

Emilia Zimnica-Kuzioła

Doświadczenie religijne - perspektywa teologiczna i socjologiczna

Collectanea Theologica 84/2, 61-78

2014

Artykuł został 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.

EMILIA ZIMNICA-KUZIOŁA, ŁÓDŹ

DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE – PERSPEKTYWA TEOLOGICZNA I SOCJOLOGICZNA

Przedmiotem namysłu jest tu doświadczenie religijne jako kategoria pojęciowa teologii i socjologii. Definiowane jest przez Charlesa Glocka i Rodneya Starka jako „odczucie kontaktu z czynnikiem nadprzyrodzonym”, składają się na nie przeżycia jednostki lub grupy religijnej, w ich przekonaniu, „zawierające element łączności, chociażby ulotny, z istotą boską, ostateczną rzeczywistością, transcendentnym autorytetem”.¹ Bliżej o doświadczeniu religijnym możemy mówić, odwołując się do konkretnej doktryny religijnej. W religii chrześcijańskiej przedmiotem relacji religijnej jest osobowy Absolut, pojmowany jako jedność trzech Osób (Ojca, Syna i Ducha Świętego).

Pojęcie i przedmiot doświadczenia religijnego

W języku łacińskim czasownik *experior* znaczy „doświadczać”, „próbować”, „doznawać czegoś”, „przekonać się o czymś”. Podobny zakres znaczeniowy ma angielski termin *experience*, francuski *expérience* i niemiecki *Erfahrung*. Doświadczenie jest formą bezpośredniego poznania, naocznego (oglądowego) ujęcia przedmiotu. W szerokim rozumieniu, doświadczenie obejmuje spostrzeżenie zmysłowe zewnętrzne i wewnętrzne, percepcję estetyczną, przeżycie religijne, ogląd ejdetyczny u fenomenologów, intuicję pozaintelektualną (np. u H. Bergsona), intuicję intelektualną u Kartezjusza. W wąskim ujęciu, doświadczenie jest ograniczone do spostrzeżeń zmysłowych i niekiedy introspekcyjnych (w filozofii pozytywistycznej).²

¹ Cyt.za T. D o k t ó r (red.), *Doświadczenie religijne*, Warszawa 2007, s. 6.

² Hasło: *Doświadczenie*, w: A. P o d s i a d, Z. W i ę c k o w s k i (red.), *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 1983, s. 70.

Istnieje wiele typologii doświadczenia, uwzględniających różne kryteria, najczęściej odróżnia się doświadczenie wewnętrzne i zewnętrzne, zmysłowe i ponadzmysłowe, potoczne i naukowe, codzienne i zachodzące w tzw. sytuacjach granicznych człowieka.³ Doświadczenie wewnętrzne „nastawione jest na uchwycenie wewnętrznego świata ludzkiego”, zewnętrzne „ujmuje poznawczo otaczającą nas rzeczywistość”.⁴ „Doświadczenie zmysłowe to domena percepcji zmysłowej, obejmująca tak zewnętrzny świat materialny jak i materialno-somatyczny element człowieczeństwa. Formą doświadczenia zmysłowego jest np. uczucie bólu, sytości itp. Doświadczenie ponadzmysłowe jest różnorodne, np. moralne czy artystyczne. Niejednokrotnie rozgranicza się doświadczenie potoczne i naukowe: pierwsze jest spontaniczne, drugie planowane i realizowane z zastosowaniem odpowiedniej metody, jest poznaniem usystematyzowanym metodologicznie i logicznie. Można mówić o doświadczeniu codziennym i doświadczeniu zachodzącym w tzw. sytuacjach granicznych człowieka. To ostatnie odnosi się do przeżyć wyjątkowo silnych emocjonalnie, kiedy człowiek staje na «graniczy» swojej egzystencji; w momentach zagrożenia, wobec fenomenu jawiącego się życia, w chwili zachwytu wobec piękna przyrody czy piękna sztuki, przeżywając decydujące wybory swego życia itp.”⁵

Doświadczenie religijne – jako odmiana ogólnie pojętego doświadczenia – w szerokim znaczeniu jest przeżywaniem przez jednostkę codzienności w perspektywie wieczności, w świetle wiary w „rzeczywistość nieempiryczną”. Obejmuje ono odczucia, przeżycia, i wszystkie inne stany psychiczne zogniskowane wokół *sacrum*. Całokształt owych doznań, wrażeń buduje religijną postawę podmiotu. Zdaniem niektórych teoretyków (m.in. W. Jamesa, R. Otto, M. Schelera, H. Bergsona, M. Eliadego), doświadczenie religijne jest wpisane w życie człowieka, w jego esencję i egzystencję. Integralne koncepcje szeroko rozumianego doświadczenia religijnego uwzględniają wielość komponentów je konstytuujących: poznawczo-intelektualnych, wolicjonalnych, etycznych i emocjonalnych.⁶ Doświadczenie budują zarówno momenty pasywne (odbiór bodźców zewnętrznych), jak i aktywne (konstruowanie, opracowywanie danych w aktach umysłowych, w próbach ich

³ S. K o w a l c z y k, *Drogi ku Bogu*, Wrocław 1983, s. 73.

⁴ *Tamże*.

⁵ *Tamże*, s. 73-74.

⁶ *Tamże*, s. 115.

rozumienia i interpretacji). Na doświadczenie religijne w szerokim ujęciu składają się zwyczajne religijne akty, którym towarzyszy przeżycie bliskości Boga (podczas modlitwy, kontemplacji, adoracji itp.), bądź religijna interpretacją wydarzeń codzienności.

W wąskim znaczeniu doświadczenie religijne może być ujmowane jako pojedynczy akt religijny podmiotu jako aktualne doznanie. Czasem stanowi ono przeżycie mistyczne, niecodzienne, krótkotrwałe, wyjątkowo intensywne, wiążące się z odmiennymi stanami świadomości, z uniesieniem zostawiającym trwały ślad w psychice człowieka.⁷

W zasadzie nie ma wśród teoretyków kontrowersji dotyczących znaczenia religijnego doświadczenia dla religijności podmiotowej. Wielu podkreśla, że spośród różnych parametrów religijności doświadczenie religijne jest najważniejszym elementem, centralnym – na jego podłożu powinno wyrastać religijne zaangażowanie jednostki w sferze intelektualnej, moralnej, społecznej, w dziedzinie praktyk obrzędowych itd.

Przedmiot religijnej wiary i czci określany jest w różny sposób, jako Bóg, bóstwo, *sacrum*, Transcendencja, osobowy Absolut, to, co nadzmysłowe, nadprzyrodzone, nieskończone, nieempiryczna rzeczywistość, pozaświatowa siła itp. Niektóre ujęcia zwracają uwagę na osobowy charakter przedmiotu religijnego, inne dopuszczają szersze określenia, typu „układ odniesienia”, „istota duchowa”.

Ciekawą, pogłębioną, jedną z możliwych, typologii doświadczeń religijnych, ze względu na ich przedmiot opracował P. Moskal: „Doświadczenia podmiotowych stanów świadomości, przekonania i pewności co do istnienia, obecności i działania Boga czy też co do zjednoczenia z Nim. W doświadczeniach tych Bóg, obecność Boga czy zjednoczenie z Nim jest tylko treścią świadomości”; „Doświadczenia stanów intelektualno-poznawczych interpretowanych jako Boży dar zrozumienia różnych spraw”; „Doświadczenia stanów i doznań organiczno-afektywnych, interpretowanych jako przejawy czy owoce Bożego działania”; „Doświadczenia niezwykłych form poznawczych: zmysłowych, wyobrażeniowych lub intelektualnych, interpretowanych jako elementy objawienia Bożego”; „Doświadczenia znaków nieprzezroczystych, takich jak na przykład święte księgi, ikony, sanktaria czy symbole liturgiczne, interpretowanych jako miejsca czy sposoby Bożej obecności i Bożego działania”; „Doświadczenia zwy-

⁷ Zob. T. D o k t ó r (red.) *Doświadczenie religijne*, s. 5.

czajnych lub nadzwyczajnych rzeczy i wydarzeń przyrodniczych oraz ludzkich interpretowanych jako przejawy Bożego działania. Może tu chodzić o zachód Słońca, górski masyw, trzęsienie ziemi, niezwykle korzystny dla człowieka, a mało prawdopodobny zbieg okoliczności, cudowne uzdrowienie itd.”; „Doświadczenia własnych czynności religijnych, których intencjonalnym korelatem jest Bóg. Chodzi tu na przykład o akty wiary, nadziei i miłości, a dalej o takie akty, jak żal za grzechy, ofiara czy różne formy modlitwy”; „Doświadczenia swoistej «otwartości» człowieka na to, co absolutne, jakiegoś pragnienia tego, co wieczne i nieuwarunkowane, jakiejś tęsknoty za pełnią sensu i miłości”; „Doświadczenia wewnętrznych poruszeń i natchnień, aby coś zrobić, czegoś dokonać”.⁸ Już z tej typologii jasno wynika, że Bóg „nie jest przedmiotem bezpośredniego poznania”, a doświadczenie religijne przybiera zróżnicowane formy.

Niewątpliwie trudno o ścisłą naukową definicję doświadczenia religijnego, stanowi ono rzeczywistość niezwykle złożoną. W literaturze przedmiotu można odnaleźć wiele ujęć tego fenomenu – interesuje się nim m.in. teologia, neuroteologia, psychologia, filozofia, szczególnie filozofia religii i Boga, etnologia, i wciąż w niezadowalającym stopniu socjologia. W artykule tym ograniczę się do zaprezentowania dwu ujęć doświadczenia religijnego – teologicznego i socjologicznego; pokażę różne podejścia tych dyscyplin do problematyki religijnych przeżyć jednostki i zbiorowości.

Teologiczne ujęcie doświadczenia religijnego

Specyfika teologii jako nauki

Jerzy Szymik, który przyznaje teologii szczególny charakter wśród nauk humanistycznych, stwierdza: „Wśród definicji teologii na szczególną uwagę zasługuje pojęcie *scientia fidei*. Określenie to opisuje równoważnie zarówno niezbywalną i ścisłą naukowość teologii, która – jak każda nauka – traktuje rozum (*ratio*) jako narzędzie poznawcze, jak też jej (teologii) nieuniknioną metodologiczną oryginalność, wynikającą z przyjęcia równoprawnej poznawczo roli wiary (*fides*). Tożsamość metodologiczną teologii określają więc rozum i wiara. Jako «nauka wiary» jest zatem teologia – zarówno etymologicznie, jak

⁸ Tamże, s. 21-25.

i merytorycznie – «mową (słowem, nauką) o Bogu». (...) Jej metodologiczne *instrumentarium*, będące oryginalnym połączeniem *fides et ratio*, daje teologii odwagę konstruowania integralnej wizji wszechświata. Jest to wizja uniwersalna właśnie, holistyczna i dzięki temu «przyjazna» człowiekowi, nadająca sens bytowaniu, antropocentryczna *par excellence* i w najlepszym znaczeniu tego słowa – bowiem z jakże proczłowieczym misterium Wcielenia jako podstawowym kluczem hermeneutycznym rozumienia rzeczywistości”⁹. Stan wiary implikuje aktywność poznawczą rozumu, ponieważ „wiera poszukuje zrozumienia”. Zdaniem teologa, nauka o Bogu, uzasadniając wiarę, przekracza granice religioznawstwa, granicę „wiecznego stawiania pytań bez odpowiedzi”.

Teologia (gr. „mówienie o Bogu”) chrześcijańska odwołuje się do objawienia Bożego, jest metodycznym poznawaniem, odwołującym się do logiki, filozofii, do osiągnięć nauk przyrodniczych i humanistycznych. Teologia łączy różne nurty: a p o f a t y c z n a – podkreśla niepojmowalność Boga; e g z y s t e n c j a l n a – inspirowana jest refleksją filozoficzną nad ludzką egzystencją; f u n d a m e n t a l n a – wyjaśnia zasadnicze prawdy wiary religijnej; a p o l o g e t y c z n a – uzasadnia racjonalne podstawy wiary; k e r y g m a t y c z n a – przepowiada biblijne orędzie; m o r a l n a – podejmuje namysł nad postawami i zachowaniem człowieka w kontekście dobra i zła itd.

Jerzy Szymik stwierdza, że teologia nie jest możliwa bez duchowego doświadczenia: „Tak jak pływania nie da się uczyć bez wody, na sucho, na symulatorach, tak teologia nie jest możliwa bez duchowego doświadczenia, z którego się poczęła i żyje” – stwierdza.¹⁰ Według niego, dziedzina ta nie może ograniczać się do akademickich dyskusji, ale powinna łączyć się z wiarą. Można tu zastosować regułę hermeneutycznego koła: z jednej strony „akt wiary rodzi się z poznania teologicznego”, wiara wykracza jednak poza „rozum”, staje się rozpoznaniem, przekonaniem, pewnością, decyzją wolnej woli. Wiara doprowadza zatem do teologii, do myśli „szukającej Boga”. Istotę wiary próbuje dookreślić kard. J. Ratzinger/Benedykt XVI: „...jak człowiek bywa pewny miłości drugiego, mimo iż nie może jej zwerfikować metodami nauk przyrodniczych, tak samo w relacjach mię-

⁹ J. S z y m i k, *Teologia jako (roz)mowa o Bogu/człowieku*, Wykład wygłoszony 29 IX 2006 r. podczas inauguracji roku akademickiego 2006/2007, Uniwersytet Śląski w Katowicach, <http://gu.us.edu.pl/node/231461> (dostęp: 26 VIII 2013).

¹⁰ http://ekai.pl/wydarzenia/temat_dnia/x65814/teologia-i-my (dostęp: 26 VIII 2013).

dzy Bogiem i człowiekiem istnieje pewność, która jest zupełnie innej natury niż pewności myślenia obiektywizującego. Wiarę przeżywamy nie jako hipotezę, lecz jako pewność stanowiącą fundament naszego życia”.¹¹

W wierze chrześcijańskiej podkreśla się akceptację treści objawienia biblijnego – teologia jest zatem chrystocentryczna, soteriologiczna, jej podstawą, centralnym wydarzeniem, jest Inkarnacja i Pascha – wcielenie i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. W teologii katolickiej szczególnie nacisk kładzie się na aspekt wspólnotowy, eklezjalny.

Teologia i doświadczenie religijne

Refleksja teologiczna nad doświadczeniem religijnym wypływa z przekonania, że transcendentny Bóg wchodzi w relację z człowiekiem i ingeruje w losy świata. Teologia uznaje zatem czynnik nadprzyrodzoności, zakłada inicjatywę Boga w zainicjowaniu relacji wiary. Doktryna religijna kształtuje doświadczenie religijne, dostarcza mu ram treściowych, jest punktem odniesienia indywidualnych przeżyć chrześcijan. Katolicyzm przywiązuje dużą wagę do religijnych praktyk, intensywne przeżycia religijne (doświadczenie religijne w wąskim sensie) jednostki nie są tu szczególnie waloryzowane, a akceptowane są w swej treści, formie i wymowie, jeśli nie wykazują odstępstwa od nauczania Kościoła.

Doświadczenie religijne w ujęciu teologicznym, pojmowane jako relacja z przedmiotem (z Bogiem, Chrystusem, ze świętymi), zakłada zaangażowanie intelektu, woli, emocji, których wyrazem są konkretne zachowania (np. akty kultowe). Teologowie zaznaczają, że w religijnych doświadczeniach relewantne są podmiotowe dyspozycje – wolicjonalne (otwartość na duchowe przeżycia), kognitywne (intelektualna akceptacja przekonania, że Bóg rzeczywiście „zajmuje się światem” i może działać w osobistym życiu jednostki), behawioralne (świadome kształtowanie życia religijnego).

¹¹ Cyt. za: J. S z y m i k, *Struktura aktu poznania teologicznego w ujęciu J. Ratzingera/Benedykta XVI*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 43(2010)2, s. 269.

Doświadczenie religijne w ujęciu socjologicznym

Specyfika socjologii religii

Wśród socjologów panuje zgoda co do konieczności unikania stronniczości i tendencyjności w analizie zjawisk religijnych.¹² Kłasyk socjologii, M. Weber, zostawił naukowcom paradygmat poznania obiektywnego, wolnego od wartościowań.¹³ Badacz nie powinien eksponować wyznawanego przez siebie systemu aksjologicznego, ale ograniczyć się do prezentowania faktów. Jego zadaniem jest dążenie do uniwersalnej prawdy naukowej, nie wypaczonej partykularnym interesem, osobistym światopoglądem, subiektywnymi przeświadczeniami, idealną wizją rzeczywistości. Momenty podmiotowe nie powinny determinować efektów pracy badawczej. Jerzy Szacki, prezentując teorię Webera, pisze: „Nauki społeczne jako nauki o kulturze zajmują się ludzkimi sądami wartościującymi, ale same ich nie wydają, pozostając w tym sensie wolne od jakiegokolwiek stronniczości, jeśli nie liczyć tej, która polega na arbitralnym w końcu wyborze przedmiotu zainteresowania przez odniesienie go do wartości”.¹⁴

Pojawia się pytanie, czy problem doświadczenia religijnego można adekwatnie ująć, gdy uznaje się je *a priori* za zjawisko patologiczne lub wyimaginowane. Jan Hempel, w przedmowie do kanonicznej, można rzec, książki na temat religijnych doświadczeń (Williama Jamesa), stwierdza, że przeżycie religijne „to coś żywego i niesłychanie subtelnego: na trupach badać go nie można, trzeba je w pełnym życiu wprowadzić do pracowni naukowej. Zjawisko to jednak będzie czymś nieuchwytnym i niepojętym, póki sam badacz nie podda mu się – przynajmniej w pewnej mierze. Jest w nim coś z muzyki i ze sztuki w ogóle, której niepodobna zrozumieć, nie poddając się szaleństwu artysty – jeśli szaleństwem nazwać to można. Krytyk dzieł sztuki musi być sam w pewnej mierze artystą – może pozbawionym tylko tej zdolności ostatecznej, która przeżyciu artystycznemu nadaje postać dzieła skończonego; w każdym razie sprawa powstawania dzieła w duszy artysty musi być mu znana z własnych doświadczeń

¹² E. V o g t, *Problem obiektywności w badaniach socjoreligijnych*, w: F. A d a m s k i (red.), *Socjologia religii*, Kraków 1983, s. 275-281.

¹³ M. W e b e r, „Obiektywność poznania w naukach społecznych. Sens „uwolnienia od wartościowań” w socjologii i ekonomii, w: A. C h m i e l e c k i, S. C z e r n i a k (red.), *Problemy socjologii wiedzy*, Warszawa 1985.

¹⁴ J. S z a c k i, *Historia myśli socjologicznej*, t. 2, Warszawa 1983, s. 521-522.

wewnętrznych, a nie tylko z opowiadań cudzych. Podobnie rzecz się ma z przeżyciami religijnymi – badaczowi przystępującemu do sądu ich nie wolno stać całkowicie na zewnątrz”.¹⁵

Socjolog nie może rozstrzygnąć kwestii, czy idee religijne są jedynie wytworem wyobrażeń, subiektywnego stanu świadomości, efektem religijnej socjalizacji czy aktywności sfery podświadomej. Słuszny wydaje się postulat rzetelnego i bezstronnego analizowania zjawisk religijnych, choć, zdaniem niektórych teoretyków, zupełna niezależność jest w tym przypadku niemożliwa. Warto uwzględnić radę C. Geertza, by „zachować trzeźwość myślenia i neutralność”. Naukowy sposób mówienia o religii wyklucza ideologiczne zaangażowanie, które jest prywatną sprawą badacza. Socjolog religii powinien „wyzyść się tonu prowincjonalnego ateisty”, ale i „tonu prowincjonalnego kaznodziei”. Nie może stawiać np. pytań o prawdziwość twierdzeń religijnych czy autentyczność religijnych doświadczeń badanych osób: „Tego rodzaju pytań nie można postawić, a tym bardziej na nie odpowiedzieć w ramach narzuconych sobie ograniczeń perspektywy naukowej”.¹⁶

Socjologia i doświadczenie religijne

Podczas gdy teologia skupia uwagę na przedmiocie doświadczenia, pyta o Boga, świętość, świat nadprzyrodzony,¹⁷ socjologia abstrahuje od pytania o realne istnienie rzeczywistości transcendentnej i koncentrują się na podmiocie – na jego doznaniach w przeżyciu religijnym, wyobrażeniach, przekonaniach, opiniach. Fenomen doświadczenia religijnego w socjologii umieszcza się w przestrzeni ludzkiej rzeczywistości, w konkretnych realiach życia jednostki. Socjologowie podkreślają zasadniczą rolę w doświadczeniu religijnym układu odniesienia – określonego systemu wierzeń i kulturowego kontekstu.¹⁸ Przyjęta na drodze socjalizacji doktryna wiary w zasadniczy sposób wpływa na kształt doświadczeń religijnych, dostarcza mu treściowych odniesień. Można mówić o wzajemnym przenikaniu się

¹⁵ W. J a m e s, *Doświadczenia religijne*, Warszawa 1958, s. XXII (*Przedmowa Jana Hempla*).

¹⁶ C. G e e r t z, *Religia jako system kulturowy*, w: W. P i w o w a r s k i (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Kraków 1998, s. 66.

¹⁷ K. M i k o ś, *Doświadczenie religijne a przeżycie estetyczne*, Nomos. Kwartalnik Religioznawczy 57-58/2007, s. 41-73.

¹⁸ C. Y. G l o c k, R. S t a r k, *Religion and Society in Tension*, Rand McNall, Chicago 1965; J. U n g e r, *On Religious Experience*, Acta Univ. Uppsaliensis, Uppsala 1976.

wymiaru indywidualnego, osobistego i wymiaru społecznego. Janusz Mariański mówi wręcz o izomorfizmie obiektywnych i subiektywnych struktur religijnych, o swoistej dialektyce „tego, co zewnętrzne”, „z tym, co wewnętrzne”.¹⁹

Socjologowie religii rejestrują wielość przejawów życia religijnego, gdyż ludzie w różny sposób realizują własne potrzeby religijne, różna jest też intensywność ich przeżyć i zaangażowania religijnego. Decydują o tym nie tylko indywidualne predyspozycje psychiczne (co stanowi przedmiot zainteresowania psychologii), lecz w dużej mierze także czynniki społeczne. Socjolog zwraca uwagę na społeczny wymiar religijnego doświadczenia, które nie rozgrywa się w próżni, ale jest związane z kontekstem dziejowym, z historią i życiową sytuacją jednostki, z jej kulturowym zakorzeniem. Przebieg doświadczenia i jego skutki zależą od wielu czynników: wieku, wiedzy, wykształcenia, dotychczasowych przeżyć, zainteresowań, miejsca zamieszkania, wpływu środowiska itp. S. Kowalczyk pisze: „Każdy człowiek korzysta z doświadczeń i dorobku innych ludzi, zwykle świadomie nawiązując do nich. Dlatego jego doświadczenie przekracza ramy życia osobistego, stanowiąc kolejne ogniwo doświadczeń społeczeństwa. Osmoza idei sprawia, że doświadczenie człowieka posiada wymiar ponadindywidualny. Człowiek i jego doświadczenie nie są wyizolowane z życia wspólnoty, lecz są przez nie stymulowane i kształtowane”.²⁰ Socjologa interesują społeczne determinanty religijności jednostki, m.in. rola tzw. znaczących innych w kształtowaniu postawy religijnej, wpływ określonej wspólnoty konfesyjnej, otoczenia społecznego. Doświadczenie religijne, rozumiane jako osobowa więź podmiotu z przedmiotem, stanowi istotny wymiar religijności, jest on zarazem najtrudniejszy do deskryptywnego ujęcia. Zawiera w sobie aspekt kognitywny, wymyka się jednak formułom pojęciowym. Ważne są jednak jego konsekwencje dla podmiotu, który zaczyna inaczej postrzegać rzeczywistość i nierzadko podejmuje konkretne działania na rzecz innych, a to już stanowi pole obserwacji socjologicznej.

¹⁹ J. Mariański, *Socjologiczne aspekty doświadczenia religijnego*, Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne 14/1984, s. 245-260.

²⁰ S. Kowalczyk, *Drogi ku Bogu*, s.66.

Doświadczenie religijne w refleksji teoretycznej i badaniach empirycznych

William James, autor pierwszej znaczącej publikacji na temat doświadczeń religijnych, odwoływał się do świadectw ludzi, którzy przeżyli spektakularne nawrócenia, do relacji znanych świętych Kościoła. Zarzucano mu niedostrzeżenie społecznej problematyki religii, „zawężenie pola widzenia do przeżyć jednostek sztucznie wyizolowanych z życia pełnego konfliktów społecznych”.²¹ James nie doceniał roli społeczeństwa i wspólnoty religijnej w kształtowaniu języka religijnego, utożsamiał doświadczenie religijne z mistycznym, z religijnym „stanem wyjątkowym”. Przeżycia mistyczne niewątpliwie należą do zjawisk rzadkich, wyjątkowych, choć może warto zastanowić się nad warunkami, okolicznościami i skutkami ich zaistnienia. Najczęściej socjologowie mówią o doświadczeniu religijnym w szerokim ujęciu, dotyczącym przeżywania codzienności w osobistej relacji do przedmiotu religijnego. W tym aspekcie ważne dla badacza stają się także inne wskaźniki religijności jednostki: motywy religijnych praktyk, poglądy etyczne, czynniki poznawcze, stosunek do instytucji Kościoła itd.

Faktem jest, że doświadczenie religijne różni się w poszczególnych religiach przedmiotem (np. inaczej postrzeganym w hinduizmie, inaczej w chrześcijaństwie), intensywnością, formami wyrażania, częstotliwością, znaczeniem itp.²² Co więcej, nawet w ramach jednej doktryny religijnej można wskazać różnice w intensywności, częstotliwości, ekspresji religijnego doświadczenia. J. Szmyd pisze: „W samym zaś katolicyzmie doświadczenia religijne różnicują się znacznie pod wieloma względami, w zależności od obszaru geograficznego, historii i tradycji kulturowej społeczności katolickich, odmienności etnicznych, kulturowych, społecznych, cywilizacyjnych, różnic w zakresie psychiki narodowej, etosu i charakteru narodowego itp. Róż-

²¹ W. J a m e s, *Doświadczenia religijne*, z przedmowy Andrzeja Nowickiego, s. XVIII. Krytykę koncepcji Jamesa przeprowadzili m. in. Ch. T a y l o r, *Oblicza religii dzisiaj*, Kraków 2002; M. P i r ó g, *William Jamesa filozofia doświadczenia religijnego*, Katowice 2011; M. P a r u z e l, *Religia wczoraj i dziś – William James a Charles Taylor*, Hybris 9/2009; B. K r a w c o w i c z, *William James. Pragmatyzm i religia*, Wrocław 2007; E. K. S u c k i e l, *Heaven's Champion. William James' Philosophy of Religion*, Indiana 1996.

²² J. S z m y d, *Religijność i transcendencja, Wprowadzenie do psychologii religii i duchowości*, Bydgoszcz-Kraków 2002, s. 319-321. O kulturowym zróżnicowaniu w „bezpośrednim doświadczeniu ostatecznej rzeczywistości” piszą D.L. i J.T. C a r m o d y, *Mistycyzm w wielkich religiach świata*, Kraków 2010.

nice w płaszczyźnie cech i właściwości doświadczenia religijnego kształtują się w zależności od historycznie i kulturowo ukształtowanego typu katolicyzmu, np. katolicyzmu o charakterze narodowym czy ludowym z jednej strony, a katolicyzmu uniwersalnego czy elitarnego – z drugiej”.²³

Kontekstualiści podkreślają zróżnicowanie form religijnych doświadczeń, esencjaliści poszukują religijnych uniwersaliów. Sławomir Sztajer zaznacza, że mistyk należy do konkretnej tradycji religijnej, jego doświadczenie jest ugruntowane w rzeczywistości kulturowej, w ramach instytucjonalnych, wspólnotowych. Kontekstualiści bronią tezy o językowym zmediatyzowaniu doświadczenia mistycznego, o jego zależności od określonych schematów poznawczych, konkretnych treści kulturowych.²⁴ Z drugiej strony, esencjaliści (m.in. Stace, przedstawiciel religioznawstwa porównawczego) starają się wskazać na uniwersalne, pozakulturowe i ponadreligijne cechy dystynktywne mistycznych doświadczeń.²⁵ Podstawowe ich wyróżniki to głębokie poczucie jedności z otaczającym światem, transgresja czasowo-przestrzenna, poczucie świętości, odczucie realności i pewności iluminacji, przemijalność. Ważną cechą jest też, jak pisze William Stace, „głębokie odczucie pozytywnego nastroju. Radość, błogość i spokój upewniają tę osobę, że jej doświadczenie ma niepojętą wartość”.²⁶ Dla esencjalistów spotkanie z czymś, co przekracza ludzką zdolność rozumienia, stanowi wspólny mianownik ponadkulturowych przeżyć religijnych.

Naukowcy brytyjscy, m.in. reprezentujący Ośrodek Badań nad Doświadczeniem Religijnym w Lampeter na Uniwersytecie Walijskim, przeanalizowali kilka tysięcy relacji o religijnych doświadczeniach. H. Grzymała-Moszczyńska relacjonuje ich wyniki: „W świetle tych analiz okazało się, że są to doświadczenia niezależne od przynależności od określonego wyznania i udziału w praktykach religijnych. Były to doświadczenia przeżywane najczęściej raz lub dwa razy w życiu, w samotności, w sytuacji poważnego stresu. Bezpośrednim skutkiem tych przeżyć było osiągnięcie stanu ukojenia i spokoju wewnętrznego. Wśród skutków długoterminowych relacjonujące je osoby wy-

²³ *Tamże*, s. 322-323.

²⁴ S. Sztajer, *Prywatny i publiczny język mistyki*, w: J. Bania (red.), *Filozofia religii. Mistyka jako stan świadomości i typ doświadczenia religijnego*, Poznań 2009, s. 109-123.

²⁵ Zob. J. Ratajczak, *Doświadczenie mistyczne w ujęciu psychologii transpersonalnej*, w: *tamże*, s. 178-179.

²⁶ *Tamże*, s. 178.

mieniały najczęściej poczucie większego szczęścia i bycia lepszymi. Na drugim miejscu pod względem częstotliwości pojawiły się twierdzenia, że życie po tych doświadczeniach uzyskało głębię i kierunek. Kolejna grupa osób twierdziła, że uzyskała lepszy wgląd we własne problemy. Jednocześnie należy zauważyć, że tylko 1/3 badanych osób oceniła swoje doświadczenia jako bezspornie religijne. Motywacją takiej oceny było przekonanie, że nie da się o tym doświadczeniu mówić w inny sposób lub że jest to zgodne z ich rozumieniem religii. Około 2/3 osób wyrażało wątpliwości, czy swoje doświadczenia mogą kwalifikować jako religijne, gdyż sami uważali się za osoby niereligijne. Osoby te klasyfikowały raczej te doświadczenia jako doświadczenia duchowe²⁷. Respondenci podkreślali, że tego typu przeżycia stanowią w społeczeństwie tabu, nie rozmawiają na ten temat nawet z osobami bliskimi w obawie przed krytyką, a nawet kpiną.²⁸ Niewątpliwie w społeczeństwach Zachodu religijność indywidualna nie stanowi przedmiotu dyskursu publicznego, jest ukryta w „szarej strefie” życia.

Ciekawe są badania Instytutu Gallupa dotyczące deklaracji o przeżywaniu doświadczeń mistycznych (ponadwyznaniowych, wyrażających się „poczuciem jedności z rzeczywistością ponadnaturalną, utratą poczucia granic własnego «ja», czasu i miejsca”²⁹). W Wielkiej Brytanii w 1978 r. do takich doświadczeń przyznawało się 36% badanych, w 1987 r. 48%, a w 2000 r. (według badań zrealizowanych na zamówienie BBS na reprezentatywnej próbie) już 76% respondentów.³⁰

Problematyką doświadczenia religijnego w perspektywie socjologicznej zajmowali się w latach 60. XX w. Charles Glock i Rodney Stark. Wyodrębnili pięć parametrów religijności: doświadczenie, rytuał, ideologia, wymiar intelektualny i konsekwencyjny.³¹ Doświadczenie religijne definiowane tutaj jako „odczucie kontaktu z czynnikiem nadprzyrodzonym”, przybiera cztery formy:
„1. Potwierdzające (kiedy człowiek intensyfikuje świadomość istnienia boskiego aktora).

²⁷ H. Grzymała-Moszczyńska, *Religia a kultura. Wybrane zagadnienia z kulturowej psychologii religii*, Kraków 2004, s.147.

²⁸ *Tamże*.

²⁹ *Tamże*, s.148.

³⁰ *Tamże*, s. 149.

³¹ R. S. Stark, C. Y. Glock, *Wymiary zaangażowania religijnego*, w: W. Piwoarski (red.), *Socjologia religii*, Kraków 2007, s.184.

2. Odpowiedzi (gdy boski aktor postrzegany jest jako zauważający obecność ludzkiego aktora).
3. Ekstazy (gdy świadomość wzajemnej obecności zastąpiona jest emocjonalnym stosunkiem pokrewnym miłości lub przyjaźni).
4. Objawienia (gdy następuje przekazanie boskich życzeń lub intencji).³²

Autorzy tej koncepcji podkreślali, że „istnieje wiele kontrastów w owej różnorodności przeżyć religijnych uznawanych za pożądane przez odmienne tradycje i instytucje religijne. Co więcej, poszczególne religie w różnym stopniu zachęcają do przeżycia spotkania z rzeczywistością nadprzyrodzoną. Jednak każda religia przywiązuje przynajmniej minimalną wagę do jakiejś formy subiektywnego przeżycia religijnego jako znaku indywidualnej religijności”.³³ W ich przekonaniu, w chrześcijaństwie najważniejszy jest wymiar ideologiczny, wysoko wartościowany jest też wymiar praktyk religijnych i aspekt intelektualny, natomiast w mniejszym stopniu cenione są religijne doświadczenia wyznawców.³⁴ J. Szmyd stwierdza, że w religijności Polaków dominują dwa pierwsze wyróżnione przez Glocka i Starka doświadczenia (potwierdzające i odpowiedzi); „dwa pozostałe typy występują, zgodnie ze stosunkowo mało umiastycznioną psychiką Polaków, nader rzadko”.³⁵

Socjologia rzadko podejmuje namysł nad doświadczeniem religijnym, bowiem niezmiernie trudno uzyskać ścisły naukowy opis tego fenomenu; trzeba zdecydować, jakie zastosować jego obserwowalne wskaźniki. Badacze tego nurtu pytają najczęściej o społeczne uwarunkowania doświadczenia religijnego i jego funkcje w życiu jednostki i zbiorowości. W latach 90. XX w. polscy socjologowie – W. Piwowarski i A. Tomkiewicz – pisali o potrzebie badań nakierowanych na odkrycie „zależności pomiędzy zmiennymi niezależnymi (cechy demograficzno-społeczne) a autentycznością i intensywnością doświadczenia religijnego”.³⁶ Zastanawiając się nad możliwością empirycznej operacjonalizacji doświadczenia religijnego, fenomenowi zaliczane go do nieobserwowalnego dla zewnętrznego badacza „bytu ukrytego” (S. Nowak), zaproponowali uwzględnienie w badaniach czterech

³² T. D o k t ó r (red.), *Doświadczenie religijne*, s.6.

³³ R. S. S t a r k, C. Y. G l o c k, *Wymiary zaangażowania religijnego*, s.184.

³⁴ *Tamże*, s. 185.

³⁵ J. S z m y d, *Religijność i transcendencja, Wprowadzenie do psychologii religii i duchowości*, s. 326.

³⁶ W. P i w o w a r s k i, A. T o m k i e w i c z, *Doświadczenie religijne*, w: I. B o r o w i k (red.), *Religia a życie codzienne*, cz. II, Nomos, Kraków 1991, s. 181.

aspektów: doświadczenie religijne w wymiarze potrzeby (pragnienie wiary, sens życia); doświadczenie religijne w wymiarze poznania (obecność i działanie Boga w świecie); doświadczenie religijne w wymiarze zaufania i bojaźni (zawierzenie Bogu i bojaźń Boża); doświadczenie religijne w wymiarze autorytetu (religijność dojrzała i niedojrzała). Przygotowany przez nich kwestionariusz, oprócz pytań metryczkowych i pytań sondujących stosunek do wiary i praktyk religijnych, zawierał 41 pytań merytorycznych.³⁷

Tadeusz Doktor z kolei zaprezentował wyniki reprezentatywnych międzynarodowych badań,³⁸ których celem była weryfikacja teoretycznych hipotez na temat doświadczenia religijnego, sformułowanych przez Rodneya Starka, Petera Bergera i Hjalmara Sundena. Badania zrealizowano w ramach projektu RAMP (*Religious and Moral Pluralism*) w 1998 r., objęły one swoim zasięgiem 11 krajów europejskich. Stark uważał, że istnieje istotny związek między pluralizmem religijnym, faktem istnienia konkurencji w dziedzinie religijnej a intensywnością religijnych doświadczeń. Także Berger dywagował, że doświadczenie religijne może być formą reakcji na istnienie zróżnicowanych przekonań religijnych, próbą przezwyciężenia dysonansu poznawczego i obrony wyznawanej wiary. Dla Hjalmara Sundena doświadczenie religijne jest możliwe dzięki świętym księgom każdej religii, zawierającym narracje ukazujące paradygmatyczne spotkania Boga i człowieka. Narracje stanowią „ramę odniesienia” przeżyć re-

³⁷ W. Piwowarski zoperacjonalizował parametr doświadczenia religijnego za pomocą siedmiu wskaźników: odczucie bliskości Boga, emocjonalne przywiązanie do Istoty Najwyższej, sens życia, poczucie bezpieczeństwa, pomoc w życiu codziennym, pomoc w trudnych sytuacjach, pomoc w ostatniej godzinie życia; W. P i w o w a r s k i, *Socjologia religii*, Lublin 2000, s. 65. Podobne wskaźniki doświadczenia religijnego zaproponował J. Szmyd: „Emocjonalne odniesienie do Boga, świętych i innych przedmiotów przeżycia (doświadczenia) religijnego, poczucie pietyzmu, pobożności, zależności, nadziei, bezpieczeństwa, świętości, bezpośredniej unii z Bogiem, spokoju, harmonii, pogodzenia się z losem lub ufnosci w pomyślne rozwiązanie trudności życia osobistego, śnie charakterystyczne stany wewnętrzne towarzyszące przeżyciu religijnemu”; J. S z m y d, *Religijność i transcendencja, Wprowadzenie do psychologii religii i duchowości*, s. 365. Ch.Y. Glock i R. Stark wyróżnili tylko trzy parametry doświadczenia religijnego (potrzebę wiary w istnienie nadnaturalnego bytu, dającego poczucie sensu życia; poznanie, określanie jako świadomość obecności przedmiotu religijnej relacji i zaufanie, dające poczucie bezpieczeństwa); por. Ch.Y. G l o c k, R. S t a r k, *Religion and Society in Tension*, Chicago, 1965, s. 18-38. Właśnie te parametry zoperacjonalizowała i wykorzystała w badaniach empirycznych w Zagłębiu Ruhry U. Boos-Nunning, jej konkluzja jest następująca: „Najsilniej religijność i wiara doświadczane są jako ufnosc i jako pomoc w zwątpieniach, nieco mniej natomiast jako jedyny sens życia i jako środek odczucia bliskości Boga”; cyt. za W. P i w o w a r s k i, A. T o m k i e w i c z, *Doświadczenie religijne*, s. 179.

³⁸ I. B o r o w i k, T. D o k t ó r, *Pluralizm religijny i moralny w Polsce*, Kraków 2001.

ligijnych i determinują sposób widzenia rzeczywistości.³⁹ Sunden był przekonany, że biblijny literalizm sprzyja występowaniu religijnych doświadczeń, ponieważ dostarcza konkretnych opisów modelujących relacje między wyznawcą a przedmiotem religijnym: „Znajomość tradycji religijnej kształtuje filtr percepcyjny, dzięki któremu aktualna sytuacja nabiera szczególnego znaczenia, jako analogiczna do sytuacji postaci z planu mitu religijnego”.⁴⁰ Badania potwierdziły przekonania socjologów, że procesy pluralistyczne sprzyjają częstotliwości występowania religijnych doświadczeń i przewidywania H. Sundena – najwyższe wskaźniki religijnych doświadczeń zaobserwowano w Kościołach protestanckich (przykład Kościoła zielonoświątkowego). Występowanie doświadczeń religijnych warunkowane jest wyższym poziomem wykształcenia, częstotliwością modlitwy, postrzeganiem Boga jako osobowego bytu. Istotnym predykatorem doświadczenia religijnego jest też miejsce zamieszkania – częściej występuje wśród mieszkańców miast.⁴¹ Negatywnie zweryfikowano hipotezę Starka i Bainbridge’a, zgodnie z którą istnieje związek między częstotliwością występowania religijnych doświadczeń i niekorzystną lokalizacją społeczną (kompensacja upośledzenia społecznego)⁴².

Janusz Mariański wymienia wielu socjologów, którzy zajmowali się w przeszłości, bądź zajmują aktualnie, problematyką doświadczenia religijnego: „S.S. Acquaviva, E. Barker, R.N. Bellah, P.L. Berger, U. Boos-Nünning, R. A. Clews, Ch. Y. Glock, D. Hay, A. Hahn, F. X. Kaufmann, M. Libiszowska-Żółtkowska, D. E. Miller, I. Mörth, G. K. Nelsen, R. Pannet, W. Piwowarski, M. Schibilsky, G. Schmidtchen, R. Stark, R. B. Wilson, R. Wuthnow, P. M. Zulehner”.⁴³ Faktem jest, że niezmiernie rzadko podejmują oni odrębne, wyspecjalizowane studia nad doświadczeniem religijnym, jednak, analizując religijność wybranych grup czy ruchów kulturowych, obok innych parametrów, uwzględniają także i ten wymiar. W Polsce przykładem mogą

³⁹ T. D o k t ó r (red.), *Doświadczenie religijne*, s. 9.

⁴⁰ H. G r z y m a ł a - M o s z c z y Ń s k a, *Religia a kultura. Wybrane zagadnienia z kulturowej psychologii religii*, s. 145.

⁴¹ T. D o k t ó r (red.), *Doświadczenie religijne*, s. 13-17.

⁴² R. S t a r k, W. S. B a i n b r i d g e, *Teoria religii*, Kraków 2000.

⁴³ J. M a r i a Ń s k i, *Doświadczenie religijne*, w: M. L i b i s z o w s k a - Ż ó ł t k o w s k a, J. M a r i a Ń s k i (red.), *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, Warszawa 2004, s. 86.

być analizy przeżyć członków Ruchu Odnowy w Duchu Świętym,⁴⁴ Kościoła Ewangelicznych Chrześcijan w Polsce,⁴⁵ Kościoła Zjednoczeniowego,⁴⁶ wspólnot zielonoświątkowców i baptystów,⁴⁷ Świadków Jehowy⁴⁸ itd. Istnieją też szczegółowe studia religijności chrześcijan, zrealizowane pośród mieszkańców wybranych diecezji – także te analizy dotyczą m.in. problematyki doświadczenia religijnego. Przykładem może być praca *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji łódzkiej* (cz. I: red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski; cz. II: red. S.H. Zaręba, T. Zembrzuski, Łódź 2002).⁴⁹ Janusz Mariański, który omówił w tej publikacji „wierzenia religijne i doświadczenie wiary” młodzieży łódzkiej, napisał: „Religia jest czymś więcej niż tylko sumą doktryn i dogmatów, jest zakorzeniona w specyficznej strukturze duchowej człowieka. Doświadczenie religijne, które jest podstawą wszystkich innych aktów i działań religijnych, przejawia się w odczuciu kontaktu z Kimś, kto jest uznawany za Święte, Boskie, Nadprzyrodzone, Transcendentne. To odczucie należy do zakresu naturalnych zdolności człowieka, lecz je ustawicznie przekracza. Bycie w interakcji z czymś „całkowicie innym” wyraża się w takich przeżyciach, jak: świadomość obecności siły kierującej życiem jednostki, świadomość obecności Boga, odczucie lęku lub bezpieczeństwa, zaufanie, odnalezienie sensu życia, poczucie winy, bojaźń, pokora, powinność moralna, nawrócenie, pojednanie, miłość itp. W doświadczeniu religijnym jednostka przejawia wiarę w możliwość nawiązania bezpośredniego lub pośredniego kontaktu z Bogiem, odczuwa potrzebę łączności i zjednoczenia z nim, a także nadania swojemu życiu takiego kształtu, by było ono konsekwencją doświadczenia religijnego. W rzeczywistości

⁴⁴ Por. J. Kowalczevska, *Doświadczenie religijne i rozwój osobowości u uczestników ruchu Odnowy w Duchu Świętym*, w: T. D o k t ó r (red.), *Doświadczenie religijne*, s. 140-159.

⁴⁵ N. M o d n i c k a, *Doświadczenia religijne w narracjach członków Kościoła Ewangelicznych Chrześcijan w Polsce – refleksje etnologa*, w: *tamże*, s. 178-193.

⁴⁶ M. L i b i s z o w s k a - Ż ó ł t k o w s k a, *Kościół Zjednoczeniowy*, w: T. D o k t ó r (red.), *Ruchy pogranicza religii i nauki jako zjawisko socjopsychologiczne*, Warszawa 1996, s. 81-123.

⁴⁷ K. D u d z i Ń s k a, *Identyfikacja z Kościołem a doświadczenie religijne. Raport z badań etnograficznych w obrębie wspólnot zielonoświątkowców i baptystów na Podlasiu*, w: T. D o k t ó r (red.), *Doświadczenie religijne*, s. 159-177.

⁴⁸ G. G u d a s z e w s k i, *Świadkowie Jehowy*, w: T. D o k t ó r (red.), *Ruchy pogranicza religii i nauki jako zjawisko socjopsychologiczne*, s. 37-81.

⁴⁹ Projekt badań przygotował Ośrodek Sondaży Społecznych OPINIA Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego (ISKK SAC), wywiady przeprowadzono w 2000 r. na próbie reprezentatywnej, dobieranej według metody wielostopniowej warstwowej, na podstawie danych statystycznych dotyczących archidiecezji łódzkiej.

zacierą się granica między *sacrum* i *profanum*, bowiem to, co nadprzyrodzone wpływa rozwijająco i organizująco na to, co codzienne i świeckie, jest niejako wmieszane w to, co ludzkie, w konkretne i realne życie jednostek i grup społecznych (...) Doświadczenie religijne opiera się na przekonaniu, że jednostka może osiągnąć rzeczywistość nadprzyrodzoną i odczuć działanie Transcendencji (...) Takie doświadczenie daje człowiekowi pewność, że w życiu codziennym czuwa nad nim Bóg i przychodzi mu z pomocą”.⁵⁰ We wspomnianym badaniu doświadczenia religijnego młodzieży archidiecezji łódzkiej zastosowano kilka wskaźników: znaczenie wiary religijnej w życiu codziennym (czy pomaga ona w życiu respondenta), przekonanie, że wiara religijna może dać człowiekowi oparcie i poczucie bezpieczeństwa, deklaracja doświadczenia w swoim dotychczasowym życiu czegoś, co można by nazwać poczuciem (lub odczuciem) bliskości Boga. Okazuje się, że ponad 57% badanej młodzieży dostrzega związek wiary religijnej z życiem codziennym (kobiety częściej niż mężczyźni, młodzież wiejska częściej niż z małych, średnich i wielkich miast, młodzież systematycznie praktykująca częściej niż niesystematycznie praktykująca, rzadko i w ogóle niepraktykująca). Około 52% badanych dostrzega w wierze religijnej źródło oparcia w życiu, ale tylko 28% respondentów przyznało, że doświadczyło bliskości Boga (najczęściej w sytuacjach trudnych i krytycznych, na co dzień, podczas modlitwy osobistej czy wspólnotowej oraz w wysłuchanej modlitwie, podczas mszy św.) Socjolog, na podstawie danych empirycznych, konstatuje, że „deklarowana wiara i uznawane wierzenia niekoniecznie przekładają się na osobiste przeżycia i doświadczenia związane z Transcendencją (...) u znacznej części badanych osób wiara religijna pozostaje jakby w izolacji od reszty życia, nie stanowi punktu odniesienia w trudnych chwilach życia, nie jest punktem odniesienia do osobowych doświadczeń religijnych. Krótko mówiąc, nie znajduje wyraźnego oddźwięku w sferze życia emocjonalno-doświadczeniowego”.

⁵⁰ J. M a r i a ń s k i, *Wierzenia religijne i doświadczenie wiary*, w: S.H. Z a r ę b a, T. Z e m b r z u s k i (red.), *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji łódzkiej*, cz. II, Łódź 2002, s. 191-192.

Zrekapitulujmy zatem różnice między teologią i socjologią, które decydują o różnym sposobie ujmowania przez te dyscypliny problematyki doświadczenia religijnego:

Teologia	Socjologia
1. Teologia jest nauką normatywną i dogmatyczną, ustala zasady wiary i kodeks etyczny; teologia katolicka uwzględnia nauczanie Kościoła, odwołuje się do Biblii i Tradycji Ojców Kościoła.	1. Socjologia religii jest nauką empiryczną, pozakonfesyjną, jest logicznym uporządkowaniem rzeczywistości. Nie formułuje tez metafizycznych, bada „fakty religijne”, dostępne empirii.
2. Teologiczna perspektywa, koncentrując się na jednej doktrynie, łączy różne nurty: apofatyczny, egzystencjalny, fundamentalny, kerymatyczny, apologetyczny, moralny.	2. Nie jest przywiązana do jednej religii, bada i opisuje różne doktryny religijne przyjęte w różnych kręgach cywilizacyjnych, nie wprowadza hierarchii między nimi.
3. Doświadczenie religijne w teologii jest relacją podmiotu z przedmiotem religijnym – nauka ta formułuje warunki podmiotowe, jakie muszą być spełnione, aby osobowy Absolut mógł być „doświadczany” przez wierzącego.	3. Koncentrując się na społeczno-kulturowych czynnikach, determinujących sferę religijną, socjolog bada warunki, okoliczności, w jakich pojawiają się doświadczenia religijne i ich znaczenie dla funkcjonowania jednostki w zbiorowości.
4. Teologia uniwersalizuje pojęcie doświadczenia religijnego, wskazuje na ponadczasowe struktury ludzkiego umysłu, otwartego na –różnie pojmowaną w religiach – Transcendencję.	4. Socjologia akcentuje fakt zróżnicowania treści i form przejawiania się doświadczenia religijnego w zależności od czynników kulturowych i społecznych.