

KS. JÓZEF KRÓL, Opole

KONCEPCJA ROZWOJU WIARY JAMESA W. FOWLERA

1. Rozumienie wiary w koncepcji J.W. Fowlera – 2. Metoda badań – 3. Stadia rozwoju wiary

Psychologia współczesna stoi na stanowisku, że rozwój psychiczny i religijny człowieka dokonuje się w ciągu całego jego życia, tj. od poczęcia aż do jego śmierci, przy czym zmiany rozwojowe w wieku dojrzałym nie są ani mniej liczne, ani mniej głębokie niż te, które zachodzą w okresie dzieciństwa. Zwrócenie uwagi na zmiany rozwojowe, które mają miejsce w okresie dorosłości, a także w okresie starości, oznacza istotną zmianę w sposobie ujmowania przedmiotu badań współczesnej psychologii rozwoju człowieka w porównaniu z tradycyjną psychologią rozwojową, zajmującą się badaniem rozwoju psychicznego dzieci i młodzieży.

Badanie rozwoju człowieka w ciągu całego jego życia pozwala ująć procesy rozwojowe jako całość, eliminując przy tym zbędne różnicowanie (fragmentację), które stosuje się wtedy, gdy bada się osobno rozwój dziecka, rozwój młodzieży i rozwój człowieka dorosłego. Stwarza to także bardziej sprzyjające warunki do całościowego traktowania jednostki jako podmiotu rozwoju i dostrzegania jej ciągłości w toku zmian. Nie przeszkadza to zarazem zauważaniu odrębności zmian rozwojowych w poszczególnych okresach życia i możliwości badania różnic indywidualnych rozwoju, zarówno w ciągu całego życia, jak i w różnych jego okresach¹

Całościowe badanie cyklu życiowego pojawiło się w psychologii stosunkowo niedawno. Pierwszym, który opracował naukowo pełną koncepcję rozwoju psychospołecznego jednostki na przestrzeni całego jej życia, był E.H. ERIKSON. Wywarła ona duży wpływ na dalsze poszukiwania i dociekania w psychologii rozwoju człowieka i w psychologii religii. Wpłynęła ona również na teorie rozwoju wiary amerykańskiego psychologa i teologa, Jamesa W. Fowlera, która w tym artykule zostanie przedstawiona.

¹ M. PRZETACZNIK-GIEROWSKA, M. TYSZKOWA, *Psychologia rozwoju człowieka. Zagadnienia ogólne*, Warszawa 1996, s. 31; zob. też A. BRZEZIŃSKA, *Spółeczna psychologia rozwoju*, Warszawa 2000, s. 13.

J.W. Fowler pisze, że obok J. PIAGETA i L. KOHLBERGA najsilniejszy wpływ na jego badania miała teoria E.H. Eriksona. Ujęła go ona „głębią, której nie osiągnęli rozwojowi strukturaliści”². Teoria E.H. Eriksona, a zwłaszcza jego opis stadiów psychospołecznego rozwoju jednostki, stał się ważnym schematem interpretacyjnym, wykorzystanym przez J.W. Fowlera w badaniach nad rozwojem wiary. J.W. Fowler, podobnie jak E.H. Erikson, proponuje podejście stadialne, które przypisuje każdemu etapowi trwałą „siłę” oraz potencjalne zagrożenie lub jego brak.

Do wymienionych psychologów, od których J.W. Fowler przyjął poznawczo-społeczny punkt widzenia, należy też R.L. SELMAN z jego pojęciem „podejmowania perspektyw”, dotyczącym punktu widzenia (perspektywy), z którego następuje społeczna percepcja roli i jej przyjmowanie przez podmiot³. Perspektywy te, zdaniem J.W. Fowlera, stanowią jedno z koniecznych uwarunkowań stadiów wiary. W swoich nowszych pracach J.W. Fowler uwzględnia również koncepcję rozwoju *ego* autorstwa jeszcze jednego przedstawiciela „szkoły Kohlberga” — R. KEGANA. Podkreśla on rolę podmiotu jako aktywnego „konstruktora” sensu⁴. W ten sposób koncepcję J.W. Fowlera określić można jako przejaw konstruktywizmu poznawczego na gruncie psychologii.

1. Rozumienie wiary w koncepcji J.W. Fowlera

Pojęcie wiary, jako „uniwersalnej ludzkiej właściwości” i „troski ostatecznej”, omawiany autor przyjął od P. TILLICH. W książce *Dynamika wiary* P. Tillich przedstawia model wiary, który odbiega od naszego jej rozumienia⁵. Jesteśmy przyzwyczajeni do innego modelu. Wiarę nauczyliśmy się widzieć przede wszystkim w relacjach międzyosobowych: ja wierzę tobie. Na tym modelu zbudowane jest pojęcie wiary biblijnej, która jest bezwarunkowym zawierzeniem osobowemu Jahwe. P. Tillich próbuje spojrzeć na tę samą rzeczywistość od innej strony, budując odmienny model.

P. Tillich wiarę nazywa „troską ostateczną”. Jest to jeszcze pojęcie puste, formalne, które winno być dopiero wypełnione jakąś konkretną treścią: gdy przedmio-

² J.W. FOWLER, *Stages of faith: The psychology of human development and Christian faith*, San Francisco 1981, s. 110.

³ R.L. SELMAN, *The development of social-cognitive understanding: A guide to education and clinical practice*, w: T. LICKON (red.), *Moral development and behavior. Theory research and social issues*, New York 1976, s. 299–316.

⁴ Zob. R. KEGAN, *There the dance is: Religious dimensions of a developmental framework*, w: CH. BRUSSELMANS, J.W. FOWLER, A. VERGOTE (red.), *Forward moral and religious maturity*, Morristown 1989, s. 403–440.

⁵ Zob. P. TILLICH, *Dynamika wiary*, Poznań 1987.

tem tej troski staje się *Sacrum*, wtedy można powiedzieć, że „troska ostateczna” nabiera charakteru religijnego. Nie każda więc wiara jest wiarą religijną, choć wszyscy ludzie, choć każdy człowiek posiada jakąś troskę ostateczną. Każdy człowiek posiada ontologiczny niepokój, wewnętrzną dynamikę stałego wykraczania poza siebie, którą P. Tillich nazywa „troską ostateczną”. Jeżeli taką postawę nazwie się „wiarą”, to ma ona zakres szerszy niż wiara religijna. P. Tillich, opisując to, wskazuje, że do istoty człowieczeństwa przynależy otwarcie się na jakąś rzeczywistość nieskończoną, choć nie zawsze umie ją człowiek nazwać, to znaczy nie zawsze umie rozpoznać poprawnie, jaka w istocie treść stanowi przedmiot jego „troski ostatecznej”⁶.

Zainspirowany poglądami P. Tillicha, J.W. Fowler wyróżnia trzy główne typy wiary, co do których można powiedzieć, że reprezentują różne poziomy jej rozwoju. Są to (w rozwojowej kolejności): (1) wiara politeistyczna, (2) wiara henoteistyczna, (3) radykalny monoteizm⁷

Z wiarą politeistyczną mamy do czynienia wtedy, kiedy „troska ostateczna” jest przesłonięta wieloma troskami „przed-ostatecznymi”. „Troska ostateczna” jest umieszczona obok innych trosk, jako swoista sfera „beznamiętnej” religijności, nie organizującej całości ludzkiego życia. Człowiek tak rozumiejący swoje życie ma jakąś sferę zarezerwowaną dla Pana Boga, ale nie ma to większego znaczenia dla innych dziedzin życiowej aktywności. Skutkiem tego jest brak zdecydowanego przywiązania do jakiegokolwiek wartości, co prowadzi do rozszczepienia i zagubienia tożsamości — tak charakterystyczny dla ludzi cywilizacji zachodniej.

Wiara henoteistyczna (*heno* – jeden, *theos* – bóg) charakteryzuje się tym, że jednostka angażuje się głęboko w pewne centrum wartości, źródło siły lub cel, znajduje w nim ośrodek integrujący osobowość i światopogląd, lecz źródło to, czy centrum nie ma cech uniwersalnych, charakterystycznych dla „troski ostatecznej”. Jest to „kierowanie troski ostatecznej ku czemuś, co posiada wartość mniej niż ostateczną”⁸. Człowiek na miejsce prawdziwego przedmiotu nieskończonego stawia jakąś rzecz skończoną, ograniczoną, której przydaje cechy nieuwarunkowania, nieskończoności i powszechności. P. Tillich w *Dynamice wiary* wymienia często naród czy sukces jako takie bożyszcze, któremu ludzie służą z całej siły, myśli i serca⁹. Tak więc wiara henoteistyczna kieruje się ku jednemu, lecz „zastępczemu” obiektowi. Jest to obiekt nie wykazujący cech uniwersalnych, obiekt przyziemny: sukces, władza, prestiż, bogactwo, sława, czy różne osobowe obiekty kultu — idole. W najskrajniejszym swoim wydaniu henoteizm staje się fetyszyzmem, gdzie rolę bóstwa pełni, na przykład, naród czy pieniądze. Skutkiem tego nie jest z pewnością pełny rozwój,

⁶ *Tamże*, s. 31–33.

⁷ FOWLER, *dz. cyt.*, s. 19.

⁸ *Tamże*, s. 20.

⁹ TILlich, *dz. cyt.*, s. 32.

lecz może nawet — zubożenie osobowości oraz utrata tożsamości, w rezultacie nadmiernej identyfikacji z „bóstwem”

Wiara radykalnie monoteistyczna zachodzi wtedy, gdy troski częściowe, angażując człowieka, nie zatrzymują go na sobie, ale odsyłają go dalej. Wówczas ujawnia się istotna struktura rzeczywistości — jej symboliczny charakter, odsyłający dynamikę wewnętrznego poszukiwania człowieka dalej, poza siebie, ku prawdziwej nieskończoności. J.W. Fowler definiuje zaczerpnięty od H.R. NIEBUHRA termin „radykalny monoteizm” jako „(...) typ relacji wiara – tożsamość, w którym osoba lub grupa kieruje całą swą ufnością i podporządkowanie na transcendentne centrum wartości i siły. Ten typ wiary zakłada podporządkowanie zasadzie bycia i źródłu oraz centrum wszystkich wartości i siły”¹⁰

W swej najnowszej pracy J.W. Fowler zmierza do utworzenia uniwersalnej kategorii wiary, wyrażającej się dążeniem do sensu, niezależnie od wyznawanej religii. Wiara jest więc uniwersalnym dążeniem człowieka do sensów i wartości, wyrażających się najpełniej w „trosce ostatecznej” czy pewnym transcendentnym ideale. Inaczej mówiąc, człowiek przejawia zdolność do tworzenia szczególnego rodzaju konstrukcji, mających na celu nadawanie sensu doświadczanej rzeczywistości poprzez odwołanie się do „ostatecznych uwarunkowań naszej egzystencji”. Zdolność ta przejawia się w wierze, na którą składają się trzy rodzaje konstrukcji: (1) ustrukturowana wiedza, zwana przekonaniami; (2) wartościowanie, zwane zaangażowaniem lub poświęceniem; (3) ustrukturowany sens¹¹

2. Metoda badań

J.W. Fowler w swoich badaniach zastosował „metodę biograficzną”, przy pomocy której dokonał rekonstrukcji rozwoju wiary jednostki w ciągu całego jej życia. Przeprowadził on, wraz ze swoimi współpracownikami, wywiad z 359 osobami w wieku 4–84 lat wyznania protestanckiego (45%), katolickiego (36,5%), mojżeszowego (11,2%) oraz kilku innych (7,2%). Osobami badanymi byli w równym stopniu kobiety i mężczyźni, głównie biali (97,8%). Na podstawie nagranych na taśmę, a następnie spisanych wywiadów J.W. Fowler wyodrębnił sześć uniwersalnych stadiów rozwoju wiary.

Pytania zadane w trwających osiem lat badaniach, zainicjowanych przez J.W. Fowlera, skierowane w trakcie pogłębionych rozmów, koncentrowały się na przyczynach, racjach uzasadniających sens i cel życia, na odniesieniu do wartości transcendentalnych, religii, *Universum*. Cały wywiad składał się z czterech części.

¹⁰ FOWLER, dz. cyt., s. 23.

¹¹ TENŽE, *Faith and the structuring of meaning*, w: C. DYKSTRA, S.L. PARKS (red.), *Faith development and Fowler*, Birmingham 1980, s. 25–26.

Pierwsza część wywiadu (*Przegląd życia*) miała na celu dostarczenie wstępnej inspiracji dotyczącej biegu całego życia, pewnej mapy wydarzeń (faktów) i sposobów ich interpretacji. Badający zwracał uwagę nie tylko na treść, ale i sposób przekazu. J.W. Fowler pisał o konieczności „zestrojenia” sposobów myślenia, konceptualizacji, rodzaju refleksji. Pytania były dostosowane do sposobu myślenia i odczuwania respondenta, dlatego też ich zestaw badający traktował jedynie jako pewną propozycję. Autor porównał pytania do czystego ekranu, na który osoba odpowiadająca niejako rzutuje własne sposoby widzenia dawnych spraw. Pytania zawarte w tej części odnosiły się do obiektywnych danych, faktów z życia: struktury rodziny (porządek rodzeństwa, zajęcia rodziców itp.) oraz miejsca osoby badanej w relacjach rodzinnych. W części tej padało też, na razie w sposób ogólny, pytanie o racje, uzasadnienia dotyczące sensu życia¹².

Część druga wywiadu (*Doświadczenia, relacje kształtujące życie*) przyjmowała już formę pogłębionej rozmowy, opierała się na pewnych wybranych istotnych punktach i wydarzeniach z życia, zasygnalizowanych w części pierwszej. Koncentrowała się ona na identyfikacji osób, wydarzeń, relacji, specyficznych doświadczeń, kryzysów, które w sposób szczególny zadecydowały o wyborze hierarchii wartości oraz interpretacji znaczenia i sensu w życiu¹³.

W części trzeciej wywiadu (*Obecnie wyznawane wartości i zaangażowania*) badający odwoływał się do szerszej perspektywy, wymagającej przekroczenia wiedzy dotyczącej samego siebie i koncentracji na sobie. Zadana została seria pytań odnoszących się do myśli i uczuć związanych z wymiarami, w jakich autor opisuje wiarę. W serii tej zawarte były pytania dotyczące śmierci, życia po śmierci, znaczenia i sensu życia, przeznaczenia rodzaju ludzkiego i poszczególnych jednostek, ewentualnego planu przejawiającego się w życiu człowieka i historii¹⁴.

Pomimo faktu, iż poprzednie części odnosiły się już do problemu religii, czwarta część wywiadu (*Religia*) rozpoczynała się pytaniem o to, czy badany uważa się za osobę religijną. Zadaniem przeprowadzającego wywiad, bez względu na rodzaj odpowiedzi, była pomoc badanemu w uświadomieniu sobie, co rozumie przez swą odpowiedź. Ta część rozmowy dawała szansę badanemu na pogłębienie swojego rozumienia „religijności” i umieszczenia się w obrębie własnej definicji. Na wszystkich etapach wywiadu, szczególnie w części trzeciej i czwartej, prosiło się badanego o podanie przykładów odniesienia wierzeń i wartości do realnego działania.

Po zakończeniu dwu-, dwuipółgodzinnego podstawowego wywiadu przeprowadzający go nadal rozmawiał z osobą badaną na temat emocji związanych z doświadczeniem, jakie stanowiła dla niej sytuacja wywiadu. Badający zainteresowany

¹² FOWLER, *Stages of faith*, s. 309.

¹³ *Tamże*, s. 311.

¹⁴ *Tamże*.

był tym, na ile stawiane przez niego pytania pomogły respondentowi w opowiadaniu własnej historii i pozwoliły dzielić jego punkt widzenia. Był to czas na wprowadzenie uzupełnień o te znaczące obszary, które z różnych względów pominięte zostały wcześniej¹⁵

3. Stadia rozwoju wiary

Efektom przeprowadzonych na szeroką skalę badań nad poszukiwaniem przez ludzi sensu i celu życia, wartości transcendentalnych, religii, Boga, było wyodrębnienie sześciu uniwersalnych stadiów rozwoju wiary. Stadia te uprzedza prestadium, tzw. „pierwotna niezróżnicowana wiara” W wieku od 0 do 2 lat formuje się u dziecka, mające wpływ na całe późniejsze życie, podstawowe zaufanie. W okresie tym, w wyniku właściwego oddziaływania wychowawczego, kształtuje się podstawowe zaufanie będące fundamentem nadziei i wiary. J.W. Fowler nawiązuje tu bardzo wyraźnie do poglądów E.H. ERIKSONA. W prestadium powstają pierwsze percepcyjne doświadczenia. Są to doświadczenia społeczne i tożsamościowe, zachodzące jeszcze bez udziału języka i pojęć, a zbieżne z powstawaniem świadomości. Zdaniem J.W. Fowlera, w tym okresie powstają pierwsze preobrazy Boga. Uwzględnienie tego okresu życia stanowi niezbędne — choć trudne do weryfikacji — uzupełnienie koncepcji stadiów rozwoju wiary¹⁶

Kolejne okresy rozwoju wiary u człowieka, zdaniem J.W. Fowlera, można podzielić na następujące stadia:

- stadium I: wiara intuicyjno-projekcyjna;
- stadium II: wiara mityczno-literalna;
- stadium III: wiara syntetyczno-konwencjonalna;
- stadium IV: wiara indywidualno-refleksyjna;
- stadium V: wiara koniunktywna (paradoksalno-konsolidacyjna);
- stadium VI: wiara uniwersalizująca.

J.W. Fowler omawia poszczególne stadia, uwzględniając siedem, a w nowszej wersji — osiem aspektów. Aspekt pierwszy, to forma myślenia (operacji logicznych), oparta na teorii J. PIAGETA i koncepcji psychologów spekulujących na temat form logiki wykraczającej poza pojęcia operacji formalnych (dotyczy to dwóch ostatnich stadiów). Drugim aspektem jest forma sądów moralnych (L. KOHLBERGA), aspekt założenia paralelny do rozwoju wiary, jako że J.W. Fowler uważa kwestie moralne za punkt wyjścia religijnych rozważań problemów ludzkiego losu. Aspekt trzeci —

¹⁵ Zob. U. TOKARSKA, *W poszukiwaniu jedności i celu. Wybrane techniki narracyjne*, w: A. GAŁDOWA (red.), *Wybrane zagadnienia z psychologii osobowości*, Kraków 1999, s. 169–204.

¹⁶ J.W. FOWLER, *Faith development and pastoral care*, Philadelphia 1987, s. 57–59.

to podejmowanie perspektyw (ról) według R.L. SELMANA, przy czym powyżej trzeciego stadium rozwoju wiary wprowadzone pojęcia wykraczają poza koncepcję tego autora. Czwarty, kolejny aspekt, to zakres społecznej świadomości. J.W. Fowler pragnie wyrazić za jego pomocą aktualny w danym stadium horyzont formułowania przez jednostkę swej tożsamości i odpowiedzialności moralnej. W każdym stadium istotny jest dla jednostki określony krąg społeczny. Aspekt piąty, to umiejscowienie władzy, dotyczące punktów odniesienia, jakie jednostka uznaje za źródło potwierdzenia swych sądów, wyborów, rozumienia świata. Kolejny, szósty aspekt rozwoju wiary to, według J.W. Fowlera, forma koherencji w świecie. W pewnym stopniu wyraża on logikę myślenia o rzeczywistości, lecz w inny, niż to sformułował J. Piaget, sposób. Odnosi się on głównie do rozumienia związków między zjawiskami — od nietworzącego żadnego systemu, przypadkowego (epizodycznego), do wysoce abstrakcyjnego systemu reprezentacji poznawczych, umożliwiających akceptację zasadniczej „jedności w wielości” bytu. Wreszcie ostatnim aspektem, lecz niezwykle istotnym dla opisu stadiów rozwoju wiary, jest rola symboli. Rozumieniu symboli wiele uwagi poświęcili R. NIEBUHR i P. TILLICH. Religia wyraża się w symbolach, których trwanie i przekaz stanowią o aktualności i możliwości identyfikacji jednostkowego doświadczenia. Dodatkowym, ósmym aspektem, brany pod uwagę przez J.W. Fowlera w jego nowszych pracach, jest forma struktury „ja” (*selfhood*), zaczerpnięta od R. KEGANA¹⁷.

3.1. Wiara intuicyjno-projekcyjna

Pierwsze formalne stadium wiary, obejmujące dzieci w wieku od 2 do 6–7 lat, wyrasta z „pierwotnej nieodróżnianej wiary” niemowlęcej, której fundamentem jest podstawowe zaufanie i wzajemność. Wiara w tym okresie jest łącznym produktem nauczania i dawania przykładu przez osoby znaczące — z jednej strony, a władającymi dzieckiem „egocentryzmem poznawczym” (J. Piaget) i rozwijającymi się zdolnościami wyobraźni — z drugiej. Dziecko nie posiada bowiem jeszcze ukształtowanej perspektywy podejmowania roli (R.L. Selman). Nie potrafi również poprawnie ujmować związków przyczynowo-skutkowych. Szczególną chłonność wykazuje natomiast w odniesieniu do opowieści i wyobrażeń symbolicznych, traktując je nie tylko dosłownie, lecz niezwykle emocjonalnie, w kategoriach fantazji. Rezultatem tego jest baśniowy świat tworzonych przez dziecko wyobrażeń *quasi*-religijnych oraz pełna egocentrycznej egzaltacji wiara.

W stadium tym powstaje zdolność przeżywania niezwykle silnych emocji, także negatywnych, w stosunku do wyobrażeń religijnych Boga i innych postaci, o których dziecko słyszy lub które widzi na religijnych obrazach. „Wiara intuicyjno-projekcyj-

¹⁷ P. SOCHA, *Teolog jako psycholog: koncepcja rozwoju wiary Jamesa W. Fowlera*, w: TENŻE (red.), *Rozwój duchowy człowieka*, Kraków 2000, s. 171.

na jest wypełnioną fantazją fazą intuicyjną, w której dziecko może być pod niezwykle silnym i pierwotnym wpływem przykładów, uczuć, działań i opowiadań dotyczących wiary okazywanej przez najbliższych dziecku dorosłych”¹⁸. Dziecięce fantazje napełniają opowieści znaczeniem i uzdalniają dziecko do zachowania przykładów, nastrojów i opowieści dorosłych. Siłą tej wiary jest wyobraźnia, umożliwiająca swoistą syntezę doświadczenia w sensowne, z punktu widzenia pierwotnej, intuicyjnej samoświadomości, obrazy. Istnieje tu jednak niebezpieczeństwo zbyt silnej ich eksploatacji opartej na strachu w celu przestrzegania tabu lub zmuszania dziecka do dostosowania się. Zdaniem J.W. Fowlera, wiele neurotycznych zaburzeń, dotyczących także rozwoju wiary, wywodzi się z faktu represjonowania naturalnych popędów przez nadmierną „świadomą lub nieświadomą eksploatację dziecięcej wyobraźni poprzez wzmacnianie tabu i moralnych oraz doktrynalnych wymagań”¹⁹

Stadium to koresponduje ze stadium przedoperacyjnym J. Piageta oraz ze stadium moralności heteronomicznej L. Kohlberga.

3.2. Wiara mityczno-literalna

Drugie stadium wiary, trwające około 7–12-go roku życia, pojawia się wraz z zaistnieniem u dziecka zdolności do myślenia w kategoriach operacji konkretnych (J. Piaget). Wraz z rozwiązaniem konfliktu edypalnego i rozwojem konkretnych operacji myślowych, a także pojawiającej się około 7-go roku życia zdolności do myślenia w logiczny sposób o procesach i przedmiotach istniejących fizycznie, dziecko w systematyczny sposób zaczyna przyswajając sobie treści tradycji religijnej własnej wspólnoty. Zorganizowana w formie niewyraźnych obrazów wiara pierwszego stadium ustępuje z wolna bardziej dosłownym i literalnym sposobom znajdowania spójności i sensu, szczególnie w formie narracji. „Opowiadanie, dramat i mit”, które tworzą zdolność (siłę) tego stadium, stają się sposobami przechowywania i komunikowania tak doświadczanego sensu.

W tym okresie dziecko kształtuje sobie antropomorficzny obraz Boga. Pojmuje Go „literalnie” nie z powodu „literalności” obrazu Boga, lecz z powodu wymagania tej literalności przez dziecięcy umysł. Osobowy i antropomorficzny Bóg może przyjmować perspektywę dziecka i innych ludzi („Bóg jest we mnie” i „jest w tobie”), co przełamuje dotychczasowy egocentryzm. Perspektywa psychospołeczna uwzględnia w pierwszym rzędzie kulturowy przekaz symboli i tradycji religijnych, lecz jednocześnie istnieje jakaś świadomość zewnętrżności tego przekazu („bo tak czynią rodzice”). Wtedy dziecko może już formułować także własne sądy na tematy religijne i egzystencjalne (dotyczące istoty „ostatecznej troski”).

¹⁸ FOWLER, *Stages of faith*, s. 133.

¹⁹ *Tamże*, s. 134.

Wiara mityczno-literalna odpowiada Kohlbergowskiemu pojęciu sprawiedliwości opartej na wymianie instrumentalnej (drugie stadium prekonwencjonalne: „jak ty komu, tak on tobie”). Religijność w tym duchu polega także na działaniach dla „zasłużenia sobie” na zbawienie czy łaskę Bożą (wota, dary dla Kościoła). Wreszcie modlitwy mają w magiczny sposób wyjednać u Boga czy świętego określone dobra (instrumentalizm). Obraz Boga u osób w omawianym stadium (nie tylko będących dziećmi) ma często cechy autorytarne.

Zdaniem J.W. Fowlera, ten „baśniowy” okres życia jest szansą przeżycia przez dziecko niepowtarzalnych doznań religijnych, przenoszących do wnętrza jego duchowości złożone, archetypowe niemal (nieświadome) obiekty wiary. Zdolność do dramatyzowania rzeczywistości, umożliwiająca spójną percepcję symboli i sensów poprzez mit i opowieść, jest siłą tego stadium²⁰.

Głównym zagrożeniem tego stadium jest jego antropomorficzna dosłowność i moralność, pojmowana wąsko jako odwzajemnienie. Może to prowadzić do obłudnego perfekcjonizmu lub — jeśli osoby znaczące wykorzystują lub odrzucają dziecko — poczucia bycia gorszym i bezwartościowym. Zjawiska te przyczyniają się do skarlenia wiary typu literalnego i niemożliwości właściwego konstruowania „ostatecznej rzeczywistości”

3.3. Wiara syntetyczno-konwencjonalna

Przejście dziecka w wieku 12 lat do stadium formalnych operacji myślenia, które polega na używaniu pojęć abstrakcyjnych i umożliwia refleksję nad sensem zdarzeń, stanowi wyróżnik trzeciego stadium wiary. Świat doświadczeń nastolatka staje się bardziej złożony i skomplikowany oraz nakłada nowe wymagania na orientacyjną funkcję wiary. Podczas gdy w drugim stadium występują zwykle przedpersonalne antropomorfizmy, którym brak niuansów koniecznych dla głębokich związków z ludźmi, trzecie stadium cechuje zdolność przedstawiania „ostatecznej rzeczywistości” za pomocą pojęć o charakterze bardziej interpersonalnym.

Jest to stadium konformizmu, gdyż dużą rolę pełnią tu opinie i autorytet osób znaczących. Młodociany odczuwa silną potrzebę oparcia się na autorytecie „znaczących innych”, z tym, że wówczas zachodzi zmiana autorytetu — np. z rodziców na duchownych, religijne instytucje, kolegów. Strukturę „ja” określa J.W. Fowler (za R. Keganem) terminem „ja interpersonalne”, jako że składa się ona z „ja” innych osób i treści ich przekonań, systemów wartości itd. Spojrzenie „oczami innych” umożliwia rewizję dotychczasowych — przypadkowych i nieuporządkowanych — wartości i przekonań. Zadaniem tego okresu życia jest ukształtowanie zrębów tożsamości poprzez integrację różnych wzorów²¹

²⁰ *Tamże*, s. 150.

²¹ *Tamże*, s. 164.

W trzecim stadium wiara jest często stosunkowo łatwa do zachwiania, ponieważ jej internalizacja jest niepełna (za własne uchodzi to, co w istocie zapożyczone), a treści przekonań są stereotypowe. System wiary jednostki w tym stadium jest konwencjonalny przez to, że postrzega się go jako system wiary całego społeczeństwa. Jest też syntetyczny, ponieważ jest nieanalityczny, jawi się jako rodzaj spójnej „globalnej całości”. Jednakże mit stawania się własnej tożsamości i wiary, uwzględniający dotychczasowe doświadczenie życiowe i przewidywaną czy planowaną przyszłość, jest — zdaniem J.W. Fowlera — szczególną siłą tego stadium²².

Potencjalnym niebezpieczeństwem w tym stadium, ze względu na późniejszy rozwój autonomii, jest zbyt silne przywiązanie do autorytetów osób znaczących oraz zbyt mocne zinternalizowanie ich poglądów. Innym niebezpieczeństwem jest wrażliwość młodzieży na rozbieżności między deklaracjami religijnymi a nieautentyczną praktyką życia religijnego niektórych osób znaczących, która może doprowadzić do kryzysu lub upadku religijności młodocianych. Z kolei „ideowa próżnia”, typowa dla tych „rozczarowanych”, powoduje poszukiwanie na oślep zainteresowania najdziwniejszymi „ruchami” czy sektami, subkulturami, magią i paranauką.

3.4. Wiara indywidualno-refleksyjna

Stadium to rozpoczyna się w późnych latach dojrzewania i może trwać do 30–40-go roku życia. Wielu dorosłych w rozwoju swej wiary pozostaje na poziomie trzeciego stadium, dla innych ulega ono rozpadowi w wyniku sprzeczności, jakie jednostka dostrzega wśród uznanych autorytetów. Przejście do czwartego stadium, które może się pojawić w późniejszych latach wieku dojrzewania, jest następstwem pozytywnego rozwiązania konfliktów, napięć, kontrowersji pojawiających się w tym okresie życia. Konfrontacja ta dotyczyć może na przykład bycia jednostką indywidualną lub członkiem grupy, tendencji w kierunku subiektywności lub obiektywności, wiary w relatywizm lub możliwość istnienia wartości absolutnych. W wyniku tej walki jednostka kształtuje swą tożsamość i przyjmuje własny punkt widzenia oraz swój światopogląd, uznany za różny od innych. Proces ten obejmuje krytyczne refleksje nad samym sobą i swoim światopoglądem, jego wynikiem jest „demitologizacja” wiary. Nową siłą osoby znajdującej się w czwartym stadium jest zdolność do krytycznej refleksji nad własną tożsamością i światopoglądem.

W stadium tym jednostka przestaje biernie polegać na zewnętrznych autorytetach. Człowiek sam staje się dla siebie autorytetem (*executive ego*). Chociaż korzysta nadal z zewnętrznych źródeł wartości, przekonań i norm, ma pełną świadomość, że to on sam decyduje o ich wyborze, przyjęciu lub odrzuceniu. Stąd system wartości w stadium indywidualno-refleksyjnym z niezbyt uświadomionego, ukrytego,

²² Tamże, s. 167.

staje się świadomym i jawnym, z którego dana osoba może być dumna, chce go bronić i uzasadniać.

Strukturę „ja” występującą w omawianym stadium rozwoju wiary R. Kegan nazywa „ja instrumentalnym”. Jednostka, będąc dla siebie podmiotem i sędzią, przyjmuje odpowiedzialność za stan własnego wnętrza. Dokonuje syntezy pełnionych przez siebie ról, staje się bardziej autentyczna, krytyczna, bezkompromisowa wobec innych.

Najważniejszą siłą stadium wiary indywidualno-refleksyjnej jest zdolność do krytycyzmu, tym razem nie „ślepego”, lecz racjonalnego, opartego na własnym systemie wartości i światopoglądzie. Oznacza to, że jednostka w pełni świadomie podejmuje proces kierowania własnym rozwojem. W tym też może tkwić zagrożenie podczas tego stadium rozwoju wiary. Nadmierne zaufanie do świadomego umysłu i krytycznego myślenia może być przyczyną „nadinterpretacji” rzeczywistości (rozminięcie się z rzeczywistością w wyniku postrzegania jej zgodnie z własnymi kategoriami) i nieuwzględniania we własnym światopoglądzie punktów widzenia innych ludzi²³

3.5. Wiara koniunktywna

Stadium to zwane jest również wiarą paradoksalno-konsolidacyjną. Koresponduje ona z piątym stadium rozwoju moralnego L. Kohlberga i rozpoczyna się w wieku średnim, jeśli w ogóle się pojawi. Osiągnięte jest ono w chwili wyjścia poza wyraźny, sprecyzowany system światopoglądu oraz poza granice tożsamości, co jest charakterystycznym osiągnięciem stadium wiary indywidualno-refleksyjnej. Przejście do wiary koniunktywnej zachodzi wówczas, gdy jednostka odkrywa biegunowe napięcie w sobie samej i „paradoks w naturze prawdy”. Napięcia te prowadzą człowieka do znalezienia sposobu unifikacji tych przeciwieństw zarówno w umyśle, jak i doświadczeniu. Człowiek uświadamia sobie możliwości drzemające głęboko w nim samym. Wiara ta jest nazywana koniunktywną, ponieważ człowiek staje w obliczu paradoksów i sprzeczności w nim samym i w doświadczeniu oraz osiąga pewien stopień integracji. Prawdy nie są już postrzegane relatywnie. Nie jest najważniejsze, czy jedna strona będzie dobra, a druga zła, nawet w religii. Zamiast tego jednostka ma wolność przeżywania prawdy w paradoksie oraz w doświadczeniu mieszanki przeciwieństw w życiu osobistym, społeczno-klasowym, etycznym czy religijnym²⁴

Stadium wiary koniunktywnej cechuje więc rozluźnienie sztywnych reguł psychicznego (nie tylko poznawczego czy intelektualnego) funkcjonowania. Jednostka doświadcza synchronicznego zespolenia jaźni (powrót w przeszłość i wyjście w przy-

²³ *Tamże*, s. 183.

²⁴ *Tamże*, s. 184–185.

szłość — teraz), pojawia się otwarcie na głos „głębokiego ja”, wrażliwość i tolerancja wobec innych ludzi, poglądów (ekumenizm religijny), uznanie różnych prawd. Zamiast podszytej pychą próby ich analizowania, człowiek decyduje się po prostu im poddać. Tak rozumując, zaczyna poznawać, czym jest tradycja danej kultury i religii, wraz z jej tajemniczą symboliką, bez rozkładu jej na elementy. P. RICOEUR określa ten stan umysłu jako „wtórną naiwność”, która jest „epistemologiczną pokorą”. Towarzysząca tej „naiwności” otwartość na drugiego człowieka nie oznacza tylko ciekawości ani ulegania innym poglądom z powodu niepewności swoich własnych. Jest ona uznaniem wartości innych poglądów, przekonań, symboli i zachowań, w ramach szerszego systemu odniesień, umożliwiającego włączenie nowych doświadczeń wynikających ze „spotkania”, we własny system przekonań.

Jednostka w tym stadium, zdając sobie sprawę z względności otaczającego ją świata, staje się autentycznie otwarta na prawdy innych wspólnot i tradycji, a zarazem pokornie przyznaje, że prawda ostateczna daleko wykracza poza możliwości poznania wszelkich tradycji, łącznie z własną. Jak to ujmuje J.W. Fowler, wiara koniunktywna „łączy w sobie lojalność wobec własnej wspólnoty wartości i przekonań z rzeczywistością wspólnoty wspólnot”²⁵. Pojawiającą się w tym stadium siłą jest „ironiczna wyobraźnia” — zdolność do silnego poddania się ekspresjom symbolicznym, przy jednoczesnym uznaniu ich względności oraz niezdolności adekwatnego przedstawienia rzeczywistości transcendentnej. Niebezpieczeństwo kryje się tu w możliwości sparaliżowania jednostki przez nierozwiązywalne paradoksy i skrajności, stan rozłączenia, który może doprowadzić do poczucia „kosmicznej bezdomności i samotności”²⁶

3.6. Wiara uniwersalizująca

Niewiele osób osiąga to stadium. Można przejść do niego na skutek odczuwanych rozbieżności pomiędzy tym, czym jest życie, a tym, do czego prowadzi bliski związek z Absolutem. O takich osobach mówi się, że doświadczają jedności z „ostatecznym środowiskiem” i mają poczucie łączności „wszystkich bytów”. Postrzegają one poza ludzkimi kategoriami i wierzą, że żyją z mocą, która „jednoczy i zmienia” świat. Utrzymując tak, wnoszą swój wkład dla ludzkości, próbując zmienić wspólnotę ludzką. Mogą być ukarane za te próby. Zdaniem J.W. Fowlera, stadium to osiągnęli M. GANDHI i MATKA TERESA w Indiach oraz M.L. KING w Stanach Zjednoczonych. Osoby, które osiągają szóste stadium, identyfikują się z całym światem, wykazując bezwarunkowe poświęcenie sprawiedliwości, miłości i wolności. Ci niezwykle ludzie stają się zapominającymi o sobie propagatorami zbawionego

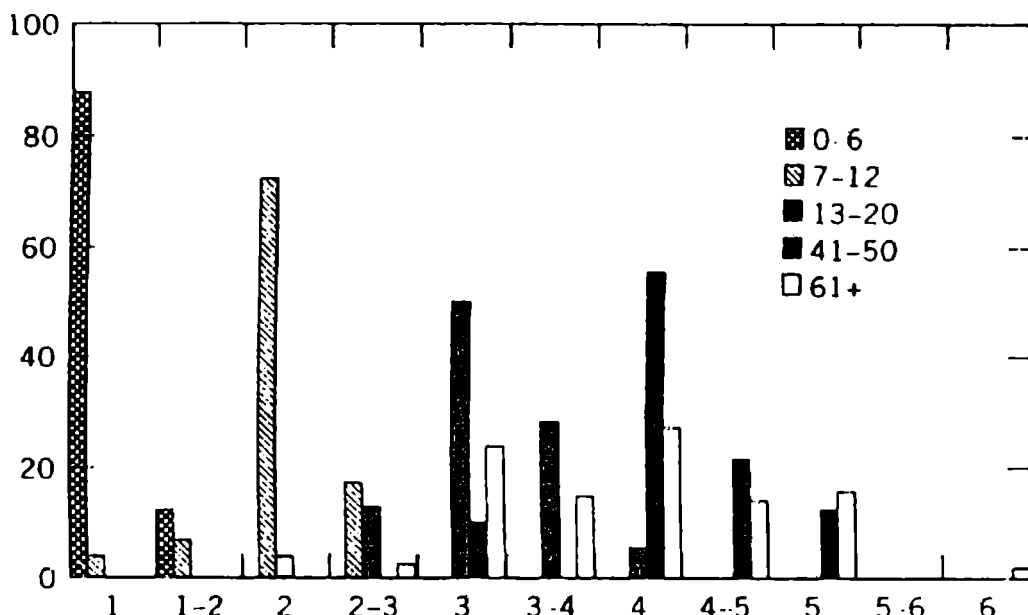
²⁵ J.W. FOWLER, *Becoming adult, becoming Christian: Adult development and Christian faith*, San Francisco 1984, s. 67.

²⁶ *Tamże*, s. 68.

świata. Głównym niebezpieczeństwem tego stadium jest, jak można się domyślić, męczeństwo. Osoby o uniwersalizującej wierze doznają go z rąk tych, którzy czują się najbardziej zagrożeni ich „wywrotową” wizją i przywództwem²⁷

Choć stadia rozwoju wiary w naturalny sposób związane są z wiekiem, co można zauważyć zwłaszcza w pierwszych dwóch dekadach życia, kiedy rozwój poznawczy ma charakter radykalny i przewidywalny, korelacja pomiędzy wiekiem a stadiem rozwoju wiary w późniejszych okresach życia nie jest zbyt wysoka (ukazuje to rys. 1). Spośród osób najmłodszych 88% znajduje się w pierwszym stadium, reszta jest w okresie przejściowym do stadium drugiego. Dzieci w wieku 7–12 lat też wykazują silną tendencję do znajdowania się na tym samym poziomie rozwoju wiary: 72,4% znajduje się w stadium drugim. Pozostałe grupy wiekowe należą do trzech albo nawet czterech stadiów rozwoju wiary jednocześnie. Przeciętne osoby dorosłe mogą znajdować się w każdym stadium rozwojowym, począwszy od drugiego, choć stadium drugie i szóste występują u nich niezwykle rzadko.

Rys. 1. Udział procentowy osób należących do pięciu grup wiekowych w poszczególnych stadiach rozwoju wiary. Ze względu na przejrzystość wykresu osoby w wieku 21–30, 31–40, 51–60 lat zostały pominięte²⁸.



Związek stadiów rozwoju wiary z erami psychospołecznymi, wyróżnionymi przez E.H. Eriksona, nie jest łatwy do ustalenia. Jednak dane z badań sugerują, że to, w jaki sposób jednostka reaguje na kryzys rozwoju w danym stadium, ma głęboki związek ze strukturalnymi własnościami stadium rozwoju jej wiary. Własności

²⁷ FOWLER, *Stages of faith*, s. 198–202.

²⁸ Opracowano na podstawie tabeli B. 3, w: FOWLER, *Stages of faith*, s. 318.

te są tak niepodobne, że każdy kryzys będzie pod pewnym względem inny u osób w kolejnych stadiach rozwoju wiary. Na przykład badania przeprowadzone przez R. SHULIKA ukazują, że starsze osoby w trzecim stadium wiary przechodzą proces starzenia się w odmienny sposób niż osoby ze stadiów czwartego i piątego. Podobnie kryzys intymności będzie doświadczany inaczej przez osoby znajdujące się w stadium drugim, którym jeszcze nie udało się osiąść zdolności podejmowania perspektywy obopólnej, a inaczej przez osoby znajdujące się w stadium trzecim lub czwartym²⁹

Wyprowadzona w przemyślany sposób, na podstawie głębokich wywiadów oraz współczesnej refleksji psychologów rozwojowych i religioznawców, teoria rozwoju wiary J.W. Fowlera skupiła na sobie uwagę osób z kręgów akademickich, a także zajmujących się praktyką psychologiczną i duszpasterską. Obecnie jest dokonywana operacjonalizacja stadiów rozwoju wiary w postaci kwestionariuszy umożliwiających obiektywny pomiar ilościowy. Pozwoli to badaczom sprawdzić hipotezy wynikające z teorii J.W. Fowlera. Na przykład C.H. GREEN i C. HOFFMAN stwierdzili, że studenci, których odpowiedzi na kwestionariusz plasowały się w spójny sposób w stadiach czwartym i piątym, nie zwracali uwagi na różnice religijnego światopoglądu u hipotetycznych kandydatów na ich uczelnię, podczas gdy osoby będące we wcześniejszych stadiach wołały kandydatów, których światopogląd religijny był zbieżny z ich własnym³⁰ Używając własnego, złożonego z dziewięciu pozycji kwestionariusza „stylu wiary”, M. BARNES, D. DOYLE i B. JOHNSON wykazali, że osoby preferujące dosłowne rozumienie poglądów obowiązujących w Kościele katolickim znajdowały się w trzecim lub czwartym stadium rozwoju wiary, a osoby wybierające interpretację symboliczną — przeważnie w piątym stadium³¹. Wreszcie G. LEAK i B. RANDALL stwierdzili, że ich miary drugiego i trzeciego stadium wiary J.W. Fowlera korelowały dodatnio z wynikami uzyskanymi na Skali Prawicowego Autorytaryzmu (SPA) B. ALTEMEYERA, podczas gdy wyniki wskazujące na przynależność danej osoby do studium czwartego czy piątego korelowały z tą skalą negatywnie. „Syndrom stadium wiary” obliczony poprzez dodanie do siebie wyników w stadiach czwartym i piątym oraz odjęciu wyników w stadiach drugim i trzecim dały jeszcze niższą (-0,57) negatywną korelację z wynikiem w SPA³².

²⁹ Tamże, s. 107.

³⁰ C.W. GREEN, C.L. HOFFMAN, *Stages of faith and perceptions of similar and dissimilar others*, RRR 30 (1989), s. 246–254.

³¹ M. BARNES, D. DOYLE, B. JOHNSON, *The formulation of a Fowler's scale: An empirical assessment among Catholics*, RRR 30 (1989), s. 412–420.

³² G.K. LEAK, B.A. RANDALL, *Clarification of the link between right-wing authoritarianism and religiousness: The role of religious maturity*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 54 (1995), s. 245–252.

Obecnie wielu komentatorów dyskutuje nad mocnymi i słabymi stronami modelu rozwoju wiary zaproponowanego przez J.W. Fowlera³³. Teoretyczne subtelności tego modelu oraz szeroko pojęty empiryzm stanowią problem dla wielu psychologów obiektywnych, podczas gdy wątki relatywizmu i uniwersalizmu nie zostały mile przyjęte przez zwolenników ortodoksji. W. CONN i W. MEISSNER wyrażają zastrzeżenia wobec zbyt poznawczego nastawienia teorii J.W. Fowlera i zaniedbania przez niego afektywnej dynamiki wiary³⁴. Psychoanalityk i jezuita W. Meissner również uważa model J.W. Fowlera za skażony liberalizmem. Przyznaje jednak, że „prace J.W. Fowlera są znaczącym wkładem w nasze rozumienie ludzkiego rozumienia wiary”³⁵. Model rozwoju religijnego proponowany przez W. Meissnera opiera się na pięciu sposobach wyrażania doświadczenia religijnego, wyróżnionych głównie według pojęć teorii rozwoju narcyzmu H. KOHUTA. Zastrzeżenia podnoszone są także w odniesieniu do twierdzeń J.W. Fowlera dotyczących uniwersalnego charakteru stadiów. Niektórzy badacze kwestionują nawet samo istnienie stadiów wiary, proponując użycie raczej określenia „styl wiary”³⁶. Wydaje się, że dopiero wyniki prowadzonych badań longitudinalnych mogą przynieść w przyszłości odpowiedź na podniesione wątpliwości.

Koncepcja rozwoju wiary J.W. Fowlera ma charakter eklektyczny. W konstruowaniu opisów stadiów, a wcześniej — w refleksji na temat istoty i właściwości wiary, J.W. Fowler opiera się na wielu autorach, i to nie tylko z dziedziny psychologii, a w obrębie psychologii — nie tylko z jednego jej nurtu. Konglomerat ten jednak nie tylko nie razi, lecz fascynuje szerokością spojrzenia. W tym sensie koncepcja J.W. Fowlera jest przejawem tendencji określanej jako „postmodernizm”. Ten teoretyczny eklektyzm ma wszakże swoje słabe strony. Do najważniejszych właściwości koncepcji J.W. Fowlera należy bowiem „miękki” charakter wyodrębnionych stadiów. Jak stwierdza K.H. REICH, im więcej aspektów uwzględnia dana koncepcja rozwoju stadialnego, tym bardziej „miękkie” są wyróżniane przez nią stadia³⁷. Istotnie, jedynie w przypadku przyjęcia jednego rodzaju kryteriów wyróżniania możliwe byłoby „twarde” oddzielanie stadiów od siebie. W przypadku koncepcji J.W. Fowlera ścieżka rozwoju jednostki według podanych stadiów nie może być ściśle zdefiniowana. Opis, zwłaszcza wyższych, stadiów wylicza raczej różne możliwości

³³ Zob. A.C. DYKSTRA, S. PARKS (red.), *Faith development and Fowler*, Birmingham 1986; J.W. FOWLER, K.E. NIPKOW, F. SCHWEITZER (red.), *Stages of faith and religious development*, New York 1991.

³⁴ Zob. W. CONN, *Christian conversion: A developmental interpretation of autonomy and surrender*, Machwach 1986; W.W. MEISSNER, *Life and faith: Psychological perspectives on religious experience*, Washington 1987.

³⁵ MEISSNER, dz. cyt., s. 136.

³⁶ Zob. BARNES, DOYLE, JOHNSON, art. cyt., s. 412–420.

³⁷ K.H. REICH, *Cognitive — developmental approaches to religiousness: Which version for which purpose?*, IJPR 3 (1993), nr 3, s. 149.

form i treści, jakie może przybierać wiara człowieka na danym stadium. „Miętkość” stadiów rozwoju wiary nie należy jednak traktować jako ich wady. Jako heurystyki, opisy stadiów rozwoju wiary nie mają pełnić zadania diagnostycznego, jak to jest na przykład w teorii J. Piageta. Taki a nie inny charakter stadiów powoduje jednak znaczne trudności w formułowaniu i weryfikacji hipotez badawczych, jeżeli cechy stadiów rozwoju wiary chcemy sprawdzić zgodnie z zasadami „twardej” empirii. Częstość powoływania się w podręcznikach z psychologii religii, psychologii pastoralnej i teologii pastoralnej na J.W. Fowlera świadczy jednak o nieustającym znaczeniu, a nawet rosnącej popularności jego koncepcji.

Theorie der Glaubensentwicklung von James W. Fowler

Zusammenfassung

Die gegenwärtige Psychologie vertritt den Standpunkt, dass sich die psychische und religiöse Entwicklung des Menschen im Laufe seines ganzen Lebens vollzieht, d.h. von der Geburt an bis zu seinem Tode. Der erste, der eine vollständige Theorie psychosozialer Entwicklung des Individuums im Verlauf seines ganzen Lebens wissenschaftlich bearbeitet hat, war E.H. Erikson. Seine Theorie hat auf die Theorie der Glaubensentwicklung von J.W. Fowler eingewirkt, die im vorliegenden Artikel präsentiert wird. Im ersten Teil wird die Erklärung des Glaubens in der Theorie von J.W. Fowler vorgestellt. Den Glauben definiert J.W. Fowler im Anschluss an die Theologen P. Tillich („das, was uns unbedingt angeht”) und H. R. Niebuhr (Vertrauen in ein Wert- und Machtzentrum, das unserem Leben Sinn geben kann) als „Bezogenheit des Menschen auf ein Wertzentrum”. Der Glaube ist für J.W. Fowler ein Sinn Glaube. „Glaube ist Einbildungskraft, indem er ein vom Gefühl gefundenes Bild einer letzten Umwelt zusammensetzt”. In Anlehnung an E.H. Eriksons Theorie der Lebensphasen formulierte J.W. Fowler sechs Stufen des Glaubens, von denen seiner Ansicht nach die ersten fünf durch die Interviews bestätigt werden, die er und seine Mitarbeiter mit 359 Personen zwischen 3 und 84 Jahren geführt haben. Im zweiten Kapitel dieses Artikels wird die sog. „biographische Methode” dargelegt, welche J.W. Fowler in seinen Forschungen angewandt hat. Auf der Grundlage der empirischen Untersuchungen hat J.W. Fowler sechs Stufen des Glaubens unterschieden, die im dritten Kapitel dieses Artikels dargestellt werden: Stufe 1: intuitiv-projektiver Glaube (3 bis 6/7 Jahre), Stufe 2: mythisch-wörtlicher Glaube (ab 7 Jahren), Stufe 3: synthetisch-konventioneller Glaube (ab Pubertät), Stufe 4: individuierend-reflektierender Glaube (ab ca. 20 Jahren, wenn überhaupt), Stufe 5: verbindender Glaube (ab ca. 40 Jahren, wenn überhaupt), Stufe 6: universalisierender Glaube (in seltenen Fällen). Zum Schluss des Artikels werden einige kritische Bemerkungen bezüglich der Theorie der Glaubensentwicklung von James W. Fowler vorgestellt. Die Häufigkeit der Bezugnahme auf J.W. Fowler in den Lehrbüchern für Religionspsychologie, Pastoralpsychologie, Pastoraltheologie zeugt jedoch von einer andauernden Bedeutung und sogar von einer zunehmenden Popularität seiner Theorie.