

ANTONI J. NOWAK OFM
Lublin

ZARYS PSYCHOLOGII RELIGII XX WIEKU

Mówiąc o zarysie psychologii religii XX wieku, nie mamy na myśli szczegółowego uporządkowania tej bardzo interesującej dziedziny wśród nauk psychologicznych. Psychologia religii jest niewątpliwie bardzo ważnym działem nauki, z którego czerpie nie tylko filozofia, ale nawet teologia. Nie będzie nas również interesował przegląd systematyczny tejże dziedziny¹ Trzeba również zaznaczyć, że w naszym zarysie psychologii religii XX wieku celowo pominiemy badania prowadzone w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Zostaną one omówione w innej publikacji. W naszych badaniach będzie chodziło nade wszystko o naświetlenie najważniejszych tendencji, ukierunkowań badawczych oraz zainteresowań psychologii religii w naszym stuleciu, które ostatecznie dobiega kresu. Zainteresowania, kierunki badawcze psychologii religii są pełne sprzeczności, podobnie zresztą jak cały wiek XX, który pozostanie symbolem najbardziej brutalnego zdeptania godności i wartości osoby ludzkiej. Wiek XIX był niewątpliwie wiekiem walki z Bogiem – miejsce Boga miał zająć człowiek. Szczytowym wyrazem tej walki pozostanie dla potomności F. Nietzsche (zm. 1900). Wiek XX rozumował inaczej. Jeżeli prawdą jest, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, nosi w sobie obraz Boga, tedy absurdem jest wszelka walka z Bogiem, natomiast obraz Boga (w człowieku) jest konkretem w przestrzeni i w czasie, tkwi w historii, tak więc wiek XX niszczy obraz Boga w człowieku. Czyni to politycznie (wojny, obozy zagłady), ideologicznie, ekonomicznie, ekologicznie, jednostkowo i kolektywnie, pornograficznie, aborcyjnie, a nawet poprzez

¹ Na temat badań w tym kierunku zob. U. M a n n. *Einführung und die Religionspsychologie*. Darmstadt 1973; W. P ö l l. *Religionspsychologie. Formen der religiösen Kenntnisnahme*. München 1965.

próby genetyczne. Celem tych zabiegów jest odbóstwienie człowieka, upodobnienie go do stada, a nawet do świata demonów.

I. DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE

Doświadczenie religijne stało się szczególnym przedmiotem badań w XIX wieku. Psychologia XIX wieku odłączyła się od filozofii. Nie życzyła sobie, aby w zakresie jej badań znajdowały się – jak to mówiono – zagadnienia metafizyczne, religijne. Przyłączona do nauk empirycznych, musiała znaleźć własny przedmiot materialny i formalny. W ogólnym zarysie powiemy, że przedmiotem materialnym nie mogła być dusza rozumiana antropologicznie, filozoficznie czy teologicznie, nie można bowiem tak rozumianej duszy wytestować, jest ona nieuchwytna w laboratorium psychologicznym. Przedmiotem materialnym stała się po prostu psychika, w której skład wchodzi dyspozycje psychiczne, trwałe właściwości człowieka, np. zdolność mówienia, symbolizowania, myślenia, kultu, religii itp., oraz fakty psychiczne, które powstają, trwają i giną – psycholog pyta np., jak człowiek myśli, jak pracuje, jak mówi, jak kultywuje itp. Na materialny przedmiot psychologii patrzymy pod kątem jaźni, podłożem bowiem tych wszystkich przebiegów psychicznych jest to samo niezmiennie „ja” psychiczne. „Ja” psychiczne wyraźnie odróżnia psychikę człowieka od psychiki zwierząt.

Przyjmujemy, że psychologię odłączyli od filozofii i religii G. Fechner, autor epokowego dzieła *Elemente der Psychophysik* (1861), oraz W. Wundt, twórca psychologii eksperymentalnej, który rok później wydał *Beiträge zur Theorie der Sinnenwahrnehmungen* (1862); niezmiernie ważna jest również jego książka *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (1874). Daty te (1861, 1862) można uznać za narodziny psychologii eksperymentalnej.

Wydawało się, że tak zmodyfikowana i ukierunkowana przez Fechnera i Wundta psychologia nigdy nie zainteresuje się sprawami religijnymi człowieka. Stało się jednak inaczej. Pionierami psychologii religii są E. D. Starbuck oraz W. James, którzy już przy końcu XIX wieku próbują do sprawy religijności człowieka podejść metodami eksperymentalnymi. E. D. Starbuck jest pionierem badań religijności jednostkowego człowieka, tzn. nie tyle interesowała go religijność jako religijność, nie chodziło mu o religię w znaczeniu historycznym ani też o to, z jakich źródeł pochodzą zjawiska religijne, lecz dlaczego niektórzy ludzie mają potrzebę zmiany postawy religijnej. Już

w 1899 r. Starbuck stwierdził², że religijność indywidualna, pomijając oczywiście zagadnienie Bytu transcendentnego w sensie filozoficznym, jest dostępna badaniom empirycznym. Można by zaryzykować twierdzenie, że ambicją Starbucka było odnalezienie praw, motywów dotyczących tzw. doświadczeń religijnych, a w szczególności prawa warunkujące fenomen zwany nawróceniem. Trzeba w tym miejscu podkreślić, że termin „nawrócenie” jest ambiwalentny: np. katolik, który przyjmuje wyznanie jehowitów, jest dla nich człowiekiem „nawróconym”, dla katolików zaś odstępca od prawowitej wiary, którą głosi Kościół święty. Otóż Starbuck prowadził badania za pomocą kwestionariusza, który sam ułożył, opracował go statystycznie i dokonał psychologicznej analizy otrzymanych wyników³. W sposób szczególny Starbuck zainteresował się religijnością młodzieży. W swoich badaniach doszedł do wniosku, że tzw. nawrócenia, zmiana postawy religijnej są w wieku młodzieńczym czymś naturalnym. Studiując wyniki badań Starbucka trzeba koniecznie pamiętać, że był fanatycznym pozytywistą, religię uważał za rodzaj marzycielstwa. Nie trzeba się zatem dziwić, że badając jako pierwszy kwestionariuszem postawy religijne, zagubił to, co jest specyfiką religii. Próbował badać fenomen religijności człowieka w oderwaniu od transcendencji, a nawet od samego człowieka. Nie postawił sobie pytania: kim jest właściwie człowiek? Co to znaczy być człowiekiem? Co wyróżnia człowieka od środowiska zwierząt? Dlaczego zwierzę żyje w środowisku zamkniętym nie „pytając”, co znajduje się poza granicą, natomiast człowiek żyje w świecie otwartym i żadna granica go nie zadowala? Starbuck nie stawia tego rodzaju pytań. Interesuje go przebieg psychiczny zwany „religijnością”, nie interesując się, z jakich źródeł dany przebieg pochodzi, nie dotykając podmiotu. Ostatecznie niezmiennie „ja” psychiczne jest podłożem wszystkich psychicznych przebiegów.

Inaczej do fenomenu zwanego religijnością podszedł W. James. Nie miał on na celu odkrycia określonych procesów natury psychologicznej, które decydują o przebiegach religijnych, swoje zainteresowania skoncentrował na samym doświadczeniu religijnym. Chodziło mu szczególnie o ludzi, u których tego rodzaju doświadczenia z łatwością można zauważyć, są one bowiem nacechowane intensywnością życia religijnego. Materiał W. James czerpie

² *The Psychology of Religion*. London 1899; wyd. niemieckie: *Religionspsychologie*. Leipzig 1909.

³ A. Hardy wyraził opinię, że pierwsze testy, jakie skonstruowano, dotyczyły postaw religijnych; one stały się bodźcem do konstruowania coraz to lepszych metod badawczych. Por. A. Hardy. *Der Mensch – das betende Tier. Religiosität als Faktor der Evolution*. Stuttgart 1979 s. 86-91.

z dzieł literackich, których treścią są doświadczenia mistyczne⁴. Sposób prowadzenia badań przez W. Jamesa oscyluje pomiędzy znaczeniem doświadczeń religijnych a ich opisem. Wydaje się wprost nieprawdopodobne, że pragmatysta, jakim był W. James, staje się prekursorem psychologii hermeneutycznej, która przerodziła się ostatecznie w psychoanalizę.

Postawmy pytanie: kiedy właściwie możemy mówić o religii w aspekcie psychologicznym? Otóż wydaje się sprawą dość oczywistą, że religia wchodzi w zakres badań psychologicznych, gdy psycholog zapyta o znaczenie doświadczeń religijnych, które *nota bene* nie są „własnością” kultury chrześcijańskiej. Doświadczenia religijne są wszędzie tam, gdzie bytuje człowiek. Pytając o sens doświadczeń religijnych psycholog *nolens volens* musi wejść na płaszczyznę filozoficzną. Właśnie doświadczenia religijne, które stały się przedmiotem zainteresowań wielu psychologów, dowiodły, że nie można człowieka opisać, zbadać pomijając tak ważny fenomen, jakim jest religijność człowieka, która należy do elementów konstytutywnych bytu ludzkiego. W. James bardzo dobitnie to podkreśla pisząc: „Pragniemy nie tylko przedstawić jeden z bardzo interesujących aspektów historii życia wewnętrznego człowieka, lecz również urobić sobie zdanie odnośnie do znaczenia rozmaitych przeżyć religijnych”⁵

W. James jest bezsprzecznie pierwszym autorem dynamicznej psychologii religii, która u końca XX wieku nie straciła na aktualności ani też na znaczeniu dla współczesnej psychologii religii. Wydaje się, że Starbuck jako pierwszy dotknął nieuświadomionych motywacji warunkujących potrzebę zmiany postawy religijnej, to jednak James nadał badaniom Starbucka charakter wartościujący, zwłaszcza gdy chodzi o sytuacje konfliktowe, które – jak wiadomo – z reguły towarzyszą zmianie postawy religijnej zwanej w języku powszechnym „nawróceniem”. W zmianie postawy religijnej zauważa James finał, cel, do którego zmierza zmiana tejże postawy. Po pierwsze, dana konkretna osoba doświadcza swoistego poczucia wyzwolenia, które wyraża się w przeżywaniu szczęścia, co umożliwia skoncentrowanie energii psychicznej oraz wykorzystanie jej do innych, często nowych celów. Drugim owocem zmiany postawy religijnej jest scalenie siebie we własnym „ja”, pełna akceptacja samego siebie, która dokonuje się w przebiegu zmiany tejże postawy.

⁴ Por. W. J a m e s. *Varieties of Religious Experience*. London 1902; t e n ż e. *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit*. Leipzig 1925.

⁵ Tamże s. 210.

Zarówno Starbuck, jak i James wywarli wielki wpływ na dalszy bieg rozwoju psychologii religii, a nawet na teologię systematyczną. Klasycznym przykładem pomieszania porządków teoriopoznawczych jest niewątpliwie praca G. Wobbermina *Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode* (1913). Już sam tytuł świadczy, jak dalece autor zafascynował się metodami badawczymi psychologii religii, rezygnuje bowiem z metod teologii próbując zbudować teologię systematyczną metodą psychologii religii. Wobbermin utożsamiał to, czego utożsamiać nie wolno, a mianowicie *homo religiosus* i *homo novus*. Istnieje świat natury i świat łaski. Łaska wiary nie ma swego źródła w naturze człowieka (por. Mt 16, 16). Złożona z natury i łaski rzeczywistość jest ważna całościowo, to jednak popełnia się fatalny błąd metodologiczny, gdy usiłuje się te dwie rzeczywistości po prostu utożsamiać (por. *Pastores dabo vobis* 46).

II. PROBLEM METODY W PSYCHOLOGII RELIGII

Pionierskie badania Starbucka i Jamesa zmusiły psychologię religii do wypracowania metod badawczych adekwatnych do jej przedmiotu materialnego, którym jest po prostu religijność człowieka. Zagadnienie to w sposób szczególny interesowało W. Wundta⁶, który – jak wiadomo – jest twórcą psychologii eksperymentalnej; pierwsze laboratorium tej nowej dziedziny nauki założył w 1879 r. w Lipsku. G. Fechner i E. H. Weber w zasadzie interesowali się psychofizycznymi oraz psychofizjologicznymi procesami człowieka, to jednak dopiero Wundt wyraźnie rozgranicza zjawiska fizyczne od fizjologicznych, a te z kolei od psychicznych. Jego zdaniem w laboratorium psychologicznym można uchwycić aktualny stan psychiczny człowieka, aktualny przebieg psychiczny. Nie można metodą eksperymentalną badać kontynuacji życia psychicznego ani jego zwartości. Tak więc najwyższe sfery życia psychicznego wymykają się wszelkim badaniom eksperymentalnym. W tej materii, zdaniem Wundta, pozostaje nam tylko metoda obserwacji, pytając bowiem o sens przekraczamy granice badań eksperymentalnych. Wynika z tego, że religia, mowa, świadomość i samoświadomość, mitologia, modlitwa nie podlegają w ścisłym tego słowa znaczeniu badaniom eksperymentalnym. Trzeba tutaj podkreślić, że Wundt rozumie religię jako twór

⁶ *Erlebtes und Erkanntes*. Stuttgart 1920; w latach 1911-1920 wydał dziesięciotomową *Völkerpsychologie*.

społeczny, dlatego też, aby wyjaśnić fakt religii, bada jej rozwój od najprostszych form, porównując ją z innymi zjawiskami kultury. Jego zdaniem, gdy rozumiemy religię jako jedną z wielu form życia społecznego i kulturowego, powstaje również możliwość zwrócenia uwagi na subiektywne motywacje w interpretacji indywidualnych przeżyć, doświadczeń religijnych.

III. FENOMENOLOGIA RELIGII

Podstawą rozwoju psychologii religii XX wieku były badania empiryczne. Szły one w zasadzie w dwóch kierunkach, miały jednak te same założenia, które wytyczył Wundt. Taki stan rzeczy trwał do czasu, gdy zaczęto pytać o samą istotę religii jako religii, innymi słowy – gdy zaczęto analizować zjawiska religijne jako coś wyjątkowego, jako dyspozycję specyficzną dla człowieka, jako fenomen niespotykany w środowisku zwierząt. Jakże to jednak uwarunkowania nadały nowy impuls badaniom zjawisk religijnych? Impulsem dla psychologii religii stała się fenomenologia.

Reprezentantem psychologii religii, która starała się zrozumieć fenomeny religijne, jest niewątpliwie E. Spranger⁷ Religię i wiarę (terminów tych używa zamiennie jako synonimów) rozumie on fenomenologicznie, tzn. religia i wiara powstały na skutek doświadczeń niepewności, zaniepokojenia, znikomości świata i życia, w poczuciu bezsensu, zagubienia, bałaganu życia osobistego i społecznego. Zaistniałą pustkę egzystencjalną wypełnia religia i wiara, które umożliwiają człowiekowi bytowanie w tym okrutnym, nieludzkim świecie. Wiara jest owocem konfliktu, jest mechanizmem, który pomaga przetrwać zaistniałe trudności życiowe. Niestety przy interpretacji religii, źródła pochodzenia doświadczeń religijnych Spranger sięga do filozofii Hegla. Religia jest owocem ducha obiektywnego, jest rzeczywistością duchową. Zasadniczym wyrazem religii jest udzielanie człowiekowi odpowiedzi na pytania egzystencjalne, a mianowicie: po co człowiek żyje na ziemi? W jakim celu egzystuje? Tak więc religia ma charakter ponadindywidualny⁸ Wszystkie formy ludzkiego bytowania, cały świat wartości: teoretycznych, ekonomicznych, estetycznych, politycznych, religijnych rozumie Spranger jako wynik ducha obiektywnego.

⁷ *Lebensform Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit* [1914]. Hamburg-München 1965.

⁸ Por. tamże s. 3.

Szczytowe miejsce w hierarchii wartości zajmuje religia. Na pytanie, dlaczego właśnie religia, a nie np. nauka, Spranger odpowiada: ponieważ w religii człowiek znajduje ostateczną odpowiedź na sens swego istnienia. Bóg jest obiektywnym pryncypium, zasadą, najwyższych osobistych doświadczeń człowieka. Człowieka religijnego rozumie Spranger jako istotę, której struktura jest ustawicznie ukierunkowana na byt najwyższy i w nim doświadcza zadowalających przeżyć świata wartości⁹

Wydaje się, że w interpretacji religijności człowieka Spranger bardzo mocno trzyma się tradycji XVIII i XIX wieku. Obca mu jest ocena religijności jako swoistego procesu psychicznego; mówi nawet o psychologii wiary. Jak zaznaczyliśmy, Spranger z dużą swobodą używa zamiennie terminów „religia” i „wiara”¹⁰

Zagadnieniem religijności człowieka zajął się również fenomenolog E. Husserl¹¹ Na czym polega badanie religijności przez Husserla? Chodzi tutaj o czystą obserwację, oglądanie zjawiska jako zjawiska bez troski o znalezienie odpowiedzi na pytanie, z jakich źródeł, z jakich układów psychicznych człowieka tego rodzaju zjawiska pochodzą. Bóg nie tyle jest przyczyną świata, ile celem ukierunkowującym działanie. Doświadczenia religijne są fenomenologicznymi przebiegami psychicznymi określonej konstytucji człowieka. Metoda fenomenologiczna Husserla znalazła zastosowanie nawet w teologii¹², rezygnując z metod badawczych właściwych teologii na rzecz metod fenomenologii w wydaniu Husserla. Na kanwie fenomenologii husserlowskiej powstała fenomenologia religii. Metoda fenomenologiczna znalazła zastosowanie w samej psychologii religii celem dokonania opisu takich zjawisk jak: żal, pokora, zaufanie Bogu, potrzeba zbawienia, uświęcenia, udoskonalenia. Metodą tą posłużyli się zwłaszcza M. Scheler¹³ oraz W. Pöll¹⁴ Niestety badania te ograniczają się tylko do opisu fenomenologicznego i pomimo zebranego i opracowanego ogromnego materiału badania te nie przybliżyły psychologii religii samego problemu religijności człowieka. Zapewne doskonalsze w tej dziedzinie są badania A. Vergote, przeważa w nich orien-

⁹ Por. tamże s. 206.

¹⁰ Zob. np. t e n ż e. *Zur Psychologie des Glaubens*. W: E. S p r a n g e r. *Philosophie und Theologie der Religion*. Tübingen 1974 s. 251.

¹¹ *Erfahrung und Urteil*. Hamburg 1954.

¹² Por. S. J u d y c k i. *Husserl Edmund*. W: *Encyklopedia Katolicka*. T. 6. Red. J. Wal-kusz. Lublin 1993 kol. 1340.

¹³ *Vom Ewigen im Menschen*, Bern 1954.

¹⁴ *Das religiöse Erlebnis und seine Struktur*. München 1974.

tacja psychoanalityczna, a dokładniej – ukierunkowanie w aspekcie psychologii głębi¹⁵

IV „RELIGIJNOŚĆ” W LABORATORIUM PSYCHOLOGICZNYM

Od czasów E. D. Starbucka i W. Jamesa wysiłek eksperymentalnego podejścia do religijności człowieka jest nadal w psychologii aktualny, i to w różnych dziedzinach badań psychologicznych. Psychologia eksperymentalna, ogólna, społeczna, kliniczna, osobowości, głębi, eklezyjalna itd. są zgodne, że fakt religijności człowieka można i należy eksperymentalnie przebadać. Każda z przykładowo wymienionych dziedzin bada religijność własnymi metodami. Granice, które swego czasu postawił W. Wundt badaniom eksperymentalnym, zostały już przekroczone. O. Külpe (najwybitniejszy uczeń W. Wundta) rozwinął metodę eksperymentalną celem kontrolowania introspekcji¹⁶ oraz procesu myślenia. Jego metodę przyjęła psychologia religii. W miejsce pytań dotyczących procesu myślenia stawiano pytania o treści religijnej, przy czym osoba miała referować przeżycia religijne budzące się w niej na skutek określonego bodźca słownego, np. psycholog podaje jako bodziec słowa: niebo, zmartwychwstanie, Bóg itp. Faktycznie Külpe ma wielkie zasługi, ponieważ wytknął sobie bardzo ambitny cel wyjaśnienia przebiegów psychicznych, charakteryzujących się wartościowaniem, to właśnie on jako pierwszy usiłuje tego rodzaju procesy przebadać¹⁷. Trzeba jednak podkreślić, że – pomimo ogromnych zasług Külpego dla psychologii religii – metoda ta bada raczej skojarzenia aniżeli sam fakt religijności człowieka. Metoda bodźca była szczególnie stosowana przez teologów o nastawieniu psychologicznym. Do głównych przedstawicieli tego kierunku badań możemy zaliczyć K. Girgensohna oraz W. Gruehna¹⁸. Zasadą tychże badaczy jest niewątpliwie fakt, że zachowali dystans do psychologii religii oraz do innych szkół psychologicznych, zwłaszcza do psychoanalizy w wydaniu freudowskim.

¹⁵ Por. A. V e r g o t e. *Religionspsychologie*. Olten 1970.

¹⁶ Por. M. K r e u t z. *Metody współczesnej psychologii*. Warszawa 1962 s. 20.

¹⁷ Por. W. G r u e h n. *Religijność współczesnego człowieka*. [Przekład zbiorowy]. Warszawa 1966 s. 93. W. Stählin założył przy pomocy O. Külpego czasopismo naukowe „Archiv für Religionspsychologie”; pierwszy numer ukazał się w 1914 r. Por. tamże s. 29.

¹⁸ Por. K. G i r g e n s o h n. *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebnis*. Leipzig 1921; W. G r u e h n. *Die Frömmigkeit der Gegenwart*. Konstanz 1960 (wyd. polskie: *Religijność współczesnego człowieka*. Warszawa 1966).

Wymienieni autorzy byli świadomi, że nie można metodami nauk psychologicznych rozwiązywać problemów teologicznych; uniknięto w ten sposób błędu G. Wobbermina.

Okazało się jednak, że metodą Külpego nie sposób wytłumaczyć problemów, którymi interesuje się psychologia religii. Jak to już zostało podkreślone, metodą tą badamy eksperymentalnie skojarzenia, ale nawet i one nie są badane w sposób właściwy. Külpe, przedstawiciel berlińskiej szkoły psychologii postaci, był zdania, że właściwą metodą w psychologii nie jest analiza, lecz właśnie synteza oraz spostrzeganie całościowe. Człowiek ma naturalne tendencje całościowego spostrzegania do tego stopnia, że nawet uzupełnia w spostrzeganiu braki w tym celu, aby widzieć całościowo. Tak więc z jednej strony twierdzono, że przeżycia religijne mogą być badane eksperymentalnie tylko wtedy, gdy przebiegają w sferze świadomej człowieka. Gruehn zaprzecza, jakoby można było mówić o podświadomych przebiegach religijnych¹⁹ Ostatecznie psychologia religii, chcąc pozostać wierna badaniom eksperymentalnym, zacieśniła się do stwierdzenia faktów, natomiast interpretacje doświadczeń religijnych, religijności człowieka przekazała teologii. Stało się tak dlatego, że zabrakło jej teorii religii, a tym samym psychologia religii stała się psychologią bez większego znaczenia zarówno dla psychologii, jak i dla teologii.

V. WYMIARY RELIGIJNOŚCI

Aby wydostać się ze ślepej uliczki, w jaką zabrnęła psychologia religii, poszczególne dyscypliny psychologiczne, w połączeniu z socjologią religii, próbowały wypracować oraz rozbudować metody badawcze. Przede wszystkim stwierdzono, że religijność jest jednym z istotnych wymiarów osobowości człowieka. Wymiar ten spotykamy w testach postaw i osobowości G. W. Allporta, R. B. Cattella czy H. J. Eysencka²⁰

Duże zasługi w tej dziedzinie ma C. Y. Glock²¹ Rozumie on religię jako

¹⁹ W publikacjach zwróciliśmy uwagę na fakt, że np. ateści mają bardzo bogate sny religijne. Bardzo wielu wierzących może referować sny o treści eklezjalnej, sakramentalnej. Stanowisko Gruehna nie jest uzasadnione. Por. *Tajemnica snu*. Red. A. J. Nowak OFM. Lublin 1997; A. J. Nowak OFM. *Religijność bez Boga*. W: *Najważniejsza jest Mitość*. Red. ks. M. Chmielewski. Lublin 1999 s. 327-336.

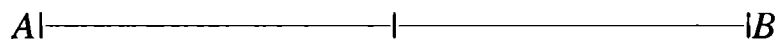
²⁰ Por. Z. Chlewiński. *Postawy a cechy osobowości*. Lublin 1987.

²¹ *On the Study of Religious Commitment*. W: *Religion and Society in Tension*. Red. C. Y.

całościowy wyraz postawy człowieka. Postawę tę naświetla w pięciu wymiarach²². Jego model jest w pewnym sensie odkrywczy, próbuje uchwycić znaczenie religijności zarówno u pojedynczego człowieka, jak i w konkretnym społeczeństwie.

1. Wymiar *r y t u a l n y*. Wymiar ten dotyczy zewnętrznych i wewnętrznych, prywatnych i publicznych praktyk. Chodzi tutaj o znaczenie wymiaru rytualnego w aspekcie psychologicznym dla poszczególnego człowieka w jego życiu, zarówno w znaczeniu ogólnym, jak i w poszczególnych sytuacjach życiowych.

2. Wymiar *i d e o l o g i c z n y*. Poszukuje odpowiedzi na pytanie, jak dalece konkretny człowiek akceptuje wymogi religijne grupy, do której należy. Siła akceptacji wymogów konkretnej religii lokalizuje człowieka między dwiema skrajnymi pozycjami, a mianowicie między ortodoksją i heterodoksją. Zdaniem Glocka wymiar ideologiczny dotyczy samej religii jako religii.



A – ortodoksja (asymilacja); *B* – heterodoksja (brak asymilacji). W punkcie środkowym jest zlokalizowana postawa pod względem religijnym bardzo labilna, może ona się przesuwac raz w stronę *A*, to znowu w stronę *B*. Wymiar ideologiczny ma wyrażać się nie tylko samą praktyką w konkretnej religii, która może mieć wielorakie motywacje, ale również stanowić nieodzowny element życia. Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że dawna psychoanaliza podjęła krytykę religii właśnie w wymiarze ideologicznym, natomiast współczesna psychologia religii w wymiarze ideologicznym szuka znaczenia religijnych wyobrażeń, które wchodzą w skład ludzkiego życia.

3. Wymiar *i n t e l e k t u a l n y*. Dotyczy w sposób szczególny wiedzy religijnej danego człowieka. Słuszna wiedza niewątpliwie warunkuje akceptację nakazów i zakazów, które podaje konkretna religia. Sama jednak wiedza

Glock, R. Stark. Chicago 1965 (wyd. niemieckie: *Über die Dimensionen der Religiosität*. W: *Kirche und Gesellschaft*. Hrsg. von J. Matthes. Hamburg 1969 s. 150-168). Wymiary religijne podane przez Glocka są czytelne w badaniach W. Piwowarskiego (*Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym*. Warszawa 1977). Trzeba tutaj zaznaczyć, że W. Piwowarski nie zauważa istotnej różnicy między *homo religiosus* a *homo novus*.

²² Por. H. Müller *P o z z i*. *Religionspsychologie im zwanzigsten Jahrhundert*. W: *Die Psychologie im 20. Jahrhunderts. Transzendenz, Imagination und Kreativität*. Hrsg. von G. Condrau. Bd. 15. Zürich 1979 s. 74-84.

religijna nie prowadzi automatycznie do przeżyć, doświadczeń religijnych, gdyż doświadczeniom religijnym, które są niewątpliwie czymś głębszym od samych przeżyć religijnych, może również towarzyszyć znikoma wiedza religijna. Trzeba tutaj bardzo stanowczo podkreślić, że relacje zachodzące między wymiarami ideologicznym i intelektualnym mogą być bardzo różne. Różnica może leżeć w symbolicznym rozumieniu religii, natomiast inne mogą być relacje o znaczeniu fundamentalnym. Tak więc objawienie, zdaniem Glocka, dokonuje się na przecięciu tych właśnie dwóch wymiarów – wiedzy i doświadczenia.

4. Wymiar *d o ś w i a d c z e n i a* religijnego. Punktem wyjścia dla tego wymiaru jest przekonanie, że zachodzi możliwość bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością transcendentną, ostateczną, jaką jest Bóg. Doświadczenia religijne są niezależne od praktyk, aczkolwiek dokonują się w bliskiej łączności z wymienionymi wymiarami. Tak więc w ceremoniach, w modlitwach można, chociaż niekoniecznie, doznać bardzo swoistych przeżyć religijnych. Doświadczenia religijne, zdaniem Glocka, mogą wpływać na wiarę, wiara może również wpływać na doświadczenia religijne. Wiedza religijna, usystematyzowana i rzetelna, chociaż może ułatwiać przeżycia religijne, które mogą być nawet bardzo oryginalne, to jednak wiedza może również okazać się przeszkodą na drodze do doświadczeń religijnych. Na tym polu zagadnień systematyzują się palące problemy psychologii religii, jak np. zmiana postawy religijnej (nawrócenie), przeżycia mistyczne, ekstaza, cuda, bojaźń, lęk, odczuwanie bliskości Boga lub też Jego oddalenia, pietyzm, ortodoksja. E. D. Starbuck i W. James, jak również psychologia religii o ukierunkowaniu filozoficznym i eksperymentalnym, w sposób szczególny interesowali się tym właśnie wymiarem, tzn. doświadczeniem religijnym²³

5. Wymiar *k o n s e k w e n c j i*. Ten wymiar można by również określić jako wymiar poziomy – w przeciwieństwie do wymiaru religijnego, który ma charakter pionowy i dotyczy relacji człowieka do Boga, do bóstwa. Wymiar konsekwencji dotyczy mianowicie relacji człowieka do człowieka. Tak rozumiana religia przestaje być sprawą prywatną, nabiera bowiem silnych

²³ Inna sprawa, czy doświadczenia religijne i mistyczne są tym samym doświadczeniem. Sądzę, że doświadczenie religijne spotykane jest w każdej kulturze, dominuje w nim aspekt antropologiczny. Innymi słowy: chociaż każde doświadczenie mistyczne obejmuje również sferę religijną człowieka, to jednak nie każde doświadczenie religijne jest doświadczeniem mistycznym, o którym zapewne mówi Chrystus (por. J 14, 21-24). Glock nie wypowiada się na ten temat.

i znaczących wymiarów o charakterze społecznym. Badania G. Lenskiego²⁴ idą w kierunku poszukiwania wpływu etyki protestanckiej, presji kalwinizmu oraz purytanizmu na ducha kapitalizmu, na ekonomię, film, na formację człowieka, na sztukę oraz naukę. W tym kierunku idą również badania H. J. Eriksona²⁵ Jego zdaniem sekularyzacja młodego Lutra doszła do skutku na tle sporów religijnych, co więcej – bez reformacji Lutra nie byłoby wzrostu ekonomicznego w całej Europie Zachodniej ani też obecnego systemu gospodarczo-socjalnego.

Glock, podając pięć zasadniczych wymiarów religijności, zaznacza, że ilekroć próbujemy wytłumaczyć psychologicznie funkcję religijną człowieka, tylekroć zawodzi nas statystyka. Metoda, którą wypracował Glock, jak również rozumienie religijności człowieka w pięciu wymiarach, usiłuje uchwycić religijną dyspozycję psychiczną człowieka, jednak to, czego dotyka, nie jest dyspozycją psychiczną w ścisłym tego słowa znaczeniu, dyspozycją specyficzną ludzką, lecz wyrazem religijności w wymiarach społecznych. Religijność indywidualna, sens i znaczenie dyspozycji religijnej, nie mówiąc już o łasce wiary, są poza wymiarami podanymi przez Glocka. Religijność w badaniach Glocka została zredukowana do płaszczyzny praktycznej; również osobowość została sprowadzona do wymiarów społecznych. Trzeba w tym miejscu zwrócić uwagę, że religijność, tak jak ją rozumie współczesna psychologia głębi, która zwraca uwagę na fakt genetyczny, dynamiczny i społeczny, tzn. religijność rozumiana jako dynamiczny wymiar ludzkiej natury, nie mieści się w wymiarach podanych przez Glocka. Badania Glocka są bardzo dobrą metodą w opisie fenomenu religii i religijności, nie dają jednak odpowiedzi na pytanie *διὰ τί*, czyli dzięki czemu mamy do czynienia z faktem religii i religijności w świecie człowieka. Opis jest niewątpliwie zawsze interesujący, nie posuwa jednak nauki naprzód. Glock sam przyznaje: „W naszych staraniach, by przebadąć korelacje religijności celem zrozumienia ich działania, zatraciliśmy fenomen religii”²⁶

U. Boss-Nünning w badaniu religijności człowieka zastosowała analizę czynnikową. Wypracowana metoda pozwala zrozumieć wielowymiarowość religijności człowieka. Podaje ona sześć wymiarów religijności: 1. religijność ogólna (powszechna); 2. przynależność kościelna oraz informacja; 3. małżeń-

²⁴ *The Religious Factor. A Sociological Study of Religious Impact on Politics, Economics and Family Life.* New York 1961.

²⁵ *Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History.* New York 1958 – za: Müller P o z z i, jw. s. 81.

²⁶ Cyt. za: Müller P o z z i, jw. s. 82.

stwo oraz etyka seksualna; 4. wiara w Boga; 5. publiczne praktyki religijne; 6. wiedza kościelna²⁷ Odnośnie do czynników (czynniki) podanych przez U. Boss-Nünning musimy stwierdzić, że trudno dopatrzeć się jakiegokolwiek logicznego zestawienia sześciu czynników, nie mają one tej spójności co wymiary religijności podane przez Glocka. Poza tym wydaje się, że autorka nie bierze w ogóle pod uwagę psychologicznego aspektu religijności, interesuje ją religijność jako czynnik społeczny.

Przeprowadzone rozważania na temat wysiłku psychologów religii celem przebadania zagadkowej, właściwej każdemu człowiekowi dyspozycji religijnej pozwalają na wyciągnięcie adekwatnych wniosków. Otóż sama analiza czynnikowa jest zbyt słabą metodą, by stwierdzić, czy rzeczywiście wymiary religijności podane przez Glocka, jak i czynniki wyliczone przez Boss-Nünning faktycznie ujmują religijność człowieka; innymi słowy: czy wypracowany klucz badawczy jest trafny, czy bada to, co powinien badać. Owszem metoda ta wskazuje na fenomeny religijności, nie daje jednak odpowiedzi, z jakich źródeł fenomeny religijne pochodzą. Klucze badawcze tylko dyferencjują fenomen religijności. Ostatecznie ankieta, kwestionariusze, choćby najbardziej finezyjnie i statystycznie opracowane, są niedostatecznym instrumentem, gdy chodzi o tak ważną dyspozycję psychiczną, właściwą wyłącznie człowiekowi. Ta właśnie dyspozycja, obok symbolu, pracy, myśli, zabawy, jest słupem granicznym pomiędzy środowiskiem zwierząt a światem otwartym człowieka.

Łatwo zauważyć, że omawiane najważniejsze kierunki badawcze psychologii religii zacieśniły swoje badania do jednego wymiaru, a mianowicie do społecznego aspektu religijności człowieka, do opisu fenomenologicznego. Metody eksperymentalne, mimo usilnych starań, nie zdołały uchwycić dyspozycji religijnej człowieka. W myśl aksjomatu *agere sequitur esse* powiemy, że musi istnieć jakaś dyspozycja religijna w człowieku, musi być jakieś *esse*, skoro człowiek działa, funkcjonuje na sposób religijny. Tego właśnie *esse*, „bytowania” dyspozycji religijnej w człowieku badania eksperymentalne nie uchwyciły. Zapewne analogicznie ma się sprawa z testem inteligencji Wechslera. Można i w tej materii zapytać, czy test ten bada inteligencję, czy też tylko przebiegi psychiczne jako wyraz inteligencji, samej zaś inteligencji jako swoistej energii psychicznej nie chwyta.

²⁷ Por. tamże s. 82.

VI. RELIGIJNOŚĆ JAKO WYMIAR GŁĘBI

Trzeba jeszcze raz dobitnie stwierdzić, że psychologia religii, tak jak i psychologia społeczna, interesując się jakby *ex professo* problemem religijności człowieka, zacieśniły religijność już to do przebiegu psychicznego, nie pytając, co jest fundamentem tychże przebiegów, już to do religijności jako faktu życia społecznego. Tak prowadzone badania miały się z człowiekiem w tym znaczeniu, że nie dawały odpowiedzi na zasadnicze pytanie: dlaczego tego rodzaju zjawiska spotykamy w świecie człowieka? Tej właśnie odpowiedzi pragnie udzielić psychologia głębi, która nie może być obojętna na przebiegi psychiczne o charakterze religijnym. Psychologię głębi – trzeba to podkreślić – rozumie się jako naukę, którą interesuje naturalny proces stawania się bytem świadomym. Innymi słowy: pyta, dlaczego ludzka zygota w procesie rozwojowym dochodzi do świadomości siebie. Psychologia głębi penetruje głębiej świadomość człowieka, niż to czyniła psychologia świadomości. Nietrudno zatem zauważyć, że będzie również sięgała do głębszych pokładów życia psychicznego w interpretowaniu religijności człowieka, niż to czyniła psychologia religii. Im bardziej psychologia posługuje się metodą hermeneutyczną, tym więcej znajduje punktów stykowych z zagadnieniami, które interesują również religioznawstwo, a nawet teologię. Okazuje się, że współczesna psychologia religii – i chyba nie tylko – czerpie impulsy badawcze z psychologii głębi²⁸. Być może, że właśnie psychologia głębi jest tą dziedziną wśród działów psychologii, która odkrywa człowiekowi właściwą dyspozycję religijną.

Pierwszym teologiem, który poszedł tą drogą badawczą, był P. Tillich; interesuje się nie tylko religijnością, ale i samą religią rozumianą jako wymiar głębi człowieka. Łaskę wiary rozumie Tillich jako funkcję ducha ludzkiego. Być może, że to właśnie rozróżnienie między religijnością człowieka, jako wymiar antropologiczny, oraz łaska wiary, jako wymiar ducha ludzkiego²⁹, umożliwia psychologii religii badanie naturalnej dyspozycji człowieka bez uciekania się do Bytu transcendentnego. Tillich określa to, co teologia

²⁸ Por. A. J. N o w a k. *Gewissen und Gewissensbildung heute in tiefenpsychologischer und theologischer Sicht*. Wyd. 2. Wien 1981 s. 13-14.

²⁹ Nie jest to, w sensie teologicznym, rozróżnienie dokładne, wiara bowiem nie posiada swego źródła w duchu ludzkim. Człowiek nie staje się wierzącym mocą własnej decyzji, lecz na zasadzie pozytywnej odpowiedzi na zaproszenie Boga. Ci, którzy przyjęli Światłość Prawdziwą, otrzymali też siłę, aby się stać dziećmi Prawdziwego Boga (por. J 1, 11-12).

nazywa swym *proprium*, językiem nieteologicznym³⁰ Teologię systematyczną, dogmatykę rozumie jako dziedzinę teologiczną odpowiadającą na egzystencjalne pytania, które stawia człowiekowi konkretne życie. Znaczy to, że punktem wyjścia nie jest traktat *De Deo creatore*, lecz egzystencjalne uwarunkowania człowieka. Nie jest to zatem teologia pouczająca o łasce wiary, lecz teologia odpowiadająca na bytowe problemy człowieka. Oczywiście źródłem, z którego korzysta tillichowska teologia, jest Biblia. Nieodzownymi faktami ludzkiego bytowania są bezsprzecznie: lęk, los, pustka, bezsens, wina, cierpienie, umieranie, śmierć, zbawienie czy potępienie³¹ Być religijnym znaczy żyć wymiarem głębi, znaczy – w obliczu lęku, bezsensu, umierania – pytać namiętnie o sens życia. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na liturgię Kościoła świętego w ceremoniach pogrzebowych. W obliczu smutku i żałoby Kościół święty mówi ustawicznie o życiu, o przejściu do *Kyrios*. Pustkę, która zaistniała na skutek śmierci bliskiego człowieka, Kościół święty wypełnia sensem, mówi o odpowiedzialności, ale i o radości, celem bowiem życia jest Życie. Bóg życia nie zabiera, lecz tylko zamienia (por. Pierwsza prefacja o zmarłych). P. Tillich, skoncentrowany na religii, powie, że religia rozwiązuje istotne konflikty człowieka. Człowiek bowiem w obliczu bezsensu pyta o sens i tego właśnie istotnego problemu człowieka dotyka również psychologia głębi. Psychologia religii, nie pytając o tę podstawową dyspozycję człowieka, która jest natury duchowej, może co najwyżej uchwycić aspektowość religijności.

Wyciągając ponownie wnioski z prowadzonych badań, powiemy, że W. James wniósł więcej do psychologii religii niż E. D. Starbuck, natomiast psychologia oparta na filozofii lepiej niż wszystkie badania eksperymentalne naświetliła problem religijności człowieka, z kolei psychologia głębi bardziej zbliżyła się do dyspozycji religijnej człowieka niż wymiary religijności podane przez C. Y. Glocka oraz czynniki wyliczone przez U. Boss-Nünning.

Nie trzeba się dziwić, że psychologia głębi, zarówno w wydaniu S. Freuda jak również w wydaniu C. G. Junga, A. Adlera, V. J. Frankla, I. A. Caruso i innych, namiętnie interesowała się problemem religijności człowieka. Każdy odcień psychologii głębi ma inną metodę badawczą, w innych bowiem kate-

³⁰ Por. P. T i l l i c h. *Der Mut zum Sein*. Stuttgart 1964; *The Courage to Be* (przekład polski: *Męstwo bycia*. Tłum. z j. ang. H. Bednarek. Paris 1983).

³¹ Por. t e n ż e. *Systematische Theologie*. Bd. 1-3. Stuttgart 1956-1966 – za: M ü l l e r - P o z z i, jw. s. 83.

goriach widzi i interpretuje człowieka. Głównych przedstawicieli psychologii głębi można by schematycznie zestawić następująco³²:

PSYCHOLOGIA GŁĘBI (główni przedstawiciele)

1. P s y c h o a n a l i t y c z n a: S. Freud, K. Abraham, O. Fenichel, E. Glover, E. Jones, M. Klein, H. Hartmann, R. Loewenstein, R. Spitz, Ph. Greenacre, E. H. Erikson, Th. Reik, W Reich, P. Federn, F. Alexander.

2. I n d y w i d u a l n o s p o ł e c z n a: A. Adler, K. Horney, E. Fromm, H. S. Sullivan, H. Schultz-Hencke, T. French, S. Rado, A. Kardiner, J. Pearce, S. Newton, E. G. Schachtel.

3. A n a l i t y c z n a, k o m p e k s y j n a: C. G. Jung, O. Rank.

4. A n a l i z y e g z y s t e n c j a l n e j, b y t o w a n i a: V E. Frankl, K. Jaspers, L. Binswanger, K. Schneider.

5. P e r s o n a l i s t y c z n a: V. Gebattel, E. Straus, I. A. Caruso, J. Nuttin, M. Buber, M. Scheler, K. Löwith, E. Michel, P. Christian, V von Weizsäcker, H. Ey.

6. P e r s o n a l i s t y c z n o e k l e z j a l n a: A. J. Nowak OFM.

Każdy z wymienionych tutaj przedstawicieli psychologii głębi interesował się religijnością człowieka. Gdy próby interpretacji człowieka w kategoriach psychofizycznych, psychofizjologicznych oraz eksperymentalnych (psychometrycznych) okazały się niewystarczające, gdy próbowano zacieśnić psychiczne przebiegi człowieka tylko do świadomości – S. Freud odkrył inną drogę. Psychologia ta okazała się doskonałym sposobem dotarcia do głębi ludzkiej psychiki, dla której właśnie podstawowe i zasadnicze są takie problemy, jak wina, lęk, niepokój, strach, wyobcowanie, cierpienia, irracjonalna sfera namiętności oraz śmierć. Psychologia głębi otworzyła nowe drogi badawcze dla psychologii religii.

Psychologia religii, jeżeli ma być rzetelna wobec swego przedmiotu materialnego, jakim jest religijność człowieka, musi zapytać o przyczyny tychże przebiegów psychicznych. Musi zatem sięgnąć do antropologii, zwłaszcza filozoficznej, do etnologii i etnografii. Wymienione działy nauki dobitnie stwierdzają fakt religii wszędzie tam, gdzie bytuje człowiek, szukając bowiem odpowiedzi na pytanie o sens swego bytowania człowiek przekracza granice doznań zmysłowych. Wszystkie zagadnienia, które łączą się z sensem, mają swoje źródło w samym człowieku. Człowiek doświadcza tajemnicy i faktu śmierci jako czegoś, co nie powinno mieć miejsca, jako coś absurdalnego.

³² Por. D. W y s s. *Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Göttingen 1971; A. J. N o w a k. *Jesus – Religion oder Glaube?* „Archiv für Religionspsychologie” 16:1983 s. 195-200.

Zapytajmy: czy fascynacja dobrem, miłością, szczęściem, która nieraz jednym doświadczeniem zmienia bieg życia, nie jest dla człowieka tajemnicą? W każdym prawdziwym spotkaniu z drugim „ty” człowiek w jakiś sposób dotyka „Ty” – Absolutu. Każdy człowiek w spotkaniu dostarcza czegoś nowego, jest ono bowiem spotkaniem określonej całości, jest w nim jakiś wymiar boskiego „Ty” Człowiek ustawicznie siebie przekracza, dzięki zdolności do symbolizowania poznaje świat wartości, idee, które są niepoznawalne na płaszczyźnie czysto zmysłowej. Właśnie Absolut dotyka człowieka w jego zdolności ustawicznego przekraczania siebie. Czy religia jest doświadczeniem świętości, jak to rozumiał R. Otto? Fascynację, niesamowitość, ale i niepokój budzi w człowieku tajemnica Absolutu. Skłonność człowieka do tajemniczości opisana przez Otta została przez niego zbyt połączona z religią; jednostronne podkreślenie dystansu wobec Boga³³ Nie tylko niebo gwiaździste, ale i ziemia, na której bytuje człowiek, z której został wzięty i do której powraca, fascynują człowieka (por. Rdz 3, 19)³⁴. Fascynacja o charakterze religijnym dotyczy najbardziej elementarnego wymiaru ludzkiej egzystencji, który przenika całą osobę niezależnie od sposobu jej bytowania. Człowiek zawsze znajduje się na konkretnej ziemi w określonym czasie oraz w określonym miejscu³⁵ To są właśnie podstawowe uwarunkowania, które po prostu narzucają się ludzkiej egzystencji. Tajemniczość i fascynacja dotyczą również cielesnego wymiaru człowieka. Ciało jest dla człowieka źródłem radości, zachwyty, ale także bólu i cierpienia. Radość i podziw dają człowiekowi pewne odczucie wieczności. Zawsze kochać i zawsze być kochanym. Ciało ma wymiar tylko pozytywny, należy do struktury osoby ludzkiej, jest przeznaczone do szczęśliwości wiecznej. W ziemskim jednak bytowaniu jest narażone na konkretyzację, urzeczowienie. Wydarte z wymiaru osobowego traci wymiar miłosnego spotkania dwojga osób, a wtedy człowiek może stać się niewolnikiem fetysza, a nawet „kapłanem” fetysza, kultywować sferę popędową degradując piękno ciała ludzkiego do pornografii. „Fetysz” nie jest być może w tym przypadku właściwym terminem, u plemion pierwotnych bowiem był symbolem transcendencji, natomiast fetysz pornograficzny osobnika skonkretyzowanego traci wszelki charakter symbolu³⁶. Zaburzenia psy-

³³ Za: G r u e h n. *Religijność współczesnego człowieka* s. 331, 353.

³⁴ Por. A. J. N o w a k OFM. *Osoba konsekrowana*. T. 3: *Ślub czystości*. Lublin 1999 s. 319.

³⁵ Por. t e n ż e. *Religijność bez Boga* s. 332.

³⁶ Por. I. A. C a r u s o. *Notes sur la réification de la sexualité*. „Psyche” 7:1952 nr 4 s. 778-788.

chiczne, które wiążą się w jakiś sposób z cielesnością człowieka, z wartością seksualną, charakteryzują się właśnie urzeczowieniem, które spełnia rolę fetysza; jest to bałwochwalstwo własnej immanencji, adoracja siebie, wymiaru seksualnego. Ambiwalencja charakteryzuje każdą postawę³⁷ Tak więc obraz erotyczny może oznaczać nie tylko jakiś kompleks na tle seksualnym, ale również postawę religijną. Jest zatem głębokim nieporozumieniem, by w języku erotycznym mistyków dopatrywać się nadbudowy seksualnej, jakoby doświadczenia religijne czy nawet mistyczne były niczym innym jak sublimacją sfery popędowej. Zwroty tego rodzaju co „zaślubiny z Chrystusem”, „oddanie się Chrystusowi”, „spójnia mistyczna z Chrystusem”, „noc zmysłów” itp. dowodzą, że istnieją analogie na płaszczyznach ludzkiego bytowania, że również wymiar cielesny (XX, XY) jest symbolem rozwoju osobowości, jest powołany, by istnieć na innej płaszczyźnie – nie tylko religijnej, ale i sakramentalnej³⁸, konsekrowanej³⁹ Człowiek w swoim dynamizmie rozwojowym jest złączony z kulturą, religią, sztuką, nauką, nowy człowiek rozwija się w Ciele Mistycznym Chrystusa. Łączność człowieka z całą otaczającą rzeczywistością ma wpływ na rozwój cielesny człowieka, jest on również uzależniony od postawy wobec wartości ciała i płci. Mistyka Kościoła świętego nie waha się nazywać łona kobiety „świętynią bożą”, „miłosierdziem” Zstępując do tej „świętyni” Słowo okazało nam swoją nieskończoną Miłość i Miłosierdzie. „Przyoblókłszy się w człowieka nie wzgardziłeś Panny łonem” – śpiewa Kościół święty.

Możemy doszukiwać się wielu źródeł religijności człowieka. Może nim być doświadczenie religijne w relacji do nieskończoności (F. Schleiermacher). Wydaje się, że zahacza on o koncepcję B. Spinozy, że natura w swej mocy i sile jest identyczna z wymiarem boskości. Niewyczerpalna jest natura, ale również niewyczerpalna jest świadomość człowieka. Kiedy człowiek próbuje przebadać własną świadomość, ten ważny sposób bytowania, który określamy zaimkiem osobowym „ja”, wtedy dotyka tajemnicy własnej głębi, której nie sposób do końca, bez reszty, bez żadnego „ale” przebadać, przeniknąć. Wszystkie dyspozycje psychiczne właściwe człowiekowi mają swój określony

³⁷ Wydaje się, że na ten fakt jako pierwszy zwrócił uwagę M. Boss (*Sinn und Gestalt der sexuellen Perversionen*. Bern 1947).

³⁸ Por. A. J. N o w a k O F M. *Osobowość sakramentalna*. Wyd. 2. Lublin 1997; t e n ż e. *Kościół święty porządkiem łaski i kryterium normy*. W: *Kościół na upadek i na powstanie wielu*. Homo meditans XVII. Red. ks. J. Misiurek, A. J. Nowak OFM, ks. W. Słomka. Lublin 1996 s. 117-128.

³⁹ Por. t e n ż e. *Osoba konsekrowana*. T. 3: *Ślub czystości*.

przedmiot, innymi słowy – nie uderzają w pustkę. Nie może być inaczej z religijną dyspozycją człowieka. Psychologia głębi, zbliżając się do głębi ludzkiej psychiki, badając świadomość człowieka głębiej, niż to czyniła psychologia świadomości, jest bliższa udzieleniu odpowiedzi na pytanie, skąd się biorą fenomeny religijne w życiu ludzkim. Nie szuka źródeł w Objawieniu, nie ma bowiem ku temu żadnych metod badawczych, lecz poszukuje źródła w głębi ludzkiego „ja”. Jeżeli psychologia religii stwierdza, że w psychice człowieka mamy do czynienia z przebiegami psychicznymi natury religijnej, wtedy nie mogą one mieć miejsca w jakiejś pustce psychicznej, musi być odpowiedni podkład w podmiocie. Owo *esse* nazywamy dyspozycją religijną. Człowiek ze swej natury jest religijny.

GRUNDRIS DER RELIGIONSPSYCHOLOGIE IM ZWANZIGSTEN JAHRHUNDERT

Z u s a m m e n f a s s u n g

Schon das Wort „Grundriß” macht dem Leser klar, daß die Untersuchungen des Verfassers kein Compedium der Religionspsychologie unseres Jahrhunderts ist. Es werden folgende Schlüsselprobleme bearbeitet:

I. Die religiöse Erfahrung – hier weist der Verfasser besonders auf die Untersuchungen von E. D. Starbuck und W. James hin.

II. Das Methodenproblem der Religionspsychologie. Nach W. Wundt Auffassung kann im Experiment nur das momentane Erleben erfaßt werden. Die Grenzen die W. Wundt für das Experiment auf dem Gebiet der Psychologie festgesetzt hat waren doch in einer gewissen Zeit nicht leicht zu bewältigen.

III. Phänomenologie der Religion. Die phänomenologischen Untersuchungen gaben einen neuen Impuls der Religionspsychologie. Der Verfasser schildert vor allem die Untersuchungen von E. Spranger und die phänomenologische Methode von E. Husserl.

IV. Die Religion im psychologischen Laboratorium. Es wird darauf hingewiesen, daß O. Külpe, der große Schüler vom W. Wundt, die Grenzen die sein Meister für die Experimente festgesetzt hat, überschritten hat. Es handelt sich um die Methode der kontrollierten Introspektion die auch die Religionspsychologie übernommen hat. Die Untersuchungen von K. Girgensohn und W. Gruehn waren sehr wichtig für die Religionspsychologie.

V Dimensionen der Religiosität. Die Verfasser betont, daß große Psychologen wie z.B. W. Allport, R. B. Cattell, H. J. Eysenck waren überzeugt, daß die psychische religiöse Funktion im Test greifbar werden muß. Nun aber im Artikel werden vor allem die fünf Dimensionen die C. Y. Glock angegeben hat kritisch bearbeitet so wie auch das Untersuchungsmaterial der Factorenanalyse von U. Boss-Nünning.

VI. Religiosität als Dimension der Tiefe. Der Verfasser fragt immer wieder nach dem *esse*, gemäß dem Grundsatz *agere sequitur esse*. Dieses *esse* war für das Experiment nicht greifbar. Er vertretet die Meinung, daß die Religiosität aus der Tiefe des inneren Lebens hervorgeht und

deswegen kann man viel vom Untersuchungsmaterial der Tiefenpsychologie für die Religionspsychologie erwarten. Interessant ist auch die systematische Darstellung der wichtigsten Vertreter der Tiefenpsychologie.

In der Schlußfolgerung stellt der Verfasser fest, daß die religiösen Erlebnisse und Erfahrungen können nicht in einem psychischen Vacuum statt finden. Es muß also ein *esse* geben, eine nur dem Menschen spezifische religiöse Disposition. Alle Untersuchungen der Religionspsychologie und vor allem der Tiefenpsychologie weisen darauf hin, daß der Mensch von Natur aus religiös ist.

Zusammengefaßt von Antoni J. Nowak OFM