

Ivan Stengl
VJERA KAO HOD TEMELJNOG POVJERENJA
Bitnost primarnih iskustava za razvoj religioznosti
Faith as a Journey of Fundamental Trust. Importance of Primary
Experiences for the Development of Religiousness

UDK: 234.2:159.9
Pregledni znanstveni rad
Primljeno: 2/2013.

Sažetak

U dinamičnom sučeljavanju s rezultatima drugih društveno-humanističkih disciplina, teologija promišlja u njihovu svjetlu put rasta u vjeri i osmišljava planove religioznog odgoja i naobrazbe. Ne umanjujući pozitivne efekte i plodnu suradnju (jačanje senzibilnosti za dobne, kulturne, socijalne i razvojno-psihološke specifičnosti osobe vjernika) prilog ukazuje i na granice mišljenja, kako postoji neosporna paralela psihičkog i religioznog razvoja osobnosti, te da religioznost nosi snažan pečat prvih iskustava, i posebno razvoja temeljnog povjerenja. Za istraživanje emocija, kognicije, stavova i ponašanja vezanih uz religioznost, psihologija još nije razvila dovoljno osjetljiv instrumentarij, a valja jednako tako dopustiti marginu neobjašnjivoga između religioznoga i psihološkoga.

Ključne riječi: vjera, modeli religioznog i moralnog razvoja, temeljno povjerenje, primarni odnos.

UVOD

Zadugo je vjera bila tretirana kao čin odrasle osobe, koja se slobodno i svjesno odlučuje za prihvaćanje određenih vjerskih istina, a kojima odgovara čuvstvo i uzorak ponašanja; za kršćane ono predstavlja izvorno iskustvo s rađanja zajednice, zrelog i svjesnog pristupanja odraslih osoba sakramentima inicijacije, a na koje će se kroz povijest, i osobito u trenutcima krize, makar implicitno prizivati. Sukladno tome, religiozni je odgoj i rast u vjeri bio sav usmjeren na vjerno prenošenje sadržaja vjere, dok se zanemarila dobna i kulturološka specifičnost primatelja, i posebno razvojne dinamike dječje dobi i adolescencije.

Stanje u vjerskom poučavanju i odgoju zapravo većim dijelom odražava doseg spoznaja i mentalitet vremena, jer ne manje adultomorfnom antropologijom daje se voditi na primjer pedagogija i psihologija.¹ Tek je za spomen, kako DSM tek u svojoj trećoj verziji (1980.) uvodi u klasifikaciju neke od poremećaja specifične za dječju dob i adolescentni prijelaz, a i aktualna verzija (DSM-IV-TR) priziva značajnu reviziju za novo izdanje.² Stanje u tadašnjoj znanosti općenito plod je implicitnog uvjerenja, kako je dijete zapravo samo nesavršena (odrasla) osoba, a turbulencije razdoblja puberteta smatrale su se čak bolešću. Sva nastojanja oko razumijevanja, socijalizacije odnosno odgoja, i posebno dispute oko primjene prikladnih korektivnih mjera, imale su za konačni cilj učiniti dijete odraslom odnosno socijalno prilagođenom osobom.³

U ovom kontekstu valja izdvojiti još jednu otežavajuću okolnost, a to je izvorni stav psihoanalize s početka moderne psihoterapije koja religioznost tumači kao plod djetinje projekcije iskustva s očinskom figurom odnosno kao uobličenje etablirane osobne neurotičnosti u kolektivne, ritualizirane primjere ponašanja, čime se Freud svrstava uz bok velikom broju kritičara religije.⁴ Situacija vraća odnosno posvješćuje poteškoću s početka kršćanske teologije: riječ je naime o stvarnosti koja po definiciji nadilazi moć govora i predodžbe, i budući da nije moguć direktan govor o Božanskoj stvarnosti, svako je poimanje, ali i religiozno iskustvo, podložno dosegu riječi, slike i simbola, a jednom etablirani, pokazuju sklonost k apsolutiziranju (polazeći od pretpostavke da svako institucionaliziranje nužno dovede do nefleksibilnosti i osifikacije), i u povijesnoj dinamici razvoja kulture i društva, u određenom trenutku, pokazuje se kao ne više primjereno. U svakom slučaju, pozitivno je što je onaj početno antagonistički i kasnije dinamički odnos vjere i

¹ Usp. Rolf OERTER - Gil NOAM, Der konstruktivistische Ansatz, u: Rolf OERTER et al. (Hrsg.), *Klinische Entwicklungspsychologie*, Weinheim, 1999., str. 57-60.

² Usp. npr. Jennifer L. TACKETT, Toward an externalizing spectrum in DSM-V: Incorporating developmental concerns, u: *Child Development Perspectives*, 4 (2010.) 3, 4, str. 161-167.; Terrie E. MOFFITT et al., Research review: DSM-V conduct disorder: research needs for an evidence base, u: *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, 49 (2008.) 1, str. 3-33.

³ Usp. Helmut FEND, *Entwicklungspsychologie*, Opladen, 2000., str. 32-37.

⁴ Usp. Andrea G. GURNEY - Steven A. ROGERS, Object-relations and spirituality. Revisiting a clinical dialogue, u: *Journal of Clinical Psychology*, 63 (2007.) 10, str. 962.

znanja iznjedrio veću senzibilnost obiju za pitanje modaliteta vjerovanja kao čina, i ne tek za sadržaj vjere, tako da je – posebno od 70-ih godine prošloga stoljeća nadalje – osmišljen čitav niz modela interpretacije. Veća senzibilnost za specifično dječje i adolescentno razdoblje života, budući da ih karakteriziraju promjene u svim dimenzijama opstojnosti, potakla je interes za dostignuća pedagogije, sociologije, psihologije osobnosti i razvojne psihologije, a kojima bi se mogla okoristiti religiozna pedagogija, budući da je religioznost osjetljiva na ukupno stanje osobnosti u cjelini, te da je kao takva višedimenzionalni fenomen.⁵ U tom smislu razvidno je, kako je religiozno iskustvo i ispovijedanje vjere složen i dinamičan proces na koji utječe čitav niz faktora: od intra- i interpsihičkih, socijalizacijskih i kulturoloških do širedruštvenih, interkulturnih i bioloških. Kontekst nameće jednako tako pitanja, koliko uopće rano religiozno iskustvo i koliko kvaliteta ranih psiholoških i socijalnih iskustava utječe na specifično religiozno iskustvo, predodžbu Boga i odnos prema Njemu, te napokon, posjeduje li religioznost uopće autonomiju, i može li apstrahirati utjecaj psihološkoga ili ju posljednje presudno obilježava. Otkriće razvojnih dinamika i nejedinstvena prisutnost religioznih sadržaja potiče diskusiju u religioznim krugovima, te se osmišljava niz modela interpretacije zadnjih u svjetlu prvih, tako da modeli na neki način predviđaju paralelnu pojavnost psiho-fizičkih procesa i kognitivnih sposobnosti s njima primjerenim religioznim izričajima – modeli razvoja religioznosti pronalaze svoje usporednosti u fazama ili stupnjevima razvojne psihologije. Zbog daleko povoljnije percepcije religioznosti u znanstvenim krugovima, oni se prvo razvijaju u Americi, a zatim i na europskom tlu, i posebno u protestantskoj, reformiranoj praktičnoj teologiji. Modeli se okreću razumijevanju religioznog iskustva, interpretaciji predodžbe božanskoga ili preko stadija objašnjavaju tijekom moralnog razvoja; neki od njih ukazuju na etičke implikacije određene slike Boga. Iako je u međuvremenu opće prihvaćeno, kako je religioznost slojevit, višedimenzionalni fenomen, modeli uglavnom preferiraju određene procese, naprimjer intrapsihičke, ili se okreću stupnjevitosti mentalnih sposobnosti koje, uz ostalo, impliciraju neurovegetativni razvoj

⁵ Usp. Bernhard GROM, *Religionspädagogische Psychologie*, Düsseldorf, 2000., str. 20.

osobe. U nastavku kratki, probrani pregled modela, a koji mogu ilustrirati intenciju ovog priloga.

1. MODELI INTERPRETACIJE

Oslanjajući se na teoriju psihosocijalnog razvoja Erika H. Eriksona, te svog učitelja, teoretičara moralnog razvoja Lawrencea Kohlberga, američki pastoralni teolog James W. Fowler razrađuje model razvoja slike o Bogu kroz sedam stupnjeva.⁶ Najniži stupanj karakterizira prvi doživljaj svijeta u kontaktu s osobama koje brinu o novorođenčetu. Kontinuitet brige i privrženost postavljaju temelj osjećaju vlastite vrijednosti i povjerenja u druge; kasnije će se on presudno reflektirati na sliku Boga. U razdoblju ranog djetinjstva dijete prema Fowleru razvija intuitivno-projektivni oblik vjere u kojem religiozni materijal iz okoline (slike, priče, geste, rituali) bivaju elaborirani i integrirani u skladu s vlastitim doživljajem, fantazijama i moći predodžbe. U dobi od 6-12 godina dijete razvija mitsko-doslovnu vjeru. Za razliku od prethodnog razdoblja, vjera poprima socijalni karakter, vođena sposobnošću i potrebom razlikovati unutarnji svijet fantazije od iskustva realnosti. Da bi se u njem snalazilo, dijete ima potrebu za orijentacijom i osjećajem granica uključujući i moral, razvija se jak osjećaj za pravdu i uzajamnost. Dječja teologija postavlja teodicejska pitanja, a "filozofiranje" ima konkretno ishodište u neposrednom doživljaju stvarnosti. U ranoj mladoj dobi (4. stupanj) javlja se sintetsko-konvencionalni oblik vjere. Kriza osobnog identiteta ispituje uz ostalo i dosadašnje, djetinje religiozne predodžbe, i ako im ne nađe zadovoljavajuće alternative, može dovesti do odbacivanja institucionalizirane religioznosti. Zbog psiholoških previranja koja karakteriziraju ovo razdoblje, mlada je osoba sklona osloniti se na druge kod kojih traži osjećaj pripadnosti, potporu i povratnu informaciju o vlastitom djelovanju, te će od njih nereflektirano preuzimati uvjerenja, stavove i religiozne sadržaje i kad oni međusobno pokazuju kontradiktornost. Tek se u kasnoj mladenačkoj odnosno ranoj odrasloj dobi razvije individualno-reflektirajuća vjera, koju karakterizira kritično

⁶ Usp. Karina MÖLLER, *Persönliche Vorstellungen junger Erwachsener. Empirische Erkundungen in der Sekundarstufe II im Großraum Kassel*, Kassel, 2010., str. 14ss.

promišljanje vlastite vjere i svjesno opredjeljenje za nju. U srednjem životnom razdoblju osoba uspijeva kroz vjeru prihvatiti paradokse života, da ga nije moguće slikati crno-bijelo (stvarnost života nije moguće prihvatiti ili odbaciti) te otkriva duboke istine religijskih slika, mitova, simbola s kojima se sretao u djetinjoj dobi (stupanj vjere koja prihvaća). Sedmi i najviši stupanj razvoja predstavlja sveobuhvatnu vjeru koja će prijeći granice konkretne institucije u iskustvu jedinstva s kozmosom, kada sve proturječnosti života zadobiju svoj smisao i prihvaćanje u apsolutnoj ljubavi i pravednosti.

68

Iako se izriječom ne poziva na Fowlera, model tumačenja razvoja slike o Bogu Friedricha Schweitzera pokazuje sličnosti s prethodnim; za razliku od njega, on postulira četiri stupnja razvoja, ne određuje izriječom dob kada bi se koja od faza razvoja trebala pojaviti, te smatra da osoba ne mora prijeći sve četiri faze susljedno (odrasli se na pr. mogu zaustaviti na drugom stupnju čitav život).⁷ Tako, prema Schweitzeru, prvi stupanj vjere karakterizira nemogućnost diferenciranja iskustva roditeljske brige i slike Boga, i kao ključni moment razvoja vidi sposobnost roditelja pružiti djetetu zadovoljenje potreba, osjećaj prihvaćanja i sigurnosti; u protivnome se rađa strah od separacije, osjećaj bezvrijednosti, radikalnog nepovjerenja i ostavljenosti. Srednje i kasno djetinjstvo karakterizira sposobnost razlikovanja roditeljskih figura od poimanja Boga, no on je uvelike obilježen antropomorfno-mitološkim predodžbama (usp. 2. stupanj kod Fowlera). Bog je za dijete na ovom stupnju poimanja kao onaj koji će ga zaštititi i biti mu naklonjen ili pak prijeteći i kažnjavajući. U ranom mladenaštvu slika Boga doživljava "poduhovljenje": Bog postaje ideja, apstrakcija, duh, počinje ga se idealizirati. Usporedno s egzistencijalnim previranjima ovog razdoblja života i Božja opstojnost bude stavljena u pitanje; da bi se na neki način ublažila nelagoda sumnje, javlja se predodžba i doživljaj Boga kroz čovjeka (da je On u čovjeku) i kroz prirodu. Ovaj stupanj pokazuje sličnosti s 4. stupnjem Fowlerova modela. Usporedno s 5. i 6. stupnjem, Schweitzer postulira kompleksne predodžbe Boga, uglavnom u odrasloj dobi, kad će Bog poprimiti

⁷ Usp. Friedrich SCHWEIZER, *Religion und Entwicklung. Bemerkungen zur kognitiv-strukturellen Religionspsychologie*, u: *Wege zum Menschen*, 37 (1985.), str. 316-325; usp. Friedrich SCHWEIZER, *Religionspädagogik*, Gütersloh, 2006., str. 267ss., Friedrich SCHWEIZER, *Kindertheologie und Elementarisierung. Wie religiöses Lernen gelingen kann*, Gütersloh, 2011., str. 83ss.

atribut nositelja smisla života i životnih događanja. Slika Boga zadobiva osobni pečat; nošena je religioznim iskustvom, “eksperimentiranjem” s duhovnošću, domišljanjem i osjećajem da Bog ulazi u partnerski odnos s čovjekom. Bog daje smisao života i životnim događanjima.

Fritz Oser i Paul Gmünder, sa suradnicima, okreću se razumijevanju moralnog razvoja religiozne osobe, i oslanjaju svoj model religioznog prosuđivanja na teoriju kognitivnog razvoja J. Piageta i teoriju moralnog razvoja prema Lawrenceu Kohlbergu, u šest stupnjeva.⁸ Prema njihovu se mišljenju uglavnom doseže 3. i 4. stupanj prosudbene kompetencije, uglavnom u srednjoj životnoj dobi, no moguće su (kognitivne) regresije u niže stupnjeve, kao naprimjer na stupanj 2 religioznog prosuđivanja, a to je “trgovačko” ophođenje s Bogom. Cilj je religioznog razvoja zrela, promišljena i duhovno obuhvaćena religiozna egzistencija, no nju doseže relativno mali broj osoba, uglavnom u starijoj životnoj dobi.

Bernardin Schellenberger definira svoj model kroz osnovna pitanja odnosno zadaće koje valja egzistencijalno odgovoriti.⁹ Tako u ranom djetinjstvu osnovno životno i time religiozno pitanje kruži oko osjećaja povjerenja koji se stječe s primarnim iskustvom osoba iz okruženja (roditelji). U vrijeme ulaska u društvo (škola) valja naučiti prepoznavati što je dobro i zlo, pravedno i nedopustivo. U mladenaštvu (3. stupanj) psihički, socijalni i religiozni život pokreće pitanje odnosa. Mlada odrasla osoba zaokupljena je pitanjem određivanja identiteta, vlastitog mjesta u društvu i svijetu, tako da i religioznost dobiva notu osobnog opredjeljenja. U odrasloj dobi, u suočenju života s njegovim izazovima i krizama i religiozni život doživljava svoje uspone i padove, pa će ovdje biti snažan izazov vjeri, koliko je ona u stanju pružiti oslonac pojedincu u situaciji egzistencijalne krize.

Ursula Arnold, Helmut Hanisch i Gottfried Orth 90-ih godina intervjuirali su djecu na temu poimanja Boga, ispitivali su njihovo religiozno iskustvo i iskustvo vjeronauka, ali jednako tako i religioznu socijalizaciju, odnosno životni kontekst

⁸ Usp. Johann HOFMEIER, *Fachdidaktik. Katholische Religion*, München, 1994., str. 134ss.; usp. Bernhard GROM, *Religionspädagogische Psychologie*, str. 64-70; usp. Karina MÖLLER, *Persönliche Vorstellungen junger Erwachsener*, str. 17s.

⁹ Usp. Bernardin SCHELLENBERGER, *Stufen des Glaubens*, Freiburg, 1991.

odrastanja.¹⁰ Za razliku od prethodno spominjanih autora, ovi odustaju od kakvog modela interpretacije, kojim bi iskaze djece stjerali u koji stupanj razvoja, te smatraju da je pravo i zadaća svakoga zainteresiranog za problematiku, na temelju od njih podastarte dokumentacije, donositi vlastite zaključke.

Stephanie Klein koristi se sličnom metodologijom kao prethodni autori, s time da ide korak dalje, smatrajući nužnim promijeniti perspektivu.¹¹ Namjesto da prikuplja iskaze djece o vjerskim danostima, ona traži da sama djeca – iz svoje perspektive – govore o životu i svijetu. Valja dakle ozbiljno shvatiti vjeru i teologiju iz dječje perspektive. Kao osnovnu metodu prikupljanja materijala služila se dječjim slikama, kojima je slijedio osobni intervju s djetetom; dakle, kombinacija slike i njezina tumačenja od djeteta.

Posljednja je u nizu izbora autora u ovom prilogu Anna-Katharina Szagun.¹² Ona je provela longitudinalno istraživanje djece i mladih u Rostocku, dakle u kulturnom ambijentu s malom ili nikakvom prisutnošću vjerskog odgoja i u uvjetima gotovo nikakve religiozne socijalizacije. I u takvim okolnostima, bez znanja i rasta u vjeri, djeca su pokazivala jednako neke oblike religioznosti i predodžbe Boga, od antropomorfnih do apstraktnih i simboličkih, što bi išlo u prilog tezi, kako je svaki čovjek religiozan odnosno da je religioznost na neki način urođena. No, rezultati njezine studije uvelike stavljaju u pitanje kako same modele interpretacije prethodnih istraživanja, tako i valjanost materijala koji je njima dobiven. Kao prvo, čak bi i djeca koja bi se deklarirala kao ateisti ili agnostici “proizvodila” klišeje, antropomorfne i mitske slike o Bogu, ali je posljedica je takvog

¹⁰ Usp. Michael FRICKE, *Von Gott reden im Religionsunterricht*, Göttingen, 2007., str. 24ss.; usp. Helmut HANISCH, *Die zeichnerische Entwicklung des Gottesbildes bei Kindern und Jugendlichen. Eine empirische Vergleichsuntersuchung mit religiös und nicht-religiös Erzogenen im Alter von 7 – 16*, Stuttgart und Leipzig, str. 1996.; Helmut HANISCH: Das Gottesbild bei religiös und nicht-religiös erzogenen Kindern und Jugendlichen im Alter von 7 – 16, u: <http://www.uni-leipzig.de/ru/gottesbilder/artikel/index.html>

¹¹ Usp. Stephanie KLEIN, *Gottesbilder von Mädchen. Bilder und Gespräche als Zugänge zur kindlichen religiösen Vorstellungswelt*, Stuttgart, 2000.; usp. Michael FRICKE, *Von Gott reden im Religionsunterricht*, str. 29ss.

¹² Usp. Anna-Katharina SZAGUN, *Dem Sprachlosen Sprache verleihen. Rostocker Langzeitstudie zu Gottesverständnis und Gottesbeziehung von Kindern, die in mehrheitlich konfessionslosem Kontext aufwachsen*, Jena, 2006.; usp. Gottfried ADAM, “Wege entstehen beim Gehen”. Zum religionspädagogischen Wirken von Anna-Katharina Szagun, u: *Schulfach Religion*, 25 (2006.) 1-2, str. 63-71.

“inputa” od onih koji su ih ispitivali; naime, oni su tražili od djece da *slikaju* Boga. Nadalje, slikanje i crtanje imaju granice svoje ekspresivne moći, naime: kako staviti na komad papira ono što je bezgranično, beskonačno daleko i u isto vrijeme sveprisutno. I napokon treće, dječja produkcija (vizualiziranje) treba biti praćena osobnim tumačenjem (riječ, kognicija) malog “autora”. Od ispitivača, uz ovaj rad sa samim djetetom (skupinom), očekuje se kontekstualnost dječjeg uratka: valja imati na umu ono što se prethodno događalo (naprimjer što su prethodno radili ili naučili na satu vjeronauka), te socijalni i obiteljski kontekst svakoga pojedinog djeteta. Bez anamnestičkih podataka, interpretacija dobivenog materijala ostaje krnja. Glede same metode rada, prikupljanja materijala i informacija o njima, autorica stavlja djeci na raspolaganje različite ekspresivne mogućnosti: zvuk, kamenje, cvijeće, grančice, papir, tkanine, igračke, plastelin i tome slično. Vanjski “input” se sastoji u tome da se od djece ne traži “slikanje” Boga, nego da ona pronađu “metaforu” za Boga koja bi im bila najbliža onome što trenutno doživljavaju, i zato naputak djetetu treba glasiti: “Bog je za mene danas kao...”, “Boga ne možemo vidjeti, čuti, izračunati. Mi ga uspoređujemo s nečim što nam je dokučivo osjetilima. Zato trebamo puno slika, imena itd. da bismo Boga opisali.” Od djeteta se dakle traži da stvori vlastitu metaforu za Boga i da joj dade ime; kasnije će vlastito iskustvo podijeliti s grupom, što na neki način stvara religioznu “grupu”, neku vrst primarne zajednice vjere.

2. MOGUĆNOSTI I GRANICE MODELA INTERPRETACIJE

Sama produktivnost autora na ovom području pokazuje, kako se uočilo da je stvaranje modela interpretacije naišlo na visok interes stručnjaka, zato što daje sustavniji pregled religioznog fenomena, i posebno zato što je omogućio njihovo operacionaliziranje u vjerskom odgoju i naobrazbi; oslonjeni na njih, osmišljavaju se ishodi, razrađuju nastavni planovi i programi, provedbene jedinice i didaktička pomagala. Implicitno, u njima se stvara neka vrst uporišta na nepreglednom i klizavom terenu religioznosti i odgojnih znanosti. Iz ovakve perspektive valja tumačiti činjenicu, kako prethodno osmišljene modele interpretacije stvaraju kateheti i religiozni pedagozi, ne i psiholozi, iako se rad prethodnih oslanja na psihologijski

materijal. Uz predrasude glede mogućnosti interdisciplinarnе suradnje s objema stranama, valja još pripomenuti, kako je psihologija u interpretaciji psihičke zbilje (emocija, kognicija i ponašanja) odustala od interpretacije psihičke zbilje putem modela, budući da se u stvarnosti njihova opravdanost pokazala manjkavom. U nizu razloga valja istaknuti činjenicu njihove paušalne simplifikacije stvarnosti i nemogućnost interpretacije odstupanja, rigidnost i postuliranje jednosmjernoga, sukcesivnog slijeda etapa u razvoju, i koji bi bio univerzalne valentnosti, kao i pretpostavku da nemogućnost razrješenja problematike jednog stadija ima kumulativne negativne efekte na sljedeći odnosno po ukupni razvoj osobe.

Iako je u međuvremenu opće prihvaćena činjenica da je religioznost višedimenzionalni fenomen, uglavnom se ne pridaje jednaka valentnost svakoj od dimenzija, tako da se preferencije odražavaju u strukturiranju modela, tako te se oni odnose ponajprije na intrapsihičke procese ili im je pozadina proces mentalnog razvoja: usredotočit će se na emotivna odnosno iskustvena stanja ili na kognitivne procese i predodžbe, i na koji način oni pokazuju reperkusije na religiozne stavove i ponašanje. Kognitivni će se modeli usredotočiti na religiozni govor, slike i simbole, sve do sposobnosti apstraktnog poimanja božanskog, ali i prokazati vlastitu ograničenost na kulturu i civilizaciju, i posebno na procese socijalizacije; ova je spoznaja posebno razvidna u situaciji otapanja dominantne i cjelovite kršćanske kulture u procesu globalizacije i individualizacije, toliko da će se pojaviti termin "multiple religiöse Identität".¹³ Vrlo vjerojatno pod utjecajem procesa individualizacije i mogućnosti izbora na tržištu religiozne ponude, drugi će modeli favorizirati intrapsihičko, emotivna stanja i osobno religiozno iskustvo.¹⁴ Uz prigovor simplifikacije na tek određene procese, valja još istaknuti pogrješnost supozicije, kako emocije i/ili kognicije usmjeravaju djelovanje, jer taj proces može ići i obratnim smjerom, da naime usvajanje jednoga (novog) ponašanja pridonosi promjeni emocija i kognicija, pa i onda kad mu one prethodno nisu bile sklone.

¹³ Usp. Catherine CORNILLE, *Mehrere Meister.? Multiple Religionszugehörigkeit in Praxis und Theorie*, u: Reinhold BERNHARDT - Perry SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), *Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen*, Zürich, 2008., str. 29ss.

¹⁴ Usp. Bernhard GROM, *Religionspsychologie*, München, 2007., str. 21.

K prethodnome, valja još izdvojiti manjak sistematskoga longitudinalnog praćenja ishoda vjerskog odgoja i naobrazbe, tako da nema jasnih potvrda, koliko takvi programi – oslonjeni na modele – u stvarnosti funkcioniraju; vrlo vjerojatno uskoro bi se utvrdio raskorak između predmnijevanog i stvarnog. Ovaj bi se argument mogao pokazati krucijalnim za daljnje promišljanje i osmišljavanje bilo kojeg oblika odgajanja u vjeri, pa zato impostaciju i rezultate istraživanja A.-K. Szagun nad populacijom mladih osoba bez jake socijalne i kulturne ukorijenjenosti u kršćansku kulturu valja cijeliti kao snažan iskorak u proučavanju religioznosti u životu mlade osobe. Rezultati sugeriraju, kako je vrijeme, staviti u pitanje uvriježeno tumačenje religioznog razvoja oslanjajući se na koji razvojno-psihološki model.

3. BITNOST PRIMARNIH ISKUSTAVA ZA RAZVOJ RELIGIOZNOSTI

Uz prethodno iznesene pridržaje glede tumačenja religioznog razvoja i mogućnosti odgoja u vjeri, valja uočiti, kako modeli pridaju veliku pozornost prvim životnim iskustvima, bilo da je riječ o afektivnoj ili kognitivnoj dimenziji, ovisno od koje od njih polaze. Ovo potkrjepljuju dva razloga. S jedne strane, prvi ili najniži stadij (stupanj, faza) modelira iskustvo sebe i okoline, jer predstavlja prvi takav odnos uopće, i samim time modelira iskustvo odnosno mentalnu strukturu; svaki sljedeći doživljaj, pa makar on i bude mijenjao dosadašnje, na neki će način biti uspoređivan s prethodnim – predstavlja dakle remodelaciju ili korekciju prethodnoga. S druge strane, postulira se da prethodna, i posebno prva iskustva odnosno mentalne strukture, umnogome utječu na tijek i brzinu razvoja u sljedećim fazama, toliko da se nerazriješene problematike prethodnih nanovo aktualiziraju u trenutcima krize koju izaziva svaki prijelaz u viši stupanj razvoja, prijelaz iz poznatoga, ali neadekvatnoga u povoljnije, ali nepoznato; od takvog načina razmišljanja nije posve imun čak ni bihevizizam koji zastupa maksimalnu fleksibilnost i slobodu osobe od prošlosti i eventualnih trauma, budući da nijeće presudnu bitnost sjećanja i podsvjesnoga.¹⁵

¹⁵ Već prvi učenici S. Freuda, uključujući i njegovu kćer A. Freud, uočavaju jednostranost izvornoga psihoanalitičkog učenja, prema kojem bi Edipov (Elektrin) kompleks bio ključ razumijevanju svekolikoga psihičkog razvoja, te

Psihoanalitička misao temelji se zapravo na evolucijskoj teoriji. Iz njezine je perspektive razvidno, kako je čovjek u počecima svog postojanja potpuno ovisan o svojoj okolini, pa se zato evolucijskim procesom selektira i genima prenosi na sljedeće generacije altruističko ponašanje kojem bude povjereno novorođenče, a jednako tako, priroda upisuje genima u narav čovjeka nagon za samoodržanjem.¹⁶ Primarni odnos između majke i djeteta odražava preko psihoanalitičke teorije (teorija objekta, odnos s primarnim objektom¹⁷) upravo ovu evolutivnu danost, pa će i kvaliteta spomenutog odnosa biti od presudne bitnosti za razvoj djeteta odnosno postat će mjerilom usporedbe svakoga drugoga odnosa koji će se kasnije dogoditi.¹⁸ U nemogućnosti ponuditi barem pregled iznimno bogate produkcije na ovom području, od autora – u svrhu ovog priloga – valja svakako izdvojiti doprinos Erika H. Eriksona, kojeg uostalom i religijsko-psihološka i pedagoška literatura nezaobilazno citira, uz ostalo i zbog njegova dubokog poznavanja monoteističkih religija (podrijetlom je Židov), makar se on ograđuje od ispovijedanja koje religije, ali se jednako tako distancira od kritike religije, jer dogma ne može biti predmetom psihološkog proučavanja; moguće je religiju ispitivati, koliko ona, njezina tradicija i rituali posjeduju životvorne energije; za sebe veli da je ateist, “distancirani psiholog”.¹⁹

Osnova misao Eriksonova psihosocijalnog razvoja polazi od pretpostavke da se razvoj osobnosti događa u polaritetu, da su za njega odgovorne krize u određenom trenutku života, te da su od ključne bitnosti za njihov pozitivan ishod, odnosno

smatraju da su još ranija iskustva – ona s majkom – od još presudnije bitnosti. Kao reakcija na psihoanalitičko učenje zagovarateljki komportamentizma čak niječu postojanje podsvjesnoga: sjećanja i sadašnje disfunkcionalno ponašanje nije plod nekih trauma iz prvih godina života, nego jednostavno naučenog ponašanja; možda je ono jednom bilo funkcionalno, no sada se pokazuje kao situaciji i dobi osobe neprimjereno odnosno okolina ga više ne prihvaća. Bit će stoga dovoljno primjereno modeliranje od okoline da se dogodi željena promjena.

¹⁶ Usp. David M BUSS, *Evolutionäre Psychologie*, München 2004., str. 302.

¹⁷ Trevor LUBBE, A kleinian theory of sexuality, u: *British Journal of Psychotherapy*, 24 (2008.) 3, str. 299-301. 303-306.; usp. Frederic PERLMAN and Jay FRANKEL, Relational psychoanalysis. A review, u: *Psychoanalytic Social Work*, 16 (2009.) 2, str. 116s.

¹⁸ Usp. Christoph STEINENBACH, *Entwicklungspsychologie*, Stuttgart, 2000., str. 116.

¹⁹ Usp. Ilse FLÖTER, *Gott in Kinderköpfen und Kinderherzen*, Berlin, 2006., str. 99s

puno postizanje sljedeće faze, adekvatno razriješene zadaće prethodnih; u protivnom se problematike akumuliraju i potenciraju jedna drugu. Iz prethodno rečenoga, razvidno je da temelj dobrom razvoju, ili pak početak poteškoća, valja u konačnici tražiti u kvaliteti primarnog odnosa majke i djeteta.²⁰ Ona se pokazuje kod prvog doživljaja odsutnosti majke odnosno frustracije i zaprepaštenja da bi primarni izvor ugone i održanja života mogao nestati (strah od gubitka objekta).²¹ Stvori li se dovoljno snažna povezanost i povjerenje, dijete može podnijeti odsutnost i odbijanje odnosno postavljanje granica, jer zna da će se majka opet vratiti, garantira mu preživljavanje i nježnost, što ga jednako tako potiče na usvajanje autonomije i preuzimanje inicijative, i ne tek pasivne percepcije.²² Ova sposobnost ophođenja s trenutnom frustracijom od presudne je bitnosti za daljnji tijek razvoja, utječe na mišljenje o sebi, a jednako će tako obilježiti svako drugo ophođenje kroz život.²³ Zapravo, temeljno povjerenje ne predstavlja tek pitanje uzimanja hrane, nego postaje preduvjet i simbol za receptivnost uopće.²⁴

²⁰ Usp. Erik H. Erikson, *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt am Main, 1973., str. 66.; usp. Donald CAPPIS, Mother, melancholia, and dreams in Erik H. Erikson's *Insight and Responsibility*, u: *Journal of Religion and Health*, 47 (2008.) 1, str. 103-117; usp. Michael G KING - Karyn NEWNHAM, Attachment disorder, basic trust and educational psychology, u: *Australian Journal of Educational & Developmental Psychology*, 8 (2008.), str. 28.

²¹ Ovakav strah moguće je tumačiti iz perspektive kognitivne psihologije, počevši od J. Piageta, tako što dijete još nije doseglo kognitivnu sposobnost permanentnosti objekta koji se percipira, odnosno kad ga ne percipiraju osjetilima (sluh, vid, opip), za njih on prestaje postojati., Usp. Susan BRUCE - Zayyad MUHAMMAD, The development of object permanence in children with intellectual disability, physical disability, autism, and blindness, u: *International Journal of Disability, Development and Education*, 56 (2009.) 3, str. 230s.; usp. Eric P. CHARLES - Susan M. RIVERA, Object permanence and method of disappearance: looking measures further contradict reaching measures, u: *Developmental Science*, 12 (2009.) 6, 991-1006.; usp. Peter KRØJGAARD, Infants' search for hidden persons, u: *International Journal of Behavioral Development*, 29 (2005.) 1, str. 70-79.; usp. Aidan SAMMONS, Object permanence in infancy: challenges to the Piagetian account, u: http://www.psychotron.org.uk/newResources/cogdev/A2_AQB_cogDev_BaillargeonEssay.pdf (od 13. 09. 2009.)

²² Usp. Seth J. SCHWARTZ et al., Measuring identity from an eriksonian perspective: Two sides of the same coin?, u: *Journal of Personality Assessment*, 91 (2009.) 2, str. 143s.

²³ Usp. Hans-Jürgen FRAAS, *Religiöse Erziehung und Sozialisation im Kindesalter*, Göttingen, 1973., str. 100s.

²⁴ Bart NEYRINCK - Dirk HUTSEBAUT, Religious belief (not necessarily) embedded in basic trust and receptivity, u: *Journal of Empirical Theology*, 17 (2004.), str. 186s.

Glede ophođenja sa samim sobom osjećaj temeljnog povjerenja razvija osjećaj vlastite vrijednosti i uvjerenje da ste vrijedni tuđe ljubavi; ono čini osobu sposobnom voljeti i voljeti bez pridržaja odnosno bezuvjetno, te ju osposobljava podnijeti frustracije (stres) i razočaranja. Glede ophođenja s drugima, temeljno povjerenje omogućuje razvoj potrebe i održanja prijateljstva i partnerstva, osjećaj solidarnosti i zajedništva, te odgovornosti prema drugima (osjetljivost za potrebe drugih). Te napokon, zdravo razvijeno temeljno povjerenje stvara osjećaj povjerenja u stvoreno, svijet koji okružuje, svemir i egzistenciju kao takvu: uvjerenje u smislenost postojanja i spremnost prihvatiti život i pozitivno odgovoriti na njegove prilike i izazove, daje temelj vjeri i nadi.

Nakon djetinjstva i s otvaranjem svijetu, od majčinske se figure dijete okreće ocu, pa s jednakim povjerenjem od njega traži usmjerenje, te mu on postaje glas savjesti (Edipalna faza). Napokon će osnovno povjerenje imati reperkusije na ophođenja u širem socijalnom kontekstu, u odnosu na društvenu zajednicu, politiku, medije i tako redom. Sposobnost za davanje povjerenja (*Vertrauensfähigkeit*) prepoznat će vjerodostojnost s druge strane (*Vertrauenswürdigkeit*).²⁵

Tu počinje za Eriksona psihologijsko fundiranje osobnog susreta s religioznom. On kaže da čovjeka obilježavaju tri "religiozne" čežnje: čežnja za jedinstvom s majčinskim primarnim utemeljenjem, čežnja za očinskim glasom savjesti koja daje orijentaciju kroz život i čežnja za dostignućem čistoga sebstva, i tu misli na iskustvo istočnjačke mistike. Tako vjera, kao povjerenje u Boga, transcendentarna je legitimacija osnovnog povjerenja, a religija stavlja u kolektivne uzorke nejasne slike primarnih doživljaja.²⁶ Općenito, tri ključna pojma ljudskog iskustva primarnih kriza – temeljno povjerenje, autonomija i inicijativa – naći će svoju paralelu u religioznom doživljaju. *Prvo* je vidljivo u apsolutnom povjerenju u providnost i kad situacija

²⁵ Hans-Jürgen FRAAS, Erikson und Religion, u: Ulrich SCHWAB (Hg.), *Erikson und die Religion. Beiträge zur Rezeption der Theorie Erik H. Eriksons in der Gegenwart*, Berlin-Münster, 2007., str. 9s.

²⁶ Majka kao primarni objekt daje sigurnost, i dijete je doživljava u apsolutnom smislu; budući da je riječ o pred-refleksivnom procesu, uopće pred-kognitivnom, on se događa na razini temeljnih emocija. Zato je moguće prenijeti ovo iskustvo kao pretpostavku svakom drugom odnosu: prema socijalnom okruženju, i napokon će povjerenje dobiti svoju formulaciju u religiji. Usp. Christopher ZARNOW, *Identität und Religion*, Tübingen, 2010., str. 33s.

govori drugačije, baš kao što i majka uspijeva umiriti svoje dijete koje plače (“Sve će biti dobro...”): dijete joj vjeruje, iako nema trenutnih dokaza da se išta promijenilo od prije. Ono se izražava u želji da se smije posvema prepustiti u temeljnom povjerenju, a posredovana je primarnim odnosom djeteta i majke “oči u oči”, onako kao što u svetopisamskom tekstu Aron blagoslivlja: “Gospodin neka te licem svojim obasja...” (Br 6, 25). No povjerenje predstavlja tenziju između želje, čežnje i razočaranja – ona vrijedi za majku (čovjeka) i poslije za Boga, a zrcali se konačno u biblijskoj čežnji za izgubljenim rajem. I *autonomija* nalazi svoju paralelu u religioznom doživljaju, a kao primjer može poslužiti izvještaj o općem potopu. Da Bog može uništiti svoja stvorenja, može u djetetu proizvesti strah i pomisao da bi mogao biti zao, a u isto je vrijeme on taj koji sklanja Nou i njegove u lađu, te kasnije daje svoje obećanje da se potop neće ponoviti, te s Noom sklapa savez prijateljstva. Bog, istina, ne daje razuman odgovor na “zašto” samog događaja, ali svojim stvorenjima daruje život i prijateljstvo; na neki način s Noom prolazi put sumnje. U tom odnosu s Bogom čovjek uči biti odmjeren i kritičan, uči postavljati mjere svojim željama i očekivanjima. I napokon, biblijski tekst zrcali pojam *inicijative*. Dijete, ako bude poticano i ako je steklo temeljno povjerenje, preuzet će inicijativu, pokazati znatizelju i pokušati zadovoljiti svoje potrebe. Bog tom ljudskom djelovanju postavlja granice, daje pravila, smije čovjeku postavljati zahtjeve. Tako, dopuštenje ugone i zadovoljenje potreba zahtijevaju internalizaciju sistema normi (moralnost), kojima je zadnja instancija i garant sam Bog.²⁷

Eriksonova misao dopušta formulirati tri vrste odnosa osnovnog povjerenja i religioznosti: dok neki ljudi ne mogu živjeti svoje temeljno povjerenje bez religije (religiozne dogme), drugi crpe svoju potrebu za povjerenjem iz drugih izvora (društva, socijalnog angažmana, prepuštaju se dosezima znanosti ili umjetnosti), a ima napokon i onih koji deklariraju pripadnost jednoj vjeroispovijesti, no životu i ljudima pokazuju samo nepovjerenje.²⁸ Može se reći da postoji religiozna vjera s temeljnim povjerenjem (istinskih vjernika zdrave religioznosti),

²⁷ Usp. Frieder HARZ, Welche Rolle spielen die Entwicklungskrisen Eriksons für die religiöse Erziehung im Vorschulalter?, u: Ulrich SCHWAB (Hg.), *Erikson und die Religion. Beiträge zur Rezeption der Theorie Erik H. Eriksons in der Gegenwart*, Berlin-Münster, 2007., str. 33.

²⁸ Usp. Erik H. ERIKSON, *Identität und Lebenszyklus*, str. 74.

temeljno povjerenje bez religiozne vjere (ateisti i agnostici) i religiozna vjera bez temeljnog povjerenja (nihilizam kod deklariranih vjernika).

ZAKLJUČAK

Nakon relativno turbulentnog odnosa teologije i ostalih znanstvenih disciplina, pokazuje se posebno od 70-ih godina naovamo povećani interes za rezultate istraživanja socioloških, psiholoških i pedagoških disciplina u osmišljavanju plana i programa religioznog odgoja i naobrazbe, te praćenja osobe na njezinu putu u vjeri. On je rezultirao značajnim zaokretima u poimanju vjerskog odgoja i naobrazbe: većom osjetljivošću za kulturološke, socijalne i dobne specifičnosti osobnosti vjernika, pokazao je moguće usporednosti između psiho-socijalnog i kulturnog razvoja čovjeka s njegovim religioznim iskustvom i vjerom, te da bi mogla postojati uska povezanost psihičkog doživljaja primarnih odnosa s kvalitetom ophođenja s Bogom. Uz nepobitne prednosti korištenja psihološkim materijalom, prilog je pokušao ukazati na neke od granica aplikacije psihologije na vjerski odgoj i naobrazbu. Jednako tako, zamjetljiv interes za razvojno-psihološku konceptualizaciju primarnih procesa može pobuditi sumnju, kako na početku vjere stoji zapravo ljudsko primarno iskustvo, i da vjera nije temelj (egzistencijalnog) povjerenja, nego da je daleko više temeljno povjerenje temelj vjeri, kao što je psihološkom razvoju. Iako govor i iskustvo Boga ne mogu do kraja otkloniti sumnju da bi mogli sadržavati dijelove projekcije vlastite zbilje i neostvarive potrebe odnosno da bi mogli biti izraz osobne i kolektivne patologije, činjenica da postoji temeljno povjerenje bez ispovijesti vjere odnosno pripadnosti kojoj religijskoj instituciji to opovrgava. Iz posljednjega bilo bi legitimno zaključiti i na mogućnost suprotne dinamike, da vjera ne mora nužno tražiti svoje utemeljenje u dobrim primarnim iskustvima; uostalom, i u psihologiji se odavno napustio stav krutog determinizma, neke vrste psihičkog mehanicizma (kauzalnih veza), tako da povjerenje u odrasloj dobi, i konačno povjerenje u Boga, ne mora biti nepromjenjivo određeno ranim iskustvima.²⁹ Preostaje zaključiti, kako postoji margina

²⁹ Takvu tezu potkrjepljuju i istraživanja., Usp. Bernhard GROM, *Religionspsychologie*, str. 167s.

neobjašnjivoga između psihičkoga i religioznoga, da ne postoji nedvojbeno jasna veza temeljnog povjerenja (psihološka danost) i opredjeljenja za vjerovanje (svjesni i voljni čin vjere).

FAITH AS A JOURNEY OF FUNDAMENTAL TRUST
IMPORTANCE OF PRIMARY EXPERIENCES FOR
THE DEVELOPMENT OF RELIGIOUSNESS

Summary

In dynamic confrontation with the results of other socio-humanistic disciplines, theology deliberates in their light on the path of growth in faith and develops plans for religious upbringing and education. Without reducing the positive effects and fruitful cooperation (strengthening sensitivity to the age, cultural, social and developmental-psychological specifics of believers), the contribution points to the opinion that there is an undeniable parallel between the psychological and religious development of personality, and that religiosity carries a powerful imprint of first experiences, especially of the development of fundamental trust. Psychology has not yet developed sufficiently sensitive instruments to explore emotions, cognition, attitudes and behaviour associated with religiosity; also, one should allow a margin of inexplicable between the religious and psychological.

Key words: *faith, models for religious and moral development, fundamental trust, primary relationship.*