

Ks. Zdzisław WÓJCIK  
(Częstochowa, WIT, WSD)

## Wiara w doświadczeniu religijnym – możliwości i ograniczenia perspektywy psychologicznej

Wśród licznych zagadnień dotyczących stosunku człowieka do Boga naczelnie miejsce zajmuje wiara religijna. Tischner trafnie zauważa, że „wiara jest w gruncie rzeczy smutną koniecznością. Gdybyśmy mogli mieć wiedzę, nie potrzebowalibyśmy mieć wiary. Rzecz w tym, dodaje, że nie możemy mieć wiedzy. Są bowiem rzeczy, które przerastają możliwości ludzkiego rozumu”<sup>1</sup>. Kto zatem jest kompetentny, by móc wypowiadać się na temat wiary? Czy tylko teolog zajmujący się problematyką relacji człowiek – Bóg?

Analizę wiary podejmują liczni naukowcy, zaliczając ją do jednego z najsubtelniejszych problemów religijnych i do jednej z najbardziej psychologicznie skomplikowanych kwestii. Ponieważ każde ludzkie doświadczenie ma swój wymiar psychologiczny, wydaje się, że również psycholog ze swej perspektywy może zajmować się religijnym fenomenem, jakim jest wiara. Niniejszy szkic jest właśnie próbą spojrzenia na zagadnienie wiary religijnej z psychologicznego punktu widzenia<sup>2</sup>. Chcę przede wszystkim zwrócić tutaj uwagę na główne możliwości i ograniczenia psychologii w tym względzie.

Psychologia jest jedną z licznych nauk zajmujących się religią, a psychologowie starają się głównie odpowiedzieć na trzy pytania: o podstawowe motywy wiary, o doświadczenie religijne człowieka i o to, jaką funkcję pełnią przekonania religijne w życiu jednostki<sup>3</sup>. Oznacza to, że psychologia zajmuje się całokształtem przekonań, doświadczeń i zachowań podmiotu związanych z przeżywaniem relacji do świata transcendentnego-Boga, zajmuje się zatem religijnością. Świat transcendentny z natury, jak mówi Chlewiński, „jest niedostępny bezpośrednio poznaniu. W ujmowaniu go pośredniczą rozmaite znaki i symbole przekazywane w kulturze. Dzięki nim jednostka odczytuje mniej lub bardziej wyraźne treści. [...] Najczęściej wszystkie te treści przekazywane są w procesie wychowania. Przedstawiona za pomocą tych treści rzeczywistość transcendentna uzyskuje w umyśle jednostki intencjonalną «obecność»; stanowi to z kolei podstawę dalszego formowania się w człowieku zespołu przekonań dotyczących tejsze

<sup>1</sup> J. TISCHNER, *Jak żyć?*, Wrocław 1994, s. 55-56.

<sup>2</sup> W dużym stopniu inspiracją do napisania prezentowanego tekstu, do którego często nawiązuję i przytaczam, stanowi artykuł Anny GALDOWEJ pt. *Drogi i bezdroża psychologii religii*, „Znak” 2/94. Autorka podejmuje w nim refleksję nad istnieniem i charakterem relacji między psychologią jako jedną z nauk o człowieku a religią jako *fenomenem*, który może być przedmiotem jego doświadczeń – najszerzej rozumianych.

<sup>3</sup> J. KOZIELECKI, *Z Bogiem albo bez Boga*, Warszawa 1991, s. 6.

rzeczywistości. Rzeczywistość transcendentna może przedstawiać się jednostce nie tylko jako prawda, ale także jako coś, co ma dla niej znaczenie, czyli że może pojawić się w porządku wartości; może stać się czymś, co angażuje całego człowieka<sup>4</sup>. Maria Grzywak-Kaczyńska to zaangażowanie nazywa zdobywaniem wiary i stwierdza, że „tak jak cały rozwój człowieka należy traktować jako zadanie, tak i wiara nie jest nam dana w formie gotowej. Przez całe życie trzeba się jej dopracowywać, zdobywać ją. Wiara jest łaską, ale łaska opiera się na naturze, także na prawach rządzących życiem psychicznym<sup>5</sup>”.

Od strony epistemologiczno-metodologicznej tematyka wiary, doświadczenia religijnego, religijności stanowi poważne wyzwanie dla psychologii. Rzecz jasna, że psychologia zajmując się religią, nie zajmuje się dowodami na istnienie Boga i treściami doktrynalnymi jak teologia. Psycholog jako naukowiec i badacz nie stawia sobie pytania, czy Bóg istnieje, ale interesuje się tym, że Bóg jest ważny dla ludzi. Psychologia religii pozwala zaakceptować transcendentne doświadczenie i przekonanie bez podejmowania badania faktyczności bądź prawdziwości istnienia transcendentnego przedmiotu<sup>6</sup>. Nie analizuje struktury instytucji kościelnych jak socjologia. Opisuje przede wszystkim subiektywne i osobiste aspekty wierzeń religijnych. Próbuje wyjaśnić na przykład to, dlaczego ludzie pozostają przy wierze pomimo wielu trudności, inni zaś odchodzą od religii, tracą wiarę; czym jest wiara i niewiara. I wiele innych pytań, a wszystkie można zasadniczo sprowadzić do jednego: co to znaczy wierzyć? Teologia odpowiada na to pytanie w następujący sposób: „wiara jest odpowiedzią człowieka daną Bogu, który mu się objawia i udziela, przynosząc równocześnie obfite światło człowiekowi poszukującemu ostatecznego sensu swego życia<sup>7</sup>”. W gruncie rzeczy każda psychologiczna analiza będzie mniej lub bardziej udaną próbą odpowiedzi na to samo pytanie.

Proponuję zatem, by problem zawarty w temacie ująć w następujących aspektach. Na początku trzeba wskazać na możliwości i ograniczenia psychologii jako nauki w odniesieniu do tematu wiary, co pozwoli zakreślić to zagadnienie w odpowiednim kontekście ontologiczno-metodologicznym, by następnie skupić się na psychologicznych aspektach wiary w doświadczeniu religijnym.

## 1. Psychologiczne możliwości ujęcia specyfiki wiary

Religijność, czyli to, co dotyczy osobistego, indywidualnego ustosunkowania się człowieka do transcendencji, a zatem też to, co dotyczy zagadnienia wiary,

<sup>4</sup> Z. CHLEWIŃSKI, *Religijność dojrzała (Szkic psychologiczny). Wybrane zagadnienia z psychologii pastoralnej*, Lublin 1989, s. 9.

<sup>5</sup> M. GRZYWAK-KACZYŃSKA, *Trud istnienia*, Warszawa 1988, s. 72.

<sup>6</sup> G.W. ALLPORT, *Osobowość i religia*, tłum. H. Bartoszewicz, A. Bartkiewicz, I. Wyrzykowska, Warszawa 1988.

<sup>7</sup> KKK 26.

mieści się w zakresie psychologicznych dociekań i możliwości tej nauki. Żeby jednak określić te możliwości i kompetencje psychologii w tym zakresie, należy poczynić ważne zastrzeżenia<sup>8</sup>.

Przedmiotem zainteresowania psychologii jest człowiek. Choć to stwierdzenie wydaje się oczywiste, to jednak wiele kontrowersji budzi jej przedmiot formalny. Każde bowiem podejście naukowe wymaga, by precyzyjnie, tzn. trafnie określić swój punkt widzenia. Inaczej walor naukowy jakiegokolwiek dziedziny wiedzy będzie stał pod dużym znakiem zapytania. Jak się wydaje, właśnie w tym względzie psychologia ma największe trudności. Dopóki jednak poszukuje takiej odpowiedzi, mamy prawo uważać, że jej osiągnięcia będą nie tylko rzetelne, ale przede wszystkim adekwatne do przedmiotu, którym się zajmuje. Wiemy o tym zwłaszcza teraz, gdy po latach fascynacji osiągnięciami behawiorystów, praktykami psychoanalityków, szczegółowymi teoriami kognitywistów, psychologia coraz chętniej zadaje sobie pytanie o własną tożsamość i swoje miejsce pośród innych nauk<sup>9</sup>.

Pierwsze zatem z zastrzeżeń przy podejmowaniu tematu wiary dotyczy samych możliwości psychologii. Przede wszystkim trzeba stwierdzić, że nie jest ona nauką wewnętrznie jednolitą. Przedstawiciele psychologii różnią się między sobą w zakresie przyjmowanych założeń dotyczących natury człowieka, a także w zakresie szeroko rozumianych opcji metodologicznych. Wprawdzie, jak mówi Giorgi, „od ponad stu lat psychologia jest traktowana jako nauka, ale coraz wyraźniej rysuje się dylemat, czy ma być to nauka o zjawiskach przyrody, czy o osobach. W jednym i drugim przypadku naukowe poznanie winno spełniać trzy podstawowe wymogi, tzn. powinno być systematyczne, krytyczne i metodyczne. [...] Filozofia osoby wskazuje stosunkowo jednomyślnie, iż mamy w tym wypadku do czynienia z czymś więcej, niż znajdujemy w naturze. Wprawdzie można by ujmować osobę ludzką jako część natury, ale istnieje wówczas obawa, iż to, co jest szczególnie interesujące dla psychologa, może być potraktowane redukcjonistycznie. Fenomen natury wyklucza, na przykład, świadomość, podczas gdy

---

<sup>8</sup> J. MAKSELON, *Człowiek istota religijna*, w: *Psychologia dla teologów*, red. J. Makselon, Kraków 1995, s. 255.

<sup>9</sup> Tendencje redukcjonistyczne behawioryzmu czy psychoanalizy wyraźnie ograniczają sens takich pojęć, jak wiara, religijność, albo je w ogóle pomijają. Coraz jednak wyraźniej dochodzą do głosu także humanistyczne orientacje w psychologii. One pozwalają spojrzeć na człowieka całościowo, a nie tylko przez bodźce i reakcje, popędy i nieświadomość, ponieważ rzeczywistość, która kryje się za tym zagadnieniem, jest tak oczywista, że już to samo skłania do zajęcia się nią. Ponadto pozostają sugestie takich uczonych, jak G. W. Allport, R. May, V. E. Frankl, P. Tillich, czy z polskich: Z. Uchnast, J. Makselon, W. Prężyna, R. Jaworski, S. Głaz czy J. Koziński, by naukowcy nie odrzucali takich tematów, jak wolność, wola, podmiotowość, świadomość, wiara, religijność. Jakkolwiek narażone na trudności badawcze, pozostają tak egzystencjalnie ważnymi dla człowieka, że warto i trzeba się nimi zająć.

fenomen osoby wymaga uwzględnienia nie tylko świadomości, ale społecznienia i sensu”<sup>10</sup>.

W podobny sposób co do możliwości psychologii odnosi się Zavalloni, gdy zaznacza, że „nie bez znaczenia dla sposobu rozumienia przedmiotu psychologii, specyfiki poznania psychologicznego i praktyki psychologicznej jest to, czy człowieka spostrzega się jako jedność fizyczno-psychiczno-duchową, czy jako byt materialny, biologiczny, rozwijający w trakcie życia złożone funkcje psychiczne”<sup>11</sup>. Nie jest więc bez znaczenia przyjmowana – czasem bez wyraźnie dostrzegalnego związku z założeniami ontologicznymi – postawa metodologiczna, określająca zarówno kryteria naukowego poznawania, jak i obszar możliwej naukowej penetracji. Oba te momenty: ontologiczny i epistemologiczno-metodologiczny wyznaczają złożoność i wspomnianą wewnętrzną niejednorodność psychologii jako nauki.

Jeśli więc stawia się pytanie o możliwości psychologii, to trzeba w pierw konsekwentnie zapytać, o jaką psychologię chodzi. Wystarczy przyrzeć się poglądom prezentowanym przez takich znanych przedstawicieli psychologii, jak Skinner, Freud czy Frankl, i je porównać, aby dostrzec, że to pytanie jest w pełni uzasadnione<sup>12</sup>. Dlatego koncepcja człowieka, którą Frankl<sup>13</sup> i inni psychologowie humanistyczni proponują, może stanowić solidną podstawę do zrozumienia, w jaki sposób naturalnie psychika ludzka jest zwrócona ku wartościom wyższym, które nakłaniają ją do szukania swej pełnej realizacji w przekraczaniu własnych możliwości.

Potrzebę przyjęcia psychologicznej koncepcji człowieka jako osoby dla problematyki wiary podkreśla Z. Uchnast<sup>14</sup>. Twierdzi, że przyjęcie tego rodzaju koncepcji pozwala w sposób jednoznaczny wyjść poza psychologiczne analizy wiary człowieka ujmowanego po pierwsze jako istoty (systemu) reaktywnej, której aktywność życiowa jest ujmowana jedynie jako wynik pobudzenia, bądź przez czynniki środowiskowe, bądź przez popędy czy stany napięć emocjonalnych, jako tzw. czynniki „wewnętrzne”. Po drugie, jako istoty (systemu) przetwarzającej jedynie informacje biologiczno-sensoryczne w informacje psychiczne, tj. w spostrzeżenia, wyobrażenia czy symboliczne (pojęciowe) ujęcia znaczeń

<sup>10</sup> A. GIORGI, *Psychologia jako nauka humanistyczna w świetle założeń podejścia fenomenologicznego*, Wykłady z psychologii w KUL, t. 5, Lublin 1991, s. 332-333.

<sup>11</sup> R. ZAVALLONI, *Psychologia nadziei. Aby poczuć się zrealizowanym*, tłum. M. Radomska, Kielce 1999, s. 18-19.

<sup>12</sup> Warto zaznaczyć, że w psychologii wyróżnia się kilka najbardziej znanych podejść do zagadnień religii:

- ujęcie psychoanalityczne w duchu Freuda, Junga, Fromma i Eriksona;
- ujęcie behawiorystyczne (na przykład Skinner);
- ujęcie humanistyczne (James, Maslow, Allport). Zob. S. KUCZKOWSKI, *Psychologia religii*, Kraków 1993, s. 6.

<sup>13</sup> V. E. FRANKL, *Nieuświadomiony Bóg*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1978, s. 19.

<sup>14</sup> Z. UCHNAST, *Osobowa postawa wiary: Model jakościowej analizy*, „Roczniki Psychologiczne” 2 (1999), s. 33-53.

zawartych w pierwotnych danych sensorycznych. Natomiast ujęcie człowieka jako osoby odnosi do konkretnej istoty żyjącej, zainteresowanej własnym otoczeniem jako czymś różnym od niej samej, które, jako takie, może wzbudzić jej zdziwienie. Konkretna żyjąca istota ludzka ujawnia szczególną zdolność do doskonalenia umiejętności wydobywania informacji z otoczenia w sposób zamierzony, uważny, wypróbowujący ich rzetelność i prawdziwość bądź przez osobiste eksperymentowanie, bądź w dialogu z innymi osobami. Ten ostatni sposób dochodzenia do rzetelnych (wiarygodnych) informacji o sobie i o otoczeniu wydaje się być nie tylko szczególnie wyróżniającym dla człowieka, ale również istotnym dla jego rozwoju poprzez uczestniczenie w osobowym dziedzictwie kulturowym.

Zdecydowanie więc bliższe i bardziej kompetentne będą te z psychologicznych koncepcji w odniesieniu do tematu wiary, dla których wielowymiarowość człowieka jako osoby jest czymś bardziej bliskim niż wszelkie redukcjonizmy i determinizmy. Mówiąc więc o wierze, musimy uwzględnić w niej te elementy, które wyznaczają jej specyfikę. Na szczególną uwagę zasługuje zatem koncepcja człowieka jako podmiotu osobowego, która bierze pod uwagę jego wielowymiarowość biologiczno-psychiczno-duchową<sup>15</sup>.

Kolejna kwestia dotyczy możliwości badawczych psychologii. W tym względzie istnieją dwa podstawowe podejścia: nomotetyczne i idiograficzne. Według psychologów zorientowanych na idiograficzny, czyli rozumiejący, a nie wyjaśniający paradygmat badań psychologicznych, tematy egzystencjalne nie mogą być wyjaśniane ilościowo, ale jakościowo (wyjaśnianie rozumiejące). Oznacza to, że w odniesieniu do zagadnień egzystencjalnych można formułować prawa idiograficzne, gdzie przedmiotem poznania jest człowiek jako indywidualum (osoba), inspiracje zaś filozoficzne leżą po stronie egzystencjalizmu i personalizmu. Natomiast model nomotetyczny służy formułowaniu ogólnych twierdzeń wyjaśniających typowe dla całej populacji lub jej części prawidłowości funkcjonowania przy wykorzystaniu metod statystycznych, ilościowych, opartych głównie na eksperymentowaniu. Metody tego typu nie są, jak twierdzą liczni badacze, adekwatne dla proponowanego ujęcia egzystencjalno-personalistycznego. Dążąc bowiem do poznania człowieka, należy uwzględnić fakt, że człowiek jest istotą złożoną, skomplikowaną, a zarazem świadomą, refleksyjną, zdolną do odczuć i rozważań, poszukującą sensu swego życia. Osobowe istnienie w świecie ma charakter egzystencjalny, tzn. świat i własne w nim bycie są przeżywane. Człowiek dokonuje wyborów i odkrywa ich sens w wielorakiej, lecz zawsze subiektywnej perspektywie. Dlatego też, jak twierdzą rzecznicy modelu rozumiejącego, należy w podejściu badawczym odwołać się do owej perspektywy. Stąd propozycją dotarcia do świata osobistych znaczeń człowieka jest model idiograficzny, a w szczególności hermeneutyczny. Hermeneutyka bowiem zajmuje się tym, jak przeżywane przez człowieka doświadczenie jest przez niego odczuwane, definiowane, wyrażane

<sup>15</sup> V. E. FRANKL, *Homo patiens*, tłum. R. Czernecki, J. Morawski, Warszawa 1971, s. 239.

i rozumiane. Innymi słowy, poznać człowieka na drodze hermeneutycznej, to znaczy zrozumieć jego język, jego dzieje, jego prawdę, albo krótko – osobowe znaczenia<sup>16</sup>. Za takim punktem wyjścia idą też różne metody badawcze, jak: dialog hermeneutyczny, metoda biograficzna, fenomenologiczna analiza raportów pisanych i inne. Tylko te metody – twierdzą zwolennicy ujęcia idiograficznego – mogą uczynić zadość adekwatności do problemu, ponieważ człowiek jako osoba, a nie osobnik, przez duchowy wymiar swego istnienia wyłamuje się spod praw natury. Dążenie zaś do formułowania ogólnych, ponadindywidualnych związków zależnościowych spłaszcza obraz ludzkiej osobowości, pozbawia też badacza możliwości dotarcia do głębszych pokładów psychiki człowieka. Taki jest punkt widzenia badaczy zorientowanych idiograficznie.

Powstaje więc oczywiste pytanie, jaki wybrać psychologiczny model badawczy, który byłby odpowiedni dla takiego tematu jak wiara. Być może najlepszą drogą byłaby jakaś pośrednia albo uwzględniająca oba sposoby. Rodzi się jednak wątpliwość, czy rzeczywiście tylko metody idiograficzne są odpowiednie do zagadnień egzystencjalnych, zaś metody nomotetyczne spływają tylko, a nawet zniekształcają obraz człowieka. Odpowiedź na to pytanie na razie, jak się wydaje, nie jest możliwa, ponieważ zbyt mało jest jeszcze opracowań o charakterze idiograficznym, a ciągle wydaje się, że bardziej jesteśmy na etapie poszukiwania metody aniżeli weryfikacji, na ile są one adekwatne i wnoszące coś nowego do nauki. Poza tym, nie jest tak, że ten, kto zajmuje się egzystencjalnymi aspektami funkcjonowania człowieka, jednocześnie rości sobie pretensje do najbardziej precyzyjnego wnikania w świat znaczeń, doświadczeń, przeżyć, drogi rozwoju konkretnego indywiduum. Jeśli tego nie czyni, to nie oznacza, że przez to spłyca problem albo go omija<sup>17</sup>. Nieraz chodzi jedynie o szukanie inspiracji, a samo narzędzie badawcze spełnia tylko rolę pomocniczą. Poza tym, choć może zabrzmieć to pesymistycznie, raczej nie znajdziemy metody, która by z jednej strony zadowolila wszystkich badaczy, a z drugiej odpowiedziała na wszystkie pytania. Być może to jest właśnie w nauce o człowieku najciekawsze.

Odpowiadając zatem na pytanie, na ile psychologia jest kompetentna, by mogła wypowiadać się na temat wiary religijnej, można powiedzieć przede wszystkim to, że proces poznawczy w nauce przebiega różnie w zależności od jej przedmiotu.

---

<sup>16</sup> M. STRAŚ-ROMANOWSKA, *Kierunki poszukiwań w dziedzinie psychologicznych badań nad podmiotowością człowieka*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego” 11 (1994), s. 137-146.

<sup>17</sup> Trzeba podkreślić, że wobec przedmiotu psychologii religii psycholog przeżywa dziwną ambivalencję. Z jednej strony przyciąga go on jako potencjalny przedmiot badań, a z drugiej trudność jej uprawiania, wymogi stawiane psychologowi przez nowoczesną naukę powstrzymują go od podjęcia się kuszącego zadania. Obawa przed spotkaniem się z zarzutem nieściśłości stoi często na przeszkodzie psychologicznej eksploracji fenomenu religii. Tak więc, współczesny psycholog w sferze religijnej napotyka na spore trudności metodologiczne. Jego aparat pojęciowy i narzędziowy okazuje się w wielu przypadkach albo nieadekwatny, albo całkiem nieprzydatny. Ponadto na przeszkodzie studium zjawisk religijnych stoi często intymność osobistego życia religijnego. Dołącza się więc niezwykle istotny aspekt badań religijności, mianowicie aspekt moralny.

Są nauki całkowicie oparte na doświadczeniu, są inne mniej sprawdzalne lub niedające się ująć w kategoriach liczbowych. Należą do nich przede wszystkim nauki o człowieku, takie jak psychologia i pedagogika, a także nauki filozoficzne i teologiczne. Tak więc na styku rzeczy znanych i nieznanых sprawdzalne miesza się z niesprawdzalnym, powstają hipotezy, które choć jeszcze niesprawdzone, należą do nauki, a dotyczy to szczególnie ważnych dla człowieka problemów, takich jak sens życia, wiara, Bóg<sup>18</sup>. W końcu najbardziej pasjonujące dla myślącego człowieka wydaje się być poszukiwanie ostatecznych przyczyn i ostatecznych wniosków dotyczących świata i nas samych.

Drugie z zastrzeżeń odnosi się do tego, czy mówiąc o wierze religijnej, trzeba mieć na uwadze różne tradycje wyznaniowe, a więc różne treści, i mówić o wszystkich, czy tylko o jakiejś wybranej. Nasuwa się bowiem pytanie, czy istnieje w tym względzie jakiś sens wspólny wszystkim tradycjom religijnym. A jeśli nawet taki wspólny mianownik dałoby się ująć na gruncie filozofii religii, to czy dałoby się go także ująć i opisać w kategoriach psychologicznych, abstrahując od treści. Otóż filozofia ujmując religię w sposób strukturalny i formalny, zakładając łączne występowanie trzech elementów. Są nimi Prawo (reguła życia), Wspólnota i Droga. Prawo odwołuje się do określonego objawienia; Wspólnota jest wspólnotą ze względu na określoną tradycję; Droga pozwala człowiekowi przekroczyć ograniczoność jego egzystencji i zjednoczyć się z Absolutem. Problematyka psychologiczna pojawia się więc wtedy, gdy te formalne momenty zostaną wypełnione określoną treścią, a zatem określoną konfesją (wyznaniem).

Wobec tego, psychologiczna analiza struktury wiary bez odwoływania się do konkretnej religii, czyli ponadwyznaniowo, nie wykraczałaby poza wskazanie na funkcje psychiczne i ich formalne, niezależne od jakichkolwiek treści charakterystyki. Te same bowiem, pod względem formalnym, operacje i procesy – przykładowo poznawcze (intelektualne) – wchodzą w grę, gdy człowiek usiłuje zrozumieć otaczającą go rzeczywistość, gdy dokonuje wyborów, podejmuje decyzje itp. Istnieją wspólne wszystkim ludziom zasady organizowania doświadczenia indywidualnego, zasady uczenia się, system potrzeb.

Poza tym, procesy poznawcze czy emocjonalne bez względu na swą treść mogą przebiegać prawidłowo, ale mogą też człowieka wprowadzać w błąd, zgodnie z zasadami psychofizycznego rozwoju człowieka. Rozwój ten jest zależny od czynników biologicznych, społecznych, od wzrastającej z wiekiem aktywności własnej jednostki, od jego woli. Ale już czynniki społeczne i aktywność własna człowieka wskazują na obecność określonych treści.

Należy mocno podkreślić, że funkcje psychiczne człowieka stanowią jedynie możliwość urzeczywistniania określonych treści. Różnorodność życia psychicznego człowieka to bogactwo treści czerpanych ze świata zewnętrznego względem jego psychiczności i treści tworzonych przez niego samego, dzięki

<sup>18</sup> M. GRZYWAK-KACZYŃSKA, dz. cyt., s. 81.

sprawności procesów myślenia, pamięci i wyobraźni. Odwołując się do sformułowań Frankla, można powiedzieć, iż wszystkie rozwijające się funkcje psychiczne stanowią możliwość, jedynie możliwość, urzeczywistnienia się tego, co duchowe. Dlatego Frankl<sup>19</sup> podkreśla nadrzędną rolę osoby duchowej względem organizmu psychofizycznego; ona też nim kieruje i organizuje go, on zaś jest jedynie jej narzędziem, organem i instrumentem. Taka też osoba jest czymś „egzystencjalnym i twórczym”, jest wreszcie zdolna do bycia odpowiedzialną. Mając jednak te możliwości, istnieje niebezpieczeństwo, że człowiek jest skłonny traktować siebie jako kreatora. Może łatwo ulec złudzeniu, iż każda myśl, każda idea, jest wytworem tylko ludzkiego umysłu. Dlatego życie człowieka wymaga uznania wagi wartości duchowych, wymaga, jak pisze Tillich, „by życie duchowe traktować poważnie, by ono było sprawą racji ostatecznych. To znów zakłada, że w nim i przez nie manifestuje się ostateczna rzeczywistość”<sup>20</sup>.

Dokonane rozróżnienie między formalną a treściową charakterystyką funkcji czy procesów psychicznych wskazuje także na przyjęty tu sposób rozumienia zagadnienia wiary religijnej jako możliwego przedmiotu zainteresowań psychologii. W obszarze realnego ludzkiego doświadczenia (doświadczenie religijne jako pewien stan wewnętrzny podmiotu i religijność jako przejawiana przez podmiot postawa) sens fenomenowi wiary zależy od tego, co stanowi jej treść. Zależy od tego, co stanowi przedmiot wiary, jakie są jej przesłanki i jakie są egzystencjalne i społeczne konsekwencje tej wiary. Wydaje się, że uogólnienia dotyczące religijności i doświadczenia religijnego, abstrahujące od specyficznych treści określonej konfesji, są możliwe (tak w zakresie empirii, jak teorii) jedynie na płaszczyźnie filozofii religii, religioznawstwa czy antropologii kulturowej. Tradycja wyznaniowa oraz związana z nią tradycja filozoficzna i kulturowa stanowią bowiem źródło kategorii pojęciowych, w których doświadczenie religijne może być zobiektywizowane. Decydują one o sposobie, w jaki podmiot jest w stanie poznawczo ująć treść własnego doświadczenia, a więc zrozumieć je i zinterpretować przez odniesienie do treści obiektywnych, na przykład do treści objawionych. Decydują one także o tym, że treść doświadczenia religijnego – przynajmniej w pewnym zakresie – może być przedmiotem komunikacji interpersonalnej, stanowiącej podstawę wspólnoty wyznaniowej.

Przedmiotem analizy psychologicznej może być więc odniesienie człowieka wobec religijnej treści wiary. Interesująco oddaje to Tillich, gdy stwierdza, że: „wiary nie doświadcza się w oderwaniu od pewnej konkretnej treści. Doświadcza się jej w konkretnej treści, poprzez nią i na niej się opierając”<sup>21</sup>. Wiara urzeczywistnia się przez konkret. Jej „konkretyzacja” oznacza, że to, co uwarunkowane, jest nieodłączną częścią naszego odnoszenia się do Nieuwarunkowanego w wierze. Wiara religijna posiada „element konkretności zaczerpnięty z naszego

<sup>19</sup> V. E. FRANKL, *Homo patiens*, s. 239.

<sup>20</sup> P. TILlich, *Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, Paris 1983, s. 51.

<sup>21</sup> Tenże, *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, Poznań 1987, s. 109.

potocznego doświadczenia i w sposób symboliczny odniesiony do Boga<sup>22</sup>. Oczywiście, dla teologa chrześcijańskiego „konkretność” wiary oznacza wiarę w Jezusa Chrystusa. Źródłem wiary chrześcijańskiej jest ostatecznie „nie uniwersalny logos”, lecz Logos, który stał się ciałem, to jest Logos manifestujący się w szczególnym historycznym wydarzeniu. Tym pośrednikiem, przez który jest mu dany manifestujący się Logos, jest Kościół, jego tradycja i obecna rzeczywistość. Wiara to zatem nie tylko rozumowy wybór. Wiara to także uczuciowo-dążeniowe ustosunkowanie się do Praprzyczyny–Boga, jako absolutnej doskonałości, jako wszechmocnej twórczości, jako rozpalającej życie miłości. Objawia nam to Miłość Wcielona – Chrystus, Bóg–człowiek albo człowiek–Bóg, jako konkretna jednostka, żyjąca w pewnym określonym czasie i określonym miejscu, jako szczytowy punkt rozwoju wszechświata (Omega), jako cel naszego ostatecznego przebóstwienia.

Wobec tego, co wyżej powiedziane, powszechne przekonanie o tym, że doświadczenie religijne ma w swej istocie charakter uniwersalny, niezależnie od wyznania, nie wytrzymuje krytyki i z tego względu nie może być przedmiotem naukowych uogólnień. Oderwana od prawdy objawionej i jej symboli, od obiektywnych treści decydujących o specyfice tej, a nie innej konfesji, stanowi podstawową przesłankę subiektywizacji doświadczenia religijnego. Z drugiej jednak strony, skupienie uwagi na ekspresji religijnej, na jej formach i nie tak znów wielkiej, bo związanej z naturalnymi możliwościami człowieka, różnorodności, przesądza zazwyczaj o zredukowaniu doświadczenia do faktu psychologicznego, socjologicznego czy kulturowego. Te dwie skrajności w ujmowaniu wiary jako doświadczenia religijnego, z których każda, aczkolwiek w inny sposób, pomija odniesienie do treści obiektywnych, stanowią podstawowe zagrożenie dla jej wewnętrznej prawdy i autentyczności.

Każda więc próba zredukowania wiary jako fenomenu religijnego do czysto subiektywnego doświadczenia jest niewłaściwa. Dla doświadczenia religijnego istotne jest przewyciężenie opozycji między podmiotem a przedmiotem. Akt religijny nie jest prostym doświadczeniem, lecz skomplikowaną aktywnością, przy której pomocy umysł odkrywa nową rzeczywistość. Chociaż leży ona poza tym, co zjawiskowe, i jest mu przeciwstawna, ostatecznie integruje wszelką rzeczywistość w wyższej syntezie. Bóg doświadczany jest jako byt odrębny od bytu ludzkiego, a zarazem jako rzeczywistość wewnętrzna, duchowa. Stawia to człowieka zarówno w sytuacji uczestnictwa, jak i doświadczania własnej odrębności. W relacji z Bogiem rodzi się ludzkie męstwo bycia, męstwo, jak je nazywa Tillich, „akceptowania akceptacji”, przyjęcia Bożej akceptacji, mimo doświadczenia własnej niedoskonałości. Człowiek wydaje się być z samej swej natury skierowany ku Absolutowi: „człowieka pociąga ku wierze obecna w nim świadomość nieskończoności, do której należy, ale której nie posiada tak, jak posiada się

<sup>22</sup> Tamże, s. 43nn.

swoją własność”<sup>23</sup>. Odczytuje jednak istnienie absolutnej podstawy bytu – Boga – i z relacji z Nim czerpie swoje męstwo.

Pominięcie momentów obiektywnych i próby generalizacji doprowadzają do tego rodzaju uproszczeń, jak stawianie znaku równości między przeżyciem mistycznym a tzw. *peak experience* czy między zmienionymi pod wpływem narkotyków stanami świadomości a przeżyciami o charakterze kontemplacji wlanej, absolutnie niezależnymi od jakichkolwiek działań czy od kondycji tej, a nie innej osoby. Z drugiej strony, badania porównawcze dotyczące sposobów manifestowania się doświadczenia religijnego oraz wpływu postaw religijnych na życie ludzi różnych wyznań zacierają istotę samego doświadczenia. To bowiem, co uniwersalne, co decyduje o istocie doświadczenia – intuicja religijna – jest ze swej natury nie do ujęcia. Ekspresja religijna, która jest obiektywnie dana, nie odsłania natomiast osobowego, egzystencjalnego sensu doświadczenia. Sens ten może być dany, a intuicja wyrażona jedynie przez wskazanie na treści obiektywne. Innymi słowy, doświadczenie religijne jako całość nie wyczerpuje się w tym, co może być wypowiedziane lub dane w zachowaniu, z drugiej zaś strony, za tym, co dane, mogą stać różne w swym charakterze i głębi przeżycia.

W perspektywie dokonanych rozróżnień wydaje się, że nie ma podstaw, by mówić o psychologii doświadczenia religijnego przez analogię na przykład do psychologii myślenia. Podstawą bowiem wyróżnienia psychologii myślenia jest specyfika funkcji, a więc specyfika formalna, nie zaś treściowa. Nie ma też podstaw, by mówić o psychologii wiary przez analogię przykładowo do psychologii twórczości. W tych bowiem ujęciach odsłania się wymiar skończoności człowieka, który jest istotą psychofizyczną. Ta zaś skończoność człowieka jest, po pierwsze, skończonością wszystkiego, co żyje. Oznacza to, że człowiek jest skazany na swe środowisko, które dostarcza mu pożywienia i treści jego zmysłom. Skończoność człowieka wyraża się także w tym, że zdany jest na innych ludzi, od których w dużym stopniu zależy. Wreszcie ograniczoność i skończoność człowieka wyraża się także w poznaniu, tzn. w jego naoczności, która nigdy nie jest i nie może być wolna od treści zmysłowych, tak często zawodnych i wprowadzających człowieka w błąd.

Tymczasem doświadczenie religijne, ujmując wszystko, co w człowieku skończone, wskazuje zarazem na osobową jego nieskończoność. Wiara zawarta w doświadczeniu religijnym dotyczy nie tego, co jest, lecz tego, czego się spodziewamy, a to radykalnie odróżnia to doświadczenie od wszystkich innych, stanowiących przedmiot zainteresowań – mogących być przedmiotem zainteresowań – psychologii.

Podsumowując najważniejsze uwagi dotyczące możliwości i ograniczeń psychologii w odniesieniu do tematu wiary religijnej, należy podkreślić, że nauka

<sup>23</sup> P. TILlich, *Dynamika*, s. 37.

ukazuje nam owszem godne uwagi i interesujące sprawy w człowieku, ale im staje się jaśniejsza, tym bardziej świadoma jest tego, że nigdy nie uczyni człowieka jako całości przedmiotem swych badań. Człowiek jest zawsze czymś więcej niż tym, co o sobie wie, szczególnie gdy dotyczy to spraw wiary i religii.

## 2. Wiara w doświadczeniu religijnym – niebezpieczeństwo psychologizacji

Wcześniejsze uwagi pozwalają stwierdzić, że wiara w doświadczeniu religijnym jest obszarem religijności szczególnie trudnym do analiz i badań psychologicznych. Nie znaczy to, że nie ma sensu mówić o psychologicznych aspektach doświadczenia religijnego czy religijności. Jest sens mówienia o tym, zawsze jednak wewnątrz określonej konfesji.

Według W. Jamesa, doświadczenie religijne jest na tyle specyficzne, że nie da się go sprowadzić do jakiegokolwiek znanego ludzkiemu doświadczeniu przeżycia. Autor ten dochodzi do wniosku, że w ludzkiej świadomości znajduje się jakby jakieś czucie rzeczywistości, co moglibyśmy nazwać „jest tam coś”, coś bardziej głębokiego i ogólnego niż jakiegokolwiek poszczególne i konkretne czucie, przez które – według aktualnej psychologii – objawia się nam istniejąca rzeczywistość<sup>24</sup>.

Podobne do Jamesowskiego stanowisko zajmuje Jaspers. Dla niego wiara w doświadczeniu religijnym pojawia się wówczas, gdy „człowiek odnajduje w sobie coś, czego nie znajduje nigdzie w świecie, coś niedającego się poznać ani dowieść, coś, co nigdy nie staje się przedmiotem, co wymyka się wszelkiej empirycznej nauce”<sup>25</sup>.

Kiedy mówimy o wierze, to nie chodzi nam głównie o zgodną z rozumem i wolą afirmację określonych dogmatów, lecz o zasadnicze „tak” człowieka wobec Boga, o jego zaufanie do Boga. Dlatego tylko wtedy możemy wierzyć Bogu (na przykład objawionym przez Niego prawdom zbawienia), kiedy Mu całkowicie zaufamy. To samo odnosi się przecież do stosunków międzyludzkich. O prawdziwości wypowiedzi drugiego człowieka, która jest (lub jeszcze jest) niesprawdzalna, możemy być przekonani bez zastrzeżeń tylko wtedy, kiedy wierzymy jego prawdziwości, to znaczy wtedy, gdy mu ufamy. To samo dzieje się z naszą wiarą w Boga. Wiary tej nie należy rozumieć jako zwykłą, ślepią akceptację pewnych tez, lecz – zgodnie z jej istotą – jako pełną zażyłości i ufności więź Boga z człowiekiem. Nieprzypadkowo słowo *credere*, czyli „wierzyć”, wywodzi się od *cor dare*, co w dosłownym tłumaczeniu brzmi: „darować swoje serce”.

Prawdziwość Boga, a tym samym prawda Jego objawienia, sprawdzalna jest tylko w praktycznym akcie wiary; poznanie prawdy jako pewność doświadczenia.

<sup>24</sup> Cyt. za: S. KUCZKOWSKI, *Psychologia Religii*, Kraków 1993, s. 103.

<sup>25</sup> K. JASPERS, *Filozofia egzystencji*, tłum. D. Lachowska, Warszawa 1990, s. 36-37.

Jeżeli Bóg udziela się człowiekowi, to dzieje się to nie pod postacią jakiegoś abstrakcyjnego przekazu wiedzy, lecz w formie wezwania, by podjął ryzyko kontaktu z Nim. Im silniej człowiek angażuje się w to wezwanie Boga, tym głębiej doświadcza Bożej przychylności.

Dla człowieka wierzącego wiara jest darem – nie tylko w sensie teologicznym, lecz i fenomenologicznie – czymś danym mu, a zarazem zadaniem. Do jej istoty należy poczucie uczestniczenia, a zarazem bycia częścią tajemnicy. Doświadczenie religijne ma swoją formę psychiczną, ale jego treść przekracza tę formę i nie wyczerpuje się w niej. Odniesieniem dla wiary jest prawda obiektywna zawarta w Objawieniu. Nie jest to jednak cała prawda. Apostoł Paweł mówi: „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; kiedyś zobaczymy twarzą w twarz. Teraz poznaję częściowo [...]” (1 Kor 13, 12). Prawda dana stanowi jedyną pewną podstawę weryfikacji doświadczenia religijnego. Także tej – obecnej w nim – subiektywnej, fenomenologicznej oczywistości, że dar się otrzymało. Wszystko, co poza tę prawdę wykracza lub ją pomija, jest już niepewne; może być – choć nie musi – wytworem ludzkiego umysłu. Nie bez powodu wielcy mistrzowie życia wewnętrznego przestrzegali przed niezwykłymi wewnętrznymi doświadczeniami i więcej cenili pustkę i tzw. ogołocenie wewnętrzne niż „duchowe pociechy”, a radowali się nimi jedynie wówczas, gdy odnajdywali wyraźny związek ich „owoców” – pokory i miłości – z tą obiektywną prawdą.

Dla człowieka wierzącego, dla chrześcijanina wiara to tyle, co udział w Jezusowym doświadczeniu. Żeby zaś człowiek mógł mieć w nim udział, Bóg udzielił mu siebie. Ale wynika z tego wyraźnie i to, że Objawienie Boże wcale nie ma zastępować wiary w Boga oglądanego, bo chociaż Bóg się ukazał, to człowiek nigdy nie zdoła objąć Go swoim rozumem. Bóg udzielający się nie wyzbywa się swojej tajemniczości, nie odsłania swej tajemnicy. Objawia się człowiekowi w swoim bóstwie, czyli jako TEN, KTÓRY JEST. Jako Niepojęty i Niewyobrazalny, jako Niezrozumiały, krótko mówiąc jako Tajemnica.

Sprawę tę dobrze tłumaczy rozróżnienie pomiędzy zagadką i tajemnicą. Teolog Heine Zahrnt ujmuje to w ten sposób: „Zagadka i tajemnica – to dwie różne rzeczy. Na przykład w jakiejś sprawie kryminalnej może być mowa o jakimś zagadkowym morderstwie. I natychmiast po wyjaśnieniu tego morderstwa przestaje być ono zagadką. Jednak tajemnica zła i śmierci, zawarta w tym morderstwie, istnieje nadal, również po jego wyjaśnieniu. Dla tajemnicy charakterystyczne są trzy rzeczy: 1. Tajemnica po prostu istnieje. Człowiek jej nie stworzył, lecz spotyka się z nią, natrafia na nią. Nie człowiek szuka tajemnicy, lecz tajemnica niejako napiera na niego. Człowiek wprawdzie odkrywa tajemnicę, ale nie potrafi jej odsłonić. 2. Tajemnica może przemówić. Nawet jeżeli się nie odsłania, to nie pozostaje nią, lecz informuje człowieka o swoim istnieniu. Ale informacja o istnieniu tajemnicy to jeszcze nie jej rozwiązanie; tajemnica nadal pozostaje tajemnicą. 3. Człowiek, chcąc przyjąć do wiadomości tajemnicę, musi się w nią

zaangażować, musi się jej powierzyć. Gdy to uczyni, to wprawdzie tajemnicy nie wyjaśni, ale w jakiś sposób jej doświadczy”<sup>26</sup>.

Z tej perspektywy wszystko, co składa się na życiowe doświadczenie osoby, także jej własna psychofizyczność, staje się drogą, którą wierzący idzie wspomagany łaską; nie tylko w nią wierząc, lecz i doświadczając jej realnej obecności we własnym życiu. Obecność problemów psychologicznych jest oczywista, gdyż wiara nie urzeczywistnia się – i jako dar, i jako zadanie – poza psychofizyczną kondycją człowieka. Rozwija się ona na tym gruncie, wykorzystując jego naturalne możliwości. Jest wbudowana w doświadczenie konkretnego człowieka, w historię jego życia. Treści religijne przenikają w treści pozareligijne oraz współwystępują lub interferują z nimi. Te trzy możliwości tworzą swoistą „typologię” psychologicznych problemów człowieka.

Wiara odnosząc się do tego, czego się spodziewamy, może nadać życiu człowieka sens, może ułatwić rozumienie jego empirycznego, skończonego wymiaru. Niewątpliwie jest to bardzo ważna jej funkcja, jednakże sens wiary, zwłaszcza wiary dojrzałej, nieskończenie wykracza poza takie jej rozumienie. Jeżeli Boga doświadcza się nie obok codziennych doświadczeń, lecz w nich, to musi w naszych elementarnych doświadczeniach ludzkich być coś, co niejako przebija się poza nie i na co już nie mamy wpływu. Otóż faktem jest przede wszystkim to, że człowiek ostatecznie wierzy, iż jego egzystencja mimo wszelkiej rozterki i załamania ma sens i cel. W zrozumieniu tego przychodzi nam ponownie koncepcja sensu według Frankla. On zresztą sam jako więzień obozu koncentracyjnego przeżył takie doświadczenie<sup>27</sup>.

Jedno z najbardziej przejmujących świadectw wiary w doświadczeniu Boga zawdzięczamy franciszkaninowi, św. Ojcu Maksymilianowi Kolbemu, który na krótko przed dobrowolnym ofiarowaniem swego życia za współwzięcia wysłał do matki kartę pocztową, pisząc m.in.: „Bądź o mnie spokojna, bo Dobry Bóg jest w każdym miejscu i z wielką miłością myśli o wszystkich i o wszystkim”<sup>28</sup>. Chodzi tu o ostatnią znaną nam, pisemną wypowiedź Ojca Kolbego; kartę tę napisał w obozie koncentracyjnym.

Słowa Ojca Maksymiliana pozwalają dotknąć tego, co stanowi o istocie wiary. Wiara naznacza życie wierzącego tęsknotą, przemienia je w jeden wielki adwent, a z niego samego czyni pielgrzymę, który „z bojaźnią i drżeniem” oczekuje końca drogi i Wielkiego Spotkania.

Wiara angażując człowieka w Prawdę, która go przekracza, bynajmniej nie zwalnia go od doświadczeń wątpliwości i cierpienia: „niespokojne jest moje serce, dopóki nie spocznie w Tobie” – pisał św. Augustyn, a te tak często cytowane słowa akcentują trzy konstytutywne dla doświadczenia religijnego momenty: niepokój, tęsknotę i absolutną, na przekór wszystkiemu, pewność. Wszystkie te

<sup>26</sup> Za: J. IMBACH, *Wiara z doświadczenia*, tłum. M. Stelmachowska, Warszawa 1988, s. 26-27.

<sup>27</sup> V. E. FRANKL, *Psycholog w obozie koncentracyjnym*, tłum. S. Zgórska, Warszawa 1962.

<sup>28</sup> Za: J. IMBACH, *Wiara z doświadczenia*, s. 40.

elementy doświadczenia religijnego można znaleźć zwłaszcza na kartach Pisma Świętego. Tak więc mamy przede wszystkim opowiadanie o doświadczeniu Boga przez patriarchów i lud izraelski. Cały Stary Testament to w gruncie rzeczy nic innego, jak zbiór relacji z takich doświadczeń (np. Pwt 26, 5b-9). A dzieje się to wszystko po to, aby słuchacz ze swej strony wyruszył „w drogę” ku Bogu – bo bez tego nie ma doświadczenia Boga. Co daje się ustalić za pomocą starotestamentowej historii zbawienia, w taki sam sposób odnosi się do Ewangelii. Zawierają one również opowieści o doświadczeniach ludzi obcujących z Jezusem i Bogiem Ojcem. Mówi się tam o tym, jak Jezus dodaje otuchy chorym i niektórym z nich uzdrawia, albo jak zgodnie z zapowiedziami starotestamentowych proroków wstawia się za ludźmi wyjętym spod prawa. Dowiadujemy się, jak ludzie w Jezusie doświadczyli bliskości Boga i Jego przebaczenia, tak jak w przypadku grzesznicy, której Jezus przywraca szacunek dla siebie samej, pozwalając jej namaścić sobie stopy (Łk 7, 39-50).

Takie doświadczenia Boga, jak w Piśmie Świętym, powtarzają się odąd wciąż na nowo. Przejmującym tego świadectwem są żywoty świętych. Doświadczenie Boga powstaje nie inaczej niż wszelkie inne doświadczenie – to znaczy wtedy, gdy człowiek „wybiera się w drogę”. Stary Testament ilustruje ten stan rzeczy za pomocą opowiadań o wyruszeniu w drogę Abrahama i o wyjściu Izraela z Egiptu. To samo mają na myśli Ewangelicści, gdy liczne swoje opowieści o powołaniach i cudach kończą zdaniem: „Poszedł (lub poszli) za Nim (m.in. Mk 1, 18. 20; 2, 14).

Nie inaczej jest dzisiaj. Szczególnym „miejscem” doświadczenia Boga może być pełne miłości spotkanie dwojga ludzi. Tego typu doświadczenie jest jak trafiający w kogoś promień światła – a kto skieruje wzrok ku światłu, ten zrozumie, że właśnie w międzyludzkiej miłości można doświadczyć Tego, który jest Miłością, Boga. Inną sferą doświadczenia Boga może być ludzkie sumienie. Staje się ono wręcz osią doświadczenia Boga, ponieważ wymóg sumienia to to samo, co wymaganie Boże.

Kolejnym wyznacznikiem rzeczywistości, nazywanej tutaj doświadczeniem Boga, jest łaska. Jest ona przychylnością Boga wobec człowieka, miłością Boga do człowieka. Tę miłość i przychylność ku nam ujawnia Bóg we wszystkim, także w sprawach powszednich. Dlatego wszędzie możemy doświadczyć bliskości Boga, szczególnie zaś w sakramentach.

To, co wyżej powiedziane, można zobrazować na przykładzie szczególnego spotkania. Otóż, kto z nas nie marzy, by zdobyć przyjaciela, któremu można powierzyć wszystkie niepokoje i radości serca i który zrozumie, co nas w duszy boli? Kto z nas nie marzy o pokoju serca i ciągłym poznawaniu Miłości Największej? Kto z nas nie marzy o tym, by ktoś zaufany powiedział nam: „Nie lękajcie się!”? Marzenie to bez względu na czas i okoliczności jest ponadczasowe. O tym marzyła także na początku lat 50. zeszłego stulecia pewna młoda kobieta. Wanda Wojtasik przeżyła obóz koncentracyjny w Ravensbrück, gdzie była przedmiotem

hitlerowskich doświadczeń medycznych. Po wojnie znalazła się w Krakowie, by zacząć życie na nowo. Rozpoczęła studia na Uniwersytecie Jagiellońskim, wyszła szczęśliwie za mąż za Andrzeja Półtawskiego. Mając jednak w sercu głęboki lęk po pobycie w obozie koncentracyjnym, poszukiwała odpowiedzi na wiele dręczących ją pytań natury duchowej. To nie był przypadek, że pewnego dnia pani Wanda Półtawska klękła przy konfesjonale, w którym siedział Człowiek Niezwykły – Kapłan – Przewodnik Duchowy, ks. Karol Wojtyła. To nie był przypadek, że od spowiedzi św., od świętego sakramentu, zaczęła się uświęcona przyjaźń. Półtawska opisuje to spotkanie tak: „Spowiedź – jakże wielka chwila w życiu człowieka i jakże często niedoceniane źródło życiowej siły. [...] W ołtarzu Matka Boża Ostrobramska, kopia wyjątkowo piękna: w mroku Jej obraz widoczny lśnieniem korony. No i ten ksiądz w konfesjonale, tak uważny, tak wsłuchany w to, co mówiłam, i w to także, czego wyrazić nie umiałam, i jego reakcja. Najpierw napełniło mnie zdumienie pomieszane z niedowierzaniem: naprawdę jest ktoś, kto tak reaguje? Ktoś, kto te funkcje kapłańskie spełnia właśnie tak jak w Ewangelii – gotów iść nie pięć, a ileś tam kroków – i nie jest mu obojętne, co się stanie z penitentem, z tą duszą, która mu się zawierzyła. Nie stało się nic nadzwyczajnego, ale sposób podejścia, to i treść tego, co mówił, były takim trafieniem w to, o co mi chodziło! I od razu miałam pewność, że wrócę do tego księdza, bo on rozumie. [...] nigdy przedtem żaden ksiądz tak mi nie powiedział, choć niektórzy umawiali się ze mną, żeby przyjść, przyjść do niego. A ten ksiądz nie powiedział «przyjdź do mnie», ale «przyjdź na Mszę św.». Dużo później, gdy mogłam już z bliska obserwować, jak traktował Mszę świętą, zrozumiałam, że dla niego to było oczywiste, bo on żył Bogiem. Nie siebie chciał ludziom dać, ale doprowadzić ich do Chrystusa niejako poprzez siebie”<sup>29</sup>.

Oto jedynie wybrane z niezliczonych możliwości, kiedy człowiek może doświadczyć Boga. Lecz wszystkie z konieczności zakładają wiarę w Niego, bo bez niej nie ma żadnego świadomego doświadczenia Boga. Człowiek wierzący czuje się powołany do tego, by innym, zwłaszcza niewierzącym bliźnim uświadamiać to niejasno określone doświadczenie Boga. Z tym że zadanie wierzących polega na tym, żeby niewierzących przekonać. A do tego może dojść jedynie wtedy, gdy wyruszą „w drogę”. Nowy Testament nazywa to „pójściem za Jezusem”. Kiedy wierzący rzeczywiście żyje wiarygodnie, wtedy nie tylko sam doświadczy Boga, ale i innych ludzi do tego doświadczenia doprowadzi. Chrześcijaństwo nie jest przecież jedynie jakimś posłaniem, w które się wierzy, lecz doświadczeniem wiary, które jako posłanie się upowszechnia.

W związku z analizą wiary w doświadczeniu religijnym należy jeszcze podkreślić niebezpieczeństwa, jakie mogą się pojawić zarówno w samym doświadczeniu, jak też w interpretacji psychologicznej. Chodzi mianowicie o niebezpieczeństwo

<sup>29</sup> W. PÓLTAWSKA, *Beskidzkie rekolekcje*, Częstochowa 2009, s. 36-38.

psychologizacji doświadczenia religijnego (subiektywizacji i relatywizacji), które w wielu koncepcjach psychologicznych traktowane jest jako bardzo specyficzne, ale jednak w swej istocie psychiczne zjawisko, mające swe źródło w samej psychofizycznej strukturze człowieka. W takim ujęciu doświadczenie religijne zostaje zredukowane do przeżycia i jeśli nawet wiązane jest z jakąś określoną konfesją (chodzi tu w szczególności o chrześcijaństwo), to akcent położony jest nie na prawdę obiektywną, lecz na subiektywne jej doświadczenie i to takie, którego dominantą są stany emocjonalne. Jaka jest wtedy ich rola? Otóż wówczas emocje stają się cenne same w sobie, nawet te negatywne, gdyż decydują o dynamice stanów, dając złudne poczucie „bogatego życia wewnętrznego”. Uczucia przestają być prawidłową i naturalną odpowiedzią na poznaną wartość, lecz karmią się niejako same sobą.

Oparta na emocjach wiara ma także swój wyraźny społeczny wymiar. Może się to przejawiać w poszukiwaniu innych ludzi, którzy podzielają te doświadczenia. Powstają grupy, których członkowie wzmacniają wzajemnie lub wręcz indukują własne emocje. Emocjonalność owych doświadczeń nie zawsze ma wyraźnie dostrzegalny, prymitywny charakter. W swych wyrafinowanych formach może dawać początek zamkniętym wspólnotom. Wszystko zaś, co według tych „wybranych” sprzeciwia się takiemu rozumieniu wiary, odbierane jest jako kwestionowanie podmiotowości, autentyczności człowieka. Wtedy na miejsce Boga pojawiać się może bożek, czyli własne *ego*, własna osobowość czy stany uczuciowe. W każdym przypadku jest to własna subiektywność. Antropocentryzm, tak cenny w relacjach międzyludzkich, stojący na straży godności i wolności człowieka, przeakcentowany w rozumieniu wiary, religijności i doświadczenia religijnego, obraca się przeciw człowiekowi, czyniąc z tego, co w nim skończone i przygodne, miarę rzeczy i istotę sensu.

W konsekwencji tego subiektywizmu pojawia się u ludzi poczucie, które już w latach 60. ubiegłego wieku Rollo May nazwał poczuciem utraty znaczenia<sup>30</sup>. Jego wyraźnym rysem jest przekonanie, że w świecie, w którym się żyje, mimo usilnych własnych starań nie jest się w stanie obronić tego wszystkiego, co dla człowieka ważne, w tym także systemu wartości. Umacnia się przekonanie, że w coraz mniejszym stopniu ma się wpływ na to, co się dzieje wokoło, w świecie i z własnym życiem jednostki. Jedną z możliwych reakcji na to doświadczenie jest próba ucieczki od zmiennego i coraz bardziej wrogiego świata do własnego wnętrza, w przestrzeń subiektywnych somatycznych czy psychicznych doświadczeń. W tym świecie człowiek chce i próbuje mieć wpływ na to, co się dzieje. Wszystko to, co ułatwia mu poczucie kontroli nad tym wewnętrznym światem, co uwalnia go od lęku i napięcia tak dotkliwego w kontaktach ze światem zewnętrznym, jest łatwo i chętnie przyjmowane. Wysiłek włożony w opanowanie własnego ciała czy świadomości przynosi konkretne efekty i dostarcza satysfakcji. Jeśli sens temu

<sup>30</sup> R. MAY, *Psychologia i dylemat ludzki*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1989, s. 35.

wewnętrzny świat, światu, na który można uzyskać wpływ, nadają treści religijne, to muszą one być dostosowane do jego praw. Charakter tych treści nie może naruszać poczucia bezpieczeństwa, poczucia posiadania wpływu na to, co się dzieje. Dokonuje się wówczas relatywizacja wartości, coś, co nazwać by można „oswajaniem” obiektywnych treści religijnych.

Wskazując na to, o czym mówił May (zjawisko poczucia utraty znaczenia), wyjaśnić można, w pewnym przynajmniej zakresie, zjawisko subiektywizowania doświadczenia religijnego. Pozostaje ono w związku z relatywizacją całej sfery aksjologicznych doświadczeń człowieka. Postawy antropocentryczne, w różnych obszarach myśli i aktywności ludzkiej, doprowadziły do pomieszania aktów wartościowania i preferencji z samymi wartościami. Obiektywny charakter wartości stanowiący podstawę norm moralnych i etycznych, określający możliwość zarówno wychowania, jak i samowychowania, źródło autentycznej twórczości, kontemplacji czy sensu w ogóle, został radykalnie zakwestionowany. W jego miejsce pojawiła się indywidualna lub społecznie wyznaczona zasada preferencji stanów rzeczy, preferencji, której źródłem są ostatecznie naturalne, psychofizyczne potrzeby człowieka.

Relatywizm w sferze wartości, w obszarze doświadczenia religijnego i religijności rozumianej jako sposób przejawiania się tego doświadczenia w myśleniu i w działaniu człowieka, wyraża się specyficzną manipulacją treściami poznawczymi, składającymi się na prawdę obiektywną, w którą się rzekomo wierzy. Korekta ta nie zawsze jest uświadamiana, nie zawsze przyjmuje postać zwerbalizowanych przekonań. Najczęściej wyraża się w niespójności życia człowieka z tym, w co, wedle jego własnych deklaracji i głoszonych przekonań, wierzy. Dobra Nowina przestaje być źródłem radości, a tym samym przestaje stwarzać silną motywację do działania. Innymi słowy „wiarą swoje – życie swoje”.

## Zakończenie

Co można wobec tego powiedzieć, gdy chodzi o kwestię kompetencji psychologii wobec wiary, doświadczenia religijnego i religijności? Parafrazując powiedzenie Fromma dotyczące możliwości określenia przez psychologię, kim człowiek jest, można stwierdzić, że wiedza psychologiczna pozwala – lecz także w określonych granicach – stwierdzić, czym wiara, doświadczenie religijne i religijność nie są. Czym są, a zwłaszcza czym jest wiara w doświadczeniu religijnym – raczej tego nie potrafi. Źródło tego doświadczenia, które decyduje o jego istocie, o wierze, nadziei i miłości, leży w sferze tego, co dla człowieka „niepojmowalne”. Jedyne, co może on uczynić, to mając ciągle na uwadze *veritatis splendor*, tą prawdą starać się żyć, niczego z niej nie ujmując i niczego do niej nie dodając.

Od wiary zaś nie oczekujemy wygodnej pewności, ale umiejmy czerpać z niej odwagę do wkroczenia w obłok tajemnicy, bo wiara jest umiejętnością życia z tajemnicą. Wiara jest drogą z wytyczonym celem eschatologicznym, a teraz, tutaj, na ziemi – jak pisze św. Paweł – widzimy jakby w zwierciadle, niejasno. Dojrzała wiara jest w stanie unieść otwarte pytania. Wiara bez pytań może prowadzić do fanatyzmu i bigoterii. Wątpliwości zaś bez zaufania, które daje wiara, mogą prowadzić do cynizmu.

### Belief in religious experience – a psychological perspective SUMMARY

Among the many issues concerning the relation of man to God is the chief place of religious faith. Analysis of faith take many scientists, placing it to one of the finest religious problems and one of the most psychologically complex issues. This essay is an attempt to look at the issue of religious faith from a psychological point of view.

Psychology is one of the many sciences of religion, and especially psychologists try to answer three questions: the basic themes of faith, and human religious experience is that the function of religious beliefs in one's life. Psychology deals with the totality of beliefs, experiences, and behaviors related to the survival of the entity relationships to the world-transcendent God, is therefore religiosity. Transcendent reality can represent the individual not only as a right, but also as something that is important to her, or that may occur in the order of values, may be something that involves the whole person.

From the epistemological and methodological themes of faith, religious experience, religion is a major challenge for psychology. Of course, dealing with the psychology of religion, does not deal with the evidence for the existence of God and the doctrinal and theological content. The psychologist as a scientist and researcher does not put the question of whether God exists, but is interested in the fact that God is important to people. Psychology of religion is to accept transcendental experience, and belief without taking the test factuality or truth of the existence of a transcendent object. Does not analyze the institutional church as sociology. Describes primarily subjective and personal aspects of religious beliefs.

The problem contained in the topic is presented in the following aspects. First, it pointed out the possibilities and limitations of psychology as a science for the topic of faith. Second, it focuses on the psychological aspects of faith and religious experience psychologizacji danger.

Psychological knowledge can – but within certain limits – say, the faith and religious experience are not religious. What they are, and especially what is faith in religious experience – rather, does not. The source of this experience, which determines its essence, about faith, hope and love, lies in the realm of what a human

“incomprehensible”. The only thing he can do is to keep in mind with Veritatis splendor of the truth to try to live, nothing to it without taking anything or not adding to it.

From the faith and do not expect a comfortable sure, but Let us be able to derive the courage to enter into a cloud of mystery, because faith is the ability to live with mystery.