

Wincenty Kwiatkowski

Wyniki badań eksperymentalnych z psychologii religii za okres ostatnich lat pięćdziesięciu

Collectanea Theologica 29/1-4, 178-268

1958

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

WINCENTY KWIATKOWSKI

WYNIKI BADAŃ EKSPERYMENTALNYCH
Z PSYCHOLOGII RELIGII ZA OKRES OSTATNICH LAT
PIĘCDZIESIĘCIU

W niniejszym artykule sprawozdawczym uważam za wskazane zaznaczyć ogół teologów z badaniami w eksperymentalnej psychologii religii, przeprowadzonymi w ostatnim półwieczu zarówno przez uczonych katolickich (Wunderle, Canesi, Bolley), jak i niekatolickich (Starbuck, James, Girgensohn, Gruehn, Leitner, Groenbaek), które przedstawił W. Gruehn w obszernej pracy pt. *Die Frömmigkeit der Gegenwart*, Münster i. W., 1956, XIV + 590. Ważną jest rzeczą dla teologa katolickiego poznawać nie tylko nadnaturę lecz i naturę, w myśl zasady teologicznej, że *gratia supponit (non destruit, sed elevat) naturam*. Wszelkie tedy badania eksperymentalne nad człowiekiem, powitać należy z wielkim uznaniem, ponieważ stanowią one naukową bazę obiektywną, na której dopiero mogą powstawać bardziej dokładne interpretacje stwierdzonej rzeczywistości.

Autor dzieła, uczeń Girgensohna, dzieląc znane stanowisko, że pobożność jest warunkiem prawdziwej kultury, przedstawił rozwój badań eksperymentalnych nad tym doniosłym jej czynnikiem (VII).

Z dwóch okresów, jakie liczy dziedzina psychologii religii: popularnego od św. Augustyna aż do św. Teresy, zwanej Małą i naukowego, od końca wieku XIX (Starbuck, Stanley Hal, Leu-

ba, James, Seeberg, Girgensohn, Vorbrodt, Kinast, Flournoy, Wunderle, Stählin) aż do naszych czasów, G. zajmuje się ostatnim, w którym odróżnić należy kierunek historyczny, eksperymentalny i teologiczny, liczący najwięcej autorów, nie tylko katolickich lecz i niekatolickich.

Przedmiotem tych badań jest zjawisko (religijne), które występuje tu pod charakterystyczną nazwą pobożności (Die Frömmigkeit) w jej różnorodnych formach: normalnej i nie-normalnej, dojrzałej i naiwnej, jednostkowej i zbiorowej, życia wiary i życia modlitwy (16). Wybór nowej nazwy przedmiotu — „pobożność“ zamiast dotychczasowej „przeżycie religijne“ G. motywuje tym, że wyraz łaciński „religio“, stosowany przez Rzymian na oznaczenie określonej rzeczywistości, nie ujawnia jej istoty skoro sami Rzymianie nie znali istotnych cech w nazwie „religio“ (18). Lepiej tedy, jeżeli każdy język zastosuje swój wyraz na oznaczenie rzeczywistości, którą Rzymianie darzyli nazwą „religio“. W języku niemieckim taką nazwą jest, zdaniem G. „Frömmigkeit“ czyli po polsku „pobożność“. Oznacza ona duchowe nastawienie człowieka do Boga, względnie jakikolwiek stosunek człowieka z Bogiem jako istotą pozaziemską, albo wszelkie zdeterminowanie duszy przez Boga (1). Zauważyć jednak trzeba, że przedmiot badań psychologicznych występujący pod nazwą „pobożność“, nie pokrywa się ściśle mówiąc z używaną dotąd nazwą „przeżycie religijne“, ponieważ nazwa ta o wiele pełniej wyraża przedmiot badań psychologicznych, niż „pobożność“, która w języku polskim oznacza raczej stan dalszy, występujący po przeżyciu religijnym. Co więcej, może nawet zaistnieć religijność, która w mowie potocznej nie zawiera jakichkolwiek cech pobożności. G. ujmuje tu pobożność nie w sensie szczegółowym, lecz w sensie ogólnym, jako występującą we wszystkich swoich przejawach, czyli jako synonim wszelkich przejawów życia religijnego w myślach, wyobrażeniach i doświadczeniach lub przeżyciach, istniejącego obecnie, człowieka pobożnego. Zasadniczo chodzi tu o pobożność chrześcijańską, która przewyższa

wszystkie inne bogactwem swoich form, niespotykanych dotąd (30).

Ze względu na to, że jak wykazał Groenbaek (1935), wszelkie opisy religijne są sporządzone w sposób tendencyjny, zniekształcające i zmieniające według praw odpowiednich, przebieg przeżycia religijnego, nasuwa się potrzeba dostarczenia dla badań psychologii religii, innego materiału, niż historyczny. Materiał ten otrzymuje dzisiejsza psychologia religii nie z historii, lecz z przeprowadzonego eksperymentu w chwili terażniejszej tj. z planowego wywołania zjawiska, celem jego zaobserwowania, albowiem jak stwierdza Külpe, przeżycie duchowe, a więc i religijne, trwa bez zmian w ciągu trzech minut, po upływie których ulega ono już zniekształceniu. Nie wystarczy przeprowadzić jeden eksperyment i nad jednym człowiekiem, potrzeba ich więcej i nad różnymi osobnikami, żeby nie uogólnić cech jednego człowieka. Zdaniem G. trzeba tu dokonać bardzo licznych eksperymentów psychologicznych, w liczbie około 5 000, z których każdy trwa do 15 minut (23).

Żeby uniknąć improwizacji, a wszelkie wysuwane twierdzenia należyte uzasadnić, metoda eksperymentalna w psychologii religii, odróżnia cztery typy obserwacji, pod względem ich wartości krytycznej: mikroskopowe czyli protokołu samego eksperymentu; makroskopowe czyli obserwacje psychiatryczne i psychoterapeutyczne doświadczonych psychologów; obserwacje samego siebie, utrwalone w testach, listach i we własnych pamiętnikach (dziennik), a nawet życiorysy, wyznania oraz inne notatki historyczne (27).

Badania w psychologii religii, prowadzone już od lat 50 według metody eksperymentalnej (Starbuck-Gruehn) otworzyły nowe horyzonty rzeczywistości religijnej i wniosły wiele nowego światła do naszego poznania eksperymentalnego religii, które jest podstawą do historycznego poznania tego zjawiska.

Po omówieniu tych zagadnień przedmiotu i metody badań psychologii religii, G. w rozdziale 2 stwierdza podstawowe

formy (przejawy) pobożności chrześcijańskiej, jako przedmiot psychologii religii, nie wdając się w ocenę ich treści pod względem intencjonalnym, tzn. czy treść ta jest zgodna z rzeczywistością pozasubiektywną (17). Według ujęcia tradycyjnego, pobożność chrześcijańska wyraża uczczenie Boga w duchu i w prawdzie, a więc jest aktem poznawczym i wolitywnym w przeciwstawieniu do ujęcia nowoczesnego, według którego jest ona wytworem wyobraźni i iluzji, powstających bądź z uczucia lęku (Feuerbach), bądź z dążeń o charakterze seksualnym (Freud). Celem ustalenia przedmiotu badań w sposób obiektywny, należy tu przyjąć na płaszczyźnie empirycznej, stanowisko stwierdzone przez Girgensohna, że pobożność wchodzi do grupy podobnych przeżyć, jak zaufanie, wiara i miłość (34), czyli do takich przeżyć, w których miejsce naczelne (primär) zajmuje funkcja jaźniowa (Ichfunktion), nie zaś myśl, idea, wyobraźnia, uczucie czy wola (35). W świetle materiału doświadczalnego, należy powiedzieć, że życie pobożne, czy „religijne“ jest ześrodkowane dookoła całej i pełnej jaźni człowieka, nie zaś jego części, jak wola, uczucie, wyobraźnia, czy myśl lub idea (36). Stąd wynika, że (prze)życie religijne nie jest ani samą myślą ani samym uczuciem, ani samą wyobraźnią, ani też samą wolą, lecz jest w pierwszym rzędzie aktywnością pełnej i całkowitej jaźni, do której wchodzi myśl, wyobraźnia, wola i uczucia (36). (Prze)życie religijne (pobożne) tym się różni od innych stanów wewnętrznych, że o ile można myśleć, bez angażowania woli, uczuć, wyobraźni, a nawet własnej jaźni i można chcieć bez angażowania swoich uczuć i nawet swojej woli, jak również można odczuwać bez angażowania własnej woli, to jednak być pobożnym (religijnym) nie można bez udziału pełnej jaźni, która jest ośrodkiem osobowości każdego człowieka (36). Jest to zasługa szkoły würrburskiej (Külpego), która w badaniach psychologicznych nad aktami wewnętrznymi człowieka, uwydatniła zapoznaną przez psychologię asocjacyjną, rolę nadrzędną funkcji jaźniowej, zwłaszcza w dziedzinie wyższego życia wartości.

Prócz funkcji jaźniowej, przeżycie religijne (pobożne) zawiera jeszcze złączoną z nią w sposób najbardziej ścisły i poniekąd tajemniczy myśl religijną (o Bogu), która zdaniem wszystkich psychologów religii jest ośrodkiem życia pobożnego, a nawet w ogóle życia osobowego (37).

Dla przeżycia religijnego (pobożnego) obydwie elementy składowe uchodzą jako istotne i zasadnicze: bez funkcji jaźniowej nie byłoby ono życiem, a bez idei religijnej nie byłoby religijne.

G. odróżnia dwa sposoby zaobserwowania przeżycia religijnego: makroskopowy (pośredni, ogólnikowy) i mikroskopowy (bezpośredni, ścisły). Obserwacja makroskopowa, która posługuje się kwestionariuszem i zwykłą obserwacją zewnętrzną, jest stosowana w licznych wypadkach, przez wykształconych i doświadczonych psychologów, zwłaszcza w dziedzinie psychosocjalnej. Obserwacja zaś mikroskopowa dociera bezpośrednio, względnie możliwie najbliżej samego przeżycia religijnego przez wywołanie go w sposób sztuczny czyli eksperymentalny przy pomocy odpowiednich testów.

Obserwacje makroskopowe pobożności otwierają drogę do badań mikroskopowych nad tym zjawiskiem. Według tych badań, szczytowym punktem pobożności (religijności) jest zmiana wewnętrzna czyli nawrócenie (40). Co więcej, sens życia człowieka istnieje w założeniu, że człowiek jest zawsze zdolny do przemian wewnętrznych, w przeciwnym bowiem razie, powstała by silna depresja, hamująca życie na skutek świadomości ciągłych upadków, błędów, iluzji i obciążeń (41).

Klasyczne badania nad punktem szczytowym pobożności, czyli nawróceniem, przeprowadzili uczeni amerykańscy Starbuck i James (42). Zasługą tych uczonych było opracowanie faktu nawrócenia w sensie historycznym tzn. nie przez oddzielenie go od rzeczywistości i włączenie do abstrakcji, lecz w związku z faktami, które go poprzedziły i które po nim nastąpiły.

Według Jamesa istnieją nawrócenia lub przemiany w człowieku nie tylko religijne, lecz także moralne, estetyczne itd., które dla rozwoju człowieka są bardzo doniosłe (44). Prócz nawróceń i przemian pozytywnych istnieją negatywne, względnie anty-nawrócenia (Starbuck) np. ateizm (44).

Nawrócenia religijne i przemiany wewnętrzne trzeba odzielić od objawów chorobowych i od złudzeń optycznych lub dźwiękowych, które mimo, że należą do zjawisk codziennych, jednak nie stanowią istoty nawrócenia (James). Fakt nawrócenia obchodzi nie tylko teologa, lecz ma ogólnoludzkie znaczenie i wskutek tego nadaje się na przedmiot badań naukowych.

W opisie przebiegu nawrócenia James wychodzi z faktu, że człowiek dąży coprawda do utrzymania swej jedności jaźniowej, ale faktycznie ulega jej rozdzieleniu czyli rozszczepieniu.

Pobożność jest środkiem do pokonania takiego rozszczepienia, ponieważ to, co było dla człowieka nieważne, staje się ważne, a to co było dla niego bardzo doniosłe, staje się drugorzędne (45). Nawrócenie wtedy ma miejsce gdy zostaje przesunięty cały punkt ciężkości jaźni, czyli życia wewnętrznego (45). Nawrócenie nie jest zawsze tworem woli: nieraz powstaje ono w podświadomości, której siły (wpływy) pokonują opory wewnętrzne. Te siły podświadome człowiek wierzący przesuwa na działanie w nim Boga (46). Stąd pochodzi ujęcie psychologiczne nawrócenia w sensie najbardziej ogólnym, tj. jako przerwania obcych, nowych myśli (90), po uprzednim ich poznaniu (funkcja intelektualna), jako warunku niezbędnego, a następnie ich przyswojenie przez jaźń, która je odbiera (funkcja jaźniowa).

Materiały pod tym względem zebrane przez Jamesa są zdaniem G. w niektórych miejscach przestarzałe i wymagają wzmożonych refleksji krytycznych (49). Badania szczegółowe nad nawróceniem przeprowadził amerykański psycholog religii Starbuck, *Religionspsychologie* (tłum. niem.) Leipzig, 1909, tom 1 o nawróceniu, tom 2 o rozwoju religijnym bez nawrócenia. Opracował on motywy nawróceń, do których wchodzi

następujące: uczucie lęku (przed śmiercią i piekłem), jeden z najbardziej licznych motywów, inne motywy egocentryczne, motywy teocentryczne, (selbstlose), moralne ideały, niepokoje sumienia, naśladowania doktryny, osób i wzory, przymus środowiska.

Starbuck uważa nawrócenie nie za objaw anormalny, jak myślano dotąd, lecz jako wytwór sił naturalnych duszy, nie negując bynajmniej działania sił nadnaturalnych (64). Nawrócenie odbywa się w duszy według praw ściśle określonych. Jest ono wzniesieniem się człowieka ze świata niewystarczającego i ograniczonego do innego świata wyższego. Oznacza ono oddanie osobistej woli pod kierownictwo wyższych mocy, których jest częścią. Dotąd człowiek był ośrodkiem swojej działalności. Odtąd staje się on organem objawienia bytu powszechnego i już może prowadzić życie własne, jako skierowane do życia wyższego i z nim zjednoczone (64).

Ujęcie nawrócenia jako całości prowadzi pod względem socjologicznym i biologicznym do dwóch następujących wyników: człowiek wznosi się do wyższego sposobu egzystowania w świecie, a nawrócenie jest oddaniem się woli osobistej człowieka, żeby otrzymać kierownictwo przez wyższe moce, których sam jest częścią. Jeszcze dalej prowadzi analiza psychologiczna nawrócenia, wykrywająca szereg warunków, od których ono zależy: zdolność przeczuwania stanu oczekiwanego (spodziewanego ideału), zaostrenie tego stanu przez wrodzone lenistwo i pogłębienie w podświadomości tego rozdźwięku ze strony różnorodnych impulsów czynu oraz ze strony oddziaływania środowiska. Trudno tu przeprowadzić różnicę między tym, co jest normalne, a między tym co anormalne. Dla psychiatrii wszystko w nawróceniu jest anormalne. Natomiast dla religjologa, wszystko jest z objawienia (65).

Wartość krytyczna badań Starbucka jest o wiele wyższa od Otto, którego badania są dzisiaj już przedawnione (67). Opisy, podane przez Starbucka są o wiele bliższe rzeczywistości, niż opisy historyczne Otto. Jednakże materiał zdobyty przez Star-

bucka metodą pytań (Fragebogen) nigdy nie osiągnie takiej ścisłości, jak materiał zdobyty drogą eksperymentu (67).

Doświadczenie stwierdza, że zanim Girgensohn zdecydował się wstąpić na drogę eksperymentu, posługiwał się metodami łatwiejszymi: asocjacyjną, analizą snów Freuda (psychoanalizą) i pytaniową Starbucka (67). G. przyznaje, że sumiennie dał odpowiedzi na te pytania. Po 15 latach uznał G. swoje odpowiedzi za jednostronne w wyborze i naświetleniu faktów po linii ówczesnej psychologii Jamesa i Starbucka, mimo, że same fakty były zreferowane sumiennie (67—68).

Ze względu na to, że jak wykazał Groenbaek zachodzi rozbieżność między przeżyciem religijnym, a jego opisem, są zwiększone dzisiaj wymagania, dotyczące dokładności samego opisu i wykrycia w nim możliwych błędów (68). Wyższość metody eksperymentalnej polega na tym, że jest w stanie wyświecić przeżycie religijne z różnych stron, czego nie zdoła uczynić metoda pytaniowa Starbucka (68).

Jeszcze dalej posunął Leitner w roku 1930 pod fachowym kierownictwem Krügera, następcy głośnego Wundta na katedrze psychologii w Lipsku, badania eksperymentalne nad nawróceniem osób młodocianych należących do metodyzmu niemieckiego (69). Jest to typ pobożności chrześcijańskiej, która w sposób szczególny wymaga zdecydowania w nawróceniu (69). Ta metoda polega na tym, by osoba badana nie wiedziała na czym zależy badaczowi, przez co zostało wyłączone źródło wielu błędów i badania zyskały na mocniejszej podstawie (69). Liczba osób badanych wynosiła 15—17 w wieku 16—20 lat. Opisy były starannie protokółowane. Każda próba trwała przeciętnie 5 sekund, żeby poszczególne zdanie podyktowane zastosowała do siebie osoba badana.

Wyższość tych badań od uczonych amerykańskich polegała na tym, że wywoływano tu ściśle określone przeżycia religijne, starannie zaobserwowane w warunkach konkretnych, w których zwykle występują. Badania te mogły być przeciągnięte wgłąb i wzdłuż. Osoby badane nie pochodziły z grupy

wykształconych, doznawały trudności w sposobie wypowiedzania się jednoznacznego.

Wyniki tych badań są zgodne z wynikami Jamesa i Starbucka: nawrócenia młodocianych nie dają poważnego rezultatu, ponieważ ich rozwój moralny i duchowy jest jeszcze w stanie rozwojowym.

Doniosłość badań Girgensohna w odniesieniu do dzisiejszych osiągnięć psychologii religii, zwłaszcza co do stosunku między przeżyciem a nawróceniem, wyraża się w sposób następujący:

a) gdy swe badania prowadził Girgensohn w latach 1910 i następnych, zastanawiano się w sposób szczególny raczej nad istotą religii niż nad badaniem zjawiska nawrócenia;

b) świat pojęć Girgensohna miał charakter statyczny, a nie dynamiczny, jakim jest nawrócenie;

c) Girgensohn, jako zwolennik psychologii Külpego stara się osiągnąć jak najdalej posuniętą ścisłość. To też niektóre z jego potokółów eksperymentalnych mogą nawet być porównane z dokładnymi opisami Leitnera (79). Girgensohn jest raczej analitykiem i chodzi mu o wewnętrzną budowę przeżycia religijnego, która się składa ze strony myślowej i jaźniowej.

Przemiana idei Boga w przeżycie religijne, dokonywa się wskutek przyswojenia sobie tej idei przez funkcję jaźniową. Ta przemiana była cprawda przedmiotem badań psychologicznych Starbucka i Jamesa nad przebiegiem nawrócenia, ale Girgensohn posunął badania naprzód, wykrywając przy pomocy metody eksperymentalnej aż 4 stopnie rysu przywłaszczeniowego w procesie nawrócenia. Pierwszy stopień w przebiegu nawrócenia poprzedza dalsze stopnie przywłaszczeniowe, gdyż polega na myślowym przeciwstawieniu nowopowstałej myśli do własnego dotychczasowego stanu posiadania. Drugi stopień przywłaszczeniowy w przebiegu nawrócenia polega na pragnieniu, by uznaną myśl za słuszną móc zastąpić myślą jako własną. Trzeci stopień przywłaszczeniowy przebiegu nawrócenia polega na tym, by wypowiedzieć tę myśl rzeczywiście jako

swoją własną i tu jaźń występuje w sposób bardzo wyrazisty. Czwarty stópień przywłaszczeniowy dotyczy nie tyle przyswojenia, ile raczej posiadania (82).

Osiągnięcia Girgensohna posunęły naprzód badania Starbucka i Jamesa, ponieważ potwierdziły one ich wyniki i ponadto jeszcze głębiej pod względem psychologicznym ujęły tajemnicę nawrócenia, jako twórczej działalności ducha ludzkiego. Postęp ten został osiągnięty, dzięki ścisłym badaniom eksperymentalnym Girgensohna.

To, czego nie mógł osiągnąć Girgensohn w swoich eksperymentach pod względem metodycznym, a mianowicie zaobserwować bezpośrednio samą twórczość ducha ludzkiego, dokonały dopiero późniejsze badania Leitnera i innych (83).

G. zwraca uwagę słuszną, że filozofowie religii i teologowie mówią o uczuciach religijnych po dawnemu, jak gdyby od czasów Schleiermachera, tj. od 150 lat nic nowego psychologia nie dała. Już Girgensohn pogłębił pojęcie uczucia, a Gruehn przed 30 laty podał tablicę, zawierającą aż 525 uczuć. Liczba ta, niestety jeszcze nieopublikowana przez G., wskazuje na potrzebę wprowadzenia nowych wartości i nowego wartościowania (86).

Co przed 150 laty uchodziło za wystarczające, dzisiaj uchodzi już za przestarzałe.

Ze względu na to, że dokonany eksperyment nad przeżyciem religijnym, pobożnością czy nawróceniem trwa zaledwie 3 sekundy, a protokół odpowiedni do 5 minut, powstają obserwacje oraz ich opisy bardzo ściśle, które wykazują normalny i prawdziwy przebieg przeżycia religijnego, a w rejestrowaniu okazyjnych modlitw, zgola nowe wartości i przewartościowania. Podkreślić tu należy, że stwierdzone na drodze eksperymentu przez G. wartości występujące w przeżyciu religijnym są o wiele bardziej zróżnicowane niż u Girgensohna (86).

Ważkim osiągnięciem G. było tu wyświetlenie głębi przeżycia (religijnego) oraz jej związek z zasadniczą budową jaźni. Gdy bowiem ukazują się w jaźni nowe myśli, wtedy pod

wpływem zgoła nowej treści, powstają tam podobne do przeżyć miłości, wierności i ufności, specyficzne akty wewnętrzne, w których również tkwi specyficzna postawa całej jaźni, a funkcja myślowa znajduje się tu na planie dalszym (90). Jest to typ przeżyć gdzie funkcja całej jaźni ma znaczenie decydujące.

Psychologia religii, w swoich badaniach nowoczesnych idzie za psychologią ogólną, która w odróżnieniu od dawniejszej psychologii ogólnej opiera swoje badania nie na powziętych z góry założeniach (asocjacja, woluntaryzm), lecz wyłącznie na materiale samych faktów (91). Na tej podstawie zostały osiągnięte w psychologii religii nowe i niespodziewane wyniki, tak, jak i w nowoczesnej psychologii ogólnej np. o wyobrażeniach, o akcie woli jako funkcji („ja chcę“), o myśleniu, o tworzeniu pojęć, a zwłaszcza o przeżyciu wartości, gdzie odgrywa decydującą rolę nasza cała jaźń, wypowiadająca się za, czy przeciw ludziom, przedmiotom lub myślom. Gdy chodzi o ustosunkowanie się całej jaźni, to ma ona wtedy inne granice, różne od granic nakreślonych dla jej części. Tak np. samą myślą lub samym uczuciem mogę ustosunkować się pozytywnie do każdego człowieka i każdej teorii, a nawet i do każdej iluzji, natomiast gdy chodzi o całą jaźń, która podejmuje decyzję z ostatniej głębi swojej osobowości nie da się we wszystko uwierzyć, wszystkim jednakowo miłować (91). Stąd wynika, że o wiele rzadziej w życiu działa cała nasza jaźń, niż jaźń częściowa. Cała jaźń oznacza tu jej właściwą głębię. Występuje ona w tzw. akcie przywłaszczeniowym przeżycia wartości, ponieważ rysem najbardziej charakterystycznym i centralnym tego przeżycia jest wewnętrzne przywłaszczenie sobie obcej dotąd myśli lub treści. Ten akt zajmuje miejsce decydujące we wszystkich nawróceniach (92). Przeżycie religijne nie może powstać normalnie z samych czynników indywidualnych (97). Potrzeba tu zawsze mocniejszego lub słabszego czynnika obiektywnego (pozaindywidualnego) z zewnątrz: głosu dzwonu kościelnego, albo melodii pieśni religijnych, treści odczytanych

lub wysłuchanych tekstów, zjawisk naturalnych itd. (słońce, drzewa, ziemia, rzeki itd.), wielkiej potrzeby, wielkiej nędzy, sytuacji bez wyjścia, wpływu innej osoby, wspomnień z lat dzieciennych. Powstają wtedy myśli prowadzące do przeżycia, które się kończy aktem przywłaszczeniowym tej myśli (98).

Są jednak formy pobożności, w których czynnik obiektywny przesuwa się na plan dalszy, tak np. w przeżyciach mistycznych i w powstającym w bogatej pamięci urozmaiconym życiu codziennym modlitwy.

Wpływ i działanie czynnika obiektywnego jest związany ściśle z pewnymi warunkami duchowymi, zarówno pozytywnymi, jak i negatywnymi. Nie wystarczy tu jednak „magiczne” działanie słowa bożego, nie każda wartość religijna wpływa na wytworzenie religii, potrzeba bowiem, aby czynnik obiektywny zetknął się z odpowiednią dojrzałością u słuchającego lub przyjmującego je, co więcej z odpowiednim nastawieniem. Do warunków pozytywnych wchodzi: słowo (boże) wypowiedziane musi należeć do wysokiego szczebla wartości, tj. dostarczać myśli głębokich, a wykluczać myśli trywialne i powierzchowne. Co prawda, w niektórych okolicznościach słowo (boże) mało treściwe może wytworzyć wpływ religijny, ale wtedy powinien być nadzwyczaj rozwinięty czynnik indywidualny. To słowo musi mieć charakter osobowy i konkretny a nie być abstrakcyjne lub zbudowane logicznie, aby mogło wywierać religijny wpływ. Rozważania bowiem teoretyczne utrudniają rozwój przeżycia religijnego, ponieważ wytwarzają proces myślowy b. skomplikowany i pozaosobowe i krytyczne nastawienia, które są szkodliwe dla każdego przeżycia (99). Słowo to winno być bliskie życia i rzeczywistości, aby mogło być przyjęte z całą powagą (100). Wreszcie słowo to winno zawierać treść najbardziej różnorodną z właściwą mu jednością np. przypowieści Chrystusa. Zbyteczne dodawać, że to słowo winno przybrać piękną szatę, aby mogło pociągnąć. Najważniejszym warunkiem prawdziwego przeżycia religijnego jest treść pogładowa lub obrazowa (R. Kabisch), aczkolwiek,

jak wykazuje Girgensohn, pogładowość wpływa nieraz szkodliwie na przeżycie religijne, które nawiązuje raczej kontakt z myślą intuicyjną, niż z treścią obrazową (wyjątek stanowi tu pobożność małych dzieci oraz pobożność osób starzejących się i chorych). Obok czynnika indywidualnego (dojrzałość) i czynnika obiektywnego (wpływ słowa bożego), istnieje trzeci czynnik w powstaniu przeżycia religijnego — nastawienie, które zostało należycie wyświetlone dopiero w czasach ostatnich. W życiu wyższym, osobistym, zwłaszcza w przeżyciu religijnym odróżnić trzeba trzy świadome lub podświadome nastawienia wewnętrzne: otwarte, zamknięte i neutralne (101). Nastawienie pierwsze, w sensie czynnym i biernym, polega na wewnętrznym otworzeniu się osoby, względnie na usuwaniu wewnętrznych hamulców woli i zastrzeżeń umysłu w stosunku do swoich wewnętrznych przeżyć. Drugie zaś utrudnia i przeszkadza powstaniu (przeżycia religijnego). Trzecie, które wyżej wymienionych rysów nie zawiera, nazywamy neutralnym lub obojętnym (108).

W rozdziale 3 G. opisuje w czterech punktach budowę samego przeżycia religijnego. Z chwilą, gdy zaistniały trzy czynniki oraz wyżej wymienione warunki wstępne i powstało stąd przeżycie religijne, należy dokładnie przedstawić jego wewnętrzną budowę.

I. Najpierw ustala G. czyste formy podstawowe przeżycia religijnego. Podstawową formą przeżycia religijnego jest według ujęcia Girgensohna: synteza funkcji jaźniowej z intuicyjną myślą (o Bogu). Jest to minimum tego tak skomplikowanego przeżycia. Doniosłość przeżycia religijnego zawiera się w jego istotnej treści, polegającej na tym, że obca i oddalona od jaźni myśl (o Bogu) została przez jaźń ujęta w jej głębi, przeżywana i wciągnięta do najbardziej pierwotnej sfery osobistej przez akt zwany najlepiej przywłaszczeniem, analogicznie do innych wyższych funkcji duchowych, działających w aktach miłości, wiary i zaufania. W świetle zatem dokonanej dotąd analizy psychologicznej,

powiedzieć należy, że skądinąd tajemniczy akt przywłaszczeniowy przeżycia religijnego polega na włączeniu myśli (o Bogu) do osobistej i najbardziej pierwotnej stery jaźni. Przedmiot ten od razu osiąga przez to wartość osobową dla jaźni człowieka, staje się jej częścią, sprawia, że pozornie znika jaźń zupełnie i, że jest nim głęboko zachwycona, rozszerza jej widnokrąg, a nawet jej wartościowanie na przyszłość (111).

Analogiczny obraz daje nam wykres przeżycia religijnego, występującego w psychologii religii pod nazwą nawrócenia. Można w nim odróżnić 8 stopni: zrozumienie (przez czytanie, słuchanie), zrozumienie personalne (pogłębione) czyli z udziałem całej jaźni, zrozumienie uczuciowe (wyraźne uczucia religijne zwiększające udział jaźni w rozumieniu przedmiotu) świadome i zamierzone rozumienie uczuciowe, zespolenie się (zlanie się) jaźni z przedmiotem poznawanym, stała wymiana aktywności między jaźnią a poznany przedmiotem, (synteza jaźni z poznany przedmiotem), zanikanie funkcji jaźniowej (kontemplacja) i działanie podświadome. Wyżej wymienione stopnie 1—6 wywierają wpływ stały na osobę. Stopnie 1—3 są bierne, natomiast stopnie od 4—7 mają charakter czynny, a między stopnie 3—4 ma miejsce tzw. wczucie się religijne.

II. Z kolei G. opisuje formy mieszane przeżycia religijnego. W życiu codziennym powstaje życie religijne z uczucia nawet niezadowolenia, które nieraz znika i przekształca się w radość i spokój, a nieraz trwa ono i towarzyszy przeżyciu religijnemu. Nie chodzi nam o te formy, lecz zastanowimy się raczej nad tymi, które dotyczą samej podstawy przeżycia religijnego tj. strony jaźniowej i strony myślowej. Co do strony myślowej, odróżnić można 4 grupy przeżyć: pierwszą grupę stanowią przeżycia, w których treść myślowa sprowadza się do minimum, np. do rozumienia zdania czy słowa (bożego), które jako całość wchodzi do przeżycia; drugą grupę stanowią te inne, w których treść myślowa występuje w sposób bardziej silny, niż w grupie poprzedniej, np. staranne zastanawianie się nad treścią religijną, trudne sformułowania idei religijnej, nie-

zwykła ich forma, nastawienie wybitnie intelektualne; trzecia grupa obejmuje przeżycia, w których ma miejsce rozważanie pozaosobowe i wyłącznie intelektualne nad treścią religijną (przed działaniem funkcji jaźniowej); ostatnia grupa dotyczy przeżyć, w których najbardziej wybitne miejsce zajmuje logiczne dowodzenie oraz rozumowe sprawdzenie podanej treści, a w tym wypadku funkcja jaźniowa odgrywa rolę coraz słabszą, aczkolwiek nie ulega całkowitemu zanikowi (120).

Również i funkcja jaźniowa może przybierać różne formy jej wzrostu, napięcia i zmniejszenia, aczkolwiek mniej wyraźne od poprzednich. W poznawaniu procesów duchowych potrzeba: uwzględnić funkcję jaźniową oraz stopnie jej wzmożenia; wzajemny stosunek między stopniem świadomości a wzmożeniem funkcji jaźniowej oraz poznać analogię między stanem świadomościowym i podświadomościowym.

Stany świadomości można podzielić na podświadome, względnie półświadome (sny, marzenia, senne marzenia, głęboki sen, hipnoza, śmierć), normalne oraz nadświadome (zachwyty, uniesienie, ekstaza, nirwana, śmierć). Stany te nie są wyczerpujące i dotąd nie są naukowo w sposób jednoznaczny wyświetlone (124).

G. słusznie zaznacza, że normalne przeżycie religijne odbywa się w stanie świadomości nie zaś w podświadomości, jak przypuszczano nieraz, ponieważ subtelne i osobowe akty duchowe życia religijnego mogą się rozwijać tylko tam, gdzie jednostka oddaje się Bogu z pełnym wkroczeniem swojej osobowości (137).

Nadzwyczaj żywotna i przeważająca funkcja jaźniowa w przeżyciu religijnym prowadzi z natury rzeczy do mistyki, ponieważ z chwilą, gdy w przeżyciu religijnym zaznacza się dalsze zanurzanie się jaźni w idei religijnej, wtedy przeżycie to przerasta poziom normalny przeżycia religijnego. Do zrozumienia mistyki potrzebne są jeszcze wzmożone badania psychologiczne nad uporządkowaniem stanów świadomości (126—142), zwłaszcza aktu przywłaszczeniowego oraz dalszych jego stopni

aż do zachwyty i uniesienia (egzaltacji) włącznie. Badania historyczno-religijne nad mistyką nie zdołały w sposób jednoznaczny ani wyjaśnić dotąd, ani uporządkować olbrzymiego materiału zjawisk mistycznych, a nawet okazały się niezdolne do odróżnienia przeżyć mistycznych od religijnych (128). Wyjaśnienie tej różnicy należy raczej do psychologii religii, ponieważ przeżycia mistyczne, jak wykazał Buber są innego rodzaju, niż codzienne przeżycia religijne, którymi zajmuje się raczej historia. (128). Istnieją dwa określenia zjawisk mistycznych: psychologiczne i historyczne. Pierwsze oznacza stronę najbardziej wewnętrzną (tajemniczą) przeżycia religijnego, drugie przez mistykę rozumie wszelkie formy wzmoczonej czy nadwzmoczonej pobożności, niezależnie od tego, z jakich powodów powstały (alkohol, ekstaza seksualna itd.). To ujęcie historyczne zawiera również formy sztucznej pobożności, np. w pierwotnym pogaństwie, buddyzmie.

Celem uzgodnienia tak rozbieżnych pojęć mistyki, G., kierując się metodą makroskopową, określa mistyka, jako osobę, która zrozpaczona światem pragnie doskonałego złączenia się z Bogiem tu na ziemi, przez intensywne wzmoczenie i pogłębienie swego przeżycia religijnego. Na tej płaszczyźnie powstaje olbrzymia różnorodność przeżyć mistycznych. Tu znów można odróżnić zdrowe i niezdrowe zjawiska mistyki, bądź według ujęcia katolickiego, bądź ewangelickiego. Wielkie szkoły mistyczne w przeszłości, kierowane przez samych mistyków, wytworzyły nawet mistykę doświadczalną, jak gdyby dalszy ciąg psychologii religii. Na podstawie materiału eksperymentalnego powiedzieć zdaniem G. trzeba, że przeżycia mistyczne są ściśle związane z przeżyciami religijnymi ze względu na ich jednokowe stopnie początkowe: nastawienie, czynnik obiektywny, przebieg i wydzźwięk (132). Jeśli w każdym przeżyciu religijnym, równowaga między funkcją jaźniową a funkcją intelektualną (idea Boga) ulega różnym odchyleniom (131), to w mistycznej pobożności zachwiana równowaga przeżycia religijnego oznacza przewagę funkcji jaźniowej nad intelektualną,

jako świadoma lub podświadoma tendencja, najczęściej nastawienie, celem wzmożenia treści i głębi przeżycia, np. opisy klasycznej mistyki. Te przeżycia wzmagają się do stopnia nadświadomości np. ekstazy w gminach glosolalijskich. Powyższe trzy cechy (przewaga, tendencja wzmagająca, wzmożenie nadświadomościowe) uzasadniają dostatecznie różnice między przeżyciem mistycznym a religijnym. Trzy powyższe odchylenia, stwierdzone na płaszczyźnie psychologicznej, nie wyczerpują bynajmniej innych odchyżeń jakie stwierdza historia religii ze względu na odmienne ujęcia idei Boga. Na płaszczyźnie więc historycznej odróżnić należy, wbrew stanowisku Heilera, mistykę chrześcijańską od mistyki buddyjskiej. Na bazie psychologicznej snuje G. nowe rozumienie mistyki. Dlaczego mistyk albo nic, albo bardzo mało wypowiada się o swoim głównym przeżyciu (ponieważ na plan dalszy ustąpiła treść myślowa); dlaczego przeżycie u mistyka jest wstrząsające i niezrównane (ponieważ następuje wzmożenie działania funkcji jaźniowej); dlaczego przeżycie mistyka jest zawsze egotyczne, tak odmienne od codziennego chorobliwego egoizmu (ponieważ jest ono wybitnie jaźniowe i skierowane na to, co jest wieczne i absolutne, gdzie maleje i znika prawie że zupełnie jaźń człowieka); dlaczego mistyk doznaje nieraz opuszczenia i oddalenia się Boga (ponieważ po wzmożeniu funkcji jaźniowej następuje jej osłabienie, uśpienie, męczące bóle głowy, pustka duchowa i nerwowe wstrząsy, w przeciwstawieniu do zwykłego przeżycia religijnego, które się przemienia w nowe impulsy woli i nowe czyny); dlaczego nieraz mistyk nie jest człowiekiem czynu i działania (ponieważ zajmuje się bardzo wiele swoją jaźnią); dlaczego w kołach mistyków podkreśla się znaczenie szkolenia woli (ponieważ nadzwyczajne wzmożenie przeżycia religijnego osiąga się wzmożoną i wytrwałą koncentracją woli i skupienia, trwającymi miesiące postami, samotnymi medytacjami, modlitwami w sanktuariach, biczowaniem siebie itd.).

Mimo podobieństw i różnicy przeżycia mistycznego wobec normalnej pobożności, nie można przeczyć, jak słusznie za-

znaczył Girgensohn, że słabsze zjawiska mistyczne towarzyszą wszystkim przeżyciom religijnym. Stąd wynika, że nie każde mistyczne przeżycie jest normalne, a znów każdy w swoich zmaganiach religijnych musi przeżyć pewien stopień mistyki. W tym wypadku zjawiska mistyki znajdują się na peryferiach przeżycia religijnego (Girgensohn), ponieważ istota przeżycia religijnego leży w tajemniczym procesie przemiany, tj. w osobistym przywłaszczeniu sobie treści religijnej. Przemiana ta powstaje ze spotkania się z Bogiem.

Tak, jak normalne przeżycie religijne rozwija się wyłącznie na płaszczyźnie świadomości, ponieważ tylko tu może nastąpić pełne oddanie się jednostki Bogu, tak też dopiero na płaszczyźnie świadomego życia duchowego rozwinąć się mogą nadzwyczajne, skomplikowane zjawiska, które się już znajdują w podstawowym przeżyciu religijnym. Co innego, gdy chodzi o warunki i o następstwa przeżycia religijnego, które jak wiemy sięgają podświadomości, aczkolwiek nie wszystko tu zostało w sposób eksperymentalny zbadane.

Przedstawiając ważniejsze wyniki nowszych badań psychologiczno-religijnych nad mistyką, G. rozprawia się z fantastyczną interpretacją mistyki, podaną przez Heilera, który utożsamia obydwie formy mistyki chrześcijańskiej i buddyjskiej, odnosząc się negatywnie do psychologii w ogóle, a do psychologii religii w szczególności. Wskutek tego popełnia rzecz jasna błędy przy ocenie materiału historyczno-religijnego, tak np. gdy zestawia modlitwę razem ze stopniem zanurzania się. Heiler wszystko miesza, co podlega dzisiaj starannemu odróżnieniu. A więc właściwe przeżycie mistyczne oraz jego stopnie (radość, pogoda ducha, głębokie wnikanie, rozpląnięcie się w Bogu), przygotowanie przeżycia religijnego z jego nastawieniem i następstwami.

Wszelkie jednostronne badania historyczno-religijne, które nie uwzględniają psychologii religii, muszą być odrzucone, żeby z całą pewnością ustalać podane przez nią fakty, które bar-

dzo łatwo mogą ulec zamianie, jak np. stopnie świadomości, zatapiania się, nastawienia itd.

Kto zna dokładnie kryteria psychologii religii, ten potrafi mistyczne zjawiska włączyć do właściwych kategorii. Zbadane krytycznie pojęcia w psychologii religii pozwalają historykowi przeprowadzić należytą i zgłębną interpretację swego materiału (140). Nie ulega wątpliwości, że wiele subtelnych odróżnień, którymi się dzisiaj posługujemy, nie dało by się osiągnąć bez pomocy empirycznej psychologii religii, chociaż i tu wiele błędów było popełnionych, jak np. utożsamienie genialności z obłędem chorobowym.

Gdy chodzi o cechy podstawowego przeżycia religijnego, to badania eksperymentalne psychologii religii wykazały, że każde przeżycie religijne odznacza się wyłączeniem wszelkiej żartobliwości (dowcip, rozrywka, humor, teatr, fabulacje). Wskutek tego zjawia się w religii nawrócenie, zachwyty, przywłaszczenie, głębia wewnętrzna, siła idei religijnej, szczerść i prawdomówność, niepowtarzalność i bezwzględność. Biorąc pod uwagę, że w człowieku znajduje się nieodparte dążenie do zrównania się z Bogiem, względnie do upodobnienia się Bogu, i że człowiek pobożny nie może siebie zaspokoić w granicach świata doczesnego, powstaje w nim tajemniczy dynamizm życia religijnego. Stąd wszystkie religie podają sposoby, jak zaspokoić tę tęsknotę.

III. G. omawia dalej wszelkie formy przeciwstawne przeżyciu religijnemu, zarówno w sensie negatywnym, jak i pozytywnym.

Przeżycie religijne tak, jak i nawrócenie, należy ujmować nie w sposób izolowany, lecz w związku z powstającymi innymi procesami w człowieku. Mimo, że to przeżycie jest warunkowane szczególnym nastawieniem, zewnętrznymi wpływami, wewnętrzną dojrzałością itd., nie wynika, że gdy te warunki zaistnieją musi powstać przeżycie religijne, gdyż mogą nawet i wtedy powstać przeżycia wręcz przeciwstawne lub obojętne (146). Różne mogą istnieć formy, które się odchylają

od przeżycia religijnego. Takich form w liczbie około 37 stwierdził G. już w roku 1924 w swojej pracy *Werterlebnis*. Formy te pod względem logicznym nie odgrywałyby żadnego znaczenia, natomiast pod względem psychologicznym, ważną rzeczą jest wiedzieć dla psychologa i wychowawcy, z jakiego motywu nastąpiło odchylenie się od przeżycia religijnego: czy wskutek formalnego uchylecia od idei religijnej, czy raczej z tytułu po prostu nieprzywłaszczenia sobie tej idei.

Bezpośrednim przeciwieństwem do aktu przywłaszczeniowego jest akt uchylający. Z budową pierwszego jest związana wiara, a z budową drugiego — niewiara. W akcie uchylającym chodzi również o funkcję jaźniową oraz o treść myślową. Również i akt uchylający wykazuje podobne stopnie świadomości oraz różne fazy zatapiania się. Wewnętrzna funkcja aktu przywłaszczenia, bo tak, jak w drugim ma miejsce wewnętrzne połączenie między ideą religijną a jaźnią, tak przeciwnie, w pierwszym połączenie to jest wstrzymane, a nawet uniemożliwione (150). O ile akt przywłaszczeniowy wytwarza dyspozycje pozytywne, to akt uchylający wytwarza dyspozycje negatywne.

Niewiara, względnie akt uchylający, wykazuje, jak i przeciwstawna mu wiara z aktem przywłaszczeniowym, różne odchylenia myślowe, które, jak tamte, podlegają szczegółowemu badaniu.

Kto pragnie poważnie dyskutować z niewiarą, ten powinien poznać różne jej rodzaje i różnorodną jej genezę. Żywotne przeżycie religijne jest zjawiskiem wyjątkowym, które po upływie pewnego czasu dochodzi do swego zubożenia, ponieważ każde przeżycie duchowe podlega rozwojowi i zanikowi: nie ma przecież decyzji woli, któraby nie uległa osłabieniu, ani też nie ma tak głębokich uczuć, któreby powoli nie zanikały, a każde wyobrażenia błędną i ulegają zmianie. Temu prawu podlega również przeżycie religijne, jeżeli nie będzie odnawiane połączenie idei Boga z jaźnią człowieka (152).

Usztywnienie przeżycia religijnego następuje wtedy, gdy

na plan dalszy przesuwają się funkcja jaźniowa, czyli osobowa, a na plan pierwszy wysuwają się treści myślowe: akt zgody, akt słuszności i prawdziwości. Proces usztywnienia posunąć się może jeszcze dalej: treść myślowa może pozostać bez zmian, ale zanika osobisty z nią stosunek. Co więcej, nastąpić może z wiedzy o wartości rzeczy, wiedza o dawnej minionej jej wartości. Wtedy przedmiot staje się już obojętnym i bez znaczenia, przynajmniej dla danej osoby (154). Wreszcie nastaje ostatni stopień usztywnienia: idea Boga nie ma dla jaźni żadnej wartości (155). Nie ma człowieka pobożnego, któryby nie doznał w sobie zjawiska usztywnienia, przynajmniej, jako przejściowego.

Prócz żywej i sztywnej formy przeżycia pobożności istnieją jeszcze inne.

Niepełne przeżycie religijne (fikcyjne, autorytatywne), tak odmienne od czystego przeżycia religijnego, jest w swojej genezie ściśle z nim związane.

Jednym z przejawów niepełnego przeżycia religijnego, jest przeżycie fikcyjne, które w odróżnieniu od czystego (prawdziwego) jako poważnego, prawdopodobnego, żywego, bezwzględnie oddania się Bogu i osobistego z Nim zespolenia, jest zgodą warunkową i ograniczoną afirmacją fikcji lub supozycji, czyli jest raczej doznaniem możliwości przeżycia bardzo poważnego, niż realizacją tego przeżycia jako bardzo poważnego (157). O ile więc czyste (prawdziwe) przeżycie religijne wypełnia całkowicie obszar jaźni i jej głębię, to przeżycie fikcyjne zajmuje bardzo małą część jaźni i wskutek tego można je nazwać przeżyciem marginesowym (Girgensohn). Innymi słowy, jaźń znajduje się tu na drodze zetknięcia się i wczuwania w treść zdaniową, ale nie dociera do mocniejszego w niej udziału. Na tej podstawie istnieją różne stopnie przeżycia fikcyjnego, zależnie od stopnia udziału w poznawaniu treści zdaniowej aż do możliwego włącznie, wyrażającego się w słowach: być może, że to zdanie rozumiem (157). Te stopnie fikcyjnego przeżycia mogą albo poprzedzać stopień głębokiego

przeżycia religijnego, albo mogą być pozostałością poprzedniego przeżycia zgłębnionego, a wtedy zbiegają się ze stopniem przeżycia usztywnionego. Zdaniem G. w gminach chrześcijańskich różnych wyznań w wysokim procencie panuje religijne przeżycie fikcyjne (159).

Innym przejawem niepełnego przeżycia religijnego jest przeżycie autorytetu, gdzie, tak jak w przeżyciu usztywnionym, również zanika funkcja jaźniowa, na miejsce której wysuwa się i utrwała funkcja intelektualna, jako myśl wskazująca na jej ciężar, normę i przykazanie. Zamiast wewnętrznego wiązania się jaźni z myślą występuje tu wiązanie się zewnętrzne, czyli autorytatywne. W tym wypadku ustaje prawdziwe przeżycie religijne i zamiast prawdziwej pobożności, do której powrót jest bardzo utrudniony, zjawia się przeżycie zastępcze w postaci autorytetu zewnętrznego. Tego typu przeżycie autorytetu sięga, zdaniem G. do 80% w gminach chrześcijańskich (159). Nie zawsze jednak przeżycie autorytetu musi oznaczać zastępcze przeżycie religijne, czyli mało wartościowe. Badania eksperymentalne odnajdują drugą formę przeżycia autorytetu, w której funkcja jaźniowa działa w sposób silny i żywotny. Autorytet sprowadza się tu nie do samej myśli o nim, jak w formie poprzedniej, lecz do pochodzącego od innych (rodziców, przyjaciół, księży) wartościowania wiążącego. Decyzja o wartości i znaczeniu treści myślowej nie pochodzi w tej drugiej formie przeżycia autorytetu od własnej jaźni, lecz od osoby trzeciej, która występuje względem jaźni jako wiążąca. Tego typu przeżycie autorytetu, które może być bardzo żywotne, ma szczególne znaczenie w gospodarce życia wewnętrznego, ponieważ tu się łączy głębia przeżycia religijnego z zachowawczą i wzmacniającą właściwością przeżycia autorytetu (160). Występujący w tej formie przeżycia autorytet zarówno u dzieci jak i u dorosłych, nie ma charakteru przymusu wyłącznie zewnętrznego, tak jak w formie poprzedniej. Ten autorytet napotyka u nich na zgodę dobrowolną i jest przedmiotem, którego chcą wewnątrznie,

słowem ma wszystkie cechy aktu wolnego. Wreszcie, badania eksperymentalne wykazały trzecią formę przeżycia autorytetu, które się nie różni od prawdziwego i intensywnego przeżycia religijnego z przysługującym mu rysem autorytetu. W prawdziwym bowiem przeżyciu religijnym, w którym występują akty wslawiające i czczące Boga, a także szacunku i miłości względem bliźnich, występuje również wiążący wewnętrznie rys autorytetu, pozostający przy zanikaniu osoby. W tym sensie powiedzieć można, że religia, kult i miłość są tworzywem autorytetu. Przeżycie autorytetu ma różny ciężar gatunkowy zależnie od tego, czy jest to autorytet bliskiej wewnętrznie czy zgoła obcej osoby. Stąd wynika, że poglądy, wartości i normy bliskich nam osób wywierają wpływ twórczy na osobę, która te wartości przeżywa.

IV. W końcu tego rozdziału G. przedstawia wyniki badań eksperymentalnych, dotyczące przemian, jakie zachodzą w jaźni i w jej nastawieniu wewnętrznym. Zdanie naiwne głosi, że moja jaźń („ja“) jest czymś niezmiennym, stałym, które jest takim przez całe nasze życie. Nowe jednak badania psychologiczne z ostatnich dziesiątków lat stwierdzają inny stan faktyczny pod tym względem; nasza jaźń znajduje się w nieprzerwanej i najczęściej niedostrzegalnej zmianie, tak np. nasze wyobrażenia stale podlegają zmianom: nigdy nie wraca to samo wyobrażenie do naszej świadomości, zakres naszej pamięci stale wzrasta, a inne części „świadomości“ znikają w naszej podświadomości czasowo lub na zawsze. Każda decyzja woli pozostawia pewien ślad po sobie w naszej jaźni, a w postaci pewnych determinacji kształtuje przyszłe nasze decyzje i postępowania. Wreszcie budzące się w nich głębokie uczucia i wrażenia, które stąd powstają, przekształcają nasz charakter i po pewnym czasie prędzej czy później znikają wszystkie uczucia ostatecznie. Stąd zachodzi potrzeba, by te uczucia zasilać wciąż nową treścią. Tak np. miłość 3-letniego dziecka względem rodziców przedstawia się inaczej, niż miłość względem nich siedemnastoletniego młodzieńca (163).

Zmiany, które zachodzą w naszej jaźni nie są tylko możliwe, lecz, jak wykazuje obfity i bardzo dokładny materiał zebrany, faktycznie stale zachodzą. Po raz pierwszy na te zmiany zwrócił uwagę Österneich (163). Nie ulega już żadnej wątpliwości, że gdy moje przeżycie wypełnia wielka idea Boga, to staje się ona moją osobistą własnością, częścią mojej jaźni, zasadniczym w niej działającym czynnikiem i dokonywa przemian nie tylko w moich myślach, lecz nawet w moim życiu wewnętrznym. Te przemiany strukturalne w jaźni pochodzą nie tyle z wielkich idei, ile raczej od wielkich osobistości (Stern) zwanych geniuszami.

Takie przemiany wywołuje życie religijne, bądź przez to, że wpływa bezpośrednio na nasze myślenie, wolę i uczucia, czyny, postępowanie, bądź też, że intensywnie przeżywana treść wciąż rozbrzmiewa w świadomości i rozszerza się w niej, a przy ponownym zjawieniu się w świadomości pociąga za sobą stałe wydźwięki jako czynne pozostałości zwane dyspozycjami, względnie determinacjami (N. Ach). W ten sposób przemienia się cała jaźń człowieka dlatego, że jednocześnie zmienia się w niej czynnik indywidualny, od właściwości którego zależy znowu zdolność do głębszych przeżyć. Przemiana religijna dotyczy jądra tj. warstwy najbardziej wewnętrznej, osobistej, intymnej i najgłębszej w samej osobowości. Przemianie religijnej towarzyszy świadomość wewnętrznego i zewnętrznego wzrostu, popierania i wzmożenia życia w ogóle. Przemiana ta wywiera wpływ wyzwalający na życie duchowe, łamie wszelkie zahamowania życia wewnętrznego, wypełnia nowym życiem uciążliwe normy zewnętrzne, usuwa męczące zwątpienia, jako zgoła nieuzasadnione z wyższego punktu widzenia, rzuca światło wewnętrzne i wyrównywa przeciwne dążenia, popędy, siły a nawet różne warstwy świadomości. To też liczne świadectwa mówią zgodnie o dopływie nowych sił i wartości jakie daje mocniejsze przeżycie religijne (165). Można powiedzieć, że każde prawdziwe przeżycie religijne, jako postępowanie i dojrzewanie jaźni oznacza w miniaturze nawrócenie.

Charakter nagły nawrócenia, który tak mocno podkreśla James, a literatura popularna widzi w tym znak prawdziwego i szczerego nawrócenia, jest formą tylko zewnętrzną. Chodzi tu raczej o jego wynik tj. o nowe życie lepsze (nowe odrodzenie).

Zdaniem Starbucka i G. różnica między powolnym wzrostem, wewnętrznym dojrzewaniem i rozwojem religijnym, a nagłym nawróceniem jest ta, że w dojrzewaniu wewnętrznym mają miejsce nagłe przebiegi myśli, nieoczekiwane natchnienia i stany nieświadome oraz chwile nagłej decyzji, a znów w nagłym nawróceniu najczęściej występują w świadomości tylko owoce długiego podświadomego lub półświadomego dojrzewania, przeto nagłość nie jest rysem charakterystycznym w nawróceniu. Słowem, nie ma istotowej różnicy między nawróceniem radykalnym a stałym rozwojem religijnym (167). Życie zatym religijne nie występuje nigdy jako ukończony łańcuch, kształtujących jaźń przeżyć religijnych. Gdy chodzi o przemiany samego nastawienia wewnętrznego, to po zapoznaniu się z różnymi formami tych przemian wewnętrzných i po stwierdzeniu, że przebieg takiej przemiany nie może powstać w sposób zgoła dowolny, pozostaje jeszcze zbadać warunki, od których są one uzależnione. Tymi warunkami są: dojrzałość czynnika indywidualnego (odpowiednie doświadczenie), życzliwe i otwarte nastawienie wewnętrzne, i wpływ słowa lub osoby o wartości nieprzeciętnej.

Nasuwa się pytanie, czy można z całą pewnością ustalić zachodzące zmiany nastawienia jaźni w wypadkach najbardziej trudnych i jak są te zmiany uwarunkowane. Ma to znaczenie pedagogiczne, by zwrócić uwagę na ten element tak, jak to czynią badania najnowsze wobec wymykającego się od wpływów ludzkich zjawiska nawrócenia (169). Badania nad przemianami wewnętrznymi zostały już dokładnie dokonane w czasach ostatnich na płaszczyźnie makroskopowej. Bez względu na to, analiza siebie wymaga zdobycia się na odwagę wzglądu w siebie oraz prawdomówności i szczerości ze sobą. Obok zniecierpliwienia, wątpliwości, niepewności, niepokojów,

powoli następuje pewne wewnętrzne wyjaśnienie. Zdecydowaną pomoc okazać tu mogą np. przyjaciele, rodzice a nawet dobra książka. Tu powstaje afirmacja autorytetu i potrzeba kierownictwa, a tym samym następuje już dostosowanie się do rzeczywistości: w miejsce dotychczasowej przesadnej oceny siebie samego, następuje zlekceważenie siebie, budzenie się świadomości winy i żalu, co prowadzi w następstwie do coraz większego przejaśnienia wewnętrznego. Towarzyszą tym przemianom stany zewnętrzne jak: niezadowolenie, bezsenność, brak apetytu, nerwowość itd. Powstają wtedy nowe siły, szukanie kontaktu z wartościami wiecznymi i zmagania o uznanie Boga (173). Są to stopnie poprzedzające tak zwane nawrócenie dogmatyczne. Zetknięcie się z rzeczywistością może nastąpić u różnych ludzi w różnej formie. Może bowiem prowadzić do rewizji dotychczasowego stanowiska, do obalenia własnego egoizmu (przecenianie siebie), żalu, pokory i do rozumienia głębszej rzeczywistości (174). A może też prowadzić do większej zatwardziałości serca, do zamknięcia siebie względem wyższych wartości.

Prócz kontaktu z rzeczywistością, który wpływa na zmianę nastawienia, istnieją jeszcze inne możliwości, wpływające na tę zmianę: przeżycie ponadświatowej radości, nieoczekiwanej i niezasłużonej, spotkanie z nadzwyczajną osobistością, której nikt na długo przeciwstawić się nie może, sprawiają, że poznaje nieznane sobie dotąd sposoby życia, odzyskuje zaufanie w możliwości realizowania życia wyższego i zostaje wzmocniony w swoich najlepszych zamiarach. Różne są zatem możliwości wywołania zmian w nastawieniu wewnętrznym. Zjawisko przemiany nie wisi w powietrzu, lecz ma miejsce w człowieku konkretnym. Zagadkowy proces nawrócenia otrzyma głębszy sens i będzie zrozumiałą przy uwzględnieniu pewnej antropologii, która nam wskaże na niektóre właściwości natury ludzkiej.

W rozdziale 4 G. omawia pozareligijne założenie w nawróceniu. Skoro bowiem założymy, że człowiek sam z sie-

bie jest doskonały, względnie, że z własnej siły jest w stanie osiągnąć wysoki stopień doskonałości, wtedy zbyt jest dla niego nawrócenie, co więcej jest ono zgoła niezrozumiałe, a nawet niedorzeczne. Nasuwa się wtedy potrzeba przedstawić prawidłowy obraz człowieka, jaki daje nowoczesna antropologia.

Przez antropologię rozumieć należy nie tylko naukę o budowie ciała ludzkiego (medycyna), czy naukę o właściwościach duszy ludzkiej (psychologia), czy też rozważania nad człowiekiem ze strony systemu filozoficznego (filozofia), lub nawet wypowiedzi Pisma świętego o człowieku (teologia), lecz naukę o całym człowieku, tj. ciele i duszy w ich różnorodności i jedności, ponieważ znakiem różniącym człowieka są jego właściwości psychiczne, których nie może w żaden sposób ominąć antropologia.

G. ogranicza swoje zadanie do omówienia niektórych zagadnień antropologii nieznanych i pomijanych, a mianowicie do omówienia pewnych sposobów zachowania się człowieka, które mają decydujące znaczenie w omówionych wyżej przeżyciach.

Centralnym jest zagadnienie, czy człowiek może o własnych siłach zostać doskonałym pod względem moralnym. Celem rozwiązania tak skomplikowanego zagadnienia, G. przytacza różne odpowiedzi wybitnych osobistości z historii (176). Negatywną wypowiedź w tej kwestii dają: św. Tomasz z Akwinu, Luter, Kant, Schopenhauer, Hartmann, Spengler. Natomiast pozytywną odpowiedź dają: Nietzsche, Spencer, Darwin, Häckel, R. Oswald. Natomiast Goethe, Schiller i inni nowocześni myśliciele wypowiadają się za osiągalną przez człowieka doskonałości względnej. Ponadto włączyć tu należy panującą wśród osób naiwnych ocenę siebie samego w sensie optymistycznym i pełną wesołych nadziei a najczęściej zarozumiałą. Takie nastawienie optymistyczne zmienia się w nastawienie pesymistyczne pod wpływem większych wydarzeń: wojna, rewolucja, nieszczęścia. Która z tych ocen jest słuszna? Naukowe

rozwiązanie opierać się winno tu na doświadczeniu, a nie na teorii.

Opracowania naukowe tego doświadczenia (Bjerre 1925, Lüneberg 1935) w sposób najbardziej wnikliwy i metodyczny wykazują, że nie istnieją bynajmniej jakieś nadzwyczajne rysy charakteru, lecz zwykłe właściwości w każdym człowieku (iluzja, chciwość, nieopanowana zmysłowość, oszustwo), które rozwinięte do form niezwykłych i groteskowych prowadzą go do upadku i zbrodni. Poznaliśmy już obecnie stronę egotyczną człowieka jako różniącą się od zdrowego uświadomienia siebie i od euforii, czyli zadowolenia z samego siebie, sięgającego zuchwałości (181). Ten egotyzm człowieka nie sięga bynajmniej stopnia obłędu czy zbrodni, lecz jest konkretnym rysem ogólnoludzkim, popędu, ekshibicjonizmu i uświadomionego kompleksu własnej niższości.

G. odróżnia 4 oblicza u człowieka: oficjalne czyli przyzwoite, prywatne czyli popędowe (wieloznaczne) mniej lub więcej idealne, oblicze nienawiści i namiętności (181). Z tym ostatnim należy najwięcej się liczyć przy rzeczywistej ocenie człowieka, zgodnie z ujęciem biblijnym, że człowiek jest zły już od młodości (182). Oblicza te stanowią obraz antropologii psychologicznej, która wskazuje na możliwości rozwoju człowieka wzwyż i w dół oraz na poszczególne czynniki tego rozwoju.

Gdy chodzi o rozwój człowieka w dół, to jest on wywołany zewnętrznymi i wewnętrznymi czynnikami (183). Do czynników zewnętrznych wchodzi takie jak: utrata swoich, pracy, powołania, wpływ złych przyjaciół, ciosy losowe, nieoponowany popęd, alkohol i inne środki oszalamiające. Do czynników zaś wewnętrznych wchodzi takie jak: budzące się namiętności, nieoponowany popęd, załamanie się psychiczne. (184). Właściwe ja (osobowość zasadnicza) jest tu odsunięte na plan dalszy, natomiast osobowość codzienna staje się pustą formą bez wewnętrznego prawodawstwa, bez hamulców i nieprzekraczalnych granic. Gdy zaś chodzi o rozwój człowieka wzwyż,

wtedy do czynników zewnętrznych należą takie, jak prawidłowe wychowanie w rodzinie i w szkole. Przy takich czynnikach zewnętrznych wzmacnia się życie wewnętrzne, wypełnia się ono wartościami i jest przygotowane do przyjęcia dalszych wartości. Ciosy losowe nie łamią wtedy charakteru, lecz go raczej hartują i skłaniają do poszukiwania nowego punktu oparcia oraz do nowego, nieznanego dotąd punktu widzenia, przewyższającego wszelką nędzę ludzką.

W przedstawieniu nader skomplikowanego zjawiska nawrócenia (przemiany wewnętrznej) istotne znaczenie posiadają dość rozległe dziedziny, które jako synteza najwyższego życia osobowego występują pod mianem żalu i sumienia.

Dziedzina ta została w czasach nowszych opracowana przez Schelera (1921), który wyjaśnił, że żal oznacza ujęcie sensowności odcinka życia, znajdującego się już poza nami i otwiera sensowność w dalszych okresach naszego życia (193).

Rozdźwięk, jaki każdy stwierdza skrycie między wysuniętymi ideałami, a ich realizowaniem, prowadzi do ukrytych wewnątrz zmagania i do składania w sobie sprawozdania z własnych czynów i do sprawdzenia ich moralności, jeżeli kto pragnie pozostać zdolnym do lepszych czynów. Nie jest to ani przyjemne ani wygodne, stąd nakazy w kościele katolickim do praktykowania żalu i pokuty, czyli do lepszego poznawania siebie samego. Bez krytyki siebie samego, przynajmniej jako gotowość do wewnętrznej prawdomówności lub szczerości ze sobą, nie może powstać ani uzdrowienie z niedomagań psychicznych (jak wykazał Szultz 1949), ani prawdziwy żal, a więc i prawdziwe nawrócenie, bez którego możliwość powstania przeżycia religijnego jest minimalna. Stąd wynika, że żal jest niezbędnym założeniem nie tylko w nawróceniu, lecz i prawdziwej pobożności. Badania empiryczne uczonych protestanckich nad tym zagadnieniem datują się już od roku 1899. Natomiast badania uczonych katolickich pod tym względem otwiera praca Wunderlego z roku 1921 posługująca się jeszcze niedokładną metodą testów i zamierzająca wyświetlić funkcje

przeżycia żalu. Wyniki, do jakich doszedł Wunderle, są następujące: żal budzi uczucie szczególne (wstydu, wstrętu, niezadowolenia, przerażenia wobec dokonanego czynu złego, lęku, ubolewania, smutku, a w świetle późniejszych badań rozpacz, względnie pokory), które znajdują się na dalszym planie świadomości, bądź ukryte, bądź jeszcze nierozwinięte. Ponadto żal dąży do odwrócenia woli od złego czynu.

Późniejsze prace (Moersa 1926, Clostermannów) pogłębiły i skorygowały pewne szczegóły, że przeżycie żalu prócz uczuć składa się również z rozumu i woli jako ze swoich komponentów i, że właściwą istotą tego przeżycia jest ból duszy (195). W świetle tych rozległych badań utrzymuje G., że przeżycie żalu składa się z trzech stopni: poznania winy, towarzyszącego mu uczucia nieprzyjemności i przewyciężenia go przez wolę. Stopień pierwszy jest tu najbardziej nieodzowny, który ściśle łączy się z wartościowaniem moralnym, względnie ze szczególnym poczuciem wartości. Gdy to wartościowanie jest przeprowadzone, wtedy następuje prawdziwe uczucie żalu jako ból, smutek, cierpienie, ubolewanie, niezadowolenie i nawiązuje do bezwartości własnej jaźni. Znaczenie najważniejsze w żalu ma nie uczucie, lecz myśl czyli wartościowanie i dobra wola. Dokładne odróżnienie tych trzech elementów zostało dzisiaj przeprowadzone z większą ścisłością, niż u Wunderlego (196). Ponadto, Moers włącza żal do budowy całej osobowości ludzkiej (197). Dopiero rozważania poznawcze doprowadzają do szczytu uczucie żalu (197). Wyraźnie przemyślany żal i uzasadniony pod względem moralnym powstać nie może bez uczucia winy. Żal ma różne stopnie napięcia. Może przeniknąć osobowość jak w nawróceniu. Istota żalu polega na tym, że osłabia niższe popędy także i na przyszłość (197). W sposób szczególnie krytyczny opracował Paulsen (1930) rolę woli w przeżyciu żalu (198). Przeprowadzone wyżej badania nad przeżyciem żalu posunęły nas daleko naprzód, ale nie wypowiedziały jeszcze ostatniego słowa, ponieważ wchodzi do tego przeżycia wielowartościowy czynnik sumienia. Po nieudanych próbach

Kanta, który stworzył sformalizowane pojęcie subiektywne sumienia, dopiero Scheler i N. Hartmann opracowali zjawisko sumienia pod względem rzeczowym i empirycznym, domagając się stworzenia etyki wartości. Z braku jednak odpowiedniej wiedzy psychologicznej, postęp w kierunku zamierzonym okazał się niemożliwy. Dopiero psychoterapia nowoczesna dostarczyła nam pod tym względem danych psychologicznych, wychodząc z założenia psychoanalitycznego, że niektóre zaburzenia nerwowe mają swoje źródło w nieprawidłowych nastawieniach sumienia (200). Wybitne badania eksperymentalne nad sumieniem przeprowadzili Anna i Gerard Clostermannowie (1933) otwierające po raz pierwszy rozległy wgląd w skomplikowane procesy sumienia. Metoda zastosowana w tych badaniach była pytaniowa, sprowadzająca się do zasadniczego zagadnienia: co to jest sumienie, jego poruszenia i zmagania. Zebrany w taki prosty sposób materiał wśród młodych dziewcząt przekroczył wszelkie oczekiwania. Najważniejszym wynikiem tu osiągniętym było uderzające bogactwo procesów sumienia (202), zarówno pod względem pobudliwości do dobra jak i do zła. Sumienie wykazuje w sobie określony proces oraz jego przebieg z wszystkimi napięciami i rozwiązaniami na swoim wewnętrznym obszarze (203). Między innymi badania te omawiają stosunek samej osoby do procesów sumienia, tj. w jaki sposób człowiek przeżywa swoje „ja“ we własnym sumieniu. Powstaje tu rozmowa między „ja“ (osoba) a „ty“ (sumienie). Formy te nieraz ulegają zmianie wzajemnej jako znak właściwego nawrócenia i głos sumienia przemawia tu już do mnie nie z zewnątrz, lecz wewnątrz.

Ścisłe zespolenie między sumieniem i nawróceniem stanowi coś nowego w badaniach psychologicznych tego typu i ma wielkie znaczenie pedagogiczne (204). Inny szczegół o znaczeniu doniosłym dotyczy rozszczepienia świadomości w przeżyciach sumienia. Już od końca w. XIX zjawisko rozszczepienia jaźni (do liczby sześciokrotnej) było przedmiotem badań naukowych wyłącznie w klinikach i na podłożu chorobowym

(histeria). Natomiast Clostermannowie wykazali, że rozszczępienie świadomości jest normalnym i naturalnym zjawiskiem życia codziennego nawet u małoletnich. Zjawisko to zachodzi w granicach naszej świadomości, a nie poza świadomością, jak utrzymywano dawniej. Clostermannowie przytaczają fakty normalnego (potrójnego) rozszczępienia świadomości. „Ja“ mówiące, „ja“ słuchające i „ja“ przywłaszczające głos (słowa) mówiącego czyli „Ja“ nawrócone (206). Ciekawe spostrzeżenia nasuwają Clostermannowie, że imperatywna forma sumienia oznacza jedną z jego wielu form czyli, że imperatyw kategoriyczny Kanta jest dowolną abstrakcją, która uogólnia jedną formę kosztem form pozostałych i wskutek tego jest przesadną czyli nieprawdziwą. Praca Clostermannów pod względem swej analizy sięga swego punktu szczytowego w kwestii budowy procesów sumienia, zwłaszcza tych najbardziej intymnych. Wykrywa istniejącą tu prawidłowość, według następującego wzoru: RGH, gdzie R oznacza podniecie, G — sumienie, H — czyn. Wzór ten może ulegać zmianom jak np. RHG, które mają wielkie znaczenie dla głębszego zrozumienia wewnętrznych dążeń sumienia (207). W sposób szczególny zwraca się tu uwagę na szczyty i kierunek linii falistej przebiegu procesu samego sumienia (R). Tu odróżniają Clostermannowie wypadki jednoszczytowe (RHG) i wieloszczytowe (RGG... H).

Ciekawą pod względem analizy dają Clostermannowie trój-szczytową (GA—GB—GC) budowę sumienia jak również analizy przeżycia sumienia pod względem wzrastającego i słabnącego jego przebiegu. Ciekawe są wreszcie pod względem psychologicznym różne formy rozwojowe sumienia w różnym wieku człowieka. Żadna jednak z wynurzonych form sumienia już nie znika wcale w wieku dojrzewania, mimo, że traci na swej natarczywości. Przesilenia religijne są często przesileniem etycznym i odwrotnie. Nie tylko zagadnienia moralne odsuwają życie religijne, lecz także zmagania o prawdziwą i szczerą pobożność wywołują nieraz konflikty sumienia. Ta

walka wewnętrzna odbywa się bez wiedzy i bez najmniejszych nawet przeczuć ze strony rodziców i wychowawców.

Clostermannowie przeprowadzili swoje badania na podstawie jednorazowych zeznań dziewcząt oraz na podstawie swojej niedostatecznej obserwacji jednorazowej. Taka metoda nie pozwala ani na rozwiązywanie wszelkich zagadnień o sumieniu, ani też na osiągnięcie całkiem pewnych wyników badań eksperymentalnych. Zasługuje tu jednak na szczególną uwagę stosunek wielkiego zaufania między kierownikami badań, a osobą badaną, jak również znaczenie, które przywiązywano do obserwowania procesów sumienia, a oceniając bardzo krytycznie swoje osiągnięcia dali Klostermannowie obraz wystarczający o decyzjach sumienia młodych dziewcząt bez przeoczenia rysów istotnych. Praca więc Klostermannów jest wartościowym przyczynkiem do ogólnej psychologii sumienia (209). Obraz po raz pierwszy przedstawionych procesów sumienia w ich potężnej różnorodności jest dość przekonujący. Dopiero w tej pracy zostało przedstawione w sposób poglądowy olbrzymie znaczenie sumienia w gospodarce całego życia duchowego. Sumienie nie jest bynajmniej ani cieniem ani pojęciem marginesowym życia duchowego w człowieku, ani też imperatywem kategorycznym Kanta, który wydaje nakazy strascentne. Sumienie jest tu czymś więcej, albowiem ważniejsze decyzje i czyny muszą przede wszystkim podlegać badaniu własnego sumienia, które przebiega zależnie od stopnia większej lub mniejszej jego dojrzałości. Sumienie, które nie jest przytłumione, lecz działa dokładnie, przyczynia się w sposób wybitny do budowy pełnej osobowości człowieka. Każdy bowiem ma w sobie odmienny system wartości, według którego mierzy decyzje swego sumienia. I odwrotnie, cała praca sumienia reguluje i prostuje treść i budowę systemu wartości. Sumienie prowadzi do nawrócenia, które je zmienia jednocześnie. W ten sposób zrozumieć można współdziałanie sumienia w budowie najbardziej osobowej i intymnej jaźni człowieka (210).

W rozdziale 5 G. omawia życie religijne (pobożne), które wykazuje nie tyle przemiany nagłe i radykalne nawrócenia (Starbuck, James, Leitner o czym była mowa poprzednio, ile raczej jego formy rozwojowe (212).

I. Wiemy już, że nie każdy człowiek religijny (pobożny) przeżywa swoje nawrócenie. Taki rozwój życia religijnego (pobożnego) bez nawrócenia, przedstawił Starbuck w tomie drugim swoich badań (1899) z psychologii religii. Część zaobserwowanych tam faktów stanowić będzie przedmiot rozważań niniejszych badany metodą testów, stosowaną do osób od 16—85 lat różnych narodowości i wyznań. Wyniki osiągnięte były następujące. Właściwości życia religijnego w dzieciństwie są tu wywnioskowane ze wspomnień osób dorosłych, czyli metodą uboczną, mimo, że obecnie mamy już bezpośrednio i bardziej dokładne obserwacje religijności (pobożności) dzieci. Idąc jednak za wywodami tego wybitnego empiryka, powiedzieć należy, że jego zdaniem najlepiej można scharakteryzować religijność (pobożność) dziecka jako łatwowierność (212). Dalszą cechą tej pobożności jest spoufalenie ze światem nadprzyrodzonym (213). Świadomość słuszności — niesłuszności występuje bardzo wczesnie tak, jak i początki sumienia. Uczucia lęku występują naogół mniej niż uczucia miłości. Religia dla dzieci jest czymś naogół zewnętrznym i nie ma jeszcze sensu wewnętrznego. Do tych skąpych wiadomości Starbucka należy dodać wyniki badań psychologicznych osiągnięte za okres ostatnich lat 50.

O wiele obszerniejsze są rozważania Starbucka nad religijnym rozwojem młodocianych od 10—25 roku życia. Jest to okres najbardziej ciekawy i skomplikowany w rozwoju religijności.

Dotąd w życiu dziecka przepisy i myśli religijne były czymś zewnętrznym i zbytecznym. Odtąd zaś zapuszczają one korzenie w jego duszy i stają się jego własnością. Z całą pewnością stwierdza Starbuck, że spontaniczne budzenie się religijne jest zjawiskiem wieku młodzieńczego. To budzenie się występuje

nie tylko w postaci nawrócenia, lecz także w postaci tzw. rozwoju religijnego (213). Zaznaczyć należy, że opisy wczesnej młodości pochodzą tu ze wspomnień o dalekich wydarzeniach, a więc są nieściśle i z wielką ostrożnością muszą być stosowane (214). Zdaniem Starbucka przeważa w tym okresie gwałtowności i budzących się popędów świadomość niezdolności i niedoskonałości. Często ta świadomość przekształca się w poczucie winy i lęku przed karami wiecznymi. Powstają w tym ważnym okresie od lat 13 do 16 u dziewcząt, a od 16 do 22 u chłopców ubolewania nad wątpliwościami i różne tarcia ze środowiskiem. Ten okres gwałtowności i pędu u dziewcząt odpowiada okresowi wątpliwości u chłopców, który jest częścią nieuniknionego rozwoju, niezbędny dla dojrzałości charakteru (215). Okres wątpliwości wytwarza u młodocianych nastawienie obce względem tego wszystkiego, co jest konwencjonalne, zwyczajowe i autorytatywne, by to móc rozpoznać z właściwej perspektywy.

Nader ciekawe i mało doceniane spostrzeżenia czyni Starbuck, że poznanie wartości zwłaszcza religijnych i moralnych wzrasta o wiele szybciej niż zdolność do religijnego i moralnego czynu. Ten rozdźwięk między poznaniem a postępowaniem tłumaczy nam dlaczego ludzie podają sobie o wiele lepszymi, niż są w rzeczywistości i dlaczego oceniają innych gorzej, niż są w rzeczywistości (216). Tu leży najgłębsze źródło pychy i podobnych uchybień.

Po okresie negacji (zwątpienia) następuje okres pozytywnej pracy twórczej, który przypada na 20—30 rok życia. W tym okresie prawdy religijne, podlegają procesowi ich przyswojenia bez wpływu z zewnątrz.

Zdaniem Starbucka, obydwie typy rozwoju: gwałtownego i powolnego, prowadzą do tego samego celu. Zasadnicze dążenie rozwoju religijnego posuwa się w czterech kierunkach: wyzwolenie się z egoizmu, żeby być zdolnym do wykonania większych zadań, nabycie duchowej siły pozytywnej, wyrobienie dojrzałej osoby, która potrafi nie tylko działać, lecz dzia-

łać mądrze, wreszcie stałe dążenie człowieka do życia coraz bardziej bogatego.

Te osiągnięcia Starbucka mają aż do dzisiaj swoją wartość doniosłą, a nawet większą niż James'a, ponieważ opierają się one na rozległym materiale i na jego głębokim rozumieniu.

Również i James uwzględnia fakt, że rozwój religijny człowieka odbywa się na 2 odmiennych płaszczyznach: na płaszczyźnie nagłych nawróceń i na płaszczyźnie powolnych przemian. Badając te ostatnie, James popularyzuje odkrycia Starbuck'a przy omawianiu typu człowieka choleryka, który jest nieczuły na to, co jest ciężkie, ciemne i gnębiące w życiu, wraz z odchyleniami tego typu, zarówno świadomymi, jak i nieświadomymi (218). Nowe i ściślejsze badania nad tym typem choleryka wykazały, że chodzi tu o typ, którego właściwości sięgają poza dziedzinę religijną do dziedziny moralnej, a nawet światopoglądowej (219).

Wyniki badań eksperymentalnych Starbuck'a i James'a nad rozwojem życia religijnego w jednostce bez nawrócenia, znalazły swoje potwierdzenie również u Leitnera, który będąc sam metodystą i badając wypadki nawrócenia u metodystów, stwierdza, że nie każde życie religijne u zaobserwowanych przez niego osób, wykazuje właściwe przeżycie nawrócenia (220). Nawet i tam gdzie miał do czynienia w sposób jednoznaczny z nawróceniem, przyznaje Leitner, że wynik nawrócenia odnawia się później niejednokrotnie, tzn., że obraz jednorazowego nawrócenia zbliża się raczej do rozwojowego typu pobożności. Co więcej, powtarzające się u wielu metodystów raz po raz nawrócenia, do liczby nawet 6 u jednej osoby, nasuwa pytanie, czy nawrócenie ostatnie jest prawdziwe i definitywne (221). Stąd wynika, że nigdy nie można mówić o tzw. nawróceniu radykalnym jak to czynią Starbuck i James. Nawrócenie tzw. radykalne jest raczej typem pośrednim między nawróceniem jednorazowym a stopniowym rozwojem religijności.

II. Po zapoznaniu się ze zmaganiem o przemianę religijną i z różnymi formami przemian bardziej różnorodnych, niż je przedstawiał James, nasuwa się pytanie: dokąd taka przemiana prowadzi i jaki jest dalszy wynik tego tajemniczego i tak ciężko wywalzonego procesu. Wynikiem każdej przemiany prawdziwej, względnie każdego prawdziwego nawrócenia religijnego, jest nowe życie. Na czym to nowe życie polega, wyjaśniali coprawda liczni dogmatycy i etycy chrześcijańscy, ale nagromadzony przez nich materiał, zorientowany na ideałach N. Testamentu nie uwzględnia pobożności teraźniejszej z jej wielopostaciowymi i nieznanymi dotąd zjawiskami. Dla naukowych badań empirycznych nie mogą wystarczyć prace teologiczne (dogmatyków i etyków chrześcijańskich), ponieważ badania te pragną poznać, jak się przedstawia to życie w sposób realny i konkretny, jak się ono codziennie kształtuje i jakie przybiera formy. Punktem wyjścia w tych naukowych badaniach empirycznych jest zatem codzienna rzeczywistość życia religijnego, a celem ich jest podać możliwie dokładny jego opis. Najbardziej staranne badania naukowe pod tym względem przeprowadził Starbuck. Jego zdaniem, rys charakterystyczny życia nowego polega na tym, że cała treść życiowa gromadzi się dookoła nowego ośrodka. Osobowość przez swoje nawrócenie, nabrała tu wielkiego znaczenia. Przeżywa ona swoje środowisko i siebie samą jako coś nowego. Towarzyszy temu przeżyciu świadomość rzeczywistości, a mianowicie, że jaźń weszła do świata nowego, który jej się wydaje jako rzeczywisty i prawdziwy. Jest to świadomość przyswojenia lub przywłaszczenia sobie tej nowej rzeczywistości. To nowe życie zaznacza się powstaniem nowych sił i nowych możliwości rozwojowych, które drzemią w duszy i szukają realizacji. Nasuwa się jednak pytanie, czy taka przemiana powstaje rzeczywiście w sposób radykalny, i nagły, tak jak ją przedstawia Starbuck. Wiadomo bowiem, że wspomnienia bardzo odległe mogą upraszczać, uogólniać i radykalizować (Külpe, Groenbaek). Starbuck zwraca tu jeszcze uwagę na pewien rys cha-

rakterystyczny, że mimo przemiany wewnętrznej i nawrócenia, którego wynikiem jest nowe życie, trwa jeszcze w samej jaźni życie dawne, coprawda jako element utrudniający, który daje się odczuwać najwięcej wtedy, gdy życie nowe ulega osłabieniu. Starbuck dalej posunąć się już nie mógł, ze względu na obraną przez siebie metodę eksperymentalną oraz zgromadzony tą drogą materiał i ze względu na trudności, jakie nasuwał sam przedmiot badany (227). O wiele lepiej wypadły badania Starbuck'a nad uczuciem religijnym. Stwierdza on 4 grupy uczuć religijnych: zależności, pokory i oddania się Bogu, które wynikają z przeżycia boskiego majestatu wobec własnej niższości, jedności wspólnoty z Bogiem, jak również ufności w Bogu. Uczucia te przekształcają się ostatecznie w uczucie pewności spokoju i pokoju.

Dzisiejsze natomiast badania, prowadzone według metod bardziej ścisłych, wykazują niewątpliwie o wiele bogatszy i bardziej subtelny obraz „życia nowego“ (227). Obraz ten wyraźniej od Starbucka nakreślił James na podstawie własnego życiorysu, ale i on nie dotarł do głębi materiału, którym rozporządzał i nie uniknął krytycznych zarzutów przeciw wiarygodności podanego materiału. Na pytanie, na czym polega to „życie nowe“. odpowiada James, tak jak i Starbuck, że jest to świadomość innego życia, wyższego od codziennego, świadomość nawiązania wewnętrznego stosunku z wyższą mocą, uczucie nieograniczonej wolności i wyższości nad życiem ziemskim, przesunięcie ośrodka życia ku skłonnościom altruistycznym i szarmonizowanym. Takie nastawienie wewnętrzne prowadzi do przejawów zewnętrznych, jak asceza, moc ducha, czystość i miłość. Podstawą „życia nowego“ jako świętego jest uświadomienie sobie obecności wyższej i przyjaznej mocy (228). Z takim uświadomieniem łączy się i jemu towarzyszy uczucie miłosierdzia, miłości dla bliźniego, pokoju, czystości życia i ubóstwa.

Według James'a (Deissmann, Girgensohn) skoro jądrem religii jest mistyka, to wynika, że wewnętrzne życie osobowe i religijne ma swój ośrodek i swoje źródło w mistycznych sta-

nach świadomości (229). To stanowisko było zrozumiałe w okresie racjonalizmu, ale dzisiaj jest ono przedawnione. Dzisiejsze badania psychologiczne znajdując swoje potwierdzenie w historii, wykazują, że przeżycie mistyczne jest *sui generis* i różni się od przeżycia religijnego czyli pobożności. Należy więc powiedzieć, że nie mistyka, lecz misterium, czyli tajemnica jest ośrodkiem pobożności.

O wiele dokładniej od Starbuck'a i o wiele trzeźwiej od James'a opisuje życie nowe Girgensohn w swoim dziele klasycznym.

Bardziej metodyczne od Starbuck'a, James'a i nawet Girgensohn'a są obserwacje życia nowego przeprowadzone przez Leitnera. Po mistrzowsku przedstawił on zmagania rozbudzonej pod względem religijnym młodzieży u metodystów: jej ciche wahania w wierze, ufność w słowa Chrystusa, nadzieję z tymi słowami związaną, nieubłaganą samokrytykę, tęsknotę za szarmonizowanym życiem duszy. Z takiego życia religijnego pochodzą etyczne nastawienia, ponieważ nawrócenie jest chwilą, z której powstaje neodparta wola czynu (232).

Z innych prac psychologicznych, wyświetlających życie nowe, wymienić należy: G. i A. Clostermann'ów (1933), Wunderlego (1932), A. Bolley'a (1930), Vetö-Viszkoka (1935). Prace te wskazują na jeden wspólny rys życia nowego, tj. na jedność przeżycia wiary, w czym zaciera się różnica między wyznaniem (236).

W rozdziale 6 omawia G. wyżyny i niziny „życia nowego“.

I. Wszystkie opisy zmagania o „życie nowe“, wykazują znajdujący się w nim element wiary. Nie ma jednak dotąd przeprowadzonych dogłębnie badań, co oznacza ta wiara w świetle empirycznym, a nie historycznym lub dogmatycznym, jak działa i jak się przejawia w życiu codziennym.

W okresie ostatnich lat 50 powstały badania nad wyżynami wiary, które szły w dwóch kierunkach: 1 — specjalistyczne badania empiryczne nad życiem wiary np. u młodych

dziewcząt (Wunderle, Clostermannowie, Heinz itd.), u młodzieńców i młodych mężczyzn (Leitner, Bulley, Winzen itd.), u dzieci (Voss, Nobiling, Vogel itd.), o formach wiary kościelnej (Vetö, Kietzig itd.), u starców (Groenbaek), u robotników (Dehn, Piechowsky). Prace tego kierunku nad częściową dziedziną życia wiary prowadzą do pewnych stwierdzeń empirycznych, wyświełających związek zasadniczy między życiem wiary a żywą pobożnością. Wyniki badań tego kierunku przeprowadzone wśród różnych narodów i wyznań, są do tego stopnia jednolite, że już pozwalają na stworzenie trwałych podstaw. Tu punktem wyjściowym dla nas będą związki podstawowe życia religijnego (238).

Różnorodne empiryczne opisy życia wiary. Wiara, pod względem empirycznym, wykazuje w sobie tak różnorodne zjawiska, że jest w tych opisach pojęciem wieloznacznym. Na ogół pojęcie to oznacza pewne określone nastawienie wewnętrzne. Bliżej nie da się określić jakie jest to nastawienie, ale zaznaczyć trzeba, że wyższe życie duchowe wytwarza najbardziej różne nastawienia i formy wzbogacające naszą egzystencję i wypełniające ją treścią. Są to twory oryginalne i trudne do zrozumienia, które Wundt nazywa twórczą syntezą, podobną do akordu muzycznego, będącego czymś nowym, niezrównanym i zgoła oryginalnym, nie zaś sumą poszczególnych swoich tonów. Nastawienie duchowe w wierze jest więc tworem, który powstał z wielu półtonów, ale w swojej formie dojrzałej zakłada wiele skomplikowanych doświadczeń: nie tylko walk i porażek wyższej jaźni, lecz także spotkań z transcendentnym i immanentnym Bogiem, przy czym zarówno porażki jak i spotkania są tworem również złożonym: z zajętego stanowiska, przeczuć, zapewnień, nadziei, przekonania itd. Tym się tłumaczy dlaczego tak trudno opisać wiarę w sposób jednoznaczny.

Różne są odchylenia i stopniowania w wierze. Wiara czysta (prawdziwa) czyli absolutna jest zjawiskiem bardzo rzadkim

wbrew ogólnej opinii, że wiara jest sprawą codzienną religii, czy Kościoła.

Badając znane nam poszczególne formy wiary, poza którymi istnieją jeszcze inne mało znane dla nas, stwierdzić możemy, że na ogół życie wiary podlega tym samym prawom, jak i przeżycie religijne, ponieważ proces wiary jest procesem religijnym, a więc należy do przeżyć religijnych, jako do swojej większej grupy (240). Dlatego też w przeżyciu wiary znajdujemy te same odchylenia i odmiany jak i w przeżyciu religijnym.

Odróżniamy tu trzy grupy wiary: pozornej, autorytatywnej i właściwej. Najslabszą formą wiary jest wiara pozorna. Mamy tu do czynienia z nastawieniem intelektualnym („jak gdyby Bóg istniał“), nie zaś jaźniowym. Ta forma wiary ma wielkie znaczenie w życiu codziennym (60%) nawet u wierzących chrześcijan. Pod względem psychologicznym ta forma wiary może albo sięgać swymi początkami poprzedniej wiary żywej, albo oznaczać przejście z wiary do niewiary, względnie z niewiary do wiary (Girgensohn), a także stan osłabienia wiary żywej. Ta forma wiary pozornej osłabia stan Kościoła, wywołuje wahania w życiu codziennym u poszczególnych chrześcijan, jak również wiele nieprawdomówności i nieszczeroci, ponieważ nie jest rzeczą łatwą wyznać taką wewnętrzną niepewność wobec siebie i innych.

Inny obraz daje natomiast wiara autorytatywna. Zaobserwować ją można wyraźnie u dziecka: ono wierzy, bo jego rodzice wierzą. Wiara ta może mieć różne stopnie swego nasilenia, zależnie od większego lub mniejszego jej autorytetu dla osoby zainteresowanej (Girgensohn). Dwa są doniosłe odchylenia tej formy wiary, które występują pod nazwą martwej (zesztywniałej) i żywej. Pierwsza forma odchyleniowa pozostawia tylko wspomnienia o wierze autorytatywnej w tym sensie, że pewna myśl (dogmat) zawiera w sobie autorytet, ale bez jakiegokolwiek znaczenia dla osoby zainteresowanej, względnie, że pewna myśl (dogmat) ma autorytet dla innych,

a nie dla osoby zainteresowanej. Tego rodzaju odchylenie spotyka się bardzo często w życiu codziennym (do 99%). Druga forma odchyleniowa ma miejsce wtedy, gdy autorytet wiary jest zespolony wewnątrznie z osobą zainteresowaną. W powyższej formie, która się różni od przeżycia religijnego, mimo ściślej z nim łączności, występuje delikatne i głębokie uczucie poufałości i zaufania, łączące się z silnymi wrażeniami dzieciństwa (241).

Wreszcie trzeci obraz wiary tzw. właściwej czyli prawdziwej pokrywa się z wszystkimi cechami prawdziwego przeżycia religijnego (242). Tu, tak jak w przeżyciu religijnym, ma miejsce czynnik twórczy, poruszający jaźń dogłębnie, a nawet ją przemieniający, ze względu na (osobiste) przywłaszczenie sobie nowych poglądów i nowego poznania wartości. Najłatwiej można, z punktu widzenia psychologicznego ten obraz zrozumieć w przeciwstawieniu do niedowierzania, niewiary, odrzucenia zaufania w najbardziej radykalnych formach, względnie odseparowania się od środowiska i zubożenia siebie. Wewnętrzne bowiem nastawienie w wierze wskazuje na połączenie jaźni z Bogiem i ze środowiskiem, na tworzenie się jaźni (i wzbogacenie) względem wszystkiego, co szlachetne. (Tu można nadmienić o próbie Girgensohna, który odróżnia na płaszczyźnie psychologicznej między wiarą a ufnością). Tak jak przeżycie religijne, tak też właściwa (prawdziwa) wiara wzrasta wewnątrznie i rozwija się stopniowo bez jakiegokolwiek wymuszania, by nie zostać wiarą fikcyjną, a dalej obłądą i nieszczerością. Wychodząc z założenia, że właściwa (prawdziwa) wiara i przeżycie religijne mają jako zasadniczy rys wspólny: zlanie się w jedno myśli religijnych z jaźnią, można tu rozpoznać różne stopnie tej jedności, od stopnia słabego, poprzez stopień mocny, aż do najbardziej mocnego. Stąd też powstaje nadwzmózone i wzmózone życie wiary obok jego form najslabszych jak: przecucia czegoś nadzmysłowego, możliwość, prawdopodobieństwo oraz prawdziwość takiej rzeczywistości aż do pewności i niewzruszonego przekonania o niej.

Stąd też nie można utrzymywać z punktu widzenia psychologicznego, że wiara jest skokiem w przepaść. Co prawda są wypadki, kiedy wiara wyraża akt oddania się bez jakichkolwiek uczuć i bez myślowej pewności, ale są to wypadki krańcowe, a nie regularne, ponieważ w życiu wiary wielką rolę odgrywa także rys intelektualny, jak np. różnorodne wyobrażenia o Bogu i o Jego stosunku do świata itd. Najczęściej jednak występuje czynnik intelektualny i jaźniowy w postaci mieszanej z innymi zjawiskami świadomości, jak: cele, zamiary, życzenia itd. Kwestie te wymagają jeszcze dalszego zbadania, ale można już z całą pewnością utrzymywać, że tego rodzaju zjawiska towarzyszące pobożności nie mają znaczenia zasadniczego. Można tedy powiedzieć, że obraz właściwej (prawdziwej) wiary przedstawia się z istoty swojej jako osobowe połączenie z wyższą rzeczywistością duchową, które w swoich pierwszych początkach rozwija się w sposób niezdecydowany, a po wzmocnieniu się wrasta coraz bardziej w tę rzeczywistość (246).

Gdy chodzi o wzrost życia wiary, czyli o istotne związki między życiem wiary a wyższą istotą, to gdziekolwiek powstaje łączność między człowiekiem a istotą wyższą, jak wykazał K. Österreich już przed 40 taty, następuje przerzut na jaźń człowieka z tej istoty jej zdecydowanych rysów charakterystycznych podczas trwającego zainteresowania się tą istotą. Przerzut ten można nawet w sensie Freuda rozumieć jako asymilację lub zrównanie słabszej jaźni z silniejszą osobowością (227). Później, w swoich badaniach eksperymentalnych wykazał Starbuck, że nawet osobowość człowieka zlewa się w jedno z jego życiem duchowym, które przed jego nawróceniem uchodziło tylko za możliwe. Stanowisko to formułuje James w sposób bardziej ostrożny gdy mówi, że wzrost życia wiary oznacza pogłębienie ośrodka życia osobowego w kierunku bezinteresownych i szarmonizowanych skłonności (dążeń) do „tak” od „nie”. O wiele dokładniej od James’a wypowiada się Girgensohn, gdy mówi o intensywnym i ekstensywnym wzro-

ście jaźni odpowiednio do rozwoju w niej przeżycia religijnego, tj. że jaźń w każdej chwili jest inną i znajduje się w nieprzerwanym działaniu asymilacyjnym, przez które sama siebie odbudowuje, stając się w końcu czymś innym pod względem empirycznym niż była początkowo. Bardziej konkretnie i dokładnie wykazał Leitner tę empiryczną przebudowę religijnej jaźni: różnorodne postacie biblijne są dla młodzieży wzorem i normą, według których mierzy ona swoje życie wiary. Życie wiary dopiero wtedy osiąga swoje wyżyny i je zatrzymuje, gdy to życie kształtują wybitne wzory kierownicze (Adler, Künkel). Bez takich bowiem wzorów życie wiary (religijne, modlitwy), tak jak i wszystkie czułe warstwy życia wewnętrznego, wykazuje tendencje do płytkości, do obniżenia się aż na poziom pierwotnej wiary ludowej, względnie aż na poziom przeciętny o przekroju racjonalistycznym lub materialistycznym (319).

Życie wiary nie zawsze jednak osiąga swój najwyższy poziom. Nieraz tkwi ono w nizinach, o których mało się mówi, albo się nie mówi wcale, aczkolwiek ma to ważne znaczenie praktyczne. Zbadaniem naukowym tego zagadnienia zajął się węgierski psycholog religii L. Vetö-Viszkok (1936). Zbadał on, w jakiej mierze była żywotna wiara w jednej z najbardziej wzorowych gmin ewangelickich w Budapeszcie. Z tej gminy wybrano do badań naukowych 10 osób z pośród najbardziej gorliwych jej członków (251). W nadspodziewanym wyniku tych badań okazało się, że podstawowy dogmat wiary luterskiej budzi się i powstaje dopiero tam, gdzie chodzi o przeciwstawienie się wierze (myśli) katolickiej i to jeszcze przedstawionej w sposób niezwykły. Poza takim momentem polemicznym, dogmat luteranizmu nie odgrywał żadnego znaczenia u osób badanych żyjących swoją wiarą luterską. Można więc powiedzieć, że w obecnej religijności (pobożności) gmin luterskich dogmat i wiara luteranizmu w usprawiedliwienie, występuje dopiero wtedy, gdy chodzi o zanegowanie dogmatu katolickiego, a pozbawiony jest uświadomienia u jego wy-

znawców pod względem swej treści pozytywnej, jaka była za czasów Reformacji. Taka negacja jest wynikiem szkoły i wpływu środowiska. Ponadto, w wyniku tychże badań okazało się, że ta pobożność (religijność) wykazuje również inne, dość dziwne, związki ścisłe między żywotną wiarą a np. materializmem, spirytyzmem, poglądami magicznymi, racjonalistycznymi itd. (253). Takie odchylenia lub niziny pozbawione są większego znaczenia, a nawet mogą być dość łatwo wyłączone. Wyniki powyższe można uogólnić i powiedzieć, że te niziny życia wiary da się zaobserwować wszędzie, we wszystkich kościołach chrześcijańskich i u wszystkich narodów. Rzadkie są bowiem formy idealnej czystej wiary. Rzeczywiste i faktyczne życie wiary wykazuje zasadniczo syntezę poszczególnych punktów szczytowych wiary z olbrzymią ilością niechrześcijańskich a nawet antychrześcijańskich rysów, które w dotychczasowym rozwoju jednostki, nie zostały jeszcze wewnętrznie rozpracowane i uzgodnione z zasadniczą treścią chrześcijańską. Wynik ten został należycie udokumentowany przez Vetö'go, który stwierdził, że istotnie trudno spotkać żywą i prawdziwą wiarę. Do takich wyżyn swojej wiary dochodzi chrześcijanin tylko w rzadkich i nadzwyczajnych wypadkach swego życia, gdy natomiast codzienne życie wiary u chrześcijanina znajduje się na zbyt ludzkich nizinach. Fakt ten jest niezwykle dlatego, że kto jest po chrześcijańsku wychowany, ten nie zgodzi się przyjąć go łatwo, ponieważ jest niezgodny z tym czego przeciętnie uczy protestantyzm, że każdy może, kiedy chce, jak chce i w co chce wierzyć.

W stosunku zaś do katolików badał ich pobożność oraz jej niziny Wunderle, Canesi, Bolley i Clostermann'owie, a w stosunku do metodystów — Starbuck, James, Leuba, Leitner i inni.

Gdyby życie wiary nie było sprawą tak skomplikowaną, lecz gdyby ono polegało na samym uczuciu, na samej woli, wyobraźni lub myśli, wtedy nie istniałyby jej niziny i łatwo

było by wychować w gminie chrześcijańskiej wyobraźnię, uczucie, wolę i myśli (259).

Bezsprzecznie, istnieje wiara naturalna wtedy gdy mówię: „przypuszczam lub uważam, że możliwe lub prawdopodobne“. Wyższym szczeblem od tego stopnia wiary jest wiara jako skomplikowany przejaw zaufania, opartego na licznych doświadczeniach, decyzjach wewnętrznych, walkach i objawieniach, tj. na niezłomnej pewności o łączności ze światem pozagrobowym.

Szereg zagadnień o związku między życiem wiary a jego nizinami, np. z przesadnym materializmem, a resztkami kościelnej pobożności, z zabobonami, z zanikającymi przekonaniami wiary, czeka jeszcze na opracowanie (260).

II. W świetle tychże badań empirycznych, powiedzieć trzeba, że gdziekolwiek człowiek prowadzi swoje zmagania o życie wiary, tam znajdujemy zawsze człowieka modlącego się. W modlitwie człowieka wierzącego poznać możemy zarówno wyżyny jak i niziny.

A. Wyżyny modlitwy zostały już po mistrzowsku opracowane eksperymentalnie przez D. Vorwerk'a (Gebet und Gebets-erziehung, 1913, 2 tomy), i F. Heiler'a (Das Gebet, 1919), wykazujących jaką być powinna modlitwa (chrześcijańska). Prace te jednak nie mówią o tym jaką jest modlitwa (chrześcijańska) i jak jest praktykowana (261). Badania eksperymentalne nad modlitwą, jako ośrodkiem pobożności katolickiej, przeprowadził Canesi (1925), pod kierownictwem Gemelli'ego ucznia Külpe'go z Würzburga. Liczba eksperymentów nie była wielka, ani same eksperymenty nie były dokładne, co nie przekreśla bynajmniej wartości tych badań w dziedzinie niedostatecznie opracowanej. Śledząc badania Canesi'ego, które uchodzą jako pierwsze badania eksperymentalne nad życiem modlitwy w teraźniejszej rzeczywistości, należy zanotować różne formy modlitwy, ich przebieg oraz niektóre szczegóły i subtelności życia wewnętrznego w związku z przeczytanym tekstem przez osoby badane. Trzy fazy odróżnia Canesi w każ-

dej modlitwie jako podstawowe: uwewnętrznienie siebie czyli odnalezienie własnej jaźni w sensie otworzenia się jej jako głębszej, uobecnienie Boga i sformułowanie samej modlitwy (262). W pierwszej fazie modlący się odnajduje samego siebie, zastanawia się nad sobą, patrzy na siebie sub specie aeternitatis i w miejsce rozproszonej, wynoszącej się, kształtowanej przypadkami codziennymi buntowniczej czyli grzesznej jaźni, występuje inna jaźń moja, istotowa, subtelna, piękniejsza i świadoma swojej niewystarczalności wobec Boga. Powstające tu napięcia znajdują swoje rozładowanie, gdy następuje wzniesienie się do Boga, jako żywej, teraźniejszej i czystej rzeczywistości, nie zaś jako pojęcia martwego, spekulatywnego i wyłącznie teoretycznego (265).

Ta rzeczywistość przy jej rozważaniu, staje się bardziej potężna, pociągająca, aż ściągnie ku sobie całą jaźń i nastawi ją do modlenia się. Jest to najbardziej subtelny moment psychicznego procesu, gdzie obserwacja wykazuje wiele niejasności i braku szczegółów. Tu bowiem idea Boga wchodzi do samego centrum świadomości ludzkiej i gdy ta idea jest już poprzedzona nastawieniem do modlitwy, wtedy powstaje myśl i przekonanie, że słuszną jest rzeczą zwracać się do Boga, który dopomóc może. Gdy zaś takiego nastawienia jeszcze nie ma, wtedy pod wpływem tejże idei występują myśli o dobrodziejstwach, skoro się do Boga zbliżymy (266). W tym wypadku, świat wewnętrzny, czyli Świat Boga, opanowuje coraz bardziej warstwę jaźni codziennej i wyzwala ją od trosk tego świata. Nie ulega wątpliwości, że sformułowanie modlitwy, jako trzecia faza, nie jest sprawą dalekorzędną, ponieważ stwierdzono, że wysoki procent modlitw ginie, grzebiąc się w uczuciach i nastrojach, gdy nie otrzymują sformułowania jako swego zakończenia. Stwierdza bowiem Canesi fakt niezmiernie doniosły, że modlitwa dopiero wtedy rozwija swoją moc i siłę, trwającą godzinami i dniami w swoim działaniu, gdy została w jakikolwiek bądź sposób sformułowana (267). Dopiero wtedy, wywalczona myśl, siła i pewność w modlitwie

(sformułowanej) dochodzi do pełnej świadomości i tam jako modlitwa własna działa w sposób skuteczny. Zdaniem Canesiego, ta ostatnia faza modlitwy, czyli jej sformułowanie nadaje się do szczegółowych badań eksperymentalnych przy pomocy metody testów. Pobudzony testem stan psychiczny znajduje swoje ujście (267). Tekst modlitwy podlega całkowitej przemianie, gdy przedostając się do świadomości modlącego wyraża jego uczucia, ulega przez niego przywłaszczeniu jako modlitwa własna, a tym samym przestaje być wyłącznie częścią literatury religijnej.

Ze względu na sformułowanie modlitwy jako jej trzecią fazę, odróżnia G. trzy rodzaje modlitwy: zwykłą, zawierającą trzy wymienione wyżej fazy, dialogową, w której Bóg wydaje się występować jako mówiący, a człowiek jako udzielający Mu odpowiedzi i mistyczną, w której milknie sformułowanie, a jaźń gubi się w uczuciach zachwyty i radości z tytułu nieskończoności Boga i Jego majestatu. Te trzy formy modlitwy mają swój odpowiednik w trzech znanych nam podstawowych formach przeżycia religijnego. W przeżyciu bowiem religijnym, uwydatniać się może bądź aktywność samej jaźni, bądź aktywność idei Boga, bądź też aktywny kontakt jaźni z ideą, względnie tej idei z jaźnią (109). Ze względu na sformułowanie modlitwy G. stwierdza fakty, że nie zawsze jest ono pogładowe, lecz wystarcza jakiegokolwiek nawet najbardziej ogólnikowe i, że jest ono nieraz zmechanizowane. W tym ostatnim wypadku sformułowanie modlitwy jest bez znaczenia, ponieważ mimo modlitwy zmechanizowanej wskutek jej sformułowania np. liturgicznego, ma miejsce modlitwa wewnętrzna (oddania się i ufności).

Gdy chodzi o ustalenie istoty modlitwy pod względem psychologicznym, to, wbrew przesadnym ujęciom funkcji wyobrażeń, uczuć i woli w modlitwie wysuwa Canesi następujące tezy: 1 — wyobrażenia odgrywają małą rolę w życiu modlitwy, o czym muszą pamiętać pedagodzy i duszpasterze; 2 — o wiele ważniejszą rolę odgrywają tu uczucia, które w pierwszej fazie

modlitwy mają charakter bierny (echo przeczytanego lub wysłuchanego słowa), w przejściu zaś z drugiej fazy do trzeciej występują w modlitwie uczucia aktywne (zwłaszcza ufność); 3. — wola, której nie przysługuje takie znaczenie jakie jej przypisywano, odgrywa w modlitwie o tyle tylko pewną rolę, o ile jest ona pobudzona przez odpowiednie duchowe motywy. Nie należy tu mieszać woli z intuicyjnym przyjęciem, czy odrzuceniem modlitwy, stanowiącym zakończenie szeregu myśli i przekonań, które powstawały stopniowo podczas całego życia (270).

Reasumując, należy, zdaniem Canesi i Gruehn'a powiedzieć, że modlitwa, zwłaszcza katolicka, nie niszczy bynajmniej wartości życia osobowego przez pozbawienie go wszelkiej godności i niezależności. Przeciwnie, modlitwa, według ujęcia katolickiego przekształca i wzmacnia siłę tego, który się modli. W miejsce bowiem zadowolonej, pobieżnej i niepohamowanej jaźni codziennej, wchodzi jaźń prawdziwa, która w świetle wieczności, pokorna, mało znacząca, lecz pełna ufności w miłosierdzie Boga zdobywa dla siebie silny punkt oparcia wewnętrzny. W ten sposób rozproszona i powątpiewająca jaźń przekształca się w inną i wzbogaca siebie większą siłą życiową, zaufaniem, bezpieczeństwem i pewnością życia swego. Zachodzą więc podobne przemiany w życiu modlitwy, jak i w życiu wiary.

Gruntowne badania eksperymentalne nad życiem modlitwy, zwłaszcza u młodzieży, przeprowadził następca po zmarłym Wunderle w Würzburgu, Bolley, Gebetsstimmung und Gebet, 1930, katolicki psycholog religii, który był uczniem znanego psychologa J. Lindworsky'ego S. J., ucznia Külpe'go. Kontynuował on badania nad psychologią życia modlitwy rozpoczęte przez Canesi'ego, Wunderle'go i Moers'a, zwracając swoją szczególną uwagę na genezę modlitwy spontanicznej i na hamulce życia modlitwy. Przy zastosowaniu metody eksperymentalnej (metoda pytańowa), osiągnął Bolley nadspodziewane wyniki rozporządzając do badań chłopcami internatu od 10—21 lat

w liczbie 165 oraz dziewczętami w liczbie 15, wyznania katolickiego, rozszerzając później swój materiał badawczy na katolickie szkoły podstawowe, szkoły mieszane pod względem wyznaniowym i nawet na więźniów.

Wyżej wymieniona praca Bolley'a składa się z trzech części. Część trzecia o psychologicznej istocie modlitwy należy do najbardziej zasadniczych. Poprzedziły ją ciekawe rozważania o dyspozycjach dalszych (zastanowienie się, osamotnienie, wpływ środowiska i spowiedzi, doświadczenia życiowe) oraz bliższych (uczucia i akty myślowe) względem modlitwy zarówno ją wspierających jak i hamujących. Do ważnych osiągnięć Bolley'a pod tym względem należy odnieść takie spostrzeżenia jak: że między przeżyciem a modlitwą zachodzi związek jednoznaczny, że określone uczucia prowadzą do określonej modlitwy, że nie ma zależności bezpośredniej między wyższymi uczuciami (negatywnymi, pozytywnymi) a modlitwą, aczkolwiek uczucia te stanowią rys dodatni do jej powstania, że nie ma stałego związku między tymi uczuciami a modlitwą, że budzi modlitwa trudną dziś do wywołania świadomość o własnej niewystarczalności i, że również budzi ona myśli twórcze. Część trzecia składa się z czterech rozdziałów. Charakteryzując modlitwę jako czynność woli, autor rozumie wolę w sensie Külpe'go, tj. jako tendencje determinujące, które kierują przebiegiem modlitwy. Od tych tendencji zależy uzewnętrznienie modlitwy. Ciekawe tu czyni spostrzeżenie Bolley, że w modlitwie wola, czyli tendencje determinujące kierują się motywem egoistycznym u chłopców, zaś altruistycznym u dziewcząt. Zasługuje również na szczególną uwagę podział modlitwy według jej stopnia wartości: na poziomie najniższym jako najbardziej łatwym i prostym znajduje się modlitwa sformułowana, która nie zapobiega, mimo sformułowania ani odwróceniu uwagi, ani też zmechanizowaniu. Na stopniu wyższym od poprzedniej jest modlitwa o sformułowaniu rozszerzonym, która już jest bardziej osobistą niż modlitwa sformułowana. Dalszym stopniem wyższym jest modlitwa spontaniczna lub

osobista, w której jaźń bierze większy niż dotąd udział. Zbliża się do niej, składająca się z nielicznych słów, modlitwa tzw. strzelista. Jeszcze wyższy stopień modlitwy osiąga się wtedy, gdy jest ona wsparta przeżyciem religijnym. Modlitwa bowiem nie powstaje z nastrojów modlitewnych, lecz jak wykazał Bolley opiera się na stosunku człowieka do Boga jako rzeczywistości żywej, względem której są stosowane formy używane przez dzieci wobec rodziców. Wreszcie, na stopniu najwyższym znajduje się modlitwa wsparta czynem zewnętrznym: słowami, znakiem krzyża, klękaniem, nawiedzeniem kościoła i komunią św., ponieważ zwiększa on wewnętrznie energię modlącego się. Po omówieniu w rozdziale przedostatnim wyboru modlitw przez młodzież, która się tu kieruje względami wyznaniowymi (rysy jednoczące i dzielące), indywidualnymi, estetycznymi, a nawet treściowymi, Bolley w rozdziale ostatnim opisuje właściwe przeżycie modlitwy, czyli jej duszę. Sprowadza się ono do swoistej funkcji jaźniowej, która polega na doznaniu w sobie mocnego połączenia własnej jaźni z jaźnią poza swoją. W tym doznaniu chodzi nie tylko o rys przedmiotowy tj. o ideę Boga, lecz także o rys podmiotowy tj. o charakterystyczne przez nią dotknięcie jaźni. Pod tym względem badania Bolley'a przewyższają Otto, którego teoria uczuć jest niewystarczająca i nie wytrzymuje krytyki wobec dokładnych obserwacji faktów.

Wielką zasługą Bolley'a było, że zbadał swoiste przeżycie modlitwy pobożnej, czyli swoiste funkcje, zwłaszcza swoistą funkcję jaźniową. Trzeba było tu zastosować specjalne metody badań, nieznanne dla historyka religii, a mianowicie: pomocnicze, celem wytworzenia właściwej sytuacji (modlitewnej) i główne. Te ostatnie były dwie: związana z tekstem modlitwy Pańskiej i bez tekstu tej modlitwy. Pierwsza stwierdziła, że praktycznie nie da się odmówić pobożnie modlitwy Pańskiej bez jakiegokolwiek rozproszenia ze względu na zmechanizowane odmawianie tej modlitwy i na dobrze znane jej uzewnętrznienie (sformułowanie). Celem usunięcia tego braku i osiągnięcia

nięcia pobożnego nastawienia zastosowano trzy metody: rozmyślenia nad każdym wyrazem tej modlitwy, dialogu z Bogiem jako z Ojcem i rozmyślenia dialogowego. Druga zaś bez tekstu modlitwy polegała na tym, że modlący się nie myślał wcale o treści modlitwy, lecz chciał być pobożnym. Z zastosowania tej metody poczynił Bolley zgola nieznane w religioznawstwie spostrzeżenia. Tu bowiem stwierdził Bolley, że można pobożnie odmówić modlitwę Pańską nawet i wtedy, gdy jej treść sformułowana nie jest obecna w myśli modlącego się, lub, że myśli modlącego się odbiegają co prawda od sformułowanej treści modlitwy, ale ta treść podtrzymuje ich przebieg tak, jak melodia podtrzymuje sam tekst pieśni. Stąd widać, że można być pobożnym nawet i wtedy, gdy się wymawia formułę modlitwy w sposób tylko zewnętrzny, a myśl krąży dookoła przedmiotu zamierzonej modlitwy.

Na podstawie wyżej wymienionych metod, stwierdza Bolley, że istota psychologiczna modlitwy pobożnej polega na wewnętrznym i świadomym nastawieniu jaźni do Boga (289). Najwyższy zaś stopień modlitwy pobożnej, ma miejsce wtedy, gdy cała świadomość jest tylko Bogiem wypełniona. Takiego jednak stopnia nie sięga modlitwa codzienna. Z drugiej zaś strony nie można powiedzieć, że w modlitwie codziennej myśl o Bogu znajduje się tylko na jej peryferiach (Gemelli), ponieważ dopóki nie ulega przerwaniu nastawienie pobożne, dźwięczy ona stale nawet i wtedy, gdy modlitwa jest odprawiona bezmyślnie.

⁴ Wyniki te potwierdziły zasadniczo dotychczasowe osiągnięcia psychologii religii dokonane przez Stählina (1914), Grubera (1924), Girgensohna i Gruehna, natomiast odchylają się one od stanowiska Heilera o modlitwie, które opiera się na niedostatecznej analizie psychologicznej. Nie ma dotąd jeszcze podstawowej pracy empirycznej o modlitwie ze strony protestanckiej. Badania powyższe Bolley'a dały nam wgląd do pobożności rzeczywistej a nie idealnej, która może zaistnieć u teologów.

Niziny życia modlitwy. Życie wiary i życie modlitwy pod względem duchowym łączą się razem, ale nie zawsze znajdują się one na należytych wyżynach. Co więcej, powiedzieć można, że znajduje się ono rzadko na tych wyżynach, ponieważ jedno i drugie życie ulega osłabieniu i napotyka na liczne opory. Należy więc zbadać, doniosłe dla duszpasterstwa zagadnienie, jak się przedstawia życie modlitwy w terażniejszości, czyli jak się przedstawia modlitwa dnia bieżącego tj. modlitwa aktualna i rzeczywista. Dotąd bowiem zajmowano się zbadaniem kwestii, jak się modlić trzeba, a więc modlitwą idealną, klasyczną i wzorcową (Canesi, Bolley, Leitner, Vetö). Pomijając wypadki krańcowe w życiu modlitwy, które zebrał Bolley w stosunku do więźniów, a Bjerre w stosunku do zbrodniarzy, pozostaje jeszcze przeciętne życie modlitwy jako przedmiot badań dotąd jeszcze nie przeprowadzonych (297). Fakt powszechności modlitwy jest jak stwierdziła ostatnia wojna, bezsprzeczny. Modlą się wszyscy bez wyjątku: chrześcijanie i poganie, narody o wysokiej i niskiej kulturze, nienormalni i zbrodniarze, dzieci i starcy. Nie wszyscy jednak modlą się prawidłowo i pielęgnują pełnowartościowe życie modlitwy. Olbrzymia część ludzi modli się w sposób pierwotny i odruchowy, nie przeczuwając nawet wyżyn, które może osiągnąć. Nic więc dziwnego, że niziny życia modlitwy są bardziej rozpowszechnione, niż jego wyżyny (303). Modlitwa bowiem prawdziwa opiera się na idei Boga i na wewnętrznym, stałym i świadomym nastawieniu jaźni do Boga. Z braku któregośkolwiek z tych warunków modlitwa jest nieprawdziwa, ponieważ z braku pierwszego jest ateistyczna, a z braku drugiego jest antyteistyczna. W zależności od takich typów modlitwy powstają różnorodne struktury psychiczne.

Modlitwa ateistyczna zawiera jako ważniejsze następujące struktury psychiczne. Modlitwa zw. paplaniną, w której tylko usta biorą udział, podczas gdy myśl i jaźń pozostają przy sprawach codziennych. Ta struktura należy do bardzo powszechnych, na co wskazuje obszerna literatura fachowa (304). Mo-

dlitwa zintelektualizowana u osób zwłaszcza wykształconych, szerzona przez sektę Christian Science w Ameryce, polega na uwzględnieniu tylko myśli o Bogu i traktowaniu takiej myśli jako modlitwy. Modlitwa nastrojowa występuje w bardzo licznych odmianach i najwięcej była szerzona w wieku XIX. Idea Boga jest tu ledwo dostrzegalna, a głębsza warstwa jaźni nie jest nią wcale dotknięta. Wartość religijna i moralna tej modlitwy jest bardzo niska. Modlitwa wymuszona, która spotyka się najczęściej u dzieci i młodzieży a nawet u dorosłych (Bolley, Canesi, Leitner), powstaje przez uleganie zewnętrznemu naciskowi bez wewnętrznego w niej udziału jaźni i myśli. Zbliża się ona najbardziej do modlitwy zw. paplaniną, a różni się od modlitwy depresyjnej, powstającej z załamania się wewnętrznego wskutek nieszczęśliwych wydarzeń lub niepowodzeń i po ustąpieniu przymusu wewnętrznego przekształca się w modlitwę prawdziwą. Nie ulega wątpliwości, że przejściowy przymus zewnętrzny lub wewnętrzny może uchodzić jako środek wychowawczy (305). Modlitwa przesadna najczęściej u ludzi duchowo niedojrzałych, przybiera różne kształty psychiczne, czy to w sensie pewnej gwałtowności, czy też pewnego sentymentalizmu. Brak w tej modlitwie wszelkiego dystansu względem Boga, gdyż dosięga ona Boga urojonego (306). Modlitwa wyrównawcza polega na prawie całkowitej eliminacji idei Boga, tak jak w modlitwie nastrojowej i zintelektualizowanej. Dąży ona do osiągnięcia takich stanów psychicznych, jak np. pokoju wewnętrznego, równowagi ducha, spoczywaniu w Bogu, które się osiąga w każdej modlitwie prawdziwej i które wyrównują życie wewnętrzne człowieka oraz dają mu psychiczne rozładowanie (ulgę). Odróżnić ją należy od tzw. auto-treningu psychicznego, który zdaniem Schultz'a jest środkiem do odzyskania naruszonego zdrowia psychicznego.

Typ modlitwy ateistycznej, przedstawionej w sześciu wyżej wymienionych strukturach psychicznych, wypełnia, zdaniem G., 80% odmawianych modlitw, aczkolwiek nie wyraża on bynajmniej największych nizin modlitwy.

Modlitwa antyteistyczna jest największym nadużyciem modlitwy, tj. najgłębszego, delikatnego i czystego poruszenia duszy ludzkiej, która zwraca się do największych wyzyn bytu dostępnych dla człowieka, czyli do spotkania z żyjącym Bogiem. Ten typ modlitwy zawiera następujące struktury psychiczne: modlitwa destrukcyjna, magiczna, przestępców i obłudna.

Modlitwa destrukcyjna (Totbeten) sięga najgłębszej starożytności, a i dzisiaj najbardziej jest rozpowszechniona nawet wśród chrześcijan, chociaż naukowo nie jest jeszcze zbadana. Występuje ona w najbardziej prostej postaci egoistycznej: jeżeli ktokolwiek jest dla mnie uciążliwy, to proszę Boga, aby go sobie zabrał. Ta forma modlitwy jest kierowana nienawiścią, niecierpliwością i chęcią zemsty. Jest ona zatem niemoralna i bezmyślna, ponieważ uważa współzycie z ludźmi nie za zadanie do spełnienia, lecz za przeszkodę, którą należy za wszelką cenę usunąć przy współudziale Boga. Działanie jej uważa się za automatyczne. Nazywa ją Bolley instynktowną i nieprzemyślaną obroną przed złem na świecie, chociaż uporczywą i za wszelką cenę. Taką formę modlitwy spotykamy nawet wśród uczniów Jezusa (Łk. 9, 54). U podstaw jej leży niejasne wyobrażenie o Bogu: wszechmocny, ale nie wszechwiedzący, miłosierny, ale nie święty. Od tej formy modlitwy odbiega zasadniczo inna, według której wyniszczenie zła na świecie pochodzi ze zwycięstwa moralnego odniesionego przez Chrystusa. Modlitwa magiczna wzywa Boga do pełnienia wszystkich usług dla człowieka w sposób najbardziej tajemniczy. Wyrazem powszechnie znanym tej modlitwy są amulety, talizmany i zaklęcia, które pod względem psychologicznym oznaczają fantastyczny przerzut potrzeb jaźni do świata obiektywnego. W tej modlitwie nie służy człowiek Bogu, lecz Bóg służy człowiekowi. Taką formę często spotykamy nawet u chrześcijan w modlitwach o uzdrowienie. Modlitwa przestępców, jako inna forma modlitwy antyteistycznej była przedmiotem subtelnych i wnikliwych badań Bjerre'go,

ucznia głośnego kryminologa w Berlinie F. v. Liszta. W świetle tych badań (1925) jest ona wyrazem przeżycia, które wypływa z rozległej tęsknoty przestępcy za czymś poza sobą i jednocześnie jest również wyrazem nieograniczonej potrzeby posiadania dla siebie oparcia. Potrzeba ta nurtowała już w milczącej modlitwie, pełnej lęku i obawy, do mocy bądź niebieskich, bądź piekielnych, w które nawet sam modlący się nie wierzył. Ujawniła się zaś w chwili, gdy te modlitwy znalazły sobie odpowiedź z próżni. Odpowiedź ta występuje jako rzutowana z niej potworna istota opiekuńcza, która się staje bóstwem przestępców. Wreszcie, w nizinach życia modlitwy miejsce ostatnie zajmuje modlitwa obłudna, zarówno świadoma jak i nieświadoma, ponieważ występuje tu wewnętrzna nieprawdomówność, która może się rozwinąć w najwyższe zakłamanie wykluczające wszelką pobożność. Świadoma modlitwa obłudna nie należy do częstych nawet u przestępców (Bjerre). Najczęściej występuje ona tam, gdzie życie modlitwy znajduje się pod jakimkolwiek przymusem np. rodziców, wychowawców, zwyczajów i stanowiska. Niemniej niebezpieczna a zarazem bardzo rozpowszechniona jest nieświadoma modlitwa obłudna. Pochodzi ona z różnych źródeł: bezmyślności, bezuczuciowości, gnuśności, bezczynności, słabości, a przede wszystkim z braku należytego poznania siebie. Tu ma swą genezę rozdźwięk między chrześcijańską normą religijną a faktycznym nastawieniem chrześcijańskim. Okazją do takiej formy modlitwy jest modlitwa rytualna oraz modlitwa wspólna, ponieważ wiążą się z tą formą modlitw charakterystyczne dla obłudy wyobrażenia (Vetö). Tak jak najgłębszym źródłem obłudy jest brak należytego samopoznania, z którego powstaje subiektywna ocena samego siebie i innych, niezgodna z obrazem obiektywnym (Bjerre, Schneider, Lüneberg), tak też nowoczesna psychoterapia wykazuje tu naukowo nieodzowną potrzebę analizy samego siebie, a według tradycyjnej praktyki w Kościele katolickim, ścisły rachunek sumienia, jako środek zwalczający skutecznie obłudę nieświadomą. Po raz pierwszy zbadał

naukowo i systematycznie niziny życia modlitwy w gminach chrześcijańskich (1935 r.) psycholog religii Vetö-Viszkok L., biskup luterański na Węgrzech. Badania te są konieczne, by poznać jak się przedstawia pobożność człowieka współczesnego i jakie specjalne potrzeby czy niebezpieczeństwo w sobie kryje.

III. Obok modlitwy jako przejawu pogłębienia życia wewnętrznego występuje rozmyślanie (319).

Zaniechanie tej praktyki odbija się ujemnie na życiu wewnętrznym. Toteż po pierwszej wojnie światowej powstały kierunki, mające na celu wznowienie zapoznanej praktyki rozmyślenia. Antropozofia (Steiner, Rittelmeyer, Beck) usiłowała na podstawie planowych ćwiczeń wglębiać się do wnętrza duszy przekroczyć zakres poznania wyłącznie rozumowego i rozwinąć głębsze warstwy świadomości, które są otwarte w stosunku do rzeczywistości ponadzmysłowej (320). Wiele tu można zanotować słusznych spostrzeżeń, stwierdzonych później eksperymentem psychologicznym, obok zawartych w tych spostrzeżeniach błędów psychologicznych, z powodu niewystarczającej metody psychologicznej, przygodnej obserwacji siebie i niehistorycznego sposobu myślenia. Praktyka rozmyślenia szerzyła się w Europie po pierwszej wojnie światowej na skutek wpływów wschodnich: buddyzmu, kultu Yogów i teozofii. Mistyka fantastyczna zdobyła wielu zwolenników. Pod względem naukowym włączyły się tu badania psychologiczne Szultz'a i Kretschmera, które eksperymentalnie wykazały, że przeciążoną świadomość można uzdrowić przy pomocy pewnych planowych ćwiczeń, które doprowadzają do równowagi ciała i duszę (320). Badania te zostały uzupełnione po stronie katolickiej przez Bolley'a nad rozmyślaniem i kontemplacją. Bolley odróżnia dwa rodzaje rozmyślenia (modlitewnego): myślowy, polegający na planowym rozważaniu podstawowych prawd religijnych i kontemplacyjny, wczuwający się w liczne szczegóły. Poza ogólnymi badaniami Bolley'a i Fröbesa brak badań szczegółowych. Przegląd badań naukowych na tym odcinku do roku 1950 podaje G. dochodząc do

wniosku, że im bardziej do tej dziedziny wnikamy, tym bardziej skomplikowane powstają zagadnienia. W rozmyślaniu myślowym miejsce najważniejsze zajmuje skupienie, względnie, według znanej terminologii psychologicznej, koncentracja uwagi. Klasyczne pod tym względem dzieło o zwężeniu (koncentracji) świadomości napisał Mager (1920). Na pytanie o co chodzi w rozmyślaniu myślowym, słusznie G. zaznacza, że człowiek dzisiejszy, jest wewnętrznie rozdarty i rozszczępiiony. Z takiego rozszczępienia, spowodowanego specjalnymi warunkami życia dzisiejszego, a prowadzącego do znanych już dzisiaj różnorodnych zaburzeń psychicznych (niezadowolenia, męczącego rozłam), powstają różne ośrodki jaźniowe, w świadomości np. „ja“ świąteczne i „ja“ handlowe, które nie mają ze sobą nic, albo bardzo mało wspólnego (Freud). W następstwie tego budzi się wewnątrz samorzutne i bezpośrednie dążenie do wyrównania, działających w przeciwnych sobie kierunkach, sił duchowych. Jest to dążenie do osiągnięcia naruszonej harmonii wewnętrznej, do odnalezienia „miejsca spokojnego“, które się odnajduje wyłącznie przez uprzednie zastanowienie się nad sobą w Bogu, a nie przez rozkosze, zabawy i alkohol (321). Dopiero trafny wybór „miejsca spokojnego“ pozwala oddzielić podrzędne od stałych, a wtedy warstwy szlachetne jaźni dojdą do swego głosu. Skupienie prowadzi więc do przemian wewnętrznych, polegających na uporządkowaniu (przewartościowaniu, przemianie) naruszonego przez jaźń systemu wartości (322). G. odróżnia od skupienia, właściwe chrześcijanom rozmyślanie nad głębszym sensem słów Pisma św., analogicznie do ćwiczeń w innych religiach nad rozumieniem „ksiąg świętych“. Przebieg rozmyślania, jako ćwiczenia religijnego, jest dość skomplikowany. Wystarczy powiedzieć, że potrzebne jest tu podporządkowane nastawienie wewnętrzne i gotowość przyjęcia „słowa Bożego“ w sensie pełnym i nie naruszającym historycznej treści. Tam, gdzie mają miejsce poważne zmagania o wyżyny życia religijnego, rozmyślanie daje wielką pomoc. Należycie bowiem przeprowadzone rozmyślanie wzbogaca

życie wewnętrzne, odradza je, wzmacnia, pociesza, wyjaśnia i oczyszcza, czyli dodaje nowych sił.

W świetle badań eksperymentalnych nie należy mieszać skupienia, czy rozmyślenia, zarówno z rozładowaniem psychicznym przez samoczynny trening, który jest zabiegiem wyłącznie zdrowotnym, jak i spoza chrześcijańskimi stanami mistycznymi, które są stanem wysokiego i nadmiernego napięcia psychicznego (ekstaza), jako stanu wyłącznie psychicznego a nie religijnego (326). Ten stan psychiczny sprowadza się nie do pogłębienia sensu i treści tekstu biblijnego, lecz do samego napięcia psychicznego bez treści, czyli do samego upojenia się ekstazą. Szczegółowe badania pod tym względem przeprowadził internista Albrecht (1951). Metoda autora nie była jednak ściśle empiryczna i wskutek tego nie doszedł do wyników ścisłych. To też za najlepszego znawcę dziedziny rozmyślenia i kontemplacji uchodzi Bolley. Już od lat 10 prowadzi on badania eksperymentalne nad tą dziedziną, które stanowią prawdziwą perłę badań psychologiczno-religijnych. Odróżnia on w rozmyślaniu trzy stopnie zanurzenia. Obiektywne powstaje z wpływu samego tekstu, z pogłębienia jego treści i z poddania się działaniu powstających stąd myśli i uczuć. Refleksyjne, przedostaje się do strzeżonej skądinąd głębi osobowości celem wywołania odmiany jej życia. Transcendentne polega na przeżyciu takiego stosunku jaźni do Boga, w którym dotknięte są wszystkie warstwy osobowości, od duchowej poprzez psychiczną do somatycznej (328). Jest ono szczytowym punktem rozmyślenia, ponieważ wyjaśnia co się dzieje w duszy, gdy następuje w niej spotkanie z Bogiem. To też pominąć nie można prac Scheringa i Bjerre'go o niebezpieczeństwach grożących rozmyślaniu, gdy jest ono skierowane ku wartościom niższego rzędu (1951). Zdolność bowiem rozmyślenia, stanowiąc pewien talent, winna kierować człowieka ku jego wyżynom, nie zaś ku nizinom ludzkości (331).

IV. Najwięcej chyba wysiłków uczyniła ludzkość celem przyswojenia sobie idei Boga. Ograniczamy to zagadnienie do

tej idei w przeżyciu religijnym doby dzisiejszej. Wyniki badań eksperymentalnych prowadzonych od roku 1913 przez Girgensohn'a są następujące. Idea Boga w przeżyciu religijnym wykazuje odmiany indywidualne ze względu na to, że: gdy ta idea opiera się na doświadczeniu zmysłów, wtedy występuje Bóg jako początek wszechrzeczy; gdy zaś jest ona połączona z doświadczeniem życia duchowego, czyli z dziedzina moralną, wtedy występuje Bóg jako twórca i stróż porządku moralnego; gdy ta idea jest połączona z doświadczeniem historycznym, wtedy występuje Bóg jako potęga kierownicza, która realizuje plan uświęcenia wszystkich ludzi w teraźniejszości i w przyszłości (Opatrzność); wreszcie, gdy ta idea nie ma żadnej relacji do świata ziemskiego, wtedy powstaje czyste przeżycie religijne, które ma miejsce w życiu modlitwy (333).

Zagadnienie o sposobie doznawania Boga w naszym przeżyciu religijnym podjął A. Bolley na płaszczyźnie eksperymentalnej i opublikował w pracy, o (naszym) przeżyciu Boga w rozmyślaniu (1949), w dwóch częściach poruszających dwa subtelne tematy: o Bogu w odbiciu duszy i o duszy w odbiciu Boga. Temat pierwszy dotyczy sposobu poznawania przez nas Boga w przeżyciu religijnym. Wychodząc z założenia, że nasze wyobrażenia są ściśle związane z jaźnią i, że tylko od strony jaźni są one zrozumiałe, autor stwierdza, że do wyobrażeń tych o znaczeniu symbolicznym dostęp ma tylko sam obserwator. Wyobrażenia o Bogu nie są bynajmniej grą fantazji, lecz są ośrodkiem do intuicyjnego oglądu Boga i jak gdyby przezroczem, poprzez które widnieje rzeczywistość metafizyczna. Nawet poza najbardziej pierwotnym wyobrażeniem o Bogu, może istnieć świadomość o rzeczywistości Boga i o Jego działaniu, ponieważ świadomość rzeczywistości Boga już dostatecznie zaznacza się i tam, gdzie wyobrażenia o Bogu są nawet bardzo słabe, byle by przeżycie religijne było mocne. Temat drugi prowadzi Bolley'a do odróżnienia między przeżyciem kontaktu (Einsfühlung) z Bogiem i odległości (dystansu) od Boga. Tu zaznacza się zdaniem Bolley'a, nieznaną dotąd forma

tej świadomości, a mianowicie przestrzennej dali od Boga, której nie można z własnej siły pokonać, lecz tylko oczekiwać, aż Bóg ku Sobie ludzką jaźń pociągnie. Nie ma tu żadnego pomostu, który by łączył, nawet poznawczego. Świadomość przestrzennej dali lub niezblizalności i nieskończoności Boga powstaje, według wnikliwych spostrzeżeń Jolley'a, tylko wtedy, gdy zachodzi odpowiednia dyspozycja, tj. przeżycie własnej jaźni patrzącej na siebie w świetle wieczności. Takie nastawienie jaźni odbiega od codziennego, kiedy człowiek w modlitwie zrównywa siebie z Bogiem, a nawet dyktuje mu zaspokojenie swoich potrzeb, co więcej robi wyrzuty w razie ich niespełnienia. Wobec tego, wskazaną jest rzeczą rozpoczynać modlitwę od rozmyślenia dziękczynnego za otrzymane dary, co prowadzi do pokory i oddania się Bogu, uznania Jego majestatu nad sobą. Świadomość zaś kontaktu (jedności) z Bogiem przybiera także różnorodne formy: całkowitej ufności w Bogu, która świadoma własnej niemocy, jest pod względem obrazowym hamowana lękiem i szacunkiem przed zbyt jaskrawymi wyobrażeniami o Bogu (336); przeżycie wewnętrznej wspólnoty (jedności) z Bogiem kojarzy się jednocześnie z przeżyciem bezwzględnej wzniosłości Boga, na co z wielkim naciskiem wskazał Bolley, nie przeprowadzając jednak dalszych badań w tym kierunku (339).

Nietylko wyżyny idei Boga lecz także jej niziny odgrywają wielką rolę w pedagogice religijnej, ponieważ u wielu idea Boga znajduje się na bardzo niskiej płaszczyźnie, np. u przestępców Bóg występuje jako współnik przestępstwa (Bjerre), a u chorych psychicznie zarówno w formie ostrej jak i w przeciętnej, Bóg występuje jako istota sentymentalna albo jako zbyt surowy sędzia, albo też jako zmuszony pomagać człowiekowi we wszystkich jego potrzebach. Źródłem takich nizin jest: brak logiki, bezmyślność, ubóstwo myślowe, infantylizm, parazyzm zrównujący dobro ze złem, a Boga z djabłem, oraz samorzutne reakcje poza sferą ludzi pobożnych. Stąd wynika, że idea Boga nie jest własnością pewnych osób lecz jest pow-

szechną ideą ludzką, której sprzyjają pewne funkcje myślowe; jak np. myślowa intuicja, zdolność abstrakcji. Toteż wielu przedstawicieli psychoterapii dochodzi obecnie do wniosku, że utrzymanie idei Boga w umyśle ludzkim odpowiada naturze człowieka. Stwierdzony wyżej na płaszczyźnie psychologiczno-empirycznej stosunek dodatni idei Boga względem natury ludzkiej, ma wielkie znaczenie dla duchowego życia człowieka (Starbuck, James). Wynosi go bowiem poza jego ograniczenia, skierowuje go ku celom powszechnym, nadaje mu właściwą godność, punkt oparcia dla jego chwiejnej świadomości i zapewnia prawidłowe tworzenie się jego osobowości (342). Dla pedagogiki religii ważną jest rzeczą wiedzieć nie tyle czy człowiek wierzy, ile raczej w co wierzy: czy w Boga zemsty i zadość, czy w Boga miłości i dobroci. Trzeba więc dążyć do należytego pogłębienia i uduchowienia idei Boga, przez pielęgnowanie żywej i prawdziwej pobożności oraz przez mocne i logiczne powiązanie treści religijnej. Największe korzyści pod tym względem dają osobiste porady religijne i lektura religijna (342).

V. Im bardziej jest wzniosłe wyobrażenie o Bogu, tym głębsza i bardziej poważna jest świadomość grzechu. Grzech jest pojęciem religijnym i oznacza pewne wykroczenie przeciw Bogu. Gdzie nie ma wiary w Boga, tam nie ma i grzechu, aczkolwiek może być tylko wina i przestępstwo. Grzech nie jest wynalazkiem Kościoła, lecz jest rzeczywistością, z którą się stykamy i którą możemy dostrzegać codziennie. Jest ona przedmiotem badań psychoterapii, psychiatrii i psychologii, kryminalistyki i teologii (Ruffler, 1941). Materiał doświadczalny wykazuje, że w miarę rozwijającej się jaźni pod względem jej dojrzałości i głębi, wzrasta w niej również poznanie grzechu (Starbuck, James, Canesi, Leitner, Bolley, Vetö). Świadomość grzechu podlega różnym wahaniom, czasem jest ta świadomość wyraźna i jest związana z przeżyciem, czasem zaś jest ogólna i mało intensywna, ale czy trwa stale? W każdym razie, gdy chodzi o chrześcijan, świadomość grzechu jest u nich przy-

najmniej w słabym stopniu zawsze obecna w tym sensie, że idea związku z Bogiem nie znika przynajmniej z peryferii ich świadomości. Głęboka zaś i wstrząsająca świadomość grzechu występuje dość rzadko w swej czystej formie (Girgensohn). Odróżnić jeszcze należy świadomość grzechu wyuczoną od przeżywaną, zależnie od tego, na jakim pojęciu grzechu ona się opiera; czy z autorytetu, czy z żywego doświadczenia. Od tego zaś zależy prawdziwy żal, prawdziwa pokuta, prawdziwe nawrócenie i prawdziwe chrześcijaństwo.

Psychologia przestępstwa jest jednym z dowodów rzeczywistości grzechu. Osoba przestępcy nie jest zgoła odrębna od zwykłej osoby ludzkiej, lecz wspólne z innymi nastawienia przybierają tu postać dominującą (Bjerre) wskutek przewagi niższych popędów, zaniku hamulców (wychowania, przyzwoitości, względów i poczucia odpowiedzialności wobec Boga oraz bliźniego) i słabości charakteru (uległość wrażeniom, chwiejność, brak domu rodzicielskiego, przyjaciół, brak zatrudnienia, kontaktów ze społeczeństwem i z Kościołem).

Świadomość grzechu ma charakter religijny, a więc jest zależna od idei Boga i od religijnej dojrzałości człowieka. Gdzie idea Boga jest pogłębiona i wzniosła, tam świadomość grzechu jest prawdziwa, a pojęcie grzechu poważne i duchowo wyjaśnione. Stwierdza to w stosunku do młodzieży mało wykształconej i rozwiniętej, Leitner. Można ze sposobu ujęcia grzechu wnioskować o stopniu religijnej dojrzałości człowieka (354). Świadomość grzechu sięga swojej głębi u św. Pawła w 1 do Rzym. 7 ns. oraz 1 Kor. 15, 9, a pojęcie grzechu do największych wyżyn doprowadził Chrystus np. w historii swego kuszenia (Łk. 4, 1—13). Świadomość grzechu, prócz założeń religijnych (pobożność), wprowadza jeszcze inne, dość skomplikowane: istnienie osobowości logicznie i uczuciowo myślącej oraz czujnej kontroli siebie. Empiryczne badania religioznawcze przyczyniają się tedy do wyświetlenia kwestii świadomości i pojęcia grzechu, nie gubiąc się w zagadnieniach wyznaw-

wych i teologicznych. Nie można więc nie doceniać praktycznego znaczenia tych badań (355).

VI. Do nizin nowego życia religijnego należy prócz świadomości grzechu, świadomość oddalenia się od Boga, czyli świadomość ateistyczna. Badania eksperymentalne pod tym względem nie były jeszcze dotąd gruntownie przeprowadzone. Stwierdzić należy, że ateizm występuje w różnych formach i pochodzi z różnych przyczyn. Prowizorycznie odróżnić można cztery formy ateizmu, czyli dali od Boga: naukowy (radyczny, czysty), emocjonalny (fanatyczny), niedojrzały (werbalny, dziecinny) i pozorny (praktyczny). Ateizm czysty lub naukowy (radyczny) opiera się zawsze na przytoczeniu jakichkolwiek dowodów naukowych ze światopoglądu materialistycznego, i światopoglądu nihilistycznego (Nitsche). W wieku XIX panowało przekonanie, że tego rodzaju ateizm jest dla człowieka oczywisty i naturalny w przeciwstawieniu do wiary, która jest dla niego czymś nienaturalnym. To przekonanie jest niezgodne z materiałem eksperymentalnym., który wykazuje tak powszechny zasięg wiary w Boga, że mimo najbardziej radykalnych oporów wewnętrznych negatywnych, a także pozytywnych, jej ślady występują nawet u przestępców, psychopatów oraz u osób nienormalnych (Lüneberg), ślady wiary w Boga istnieją nawet u przestępców, psychopatów oraz u osób nienormalnych (Lüneberg). Co więcej ślady pierwotnej wiary w Boga wykazuje materiał biograficzny nawet wybitnych ateistów jak Haeckla i Nietzchego (358). Ateizm ten ma miejsce tam, gdzie istniała żywa wiara w Boga. Główne motywy tego ateizmu są wybitnie emocjonalne jak: obrażone poczucie religijne przez nieodpowiednie wychowanie, wstrząs z wiary w sprawiedliwość Boga, niedojrzałość duchowa itd., uzasadnienie zaś naukowe, czyli filozoficzne tego ateizmu stanowi warstwę wtórną. Tak jak istnieje ateizm, który się opiera na wierze, tak też istnieje ateizm, którego podstawą jest niewiara. Niewiara ta może mieć różne stopnie napięcia analogiczne do takich stopni w wierze. U podstaw drugiej formy ateizmu znajdują się nie tyle motywy myślowe, ile raczej motywy poza

intelektualne: nie chcę, nie mogę, już nie mogę wierzyć. Nas obchodzi tu rys emocjonalny. Wiadomo bowiem, że człowiek z natury swojej jest skłonny do przesadnego mniemania o sobie (Künkel), do pychy i zarozumiałości. W tych wypadkach zaufanie do siebie samego jest przesadne i nienormalne. To też jest rzeczą zrozumiałą, że poporządkowanie się Istocie Wyższej zostaje tu uchylone. Jest to postawa zamknięta i negatywna względem Boga (Bolley). Cały system wartości ulega w tym wypadku odwróceniu (Girgensohn). Najczęściej spotykamy tu niepokojące odchylenia od resztek wiary (Clostermann'owie). To rozdarcie wewnętrzne podlega w swoim dalszym biegu wzmożeniu i wywołuje niepokój wewnętrzny, który zaznacza się w kontaktach tej jednostki ze swym otoczeniem. Takie naruszenie harmonii w najgłębszych warstwach duszy wykazuje dość charakterystyczne refleksy również w dziedzinie moralnej. Ateizm tzw. werbalny, czyli dziecinny (niedojrzały), występuje nie tylko u dzieci, ale i u dorosłych. Ta forma ateizmu powstaje najczęściej wskutek zahamowania procesu uświadomienia religijnego, a w konsekwencji rozwoju pobożności. Z takiego podłoża pochodzą najbardziej rażące formy niedojrzałości religijnej (Lüneberg). Tym się tłumaczy fakt, że człowiek dorosły i wierzący, lecz mało uświadomiony religijnie, ignoruje, względnie odrzuca tak jak dziecko, duchowe ujęcie istoty Boga. Wymaga to bowiem konsekwentnego powiązania wszystkich rysów, jakie do tego ujęcia wchodzi. Do takiego powiązania nie jest zdolna jednostka o zahamowanym procesie uświadomienia religijnego (Nobiling, Bolley, Lüneberg). Zbliża się do tej formy ateizmu ostatnia jego forma zwana ateizmem pozornym lub praktycznym, który odgrywa wielką rolę w życiu codziennym. Źródłem jego nie są ani naukowe trudności przeciw idei Boga, ani też prawdziwa niewiara, lecz po prostu wygodna, lenistwo myśli, lekkomyślność, chęć użycia oraz inne odchylenia wstrzymujące od wiary. Ten po-

zorny (praktyczny) ateizm opiera się nieświadomie idei Boga mimo, że w Boga wierzy: po prostu unika Boga, żeby Go nie usłuchać.

Przeczuwa, że winien inaczej się prowadzić, jeżeli tej idei ma nadać pełną wartość, a ponieważ tego nie chce przeto posługuje się różnymi wymówkami, żeby ideę Boga odsunąć, względnie ją ograniczyć. Jest to najbardziej rozpowszechniona forma ateizmu, którego nie można zwalczyć ani w sposób teoretyczny ani też apelem do zajęcia postawy wymaganej przez wiarę (361).

Ze względu na to, że wymienione wyżej formy ateizmu powstają z różnych źródeł, racje pedagogiczne przemawiają za tym, aby stosować tu podejście indywidualne.

VII: Zabobon jest dziedzina, która została już opracowana pod względem historycznym (Wundt, Lehman), natomiast pod względem psychologicznym nie ma jeszcze dotąd opracowania dokładnego i wyczerpującego. Pewną jest rzeczą, że zabobon, który się szerzy w sposób przygodny i przypadkowy pochodzi w formach wciąż odmiennych z psychiki ludzkiej, która je chętnie przyjmuje, będąc otwartą na wszystko co jest niepoznane i poza progiem życia ziemskiego. (Wundt). Ważnym kluczem do zrozumienia zabobonu jest życie duszy dziecka. Początkowo miesza się tu wiara z zabobonem, przeplatają się wyobrażenia prawdziwe z fałszywymi, własne z przejętymi i rzeczywiste z fantastycznymi. Proces oczyszczający trwa do 15—16 roku życia, ale resztki zabobonu trwają jeszcze aż do okresu późniejszego (Leitner). Zabobon należy do zjawisk ogólnoludzkich, ponieważ nie da się go wyplenić jako zjawiska przynajmniej nieświadomego. Nie jest rzeczą ważną, czy zabobon leży na peryferiach duszy (Girgensohn) i czy istnieją warstwy podświadomości, w których przechowują się resztki zabobonu. Trzeba więc liczyć się zawsze z ewentualnym wystąpieniem zabobonu w każdym człowieku, zwłaszcza wtedy, gdy się znajduje wobec czegoś niepoznawalnego i wobec nagłych, a decydujących zagadnień. Wtedy wkradają się samorzutnie myśli zabobonne (370).

Świat magiczny dziecka różni się od świata człowieka dorosłego. Żyje ono życiem wspólnym ze zwierzętami, roślinami i przedmiotami bez dystansu, a więc i bez krytyki i korektury myślenia oraz obserwacji. Wszystko tu jest zrozumiałe: diabły, aniołowie i wszelkie cuda. Innym źródłem zabobonu jest przedwczesne uogólnienie, np. wykładnia snów, przypadkowych wydarzeń. Dalsze źródło zabobonu stanowi uległość sugestii, np. w opowiadaniu o duchach lub tzw. objawieniach; ponadto do takich źródeł włączyć należy pęd do iluzji wyobraźni obserwowanej u chorych psychicznie. Wreszcie innym źródłem zabobonu jest pęd metapsychiczny, wyrażający się u Otto w religijnym uczuciu tremendum. Dodać jeszcze należy dwa ostatnie źródła zabobonu: oszustwo i przypadek w przeczuwaniu. Nie da się dziś kwestionować faktu, że zabobon włada, mało lub niewykształconymi i znajduje się w pełnej ich świadomości. Natomiast nasuwa się pytanie jak daleko sięgają granice zabobonu wśród wykształconych. Na to pytanie, G. daje odpowiedź, że zabobonu nie można w żaden sposób wyplenić, i że wykształceni ludzie praktykują go w sposób podświadomy względnie na peryferiach swojej świadomości (369). Można go tylko wypierać przez uduchowanie osobowości, czyli przez jej uwe wnętrzenie w duchu prawdziwej pobożności (Voss, 1927). Nie ulega bowiem żadnej wątpliwości, że zdeklarowani materialści, racjonaliści i ateści nie są bynajmniej przeciwnikami zabobonu, lecz go chętne praktykują w zastępstwie usuniętej wiary. Psychologiczna metoda Voss'a zwalczająca skutecznie zabobon przyczyniła się również do najbardziej poprawnego ujmowania postaci szatana w Biblii. Ta postać w świetle nauki Chrystusa występuje jako sprawa dość skomplikowana. Wymaga bowiem głębokiej znajomości historii i świata, moralności i zbawienia, a także samego człowieka z jego słabościami i głębinami. Żeby poznać postać, która stanęła przed oczami Chrystusa, trzeba się wznieść na zawrotne wyżyny duchowe (370). Takie uduchowanie człowieka nawet w ujmowaniu po-

staci szatana przyczynia się skutecznie do wypierania zabobonu.

Przeprowadzona wyżej analiza eksperymentalna zabobonu wykazuje, że nie ma on łączności psychicznej z religią w ujęciu zarówno pierwotnym jak i najbardziej zróżnicowanym. Oblicze obydwóch jest zgoła odmienne: nie ma w zababonie aktywności i bierności funkcji jaźniowej, czyli strony wewnętrznej, tj. właściwego uwewnętrznienia, które jest tak niezbędne dla prawdziwej i żywej pobożności. Stąd wynika, że zabobon i religia (pobożność) są między sobą rozbieżne zarówno pod względem zjawiskowym jak i istotowym (cel, sens, znaczenie, zamiar, zastosowanie).

W zakończeniu tego rozdziału G. wraca kilkakrotnie do swej linii metodycznej, według której psychologia religii, badając pobożność, nie ma na celu przedstawić ideału religijnego chrześcijanina, lecz zamierza nakreślić, pobożność faktyczną, która się przejawia w życiu człowieka (373). Z analizy eksperymentalnego materiału G. wyprowadza ogólny wniosek, że życie wiary przeciętnego chrześcijanina wykazuje różne postawy i różne nawarstwienia, z których to jedno, to drugie zaznaczają swoją przewagę. Życie wiary doznaje zagrożenia ze strony niewiary, zabobonu i magii, jako wrogiej postawy dla wiary (374).

Zbliżoną do zabobonu jest warstwa lub postawa magiczna, polegająca na nieodpartym dążeniu pierwotnym człowieka, by przy pomocy pewnych czynności lub tzw. zabiegów magicznych, albo też wypowiedania pewnych formuł (magicznych), ujarzmić bóstwo i zmusić je do wykonania woli ludzkiej (Canesi, Bolley, Voss, Leitner). Wiara magiczna składa się z licznych iluzji, fantazji, zaślepienia moralnego i nierozumienia religijnego. Tu G. przytacza zdanie Fendt'a, że i taka wiara może do wiary prawdziwej doprowadzić (375). Do typu wiary magicznej odnosi G. wiarę tzw. legalistyczną, w której człowiek również usiłuje podbić sobie bóstwo, bądź przez gorliwe wykonywanie przepisów religijnych i moralnych, bądź na pod-

stawie zawartego przymierza Boga z ludźmi i zobowiązanego do okazywania im skutecznej pomocy. Wiara zatem legalistyczna jest pewnego rodzaju ubezpieczeniem praktycznym życia. Taka postawa ma miejsce nawet w poważnych środowiskach chrześcijańskich.

Wyżej wymienione postawy pokonywa postawa żywej wiary, z której człowiek czerpie nowe i głębsze poznanie Boga jako Ojca łaskawego, którego istotą jest miłość, a w stosunku do ludzi miłosierdzie, przejawiające się w osobie Jezusa Chrystusa. Stąd wyłania się nowa postawa całkowitego oddania się z ufnością Bogu, względnie wiara w najgłębszym znaczeniu tego słowa, ograniczająca i przenikająca całego człowieka, jego całą działalność i życie. Dopiero chrześcijaństwo wprowadziło taką formę, która w swojej realizacji ulega różnym odchyleniom. Gdzie ta forma życia istnieje, zajmuje ona w nim miejsce kierownicze i na ogół stałe mimo, że nie zawsze tkwi ona w pełnej świadomości (376).

Żywa wiara jest zatem złożonym i skomplikowanym przeżyciem, którego nie da się ująć w jednolite sformułowanie. Trzeba przyjąć, że w każdym chrześcijaninie mają miejsce wyżej wymienione postawy i warstwy wiary, a do pedagogiki należy z tych danych psychologii czerpać. Na ogół obserwujemy bardzo niski poziom chrześcijaństwa w życiu codziennym obok jego niedoścignionych wyżyn ideału. Jeżeli jednak nawet na takich nizinach chrześcijaństwo odznacza się niezrównanymi czynami charytatywnymi i wiary, to jaką obfitością darzyło by ono całą ludzkość, gdyby wiara ta mogła się rozwinąć w całej swojej pełni. Było by rzeczą zbyt śmiałą doprowadzić myśli te do końca.

W rozdziale 7 zajmuje się G. rozwojem psychologii religii, przedstawiając dotychczasowe jej osiągnięcia w odniesieniu do badań nad pobożnością ludzi różnego wieku, zarówno w kierunku dodatnim jak i ujemnym.

A. Stosunkowo najlepiej został zbadany pod względem psychologicznym okres pobożności dzieci i młodzieży. Nikt

przed 30 laty jeszcze nie przypuszczał, że ten okres wykazuje w swoim rozwoju aż tyle oryginalnych form pobożności. Możemy obecnie stwierdzić 8 form tej pobożności, z których każda posiada swoje własne oblicze (380). Od czasu gdy wszczęte zostały badania przez Sterna (1914) i Sprangera (1924) nad psychologią dzieci i młodzieży, zwrócono również uwagę w psychologii religii na formę pobożności tego okresu. Obecnie posiadamy nie tylko prace szczegółowe o pobożności dzieci i młodzieży w różnym wieku, lecz także prowadzone są badania psychologiczne nad pobożnością wczesnego dzieciństwa.

Już wiadomo, że pierwsze początki duchowego życia dziecka stanowią najtrudniejszy, a może i nierozwiązalny problem psychologiczny. Pod względem metodycznym psychologia wczesnego dzieciństwa zbliża się do psychologii zwierzęcej. Tu możliwe jest tylko wnioskowanie na podstawie analogii, która zawiera dużo błędów i nieścisłości. Faktem jest, że niemowlę ludzkie do 15 miesięcy życia nie wykazuje w swoim zachowaniu się różnicy z zachowaniem się 4-miesięcznego pieska w zabawie, pomysłach, niegrzecznościach i uczuciach miłości (381). Nie da się z całą pewnością ustalić pierwszych początków życia religijnego dziecka. Każde posunięcie w tym kierunku byłoby wielkim odkryciem naukowym. Pierwsze kroki w tych badaniach pochodzą od katolickiego psychologa religii Wunderlego (1923) na podstawie wspomnień własnego dzieciństwa, nie sięgających jednak poza 4 i 3 rok życia. Wspomnienia te nieraz są przygodne i mało ważne, a nieraz godne uwagi, lecz trudno wykazać, czy są one doniosłe i spełniają wielką rolę w okresie rozwojowym dziecka (381). Nowe natomiast badania pod tym względem wychodzą z założenia, że rozwój dziecka zależy od wpływu subiektywnych dyspozycji i działania środowiska, zwłaszcza matki. Na ten wpływ matki zwróciła uwagę szczególną nowoczesna psychoterapia. Można mówić o potrójnym narodzinach względnie o potrójnym wyzwoleniu się dziecka od matki: cielesnym, czyli zewnętrznym; psychicznym, kiedy dziecko powoli wyzwala się z psychicznej zależności od matki,

której było częścią psychiczną (okres ten trwa normalnie lat 9 tj. od 3 do 12 roku życia, wyjątkowo zaś trwa lat 17, tj. do 20 roku życia, a okres dłuższy stanowi wypadek nienormalny); odrodzenie czyli obudzenie się samodzielności w 15—18 roku życia, gdy młodociani przyjmują na siebie pełną odpowiedzialność wobec innych ludzi i Boga.

Gdy chodzi o okres niemowlęstwa (0—1½ roku życia) nie można nic powiedzieć o jego pobożności, a zatem ani o nawróceniu, ani też o wierze niemowlęcia z punktu widzenia psychologicznego.

Drugi okres rozwojowy (od 1—3 roku życia) są to początki dzieciennego życia modlitwy, a więc i początki pobożności dziecka (383). W tym okresie nie tyle dziecko, ile raczej matka modli się z dzieckiem, które jeszcze nie zna Boga, gdyż żyje ono jeszcze w psychicznej jedności z matką. Gdy się modli matka, wtedy modli się również i jej dziecko zastępczą modlitwą matki, a połączenie matki z Bogiem prowadzi stopniowo do wytworzenia nowego połączenia Boga z dzieckiem. Obraz tego rozwoju religijności u dziecka jest jeszcze mało znany.

Trzeci stopień rozwoju (2—4 roku życia) nazywa się przedmagicznym. W tym okresie dziecko zaczyna rzeczywiście modlić się. Idea Boga jest już w tym okresie wyczuwana. Dziecko jest już zdolne przyjąć postawę pobożną i pełną szacunku. Są to pierwsze początki osobistej pobożności dziecka, które są kształtowane środowiskiem (matka), przypadkowymi wrażeniami i pomysłami (384), a stąd powstaje ich charakter konkretny i oryginalny. Okres ten jest krótkotrwały, gdyż niebawem dziecko wypełnia swoją pobożność odpowiednią treścią, odróżniając zabawę i żart od wyczucia tego, co jest poważne i święte. Formy tej pobożności są bardzo zmienne, a myśli są nieuporządkowane, zależne od środowiska. Jest to jeszcze pobożność dzika i nieokiełzana.

Okres czwarty (3—7 roku życia) stanowi pobożność tzw. magiczną. Wszystko tu jest ożywione, żyje życiem złączonym z życiem środowiska, jest więc bezpośrednie, pełne zaufania

do innych, udzielające się im, oparte na nieokiełzanej wyobraźni jako ilustrującej rzeczywistość. Modlitwa w okresie takiej pobożności ma działanie magiczne i służy nawet do realizowania czynów niemoralnych (386).

Okres piąty (7—16 roku życia) stanowi pobożność autorytatywną, czyli przepisową. Obraz różni się już od rzeczywistości, rozwija się sumienie, (Clostermann'owie, Leitner, Bolley), następuje powolne wyzwolenie się od środowiska, zaznacza się autorytet rodziców, szkoły i Kościoła, a idea Boga powstaje z potrzeb dziecka (strach, burze, pioruny, ból, choroba). Ten okres podzielić można na trzy dalsze stopnie: od 5—7 roku życia, kiedy następuje wyodrębnienie z okresu czwartego (ukazuje się tu w nielicznych wypadkach idea Boga, jako Istoty różniącej się od człowieka przerzuconego do sfery nadprzyrodzonej); od 9—12 roku życia występuje w całej pełni ten okres w swojej odrębności; 13 i 14 rok życia przysposabia do następnego (szóstego) okresu. Mimo trwającego w tym okresie (piątym) dążenia do zobrazowania idei Boga w modlitwie, powstaje potrzeba uduchowienia tej idei jako pewnego rodzaju jej obrony. Żeby zaś zapobiegać późniejszym konfliktom, występuje także uczucie czci, szacunku i miłości względem Boga (391). Kończy się wiara autorytatywna tego okresu rokiem 14 życia i wtedy następuje własne ujęcie wyuczonyj pobożności, aż w roku 16 i 17 wyzwoła się ona na zewnątrz.

Okres szósty młodzięczego rozwoju pobożności jest przełomowym, zwanym przez Starbucka, nawróceniem. Jest to okres, w którym dokonywa się przezwyciężenie i pokonanie dziecinnej pobożności (391) i porzuca się uzależnienie. Trwa ten okres od 15 względnie 16 (Starbuck) do 18 lub 19 względnie 20 (Nobiling) roku życia i jest okresem burzy oraz namiętności (Starbuck, James). Dojrzałość cielesna wywołuje przeobrażenia psychiczne, które się kończą tzw. nawróceniem (Starbuck). Rozwój powolny ustaje na rzecz nagłych przemian, które wywołują nieraz wielkie zamieszanie. Ustaje już dzieciństwo,

czyli zależność od środowiska, a wzrasta potrzeba by względem niego zająć stanowisko osobiste, narazie w sposób jeszcze zabawny. Myślenie dąży do coraz większej logiczności, a stosunek względem środowiska zarysowuje się jako coraz bardziej pozytywny. Uczucia stają się coraz bardziej określone i rozwinięte, aż nastąpi ich zdecydowane nastawienie względem środowiska i Boga (391). Nie ma tu stopni rozwojowych, lecz szereg równoległych ognisk, które w swoim rozwoju nie dają obrazu jednolitego. Z jednej strony powstaje tu samodzielny skok do życia własnego, a więc odwaga, ryzyko, rewizja pojęć dotychczasowych, krytycyzm i logika, oraz tworzenie własnej postawy względem Boga, a z drugiej — niezadowolenie i ukrywanie się przed najbliższymi, kontrola wyobraźni, wzniesienie się na poziom wartościowania moralnego, wyzwolenie się spod kierownictwa zewnętrznego (392). W miejscach przepisów, uczenia się i wskazówek powstaje osobiste doświadczenie, odpowiedzialność, przekonanie. Następuje nawrócenie i pobożność poważna (Nobiling). Dorastający chłopiec, czy dziewczyna, badają fragmentami swoją ideę Boga, żeby ją dokładnie rozpoznać i wywalczyć sobie najbardziej poprawne pojęcie o Bogu. Jeżeli tu ma miejsce odrzucenie, czy to idei Boga, czy nawet namiętnego wyobrażenia o Bogu, to dla tego żeby pokonać stopień magicznej pobożności i przejść na stopień wyższy, bardziej uduchowiony (393).

Następuje tu przemiana, zwana nawróceniem (Starbuck), które, w świetle badań nowoczesnych, jest procesem bardziej skomplikowanym, niż sądzono dawniej, ponieważ nie znikają w tej przemianie wszystkie poprzednie warstwy świadomości, lecz trwają one i nadal, aczkolwiek nowe cele i motywy występują na plan pierwszy.

Taka przemiana i taki rozwój jest wielowarstwowy, czyli raczej wieloznaczny, niż jednoznaczny.

Podział sześciostopniowy rozwoju pobożności podany przez Nobilinga obecnie już nie wystarcza, ponieważ, jak wykazują odpowiednie materiały nowsze dotyczące zróżnicowania życia

religijnego, nie da się go już zamknąć w tych 6-ciu stopniach i należy wprowadzić conajmniej jeszcze 3 dalsze (Girgensohn, Vetö, Clostermann'owie, Gruehn, Leitner, Bolley, Wunderle, Castiglioni, Hinz, Winzen).

Siódmy stopień w rozwoju pobożności od 18 (19) do 20 (22) roku życia polega na utrwaleniu przemian dokonanych. Osobiste myślenie wpływa uspokajająco na życie emocjonalne, a wyobrażenia o Bogu podlegają dalszemu uduchowieniu, nowy punkt widzenia jest dominujący, a życie wewnętrzne otrzymuje nowe impulsy (395). Rozwój życia wewnętrznego wytwarza nowe zagadnienia: opuszczenie domu rodzinnego, własnej przeszłości, wejście do świata rzeczywistego, osamotnienie i niezrozumienie przez innych (396). Zjawia się tu potrzeba miłości, ideałów, przyjaźni. Powstaje tu po raz pierwszy tęsknota za dopełnieniem i zrozumieniem w miłości seksualnej, rozwija się dziedzina nastrojów i ideałów, które jako wzory mają znaczenie kierownicze w życiu duchowym (Adler, Künkel, Allers). Zjawia się tęsknota za poradą i osobą doradcy, zwłaszcza spośród nauczycieli, krytyka moralności środowiska, strony moralnej religii, względnie wierzących (Clostermann'owie), a ostatecznie i samego siebie, stąd depresja, kompleks niższości, małoduszność (Bühler). Radykalizm przekształca się tu nieraz w mistycyzm, który niebawem znika pod wpływem środowiska nie naruszając w niczym dalszego biegu życia religijnego. Radykalizm w realizowaniu ideałów religijnych prowadzi bądź do wewnętrznych wstrząsów (zwątpienia, otępienia i odstąpienia od religii, która nie jest dla ludzi trzeźwych), bądź do pokory i przeczucia miłosierdzia bożego w sensie chrześcijańskim oraz do nowych impulsów (Clostermann'owie). Połączenie ideału z życiem jest zastrzeżone dla stopnia dojrzałości (Clostermann'owie), względnie walka prowadzona poważnie o zrealizowanie ideałów życia stanowi sprawę osób dojrzałych i tu dochodzi pobożność do swojej właściwej głębi (399).

Ósmy stopień w rozwoju pobożności od 20 (22) do 25 (27) roku życia jest okresem wewnętrznego nawrotu (Starbuck), kie-

dy znowu przybierają na sile wrażenia dzieciństwa, uchylone na szóstym stopniu rozwoju. Poza nadzwyczajnymi wypadkami nie należy tu oczekiwać zmian radykalnych w dotychczasowej postawie ogólnej, a więc i w pobożności, o której szczegółowo była już mowa wyżej. Wymienione 8 stopni rozwoju pobożności podzielić można na 4 grupy: pierwsza grupa obejmuje stopnie 1—3, czyli lata od 0—4, wypełnione wielu niewiadomymi; druga grupa (przedchrześcijańska) obejmuje stopnie przedreligijne 4 i 5, od 4—15 roku życia; 3 grupa (zwana całkowitą przemianą) obejmuje stopień szósty rozwoju pobożności od 15—18 roku życia; wreszcie 4 grupa (życia młodzieńczego) obejmuje stopnie 7 i 8, od 20—25 (27) roku życia.

Dzisiejsze badania rzuciły dużo światła na coraz lepiej zarysowujące się różnice między wyżej wymienionymi stopniami, aczkolwiek nie zawsze badano w sposób równomierny te różnice. W każdym razie należy stwierdzić, że stopnie dziecięcej i młodzieńczej pobożności (1—6, 6—8) zostały już, jak nigdy dotąd, zbadane pod względem właściwej im charakterystyki. Na każdym z wymienionych wyżej stopni winna pedagogika spełnić swoje nowe zadania.

Przedstawiona tu systematyka rozwojowa stopni pobożności nie jest pełna, gdyż nie doprowadziła jeszcze do najwyższej głębi pobożności, która w człowieku dojrzałym otwiera się wtedy gdy występuje na jaw wielkość pokory, siła (pobożnej) cierpliwości oraz tajemniczy dopływ nowej siły i jej rozszerzanie się.

Rozwój religijny na wymienionych wyżej stopniach daje obraz jednolity postępującego pogłębienia i wewnętrznego wzbogacenia. Rozwój ten jest procesem dojrzewania i budzenia się w duszy dziecka drzemiących w nim sił, które nie są bynajmniej typu poznawczego jako nowe i doniosłe poznanie, lecz oznaczają charakterystyczną postawę, funkcję lub całościowość, zaczeponą o najgłębszą warstwę istoty ludzkiej (401).

B. Dotąd była mowa o rozwoju młodzieńczym wzwyż pod względem religijnym, który nie stanowi jednak reguły, ponie-

waż o wiele liczniejsze są tu wypadki, kiedy rozwój ten urywa się, a przez to zaczyna się cofać i osiągnięte wyżyny religijnej dojrzałości znowu są utracone (Gruehn 1929). Zdarza się bowiem i to. Wypadki te nie należą bynajmniej do wyjątków, że u osób od 20—50 roku życia idea Boga znajduje się jeszcze na poziomie dziecinnym, czyli nie uległa dalszemu rozwojowi poza okres dziecięcy (Vetö, Clostermann'owie, Canesi, Bolley, Nobiling).

Inny obraz rozwoju pobożności młodzieńczej powstaje wtedy, gdy przybiera on charakter falisty: wzwyż, w dół, wzwyż, albo inaczej: obsunięcie się w dół, rozwój wzwyż, ciężkie załamania się i znowu kierunek wzwyż. Zachodzi to zwłaszcza u osób o słabej woli. Widać w tym obrazie, jak po pozytywnym rozwoju pobożności w okresie dzieciństwa nastąpił okres zakłócenia, cofania się, a nawet katastrofy, która jednak nakłania do refleksji i dalszego pozytywnego rozwoju. Powstający stąd falisty wykres linii życia, prowadzi, poprzez wyznane stany subiektywne do rozpoznania obiektywnego, ma wielkie znaczenie zarówno praktyczne (dla każdego z osobna, Lüneberg) jak i naukowe (psychiatria, kryminalistyka, psychoterapia).

Również i w wychowaniu ateistycznym należy zanotować różne stopnie rozwojowe.

W okresie starczym pobożność przybiera rysy charakterystyczne. Badania specjalne nad pobożnością tego okresu przeprowadził Groenbaek (1943). Jeżeli w każdym okresie, to w tym szczególnie winien każdy liczyć się z możliwością śmierci, jako nieuniknionym dla siebie wydarzeniem. Występują tu znowu formy pobożności dziecinnej (412).

W rozdziale 8 o typach pobożności G. daje jej typologię opartą na naukowej podstawie eksperymentalnej. Taką podstawę stanowi większa, niż się przypuszcza, różnorodność pobożności istniejąca wśród ludzi, którą G. dzieli na mistyczną, rozumową i zwykłą. Pobożność mistyczna ma miejsce wtedy, gdy w podstawowym przeżyciu religijnym występuje wzmożenie funkcji jaźniowej, a przesuwają się na plan dalszy funkcja

intelektualna. Pobożność zaś intelektualna i zwykła ma miejsce wtedy, gdy w podstawowym przeżyciu religijnym wysuwa się na plan pierwszy bądź funkcja intelektualna, bądź funkcja intelektualna i jaźniowa występujące w sposób zrównoważony, czyli, gdy idea Boga dźwięczy tu jednakowo ze skierowaną ku niej funkcją jaźniową.

Typ mistyczny wynosi zatem jaźń na wyższy stopień świadomości, cofając jednocześnie funkcję myślenia przez zredukowanie jej wyłącznie do jednej ściśle ograniczonej treści (Bóg, Chrystus, Maria). Powstaje stąd głębokie uczucie spokoju, szczęścia i, przez zerwanie kontaktu z otaczającym światem, pewnego osamotnienia. Nie jest to przeżycie długotrwałe, lecz prędko ustające, a nawet skutek oddalenia się Boga, przechodzące w uczucie zwątpienia.

Typ rozumowy, zawiera odznaczające się swoim bogactwem treści myślowe i, nawiązując w sposób rozległy do otaczającej rzeczywistości, wytwarza całe systemy i światopoglądy. Jest to typ, który tworzy kulturę i historię, a przeżycie zastąpione jak gdyby myślą traci na swojej głębi, stając się płytkie i ubogie.

Typ zwykły, w którym obydwie funkcje (intelektualna i jaźniowa) są utrzymane w równowadze, dąży do tego, by wskazywać na cel życia oraz ujmować to życie zawsze w sensie religijnym. Ten typ odznacza się służebną gotowością czynu, miłością, dobrocią i ofiarnością (św. Augustyn, św. Franciszek z Asyżu).

Trzy powyższe typy, których podstawy empiryczne są już od 30 lat stwierdzone, bardzo rzadko ukazują się w swej postaci czystej i „wyżynowej“.

Przeciwstawia im G. inne trzy typy „niżowe“: marzeniowy, idealistyczny i przeciętny (prosty).

Typ marzeniowy pobożności szerzy się w warstwach mało wykształconych i polega również na przewadze funkcji jaźniowej. Przewaga ta nie oznacza bynajmniej jej całkowitego oddania się Bogu tak jak w typie mistycznym, lecz tylko

częściowe i pozorne, które wprowadza pewne rozszczepienie jaźni na różne jej postawy (425).

Typ idealistyczny pobożności, który szerzy się wśród warstw raczej wykształconych, polega na wprowadzeniu przeciwieństwa między ideałami a praktyką, ponieważ postawa wewnętrzna również nie ogarnia tu całej jaźni, lecz tylko jej część (uczeni, poeci, artyści i młodzież szkół wyższych). Uwydatnia się tu tak jak w typie rozumowym funkcja intelektualna z ustąpieniem na plan dalszy funkcji jaźniowej, a więc całkowitego oddania się i gotowości do ofiar. Z braku przemiany osobowości, względnie funkcji jaźniowej, również i tu zaznacza się rozdwojenie natury: obok górnego idealizmu ukazuje się pierwotny egoizm (425).

Typ przeciętny pobożności jest najbardziej rozpowszechniony i ogólnie znany.

Między tymi typami wyżowymi i niżowymi zachodzą jeszcze formy przejściowe. Obok bowiem tej sześciostopniowej typologii przeprowadzonej na podstawie klucza o podstawowym przeżyciu religijnym, są jeszcze inne formy, które można ustalić na podstawie klucza o rozwoju, wzroście i dojrzewaniu pobożności. Do takich typów pośrednich należy:

Typ magicznej pobożności, powstającej z magicznej pobożności dziecka, która u wielu osób ulega stagnacji i dalej już się nie rozwija, przekształcając się na wyższy poziom pobożności moralno-prawnej. Bóg jest tu środkiem do celu i uzależnia się od automatycznego działania środków tzw. magicznych (amuletów, zaklinań i modlitw młynkowych), a zanikająca tym sposobem moralność kroczy równoległe z niemoralnością.

Typ autorytatywnej pobożności oznacza moralność legalistyczną: być pobożnym znaczy wykonywać jak najściślej przepisy moralne, przy czym Bóg jest tu tylko stróżem sprawiedliwości czyli surowym sędzią.

Typ przeżywaney zwykłej (prostej) pobożności polega na wykonywaniu tego, co powiedział Bóg, względnie co nakazuje głos sumienia.

Typ fikcyjnej pobożności powstaje wtedy, gdy się nie dochodzi do pełnej, prawdziwej i żywej pobożności oraz do jej stanu dojrzałego. W tej pobożności „jak gdyby“ są czynione tylko pewne ustępstwa na rzecz pobożności, nie przesuwając siebie na jej stronę w sposób zdecydowany i pełny (Girgensohn).

Typ melancholijnej pobożności, ustalony na podstawie materiałów zebranych przez Leitnera, polega na tym, że, ujmując życie głęboko i poważnie, doznaje różnych kryzysów wewnętrznych, które się kończą głębokim przeżyciem swego nawrócenia, sprzyjającego zasadniczo światopoglądowi raczej tragicznemu i pesymistycznemu.

Typ lekkomyślny, czyli śmiałka życiowego, nie zna naruszenia harmonii, czyli kryzysów wewnętrznych w swojej pobożności, która rozwija się w kierunku prostolinijnym. Obfity i dokładny materiał eksperymentalny pod tym względem zebrał Vetö. Nie należy jednak oceniać dwóch ostatnich typów ze stanowiska jednego z nich jak to czyni James, który należy raczej do typu śmiałka. Taka ocena zawsze będzie jednostronna (429). Każdy z tych typów duszpasterstwo i wychowanie ma traktować odmiennie, żeby postawione im odmiennie zadania wykonać.

Do wymienionych wyżej przejściowych form w pobożności nie da się włączyć ustalonego przez Junga typu ekstrawertyka i intrawertyka pobożności, ponieważ pochodzą one z jej obserwacji klinicznej nie zaś normalnej. Pomijamy typy wprowadzone przez niektórych psychologów religii: typ wywalczonej pobożności jednokrotnie czy wielokrotnie (Starbuck), z grzechu (Girgensohn), czy z ignorancji (Starbuck).

Wreszcie G. dodaje klasyczny typ niżowy obłudnej religijności jako największe przeciwieństwo względem prawdziwej pobożności (całkowite oddanie się, prawdomówność, sumienność i samopoznanie), lecz niedostatecznie jeszcze zbadany pod względem eksperymentalnym. Tak jak chirurg działa przy pomocy swoich ostrych narzędzi, tak też i psychoterapia przy

pomocy dokładnej analizy. Odróżnić trzeba obłudę świadomą (podświadomą) i nieświadomą. Z materiału dostarczonego przez psychoterapię i kryminalistykę wiemy, że każdy człowiek tak jak pragnie być uczciwy i przyzwoity wobec innych, tak też pragnie być pobożny i wobec innych za pobożnego uchodzić. Jest to najgłębsze źródło podświadomej obłudy. Gdy zaś taki stan trwa dłużej, wtedy wytwarza się już obłuda świadoma. ○ wiele trudniejszy jest typ obłudy nieświadomej. Psychoterapia nowoczesna stwierdza, że bardzo trudną jest sprawą być uczciwym (szczerym) w stosunku do siebie samego: bardzo wielu nie ma odwagi wyznać sobie samemu szczerą prawdę o ubóstwie swego życia wewnętrznego i o całkowitym załamaniu się (435). Nic tak nie charakteryzuje człowieka, jak jego system wartości oraz ich kolejność: moralne, religijne, estetyczne, naukowe, duchowe, materialne i zmysłowe. Wprowadzenie w życie tego systemu wartości, względnie ich kolejność daje wgląd należyty do wewnętrznego życia człowieka. Obiektywna budowa systemu wartości w człowieku nie pokrywa się z subiektywnym przez niego ujęciem tego systemu. Odróżnić obydwie płaszczyzny można tylko na podstawie starannej ich analizy (438). Duszpasterz może tu okazać wielką pomoc, zwłaszcza, że oszukiwanie samego siebie może doprowadzić albo do zbrodni, albo do ciężkich zaburzeń psychicznych.

Wypracowana obecnie w psychologii religii typologia daje daleko większe korzyści dla duszpasterstwa, niż pozostawianie przy dawniejszym ogólnikowym i banalnym podziale na wierzących i niewierzących. G. zwraca słusznie uwagę na pewien szczegół doniosły dla duszpasterstwa. Duszpasterz bowiem jako człowiek należy również do takiego, czy innego typu pobożności i docierać będzie tylko do pokrewnego sobie typu ludzi, pozostawiając innych na uboczu, gdyż ani on ich nie rozumie, ani oni go rozumieć nie mogą (440). W tym wypadku nie ludzie są niewierzącymi, lecz ich duszpasterz ze względu na swoje wadliwe wykształcenie i brak należytej znajomości życia wewnętrznego.

W rozdziale 9 G. porusza jedno z doniosłych, lecz niedostatecznie jeszcze opracowanych zagadnień o psychopatologii religijnej. Zagadnienie to nie pomniejsza bynajmniej wartości samej religii jak już w swoim czasie wykazał James (1902). Tak jak strona somatyczna człowieka, tak też i jego choroby wywierają pewien wpływ na życie religijne (H. J. Schou, duński neurolog, 1925). Nie podobna już mieszać obecnie pewnych chorób z życiem religijnym, np. psychicznej depresji z nawróceniem religijnym (Schlink 1929) i odwrotnie, nie podobna już mieszać nastawienia do życia religijnego z chorobami nerwowymi. A więc, rozszczepienie jaźni nie jest już tym samym chorobą nerwową, ze względu na to, że zachodzi ono w każdym rachunku sumienia (Clostermann'owie). Co prawda istnieją trudności w przeprowadzeniu jasnej linii między normalnym stanem religijnym a chorobowym. Do pogranicza wchodzi, zdaniem G., stany hulacynacji, wizji, magii (zabobonu), sugestii, objawień i natchnień. Najwięcej obchodzą teologa dwa ostatnie stany. Stanowisko G. jest pod tym względem wybitnie psychologizujące. G. nie zgadza się tu ze zdaniem lekarzy, że stany ekstazy i wizji, z których pochodzą objawienia i natchnienia, są objawami chorobowymi. Objawienia i natchnienia zalicza G. do rodzaju intuicji (451), opracowanej w czasach dopiero ostatnich przez psychologów szkoły Külpego. Intuicja oznacza tu twórczość i spontanizację, nagłość i nowość, wprowadzające nieznaną dotąd asocjacje myśli. Zdaniem G. intuicja jest światłem wewnętrznym i wewnętrznym obliczem (451) i ma miejsce w dziedzinie estetycznej, etycznej i religijnej. Otóż w dziedzinie religijnej człowiek religijny ujmuje taką intuicję jako łaskę i objawienie. Na takim podłożu psychologizującym naturalizuje G. prorocтва, czyli objawienia biblijne, jako zawierające głębsze poznanie rzeczywistości.

Wyniki badań psychopatologicznych nad zboczeniem religijnym referuje G. na podstawie pracy podstawowej Schneidera (1928), odróżniającego 7 przejawów zboczenia religijnego.

Grupa upośledzonych umysłowo (debile, imbecile, idioci) nie posiada prawdziwego życia religijnego, lecz tylko jego formy zewnętrzne, narzucone z zewnątrz przez środowisko. To też nawrócenia, jakie tu mogą mieć miejsce, są tylko zewnętrzne, spowodowane motywem egoistycznym, np. okazaną uprzejmością lub gościnnością. Grupa z nieuporządkowaną stroną woli tywną lub uczuciową (kwerulanci, abulicy, ekshibicjoniści, podnieceni i nastrojowi) wykazuje, że nawrócenie jest dla niej tylko zewnętrzną fasadą. Przeciwległą do niej grupę stanowią tu następujące formy chorobowe: depresja (hipochondria), skłaniająca do szukania mocnego oparcia w religii; niepewność, prowadząca nieraz do myśli natrętnych (453) i przesadne (chorobowe) odruchy psychiczne (halucynacje), względnie przesadna aśceza lub przesadne zajmowanie się religią, zaburzenia w świadomości (histeria). Z pozostałych grup chorobowych obchodzi nas grupa zaburzeń psychicznych, powstających z epilepsji. Z biegiem czasu epileptycy są nieprzytomni. Przed atakiem powstają nastroje religijne (depresja, bigoterapia, halucynacje). Grupa cyklotymików wykazuje nastroje smutne i wesołe bez jakichkolwiek powodów psychicznych (Kraepelin) i w ogóle bez znanych dotąd powodów. Stan taki prowadzi aż do samobójstwa. Pobożność jest tu również bardzo często przesadna. Religijne upomnienie, w razie gdy jest nieodpowiednie, może doprowadzić do rozpacz, aczkolwiek może też nastąpić całkowite oddalenie się od religii. Wreszcie grupa schizofreników (dementia praecox) wykazuje złamaną, czyli rozszczepioną osobowość (urojone objawienia, oświecenia i powołania). Duszpasterz winien tu zasięgać pomocy psychiatry i psychoterapeuty.

Obchodzi nas tu bliżej nie tyle psychiatria, ile raczej psychoterapia rozwinięta dość niedawno przez Freuda i Adlera, która się zajmuje dziedziną, znajdującą się między normalnym życiem psychicznym a psychicznymi zaburzeniami nieuleczalnymi (neurozy, histeria, jąkanie się, bezsenność, onanizm itd.). W chwili obecnej wybitnym przedstawicielem psychoterapii jest

Schultz (1918). W tej dziedzinie winien każdy teolog być zorientowany, aczkolwiek nie musi fachowo w niej pracować. Ograniczymy się do przedstawienia ogólnego obrazu osiągniętych tu wyników. Schultz jest twórcą słynnego autotreningu, czyli pewnego zabiegu rozładowującego, który w różnych zaburzeniach psychicznych osiąga skutki dodatnie. Odtąd rozszerzyły się nasze wiadomości o życiu duchowym, stanowiąc punkt zwrotny w psychologii, tak jak w swoim czasie wykrycie podświadomości i hipnozy.

Psychoterapia ma na celu zapobiegać wszelkim zaburzeniom psychicznym, których celowość była przedmiotem licznych dochodzeń naukowych (461). Zdaniem psychiatry Schou'a zaburzenia te służyć mogą celom wyższym, aczkolwiek nie da się tego sprawdzić (1925). Według zaś Kretschmera, nawet ostra schizofrenia może ukształtować osobowość pożyteczną ogółowi.

G. omawia jeszcze w tym rozdziale religijne objawy chorobowe, które są niezależne zarówno od niedomagań somatycznych, jak i od duchowych, a które same w sobie dają obraz chorobowy pod względem religijnym. Nie znaczy to bynajmniej, że religia doprowadza do choroby psychicznej, ani, że chorzy psychicznie pochodzą ze środowiska najczęściej religijnego (464). Faktem jest stwierdzonym nie tylko w psychoterapii, że religia może korzystnie kształtować wielkie obciążenia człowieka w jego potrzebach codziennych, że religia wywiera potężny wpływ na powstanie charakteru człowieka (Kronfeld 1925, Allers 1949, Herzog — Dürck 1950), że nawet niewierzący naukowcy przyznają dodatni wpływ religii na człowieka (Vaihinger 1911—1927) i, że wiara w Boga powoduje co prawda różne trudności dla filozofów, metafizyków i kryteriologów, ale dla psychologa one wcale nie istnieją. Tu dodaje G. jeszcze, że ze zbadanych przez niego setek chorobowych objawów, żażeń z nich nie powstał z prawdziwej religii (465). Z drugiej zaś strony zaznacza G., że istnieje obszerna dziedzina chorób psychicznych nie objętych psychoterapią, a która wymaga fachowej pomocy duszpasterskiej (471).

Nasuwa się tedy zagadnienie podstawowe, czy religia jest środkiem leczniczym. Zdaniem G., religia ma zgoła inne zadanie do spełnienia niż leczenie chorych, mimo, że w niektórych wypadkach uzdrawiać może przez wiarę i modlitwę (Lourdes). Uzdrawienia te uznane przez medycynę jako cudowne (Schultz) powstają na podłożu duszpasterskim (473). Trudno zrozumieć, dorzuconą tu nie tyle psychologiczną, ile raczej filozoficzną (subiektywną) uwagę G., że są granice dla najbardziej pobożnej wiary w cuda, np. że nikt nie będzie się modlił o uzdrowienie amputowanej nogi (474). Granica wiary (w cuda), o której mówi G., nie może tu być inna jak tylko granica logicznej możliwości i wytrzymałości, a wtedy trudno zrozumieć przytoczony wyżej przykład o cudownym uzdrowieniu amputowanej nogi.

Gdy chodzi o naukową stronę zagadnienia o uzdrawiającym działaniu religii, to już zostało stwierdzone, że gdzie istnieją psychiczne i moralne zaburzenia chorobowe wskutek wypierania . konfliktów wewnętrznych do podświadomości, względnie wskutek uniewrażliwienia i nie wyrobienia sumienia, tam następuje zanik osobowości i przygotowanie jej rozszczepienia. To też odwrotnie, gdzie istnieje staranna troska o wyrobienie, pogłębienie i wysubtelnienie własnego sumienia przez wydobywanie konfliktów wewnętrznych na pełne światło świadomości (rozumu, sumienia, odpowiedzialności i wiary w Boga), tam cała osobowość człowieka staje się bardziej dojrzałą, zamkniętą, jednolitą i wykończoną (474). Wśród zaburzeń moralnych w człowieku, najważniejszą pozycję w najgłębszej warstwie psychicznej stanowi stała świadomość winy (475). Na tym tle rodzi się w człowieku postawa, którą psychologowie religii nazywają świadomością żalu, rozumiejąc przez to stan człowieka niewyzwolonego (Starbuck, James, Wunderle, Moers). Ten nieznośny stan dla człowieka każda religia stara się usunąć przez swoją naukę o odkupieniu (wyzwoleniu). Jak stwierdza jednak historia i psychologia religii, stan ten nie znika w sposób całkowity, gdyż usunięcie jego jest

niepełne. Tylko religia chrześcijańska daje tu takie wyjście, które przerasta wszelką myśl ludzką. Jest to poznanie miłości Boga, który jest w stanie usunąć tragiczne skutki winy. Takie poznanie prowadzi, zdaniem G., do przeżycia uszczęśliwiającego, które, dając pokój wewnętrzny z Bogiem, własną duszą i z bliźnimi, uzdrowiło wewnętrznie i zewnętrznie już od początku chrześcijaństwa niezliczone zastępy, bez spychania i otepiania doniosłej potęgi sumienia. Kto tego poznania dostąpił, ten, zdaniem G., nie będzie sięgał do praktyk takiej czy innej obserwacji (476). W zdaniu ostatnim G., porzuca swoje dotychczasowe stanowisko eksperymentalisty. Ustanowione bowiem przez Chrystusa środki zbawienia w tzw. praktykach sakramentalnych dokonywują wewnętrznej przemiany z człowieka grzechu w człowieka łaski wtedy tylko, gdy chce się z nich praktycznie skorzystać.

W rozdziale 10 daje G. wyniki, osiągnięte w badaniach eksperymentalnych z psychosocjologii religii, która dopiero od lat kilkudziesięciu bierze swój początek. Wyniki te z natury rzeczy nie mogą być bardzo rozległe i nie dotyczą tych zjawisk, które tu uchodzą jeszcze za skomplikowane. W takich właśnie granicach psychosocjologia religii dysponuje już niezbędnym materiałem naukowym, zdobytym z przeprowadzonych eksperymentów, który stanowi o wiele pewniejszą bazę naukową, niż materiał historyczny zebrany w 10 tomowym dziele W. Wundta, *Völkerpsychologie*, 1900—1920. Mimo licznych zastrzeżeń krytycznych, które dotyczą śmiałych raczej przypuszczeń autora, niż zupełnie pewnych osiągnięć (Söderblom, Schmidt), przyznać trzeba, że w tym dziele daje Wundt wiele trafnych i pouczających refleksji. Wyniki psychosocjologii religii uzupełniają obraz przedstawionej tu pobożności. Religia bowiem stanowi taką formę kultury, która tworzy zbiorowość ludzką o wiele głębszą i silniejszą, niż to czynią inne formy kultury, jak prawo, moralność, sztuka i nauka (477). Przeżycie bowiem religijne ze względu na zawartą tam ideę Boga, występuje jako niewidzialne i silne wiązadło wszystkich jed-

nostek ukazujących się tu w sposób odrębny; ze względu zaś na zawarte w tym przeżyciu oddanie się jaźni Bogu, wytwarza również odpowiednie oddanie się poszczególnym jednostkom; a ze względu na swój charakter specyficzny, powoduje tworzenie się grup jednakowo myślących (Girgensohn). Ta strona żywej pobożności, polegająca na udzielaniu się społecznym, nie została jeszcze dotąd zbadana w sposób planowy. Osiągnięte dotąd wyniki sprowadzić można do tych następujących. Szerokie warstwy wyznaniowej gminy (wykształconych i niewykształconych) dzielą typ magicznej pobożności. W szerokich warstwach gminy wyznaniowej panuje typ pobożności legalnej (autorytatywno-etycznej). Obok tego typu występują małe grupy typu mistycznego oraz tego typu jednostki pojedyncze. Liczna grupa pobożności zbiorowej stanowi typ, zwany religijnym, czyli wierzących w Boga, który nie jest bynajmniej wyrazem pełnowartościowego chrześcijaństwa, ale do niego doprowadzić może, względnie mógł być nim niegdyś. Nie należy lekceważyć wyżej wymienionych typów, ponieważ w ich głębi może się ukrywać przynajmniej nieświadomie prawdziwą pobożność (482). Mała jest liczba tych w gminie, którzy są przedstawicielami prawdziwego, duchowego i głębokiego chrześcijaństwa, a wśród nich jeszcze mniejsza liczba osobistości wybitnych wśród wszystkich stanów i zawodów gminy, wyróżniających się zadziwiającą dojrzałością i głębią swojej pobożności. Można jeszcze odróżnić w gminie między kaznodzieją, który przemawia z ambony, a jego słuchaczami, którzy znajdują się pod amboną, a więc między grupą, która nie zna wcale życia, albo zna je bardzo mało, a grupą, która walczy w życiu własnym i wśród której można natrafić na pełnowartościowych chrześcijan. Zwraca tu G. uwagę na taki paradoks, że uznający powszechne kapłaństwo Kościoła ewangelicki nie wykorzystuje należycie tych (kapłanów), którzy stoją pod amboną, podczas gdy nie uznający takiego kapłaństwa Kościoła katolicki zaczął w czasach ostatnich wykorzystywać tych, którzy stoją pod amboną (483). Nie wystarczy badać chorego, lecz

należy także zbadać samego lekarza czyli samego duszpasterza (jego zdrowie, wiedzę fachową, sposób badania pacjenta oraz jego strukturę psychiczną) celem ustalenia typu jego pobożności oraz jej stopnia (485). W pobożności codziennej osoba duszpasterza odgrywa wielką rolę. Nie ulega żadnej wątpliwości, że znajomość ludzi jest tylko tam możliwa, gdzie ma miejsce praca bezwzględna nad poznaniem samego siebie. Pokonać tu należy takie trudności, jak: przecenianie siebie, własnych przeżyć, lęk przed zapoznaniem siebie i obawa zdrady samego siebie (Leitner). Na tle prawdziwej pobożności mogą powstać różne szlachetne formy wspólnoty (zaufanie i ofiarność), w przeciwieństwie do umasowienia pospolitego (praca w fabryce, partyjnictwo, życie skoszarowane), jako tworu poniżającego, który czyni człowieka niewrażliwym na szlachetne wartości życia wewnętrznego. Gdy chodzi o pobożność różnych wyznań chrześcijańskich, to, pomijając płaszczyznę wyznaniową, a wchodząc na płaszczyznę psychologiczną ich pobożności poznać należy jakie siły (duchowe) wyzwala: odwagę, autosugestię, sugestię zbiorową, ekstazę religijną. Pod tym względem stwierdza G., że wielostronna i bogata pobożność katolicka, którą opisał Wunderle, ma niektóre strony ujemne (niezrozumiały język łaciński i doznawanie wątpliwości w wierze), że pobożność luterańska (którą opisał Vetö, Girgensohn, Stählin), wśród przeciętnych jej wyznawców (od 35—50 lat życia), lecz wiernych temu wyznaniu, korzysta z pobożności katolickiej (Vetö, Girgensohn) i, że pobożność luterańska czuje się jako katolicka tam, gdzie ta ostatnia nie występuje w formie radykalnej lub niezrozumiałej, gdyż wtedy, wracała świadomie do swojej odrębności (Vetö); że pobożność metodystów (którą opisał Leitner) obok stron dodatnich jak poważne zmagania młodych rzemieślników o należyte zakończenie swego życia na ziemi (wygrane czy przegrane) wykazuje również swoje słabe strony (marzenia, fantastyczność, złudzenia, prowizoryczny charakter nawróceń).

Wreszcie po zapoznaniu się z pobożnością niektórych wy-

znań chrześcijańskich, o ile można było o tym mówić w sposób dostatecznie pewny, G. omawia o wiele głębsze grupowe zjawisko religijne, a mianowicie przyjęty podział na ludzi „kościelnych“ i „niekościelnych“, czyli wierzących i niewierzących, tj. którzy do kościoła chodzą i tych, którzy do kościoła nie chodzą. Pod względem psychologicznym podział ten równoznaczny z podziałem ludzi na dobrych i złych, jest zdaniem G. niekrytyczny. Motywy bowiem tego podziału nie mogą być formalistyczne i czysto zewnętrzne, czyli tylko pozorne, lecz wewnętrzne, zarówno ujawnione, jak i nieujawnione. Różnorodność życia religijnego wymaga tu raczej trójpodziału na ludzi religijnych, kościelnych i wierzących (Kitzig), oczywiście na płaszczyźnie psychologicznej. Lecz i ten podział jest zdaniem G. jęszcze nie wystarczający.

W rozdziale 11 G. omawia praktyczne zastosowanie wyżej przeprowadzonych zadań nad pobożnością (naszych czasów). Kiedy przed 50 laty rozpoczęto badania psychologiczne nad pobożnością, zajmowano się jej motywami czyli dowodami, prawdziwością, obroną wobec filozofii (Feuerbach) i lekarzy (Freud) oraz jej fałszywymi pojęciami (503). W miarę jednak posuwających się badań nad pobożnością i rozszerzenia horyzontu myśli, tematy powyższe przesunęły się na plan dalszy, a na plan pierwszy wysunęły się kwestie dotyczące wychowania, nauczania i duszpasterstwa. Już Starbuck zaznaczył słusznie, że wychowanie religijne winno stosować sprawdzone punkty widzenia ogólnej pedagogiki. Również, w sposób inny należy wychowywać dziecko 5-letnie, któremu można bez namysłu podawać wybrane obrazki bibiljne, a inaczej dziecko 10—15 letnie, któremu trzeba podawać już trudniejsze kwestie religijne (o wieczności, miłości i łasce) bez stosowania obrazków. Wychowanie religijne należy stosować odpowiednio do wieku młodzieży, do jego sposobu pojmowania, możliwości i potrzeb (503). Religia spełnia swoją rolę dopiero około 5 roku życia, a nawet i później (504). Przed tym okresem tworzą się niebezpieczne nastawienia, które w późniejszych latach prowadzą

do lekkich i ciężkich zaburzeń duchowych (Schulz, Gruehn). Żadne wychowanie nie jest w stanie wstrzymać naturalnego rozwoju religii, lecz może tylko wytworzyć szkodliwe odchylenia (Nobiling). Nauczanie religii wymaga reformy natychmiastowej (505). Nauczanie to winno mieć na uwadze właściwe rysy pobożności w różnym wieku. W roku 6—7 życia można jeszcze posługiwać się wyobrażeniami magicznymi, ale już przysposabiać należy do stopnia wyższego (prawnego), tj. do rozumienia przepisów moralnych (przykazań Bożych). Przed rokiem 10—12 życia jest rzeczą niemożliwą wytłumaczyć dziecku podstawowe zasady chrześcijaństwa, ponieważ nie ma ono jeszcze odpowiedniego doświadczenia i rozwoju swego sumienia. Dopiero w 15—16 roku życia nauczanie religii, przybierając na głębi i uduchowieniu, może już wyjaśniać podstawowe fakty pobożności (505). Materiał więc nauczania religijnego należy porządkować według zdolności przyjęcia go przez dziecko (Steinwald 1949; Forck 1948). Gdy się dzieciom podaje treść niezrozumiałą, wtedy zamyka się ją przed nimi i nieraz być może na zawsze (506). Duszpasterstwo (kazania, spowiedź, caritas) buduje G. dla gminy ewangelickiej na podstawach naukowych (psychoterapia, psychoanaliza i psychologia indywidualna): na udzielaniu prawdziwej pomocy wewnętrznej, na rozległym a nie przygodnym doświadczeniu, na współczuciu i na uświadamianiu w sposób zdecydowany zainteresowanego (512).

Znaczenie pobożności dla innych nauk poza psychologią religii, jest wielkie. Dla biblistyki wskazał już Girgensohn (1923), a Kietzig (1932) pierwszy zastosował psychologię religii do wyjaśnienia nawrócenia św. Pawła. Dla historii wskazują na znaczenie psychologii religii Groenbaek (1936), który wykazał w jakiej mierze przeżycie religijne może uchodzić za źródło historyczne (515). Dla religioznawstwa i nauk teologicznych znaczenie psychologii religii, która z nauki teoretycznej jaką była od roku 1900 rozwinęła się w naukę empiryczną od roku 1923, jest bardzo doniosłe pod względem praktycznym (524).

W rozdziale 12 (ostatnim) podkreśla G. fakt, że psychologia religii jest już wykładana w różnych uniwersytetach Europy i Azji, jednak nie ma jeszcze dotąd pełnego podręcznika dla psychologii religii, ani też nie ma tam uwzględnionych wszystkich osiągnięć w tej dziedzinie. G. nie miał na celu w dziele niniejszym zaradzić tym potrzebom. Chodziło autorowi o wprowadzenie czytelnika do oryginalnych i podstawowych badań w tej dziedzinie, aby mu przedstawić obraz ich rozwoju. Opublikowane w pracach psychologów religii (Nobilinga, Bolley'a, Vetó'go i Leitnera) materiały eksperymentalne, otwierają czytelnikowi coraz nowy wgląd do źródeł, umożliwiając wykrycie tam nowych szczegółów, które uszły być może uwagi samych autorów. O ile materiał wyłącznie historyczny i spekulatywny ulega łatwo przedawnieniu i zapomnieniu, to materiał eksperymentalny stanowi niespożyty i niezrównany dokument pobożności naszych czasów. Psychologia religii należy do rzędu nauk empirycznych, które się opierają na naukowo stwierdzonym doświadczeniu. Z drugiej zaś strony graniczy ona z historią i filozofią religii, a także z teologią. Nauki te nie mogą wyzbywać się psychologii religii jako swojej podstawy obiektywnej i empirycznej, żeby nie ulec bezpłodnej spekulacji. Zdaniem G. psychologia religii w stosunku do teologii pełni funkcję teologicznej teorii poznania, tak jak psychologia myślenia w stosunku do ogólnej nauki o poznaniu. Psychologia więc religii łączy opierającą się na słowie bożym i na wierze teologię z faktycznym życiem religijnym, czyli ze światem pobożności teraźniejszej i z duszą człowieka.

Obraz badań eksperymentalnych nad pobożnością, zarówno nad jej wyżynami jak i jej nizinami, przedstawiony przez G. jest całkowity i na czas dłuższy zaspokoi potrzeby teologów, którym tak bardzo zależy na tworzeniu syntezy prawidłowej (*servatis servandis*) z natury i nadnatury.

Dając teologom do ich wglądu materiał empiryczny zdobyty w nowszych badaniach naukowych na podstawie eksperymentu a nie dedukcji, miałem na celu w tym artykule spr-

wozdawczym, ułatwić należytą orientację w nowoczesnej psychologii religii. Odpada tu potrzeba rozpoznania pierwiastka nadprzyrodzonego, który nie podlega bezpośrednio naszemu doświadczeniu: na płaszczyźnie bowiem empirycznej można go w naszym przeżyciu religijnym poznać tylko indirekcie przez wnioskowanie.

Praca G. jest bardzo wartościowa dla teologów, którym daje do dyspozycji sprawdzony naukowo materiał eksperymentalny przeżycia (aktu) wiary. Autor objął swymi badaniami eksperymentalnymi nie tylko materiał dostarczony przez badaczy niekatolickich, lecz także katolickich z pominięciem kogokolwiek.