w człowieku pewnego rodzaju instynktu religijnego³⁴.

Charakterystyczną postawę wobec religijności przyjmuje w swoich poglądach C. G. Jung. Przedmiotem jego zainteresowań były religijne przeżycia jako zjawiska powszechne i zawsze istniejące. Twierdził, że idea religijna jest szczególną postawą ludzkiego umysłu, a w sprawach religijnych nie można zrozumieć niczego, czego się wewnątrznie nie przeżyło. Dopiero w tym wewnętrznym doświadczeniu objawia się stosunek duszy do rzeczy pokazywanych, czy głoszonych. Doświadczenie, czy przeżycie religijne, jest tak zasadnicze i potężne w człowieku, że powoduje głębokie skutki psychologiczne, a nawet przekształcenie ludzkiej osobowości i przemianę świadomości³⁵. Jung podkreśla archetypiczną strukturę religijności, mającej swe źródło w zbiorowej nieświadomości, gdzie odkrywa się prawdy ponadludzkie³⁶. Archetypy, jak wielokrotnie podkreślał Jung, nie są wspomnieniami związanymi ze zlokalizowanymi w przeszłości doświadczeniami, ale są:

³¹ Por. W. CHUDY, *Sens filozoficzny kondycji człowieka niepełnosprawnego...*, s. 111; Więcej o przygodności egzystencjalnej; zob. M. KRAPIEC, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1985, s. 402-428.

³² Kompendium wiedzy na temat psychologicznych źródeł religijności zob. S. TOKARSKI, *Psychologiczne źródła religijności*, w: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, red. S. GŁAZ, Kraków 2006, s. 92-108.

³³ J. MAKSELON, *Człowiek jako istota religijna*, w: *Psychologia dla teologów...*, s. 256.

³⁴ R. OTTO, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Warszawa 1968, s. 151.

Należy nadmienić, że w ostatnich latach twierdzenia dotyczące instynktownych zachowań człowieka zostały zrewidowane i trudno jest utrzymać rozumienie genezy religijności w oparciu o instynkt, dlatego obecnie wyjaśnia się rolę religijności bardziej w kategoriach potrzeb. W Polsce problematykę teorii instynktu religijnego reprezentował m.in.: J. PASTUSZKA, *Struktura świadomości religijnej. Próba nowej interpretacji*, w: *Pastori et Magistro*, Lublin 1966, s. 334.

³⁵ Por. C. CH. JUNG, *Psychologia a religia*, Warszawa 1995, s. 81-83, 225.

³⁶ MAKSELON, dz. cyt., s. 256.

„potęgami, bogami, obrazami, prawidłami i zasadami, które regularnie pojawiają się w cyklu doświadczeń ludzkiej duszy”³⁷.

Inne ujęcie prezentuje E. Fromm³⁸, który ujmuje religię jako jedną z prób rozwiązywania egzystencjonalnego problemu człowieka. Definiuje religię jako: „każdy system myśli i działań, podzielany przez pewną grupę, która dostarcza jednostce układu orientacji i przedmiotu czci”³⁹. Zatem z tej perspektywy nie ma nikogo, kto byłby pozbawiony potrzeby religijnej, chociaż środki, za pomocą których jest ona zaspokajana, mogą nie mieć niczego z zewnętrznych przejawów tradycyjnych form religijnych⁴⁰. Interesuje się on religią głównie w aspekcie jej funkcjonowania w konkretnych przeżyciach jednostek oraz z punktu widzenia roli, jaką pełni w procesie kształtowania się osobowości. E. Fromm pisze, że nie ma człowieka bez potrzeby religijnej, a więc stanowi ona element współkonstytuujący człowieka w sensie psychicznym. Stwierdza on, że: „ostatecznym problemem religii nie jest problem Boga, ale problem człowieka”⁴¹. Dla Fromma religia ma charakter terapeutyczny. Reguły terapeutyczne stanowią także kryterium oceny religii i podziału na religie autorytatywne i humanistyczne⁴².

Pojęcie religijności wprowadza również G. W. Allport, który ukazuje je w terminach sentymentu religijnego, czy też poczucia religijnego⁴³. Stwierdza, że: „nie każda dojrzała jednostka wytwarza w sobie poczucie religijne. Jeżeli tego nie czyni, to dlatego, że posiada jakąś inną zadawalającą filozofię życia, jakąś formę syntezy, może o charakterze etycznym lub filozoficznym”⁴⁴. Ukazywał autonomiczny i jednoczący charakter poczucia religijnego w osobowości i zasadniczą zależność całego ludzkiego życia od wiary, uznając, że pobożność przyjmuje formy wyższe i niższe, zróżnicowane przez modele dojrzałego poczucia religijnego⁴⁵.

Na religijność człowieka zwraca również uwagę V. E. Frankl⁴⁶, który akcentuje w sposób szczególny znaczenie zdolności człowieka do transcendencji własnego „ja” (selfu) oraz do transcendencji osiągniętego poziomu w rozwoju biologicznym i psychicznym. Twórca analizy egzystencjalnej

³⁷ Cyt. za: D. M. WULFF, *Psychologia religii*, Warszawa 1999, s. 365. Szerzej na temat rozwoju myślenia Junga o psychologii religii: Zob. Tamże s. 371-386.

³⁸ Zob. J. STROJNOWSKI, *Fenomen religii w ujęciu psychoanalitycznym*, w: *Psychologia religii*, red. Z. CHLEWIŃSKI, Lublin 1982, s. 50-51.

³⁹ Cyt. za: STROJNOWSKI, dz. cyt., s. 52.

⁴⁰ J. w.

⁴¹ E. FROMM, *Szkice z psychologii religii*, Warszawa 1980, s. 200.

⁴² Por. WULFF, dz. cyt., s. 502-503.

⁴³ Zob. G. W. ALLPORT, *Osobowość i religia*, Warszawa 1988.

⁴⁴ Tamże, s. 140.

⁴⁵ Por. WULFF, dz. cyt., s. 492-496.

⁴⁶ Zob. V. E. FRANKL, *Homo patiens*, Warszawa 1984.

i logoterapii⁴⁷ uważa dwa specyficzne ludzkie zjawiska: autotranscendencję i samodystansowanie za prazdolności ludzkiego bytu⁴⁸. Fenomen autotranscendencji należy uznać za fundamentalny fakt antropologiczny, gdyż stanowi specyficznie ludzki sposób bytowania, ontologiczną charakterystykę ludzkiego bytu. Być człowiekiem oznacza bowiem ciągle przekraczać siebie, być skierowanym na coś lub na kogoś, co nie jest nim samym⁴⁹. Do zasadniczych przejawów autotranscendencji należy między innymi fenomen religijności, rozumianej jako dążenie człowieka do Boga i relacji do świata nadprzyrodzonego. Relacja człowieka do Boga jest nieunikniona, chociaż nie zawsze jest świadoma. Niekiedy przybiera ona postać nieświadomego dążenia do Boga. To nieświadome nastawienie na Boga jest bardzo głęboko wpisane w naturę ludzką i jest typowe dla wszystkich ludzi, chociaż nie wszyscy zdają sobie z tego wyraźnie sprawę⁵⁰.

Jedną z ważnych odpowiedzi dotyczących problematyki religijności należy doszukiwać się w tzw. personalizmie dialogowym, prezentowanym między innymi przez M. Bubera, G. Marcela. Fundamentalną tezą personalizmu dialogowego jest stwierdzenie, iż świadomość podmiotu, to, kim jestem, rodzi się z relacji z drugim „Ty”. Osobowe istnienie człowieka jest istnieniem w relacji do drugiego człowieka (jako osoby) i do Boga ujmowanego w charakterze Osoby. Bóg bowiem kierując do człowieka swoje stwórcze słowo, nazywając go „ty”, nadaje mu osobową konstrukcję, a ten z kolei, samym swoim istnieniem stanowi odpowiedź na wezwanie i powołanie Stwórcy. Owe „dialogiczne stawanie się” wpisane jest w podmiotowość, osobowość, tożsamość człowieka i wyraża się w czterech podstawowych relacjach: do Transcendencji (Boga), drugiego człowieka, otaczającego świata, i do siebie samego. Jedna relacja pociąga drugą. Taki stan rzeczy ukazuje dwa podstawowe ukierunkowania dialogiczne: wertykalny (człowiek – Bóg) oraz horyzontalny (człowiek – inny człowiek, człowiek – inne byty, człowiek w relacji do siebie samego). Odwołanie się do Transcendencji, zakorzenione w podmiotowości ludzkiej, suponuje wniosek o religijności człowieka, będącego w dialogowej relacji ze Stwórcą⁵¹.

Na koniec rozważań dotyczących filozoficzno-psychologicznej interpretacji religijności warto odwołać się do przemyśleń Haliny Romanow-

⁴⁷ Szerzej o koncepcji logoterapii; zob. K. POPIELSKI, *Koncepcja logoteorii V. E. Frankla i jej znaczenie w poradnictwie psychologiczno-pastoralnym*, w: *Wybrane zagadnienia z psychologii pastoralnej*, red. Z. CHLEWIŃSKI, Lublin 1989, s. 69-101.

⁴⁸ M. WOLICKI, *Egzystencjalno-analityczna koncepcja autotranscendencji i jej teologiczno-pastoralne aplikacje*, Przemyśl 1993, s. 17.

⁴⁹ Tamże, s. 19.

⁵⁰ Tamże, s. 43.

⁵¹ W. PASIERBEK, *Aktualność transcendentnego charakteru antropologii teologicznej dla pedagogiki*, w: *Pedagogika wiary*, red. A. HAJDUK, J. MÓŁKA, Kraków 2007, s. 46- 47.

skiej-Łakomy. Otóż wspomniana autorka poddaje gruntownej i wnikliwej analizie tajemnice duchowości człowieka. Niejednokrotnie podkreśla się wzajemne odniesienie, korelację duchowości (wynikającej z natury cielesno-duchowej człowieka) do religijności. W wielu przypadkach używa się tych terminów zamiennie⁵². W rozumieniu H. Romanowskiej-Łakomy: człowiek w warstwie psychologicznej (osobowościowej) i społeczno-kulturowej (osobowej) jest całością, która tworzy jego strukturę najbardziej zewnętrzną i widzialną. Jednak osoba jest poznawalna przy uwzględnieniu trzeciego kontekstu – komponentu, jakim jest wymiar duchowy⁵³. Nie leży on „poza” innymi wymiarami fizycznymi, psychicznymi, kulturowymi w człowieku, lecz jest w stosunku do nich wyższy i obejmuje je w jedną całość; „jest wymiarem pierwotnym i warunkuje inne wymiary”⁵⁴.

Powyższe analizy o charakterze filozoficzno-psychologicznym mają ogromne znaczenie dla teoretycznego uzasadnienia zjawiska religijności osób niepełnosprawnych⁵⁵. Z zaprezentowanych rozważań jasno wynika, że religijność jako gotowość i zdolność przekraczania siebie w kierunku rzeczywistości transcendentnej, jest istotnie związana z naturą człowieka. Nie oznacza to, że u poszczególnych jednostek religijność będzie widoczna, ale że istnieje w człowieku zdolność bycia religijnym.

W kontekście osób niepełnosprawnych (niezależnie od stopnia niepełnosprawności, dysfunkcji, nieprawidłowości rozwojowych), posiłkując się teorią filozoficzną, należy przyjąć, że posiada ono podłoże religijności wpisane w jego naturę ludzką i nie można tego założenia kwestionować, argumentując sprzeciw dysfunkcjami czy też deficytami w rozwoju. Potencjalną możliwość i możliwość religijności nie określa bowiem ciało, czy jakkolwiek nieprawidłowość, lecz strukturalna łączność duszy i ciała, które konstytuują osobę. Życie religijne nie może być na przykład czysto intelektualne, bowiem potrzebuje również witalności, ciepła, pasji⁵⁶.

Argumentacja za religijnością – odniesieniem do rzeczywistości nadprzyrodzonej i osobowego Bytu – Boga, przeprowadzana jest również na

⁵² Por. SOCHA, dz. cyt., s. 15-16.

⁵³ H. ROMANOWSKA-ŁAKOMY, *Psychologia doświadczeń duchowych*, Warszawa 1996, s. 30.

⁵⁴ J. w.

⁵⁵ Należy nadmienić, że czym innym jest dowiedziony fakt religijności człowieka (osoby niepełnosprawnej) a czym innym stwierdzenie o dojrzałości religijnej osoby. Trudno ustosunkowywać się do dojrzałości religijnej człowieka niepełnosprawnego w zakresie prezentowanego opracowania. Szerzej na temat dojrzałej religijności; zob. S. TOKARSKI, *Dojrzałość religijna*, w: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii...*, s. 147-178; Dojrzałość religijna z kolei rzutuje na typologię religijności; zob. R. JAWORSKI, *Typologie religijności*, w: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii...*, s. 271-285.

⁵⁶ KUCZKOWSKI, dz. cyt., s. 43.

gruncie teologicznym. Zasadniczy kierunek myśli, potwierdzający potencjalną możliwość istnienia religijności u każdego człowieka, związany jest z ideą godności osoby⁵⁷ stworzonej na obraz i podobieństwo Boga.

Bóg stworzył człowieka na swój własny obraz i podobieństwo (por. Rdz 1, 27), stąd też człowiek rodząc się, przynosi na świat wizerunek Boga. Tylko człowiek jest: „jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego”⁵⁸ i to właśnie stanowi o nadzwyczajności człowieka spośród wszystkich innych stworzeń. Człowiek jest więc stworzeniem⁵⁹ i dlatego jego istnienie zależy od kogoś innego niż on sam. Oznacza to, że łączy człowieka z Bogiem określona więź. Pierwszym wymiarem tej więzi jest pochodzenie od Boga, czyli źródło w Bogu. Drugim, powołanie do życia z Bogiem, czyli cel w Bogu. Zależność stwórczo-sprawcza, której doświadcza każdy człowiek, wpisuje go w tajemniczy, indywidualny i o charakterze nadprzyrodzonym dialog ze swoim Stworzycielem. Sobór Watykański II naucza: „Szczególny charakter godności ludzkiej polega na powołaniu człowieka do łączności z Bogiem. Człowiek jest zaproszony do rozmowy z Bogiem już od chwili narodzin: istnieje on bowiem tylko dlatego, że stworzony przez Boga z miłości jest zawsze z miłości zachowywany, i nie żyje w pełnej zgodności z prawdą, jeżeli w sposób wolny nie uzna tej miłości i nie odda się Stworzycielowi”⁶⁰.

Człowiek staje się więc współpracownikiem Boga. Do tej misji otrzymał niezbędne zdolności, możliwości, do których należy między innymi dusza, umożliwiająca życie w wieczności. Z koncepcją godności ludzkiej wiążą się trzy elementy: znak Bożego obrazu; fakt podmiotowości osoby ludzkiej; sfera wolności i racjonalności działania⁶¹.

Przez pryzmat tych faktów należy patrzeć na osobę niepełnosprawną. Znaczące zaburzenia funkcji poznawczych, społecznych, komunikacyjnych⁶² mogą skłaniać do myślenia, że wartość życia takiej osoby może być

⁵⁷ Godność człowieka może być postrzegana w relacji do teologii i psychologii; por. A. SZOSTEK, *Wokół godności i miłości*, w: *Refleksje nad godnością człowieka*, red. A. KRÓLIKOWSKA, Z. MAREK, Kraków 2007, s. 15- 27; T. M. DĄBEK, *Godność człowieka na podstawie Biblii*, w: *Refleksje nad godnością człowieka...*, s. 29- 37; E. SZYSZKA, *Istota poczucia godności w wybranych koncepcjach współczesnej psychologii*, w: *Refleksje nad godnością człowieka...*, s. 41- 47.

⁵⁸ KDK, 24.

⁵⁹ KDK, 12, 14.

⁶⁰ KDK, 19.

⁶¹ Por. A. DROŻDŻ, *Człowiek człowiekowi. Teologia moralna szczegółowa*, t. 2, Tarnów 2001, s. 98.

⁶² Por. M. B. PECYNA, *Rodzinne uwarunkowania zachowania dziecka w świetle psychologii klinicznej*, Warszawa 1998, s. 115.

niższa od wartości innych osób⁶³. Szczególnie, gdy tak bardzo we współczesnym świecie podkreśla się świadomość wyboru, samostanowienia i pełną niezależność. W myśl teologicznych nauk wartość osoby wyznaczana jest miarą godności człowieka, a człowiek tę godność posiada zawsze⁶⁴. Owa godność stanowi również podstawę religijności, odniesienia do Stwórcy. Człowiek niepełnosprawny jest więc niezależnie od stanu zdrowia i umysłu osobą⁶⁵. Struktury osobowej człowieka nic nie jest w stanie naruszyć, ani niedomaganie fizyczne, ani psychiczne. Nie ujmuje zatem godności osoby nawet „radikalnie zły i niepomyślny stan zdrowia fizycznego czy psychicznego”⁶⁶. Niepełnosprawność można w pewien sposób ograniczać potencjał służący człowiekowi do realizacji swego życia, ale nie może naruszyć jego osobowej wartości⁶⁷. W świetle Objawienia, na którym bazują nauki teologiczne, zarówno wartość osoby ludzkiej, jak i aspiracja do transcendencji, połączona z całym bogactwem życia duchowego, znajduje swój najgłębszy i prawdziwy sens w każdej osobie ludzkiej⁶⁸. Ta wielkość człowieka, jego godność i podmiotowość jako osoby jest: „zastana, jest wyrazem jego własnego sposobu istnienia, a nie jest nadawana przez społeczeństwo i historię”⁶⁹.

Uchwycenie teologicznego sensu godności każdego człowieka, a więc i człowieka niepełnosprawnego, pozwala na potwierdzenie założenia, że każda osoba ludzka posiada sferę religijności, rozumianej jako wyraz osobowej relacji do Boga.

3. Specyfika rozwoju religijności

Według Cz. Walesy rozwój religijności człowieka „stanowi następstwo zmian w kierunku wyższej jakości życia, usytuowanego wobec Boga”⁷⁰. Rozwój religijny może urzeczywistniać się jako: „stawanie się” lub

⁶³ Należy uświadomić sobie, że człowiek niepełnosprawny nie stanowi w gruncie rzeczy kogoś innego, wyróżnionego w relacji do społeczeństwa ludzi zdrowych. Nie jest nikim spoza, znajduje się bowiem w jedności ze wspólnotą ludzką. Por. P. K. MCIRNEY, *Wstęp do filozofii*, Poznań 1998, s. 126-127.

⁶⁴ Por. DM, 15.

⁶⁵ Por. G. DOGIEL, *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1984, s. 139-141.

⁶⁶ D. KORNAS-BIELA, *Osoba niepełnosprawna, chora, cierpiąca: nauczanie Jana Pawła II*, w: *Rodzina: źródło życia i szkoła miłości*, red. D. KORNAS-BIELA, Lublin 2001, s. 358. Kościół wierzy i naucza, że życie ludzkie nawet, gdy jest słabe i cierpiące, jest zawsze wspaniałym darem Bożej dobroci i pełnią osobowego bytu. Por. FC, 30; EV, 60.

⁶⁷ Por. KKK, 1004.

⁶⁸ Por. J. TARNAWA, *Katecheza o cierpieniu i umieraniu w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2002, s. 62.

⁶⁹ BOCHENEK, dz. cyt., s. 159.

⁷⁰ WALESA, *Rozwój religijności...*, s. 57.

przekształcanie się struktur religijności. Poprzez przekształcanie się struktur religijności należy rozumieć: doskonalenie się form religijności aktualnej i potencjalnej; powiększenie sfery aktywności religijnej i możliwej kompetencji; wynajdywania coraz lepszego kierunku rozwoju; organizowanie nowych struktur religijności i reorganizowania istniejących; integrowanie pojedynczych struktur religijności w coraz to większe całości, które na nowo się modyfikują⁷¹.

Podstawą rozwoju człowieka religijnego jest kształtowanie się potencjalności osobniczej, indywidualnej, zawartej w możliwościach rozwojowych. Należy uwzględnić potencjał rozwojowy wewnętrzny (zadatki dziedziczne, nabytki aktualne i dojrzewanie, przeżyte doświadczenia, uczenie się) oraz zewnętrzny, którym jest korzystne dla rozwoju środowisko⁷².

Wspominając zmiany w rozwoju religijnym człowieka, trzeba pamiętać, że mają one charakter ilościowy i jakościowy oraz dotyczą zarówno struktury, jak i funkcji religijności⁷³. Korelują i mają wpływ na wielopłaszczyznowy aspekt egzystencji ludzkiej. Całościowa zasada organizacji zmian religijności dotyczy następujących struktur: świadomości religijnej, uczuć religijnych, decyzji religijnych (parametr wolnościowy), więzi ze wspólnotą, praktyk religijnych, moralności religijnej, doświadczeń religijnych⁷⁴. Widząc bogactwo treści w kwestii rozwoju religijności, można dostrzec wielopłaszczyznowość ujęcia tych cech wobec osób niepełnosprawnych. Ich rozwój religijny, może nie zawsze dostrzegalny na jednym konkretnie obranym poziomie np. świadomości religijnej (związek z upośledzeniem umysłowym), może mieć większą wartość jako komponent religijności związany z uczuciami religijnymi. Każdy rozwój zakłada pewien dynamizm. I z całą pewnością dynamizm ten w jednakowy i proporcjonalny sposób nie obejmuje wszystkich obszarów religijności niepełnosprawnych, ale jest on zauważalny przynajmniej w kilku płaszczyznach.

Podobnie w relacjach przeżyć religijnych osób pełnosprawnych i niepełnosprawnych zachodzą niejednokrotnie znaczące różnice. W złożonej i bogatej rzeczywistości, jaką jest przeżycie religijne, można wyróżnić trzy podstawowe etapy, które też są złożonymi procesami⁷⁵.

Pierwszą fazę stanowi kontakt człowieka z przedmiotem religijnym, będący pojawieniem się pewnej nowej treści, ujmującej obecność szczególną i inną niż to, co otacza człowieka. Podmiot jest tutaj bierny. W drugiej fazie przeżycia religijnego następuje przejście aktywności przez podmiot ludzki

⁷¹ Tamże, s. 58.

⁷² Zob. CZ. WALESA. E. RZECHOWSKA, *Możliwości rozwoju religijności dzieci i młodzieży*, „Forum Psychologiczne” (1996) nr 1, s. 19-26.

⁷³ WALESA, *Rozwój religijności...*, s. 58.

⁷⁴ Tamże, s. 66.

⁷⁵ J. ZDYBICKA, *Czym jest i dlaczego istnieje religia*, w: *Religia w świecie współczesnym...*, s. 57.

i polega ona na zaangażowaniu osobowym, pragnieniu wejścia w kontakt z Bogiem. Wyraża się to poprzez szereg aktów wewnętrznych i zewnętrznych będących podstawą szacunku i czci. W trzeciej fazie następuje aktualizacja więzi z przedmiotem religijnym przez czyn (akt religijny), skierowany wprost ku niemu. Dopiero czyn religijny ma wieńczącą kwalifikację religijną. Całość więc zdarzenia religijnego w przeżyciu religijnym można według Zdybickiej ująć w schemat: spotkanie – dialog – unia⁷⁶.

Sytuacja przeżycia religijnego jest nieco mniej wyrazista i „efektywna” w sytuacji niepełnosprawnego, co nie znaczy, że gorsza czy niemożliwa. Z pewnością jest mniej uświadomiona przez podmiot angażujący się w relację z Bogiem. Niemniej jednak ciągle trzeba pamiętać o zasadzie indywidualnego podejścia i spojrzenia na sposób wyrażania religijności przez osoby niepełnosprawne, gdyż jest to uzależnione od rodzaju dysfunkcji i sprzężeń chorobowych. Wiadomo bowiem, że posiadają one choćby podstawowe predyspozycje do wyrażania swoich zachowań religijnych, do których należą: kult i modlitwa⁷⁷.

Konkludując i podsumowując powyższe dociekania, należy stwierdzić, że osoby niepełnosprawne mają właściwe „podłoże” psychiczno-duchowe dla zaistnienia faktu religijności. Dziwić może jedynie to, że tak mało literatury dotychczas poświęcono temu zagadnieniu.

Wykazanie faktu religijności u osób niepełnosprawnych, suponuje również – wobec wielu dziedzin naukowych – uwzględnienie tego paradygmatu w poszukiwaniach prawdy o osobach obarczonych jakąkolwiek niepełnosprawnością. Oprócz tego wydaje się zasadnym „wpisanie” w proces rozwojowy i konteksty egzystencjalne doświadczenia religijnego, jako istotnego w hierarchii potrzeb tych osób.

THE PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL CONCEPT OF THE RELIGIOSITY OF PEOPLE WITH DISABILITIES

Summary: Article is an attempt of a theoretical study of the reality of religion, and so the life of faith and expression by people who are stigmatized by disabilities, impairments and developmental abnormalities. The author opposes the reductionist view and look at human nature, limited only to the psycho-physical sphere, without taking into account the spiritual space, which is a substrate of spirituality, and therefore the religion itself. The author defines and determines the concept of religion and its components; refers to the basic philosophical and theological thought, recalling a few thinkers and submit represented by these arguments related to human anthropolo-

⁷⁶ Tamże, s. 57-59.

⁷⁷ Podstawowe kryteria zachowań religijnych: Zob. Kuczkowski, jw. s. 252-261.

gy; indicates “potential intellect” (constituted in each person-entity), the nature of spiritual space that transcends the nature of things outside their own person-entity to the Absolute (God); defines the specific qualities and characteristics of the dynamic process of spiritual development. That argument also aims to support the fundamental assumption (among others postulated by the Catholic pedagogy) about the role of spirituality in the space of a holistic development of the person, regardless of its psycho-somatic limitations. Therefore, the fact that religion and allow it to express, live, should be one of the most important priorities of contemporary theological science, pedagogical, sociological and psychological attitude to the problem of religiosity of a human person.

Keywords: religiosity, people with disabilities, pastoral psychology

Słowa klucze: religijność, niepełnosprawni, psychologia pastoralna
