

Antoni J. Nowak

Człowiek - istota religijna : aspekt psychologiczny

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 18, 203-208

1985

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.

ANTONI J. NOWAK OFM

CZŁOWIEK — ISTOTA RELIGIJNA. ASPEKT PSYCHOLOGICZNY

1. WPROWADZENIE

Człowiek jest najciekawszą i najbardziej skomplikowaną rzeczywistością ziemską. Jest istotą, która żyje w czasie i przestrzeni, a jednak nad nimi panuje. Myśl i świadomość człowieka sięgają bowiem poza czas i przestrzeń. Jest istotą realną, ceni rzeczy, których może zmysłowo doświadczyć, jednak ucieka w świat marzeń i ułudy, a o swojej przyszłości myśli utopijnie i nierealnie. Stara się zapanować nad światem materii, ale im bardziej czuje się jej panem, tym więcej zatracą panowanie nad samym sobą, stając się niewolnikiem materii, wpada w absurd i w bezsens istnienia. Ceni wartości moralne i religijne, ceni prawdę, dobro, miłość, wolność i piękno, ale równocześnie potrafi wartości te brutalnie deptać, niszczyć, aż przyjdzie chwila refleksji. Spotkały się w człowieku materia i duch. Jest on istotą, w której warstwy: biologiczna, psychiczna i duchowa wzajemnie się przenikają.

Człowiek jest jedyną istotą historii, tzn. jest podmiotem i zarazem przedmiotem historii. Dlatego jest on nieosiągalny w świecie czystej natury. Można go poznawać tylko i wyłącznie poprzez świat symboli, poprzez kulturę. Człowiek ceni poznanie zmysłowe, a jednak buduje skomplikowany świat symboli po to, by lepiej i obiektywniej poznać świat wewnętrzny własny i zewnętrzny. Człowiek pyta o sens życia, pracy, radości, cierpienia i śmierci, poznaje granice, ale poznawszy granicę pyta, co się znajduje poza granicą.

Wielki badacz świata przyrody, Humboldt, powiada, że być człowiekiem, znaczy mówić, ale by mówić, trzeba być człowiekiem.

Skąd w mowie człowieka pojęcie, termin „Bóg”? Obojętnie jaka by była treść tego pojęcia, spotykamy je w każdej kulturze, w każdym, nawet najprostszym języku. Jak to się w ogóle dzieje, że właśnie pojęcie „Bóg” jest pojęciem najbardziej piętnującym ludzką historię! Istnieje zatem pojęcie „Bóg”, a to już jest godne uwagi również dla tych, którzy we własnym mniemaniu są „ateistami”.

Co by się stało z człowiekiem, gdyby zanikło pojęcie „Bóg”?

1. Wtedy człowiek zatraciłby swoją całość wobec rzeczywistości jako takiej, zatraciłby zawartość swego istnienia, gdyż tylko i wyłącznie pojęcie „Bóg” nadaje mu treść, obojętnie jakie jest fonetyczne brzmienie tego pojęcia.

2. Gdyby rzeczywiście nie było pojęcia „Bóg”, wtedy znikłaby dwoistość rzeczywistości jako całość, jak również zanikłaby dla człowieka podwójna aspektowość istnienia jako takiego.

3. Człowiek zatraciłby swoją niepowtarzalną jedyność istnienia w tym świecie.

4. Człowiek nie potrafiłby nawet *ex supposito* bezradnie milczeć wobec całości rzeczywistości, wobec świata i samego siebie.

5. Człowiek nie zauważyłby, że jest stałym, zwartym istnieniem, zauważyłby tylko poszczególne momenty swego istnienia, którymi by manipulował, nie

mógłby jednak siebie uchwycić w refleksji swego istnienia jako jedyne i całościowe. Nawet by nie pytał w sensie, dlaczego w ogóle istnieje potrzeba stawiania pytań!

6. Człowiek utkwilby w świecie i w sobie samym, nie potrafiłby realizować pełnego tajemnicy przebiegu swego istnienia i rozwoju, tzn. nie stawiałby pytań w sensie, kim jest człowiek? Co znaczy być człowiekiem? Człowiek jako zwarty „system” jest ze światem związany, a jednak czuje się wolny w swej całości myślowej. Bez pojęcia „Bóg” człowiek nie byłby świadom potwornej nicności.

7. Zapomniałby o swej całości, o swym fundamencie człowieczeństwa i zarazem zapomniałby — o ile tak można się wyrazić, — że zapomniał. Cóż by się wtedy stało z człowiekiem?

8. Zawróciłby do świata zwierząt.

9. Przestałby być człowiekiem¹.

II. RELIGIJNA FUNKCJA PSYCHICZNA

Już sam fakt, że dziecku można ukształtować określoną strukturę religijną dowodzi, że człowiek z natury swej jest istotą religijną. Bez tego założenia niemożliwa staje się wszelka presja. Niepodobna dziecku narzucić modelu mowy, gdyby ono nie posiadało zdolności mówienia jako funkcji specyficznie ludzkiej. Tylko zwierzę jest z natury swej niereligijne, nigdy człowiek. Słusznie pisze polski psycholog, J. W. Dawid:

1. Religijność indywidualna jest założeniem religijności historyczno-spektywistycznej.

2. Indywidualne uczucia religijne są pierwotne do zewnętrznych struktur religijnych.

3. Religijne spostrzeżenia i wrażenia są pierwotne do religii społecznej i dogmatycznej².

W psychologii zapomniano o bardzo interesującym fakcie, mianowicie, kiedy w 1860 r. Wundt i Fechner wyłączyli psychologię z filozofii i nadali jej przyrodniczy aspekt badawczy, zaczęto konstruować testy. Ed. Starbuck, profesor psychologii na uniwersytecie Standfor w Kalifornii, wydał w 1899 r. dzieło pt. *The Psychology of Religion*. Ed. Starbuck był uczniem W. Jamesa, profesora w Harvard. Starbuck próbował zapalić swego profesora do testów, dając mu do ręki własny test postaw religijnych. W. James nie bardzo ufał koncepcji swego byłego ucznia. Kiedy jednak przeprowadził badania i stwierdził, że 70,47% młodych mężczyzn oraz 70,49% młodych kobiet prezentuje silną postawę religijną, zapalił się do dalszych badań. Pierwsze testy dotyczyły zatem postaw religijnych³.

III. PEWNE ASPEKTY RELIGIJNOŚCI W PSYCHOLOGII GŁĘBI

W całej psychologii głębi religijność człowieka traktowana jest bardzo poważnie. Wyjątek stanowi sam twórca psychologii głębi oraz psychoanalizy,

¹ Por. K. Rahn er, *Meditation über das Wort „Gott”*, w: *Wer ist eigentlich — Gott?*, München 1969, 17—18.

² Por. *Psychologia religii*, Warszawa 1933.

³ Por. A. Hardy, *Der Mensch — das betende Tier. Religiosität als Faktor der Evolution*, Stuttgart 1979, 86—91.

Z. Freud, dla którego religijność miała charakter nerwicy społecznej. Z. Freud był jednak świadom tego, jak wielką rolę w życiu psychicznym odgrywają idee. Stwierdza on, że człowiek jest silny, dopóki żyje idea, staje się słabym, neurotykiem, gdy się jej przeciwstawi⁴.

Uczeń Z. Freuda, A. Adler, był wobec faktu religijności człowieka niezmiernie delikatny i bardzo wysoko cenił uczucia religijne. A. Adler twierdzi, że Boga nie można naukowo udowodniać. Jest On bowiem darem wiary⁵. Zdaniem A. Adlera, wiara religijna żyje i żyć będzie nadal, aż zostanie zastąpiona przez najgłębsze możliwości poznawcze, które mają swe źródło w uczuciach religijnych. V. E. Frankl komentuje to sformułowanie Adlera następująco: „Religia nie jest skazana na wymarcie, owszem mogą zaniknąć poszczególne wyznania, szczególnie te, które nie mają nic innego do czynienia, jak wzajemnie się zwalczać. Przyszłość nie należy do jakiejś uniwersalnej, lecz do personalnej religii”⁶.

Centralnym pojęciem psychologii analitycznej C. G. Junga jest indywidualizacja. Indywiduacja nie jest celem sama dla siebie, lecz procesem dojrzewania, w przebiegu którego człowiek osiąga centrum swej osobowości — „es wahre SELBST” — prawdziwe własne ja („wsobność”), intymność własnego ja.

Jungowska koncepcja SELBST nie ma jednoznacznego określenia. Raz identyfikuje Jung SELBST z zasadą duszy, to znowu z boskim archetypem, który jest praobrazem duszy. Ponadto Jung lubi posługiwać się terminem *Allseele* („dusza powszechna”). Zdaniem Junga terminu tego nie wolno rozumieć w sensie panteistycznym ani w sensie panpsychicznym, SELBST jest bowiem „naczyniem dla Bożej łaski”. Ono nie jest Bogiem, lecz wyrazem całości człowieczeństwa. Wprawdzie Freud i Jung rozumieją duszę jako potencjał energetyczny, jednak Jung wszedł głębiej w psychikę człowieka. Dla niego religijność nie stanowi sublimacji popędu seksualnego, jak to chciał Freud, lecz archetyp, tzn. wrodzoną właściwość duszy, najbardziej istotny wyraz ludzkiej natury i psychiki. „Anima naturaliter religiosa est” — to adagium bardzo często spotykamy w jego dziełach. Archetyp obrazu Boga jest funkcją, która umożliwia nawiązanie z NIM kontaktu, dialogu⁷. Gdy Jung mówi o Bogu, ma na myśli Boga jako *factum psychologicum*, nie zaś Boga jako *factum ontologicum*. W tym też znaczeniu należy rozumieć wypowiedź Junga w telewizji angielskiej, krótko przed swoją śmiercią (t 1961): „Nie wierzę w Boga, wiem bowiem, że istnieje”⁸.

Jeżeli proces indywidualizacji jest udanym procesem, do rozkwitu dochodzą uczucia religijne, a rozwój religijny z kolei gwarantuje dojrzałą osobowość. Nieudany proces indywidualizacji budzi poczucie winy. Religijność w ujęciu Junga to istotna, elementarna potrzeba, to fundament jakości życia psychicznego. Religijność jest spontaniczną potrzebą życia ludzkiego, nie zaś wyłącznym produktem wychowania. Dziecku można przekazywać różną treść mitów. Nie można mu jednak przekazać zapotrzebowania na świat mitologii i symboli. Psychologia zatem, która pragnie poważnie potraktować człowieka jako człowieka, nigdy nie może przejść obojętnie wobec fenomenu religijności⁹.

⁴Por. *Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegungen*, W. W., Bd. X, 113.

⁵Por. *Religion und Individualpsychologie*, Leipzig 1933, 30.

⁶Por. *Der Pluralismus der Wissenschaft und die Einheit des Menschen*, w: *Die Sinnfrage in der Psychotherapie*, Darmstadt 1979, 505.

⁷Por. *Psychologie und Alchemie*, Zürich 1952, 23.

⁸Por. H. Fesquet, *Katolicyzm jutra*, Kraków 1961, 159.

⁹Por. C. G. Jung, *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*, Olten-Freiburg 1971, G. W., Bd. XI, I.

Omawiając religijność człowieka w ujęciu Junga, jego psychologii analitycznej, nie wolno nam zapominać, że Jung w przeciwieństwie do Freuda znał zakres swoich badań, jak również kompetencje psychologii. Jung pisze: „Gdy mówię o Bogu, to mówię zawsze jako psycholog, co już na wielu miejscach podkreśliłem. Obrazy Boga są dla psychologa faktami psychicznymi. Odnosnie do ontologicznej rzeczywistości Boga nie wypowiadam się, przekraczałoby to bowiem granice teoriopoznawcze psychologii. Jako empiryk stwierdzam tylko, że w nieświadomości człowieka drzemie obraz Boga, bowiem bez Boga ludzka psychika jest absurdem”¹⁰.

W jungowskiej psychoterapii religijność odgrywa dominującą rolę, ale nie w tym znaczeniu, jakoby była ona czymś patologicznym, jak to spotykamy u Freuda. Wprost przeciwnie, Jung dobitnie podkreśla: „Nikt nie jest w pełnym tego słowa znaczeniu uleczony, jeżeli ponownie nie odżyje w nim postawa religijna, co oczywiście nie ma nic wspólnego z konkretnym wyznaniem czy przynależnością kościelną”¹¹.

C. G. Jungowi zawdzięczamy przede wszystkim ukazanie religijności słuchającym. Być może odczytujemy poprawnie Junga stwierdzając, że tym istotnym centralnym archetypem, którym jest SELBST, jest właśnie nasza wrodzona zdolność nawiązywania kontaktu z Absolutem. Jung określa SELBST jako naczynie dla Bożej łaski. Kościół poucza nas: *Gratia supponit naturam*. Powiedzmy odważnie, że łaska zakłada do właśnie naczynie, ten właśnie dynamizm religijny, który jest fundamentem duszy, który jest źródłem, z którego wyrastają rozmaite struktury religijne.

W człowieku musi egzystować określony schemat, który ukierunkowuje go na transcendentny Absolut. Schemat ten musi być również funkcjonalny do tego stopnia, by przełamywał każdą immanencję ludzką. Schemat ten nie może być zastąpiony przez żaden inny schemat. Określonym schematom ludzkim muszą odpowiadać również specyficzne ludzkie cele¹².

IV. PSYCHOLOGIA PERSONALISTYCZNA I EGZYSTENCJALNA

Omawiając zagadnienie religijności w aspekcie psychologicznym, musimy dobitnie podkreślić, że transcendencja, Absolut nie są uchwytnie metodami psychologicznymi. Psychologia może tylko wykazać, że człowiek jest wyposażony w zdolność nawiązywania kontaktu z Absolutem.

J. Nuttin, psycholog o ukierunkowaniu personalistycznym, widzi w człowieku trzy warstwy:

1. Warstwę psycho-fizjologiczną, do której należą wszystkie procesy naszego organizmu.

2. Warstwę psycho-społeczną, do której zalicza J. Nuttin wszystkie relacje o charakterze „ja – ty”.

3. Warstwę duchową, bowiem tylko człowiek pyta o sens życia i śmierci, szuka wartości absolutnych¹³.

Specyficznie ludzki dynamizm rozwojowy nie jest dynamizmem biologicznym, lecz stawianiem się coraz to bardziej świadomą osobą. Obok potrzeb ekonomicznych posiada również człowiek potrzeby egzystencjalne, które charak-

¹⁰ Por. *Briefe*, Olten 1972, G. W. Bd. I, 252.

¹¹ Por. C. G. Jung, *Zur Psychologie*, 362.

¹² Por. I. A. Caruso, *Bios, Psyche und Person*, Freiburg 1957, 354.

¹³ Por. *Die dynamische Theorie der Persönlichkeit*, Freiburg 1956.

teryzują się szczególną siłą. Do tego dołącza się jeszcze potrzeba hierarchii wartości. Potrzeb tych nie można w żaden sposób wyprowadzić z libido ani z superego. W duchowej warstwie zdaniem J. Nuttina tkwi źródło i przyczyna wszystkich fenomenów religijnych, które są wartością ogólnoludzką.

Również w psychologii egzystencjalnej V. E. Frankla znajdujemy mocne podkreślenie, że człowiek jako osoba jest ukierunkowany w swoim rodzaju na Boga. U szczytu hierarchii wartości znajduje się Bóg, który może być nawet Bogiem „nieuświadomionym”, tzn. stłumionym. Religijności zdaniem Frankla nie wolno tłumić, ona bowiem stanowi istotny element ludzkiego „ja”¹⁴. Wartość i sens mogą być zrozumiałe z samotranscendencji ludzkiej egzystencji, a w poszukiwaniu sensu istnienia kieruje człowiekiem organ-sensu, tzn. sumienie, które jest wyłącznie specyficznym fenomenem ludzkim.

V. WNIOSKI

Z punktu widzenia psychologicznego religijność obejmuje człowieka jako jedność cielesno-psychiczno-duchową. Jedność ta wyraża się we wszystkich właściwościach człowieka: w myśli, w słowie, w zachowaniu się, w gestykulacji, w ofierze, w kulcie, w grzebaniu zmarłych, w pieśni, w tańcu, w modlitwie, w szukaniu sensu, w ogóle we wszystkich danych człowiekowi możliwościach wyrażania się w tym konkretnym świecie. W religijności najbardziej wyraża się człowiek w swym całościowym i dwuaspektowym bytowaniu.

Nie tylko w świetle psychologii, ale i w świetle etnologii i kultury stwierdzamy¹⁵:

1. Człowiek nie ma żadnych możliwości decyzji o charakterze: być albo też nie być istotą religijną, może tylko wybierać pomiędzy religijnością prawdziwą oraz siłami, które chcą być namiastką religijności.

2. Jeżeli człowiek ubóstwia człowieka, to polityka staje się religią, namiastką. Człowiek, który odrzucił Boga religii, klęka przed religią nieteistyczną (E. Fromm)¹⁶.

3. Wrodzona funkcja religijna może zabsolutyzować byt relatywny, a więc np. system, ideologię, a nawet sam ateizm, i w tych absolutyzacjach znajdować namiastkę religijności. Jeden z wybitnych psychologów XX w., E. H. Erikson, pisze: „Ci, którzy śpiewają w ciemności, utworzyli sobie własną religię, która niemalże zawsze jest okrutna”¹⁷.

4. Kto twierdzi, że jest niereligijny, ten musi z innych źródeł czerpać podstawową energię, podstawowe uczucia konieczne w życiu¹⁸. Źródła te są absolutyzowane.

¹⁴ Por. *Der Wille zum Sinn*, Wien 1972, 15.

¹⁵ Por. A. J. Nowak, *Jesus — Religion oder Glaube?*, w: *Archiv für Religionspsychologie*, Göttingen 1984, Bd. XVI, 168—278.

¹⁶ Por. H. C. Lindinger, *Die Religionspsychologie Erich Fromm*. Referat wygłoszony na Międzynarodowym Kongresie Psychologii Religii, Regensburg, 20—22. 11. 1984.

¹⁷ Por. *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt a. M. 1966, 74.

¹⁸ Por. *tamże*.

DER MENSCH — EIN RELIGIÖSES WESEN. PSYCHOLOGISCHE AUFFASSUNG

Zusammenfassung

In diesem Artikel weist der Verfasser **darauf hin**, dass der Mensch im Lichte der modernen Tiefenpsychologie, vor allem aber der personalistischen Psychologie, das einzige Wesen ist welches mit einer religiösen Funktion ausgestattet ist. Er betont, dass die Transzendenz mit psychologischen Methoden nicht erreicht werden kann, doch die Psychologie kann beweisen, dass der Mensch fähig ist kontakt mit dem Absolut anzuknüpfen. Der Verfasser schliesst sein Artikel mit der Feststellung: Jeder Mensch ist von Natur aus religiös, er kann nur wählen **zwischen** Wahrer Religiösität oder ihrem Ersatz.