

# Romuald Jaworski

---

## Psychologiczna analiza religijności w perspektywie komunikacji interpersonalnej

---

Studia Psychologica nr 3, 143-166

---

2002

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ROMUALD JAWORSKI

## PSYCHOLOGICZNA ANALIZA RELIGIJNOŚCI W PERSPEKTYWIE KOMUNIKACJI INTERPERSONALNEJ

Psychological analysis of the religiosity in perspective of interpersonal communication

### Abstract

In psychology of religion it has been possible to trace the development of approaches to the phenomenon of religiosity. The main thesis of this article concerns the heuristic value of the theory of interpersonal communication for investigations above religiosity. The greater chance of enriching the knowledge of psychology of religion is an analysis of religiosity in context, and in this perspective, also of knowledge of the subject of interpersonal communication. The subject of considerations and searches is the psychology of religion and pastoral psychology.

For analysis of religious phenomenon there is particularly interesting and inspiring return of attention to the personal dimension of men's contact with God, which have place in religious experiences.

Treating of religiosity as interpersonal relationship opens new possibilities of investigation of religious phenomena. It could be helpful for achievement of improved interpersonal communication. Change of paradigm permits growing of psychology of religion and settling her in perspective of communication and interpersonal relationship, and also to see many religious experiences in a new light. This perspective permits deeping understanding of dynamics and aim of religious development. It makes possible deepened analysis of conflicts and religious crises as well. It opens new areas of investigations, not only to put new questions, but also stimulating elaboration of new strategy and investigative methods.

### ZAMIAST WSTĘPU

Niedawno spotkałem Artura, mojego znajomego, którego nie widziałem od kilku lat. Gdy widzieliśmy się ostatnio był smutny, zagubiony, rozdrażniony i źle wyglądał. Teraz promieniował radością optymizmem. „Dobrze wyglądasz – powiedziałem. – Widzę, że ci się świetnie wiedzie”. Uśmiechnął się i odpowiedział: „Owszem. Nie każdemu się zwierzam z tego, co powiem tobie. Ty to zrozumiesz. Spotkałem dwa lata temu Boga i On przemienił moje życie.” Zapytałem: „Jak Go spotkałeś?” „O, to długa historia” – odpowiedział. „Ale powiem w skrócie. Najpierw przez cierpienie i samotność. Jakoś tak było, że już sobie zupełnie nie radziłem, coraz częściej zatrzymywałem się przy krzyżu; tym, co stoi obok kościoła. Potem Bóg przyszedł do mnie przez rozmowę z przypadkowo spotkanym księdzem. A potem przez spowiedź i czytanie Pisma

Świętego. Odkryłem, jak Bóg mówi przez Biblię. Ostatnio byłem na rekolekcjach ignacjańskich. Tam Bóg przemówił do mnie szczególnie. Wiesz – dodał – od kiedy Bóg jest dla mnie tak realny i mogę z Nim rozmawiać, wszystko się zmieniło. Uległo poprawie. W rodzinie jest wspaniała atmosfera. Gdy jestem w pracy, tęsknię za powrotem do żony i dzieci. Mieliśmy wspaniałe wakacje. Kłopoty zdrowotne minęły. Nawet w interesach wiedzie mi się lepiej. Codziennie pytam Boga o Jego wolę; znajduję czas na odwiedziny kościoła w dzień powszedni. Po prostu słucham Boga i... jest OK.”

Gdy kolega odszedł ode mnie myślałem o tym, co powiedział i myślałem o psychologii. Przecież doświadczenia tego typu, doświadczenia spotkania i rozmowy z Bogiem są tak realne dla ludzi religijnych. Czy dotychczasowe badania w dziedzinie psychologii religii nie są zbyt ograniczone troską o czystość metodologiczną. Jak nazwać w języku psychologicznym te wspaniałe doświadczenia religijne? Jak zrozumieć ich przyczyny? Jak wyjaśnić ten rozwój, który dokonał się u Artura? Freudowska koncepcja rozwoju motywowanego zasadą przyjemności, Junga koncepcja archetypów czy Allporta koncepcja *Numinosum* wydawały mi się niewystarczające. Zupełnie nieprzekonujące były też próby wyjaśnienia przemiany Artura w świetle strategii myślenia behawioralnego. Może zatem należy szukać nowego podejścia badawczego do tych interesujących przejawów religijności.

Myśli i propozycje, które tu zostaną zaprezentowane są próbą poszukiwań nowego paradygmatu badawczego dla psychologii religii i psychologii pastoralnej. Tym nowym kontekstem badań jest analiza religijności z perspektywy komunikacji międzyosobowej.

### 1. DOTYCHCZASOWE BADANIA PSYCHOLOGICZNE ZJAWISKA RELIGIJNOŚCI

W psychologicznych badaniach obserwujemy co pewien czas zmianę zainteresowań, a nawet zmianę całego paradygmatu uprawiania psychologii: od zainteresowania świadomością w introspekcyjnej szkole psychologii eksperymentalnej W. Wundta, do zainteresowań podświadomością u psychoanalityków; od badań sfery wewnętrznych przeżyć charakterystycznych dla obu w/w szkół psychologicznych do zainteresowania zachowaniami w szkole behawiorystycznej; od zainteresowań strukturą i funkcjami osobowości (w psychoanalizie i amerykańskiej psychologii humanistycznej) do badań stosunków międzyludzkich i komunikacji interpersonalnej w psychologii społecznej.

Również w psychologii religii można prześledzić rozwój podejść do zjawiska religijności. Możemy znaleźć różne szkoły i nurty psychologii religii, które koncentrowały się na określonych aspektach życia religijnego człowieka. Różniły się one między sobą nie tylko przedmiotem zainteresowań, podstawowymi pojęciami, którymi operowały, ale także celem i metodami badawczymi. U podstaw wyodrębniania kierunków w psychologii religii znaleźć można także zróżnicowane koncepcje człowieka oraz różne modele integracji wiedzy psychologicznej z wiedzą filozoficzno-teologiczną (por. Utsch 1998). Wielość podejść i szkół psychologii religii uwarunkowana była antropologiczną i psychologiczną dychotomią wyznaczającą także specyficzne zainteresowania i podejścia różnych szkół psychologicznych. Dychotomie te ilustruje niżej zamieszczona tabela.

Tabela 1. Bipolarne podstawowe koncepcje psychologii (por. Utsch, 1999 s. 77)

orientacja na przeżycia	orientacja na zachowania
orientacja na rozumienie	orientacja na wyjaśnianie
orientacja na diagnozę (opis)	orientacja na prognozę (przewidywanie)
hermeneutyka	empiryzm
idiograficzne podejścia	podejścia nomotetyczne
orientacja na to, co subiektywne	orientacja na to, co obiektywne
zainteresowania osobą	zainteresowania światem
koncentracja na treści	koncentracja na formie
deskrypcja	wyjaśnianie
myślenie finalne/intencjonalne, historyczne	myślenie przyczynowe, analityczne
psychologia jako nauka o duszy	psychologia jako nauka przyrodoznawcza
podejście fenomenologiczne	podejście eksperymentalne
podejście monistyczne	podejście dualistyczne
koncentracja na kulturze (natura + duch)	koncentracja na naturze
analiza istoty	analiza istnienia

Ze względu na stosowane założenia metodologiczne H. G. Heimbrock (1978) wyróżnia cztery historyczne fazy w rozwoju psychologii religii:

1. ściśle przyrodoznawcze podejście (Starbuck, James, Hall)
2. filozoficzno-fenomenologiczne podejście (Spranger, Trillhaas, Bühler)
3. eksperymentalno-introspekcyjne podejście (Stählin, Girgrnsohn, Gruehn)
4. psychoanalityczne podejście (Scharfenberg, Muller-Pozzi, Heimbrock).

Także sam przedmiot psychologii religii był różnie definiowany przez różnych twórców. Poszukiwali oni odpowiedzi na różne pytania. Czym jest religijność z perspektywy psychologicznej? Czy ma bardziej charakter emocjonalny czy intelektualny? Jakie procesy psychiczne zostają wyzwolone doświadczeniem religijnym? Jakie psychiczne funkcje zostają zaktywizowane podczas przeżyć religijnych? Czy przeżycia religijne są bardziej aktem spostrzegania czy raczej myślenia i oceny? Obok rozróżnienia psychologicznych funkcji wyzwolonych doświadczeniami religijnymi, jako kryteria różnicowania religijności uwzględniano wieloaspektowość jej funkcjonowania. Na przykład: Medow i Kahoe (1984) badali religijność w kontekście teorii motywacji. Wielu psychologów analizowało religijność w kontekście osobowościowo twórczym (Allport, 1988; Fowler, 1989; Plaum, 1992). Jeszcze inni badali ją w perspektywie rozwoju osobowości (Kłosinski, 1994). Aspektami religijnych zachowań zajmował się B. Gromm (1992). Aspekty poznawcze (kognitywny kontekst rozwoju religijnego) – to przedmiot badań Osera i Gmundera (1992). Kontekst etyczny-moralny był przedmiotem badań Kohlberga i Powera (1981). W Polsce badania nad postawami religijnymi prowadził ks. Prężyna (1981) i jego uczniowie.

Wiele badań psychologicznych nad religijnością wiązało się z podstawowymi wymiarami antropologicznymi i wpływem określonych przeżyć religijnych na życie człowieka. Na przykład, w analizie wymiaru przeżyć badano wpływ doświadczeń religijnych na obraz Boga. W kontekście badania motywacji analizowano wpływ celów, wartości i ocen na kształtowanie postaw. Niżej zamieszczona tabela ukazuje specyfikę tych kontekstów badawczych.

Tabela 2. Psychologiczne wymiary religijności (por. Utsch 1998, s. 107)

Wymiar antropologiczny	Treści	Oddziaływanie na:
przeżycia	religijne doświadczenie	obraz Boga
zachowania	religijne rytuały i działania	praktyka życiowa
emocje	religijne doznania	zasadnicza postawa
poznanie	religijne myślenie, wiedza	światopogląd
motywacja	religijne cele, wartości, oceny	postawy
sojalizacja	religijne wychowanie	nawyki, przyzwyczajenia

Analiza religijności z perspektywy komunikacji interpersonalnej bliska jest filozofii i psychologii spotkania (Gałdowa, 1995). Spotkanie stanowi specyficzny typ relacji międzyosobowej charakteryzujący się uczestnictwem w osobistej egzystencji drugiej osoby. Chodzi tu o spotkanie typu „Ja – Ty”, a nie „Ja – On” (M. Buber, 1992). Charakterystyczną cechą tak rozumianego spotkania jest otwartość i przyjęcie u drugiego tego, co jest w nim istotne, co jest prawdą o nim samym, co jest prawdą o jego kondycji osobowej.

Teza, którą chcę tu postawić, dotyczy heurystycznej wartości teorii komunikacji interpersonalnej dla badań nad religijnością. Wydaje się bowiem, że szansa pogłębienia wiedzy z psychologii religii tkwi w analizie religijności w kontekście, i z perspektywy, wiedzy na temat komunikacji interpersonalnej.

Terenem rozważań i poszukiwań jest psychologia religii i psychologia pastoralna. Warto przy tym zaznaczyć, że psychologia religii zorientowana jest bardziej na opis i wyjaśnienie komunikacji interpersonalnej między Bogiem i człowiekiem, podczas gdy psychologia pastoralna interesuje się bardziej procesami, jakie zachodzą w zakresie komunikacji religijnej wśród ludzi; między wierzącymi przekazującymi sobie wzajemnie prawdy wiary, czy dającymi świadectwo własnych postaw religijnych, a także między wierzącymi i niewierzącymi, gdy komunikacja zmierza w kierunku apologii lub nawracania.

## 2. RELIGIJNOŚĆ JAKO RELACJA MIĘDZYOSOBOWA

Dla analizy zjawiska religijnego szczególnie interesujące i inspirujące okazało się zwrócenie uwagi na personalny (osobowy) wymiar kontaktu człowieka z Bogiem, jaki ma miejsce w przeżyciach religijnych. Inspiracją do uwzględnienia tego wymiaru był zarówno dorobek psychologii religii, jak też podstawowe twierdzenia filozofii i teologii dotyczące religii (i religijności) chrześcijańskiej (Jaworski, 1989).

Religia chrześcijańska jest religią personalną. Zakłada się tu współwystępowanie trzech elementów:

- a) podmiotem przeżycia religijnego jest człowiek jako byt osobowy, funkcjonujący w pełni swoich osobowych dyspozycji;
- b) przedmiotem tego przeżycia i jego adresatem jest osoba Boga;
- c) między osobą człowieka i Bogiem osobowym występuje specyficzny typ relacji, określanej jako relacja osobowa.

Osoby identyfikujące się z religią chrześcijańską wzywane są do aktualizacji takiej formy religijności, w której wymiar osobowy spełnia rolę zasadniczą. Tę modelową formę religijności (chodzi tu o model normatywno-instytucjonalny) określić można jako religijność personalną. Psychologiczna operacjonalizacja

pojęcia „religijność personalna” ma znaczenie nie tylko poznawcze, lecz również praktyczne. Badania psychologiczne umożliwiają bowiem ocenę poziomu obecności wymiaru personalnego w przeżyciach religijnych i ukazują sposoby psychospołecznego funkcjonowania ludzi z różnym poziomem religijności personalnej.

Osoby, u których religijność charakteryzuje się nasileniem kontaktów interpersonalnych z Bogiem, przejawiają religijność personalną. O osobach, które w relacji z Bogiem nie aktualizują osobowych odniesień, a Boga traktują reistycznie, narzędziowo można powiedzieć, że ich religijność jest apersonalna. Przy psychologicznej analizie religijności personalnej i apersonalnej należy uwzględnić charakterystyczne cechy przedmiotu i podmiotu przeżyć religijnych oraz cechy samej relacji, między podmiotem i przedmiotem.

Tabela 3. Charakterystyka religijności personalnej i apersonalnej

CHARAKTERYSTYKA RELIGIJNOŚCI	
PERSONALNEJ	APERSONALNEJ
Cechy podmiotu	
aktywność	pasywność
zaangażowanie	obojętność
spontaniczność	sztynność
twórczość	naśladownictwo
otwartość	izolacja
tolerancja	brak tolerancji
autonomiczność	heteronomiczność
poczucie wolności „do”	brak poczucia wolności „od”
poczucie odpowiedzialności	brak poczucia odpowiedzialności
świadomość celowości	dezorientacja egzystencjalna
allocentryzm i altruizm	egocentryzm i egoizm
stabilność	labilność
Cechy przedmiotu	
Bóg	
traktowany personalnie (Osoba)	traktowany reistycznie (rzecz)
wartość terminalna	wartość instrumentalna
wartość centralna	wartość peryferyjna
wartość zinternalizowana	wartość nie zinternalizowana
Cechy relacji	
dialogowa	monologowa
wzajemna	jednostronna
bezpośrednia	pośrednia
zaktualizowana	nie zaktualizowana

W tworzeniu psychologicznego obrazu religijności personalnej poszukiwano kategorii różniących ją od religijności apersonalnej. Podstawą do wyodrębnienia tych kategorii są: z jednej strony informacje uzyskane w wyniku teoretycznych poszukiwań na terenie filozofii, teologii i psychologii religii, a z drugiej strony

wiedza psychologiczna dotycząca relacji interpersonalnych. W psychologii społecznej i wychowawczej zagadnienia relacji i postaw interpersonalnych są szeroko omawiane przy charakteryzowaniu stosunków międzyludzkich (por. L. Niebrzydowski i E. Płaszczyński, 1998). Informacje tam zawarte zostały przez analogię odniesione do relacji między osobą człowieka a Bogiem osobowym.

Przeżywając kontakt z Bogiem (z *Sacrum*), człowiek, jako podmiot tego przeżywania, charakteryzuje się różnymi cechami zależnie od typu przeżywanej religijności. Tym, co w sposób istotny różnicuje religijność personalną od apersonalnej jest także odrębny sposób traktowania Boga. Trzecim elementem pozwalającym na zróżnicowanie religijności personalnej i apersonalnej jest typ relacji zachodzącej między człowiekiem i Bogiem.

Poniższe zestawienie wydobywa różnice między obu typami religijności w zakresie podmiotu i przedmiotu aktów religijnych oraz typu relacji religijnej.

Religijność personalna jest zatem angażującą człowieka formą przeżywania kontaktu z Bogiem osobowym. Człowiek, jako podmiot relacji religijnej, w partnerskim dialogu z Bogiem angażuje całe swoje „ja” w bezpośrednie i aktualne spotkanie „Ty” Boga. W swoich aktach człowiek ten czuje się wolny i twórczy, świadomy swego celu i własnej chrześcijańskiej godności. Ma on świadomość, że tworzy swój stosunek do Boga i czuje się za to odpowiedzialny. Osoba Boga integruje cały świat wartości tego człowieka. Relacja między Bogiem i człowiekiem ma tu charakter wzajemnej dynamicznej obecności i miłości. Jest ona centralną trwałą i ustabilizowaną wartością dla tego człowieka i nie niszczy przy tym jego otwartości na nowe wiadomości i doświadczenia.

Natomiast religijność apersonalna jest to forma przeżywania kontaktu człowieka z Bogiem, traktowanym na sposób rzeczy, instrumentu zaspokajającego egotyczne potrzeby człowieka. Ma ona najczęściej formę jednostronnego monologu. Formy religijności apersonalnej oparte są o naśladownictwo i ujawniają cechy przesądów (magii). Kontakt z Bogiem podporządkowany jest innym celom i ukierunkowany na osiągnięcie innych wartości niż sam Bóg. W przeżywaniu związku z Bogiem człowiek czuje się często przymuszany zewnątrz, albo jest w tym związku bierny i obojętny. Brak poczucia odpowiedzialności za stan tej relacji uwalnia go od twórczego jej pogłębienia i szukania dla niej nowych form wyrazu. Religia i Bóg stają się wartościami peryferyjnymi, zewnętrznymi i odizolowanymi od innych sfer życia. Dla ludzi z religijnością apersonalną religijność nie jest źródłem poczucia godności (poczucia własnej wartości). Akty religijne są tu instrumentem do osiągnięcia innych celów. Z reguły brak w nich ukierunkowania na aktualną i bezpośrednią relację do Boga.

Stworzony teoretyczny model religijności personalnej domagał się opracowania takiej techniki badawczej, która spełniając wymogi metodologiczne umożliwiałaby wyodrębnienie grup o skrajnym (wysokim i niskim) nasileniu personalnego wymiaru religijności. W tym celu została skonstruowana Skala Religijności Personalnej (SRP). Liczne badania przy zastosowaniu tej skali wykazały istotne różnice w zakresie znaczących wymiarów osobowości między osobami z religijnością personalną i apersonalną. Wyniki zachęcają do dalszych badań i poszukiwania na gruncie psychologii komunikacji dalszych inspiracji do teoretycznych i empirycznych penetracji zjawiska religijnego.

W dalszych badaniach nad religijnością personalną i apersonalną należy lepiej uwzględnić wzajemność i przemienność komunikacji interpersonalnej między Bogiem i człowiekiem. To znaczy, że należy podkreślić fakt, że w komunikacji religijnej zarówno Bóg jak i człowiek występują zarówno w roli nadawcy jak i odbiorcy.

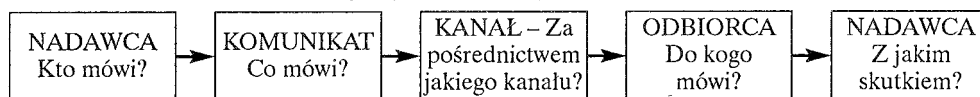
### 3. KOMUNIKACJA INTERPERSONALNA – DEFINICJE I MODELE

Psychologia komunikacji zajmuje się przestrzenią między osobami pozostającymi w interakcji oraz tym, co się rozgrywa w międzyludzkim spotkaniu. O komunikacji interpersonalnej mówi się ostatnio dużo, ale niewiele jest pozycji, które w sposób wyczerpujący ujmowałyby to zjawisko. Czasami autorzy używają nieco innej terminologii, mówiąc o komunikowaniu interpersonalnym, wymianie informacji, komunikacji werbalnej i niewerbalnej.

W pewnym uproszczeniu można powiedzieć, że komunikacja interpersonalna to „dynamiczny proces, polegający na wymianie, tzn. wysyłaniu i odbieraniu przekazów w ramach określonej sytuacji lub kontekstu” (Głodowski, 2001, s. 15). Jest wiele modeli komunikacji, które pozwalają głębiej zrozumieć ten złożony proces. Do najbardziej znanych ujęć należy zaliczyć modele Lasswella (1948), Shannona i Weavera (1948), Schramma (1954), Berlo (1960), Dance’a (1967) (por. Głodowski, 2001, s. 15-31).

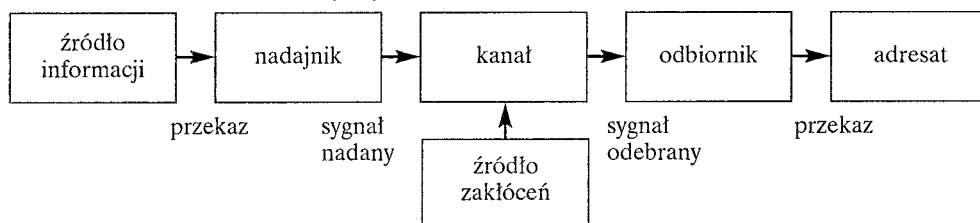
Poszczególni autorzy wyróżniają określone elementy procesu komunikacji. Harold Lasswell wymienia tu: 1) nadawcę, 2) komunikat (przekaz), 3) kanał komunikacyjny, 4) odbiorcę i 5) wpływ przekazu w postaci określonego efektu. Słabością tej teorii jest traktowanie komunikowania jako zjawiska linearnego, jednostronnego a nie interakcyjnego.

Tabela 4. Model komunikacji wg Lasswella (por. Głodowski, 2001, s. 15)



Inny model zaproponowali Shannon i Weaver. Omawiają oni pięć następujących komponentów procesu komunikowania: źródło informacji, nadajnik, odbiornik, adresat i szum ujawniający się w kanale przekazu informacji.

Tabela 5. Model komunikacji wg Shannona i Weavera (por. Głodowski 2001, s. 16)



Model ten ma zastosowanie do komunikacji medialnej, jest linearny i zakłada, że szum informacyjny istnieje tylko wewnątrz przekazu. Dlatego nie jest to trafny model do opisu komunikacji międzypersonalnej.

O wiele bogatszy i bardziej adekwatny do interpretacji komunikacji interpersonalnej jest model rozbudowywany przez Wilburda Schramma (Por. Dobek-Ostrowska, 1999). Autor ten uwzględnia nie tylko kontekst, w jakim dokonuje



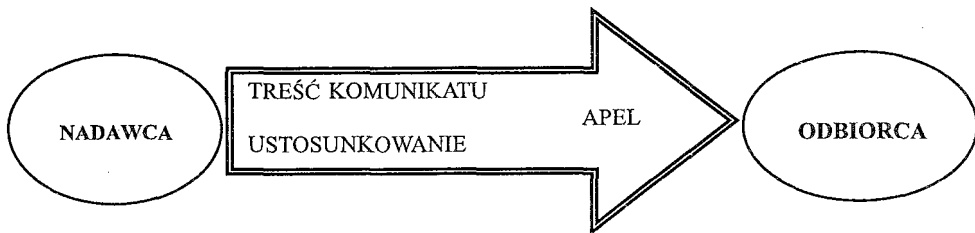
się komunikacja, zwracając uwagę na obszar doświadczeń nadawcy kodującego sygnał i odbiorcy dekodującego ten sygnał, ale podkreśla także przemienność kontaktów i wzajemne zaangażowanie. Każdy z komunikujących jest kodującym i dekodującym, a więc zaangażowany jest w interpretację sygnału.

Badacze zjawiska komunikacji interpersonalnej zgodnie twierdzą, że nie można nie komunikować. Każdy gest, słowo, zachowanie, wyraz twarzy jest formą komunikacji werbalnej lub niewerbalnej. E. Sujak (1995) proponuje nieco inne podejście do analizy komunikacji interpersonalnej. Uważa, że anatomia komunikatu obejmuje następujące elementy składowe:

- a) zawartość treściowa, rzeczowa, temat wypowiedzi
- b) stosunek mówiącego do samego siebie
- c) stosunek mówiącego do adresata wypowiedzi
- d) stosunek mówiącego do treści komunikatu
- e) apel – często ukryte życzenie lub oczekiwanie

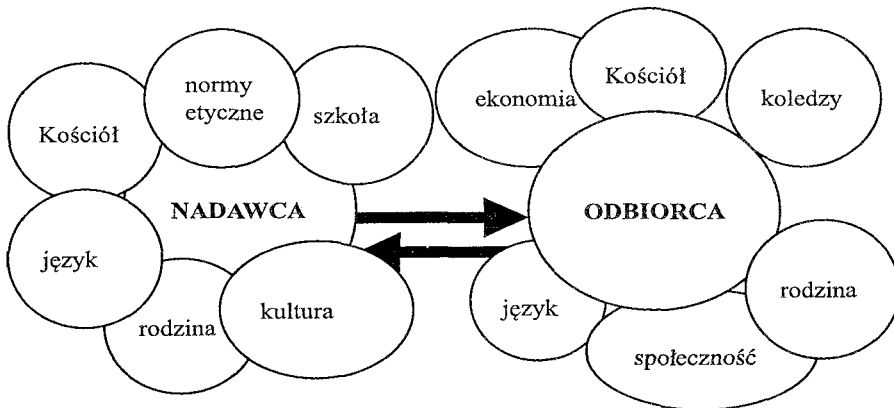
Należy pamiętać, że partnerzy komunikacji naprzemiennie pełnią role nadawcy i odbiorcy apelu. Nie bez znaczenia jest także stosunek odbiorcy do treści komunikatu, a także do samego siebie i do nadawcy.

Ryc. 1. Struktura komunikacji interpersonalnej wg E. Sujak



W naszej kulturze komunikacji elementy emocjonalne pozostają przeważnie w ukryciu i wyrażają się pośrednio, albo niewerbalnie. Do odbiorcy docierają najpierw komunikaty niewerbalne, treść dociera potem, a zrozumienie tych komunikatów łącznie jest zależne od ich spójności (zgodność komunikatów werbalnych z niewerbalnymi).

Ryc. 2. Kontekst życia partnerów komunikacji



Komunikacja interpersonalna odbywa się w określonym kontekście psychospołecznym i kulturowym. Warto tu wymienić m.in. takie konteksty jak: rodzina, szkoła, wychowanie, język, Kościół, koledzy, środowisko nauki i pracy. Modyfikują one sposób kodowanie i dekodowania informacji, a także mają znaczący wpływ na ustosunkowanie się partnerów komunikacji do samych siebie, do siebie nawzajem, a także do treści komunikatu.

Modele Schramma oraz E. Sujak uzupełniają się wzajemnie i mogą stanowić inspirację dla psychologii religii. Jeśli zdefiniujemy religię jako „dynamiczny proces, polegający na wymianie, tzn. wysyłaniu i odbieraniu przekazów w ramach określonej sytuacji lub kontekstu”, to partnerami komunikacji są Bóg i człowiek.

Układ komunikacji można, ze względu na status występujących w nim osób, podzielić na: a) równoległy (bez dominacji jednej ze stron) i b) komplementarny (z dominacją jednej strony). Komunikacja między Bogiem i człowiekiem nie jest komunikacją równoległą. Fakt ten wyznaczony jest statusem ontycznym Boga i człowieka. Teologowie podkreślają, że inicjatywa należy do Boga. Człowiek jest zatem najpierw odbiorcą informacji ze świata transcendencji. Informacje te są zakodowane i mają określony cel. Zadaniem człowieka jest odczytać informacje przekazywane mu w znakach i symbolach i udzielić właściwej odpowiedzi. Sposób dekodowania (odczytywania znaków) przez człowieka jest uzależniony od całego kontekstu życia, a także od stosunku człowieka do treści przekazu, do Boga jako Nadawcy i do siebie samego. Dlatego tak ważna jest rola obrazu Boga i obrazu siebie w interpersonalnej komunikacji religijnej. Również ustosunkowanie do treści religijnych komunikatów jest ważne; informacje religijne mogą bowiem wyzwalać u człowieka jako odbiorcy pozytywne lub negatywne konotacje, w zależności od światopoglądowych przekonań.

Człowiek w komunikacji religijnej jest nie tylko odbiorcą, lecz także nadawcą. Adresuje on do Boga ważne informacje, które koduje w formie modlitwy, ofiary, kultu. Sposób wyrażania myśli i uczuć religijnych jest uzależniony od kontekstu kultury, wyznawanej religii, akceptowanej tradycji środowiskowej. Wiele aktów religijnych skierowanych do Boga ma także zasięg społeczny. Słowa i gesty zawierające przekaz treści religijnych stają się dla środowiska mniej lub bardziej czytelnym znakiem osobistej więzi interpersonalnej z Bogiem.

#### 4. CELE RELIGIJNEJ KOMUNIKACJI INTERPERSONALNEJ

Komunikowanie interpersonalne związane jest z realizacją określonych celów. Najczęściej wymienia się tu cele poznawcze, związane z możliwością poznać siebie i partnera komunikacji. Komunikacja interpersonalna pozwala też uzyskać wiele cennych informacji dotyczących świata i wszelkich znaczących sfer życia. Jest więc także podstawą poznania świata zewnętrznego. Znaczenie informacji zdobytych w procesie komunikacji zależy od kompetencji i prawdomówności nadawcy. W komunikacji religijnej człowiek ma możliwość kontaktowania się z Bogiem, który jest Absolutną Mądrością, Prawdą, Absolutnym Dobrem. Informacje przekazywane od Boga są zatem prawdziwe i ważne. Niestety z powodu szumu informacyjnego oraz z powodu egzystencjalnego zranienia (teologia określa to zranienie jako grzech pierworodny), człowiek nie zawsze jest w stanie właściwie odczytać te komunikaty. Wśród informacji, jakie człowiek od-

berra, jest wiele komunikatów o bardzo silnym natężeniu, ale o małej przydatności. Wiele informacji zawiera fałsz, a wiele innych jest zbędnych. Żyjemy w epoce nadmiaru informacji i umiejętność selekcji może okazać się ważniejsza od umiejętności zdobywania nowych wiadomości.

Komunikacja interpersonalna zaspokaja także wiele potrzeb emocjonalnych – potrzebę afiliacji, bezpieczeństwa, akceptacji. W kontakcie z Bogiem człowiek doznaje wielu uczuć, których barwa i nasilenie zależne są od osobistej historii życia, wychowania, wykształcenia religijnego. Tu właśnie szczególną rolę pełni posiadany obraz Boga. Ważne są jednak także systemy przekonań dotyczących prawd wiary.

Ponieważ pytanie o treść wiary religijnej jest stale aktualne, ale w czasach przełomu kulturowego nabiera znaczenia szczególnego, warto przytoczyć tu interesujące badania Klausa Petera Jönsa (1997), dotyczące problemu percepcji wiary i religii w zmieniającej się w Niemczech rzeczywistości. Teza postawiona w początkowej fazie badań brzmiała: wyobrażenie Rzeczywistości Transcendentnej (Boga) wpływa na konkretny kształt osobistych odniesień życiowych do świata, jego porządku i wartości. Ponadto obraz Boga koresponduje ze zmianami i jest zależny od występujących zróżnicowanych społeczno-kulturowych warunków życia (por. Jaworski, 1998).

Komunikacja interpersonalna stwarza możliwość zachowań altruistycznych, możliwość pomagania innym (Głodowski, 2001 s. 39). Osoby pozostające we wzajemnej więzi nie tylko mają możliwość świadczenia sobie nawzajem dobra, ale także mogą łatwiej i skuteczniej współpracować w działalności na rzecz szerszego otoczenia (innych osób, świata przyrody czy kultury). Dotyczy to także komunikacji w sferze religijnej. Człowiek mający świadomość pozostawiania w relacji komunikacji z Bogiem otwarty jest na Bożą pomoc i sam wyraża gotowość czynienia dobra, do którego Bóg go wzywa. Także w swojej działalności charytatywnej, społecznej i kulturowej człowiek oczekuje inspiracji i wsparcia od Boga. Świadomość wpływu ze strony Boga, określanego jako Opatrzność, Miłosierdzie, łaska Boża, wprowadza w osobie religijnej większy spokój i pewność siebie na drodze realizacji zadań życiowych.

Komunikacja interpersonalna umożliwia zbliżenie, nawiązanie intymnych kontaktów. Są one źródłem zadowolenia i poczucia bezpieczeństwa. Bez świadomości bezpośredniego i satysfakcjonującego kontaktu i głębokiej więzi z Bogiem życie religijne człowieka staje się koszmarem. Występuje wtedy wyraźna przewaga elementu *tremendum* nad *fascinatum*, przewaga transcendencji nad immanencją Boga (Jaworski, 2001, s. 74). Bóg wydaje się daleki i groźny, a osobisty kontakt z Nim utrudniony, albo wręcz niemożliwy. Taka forma religijności przynosi w konsekwencji różnego rodzaju zaburzenia, wśród których na pierwsze miejsce wysuwają się nerwice eklezjalne.

Przeciwieństwem zaburzonej formy relacji z Bogiem jest komunია z Nim. Pragnienie zjednoczenia z Bogiem jest znakiem dojrzałej, głębokiej religijności. Zjednoczenie z Bogiem nie przekreśla podmiotowości i odrębności człowieka. Nie lekceważy też jego osobistych doświadczeń. Obrazem komunii z Bogiem jest zjednoczenie w małżeństwie (por. Ef 5,21-32).

Podsumowując powyższe refleksje można stwierdzić, że komunikacja interpersonalna na poziomie życia religijnego ukierunkowana jest na wiele związa-

nych ze sobą celów. Ich zestawienie ilustruje niżej zamieszczona tabela. Oczywiście cele te mogą być osiągnięte tylko wtedy, gdy komunikacja między Bogiem i człowiekiem nie jest zaburzona, a więc przy zdrowej religijności. W przypadku zaburzonej komunikacji interpersonalnej między Bogiem i człowiekiem dochodzi do wykształcenia patologicznych form religijności człowieka.

Tabela 6. Cele międzyludzkiej i religijnej komunikacji interpersonalnej

Komunikacje między ludźmi	Komunikacja między Bogiem i człowiekiem
Poznanie siebie	Poznanie siebie także w sferze duchowej, poznanie swej świętości i grzeszności, doświadczenie bycia miłowanym i akceptowanym.
Zaspokojenie własnych potrzeb	W kontakcie z Bogiem człowiek selekcjonuje swoje potrzeby i uzyskuje wsparcie w ich realizacji.
Zaprezentowanie siebie partnerowi komunikacji	Komunikacja z Bogiem wyzwala w człowieku dyspozycję do konfrontacji ze sobą w całej prawdzie.
Poznanie partnera	Człowiek poznaje Boga, Jego Transcendencję i immanencję, Jego sprawiedliwość i miłość.
Zaspokojenie potrzeb partnera	Poznanie Boga skłania człowieka do realizacji Jego woli, wypełnienia Jego przykazań.
Nawiązanie i podtrzymanie bliskich więzi	Bliska więź i komunikacja człowieka z Bogiem wyzwala poczucie bliskości, bezpieczeństwa i ufności.
Łatwiejsze i głębsze poznanie świata zewnętrznego	W objawieniu człowiek odnajduje inspirację do głębszego zrozumienia świata (por. <i>Fides et Ratio</i> ).
Zrealizowanie wspólnych celów	Doświadczenie łaski wyzwala siłę do realizacji trudnych zadań życiowych.
Ukształtowanie systemu przekonań	Komunikacja z Bogiem i Jego objawieniem kształtuje system myślenia, światopogląd i stosunek do wartości.
Rozwój wrażliwości altruistycznej i postaw prospołecznych	Zarówno zwrócenie się w kierunku Boga jak i bliźniego (dwa przykazania miłości) poszerzają perspektywę zainteresowań i działań prospołecznych.

##### 5. PODSTAWOWE ZASADY INTYPERSONALNEJ KOMUNIKACJI RELIGIJNEJ

W psychologii komunikacji jako podstawową zasadę wymienia się przede wszystkim nieuchronność komunikacji, tzn. fakt, że wciąż pozostajemy w jakiejś relacji komunikacyjnej. Nikt nie może nie komunikować. Każde zachowanie, jeśli tylko jest przez innych postrzegane, ma właściwości potencjalnego przekazu i znaczenie komunikacyjne (Głodowski, 2001, s. 53) Ponadto komunikacja interpersonalna jest procesem transakcyjnym. Przebiega w czasie, jest czynnością złożoną, jest nieodwracalna i angażuje obu (lub wszystkich) partnerów komunikacji. W komunikacji interpersonalnej istotne znaczenia mają oba aspekty: treść i relacja. Styl i konsekwencje komunikacji zależą od tego, czy relacja między partnerami jest symetryczna czy niesymetryczna, doraźna czy trwała.

Jeśli zasady te przeniesiemy na obszar badań nad religijnością, to uda nam się wydobyć wiele interesujących twierdzeń.

Nieuchronność komunikacji między Bogiem i człowiekiem oznacza z jednej strony fakt ustawicznego objawiania się Boga człowiekowi, z drugiej zaś, przekazy-

wanie przez człowieka Bogu informacji o sobie i swoim odniesieniu do Boga, do innych ludzi i do świata. Bóg ujawnia się człowiekowi wciąż i na różne sposoby, co syntetycznie ujmuje autor Listu do Hebrajczyków: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych czasach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1,1-2). Teologowie podkreślają, że Bóg może przemówić do człowieka w bezpośrednim widzeniu (*visio beatifica*), ale zazwyczaj przemawia przez znaki i symbole, teksty święte, znaki liturgiczne, wydarzenia w życiu osobistym lub społecznym. Bóg nie może nie komunikować. Można jednak Go nie zauważać. Dzieje się tak wtedy, gdy człowiek jest zorientowany tylko i wyłącznie na świat doczesny i materialny. Osoby, które nie są w stanie przeżyć głębokich wzruszeń, otworzyć się na rzeczywistość tajemniczą, są nastawione pragmatycznie i nie są zdolne do szczytowych przeżyć (por. teoria A. Masłowa dotycząca *peak experience*) są w pewnym sensie „daltonistami” w sferze religijnej. W takich przypadkach religijna komunikacja interpersonalna jest zerowa.

Także człowiek, jako partner komunikacji z Bogiem, nie może nie komunikować. Wszystkie jego słowa i czyny są znakiem relacji do Boga, o ile uwzględniają Jego obecność i traktują Go jako adresata komunikatu. Istotne zatem w zaistnieniu więzi komunikacyjnej między Bogiem i człowiekiem jest to, czy człowiek jest świadom obecności Boga jako Partnera spotkania. Z tego wynika, że główna blokada komunikacji między Bogiem i człowiekiem leży po stronie człowieka i jego nastawień.

Warto zauważyć, że w tej interpretacji religijności osłabienie więzi z Bogiem, lub jej brak, jest znakiem zubożenia, a nawet patologii w życiu człowieka. Umiejętność i zdolność pozostawania w komunikacyjnej relacji z Bogiem jest znakiem zdrowia i normy. Wielu psychologów traktuje objawienia religijne jako syndromy zaburzeń psychicznych, jako halucynacje lub urojenia. W nowym proponowanym tu paradygmacie myślenia bazującego na psychologii komunikacji interpersonalnej doświadczenia objawienia Boga (bezpośredniego lub za pośrednictwem symboli i zdarzeń) jest znakiem właściwej, dobrej kondycji egzystencjalnej człowieka jako osoby zdolnej do relacji z Rzeczywistością Transcendentną, którą jest osobowy Bóg.

Komunikacja interpersonalna jest procesem transakcyjnym i znajduje to wyraz także w komunikacji religijnej. Procesualny charakter tej komunikacji podkreśla dynamiczny aspekt relacji między osobami Boga i człowieka. Religijność nie jest czymś stałym. Rodzi się pytanie: Czy zmienność wynika z natury osób czy ze struktury relacji między nimi? Bóg jest niezmienny, ale Jego sposób docierania z informacjami do człowieka jest dostosowany do kontekstu życiowego, w jakim znajduje się człowiek. Doświadczenia religijne przebiegają w czasie, ale badania nad zjawiskiem mistycyzmu wykazało, że czas w doświadczeniach mistycznych ulega skróceniu lub zawieszeniu. Natomiast skutki doświadczeń szczytowych mogą być wydłużone w czasie. Jest to bardzo ciekawy problem badawczy, który ciągle jeszcze nie znalazł wystarczającego opisu i wyjaśnienia.

Interesującą właściwością komunikacji interpersonalnej jest jej nieodwracalność. Przebieg niektórych procesów zwłaszcza fizycznych można odwrócić (zamienić wodę w lód, i odwrotnie lód zamienić w wodę). Jednak komunikowanie interpersonalne przebiega jednokierunkowo, nieodwracalnie. Informacja przesłana tworzy nową jakość i nawet jej odwołania nie są w stanie zniwelować jej

skutków. Z faktem tym wiąże się skuteczność przekazu. Biblia mówi o tym w sposób obrazowy: „Podobnie jak ulewa i śnieg spadają z nieba i tam nie powracają, dopóki nie nawodnią ziemi, nie użyźnią jej i nie zapewnią urodzaju, tak iż wydaje nasienie dla siewcy i chleb dla jedzącego, tak słowo, które wychodzi z ust moich: nie wraca do mnie bezowocnie, zanim najpierw nie dokona tego, co chciałem i nie spełni pomyślnie swego posłannictwa” (Iz 55,10-11).

Bardzo ciekawą kwestią jest skuteczność komunikacji ze strony człowieka jako nadawcy informacji skierowanej do Boga. W języku teologicznym kwestia ta opisywana jest w kontekście skuteczności modlitwy (por. Dossey, 1993). Podejmowany jest także problem zasługiwania człowieka i jego partycypacji w dziele zbawienia. Warto zaznaczyć, że występują tu znaczące różnice między poszczególnymi religiami, a nawet wyznaniem chrześcijańskimi. Nie wdając się w te dysputy teologiczne, (które być może uzyskałyby nową inspirację w świetle interpretacji religijności jako komunikacji interpersonalnej), warto wydobyć tezy, które podkreślają konsekwencje ludzkiego komunikowania w obszarze religijnym. Całe życie konkretnego człowieka, jego słowa i czyny, stanowią dla Boga informację o stosunku tego człowieka do Boga, do życia, do innych ludzi i do świata przyrody i kultury. Także w Piśmie Świętym znajdujemy potwierdzenie tej tezy: „Nie ma bowiem nic ukrytego, co by nie miało wyjść na jaw” (Mk 4, 22). Nie tylko słowa i myśli celowo adresowane przez człowieka do Boga stanowią informację dla Niego. Jezus mówi: „Z każdego bezużytecznego słowa, które wypowiedzą ludzie, zdadzą sprawę w dzień sądu. Bo na podstawie słów twoich będziesz niewinny i na podstawie słów twoich będziesz potępiony” (Mt 12,36-37).

W komunikacji interpersonalnej uwzględnia się dwa aspekty: treść i relacje. Chodzi o relację nadawcy i odbiorcy zarówno do siebie, jak i do partnera interakcji, a także do treści komunikatu. W badaniach psychologicznych należy uwzględnić kontekst przekazywanych treści i ich znaczenie dla siatki poznawczej, stylu myślenia, systemu wiedzy. Warto zbadać znaczenie denotacyjne pojęć religijnych, aby zrozumieć problemy związane z kodowaniem i dekodowaniem informacji religijnych. Może się np. okazać, że teolodzy i duszpasterze posługują się terminologią zupełnie nieprzystającą do siatki poznawczej adresatów ich wystąpień. Ma to kolosalne znaczenie w psychologii pastoralnej i w praktyce duszpasterskiej.

Jeszcze bardziej wnikliwie należy przebadać problem relacji człowieka do Boga i treści przekazów religijnych. Negatywne nastawienia i uprzedzenia mogą utrudniać przyjęcie przekazywanych treści, a nawet uniemożliwiać nawiązanie komunikacji. Dotyczy to zarówno relacji do Boga, jak i do osób z otoczenia. W procesie komunikacji religijnej znaczący udział ma też obraz siebie, czyli stosunek człowieka do samego siebie. Tym zagadnieniem nieco dokładniej zajmiemy się w dalszej części rozważań.

Często w rozważaniach na temat komunikacji interpersonalnej podkreśla się znaczenie typu relacji, jaki występuje między partnerami komunikacji. O relacji symetrycznej mówi się wtedy, gdy partnerzy są do siebie podobni i tak samo ważni. O asymetrii mówimy, gdy jeden z partnerów stoi wyżej w hierarchii ważności (aspekt ontyczny), a także wtedy, gdy partner przejawia bardziej pozytywne postawy wobec nas niż my wobec niego; lub odwrotnie, gdy żywi do nas mniej przychylną postawę niż my do niego (aspekt emocjonalny).

O relacji w komunikacji między Bogiem i człowiekiem mówimy, że ma charakter komplementarny, gdyż nie jest symetryczna. Bóg, jako Rzeczywistość Absolutna, stoi ponad człowiekiem, który jest bytem przygodnym. Z powodu swojej grzeszności (*mysterium iniquitatis*), człowiek jest też mniej pozytywnie nastawiony do Boga niż Bóg do człowieka. Życie religijne zmierza w kierunku wyrównania postaw interpersonalnych (Zaborowski, 1972, s. 263-299). Człowiek religijny pragnie zbliżenia do Boga, aby Go lepiej poznać, zrozumieć, pokochać.

W interakcji komplementarnej, powstającej w kontekście spotkania osób o różnych pozycjach w hierarchii ważności, partnerzy nie tyle dążą do wyrównania postaw interpersonalnych, cile raczej w kierunku różnych lecz dopasowanych do siebie zachowań (Głodowski, 2001, s. 57). Dlatego też system komunikatów werbalnych i pozawerbalnych będzie inny u każdego z partnerów, ale musi uwzględniać możliwości percepcyjne drugiego.

#### 6. LUDZKIE „JA” I JEGO ROLA W KOMUNIKACJI RELIGIJNEJ (OTWARTOŚĆ I INTYMNOŚĆ)

Warunkiem skutecznej komunikacji interpersonalnej jest osiągnięcie samoświadomości, czyli zrozumienie samego siebie. Trudno jest porozumieć się i komunikować się z innymi komuś, kto nie potrafi porozumieć się z samym sobą. Słynny model czterech „ja” Josepha Lufta i Harringtona Ingrama, zwany od imion jego twórców „Johari Window” ukazuje zróżnicowanie poziomu znajomości siebie. Im mniejszy jest obszar „otwartego ja”, tym niższy poziom komunikacji i mniejsze możliwości porozumienia. W modelu tym zakłada się normalne ludzkie możliwości poznania. Taki model ma zastosowanie w psychologii pastoralnej przy analizie międzyludzkich relacji. Gdy jednak analizujemy spotkanie Boga i człowieka w akcie komunikacji, to musimy stwierdzić, że po stronie Boga mamy do czynienia z Jego wszechwiedzą. Dlatego nie istnieje dla Boga „ukryte Ja” lub „ślepe ja”. Dla Boga nie ma nic ukrytego. Bóg zna człowieka w całej pełni, co psalmista wyraża w słowach: „Przenikasz i znasz mnie, Ty wiesz gdy siedzę i wstaję, z daleka przenikasz moje zamysły, widzisz moje działanie i mój spoczynek i wszystkie moje drogi są Ci znane. Choć jeszcze nie mam słowa na języku Ty, Jahwe już znasz je w całości. (...) Zbyt dziwna jest dla mnie Twa wiedza, zbyt wzniosła; nie mogą jej pojąć” (Ps 139). Głęboki kontakt i komunikacja z Bogiem pozwalają człowiekowi poszerzyć obszar swego „świadomego ja”. Ograniczeniem występującym w komunikacji między Bogiem a człowiekiem, jest ograniczona kondycja percepcyjna człowieka.

Tabela 7. Model czterech „ja” – „Okno Johari” (na podst. Stewart, 2000, s. 269).

	wiem	JA	nie wiem
wiedzą	OTWARTE JA to, co znane dla siebie i dla innych		ŚLEPE JA to, co nieznanne dla siebie, a znane dla innych
INNI			
nie wiedzą	UKRYTE JA to, co znane dla siebie, a nieznanne dla innych		NIEZNANE JA to, co nieznanne dla siebie i dla innych

Tabela 8. Zastosowanie „Okna Jahari” do komunikacji religijnej

	wiem	JA	nie wiem
wie	OTWARTE JA to, co znane dla siebie i dla Boga		ŚLEPE JA to, co nieznanne dla siebie, a znane dla Boga
<b>BÓG</b> nie wie			

Cennych informacji związanych z interpretacją obrazu siebie w komunikacji interpersonalnej dostarcza koncepcja analizy transakcyjnej. Twórcy tej teorii (Berne, Harris, Rogoll) podejmują problematykę oceny stanów ego w transakcyjnym spotkaniu osób. Wyróżniają cztery typy postaw życiowych uzależnionych od oceny siebie i partnera spotkania. Są one następujące:

- 1) ja nie jestem OK – ty jesteś OK;
- 2) ja jestem OK – ty nie jesteś OK;
- 3) ja nie jestem OK – ty nie jesteś OK;
- 4) ja jestem OK – ty jesteś OK.

Nastawienia te mogą dotyczyć też komunikacji interpersonalnej między Bogiem i człowiekiem. Oczywiście dotyczą one tylko doznań człowieka lub oceny z jego perspektywy. Z perspektywy Boga występuje bowiem tylko jeden typ odniesienia: „Ja jestem OK i ty jesteś OK”. Bóg akceptuje człowieka i jego egzystencję. Natomiast człowiek może doświadczać każdej z czterech postaw i fakt ten ujawnia cztery podstawowe postacie religijności.

W przypadku postawy pierwszej: „Ja nie jestem OK – ty jesteś OK” człowiek ma poczucie własnej niegodności i nie jest w stanie otworzyć się na łaskę i pomoc Boga, dlatego wprawdzie akceptuje, ale nie wierzy w akceptację z Jego strony. Tu spotykamy osoby bezradne z kompleksem niższości, poczuciem winy i grzeszności.

Przyjmując postawę „Ja nie jestem OK – ty jesteś OK” człowiek nie akceptuje siebie chociaż akceptuje Boga. Przyjmuje przy tym katastroficzną postawę poczucia przegrania. Nie potrafi siebie otworzyć na wsparcie i skorzystanie z pomocy Bożej. Ma poczucie potępienia i nie widzi szans zmiany. Za taki stan oskarża zarówno siebie, jak i Boga; o ile w ogóle uwzględniają jego istnienie.

Tam, gdzie człowiek przyjmuje wobec Boga postawę „ja jestem OK – ty nie jesteś OK”, ujawnia swoją arogancję i bunt wobec Boga, zarzucając mu niesprawiedliwość, bierność wobec niesłusznego cierpienia, obojętność i brak miłości. Jest to postawa bardzo zaburzona, niejednokrotnie paranoidalna.

Tylko postawa „ja jestem OK – ty jesteś OK” wyraża akceptację siebie i Boga. Jest to najbardziej dojrzała i jedyna poprawna forma religijności. Oczywiście pozostaje do rozważenia kwestia zła występującego w człowieku i w relacjach międzyosobowych, na co zwraca uwagę T. Harris (1987) w swojej książce *W zgodzie z sobą i z tobą*. Rozważania tego autora dotyczące interpretacji religii wg kanonów analizy transakcyjnej są bardzo ciekawe, inspirujące do dalszych poszukiwań. Podkreśla on, że głębokie i autentyczne doświadczenie religijne jest związane z akceptacją człowieka przez Boga.



Gdy analizujemy rolę ludzkiego „ja” w religijnej komunikacji interpersonalnej, to warto uwzględnić tu także komponenty obrazu siebie, czyli wymiary „ja”. Na ogół badacze (James, 1892; Aronson, 1997; Frankl, 1984; Głodowski, 2001) wymieniają tu trzy wymiary: 1) „ja” fizyczne, 2) „ja” psychiczne (lub psychospołeczne) i 3) „ja” duchowe. Należy pamiętać, że występują znaczne różnice w rozumieniu i interpretacji tych wymiarów, i przy wnikliwszej analizie tego problemu należałoby je uwzględniać. Szczególnie dużo nieporozumień związanych jest z interpretacją sfery duchowej, albo duchowego „ja”. W niniejszych rozważaniach pomijamy jednak tę kwestię, nie negując jej znaczenia. Każdy z wymiarów ludzkiego „ja” pełni ważną rolę w spostrzeganiu siebie i otoczenia. Im pełniejsza, prawdziwsza i głębsza komunikacja z samym sobą, tym większa zdolność komunikacji interpersonalnej. Dotyczy to także komunikacji z Bogiem. Ludzie o głębszym wglądzie w siebie i prawdziwszym obrazie własnego „ja” mają większą szansę na pogłębienie religijności. Dlatego kształcenie czy psychoterapia, pomagające w zrozumieniu siebie, mogą stanowić pomoc na drodze do pogłębienia religijności. Z drugiej strony, informacje, jakie człowiek uzyskuje na swój temat w procesie komunikacji religijnej (inspiracje ze strony Boga, lektura ksiąg świętych, katechizmu, spotkania z kierownikami duchowymi), pozwalają człowiekowi pogłębić własne życie osobowe i uzyskać prawdziwszy i pełniejszy obraz swego „ja” fizycznego, psychicznego, społecznego czy duchowego.

Ważnym aspektem komunikacji interpersonalnej jest otwartość i gotowość do intymnych więzi. Rozpoczęte przez S. Jourarda (1961) badania nad otwartością, rozumianą jako ujawnianie siebie i umożliwianie innym poznania siebie, stały się inspiracją do licznych badań dotyczących komunikacji interpersonalnej (por. Grzesiuk, Trzebińska, 1987; Aronson, 1987; Niebrzydowski, Płaszczyński, 1989).

Głodowski (2001, s. 103 n.) podkreśla, że do najważniejszych form komunikowania interpersonalnego należy odsłanianie się, które wskazuje na zaufanie do drugiej osoby. Odsłanianie się wymaga oczywiście obecności tej drugiej osoby. Istotnym czynnikiem jest liczba i czas trwania komunikatów, a więc częstotliwość i długość wypowiedzi. Ważne jest także to, czy treści ujawniane mają dla nadawcy wartość pozytywną czy negatywną, są pochlebne czy wstydlive. Duże znaczenie w tym ujawnianiu prawdy o sobie ma dokładność, rzetelność i uczciwość – chodzi o to, by informacji nie zniekształcać, nie wyolbrzymiać ani nie pomniejszać. Intencja, motywacja, jaka tkwi u podstaw procesu odsłaniania się, może w decydującym stopniu modyfikować jej poziom i kształt. Wreszcie znaczącym wymiarem procesu odsłaniania siebie jest poziom intymności. Chodzi o to, czy ujawniane informacje dotyczą intymnych szczegółów osobistego życia, czy dotyczą tylko marginalnie i pośrednio sfery osobistej.

W komunikacji interpersonalnej z Bogiem człowiek może odsłonić siebie lub ukrywać znaczące wydarzenia lub obszary życia. Lęk i wstyd hamują proces odsłaniania się przed Bogiem. Ilustruje to dobrze opis sytuacji Adama po grzechu pierworodnym: „...poznali, że są nadzy; splekli więc gałązki figowe i zrobili sobie przepaski. Gdy zaś mężczyzna i jego żona usłyszeli kroki Boga Jahwe przechadzającego się po ogrodzie (...), skryli się przed Bogiem...” (Rdz 3, 7-8). Zwłaszcza ujawnianie przykrych informacji wzbudza opór. Czasami u podstaw motywacyjnych ujawniania przed Bogiem informacji o sobie jest tendencja do manipula-

cji, posługiwania się Bogiem, zamiast służenia Mu. Poziom odsłaniania siebie zależy od zaufania, jakie człowiek może w sobie wyzwolić. Wiele osób, zranionych we wczesnym dzieciństwie, ujawnia nieufność, leżącą u podstaw ich relacji z otoczeniem (Erikson, 1997). Osobom tym trudniej otworzyć się wobec drugiej osoby, także wobec Boga i ujawnić intymne prawdy o sobie.

Osoby, które odsłonią się przed partnerem komunikacji, mają szansę na uzyskanie wielu korzyści. Zdobywają głębsze poznanie siebie, rozumienie swego postępowania. Ujawnienie Bogu prawdy o sobie i swoich problemach jest drogą do przepracowania własnych problemów i trudności. Ma więc duże znaczenie terapeutyczne. Człowiek, który wobec Boga ujawni swoje grzechy, winę i krzywdę, uzyskuje zdolność do pokonania tych trudności. Doświadczana akceptacja ze strony Boga pozwala mu z większą ufnością podjąć trud przemiany.

Utrzymywanie w tajemnicy prawdy o sobie wiąże się z wydatkowaniem dużej energii. Otwarcie się na Boga sprawia, że wyzwolona zostaje nowa siła, którą człowiek może teraz wykorzystać do pozytywnej przemiany (nawrócenie, *metanoia*) swego życia. Także kondycja fizyczna ulega poprawie, gdyż przyczyna wielu chorób i dolegliwości somatycznych i psychicznych może płynąć z nieuporządkowanej sfery relacji z Bogiem i ludźmi.

Gdy człowiek ujawni przed Bogiem prawdę o sobie, skonfrontuje się z prawdą o sobie, to w efekcie tego procesu poprawie ulega komunikacja między człowiekiem i Bogiem. Wzrasta poczucie wzajemnego zrozumienia między partnerami interakcji. Obawy związane z ryzykiem odsłonięcia siebie, takie jak: lek przed izolacją, potępieniem, karą, ustępują wobec doświadczenia akceptacji ze strony partnera. Jeśli osoba religijna ma pozytywny obraz miłosiernego Boga, może łatwiej otworzyć się i wejść w intymną relację z Nim.

## 7. ROZWÓJ RELIGIJNY W KONTEKŚCIE KOMUNIKACJI INTERPERSONALNEJ

Komunikacja interpersonalna ulega przemianom i rozwojowi wraz ze zmianą stosunków interpersonalnych. Rozwój można tu analizować przynajmniej w podwójnym kontekście. Może on dotyczyć samej komunikacji, jak również rozwoju osób zaangażowanych w komunikację.

### CZYNNIKI ROZWOJU W ŚWIECIE PSYCHOLOGII KOMUNIKACJI

Psychologia rozwojowa koncentruje swoją uwagę na analizie czynników rozwoju oraz na wyodrębnianiu faz (etapów, stadiów) rozwoju. Jeśli chodzi o czynniki rozwoju, najczęściej podejmowana jest dyskusja dotycząca udziału czynników dziedzicznych, środowiskowych i aktywności własnej w dojrzewaniu na coraz wyższych poziomach wolności i odpowiedzialności, integracji i tożsamości. W psychologii religii analizowanej z pozycji komunikacji osobowej kwestia czynników rozwoju ulega specyficznej modyfikacji.

Rozwój jest tu rozumiany jako funkcja stymulacji ze strony Rzeczywistości Transcendentnej (Boga) wzajemnego oddziaływania na siebie czynników genetycznych, środowiskowych i aktywności własnej. Innymi słowy: rozwój człowieka zależy od tego, na ile Łaska Boża, jest obecna w darze dobrej kondycji genetycznej, właściwego środowiska i osobistego współdziałania człowieka z nią, i na ile modyfikuje zmiany w pozytywnym kierunku.

Rozwój dokonuje się w procesie komunikacji intrapersonalnej i interpersonalnej, co można wyrazić za pomocą formuły:

$$R = f K (T * W * \acute{S} * A)$$

Człowiek rozwija się dzięki komunikacji i współdziałaniu czynników wewnętrznych oraz dzięki wymianie informacji (dzięki komunikacji) z otoczeniem zewnętrznym.

Każdy z członów wymaga komentarza i doprecyzowania.

1) Rzeczywistość Transcendentna (T) – to czynniki oddziałujące na człowieka spoza sfery empirycznej. Mogą to być działania Boga, ale także aniołów, świętych, szatana. Wpływ ten może być bezpośredni lub pośredni. O działaniu Boga możemy orzekać tylko przez analogię. Działanie Boga człowiek odczytuje w procesie religijnej interpretacji faktów i zjawisk. Świat duchowy i cała rzeczywistość transcendentna oddziałuje na człowieka na drodze inspiracji. Można je rozpatrywać w kategoriach ontycznych lub epistemologicznych. W pierwszym przypadku chodzi o to, że Bóg i świat transcendentny pozostają w ontycznym związku z życiem człowieka. W drugim, że istnieje możliwość kontaktu poznawczego, który może istotnie wpływać na procesy rozwojowe. Komunikacja interpersonalna modyfikuje ludzkie przeżycia i zachowania. Szczególnie komunikacja z Bogiem może odegrać w życiu człowieka podstawowe znaczenie.

2) Czynniki wrodzone (W) – obejmują wyposażenie genetyczne i dyspozycje ukształtowane w pierwszych etapach życia (okres prenatalny, poród, okres noworodka). Dla ludzi wierzących także i te czynniki są przejawem stosunku Boga do człowieka, Bożej Opatrzności lub jej nieobecności w życiu konkretnej osoby.

3) Czynniki środowiskowe (Ś) – obejmują cały zestaw warunków otoczenia, rodzina, społeczeństwo, kultura, religia, otoczenie przyrody, klimat. Chodzi o otoczenie biologiczne, ale także społeczne, (dziedzictwo kultury, religii). Czynniki te, podobnie jak czynniki wrodzone, w komunikacji religijnej traktowane są jako wyraz Bożej opieki lub jej braku.

4) Aktywność własna (A) – to zarówno reakcja na oddziaływanie w/w czynników jak również przejawianie własnej inicjatywy w kierunku zmian. W tym czynniku można dostrzec nie tylko zespół zachowań reaktywnych wyzwolonych bodźcami zewnętrznymi lub wewnętrznymi, ale także przejawy własnej inicjatywy nacechowanej wolnością i odpowiedzialnością.

Czynniki te nie tyle sumują się, ile raczej wzajemnie wzmacniają, pozostając we wzajemnej synergetycznej zależności. Zdecydowanie ograniczona, lub równa zeru, wartość siły oddziaływania chociażby jednego z czynników powoduje daleko idące konsekwencje w postaci niedorozwoju lub upośledzenia określonych funkcji fizjologicznych, poznawczych, emocjonalnych, duchowych.

#### DYNAMIKA ZMIAN – FAZY ROZWOJU KOMUNIKACJI I RELACJI INTERPERSONALNYCH

G. Levinger i J. Snoek (1972) zaproponowali teorię stadialnego rozwoju stosunków interpersonalnych, wyróżniając trzy stadia: 1) świadomościowe, 2) kontaktu powierzchniowego, 3) wzajemności partnerów (por. Niebrzydowski, Płaszczyński, 1989, s. 23-47)

Inni twórcy uwzględniając zmienność w stosunkach międzyludzkich wyodrębniali dwa etapy stopniowe nasilanie kontaktów i relacji w kierunku coraz głębszej intymności i otwartości, a następnie załamanie relacji i zmierzanie w kierunku rozpadu związku (por. Argyal, 1999; Ruben, 1984). Dla naszych potrzeb odwołamy się do stanowiska, jakie prezentuje Głodowski (2001, s. 208-211). Wyróżnia on następujące etapy:

- 1) kontakt – inicjowanie, słuchanie, testowanie, interesowanie się drugą osobą;
- 2) ocenianie – targowanie się, testowanie, badanie, transakcja, wzajemność;
- 3) angażowanie się – intensyfikowanie związku, dostosowywanie się, wiązanie, łączenie, stabilna wymiana, instytucjonalizacja, intymność, zespolenie;
- 4) wątpienie – nietolerancja, różnicowanie, stagnacja, rozwój konfliktów, zanikanie;
- 5) rozdzielenie – unikanie, milczenie, rozpad, zakończenie relacji.

Autor zwraca jednak uwagę na konieczność uwzględnienia następujących kwestii: 1) związki między osobami nie zawsze dadzą się sprowadzić to w/w schematu, gdyż jedna ze stron niekoniecznie musi znajdować się na tym etapie rozwoju interakcji, co jej partner. Ponadto etapy te nie zawsze muszą następować po sobie wg w/w sekwencji. Czasami mogą ujawniać się regresywne tendencje i cofanie się do wcześniejszych etapów. Nie należy tej sekwencji zmian traktować normatywnie.

Kryterium rozwoju relacji interpersonalnej jest szerokość związku (zakres wspólnych tematów poruszanych przez obie strony) oraz głębia (czyli poziom intymności w interpersonalnej interakcji). Takie stanowisko prezentują Altman i Tylor, którzy uwzględniając te dwa wymiary wyróżnili trzy typy związków interpersonalnych: znajomość, przyjaźń i bliskość osobową. W znajomości kontakty są nieliczne i niezbyt głębokie. Wymiana informacji dotyczy tylko kilku wybranych obszarów. W przyjaźni zwiększa się zakres wspólnych tematów i kontaktów. Uzyskują one też coraz większą głębę. W relacji do bardzo bliskiej osoby kontakty są bardzo głębokie. Otwartość i intymność sięga granic możliwości. Nie ma prawie obszarów nieznanych, lub są one nieliczne.

Gdy głębia lub zakres komunikacji słabnie relacja staje się coraz słabsza a często zamiera. W relacjach interpersonalnych da się zatem wyróżnić dwie fazy: wspólne wchodzenie w bliskość interpersonalną oraz osobne wychodzenie.

Tabela 9. Dynamika w relacjach interpersonalnych

Proces	Etap
Wspólne wchodzenie	Inicjowanie Eksperymentowanie Intensyfikowanie Integrowanie Wiązanie Różnicowanie
Osobne wychodzenie	Oddzielenie Stagnacja Unikanie Rozpad

Analiza tych procesów rodzi pytanie, czy rozpad jest nieuchronną koniecznością? Czy każda relacja interpersonalna jest skazana na przegraną? Czy życie religijne – jako interakcja, komunikacja, relacja między Bogiem a człowiekiem – jest aż tak naznaczone niebezpieczeństwem erozji i rozpadu?

Takiemu stanowisku przeczą zarówno doświadczenia relacji międzyludzkich, jak również świadectwa życia osób świętych, ujawniające rozwój relacji między nimi a Bogiem. Oczywiście niebezpieczeństwo osłabienia, a nawet zaniku więzi interpersonalnej, istnieje – i to zarówno w relacjach międzyludzkich, jak również w relacji człowieka do Boga. Trzeba jednak zauważyć, że sprawcą rozpadu więzi jest zawsze człowiek. Bóg, jako „nieskory do gniewu, bardzo łagodny i wierny” (Ps 86,15) nie niszczy relacji do człowieka, lecz zawsze gotów jest do jej odbudowy i pogłębienia. Człowiek natomiast często doświadcza własnej niewierności, która prowadzi go do nieszczęścia osamotnienia i pustki społecznej i egzystencjalnej. Często, po początkowej fascynacji i intensyfikacji relacji do Boga, przychodzi zmęczenie, zubożenie, stagnacja. Człowiek przechodzi przez noc zmysłów i noc ducha (por. św. Jan od Krzyża), które są sprawdzianem jego trwałości, miłości i dojrzałości religijnej.

Nawet bardzo nadwerżone relacje interpersonalnej mogą być uzdrowione na drodze komunikacji interpersonalnej, w której dominująca jest zasada miłości, z całym kontekstem jej znaczeń i korelatów. Analiza konfliktów interpersonalnych i wychodzenia z nich ukazuje niebezpieczeństwa czyhające w procesie komunikacji interpersonalnej oraz szanse i drogi ich przezwyciężenia.

#### 8. PERSPEKTYWY SZCZEGÓŁOWYCH BADAŃ EMPIRYCZNYCH

W badaniach empirycznych chodzi na ogół o weryfikację hipotez badawczych. Postawienie hipotez poprzedzać musi jednak postawienie problemu. Dopiero po wyartykułowaniu problemu i postawieniu hipotez dokonuje się ich weryfikacja przy pomocy odpowiednich metod. Dla rozwoju nauki najważniejsze jest postawienie pytań (problemu).

Warto tu podjąć próbę sformułowania kilku problemów, które mogą wyznaczyć kierunki dalszych badań empirycznych w psychologii religii w kontekście psychologii komunikacji interpersonalnej. Przedmiotem refleksji teoretycznej i weryfikacji empirycznej mogą być następujące zagadnienia:

- 1) Specyficzne cechy komunikacji religijnej między Bogiem i człowiekiem.
- 2) Specyfika religijnego spostrzegania interpersonalnego (religijna ocena sytuacji spostrzeżeniowej, religijne formowanie sądów o sobie i o partnerze komunikacji, religijna ocena relacji, wyjaśnienie zachowania wg teorii atrybucji).
- 3) Transakcyjna natura spostrzegania osoby Boga (przypisywanie przyczynowości i odpowiedzialności).
- 4) Funkcja, jaką pełni w rozwoju religijnym komunikacja werbalna i pozawerbalna między Bogiem i człowiekiem.
- 5) Charakterystyczne cechy religijnej komunikacji werbalnej i niewerbalnej we wspólnotach religijnych i wyznaniowych.
- 6) Sposoby kodowania i dekodowania informacji religijnych. Znaczenie kontekstu kulturowego dla komunikacji religijnej.

- 7) Cechy aktywnego słuchania w komunikacji religijnej.
- 8) Zaburzenia w komunikacji religijnej; przyczyny tych zaburzeń.
- 9) Wartość teorii odwzajemnionych stosunków międzyludzkich dla interpretacji zachowań religijnych.
- 10) Etapy rozwoju stosunków interpersonalnych między Bogiem i człowiekiem.
- 11) Wartość synergicznej komunikacji w relacji człowieka z Bogiem.
- 12) Znaczenie rytuałów religijnych, jako komunikacji niewerbalnej między Bogiem i człowiekiem, dla kondycji egzystencjalnej człowieka.
- 13) Wpływ komunikacji religijnej na kształtowanie obrazu siebie.
- 14) Symptomatologia konfliktów międzywyznaniowych.
- 15) Przejawy konfliktów religijnych.

Problemy badawcze prowadzą do sformułowania hipotez, które muszą zostać poddane weryfikacji za pomocą trafnych metod. Podstawowe pytanie dotyczące metodologii badań nad religijnością przy zastosowaniu paradygmatu komunikacji interpersonalnej dotyczy kwestii, na ile metody do badania komunikacji interpersonalnej są adekwatne (trafne) do badania komunikacji religijnej, komunikacji między Bogiem i człowiekiem. Niewątpliwie transcendencja i niepoznawalność Boga stanowią istotny czynnik w procesie analizy komunikacji religijnej. Jeśli jednak przyjmujemy personalną koncepcję Boga i człowieka, to należy uznać możliwość poznania relacji między tymi osobami. Oczywiście o Bogu orzekamy przez analogię – i należy o tym pamiętać. Nie wolno jednak ignorować faktu, że dla ludzi religijnych czymś oczywistym jest możliwość nawiązania osobowego i osobistego kontaktu z Bogiem. Pomimo zatem istniejących ograniczeń dotyczących poznania Boga, samo poznanie religijności jako komunikacji między Bogiem i człowiekiem może być realizowane, podobnie jak poznawanie relacji i komunikacji między poszczególnymi ludźmi.

Oczywiście należałoby bliżej zbadać wartość różnych teorii, ujęć i strategii badawczych dotyczących komunikacji interpersonalnej. W pracy poświęconej problemom społecznych interakcji I. Krzemiński (*Co się dzieje między ludźmi?*) omawia wiele teoretycznych podejść do zjawiska interakcji międzyludzkich. Prezentuje m.in.: teorię naturalnej wymiany G.C. Homansa, koncepcję analizy transakcyjnej, perspektywę dramaturgiczną E. Goffmana, który traktuje życie społeczne jako teatr, i wreszcie teorie symbolicznej interakcji G.H. Meada. Na wstępie jednak stwierdza, że kanon czy paradygmat nauk społecznych wyznaczony był przez model metodologiczny empirycznej socjologii i behawiorystycznej psychologii. Wobec niewystarczalności tego paradygmatu należy poszukiwać innego, bardziej heurystycznego. Niestety nie został on jeszcze uformowany. Krzemiński pisze: „Ze względu na metodologiczny (poniekąd więc formalny) charakter paradygmatu, zakładane obrazy świata nie były prezentowane wprost, ani poddawane refleksji. Jednakże z tych właśnie ontologicznych założeń wpływały szczegółowe hipotezy badawcze na temat świata społecznego. (...) Najważniejszym założeniem filozoficznym, założeniem o naturze świata, przyjmowanym przez ten paradygmat było potraktowanie świata społecznego i tego-co-między-ludźmi, międzyludzkiego, jako czegoś w zasadzie sprowadzalnego do rzeczywistości fizycznej i podlegającego jej prawom” (*tamże*, s. 20).

Uwagi te można ekstrapolować na teren psychologii religii. Tutaj także założenia filozoficzne i metodologiczne sprowadzały przedmiot badań psychologii religii do procesów wewnątrz-psychicznych, ignorując lub negując realne istnienie Rzeczywistości Transcendentnej, czyli istnienie i działanie osobowego Boga. Wydaje się, że analiza religijności z perspektywy komunikacji interpersonalnej pozwoli przełamać te ograniczenia i bardziej wszechstronnie opisać i wyjaśnić tak złożone zjawisko, jakim jest życie religijne.

Dalszym etapem badań nad religijnością w perspektywie komunikacji międzyosobowej powinno być poszukiwanie trafnych metod badawczych. Można tu oczywiście wykorzystać dorobek badań nad komunikacją międzyludzką i weryfikować np. proces spostrzegania społecznego (reguły selekcji informacji, reguły kategoryzacji, identyfikacji czy wnioskowania, por. M. Lewicka, 1985), albo procesy atrybucji (por. M. Kofta, 1985). Zarówno same strategie badawcze jak i wnioski z dotychczasowych badań komunikacji międzyludzkiej mogą być cenną inspiracją dla badań nad komunikacją religijną.

\* \* \*

Dotychczasowe badania psychologiczne zjawiska religijności koncentrowały się na sferze przeżyć i zachowań jednostki ukierunkowanych na świat Rzeczywistości transcendentnej. Dominujący paradygmat przyrodniczy wyznaczał kierunek interpretacji doświadczeń religijnych w kontekście mechanizmów psychofizjologicznych. Religijność traktowana była jako zjawisko wewnątrz-psychiczne. Dominowało ukryte założenie, że istnienie realne Boga i Rzeczywistości Transcendentnej należy pozostawić poza obszarem naukowej psychologii religii, co prowadziło często do negowania lub ignorowania istnienia Boga; a co za tym idzie traktowanie objawień, czy opentań jako złudzeń, czy halucynacji. Wymogi metodologiczne stawiane naukom przyrodniczym stanowiły ograniczenie możliwości poznawczych relacji duchowych, które są tak istotne dla doświadczeń religijnych.

Potraktowanie religijności jako relacji międzyosobowej otwiera nowe możliwości badania zjawisk religijnych. Pomocą może stać się dorobek psychologii komunikacji interpersonalnej. Zmiana paradygmatu uprawiania psychologii religii i osadzenie jej w perspektywie komunikacji i relacji międzyosobowych pozwala w nowym świetle zobaczyć wiele doświadczeń religijnych. Perspektywa ta pozwala też pogłębić rozumienie dynamiki i celu rozwoju religijnego. Umożliwia również pogłębioną analizę konfliktów i kryzysów religijnych. Otwiera na nowe obszary badań, wyzwalaając nie tylko nowe pytania, ale także stymulując do wypracowania nowych strategii i metod badawczych.

#### BIBLIOGRAFIA

- Allport, G. (1988). *Osobowość i religia*. Warszawa: IW Pax.  
Buber, M. (1992). *Ja i Ty – Wybór pism filozoficznych*. Warszawa: IW Pax.  
Covey, S.R. (2000) Komunikacja synergetyczna. W: Stewart J. (red.), *Mosty zamiast murów. O komunikowaniu się między ludźmi*. Warszawa: PWN, 66-75.  
Dossey, L. (1993). *Słowa które uzdrawiają*. Warszawa: Wyd. Jacek Santorski & Co.  
Erikson, E.H. (1997). *Dzieciństwo i społeczeństwo*. Poznań.

- Frankl, V.E. (1984). *Homo patiens*. Warszawa: IW Pax.
- Fowler, J.W. (1989). *Glaubensentwicklung. Perspektiven für Seelsorge und Kirchliche Bildungsarbeit*. München: Keiser Verlag.
- Gałdowa, A. (1995). *Powszechność i wyjątek, rozwój osobowości człowieka dorosłego*. Kraków.
- Głodowski, W. (2001). *Komunikowanie interpersonalne*. Warszawa: Wyd. Hansa Communication.
- Gordon, T. (1991). *Wychowanie bez porażek*. Warszawa: IW Pax.
- Grom, B. *Religionspsychologie*. Kösel Verlag, München.
- Harris, T. (1987). *W zgodzie z sobą i z tobą*. Warszawa: IW Pax.
- Heimbrock, H. G. (1978). *Wahrheit in der Wirklichkeit? Ein Literaturbericht zur Religionspsychologie*. *Theologica practica*, 13, 148-158.
- Hübner, P. (1992). *Grundlagen zu einer personalistischen Informationstheorie*. IGNIS Verlag, Engelswies.
- Jaworski, R. (1989). *Psychologiczne korelaty religijności personalnej*. Lublin: RW KUL.
- Jaworski, R. (1998). *W nurcie badań dotyczących obrazu Boga*. *Zeszyty Naukowe KUL* 41, 3-4, 217-225.
- Jaworski, R. (1999). *Ku pełni życia*. Płock: Płocki Instytut Wyd.
- Jaworski, R. (2001). *Człowiek religijny – kryteria dojrzałości, analiza psychologiczna*. W: Mroczkowski, I., Wesołowska, E.A. (red.), *Fides et ratio. W poszukiwaniu ideału człowieka XXI wieku*. Płock: Wyd. Novum, 73-100.
- Jörns, K. P. (1997). *Die neuen Gesichter Gottes. Die Umfrage „Was die Menschen wirklich glauben“ im Überblick*. Berlin: Neukirchen Verlag.
- Kłosiski, G. (1994). *Religion als Chance oder Risiko. Entwicklungsfördernde und entwicklungshemmende Aspekte religiöser Erziehung*. Bern: Huber Verlag.
- Kofta, M. (1985). *Procesy atrybucji w spostrzeganiu społecznym*. W: Lewicka, M., Trzebiński, J. (red.), *Psychologia spostrzegania społecznego*. Warszawa: KiW, 175-213.
- Kohlberg, L., Power, C. (1981). *Moral development, religious thinking and the question of 7th stage*. W: Kohlberg, L. (red.), *Essays on moral development*. t. I, San Francisco: Harper & Row.
- Krzemiński, I. *Co się dzieje między ludźmi?*. Wyd. Naukowe i Literackie Open. Wyd. Jacek Santorski & Co.
- Lewicka, M. (1985). *Afektywne i deskryptywne mechanizmy spostrzegania innych ludzi*. W: Lewicka, M., Trzebiński, J. (red.), *Psychologia spostrzegania społecznego*. Warszawa: KiW, 19-78.
- Medow, M.J., Kahoe, R.D. (1984). *Psychology of Religion. Religion in Individual Lives*. New York: Harper & Row.
- Niebrzydowski, L., Płaszczyński, E. (1989). *Przyjaźń i otwartość w stosunkach międzyludzkich*. Warszawa: PIW.
- Oser, F., Gmunder, P. (1992). *Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung*. Gütersloh: Gütersloher Verlag.
- Plaum, E. (1992). *Religion aus persönlichkeitspsychologischer Sicht*. W: Schmitz, E. (wyd.) *Religionspsychologie*. Göttingen: Hogrefe Verlag.



- Prężyna, W. (1981). *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*. Lublin: RW KUL.
- Stewart, J. (red.) (2000). *Mosty zamiast murów. O komunikowaniu się między ludźmi*. Warszawa: PWN.
- Sujak, E. (1995). Psychologia komunikacji na usługach kierownictwa duchowego. *Życie Duchowe* 1(2), 29-39.
- Utsch, M. (1998). *Religionspsychologie*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Zaborowski, Z. (1972). Teoria równowagi interpersonalnej i jej zastosowanie. *Przegląd Psychologiczny*, 2, 12-35.