

BEATA KOSTRUBIEC-WOJTACHNIO
MAŁGORZATA TATAŁA

Instytut Psychologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin
Institute of Psychology, The John Paul II Catholic University of Lublin
e-mail: beatak@kul.pl; maltat@kul.pl

Obraz Boga u młodzieży wyznania katolickiego

Image of God in young catholics

Abstract. The aim of the cognitive-developmental study has been to determine features of the image of God and indications of the relationship with God formed by adolescents. The definition of the image of God adopted in this paper has three aspects: (1) knowledge about God, (2) emotional experiences of God, and (3) behavioral tendencies towards God. It should be noted that the image of God is formed by imagination to a considerable degree, as we shape our mental representation of God on the basis of imagination. In the study, 114 adolescent Catholics were tested with the projection drawing “My God and I”. The position, shape, size, colors and the way of drawing the figure or symbol of God belong to the formal part of the analysis, while the meanings ascribed to the figure or symbol of God, i.e. the semantics of the representation, constitute the aspect of content. The results of the study have helped to isolate the dimensions of form and content in the image of God and to present their different categorizations.

Key words: image of God, adolescents

Słowa kluczowe: obraz Boga, młodzież

PODSTAWY TEORETYCZNE BADANIA OBRAZU BOGA

Dla wielu teoretyków, badaczy nauk społecznych i filozofii religijność człowieka jest powodem, aby określić go jako istotę społeczną – *homo socialis*, ale też religijną – *homo religiosus* (Zdybicka, 1991, s. 357). Z kolei przez innych orientacja religijna jest interpretowana jako zaprzeczenie kategorii wolności jednostki ludzkiej. Na przykład Karol Marks uważał, że religię należy usunąć z życia społecznego, ponieważ ogranicza autonomię człowieka i krępuje jego rozwój (Zdybicka, 1991, s. 358; Bronk, 1996, s. 141). W poglądach Zygmunta Freuda (1994, s. 140) odnajdujemy tezę, iż z zaangażowaniem w religię wiąże się wyrzeczenie się popędów.

Obecność obrazu Boga w naukach społecznych definiuje się w sposób zróżnicowany. Dla precyzyjnego przedstawienia dynamizmu kształtowania obrazu Boga w psychologii religii zasadne wydaje się odwołanie do typologii postaw zaczerpniętych z filozofii religii, proponowanych przez Stanisława Kowalczyka (1995, s. 19–29), który wyróżnił wśród nich: ateizm, panteizm, agnostycyzm i teizm.

W przypadku każdej z wyżej wymienionych postaw relacja „ja” do „tego, co jest dla mnie transcendencją”, wyraża się w odmienny sposób. Psychologia religii w tym zakresie poszukuje ogólnych mechanizmów i praw, którymi kieruje się umysł ludzki w odniesieniu do rzeczywistości transcendentnej (Otto, 1999). O występowaniu obrazu Boga można mówić tylko w przypadku postawy **teistycz-**

nej, czyli takiej, która zakłada istnienie Boga jako odrębnego bytu i zarazem przedmiotu relacji religijnej. Teistyczna postawa religijna zawiera bowiem odmienne komponenty – od postawy ateistycznej, panteistycznej do agnostycznej. Teistyczną postawę religijną charakteryzuje zależność personalna lub apersonalna (Jaworski, 1989; Wulff, 1999; Gosztyła, 2010). Dychotomia ta będzie także przedmiotem rozważań przedstawionych w niniejszym artykule.

KSZTAŁTOWANIE SIĘ OBRAZU BOGA

W chronologii rozwoju obrazu Boga występuje oznaczona kolejność czynników kształtujących ten obraz. Jako pierwsze wymienia się czynniki emocjonalne, po których następuje refleksja poznawcza. Przyjęty podział ma swoje źródło w filozofii religii, zgodnie z którą rozpatrywanie faktu religijnego, ujmowanego od strony podmiotu ludzkiego (w tym obrazu Boga), nosi miano analizy przeżyć religijnych (Zdybicka, 1991, s. 369). W wielu koncepcjach filozoficznych akcentuje się też przeżycia emocjonalne (Zdybicka, 1991; Schleiermacher, 1995).

Zainteresowanie psychologów poznaniem religijności człowieka pojawia się od początku psychologii empirycznej. Już William James w książce *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* wydanej w 1902 roku wskazuje na potrzebę poznania religijności człowieka. Jego zdaniem najbardziej naturalnym sposobem umożliwiającym poznanie religijności człowieka jest introspekcja (James, 1929, 2001).

Obrazem Boga zajmowali się także psychologowie osobowości. Wśród obcojęzycznych prac naukowych traktujących o tym zagadnieniu można wskazać publikację Gordona Allporta (1976) *The individual and his religion. A psychological interpretation*. Allport wskazuje na religijność jako czynnik integrujący dojrzałą osobowość. Badania szczegółowe studentów amerykańskich wyznania protestanckiego pokazują przewagę poglądów nieateistycznych na temat obrazu Boga, tj. od-

rzucających pogląd: „Bóg jest Bogiem osobowym” (Allport 1988, s. 129). Zarazem Allport stwierdza, że nieprawdą jest, iż większość studentów to ateści. Religijność wyrażana przez praktyki religijne jest w ich życiu częstsza niż podzielenie ortodoksyjnych poglądów na temat Boga i jego natury.

Na gruncie polskim na uwagę zasługuje książka pt.: *Z Bogiem albo bez Boga* Józefa Kozielskiego (1991), w której autor stwierdza, iż trudno jest zrozumieć osobę wierzącą bez znajomości jej obrazu Boga. Obraz Boga może być pozytywny lub negatywny, ale zawsze istnieje. Podobną problematykę podejmowali też inni autorzy.

Stanisław Kuczkowski (1982a, 1982b) dokonuje szerokiego przeglądu badań na temat obrazu Boga, analizując kulturowe uwarunkowania powstawania tego wymiaru osobowości. Autor przytacza szereg badań (zachodnich i polskich) wskazujących na podobieństwo obrazu Boga do obrazu ojca, ale także podatność obrazu Boga na emocje wywołane w relacji z matką. Liczne badania cytowane przez Kuczkowskiego pokazują wrażliwość obrazu Boga na możliwość powstawania zaburzeń w przypadku niewłaściwych i neurotycznych odniesień rodziców do dziecka.

Z kolei Zdzisław Chlewiński (1985, 1991) wskazuje na miejsce obrazu Boga w funkcjonowaniu dojrzałej religijności. Dojrzały obraz Boga, zdaniem autora, jest miernikiem dojrzałości całej religijności. Dojrzały obraz Boga nie jest wytworem niezaspokojonych potrzeb, uwzględnia odrzucenie antropomorficznych przymiotów Boga (jak mściwość, czy gniew). Dojrzały obraz Boga syntetyzuje pełną i rzetelną wiedzę religijną, pozbywając się swojego subiektywizmu w ocenie swoich doznań religijnych. Dojrzały obraz Boga, zdaniem badacza, posługuje się znakami, symbolami, którymi człowiek próbuje wyrazić niewypowiedziane treści językiem skrótowym i metaforycznym.

Józef Król (1999) skoncentrował swoje badania empiryczne nad obrazem Boga na weryfikacji tezy o powiązaniu obrazu rodziców z obrazem istoty wyższej. Badania populacji polskiej młodzieży jednoznacznie wskazują

na pośredniczący charakter obrazu rodziców w kształtowaniu się obrazu Boga.

Czesław Walesa (2005) dokonuje niezwykle oryginalnej analizy struktury ludzkiej religijności własnego autorstwa, w której wiedza o Bogu i relacja z Nim (rozumiane jako aspekty obrazu Boga) stają się jednymi z wymiarów religijności i dają się uchwycić w perspektywie rozwojowej. Autor pokazuje dynamikę rozwojową obrazu Boga od strony wiedzy na temat istoty Boga oraz informacji na temat komunikowania się z Bogiem. Śledząc zmiany jakościowe na poszczególnych etapach rozwojowych, badacz wskazuje na te wymiary, które bazują na zmianach rozwojowych intelektu, uczuć czy tendencji do zachowania i zachowań, a które stanowią podstawę i niezbędny budulec do tworzenia pojęć i uczuć religijnych, w tym obrazu Boga.

Beata Kostrubiec-Wojtachnio (2004, 2012) w badaniach nad religijnością wskazuje na niewerbalny (wyobrażeniowy, symboliczny) charakter obrazu Boga oraz jego werbalny – deklaracyjny poziom. Autorka podkreśla, że dopiero wiedza z obu poziomów połączona w jedno pojęcie pozwala badaczowi zagadnienia obrazu Boga na pełne spojrzenie na badane wymiary osobowości.

Obraz Boga jest również elementem osobowości i podobnie jak ona podlega stopniowemu rozwojowi. Badania empiryczne wskazują na znaczenie złożonych czynników w kształtowaniu obrazu Boga. Wśród nich zwraca się uwagę na wychowanie rodzinne, nauczanie katechetyczne oraz przekazywanie obrazu Boga, jaki występuje w danej konfesji (Kuczkowski, 1982a, 1982b; Król, 1982, 1989; Kostrubiec, 2004, 2010; Walesa, 2005; Tatala, 2008; Tokarski, 2011). Dzieci przychodzą do szkoły z określonym zasobem wiedzy o charakterze emocjonalno-poznawczym będącej rezultatem oddziaływań rodzinnych. Następnie na skutek edukacji katechetycznej otrzymują określone informacje dotyczące obrazu Boga. Wpływ osób dorosłych na posiadany przez dziecko obraz Boga może być zamierzony lub niezamierzony. Rozpoznane informacje są zapisane nie tylko w języku pojęć, ale głównie w języku uczuć. Na bazie

dziecięcych wyobrażeń kształtuje się obraz Boga u młodzieży (Gosztyła, 2010), a następnie u osób dorosłych (Kostrubiec, 2010).

Przyjęta w niniejszej pracy definicja obrazu Boga zawiera trzy aspekty: (1) wiedzę na temat Boga, (2) doświadczenia emocjonalne odnoszące się do Boga i (3) tendencje do zachowań wobec Boga. Obraz Boga został określony za pomocą rysunku projekcyjnego oraz wywiadu. Zakłada się, że stanowi on element osobistej wiedzy człowieka i jest przyswajany w procesie socjalizacji dzięki adaptowaniu wyrażen językowych. Jego modyfikacja następuje w konsekwencji podejmowanych czynności poznawczych, doświadczeń emocjonalnych oraz aktywności własnej podmiotu (Kostrubiec-Wojtachnio, 2012; Davis, Moriarty, Mauch, 2013).

W badaniach nad obrazem Boga przyjmuje się założenie o istnieniu Boga transcendentnego. Niemniej sam obraz ma charakter analogiczny, będący przeciwieństwem obrazu adekwatnego (Chlewiński, 1985, k. 982). Oznacza to, że badania psychologiczne nie obejmują deskrypcji natury Boga, a jedynie jego opis – „odpowiednik”, czyli obraz, jaki powstaje w umyśle człowieka. Innymi słowy, analogiczny obraz Boga przedstawia sposób, w jaki jednostka Go sobie wyobraża oraz w jaki sposób uważa, że Bóg kontaktuje się z człowiekiem. Król (1982) sądzi, że wyobrażenie Boga ma charakter wytwórczy – jest obrazem rzeczywistości, której człowiek nie widział, ale którą potrafi sobie wyobrazić. W badaniach nad obrazem Boga podkreśla się, że jego wyobrażenie nie ogranicza się do procesów formalnych myślenia, tylko staje się wyznacznikiem zachowań człowieka (Wulff, 1999; Laurin i in., 2012). Posiadany przez osobę wierzącą obraz Boga warunkuje jej działania, które są zróżnicowane zarówno pod względem motywów (np. altruistyczne, allocentryczne, personalistyczne, fundamentalistyczne), jak i rezultatów (por. Kostrubiec, 2000; Karaś, Ciecuch, 2013).

Obraz Boga – podobnie jak innych wymiarów osobowości – podlega prawom psychologicznego rozwoju. Kozielski (1991) stwierdza, że analiza rysunków wizerunku Boga

i wypowiedzi dzieci odzwierciedla stadia rozwoju umysłowego zaproponowane przez Janę Piageta (2006). Badanie obrazu Boga u osób dorosłych może być natomiast przeprowadzone w formie introspekcji lub projekcji (Kuczkowski, 1982a).

Freud (1994, 1997) uznał, że obraz Boga jest tworzony na podstawie: (1) fizycznego wzoru ojca, (2) kontaktu z przyrodą oraz (3) poczucia winy wywołanego kompleksem Edypa. Dziecko wyobraża sobie Boga na wzór relacji z ojcem, który jest źródłem uczuć ambiwalentnych – z jednej strony wywołuje grozę, z drugiej – poczucie bezpieczeństwa. Analizując zjawiska przyrody, należy zauważyć, iż człowiek pierwotny wykazywał tendencję do antropomorfizowania fenomenów, wobec których odczuwał lęk. W odniesieniu do trzeciego aspektu Freudowskiego kształtowania obrazu Boga mamy do czynienia z subtelną identyfikacją rozwijającego się dziecka. Początkowo dziecko utożsamia się z matką, a następnie z ojcem. Tłumiąc bunt przeciwko ojcu, który rozbija bliską i bezpieczną diadę z matką, dziecko czyni z niego kogoś wszechpotężnego i boskiego. Teoria Freuda posiada wielu zwolenników, jak i oponentów. Znamienne jest przy tym zdanie Gordona Allporta (1976), iż psychoanaliza błędnie zalicza religijny ogląd świata do mechanizmów obronnych, zamiast umieścić go w centrum osobowości.

Interesujących propozycji odnośnie do kształtowania się obrazu Boga dostarczają wyniki badań poszukujące źródeł jego powstania na skutek oddziaływań życia rodzinnego. Dla dziecka „pierwszym Bogiem” stają się rodzice (Kuczkowski, 1993), zaś naturalną lekcję religii stanowi kontakt z nimi (Słomińska, 1976; Klink, 1989). W takiej sytuacji dziecko przyswaja nie tylko wiadomości, ale także, przede wszystkim, ogólną atmosferę, jaka panuje w domu. Życie zgodne z przyjętymi zasadami religijnymi oraz życzliwość i miłość członków rodziny gwarantują, że doświadczenie Boga zostanie sprzężone z pierwotnym zaufaniem, co z kolei może stanowić podstawę kształtowania się obrazu Boga w przeszłości (Hansemann, 1988). Vladimir

Šatura (1971) twierdzi, że dla rozwoju religijności najważniejsza jest pozytywna identyfikacja z rodzicem, nawet gdyby ten był niewierzący, w odróżnieniu od zaburzonej identyfikacji z rodzicem wierzącym.

W psychologii religii istotną częścią analiz obrazu Boga jest prześledzenie zależności między posiadanym obrazem Boga a jakością doświadczeń wyniesionych z relacji interpersonalnych, zwłaszcza tych z rodzicami (Steenwyk i in., 2010; Knabb, Pelletier, 2013). Literatura przedmiotu wskazuje na istotny wpływ ojca i matki na kształtowanie się pozytywnego obrazu Boga (Nelson, Jones, por. Chlewiński 1985; Kuczkowski, 1993). Badania przeprowadzone przez Króla (1989, s. 161) dowodzą, że „młodzież posiadająca matki charakteryzujące się postawą akceptacji, porozumienia, wrażliwości i allocentryzmu, posiada bardziej pozytywny obraz Boga niż młodzież posiadająca matki charakteryzujące się postawą wrogiej władczości, wycofania się z kontaktu, dokuczliwości i egocentryzmu”.

Z perspektywy rozważań teoretycznych i praktyki badawczej pozostaje do rozstrzygnięcia kwestia normatywności obrazu Boga. Osoby o odmiennie ukształtowanym obrazie Boga posiadają różne jego wyobrażenia jako Boga idealnego. Obraz Boga jest podatny także na inne uwarunkowania rozwojowe, jak: jakość katechezy, zaangażowanie we własny rozwój religijny, kontekst społeczno-kulturowy, tradycję czy wyznawaną konfesję (Kuczkowski, 1982b; Francis i in., 2001; Jonker i in., 2007; Grom, 2009). Niemniej decydujący wpływ na kształtowanie się obrazu Boga wywiera aktywność własna, rozumiana jako osobiste zaangażowanie jednostki w poszukiwanie informacji o Bogu (Zamorski, 2003; Gosztyła, 2010; Kostrubiec, 2010).

W okresie dorastania i młodzieńczym (a nawet wcześniej – u dzieci) dochodzi do ukształtowania się dojrzałego obrazu Boga. Jego formowanie zaś kończy się wraz z redukcją elementów antropomorficznych. Z tego wynika, że dojrzały obraz Boga powinien być obrazem personalnym, w przeciwieństwie do apersonalnego – niedojrzałego wyobrażenia Boga (Tokarski, 2011).

Badacze omawianego zagadnienia podkreślają trzy komponenty obrazu Boga. Pierwszy obejmuje charakterystykę wspomnianego obrazu jako przedmiotu poznania i odniesień, drugi dotyczy specyfiki obrazowania Boga, trzeci z kolei określa stosunek osoby wierzącej do Transcendencji (Jaworski, 1989; Gosztyła, 2010; Jarosz, 2011). Ujmując syntetycznie analizowane kwestie, można stwierdzić, iż w personalnym obrazie Boga przedstawia się On jako Osoba aktywna, otwarta i zdolna do tworzenia więzi z człowiekiem. Bóg staje się zatem centralną i zinternalizowaną wartością osobowości. Komunikacja w takim ujęciu z Bogiem-osobą charakteryzuje się bezpośredniością i obustronnością dialogu. Z kolei apersonalny obraz Boga zawiera reistyczne traktowanie Transcendencji, stanowiąc dla jednostki wartość instrumentalną i peryferyjną, a relację z Nim wyraża w jednostronnym monologu (Chlewiński, 1991; Kostrubiec, 2010; Jarosz, 2011). W dojrzałym obrazie Boga Jego obecność wywołuje uczucia *tremendum et fascinosum* – z podkreśleniem, iż te pierwsze nie powinny dominować nad drugimi (Otto, 1999), w przeciwnym razie Bóg może się okazać surowym Sędzią, karzącym Ojcem lub „zimnym Humanistą” (Kuczkowski, 1982a; Plużek, 1991; Rudin, 1992).

SYMBOL W BADANIACH NAD RELIGIJNOŚCIĄ

Badane osoby w wieku młodzieńczym chętnie posługują się rysunkiem symbolicznym, dlatego też warto się zastanowić nad strukturą i znaczeniem symbolu w przedstawieniach religijnych (Nowak, 1994). Prace podjęte przez Ronalda Goldmana (1968), Fritza Osera (1991), Reto Fetza (1981, 1985) i Jamesa Fowlera (1981) koncentrują się na rozumieniu symboli religijnych. Goldman (1968) – w badaniach nad rozwojem myślenia i języka religijnego – przyjął założenie o identyczności myślenia religijnego i niereligijnego, dowodząc, iż dojrzałe myślenie religijne występuje na etapie osiągnięcia stadium myślenia formalnego. Następnie stwierdził, iż zrozumienie

istoty przekazu religijnego wymaga umiejętności dokonywania operacji intelektualnych na poziomie myślenia formalno-logicznego. Wyniki przeprowadzonych badań doprowadziły Goldmana do wysunięcia kontrowersyjnego wniosku – mianowicie zakwestionował sens jakiegokolwiek kontaktu dziecka z tekstami biblijnymi, mimo że od około 13. roku życia dziecko dostrzega ich symboliczny charakter. Uważał jednak, że zbyt wczesna lektura Biblii może doprowadzić do odrzucenia tekstów religijnych (a nawet samej religii) jako treści niezgodnych z aktualnym stanem wiedzy danej osoby.

Oser (1991) natomiast ujmował problematykę symbolu w kontekście dokonywanego przez jednostkę osądu religijnego. Jego zdaniem osąd – kształtowany poprzez intelektualne ujęcie doświadczeń osobistych i społecznych postrzeganych w kontekście danej religii – sprowadza się do osiągnięcia religijnego sensu egzystencji i ustalenia uporządkowanych relacji jednostki do Transcendencji. Osiągnięty poziom myślenia warunkuje sposób interpretacji sensu zdarzeń, rozstrzygnięcia dylematów religijnych, dokonywania selekcji lektury tekstów biblijnych oraz recepcji symboli religijnych. Na tej podstawie badacz stwierdził, że jednostka wchodząca w interakcję z otaczającą rzeczywistością powinna raczej samodzielnie kształtować sens własnego życia religijnego (postrzeganego poprzez pryzmat symbolu), niż biernie przyjmować przybliżane wartości.

Fetz (1981, 1985) podjął problematykę religijnego rozumienia symbolu na przykładzie symboliki nieba, rozpatrywanego na trzech poziomach obrazowania. Pierwszy poziom – archaiczny – obejmuje najbardziej elementarne ujmowanie rzeczywistości nieba, kulturowo zakorzenione w tradycji ludów pierwotnych. Poziom drugi – hybrydyzacji – wyraża przemieszanie wyobrażenia naukowego i archaicznego. Trzeci – zróżnicowany, odnosi się do dostrzegania rozbieżności pomiędzy rzeczywistością symboliczną nieba a tą ujmowaną za pomocą zmysłów (na przykład przyrodnicze postrzeżenie nieba).

Interesującą analizę sposobów rozumienia symbolu w kontekście sześciu stadiów rozwo-

ju wiary, dokonującego się w ciągu całego życia, przeprowadził teolog i psycholog Fowler (1981). Ze względu na przyjęte w niniejszej pracy kryterium wieku badanych (średnia 23 lata) z zaprezentowanej przez Fowlera koncepcji zostanie wyróżnione jedynie stadium czwarte, indywidualizacyjno-refleksyjne, które stanowi kontekst dla analiz uzyskanych wyników badań. W stadium tym przeżywane symbole są oddzielane od symbolizowanych treści, co pozwala na pełniejsze rozumienie sensu symboli i możliwość subtelniejszego odczytywania przesłania zawartego w ich znaczeniach (Gasiul, 1999; Wulff, 1999).

Interesującą propozycję badawczą stanowią dane empiryczne uzyskane przez Małgorzatę Tatalę (2008) w zakresie dynamiki zmian rozwojowych w recepcji symboli religijnych u osób w wieku od 12 do 24 lat. Autorka wykorzystała ośmiokomponentowy model religijności Walesy (2005), co pozwoliło na ujmowanie symboli przez pryzmat świadomości religijnej, uczuć religijnych, decyzji religijnych, więzi ze wspólnotą osób wierzących, praktyk religijnych, moralności religijnej, doświadczenia religijnego i form wyznania wiary, a szczególnie jednego z ich aspektów, mianowicie poczucia tajemnicy religijnej. Autorka wykazała, iż kierunek zmian rozwojowych w recepcji symboli religijnych przebiega od form prostych do bardziej złożonych, przy czym dla każdego komponentu przybiera inną, właściwą mu formę. Ponadto dowiodła, iż w wyniku zmian rozwojowych parametry religijności grupują się w trzy wiązki semantyczne: poznawczą, przeżyciowo-społeczną i motywacyjno-działaniową. Wyodrębnienie tych wiązek stworzyło podłoże do empirycznego wyróżnienia w modelu religijności Walesy (2005) trzech dymensji, odpowiadających trzem podstawowym wymiarom funkcjonowania człowieka w aspekcie psychologicznym, tj. poznaniu, ustosunkowaniu i działaniu. W świetle otrzymanych przez Tatalę (2008) wyników badań wymiar poznawczy został wzbogacony o poczucie tajemnicy, wymiar ustosunkowania – o komponent doświadczenia religijnego, a wymiar działania – o dziedzinę moralności religijnej. Innymi sło-

wy, badając aspekt poznawczy religijności, należałoby uwzględnić element tajemnicy, ujmując wymiar ustosunkowania – doświadczenie religijne, a biorąc pod uwagę aspekt działania – dziedzinę moralności religijnej.

PROBLEM

Celem podjętych badań jest próba uzyskania odpowiedzi na pytanie: Jakie są cechy obrazu Boga i wyznaczniki relacji z Bogiem w okresie młodzieńczym? Strukturyzując problem badawczy, wyodrębniono pytania szczegółowe:

1. Czy można wyróżnić personalny i apersonalny obraz Boga u osób wyznania katolickiego w wieku młodzieńczym?
2. Czy personalny i apersonalny obraz Boga są przejawem zróżnicowanych wyobrażeń projekcyjnych Boga?

Postawione pytania badawcze skłaniają do sformułowania dwóch hipotez:

H1: Występuje personalny i apersonalny obraz Boga u osób wyznania katolickiego w wieku młodzieńczym.

H2: Personalny i apersonalny obraz Boga uzewnętrzniają się w zróżnicowany sposób w projekcyjnych i deklaratywnych wyobrażeniach Boga.

Prezentowane w niniejszym opracowaniu wyniki badań empirycznych są elementem szerszego projektu badawczego (Kostrubiec, 2004), w którym wyodrębniono dwa poziomy obrazu Boga – świadomy i nieświadomy. Pierwszy jest weryfikowany za pomocą udzielanych odpowiedzi na pytania kwestionariuszowe zawarte w wywiadzie dołączonym do rysunku projekcyjnego, drugi – nieświadomy, został wyrażony przez rysunek projekcyjny (Frank, 1989; Kostrubiec, 2004).

METODA

Osoby badane i procedura

Zbadano 150 osób w wieku od 22 do 25 lat (średnia wieku, jak wspomniano wcześniej, wynosiła 23 lata) wyznania rzymskokato-

lickiego, o różnym stopniu zaangażowania w życie religijne. W dalszym opracowaniu uzyskanego materiału empirycznego odrzucono badania zawierające informacje niekompletne. W rezultacie uzyskano liczbę 114 pełnych badań, które poddano dalszej analizie.

Osoby badane w pierwszej kolejności wypełniały arkusz danych socjodemograficznych mający na celu uzyskanie informacji odnośnie do wieku, płci, kierunku studiów, miejsca zamieszkania oraz zaangażowania w życie religijne. Następnie badani przystępowali do wykonania rysunku projekcyjnego, używając w tym celu białego kartonu papieru o formacie A4 oraz kompletu kredek świecowych. Ich zadaniem było wykonanie rysunku na temat: „Mój Bóg i ja”. Mieli przy tym pełną swobodę w graficznym kreowaniu własnego świata, przedstawiając siebie i osobiste wyobrażenie Boga. Samodzielnie decydowali o liczbie i jakości występujących szczegółów oraz liczbie użytych barw, a także o czasie potrzebnym do sporządzenia rysunku (wynosił on od 5 do 45 minut). Po zakończeniu czynności rysowania osoby badane miały się odnieść do dwóch stwierdzeń dotyczących natury Boga, akceptując lub negując następujące tezy:

1. Bóg jest Bogiem, nie człowiekiem.
2. Bóg jest osobą, nie energią.

Uzyskane w ten sposób wyniki badań empirycznych poddano kategoryzacji, odwołując się zarówno do literatury przedmiotu (Kostrubiec, 1997, 1998, 2004; Tatala, 2008; Braun-Gałkowska, 2009), jak i opinii sędziów kompetentnych. Pozwoliło to na wyodrębnienie analizy formalnej i treściowej, pomocnych w interpretacji rysunku projekcyjnego. Analiza formalna umożliwiła klasyfikację przestrzenną i kolorystyczną rysunku, natomiast treściowa pozwoliła na odczytanie symboliki i przedstawionej na rysunku więzi z Bogiem.

Należy dodać wyjaśnienie, iż zawarte w dalszej części analiz oznaczenia „braki” lub „brak możliwości określenia relacji” nie dotyczą sposobu udzielania odpowiedzi w kwestionariuszu lub ich braku, lecz są wynikiem analiz interpretacyjnych rysunku projekcyjnego. Na przykład jeśli osoby badane uznały swój rysunek za ukończony, ale nie znalazł

się na nim zgodny z tematem pracy element „mój Bóg” lub element „ja”, wówczas zostało to zinterpretowane jako „brak” lub „brak możliwości określenia relacji”. Brak zobrazowania na rysunku elementu „Mój Bóg” lub „ja” świadczył wprawdzie o wykonaniu pracy, jednak niezgodnie z instrukcją. Jednocześnie był to wynik badania wskazujący na dewaloryzację Boga lub dewaloryzację siebie.

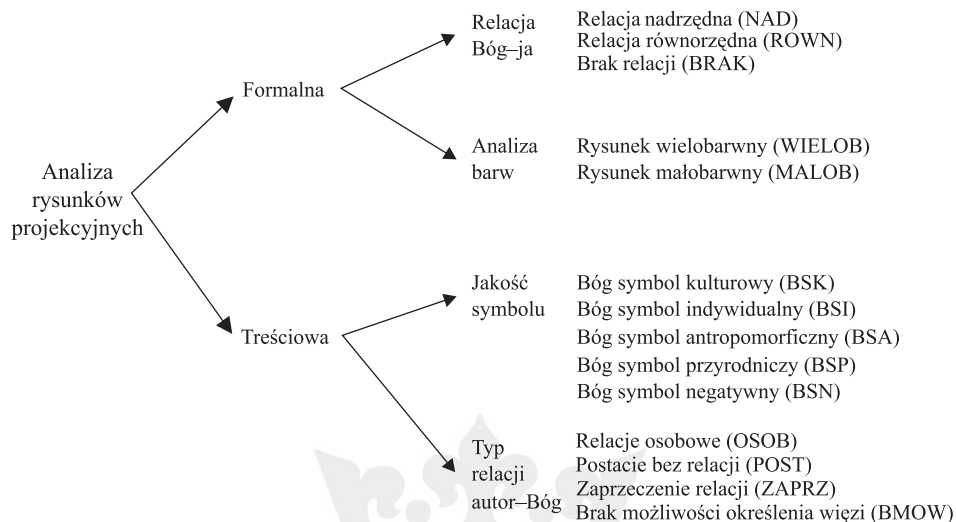
WYNIKI

W celu weryfikacji hipotez mówiących o występowaniu personalnego i apersonalnego obrazu Boga oraz jego zróżnicowanych wyobrażeniach w okresie młodzieńczym, przeprowadzono odpowiednie badania empiryczne. Uzyskane rezultaty: (1) poddano analizie formalnej i (2) analizie treściowej, (3) porównano deklaracje werbalne odnoszące się do obrazu Boga oraz (4) dokonano syntetycznej klasyfikacji uzyskanego materiału empirycznego, pozwalającego na wyodrębnienie personalnego i apersonalnego obrazu Boga.

Analizę uzyskanego materiału empirycznego poprzedza zbiorczy schemat wyróżnionych kategorii.

ANALIZA FORMALNA RYSUNKU „MÓJ BÓG I JA”

Analiza formalna rysunku projekcyjnego stanowi niezbędne wprowadzenie do bardziej zaawansowanego sposobu interpretacji, jakim jest wykładnia jego treści (Jakobi, 1964; Frydrychowicz, 1996, s. 21–23; Braun-Gałkowska, 2009, s. 46). W analizie formalnej, uwzględniającej konfigurację przestrzenną elementów rysunku „Mój Bóg i ja”, wyodrębniono: (1) element opisujący Boga („Mój Bóg”) oraz (2) element symbolizujący autora („ja”). Wyróżniono też trzy aspekty relacji elementu „Bóg” i elementu „ja”. Pierwszy zawiera rysunki, w których Bóg jest kategorią **nadrzędną** (skrót NAD), a element postaci lub symbolu Boga jest zasadniczo większy, dominujący kolorystycznie lub znajduje się



Schemat 1. Struktura analizy czternastu wskaźników rysunku projekcyjnego „Mój Bóg i ja”

nad elementem „ja”. Drugi obejmował rysunki, w których elementy: „Bóg” i „ja” przedstawiono w **relacji równorzędnej** (ROWN). W trzecim natomiast nie było możliwości określenia żadnej z powyżej przedstawionych relacji, ponieważ w rysunkach **zabrakło elementu Boga lub elementu autora** (BRAK), wyrażonych jako postać lub symbol.

Analiza formalna obejmowała również sposób, w jaki osoba badana wykonała rysunek, biorąc pod uwagę rodzaj zastosowanych barw, kształty, jakość linii oraz występowanie figur. Przegląd barw użytych przez badanych pozwolił na wyodrębnienie: (1) **rysunku wielobarwnego** (WIELOB), w którym zastosowano więcej niż cztery barwy, oraz (2) **rysunku małobarwnego** (MALOB), zawierającego od jednego do czterech kolorów. Analizując częstość występowania określonych kategorii odnoszących się do przedstawień Boga, można stwierdzić, iż większość badanej grupy, tj. 81.6%, przedstawiała Boga jako postać lub symbol w sposób nadrzędny w stosunku do własnej osoby, a tylko 8.8% badanych – w sposób równorzędny. W przypadku 9.6% tej grupy podobna weryfikacja nie była możliwa ze względu na brak na rysunku jednego z elementów – Boga lub autora. Należy zauważyć

również, iż żadna z osób badanych nie przedstawiła graficznie elementu Boga w sposób podrzędny, czyli niżej od figur własnej osoby lub w postaci mniejszego komponentu graficznego. To z kolei pozwala na wyprowadzenie wniosku, iż badani są skłonni do uznania w wyobrażeniu projekcyjnym relacji nadrzędności Boga w stosunku do siebie.

W przypadku analizy kolorystycznej prac prawie dwie trzecie badanych (62.3%) używało wielu barw do wykonania rysunku. Oznacza to, że temat był poruszający emocjonalnie i angażował w czynność obrazowego przedstawiania Boga. Większość prac określonych jako małobarwne (37.7%) wykonano, używając kilku kolorów, rzadsze było użycie tylko jednej z barw. Uzyskane wyniki świadczą o emocjonalnym ubóstwie i braku zaangażowania w wykonywane zadanie (Braun-Gałkowska, 2009).

ANALIZA TREŚCI RYSUNKU „MÓJ BÓG I JA”

Analiza treści rysunku projekcyjnego, jako kolejna faza prowadząca do uzyskania wyników badań, została podzielona na dwa eta-

py: w pierwszym opisano **jakość symbolu**, tj. znaku graficznego użytego do prezentacji komponentu „Bóg”, natomiast w drugim zwrócono uwagę na **typ relacji** między autorem a Bogiem lub symbolem autora czy symbolem Boga. Rysunki określające jakość symbolu podzielono na pięć kategorii:

1. **Bóg jako symbol kulturowy (BSK)** – rysunki zawierające popularne i znane symbole zakorzenione w kulturze chrześcijańskiej, jak: krzyż, serce, oko Opatrzności (por. rysunek 1);
2. **Bóg jako symbol indywidualistyczny (BSI)** – to przykłady rysowania przez badanych elementu „Bóg” z życiem zrozumiałych tylko dla siebie symboli, jak: spirale, okręgi, chmury (por. rysunek 2);
3. **Bóg jako postać antropomorficzna (BSA)** – prace zawierające postać ludzką lub jej elementy, np. jedną lub dwie dłonie, twarz Boga (por. rysunek 3);
4. **Bóg jako element przyrody (BSP)** – rysunki, w których Bóg został przedstawiony jako las, góra, park (por. rysunek 4);
5. **negacja (BSN)** – rysunki wskazujące na symplifikację wyobrażenia Boga, przedstawianego w postaci prostych kształtów, znaków zapytania, przekreśleń czy bezprzedmiotowych bazgroł (por. rysunek 5).

Analiza rysunków określonych jako typ relacji stanowiła podstawę do wyodrębnienia czterech kategorii:

1. **osobowe relacje z Bogiem (OSOB)** – kategoria wskazująca na pozytywną więź z Bogiem, zobrazowana jako dialog dwóch postaci, Boga i autora, na przykład w sytuacji modlitwy (por. rysunki 1 i 3);
2. **postacie (POST)** – rysunki prezentujące postacie w określonej relacji, np. obok siebie, będące w neutralnym bądź obojętnym stosunku;
3. **zaprzeczenie więzi (ZAPRZ)** – zaliczano tu prace przedstawiające sytuację przygniatania, a nawet unice-

stwiania człowieka przez Boga (por. rysunek 5);

4. **brak możliwości określenia więzi (BMOW)** – obejmuje rysunki, na których jest widoczny tylko jeden element (Bóg lub autor), co świadczy o dewaloryzacji Boga lub samego autora i w tej sytuacji nie podlega interpretacji.

Analiza uzyskanych danych empirycznych wskazuje, iż największy odsetek osób badanych (36.8%), obrazując własne wyrażenie Boga, posługuje się zestawem znaków uniwersalnych i utrwalonych kulturowo. Zastanawiające jest, jak często badani używają w tej sytuacji symbolu antropomorficznego – aż 31.6%, a tylko kilkanaście procent badanych (15.8%) decyduje się na użycie indywidualnego oznaczenia. Zgodnie z teorią tworzenia się obrazu Boga, należałoby oczekiwać odejścia w wieku młodzieńczym od tych antropomorficznych przedstawień Boga (Kostrubiec, 2004). Podobną prawidłowość wśród respondentów, bo 12.3%, zauważyła się w odniesieniu do używania symboliki przyrody. Niewielki odsetek badanych (tylko 3.5%) używa oznaczeń infantylnych, jak zygzaki i bazgroty czy znaki zapytania.

Analiza prac rysunkowych wskazuje, iż największy procent (57%) badanej próby obrazuje pozytywną, osobową i silną więź z Bogiem. Prawie jedna trzecia rysunków (29.8%) przedstawia relację z Bogiem jako więź neutralną, na przykład sytuując obok siebie statyczne i obojętne figury. Niewielki odsetek (3.5%) zawiera zaprzeczenie więzi człowieka i Boga, co ukazano na rysunku na przykład poprzez przekreślenie wizerunku Boga. Niemal 10% prac nie zakwalifikowano do żadnej z powyższych kategorii z uwagi na brak jednego z elementów – Boga lub człowieka. Należy podkreślić, że wynik ten nie jest zaskakujący, gdyż osoby badane były wyznania rzymskokatolickiego. Z kolei zdziwienie może wywołać fakt, że 43% badanych zilustrowało swoją relację z Bogiem jako daleką od pozytywnej. Wynik ten powstaje po zsumowaniu trzech wyróżnionych kategorii, jak: więź neutralna, zaprzeczenie więzi i brak więzi.

ANALIZA WYPOWIEDZI NA TEMAT OBRAZU BOGA

Analiza wyników badań przedstawionych w tabeli 1 prezentuje, iż dwie trzecie badanych ($N = 78$) stwierdziło, że Bóg jest osobą, z kolei pozostałe osoby ($N = 36$) wybrały odpowiedź drugą, czyli „Bóg jest energią”. Możemy zatem uznać, iż wśród badanych przeważają poglądy o personalnym charakterze obrazu Boga.

W celu przeprowadzenia porównań uzyskanych z odpowiedzi pochodzących od dwóch grup osób zastosowano test chi-kwadrat (Francuz, Mackiewicz, 2005).

Jak już wskazano, cechą pierwszej grupy respondentów było przekonanie, że Bóg jest osobą, natomiast drugiej – że Bóg jest energią. Z przeprowadzonej analizy wynika, że badani różnią się odnośnie do sposobu udzielania odpowiedzi ($\chi^2 = 6.65$, $df = 1$, $p < .01$). Największą grupę stanowią ci, którzy jednocześnie uznają, iż Bóg jest osobą i Bóg jest Bogiem (87.2%). Z kolei dwie trzecie z tych osób ($N = 24$), które uznają, że Bóg jest energią, jednocześnie dostrzega w Nim istotę boską.

PERSONALNY I APERSONALNY OBRAZ BOGA

W celu znalezienia prawidłowości występujących w obrazie Boga otrzymane wyniki badań poddano hierarchicznej analizie skupień (Noworol, 2013). W konsekwencji uzyskano dwa zasadnicze skupienia, zróżnicowane pod

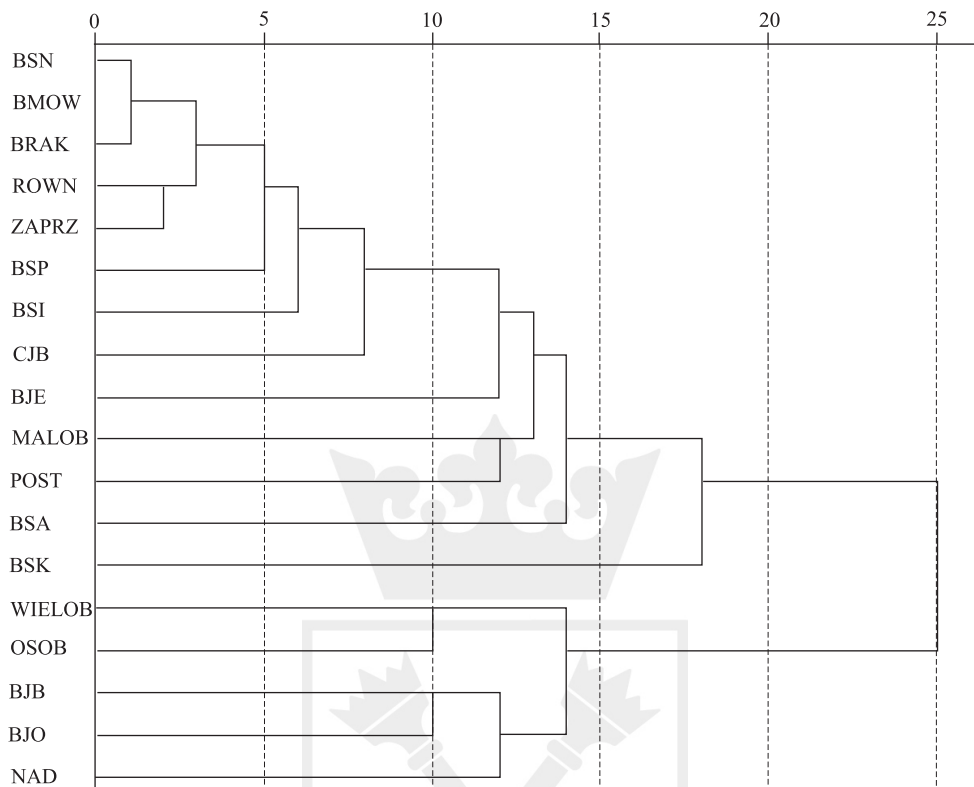
względem zawartości treściowej. Otrzymane dane empiryczne obrazuje poniższy dendrogram (por. wykres 1).

Skupienie pierwsze, trzynastoelementowe, zawiera zróżnicowane elementy pochodzące z grafiki rysunku projekcyjnego i z przekonań na temat Boga. Do tego skupienia należą wskaźniki z rysunku, które świadczą o zanegowaniu obrazu Boga oraz zawierają symbole antropomorficzne, indywidualistyczne i przyrodnicze. W niewielkim stopniu wiążą się z tą wiązką symbole kulturowe. Rysunki – tworzące omawiane skupienie – przedstawiają symbole najbardziej rozpowszechnione w sposobie obrazowania Boga, a odnosząc wyniki do warstwy deklaratywnej respondentów, widzimy, że pozostają oni w opozycji do personalnego obrazu Boga, opowiadając się za stwierdzeniem „Bóg jest energią”, czy nawet „człowiek może być Bogiem” (w domyśle „a nie tylko Bóg”). W tym kontekście omawiane skupienie reprezentuje obraz Boga określony jako apersonalny (instrumentalny). Kontakt z tak wyobrażanym Bogiem opiera się na anonimowości i powszechności, o ile w ogóle jest możliwy. Nawet wówczas, gdy osoby badane wyrażają w sposób równorzędny postać Boga i autora na rysunku, to w warstwie deklaratywnej stwierdzają, że człowiek również może być Bogiem.

Wyniki badań tworzące **skupienie drugie**, pięcioelementowe, obrazują wielobarwne wyobrażenia Boga, ukazywanego w sposób nadrzędny do postaci autora rysunku, a w warstwie deklaratywnej uznawanego jako Osobę („Bóg jest Osobą”) i Transcendencję („Bóg

Tabela 1. Sposób ujmowania Boga w odpowiedziach badanych w okresie młodzieńczym

		Osoby przekonane, że:			
		Bóg jest osobą		Bóg jest energią	
		Liczebność	%	Liczebność	%
Akceptacja tezy	Bóg jest Bogiem	68	87.2	24	66.7
	Człowiek jest Bogiem	10	12.8	12	33.3
	Razem	78	100	36	100



Wykres 1. Dendrogram ilustrujący opisy obrazu Boga dokonywane przez osoby w wieku młodzieńczym

jest Bogiem”). Na tej podstawie można uznać, iż skupienie to charakteryzuje personalny obraz Boga.

DYSKUSJA

Uzyskane wyniki pomagają zrozumieć obraz Boga i sposób jego percypowania przez osoby wyznania katolickiego w wieku młodzieńczym.

W celu zweryfikowania postawionych hipotez uzyskano materiał empiryczny pozwalający na wyodrębnienie personalnego i apersonalnego obrazu Boga (H1), wyłaniającego się z projekcyjnych i deklaracyjnych sposobów wyobrażenia Boga przez osoby wyznania katolickiego w wieku młodzieńczym (H2).

Należy podkreślić, iż większość badanych osób przedstawia Boga za pomocą elementów

graficznych w stosunku nadrzędnym do własnej postaci (symbolu), zaś pozostali badani (tylko 18.4%) wskazują na równorzędne położenie figury Boga i człowieka bądź też pomijają jeden z elementów graficznych. Przekonanie o boskości Boga (mierzone w formie deklaracji) występuje równoległe z jego graficznym wyobrażeniem – jak wynika z analizy skupień – **nadrzędnym** w stosunku do autora rysunku. Przedstawianie Boga jest zazwyczaj wykonane w paletce wielobarwnej, co można interpretować jako wyraz zaangażowania emocjonalnego autora. **Większość badanych (68.4% osób) dokonuje symbolizacji** elementu graficznego Boga. Wybór tego typu symbolu dzieli badane osoby na dwie podgrupy: używające powszechnego symbolu kulturowego oraz posługujące się indywidualnym zestawem symbolicznym w formie napisów, spirali lub kół. Graficzne wyobrażenie autorów więzi

z Bogiem jest zazwyczaj pozytywne i osobowe (57%). Nieco mniejszy wskaźnik (43%) stanowi grupa osób prezentująca więź neutralną, negatywną lub brak jakiegokolwiek więzi. Przy czym więź negatywna może być rozumiana jako rezultat niezadowolających doświadczeń lub brak pozytywnie rozwiązanych konfliktów rozwojowych (por. Tokarski, 2011).

Dokonując interpretacji powyższych danych, można sięgnąć do koncepcji rozwoju człowieka ujętych w perspektywie psychologii poznawczo-rozwojowej Piageta (Inhelder, Piaget, 1970). Przyjmuje ona, iż od poziomu rozwoju jednostki zależy jej rozwój w sferze emocjonalno-motywacyjnej, moralnej czy religijnej, co posiada odzwierciedlenie w kształtowaniu się obrazu Boga (Walesa, 2005). Abstrakcyjne ujmowanie rzeczywistości zewnętrznej i wewnętrznej wymaga oderwania się od konkretności, posłużenia się analogią, wejścia w świat znaków i symboli z zachowaniem personalnego wyobrażenia relacji osoba-Bóg. W omawianej grupie wiekowej obraz Boga angażuje badanych do wejścia w szczególną relację z Bogiem, którego transcendentny charakter wykracza poza ramy racjonalnego i empirycznego poznania. W ten sposób obraz Boga nabiera charakteru egzystencjalnego, prowadząc do nawiązania z nim głębszej relacji (Tatala, 2008).

Uzyskane wyniki stanowią także wyraz weryfikacji wiedzy religijnej, jakiej badani nabyli w wyniku wcześniejszych doświadczeń religijnych i pozareligijnych, oraz ukształtowanego przez siebie światopoglądu. Myślenie zawierające rozpoznanie, zrozumienie, akceptację sprzeczności sprzyja osobistemu odbiorowi treści religijnych. Oznacza to, że badani zakwalifikowani do grupy wyrażającej personalny obraz Boga są motywowani potrzebą osobistego kontaktu z nim, akceptując jego osobowy i transcendentny charakter. Ta ostatnia umiejętność ukazuje, jak wyjątkową zdolność odkrywania kontekstu znaczeniowego zawartego w instrukcji rysunku „Mój Bóg i ja” ma sformułowanie „mój” – a więc „osobisty”, „indywidualny”, nie „ogólny”, „zapożyczony” czy „powszechnie dostępny”. Należy podkreślić, iż instrukcja do rysunku

projekcyjnego została świadomie sformułowana w taki sposób, aby angażowała w relację osobę badaną „Mój Bóg i ja”. Wiedza religijna, w pewien sposób niezbędna do stworzenia rysunku, została zatem wykorzystana nie tylko do ujawnienia kompetencji poznawczych badanych, ale także do wskazania przymiotów siebie i Boga, niezbędnych do stworzenia pełnej i osobistej relacji z Bogiem (Kostrubiec, 2004). Analiza deklaracji respondentów okazała się niewystarczającym miernikiem wiedzy religijnej badanych.

Podsumowując, jedna trzecia badanych katolików stwierdziła, że Bóg jest energią a nie osobą, czyli niezgodnie z obowiązującą doktryną, co z jednej strony stanowi wynik zaskakujący, ale z drugiej – potwierdza wcześniejsze ustalenia badaczy (Czelej, 1997; Mariański, 1997, 2011).

W kontekście uzyskanych danych empirycznych zwraca uwagę znaczna liczba badań niekompletnych (24%). Należałoby podkreślić, iż udział w badaniach był dobrowolny. Specyfika pytań i niestandardowa propozycja przedstawienia na rysunku rzeczywistości transcendentnej budziła zastrzeżenia badanych co do sensowności wykonywanych zadań, niejednokrotnie wywołując wręcz niezadowolenie ze strony uczestników. Niektórzy spośród nich nie wypełniali wszystkich pozycji testowych (prezentowane treści, jak podkreślono, są częścią szerszego projektu badawczego), co można było stwierdzić dopiero na etapie porządkowania otrzymanego materiału empirycznego (Kostrubiec, 2004). W pracy nad badaniami religijności przyjmuje się, że metodologiczny problem stanowi niematerialny, transcendentny przedmiot poznania, z którego określeniem osoba badana ma trudności (Król, 1999; Jarosz, 2011). Wiele z badanych osób, na przykład w rozmowach po zakończeniu prowadzonych badań, zwracało uwagę na niezwykle osobisty wymiar eksplorowanych treści. Mogło to znacząco wpłynąć na podwyższony odsetek niepełnych badań. Należałoby uznać temat rysunku „Mój Bóg i ja” za dość absorbujący i wywołujący wiele dylematów decyzyjnych, a nawet pewien przymus złamania zakazu tworzenia

wyobrażeń Boga (obecny w kulturze judeo-chrześcijańskiej). Badany miał bowiem za zadanie zobrazować Tego, który jest niematerialny i fizycznie niepoznawalny.

Normatywny obraz Boga w katolicyzmie jest **obrazem personalnym**. Mimo to, w przeprowadzonych badaniach osób wyznania katolickiego nie uzyskano stuprocentowego wyniku personalnego obrazu Boga. Upoważnia to do stwierdzenia, że istnieją inne, niż tylko społeczne (rodzinne, kulturowe), czynniki kształtujące ten obraz. Uzyskane wyniki i ich zróżnicowanie pokazały, że to osoby badane decydują o personalnym obrazie Boga lub jego reifikacji, niejako ignorując normę kulturową. Podobne wyniki z badań nad religijnością studentów – chrześcijan wyznania protestanckiego przytacza Gordon Allport (1988)

Przeprowadzone analizy skłaniają do wyprowadzenia kilku ogólnych wniosków:

1. Obraz Boga u badanej młodzieży wyznania katolickiego jest zróżnicowany, co oznacza, że sama przynależność do tej samej konfesji nie wskazuje na występowanie jednorodnego obrazu Boga.
2. Wyniki badań pozwoliły na wyodrębnienie personalnego i apersonalnego obrazu Boga u młodzieży.

3. Zastosowana metoda rysunku projekcyjnego obrazu Boga stanowi cenne poszerzenie badań w tym zakresie w stosunku do narzędzi kwestionariuszowych i wypowiedzi ustnych.
4. Zastosowana metoda daje możliwość wnioskowania o obrazie Boga na podstawie wykreowanych symboli religijnych różniących się przypisywanym znaczeniem.
5. Na uwagę zasługuje również i to, iż wyznanie katolickie nie obliguje badanych do podzielenia personalnego obrazu Boga, ponieważ znaczna część badanych jednocześnie charakteryzuje Boga jako energię i dostrzega w Nim istotę boską.

W świetle tych badań daje się zauważyć, iż zakres generalizacji uzyskanych wyników odnosi się do wąskiej grupy osób w wieku młodzieńczym, reprezentantów wyznania rzymskokatolickiego. Stąd też interesujące wydaje się uwzględnienie przedstawicieli innych konfesji, jak również poszerzenie zakresu badań o dzieci i osoby dorosłe.

BIBLIOGRAFIA

- Allport G.W. (1976), *The individual and his religion. A psychological interpretation*. New York: Macmillan.
- Allport G.W. (1988), *Osobowość i religia*. Warszawa: PAX.
- Braun-Gałkowska M. (2009), *Poznanie systemu rodzinnego*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Bronk A. (1996), *Nauka wobec religii*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Chlewiński Z. (1985), Psychologiczne uwarunkowania idei Boga [w:] F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sulowski (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 2, 982–987. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Chlewiński Z. (1991), *Dojrzałość. Osobowość – sumienie – religijność*. Poznań: W Drodze.
- Czelej A. (1997), New Age w światopoglądzie studentów lubelskich. *Przegląd Religioznawczy*, 186 (4), 143–154.
- Davis E.B., Moriarty G.L., Mauch J.C. (2013), God images and God concepts: definitions, development, and dynamics. *Psychology of Religion and Spirituality*, 5 (1), 51–60.
- Fetz R.L. (1981), Genetische Semiologie. Symboltheorie im Ausgang von Ernst Cassirer und Jean Piaget. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 28, 434–470.
- Fetz R.L. (1985), Die Entwicklung der Himmelssymbolik. Ein Beispiel genetischer Semiologie. *Jahrbuch der Religionspädagogik*, 2, 206–214.
- Fowler J.W. (1981), *Stages of faith: The psychology of human development and the quest for meaning*. San Francisco: Harper & Row.

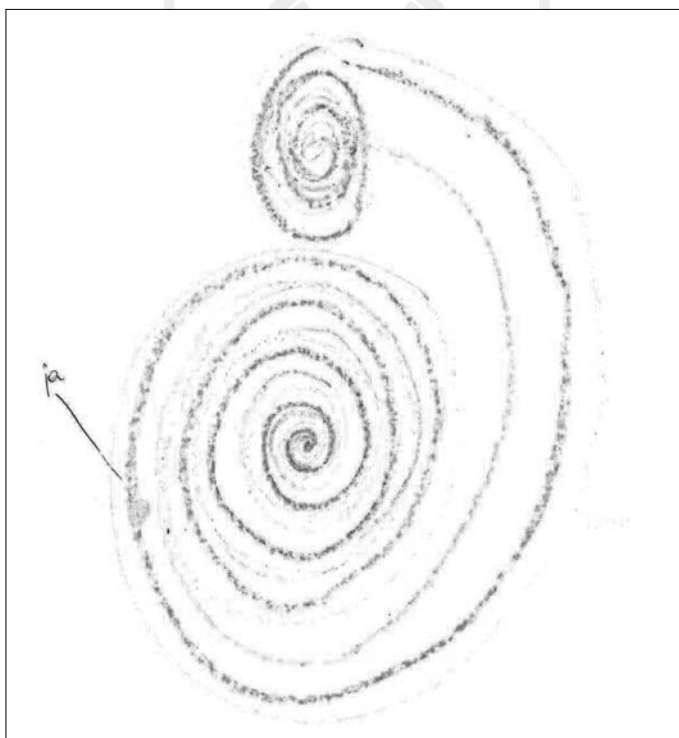
- Francis L.J., Gibson H.M., Robbins M. (2001), God images and self-worth among adolescents in Scotland, *Mental Health, Religion and Culture*, 4, (2), 103–108.
- Francuz P., Mackiewicz R. (2005), *Liczy nie wiedzą, skąd pochodzą. Przewodnik po metodologii i statystyce nie tylko dla psychologów*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Frank L.K. (1989), Metody projekcyjne w badaniu osobowości [w:] T. Szustrowa (red.), *Wybrane zagadnienia testów projekcyjnych*, 9–28. Warszawa: Pracownia Testów Psychologicznych UW.
- Freud S. (1994), *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Freud S. (1997), *Totem i tabu*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Frydrychowicz A. (1996), *Rysunek rodziny: projekcyjna metoda badania stosunków rodzinnych*. Warszawa: Centrum Metodyczne Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej MEN.
- Gasiul H. (1999), Wiara jako podstawa rozwoju osobowości w interpretacji J.W. Fowlera. *Studia z Psychologii*, 9, 136–171.
- Goldman R. (1968), *Religious Thinking from Childhood to Adolescence*. London: Routledge, Kegan Paul.
- Goszyła T. (2010), *Rodzinne uwarunkowania dojrzałej religijności młodzieży*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Grom B. (2009), *Psychologia religii*. Kraków: WAM.
- Grzymała-Moszczyńska H. (1991), *Psychologia religii. Wybrane zagadnienia*. Kraków: Nomos.
- Hansemann G. (1988), *Wychowanie religijne*. Warszawa: PAX.
- Inhelder B., Piaget J. (1970), *Od logiki dziecka do logiki młodzieży: rozprawa o kształtowaniu się formalnych struktur operacyjnych*. Warszawa: PWN.
- Jacobi J. (1964), Das Religiöse in der Malereien von seelisch Leidenden [w:] J. Rudin (hrsg.), *Neurose Und Religion. Krankheitsbilder Und Ihre Problematik*, 121–166. Olten Und Freiburg im Breisgau: Walter Verlag.
- James W. (1929), *The Varieties of Religious Experience*, New York: Longmans, Green & Co.
- James W. (2001), *Doświadczenia religijne*. Kraków: Nomos.
- Jarosz M. (2011), Skala personalnej relacji do Boga [w:] M. Jarosz (red.), *Psychologiczny pomiar religijności*, 113–129. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Jaworski R. (1989), *Psychologiczne korelaty religijności personalnej*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Jonker H.S., Eurelings-Bontekoe E.H.M., Zock H., Jonker E.R. (2007), The personal and normative image of God: the role of religious culture and mental health. *Archive for the Psychology of Religion*, 29, 305–318.
- Karaś D., Ciecuch J. (2013), Eudajmonistyczny dobrostan psychiczny a kształtowanie poczucia tożsamości w sferze edukacyjnej i zawodowej. *Psychologia Rozwojowa*, 18 (1), 87–101.
- Klink J. (1989), *Wierzyć z dziećmi*. Warszawa: PAX.
- Knabb J.J., Pelletier J. (2013), Effects of parental divorce on God image among young adults at a Christian university. *Marriage and Family Review*, 49 (3), 231–250.
- Kostrubiec B. (1997), Życie po śmierci w wyobrażeniach młodych ludzi. *Psychologia. Prace Naukowe WSP w Częstochowie*, 6, 45–60.
- Kostrubiec B. (1998), Jak sobie dziecko Boga przedstawia? Badania w rodzinach niepełnych. *Psychologia. Prace Naukowe WSP w Częstochowie*, 7, 39–56.
- Kostrubiec B. (2000), Wybrane aspekty obrazu siebie zwolenników postmodernizmu. *Psychologia Rozwojowa*, 5 (3–4), 329–342.
- Kostrubiec B. (2004), *Obrazy postmodernizmu. Badania empiryczne obrazu siebie i obrazu Boga u zwolenników postmodernizmu*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Kostrubiec B. (2010), Dlaczego korekta niedojrzałego obrazu Boga nie dokona się w tzw. duszpasterstwie masowym? *Homo Dei*, 2, 125–127.
- Kostrubiec-Wojtachnio B. (2012), Problematyka badania fenomenu pojęć i relacji w religii za pomocą rysunku projekcyjnego [w:] B. Kostrubiec-Wojtachnio, E. Trubiłowicz (red.), *Rysunek projekcyjny w badaniach nad rodziną i wychowaniem. Aspekty badań empirycznych i klinicznych*, 161–177. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Kowalczyk S. (1995), *Filozofia Boga*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Kozielecki J. (1991), *Z Bogiem albo bez Boga*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Król J. (1982), Obraz ojca a pojęcie Boga u dzieci [w:] Z. Chlewiński (red.), *Psychologia religii*, 181–223. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

- Król J. (1989), *Postawy rodzicielskie, poziom samoakceptacji a pojęcie Boga. Studium psychologiczne*. Lublin: KUL.
- Król J. (1999), *Psychologiczne aspekty badania fenomenu religii*. Opole: UO.
- Kuczkowski S. (1982a), Niektóre problemy psychopatologii w zakresie doświadczeń, postaw i zachowań religijnych [w:] Z. Chlewiński (red.), *Psychologia religii*, 225–267. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Kuczkowski S. (1982b), *Psychologia kształtowania się obrazu Boga*, Kraków: Wydział Filozoficzny TJ.
- Kuczkowski S. (1993), *Psychologia religii*. Kraków: WAM.
- Laurin K., Aaron C., Kay A.C., Fitzsimons G.M. (2012), Divergent Effects of Activating Thoughts of God on Self-Regulation. *Journal of Personality and Social Psychology*, 102 (1), 4–21.
- Mariański J. (1997), *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studium socjologiczne*. Kraków: Nomos.
- Mariański J. (2011), *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*. Kraków: WAM.
- Nowak A.J. (1994), *Symbol. Znak. Sygnał*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Noworol C. (2013), *Heurystyki kategorii rozmytych w koncepcji pomiaru psychologicznego*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Oser F.K. (1991), The development of religious judgment [w:] F.K. Oser, W.G. Scarlett (ed.), *Religious development in childhood and adolescence*, 52, 5–25. San Francisco: Jossey-Bass Publishers.
- Otto R. (1999), *Świętość*. Warszawa: KR.
- Piaget J. (2006), *Studia z psychologii dziecka*. Warszawa: PWN.
- Plużek Z. (1991), *Psychologia pastoralna*. Kraków: Instytut Teologiczny.
- Rudin J. (1992), *Psychoterapia i religia*. Warszawa: Solarium.
- Schleiermacher F. (1995), *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*. Kraków: Znak.
- Słomińska J. (1976), Pojęcie Boga u dzieci i młodzieży w świetle współczesnych badań [w:] B. Bejze (red.), *W kierunku prawdy*, 378–416. Warszawa: ATK.
- Steenwyk S.A.M., Atkins D.C., Bedics J.D. (2010), Images of God as They Relate to Life Satisfaction and Hopelessness. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 20, 85–96.
- Šatura V. (1971), Zur Psychologie des Glaubens Und Unglaubens [w:] B. Lotz (hrsg.), *Ateismus critic betrachtet. Beiträge zum Ateismusproblem der Gegenwart*, 206–221. München Und Freiburg: Erich Welverlag.
- Tatala M. (2008), *Odbiór symboli religijnych przez młodzież. Rozwojowe badania osób w wieku od 12 do 24 lat*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Tokarski S. (2011), *Obraz Boga a dojrzałość osobowościowa*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Walesa C. (2005), *Rozwój religijności człowieka. Tom 1. Dziecko*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Wulff D.M. (1999), *Psychologia religii. Klasyczna i współczesna*. Warszawa: WSiP.
- Zamorski J. (2003), *Dojrzałość psychologiczna. Uwarunkowania wychowawcze obrazu siebie*. Lublin: Polihymnia.
- Zdybicka Z. (1991), Człowiek i religia [w:] A. Krapiec. *Ja – człowiek*, 355–400. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.

ANEKS



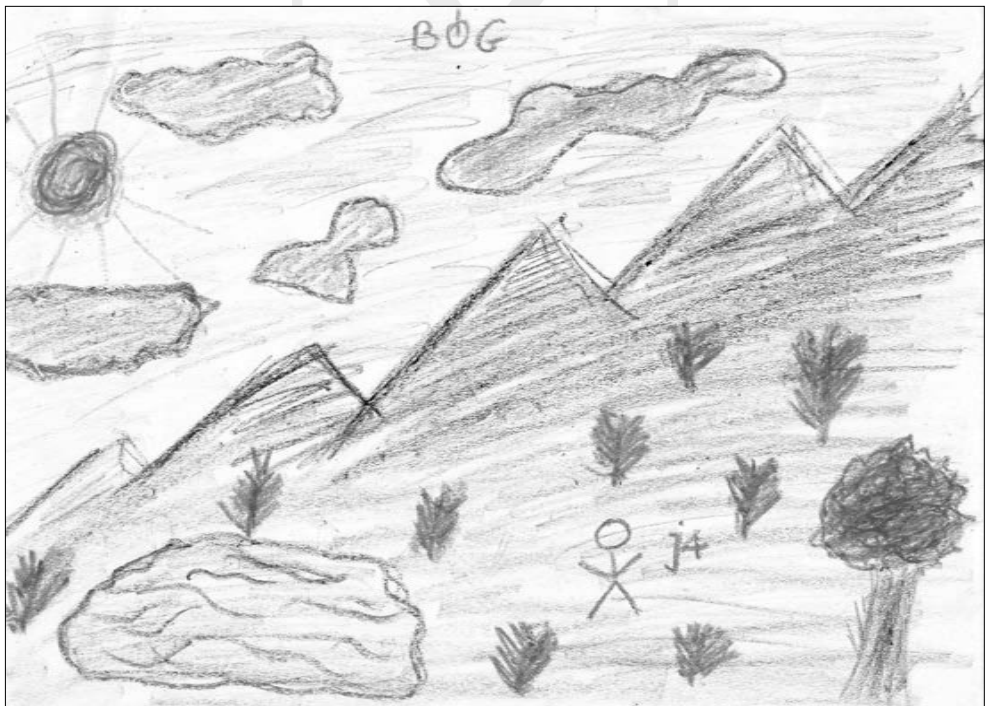
Rys. 1. Bóg jako symbol kulturowy. Oko Opatrzności symbolizuje więź pozytywną



Rys. 2. Ujęcie obrazu Boga za pomocą symbolu indywidualnego (spirale), relacja nadrzędna



Rys. 3. Bóg jako postać antropomorficzna. Rysunek symbolizuje relację nadrzędną Boga do autora



Rys. 4. Bóg jako elementy przyrody, symbolizujące relację nadrzędną



Rys. 5. Negacja Boga. Czarne bazgroty symbolizują relację negatywną