

BADANIA NAD TEODYCJĄ INDYWIDUALNĄ – O KONIECZNOŚCI SPOTKANIA TEOLOGII I NAUK SPOŁECZNYCH NA POLU EMPIRII

Emilia Wrocławska-Warchała

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

/// Wprowadzenie

Teologia i socjologia, dwie dyscypliny, które wydają się tworzyć odrębne, niestykające się ze sobą światy, w ostatnich latach zaczynają nieoczekiwanie zbliżać się do siebie. Może o tym świadczyć choćby umieszczenie pomiędzy tekstami wybitnych teoretyków brytyjskiej socjologii, w książce *The Blackwell Companion to Sociology of Religion* pod redakcją Richarda K. Fenna (2001), tekstu Kierana Flanagana zwiastującego „powrót teologii, dalekiej krewnej socjologii”. Wciąż jednak nieliczni socjologowie i teologowie są gotowi, by zasiąść przy jednym konferencyjnym stole; jeżeli do takiego spotkania dochodzi, to zazwyczaj na pierwszy plan wysuwają się kwestie teoretyczne – teologowie i socjologowie próbują wspólnymi siłami określać znaczenie zjawisk religijnych jako elementów życia społecznego lub też zastanawiać się nad relacjami między myślą teologiczną a historią idei socjologicznych. Znacznie rzadziej dochodzi do podejmowania projektów badawczych o charakterze empirycznym, które łączyłyby inspiracje teologii z metodologią nauk społecznych. Pierwsze tego rodzaju projekty zaczynają powstawać w Holandii i Belgii, gdzie teologowie określający siebie jako „teologów empirycznych”, chętnie uczestniczą w obradach International Association for the Psychology of Religion, najważniejszego europejskiego stowarzyszenia psychologów religii. Wciąż jednak projekty takie należą do rzadkości. Tymczasem istnieją tematy badawcze należące do sfery życia religijnego, które by je zgłębić, wymagają zarazem teologicznej subtelności opisu zjawisk religijnych i dobrze rozwiniętych technik badawczych

z repertuaru nauk społecznych. Jednym z takich tematów badawczych jest teodycea indywidualna, rozumiana jako sposób, w jaki osoby deklarujące się jako religijne nadają znaczenie negatywnym doświadczeniom życiowym. W niniejszym artykule chciałabym przedstawić, w jaki sposób teologia, socjologia i psychologia mogą przyczynić się do zgłębienia zagadnienia teodycei indywidualnej. W pierwszej kolejności można zwrócić uwagę na wkład teologii, następnie socjologii, a wreszcie dyscypliny, która nadała ostateczny kształt przedstawionemu dalej projektowi badawczemu – psychologii.

Wkład teologii do badań nad teodyceą indywidualną jest, rzecz jasna, kluczowy, choć, co zaskakujące, w badaniach o tej tematyce nie zawsze wykorzystuje się w pełnym zakresie refleksje teologów. Badaniami nad teodyceą zajmuje się subdyscyplina określana jako teologia empiryczna, która od kilku dekad rozwija się na uniwersytetach w Holandii, wykorzystująca metodologię nauk społecznych do zbadania powszechności wierzeń i przekonań religijnych. Można tu wymienić prace Johannesesa A. van der Vena (1988, 1993) oraz Erika Vossena i Johannesesa A. van der Vena (1997), a także liczne artykuły publikowane na łamach czasopisma „Journal of Empirical Theology”. Mimo że w myśli teologicznej, a także w pracach filozofów religii pojawiają się opisy licznych modeli teodycei, teologowie empiryczni, wzorując się na metodologii ilościowej nauk społecznych, stosują ściśle procedury ilościowe (takie jak tworzenie krótkich kwestionariuszy czy analiza czynnikowa), które ograniczają liczbę analizowanych modeli i upraszczają ich zawartość teologiczną. Tylko trzy modele są opisywane w sposób pogłębiony w raportach badawczych przygotowywanych przez holenderskich teologów empirycznych: teodycea planu bożego (ang. *plan model*), teodycea odpłaty (ang. *retaliation model*) oraz teodycea współczucia (współcierpienia z Bogiem, ang. *compassion model*)¹ (Van der Ven 1988, 1993; van der Ven, Vossen, 1997), a i te niestety przede wszystkim na podstawie badań kwestionariuszowych, w których badanym sugeruje się sposób ujęcia określonych modeli. Tymczasem wydaje się, że myśl teologiczna spoza kręgów teologii empirycznej, jak również prace filozofów religii, zawierające pogłębiony opis różnych wariantów teodycei (np. Davis 2006, Deselaers 1999, Hick 1966), powinny stać się istotnym źródłem inspiracji

¹ Teodycea planu wiąże się z traktowaniem negatywnych doświadczeń jako elementu planu bożego; zgodnie z tym modelem plan boży, choć obecnie trudny do odczytania z perspektywy ofiary zła, jest z założenia sensowny i skonstruowany w sposób życzliwy ludziom. Teodycea odpłaty wiąże się z przekonaniem o tym, że cierpienie jest karą za grzechy, a szczęście nagrodą za dobre uczynki i wierność bożym przykazaniom. Wreszcie teodycea współcierpienia wiąże się z przekonaniem, że Bóg rozumie człowieka, ponieważ sam cierpiał, oraz z odczuciem, że Bóg towarzyszy człowiekowi w cierpieniu.

do badań jakościowych nad teodyceą indywidualną, badań nastawionych na poszukiwanie wielu modeli i pełny opis ich zróżnicowania.

Wkład socjologii do badań nad teodyceą nadal pozostaje kluczowy – typologie Maxa Webera (2002) i Petera Bergera (1966/1997), a także perspektywa fenomenologii wiedzy i konstrukcjonizmu społecznego wydają się istotnym punktem wyjścia dla współczesnych badaczy. Perspektywy te pomagają ująć indywidualną teodyceę w kontekście społecznym jako jeden z istotnych obszarów wiedzy kulturowej. Typologie zaś, konstruowane z myślą o opisie wszystkich możliwych rozstrzygnięć problemów teodycei obecnych w różnych światowych tradycjach religijnych, mogą obecnie być przydatne nawet w badaniach obejmujących jedynie chrześcijan ze względu na mobilność społeczną i procesy globalizacyjne, które sprzyjają eklektyzmowi znaczenia, wędrowce teodycei. Co ciekawe jednak, typologie te rzadko są porównywane z modelami opisywanymi przez teologów i filozofów religii. Wydaje się, że ze stratą dla obu stron – socjologowie tracą przez to możliwość uzupełnienia typologii teodycei elementami znaczenia najlepiej opisywanymi przez teologów wrażliwych na subtelności religijnego świata znaczeń. Teolodzy zaś tracą możliwość porównania modeli teodycei obecnych w tradycji chrześcijańskiej z modelami charakterystycznymi dla innych kultur religijnych.

Celem tego artykułu jest jednak wykazanie, że szczególnie przydatna do badań nad teodyceą indywidualną może być perspektywa psychologii, a ściślej – psychologii fenomenologicznej i narracyjnej. Psychologia może wnieść brakujący głos do postulowanego dialogu socjologów i teologów w obszarze badań nad teodyceą – wskazać, jaka jest specyfika doświadczeń, które ujmowane są przez wierzących w ramy poszczególnych modeli teodycei, a także wykazać, jakie konsekwencje może mieć stosowanie poszczególnych modeli dla indywidualnego dobrostanu. W przedstawionych dalej badaniach własnych wykorzystano wywiady pogłębione i metody analizy jakościowej, proponowane przez psychologów fenomenologicznych (Giorgi 2003), a także koncepcje i metody psychologii narracyjnej (Hermans, Hermans-Jansen 1995; Trzebiński 1992, 2002, 2005) oraz strategie badawcze wrażliwej kulturowo konstrukcjonistycznej psychologii religii (Gergen i Gergen 1997); okazały się one na tyle owocne, że pozwoliły na wyodrębnienie modeli teodycei konstruowanych przez współczesnych chrześcijan dwóch wyznań, wnikliwy opis struktury narracyjnej tych modeli, a także podstawowych znaczeń doświadczeń wpisywanych w te modele oraz „efektywności” modeli, jeżeli chodzi o modyfikowanie treści emocjonalnej doświadczeń.

/// Badania własne – założenia, metody i przebieg badań

W ramach psychologii narracyjnej zakłada się, że do podstawowych atrybutów człowieka należy ujmowanie doświadczenia w formę opowieści². Stosowane jest wręcz określenie „homo narrans” (Dryll 2004, Straś-Romanowska, Bartosz i Żurko 2010), podkreślające rangę tego aspektu funkcjonowania człowieka. Wyniki badań i praktyka terapeutyczna psychologów narracyjnych wykazują, jak dużą rolę może odegrać tworzenie opowieści w procesie radzenia sobie z doświadczeniami negatywnymi, wspieraniu procesu rozwoju po doświadczeniu traumatycznym i w konsekwencji włączaniu doświadczeń pierwotnie uznawanych za negatywne czy trudne w tożsamość autora opowieści na sposób sprzyjający rozwojowi indywidualnemu (por. m.in. McAdams 1985, 1993; Tokarska 2002, 2004; Trzebiński 2008). Nie zawsze konsekwencje tworzenia opowieści o doświadczeniu są tak jednoznacznie pozytywne; opowieści różnią się między sobą i na rozmaite sposoby mogą modyfikować doświadczenie – nie wszystkie oferują pozytywne zakończenie, czy wskazują na zaradczą rolę ja narracyjnego; w istocie jednak tworząc każdą narrację o negatywnych doświadczeniach, nadajemy im znaczenie i formułujemy ich fabularne uzasadnienie, co daje poczucie poznawczej kontroli nad doświadczeniem.

W przedstawionym projekcie badań własnych założono, że opowieść o doświadczeniu można traktować jako rodzaj wyjaśnienia negatywnych zdarzeń – jako potoczną, naturalną formę teodycei, formułowaną na co dzień przez każdego, kto opowiada o swoich negatywnych doświadczeniach. Teodycea potoczna może mieć podstawowe znaczenie dla skutecznego radzenia sobie z doświadczanymi trudnościami. Na gruncie teorii dialogowego ja Huberta Hermansa można postawić hipotezę, że stworzenie „wystarczająco dobrej” teodycei – a więc nadanie znaczenia doświadczeniu – ma pozytywny wpływ na charakter emocjonalny doświadczenia; może wiązać się z przeżywaniem spełnienia dwóch motywów podstawowych: motywu kontaktu, związanego z dążeniem do nawiązywania i podtrzymywania więzi z innymi, oraz motywu umacniania siebie (por. Hermans i Hermans-Jansen 1995).

² Pojęcie doświadczenia jest wieloznaczne i bywa używane w psychologii w różnych kontekstach, np. bywa rozumiane jako poziom zgromadzonej wiedzy praktycznej lub efekt bezpośredniego uczestnictwa w pewnej aktywności. Psychologia narracyjna zajmuje się przede wszystkim doświadczeniem rozumianym jako wewnętrzna, indywidualna odpowiedź na wydarzenia zewnętrzne (por. Krzyżewski i Majczyna 2003). Zakłada się, że odpowiedź ta wyraża się w opowieści, która jest formą nadania znaczenia i struktury doświadczeniu. Warto zaznaczyć, że nie wszystkie doświadczenia są opowiadane; niektóre na przykład pozostają niezwerbalizowane ze względu na brak narracji kulturowych, które pomogłyby nadać im znaczenie; inne, choć zwerbalizowane, mogą nie być opowiadane, ponieważ „nie pasują” do indywidualnej tożsamości narracyjnej.

Zgodnie z proponowanym ujęciem, które można określić jako przynależne do kulturowej, narracyjnej psychologii religii, teodycea narracyjna ma specyfikę indywidualną, ale jest tworzona w kontekście określonej kultury religijnej. W związku z tym jest wzorowana na typach teodycei obecnych w danej kulturze, szczególnie tych, które przekazywane są w postaci opowieści, narracji kulturowych. W kulturze chrześcijańskiej szczególną rolę odgrywać tu mogą historie biblijne. Podejmując badania, założono, że poszczególne modele teodycei różnią się pod względem struktury narracyjnej; można jednak zaproponować ogólny schemat, który każdy z typów teodycei wypełnia na swój sposób (por. schemat 1). Uznano, że analiza poszczególnych wariantów struktury narracyjnej może pomóc odpowiedzieć na pytanie, dlaczego niektóre spośród typów teodycei mogą być bardziej, inne zaś mniej pomocne w radzeniu sobie z doświadczeniami negatywnymi. Szczególne znaczenie może mieć to, czy dany model teodycei zapewnia takie elementy struktury narracji jak działania zaradcze czy pozytywne zakończenie. Kluczowe jednak może być, jaka rola jest przypisana Bogu (czy pełni rolę pomocnika, czy może raczej sprawcy zła lub ofiary?), a jaka – ja narracyjnemu. Przewidywano, że obecność takich elementów, jak działania zaradcze i pozytywne zakończenie oraz sposób konstrukcji roli Boga i ja narracyjnego, może zaowocować specyficzną treścią emocjonalną, która modyfikuje znaczenie doświadczenia ujętego w ramy danego modelu teodycei.

/// Schemat 1. Ogólny schemat struktury teodycei narracyjnej

ELEMENTY TEODYCEI	ODPOWIEDNIKI NARRACYJNE
„Unde malum?” („Skąd zło?”)	<i>Zawiązanie akcji</i> (<i>wydarzenie krytyczne I</i>)
Co jest złem?	<i>Centralne wydarzenie krytyczne (II)</i>
Kto cierpi?	<i>Ofiara</i>
Kto jest odpowiedzialny za zło?	<i>Sprawca</i>
Jakie są konsekwencje zła?	<i>Perypetie bohaterów</i>
Jak można radzić sobie ze złem?	<i>Działania zaradcze</i>
Kto może radzić sobie ze złem?	<i>Pomocnik</i>
Czy jest możliwe przezwyciężenie zła?	<i>Zakończenie</i>

Pierwszym etapem projektu badawczego był przegląd literatury obejmujący teologiczne i filozoficzne prace poświęcone problemowi teodycei. W literaturze zostały odnalezione opisy następujących modeli teodycei:

- teodycea zła jako braku dobra (por. św. Augustyn 2008; Hick 1966)
- teodycea wolnej woli (por. Davis 2006; Hick 1966; zob. także model teodycei opisywany przez Webera (2002) „cierpimy za grzechy przodków”)
- teodycea moralno-estetyczna (teodycea kontrastu) (por. św. Augustyn 2002)
- teodycea kary bożej (por. Davis 2006, zob. także model teodycei opisywany przez Webera (2002) i Bergera (1966/1997) jako teodycea odpłaty)
- teodycea przemiany zła w dobro („means and ends approach”, por. Davis 2006; Swinburne; Hick 1966)
- teodycea „kuźni dusz” (ang. *vale of soul making theodicy*; in. teodycea rozwoju; por. Davis 2006; Hick 1966)
- teodycea planu bożego/teodycea woli bożej (por. Alston, a także Davis 2006)
- teodycea współcierpienia z Bogiem (Davis 2006; Hick 1966; Vossen 1993)
- teodycea relacji z Bogiem (Deselaers 2001; Hick 1966)
- teodycea walki dobra i zła (por. Davis 2006; Hick 1966; Kay 1998; Strange 1998; zob. także teodycea dualistyczna opisywana przez Webera (2002), Bergera (1966 | 1997)
- teodycece świeckie (kosmodycece) (Berger 1966 | 1997; van der Ven 1988–1989)

Z pewnością nie jest to lista pełna, można by dodać do niej wiele innych modeli opisywanych w bogatej literaturze filozoficznej i teologicznej poświęconej problemowi teodycei. Powyższa lista była jedynie punktem wyjścia do badań empirycznych i nie miała pretensji do objęcia wszystkich modeli wykorzystywanych w tradycji chrześcijańskiej. Po wyodrębnieniu powyższych modeli każdy z nich został rozpisany w formie prawdopodobnego schematu narracyjnego, tak aby łatwiej było rozpoznać je na etapie analizy materiału narracyjnego.

Kolejny etap projektu badawczego obejmował badania empiryczne w grupie zaangażowanych religijnie chrześcijan. Głównym celem badawczym była eksploracja indywidualnej specyfiki doświadczania zła –

negatywnego bieguna doświadczenia – wyróżnienia różnych treści doświadczenia i modeli interpretacyjnych wykorzystanych do nadania im znaczenia. Dodatkowym celem było zbadanie zależności między modelami teodycei a emocjonalną treścią doświadczenia.

W badaniach uczestniczyli zaangażowani religijnie reprezentanci dwóch grup wyznaniowych: katolicy (N=60) i luteranie (N=30)³. Badania były prowadzone w dwóch regionach Polski: w centralnej Polsce, gdzie zdecydowaną większość wyznaniową stanowią katolicy, oraz w regionie wielowyznaniowym – na Śląsku Cieszyńskim. Badania prowadzone w centralnej Polsce (w Warszawie i okolicach) objęły 30 katolików, a badania prowadzone na Śląsku Cieszyńskim – 30 katolików i 30 luteranów. Za kryterium zaangażowania religijnego uznano osobistą deklarację, jak również aktywność w ramach grup i wspólnot działających w parafii. Dołożono starań, by we wszystkich trzech badanych grupach (katolików z centralnej Polski, katolików ze Śląska Cieszyńskiego i luteranów) była równa liczba kobiet i mężczyzn. Grupy były wewnętrznie zróżnicowane pod względem wieku (najmłodszy uczestnik badań miał 21 lat, najstarszy – 82, średnia wieku dla wszystkich trzech grup wahała się około 40. roku życia). Założono, że zróżnicowanie grupy pod względem wieku i płci da możliwość uzyskania bardziej wszechstronnego materiału narracyjnego. Z kolei zaangażowanie religijne uczestników badań mogło wiązać się z większą kompetencją, jeżeli chodzi o religijny świat znaczeń – założono, że w narracjach „kompetentnych religijnie” i osobiście zaangażowanych osób odnaleźć będzie można więcej modeli teodycei w pełnym, a zarazem indywidualnie zróżnicowanym kształcie.

Osoby badane były proszone o opowiedzenie o trzech istotnych z ich punktu widzenia doświadczeniach, które mogą określić jako doświadczenie zła; niektórzy uczestnicy badań opowiedzieli tylko o dwóch doświadczeniach, inni o czterech lub więcej; w ten sposób zgromadzono 369 narracji. Aby uniknąć nadreprezentacji w zbiorze opowieści autorstwa

³ W badaniach uwzględniono te dwie grupy wyznaniowe, ponieważ katolicy i protestanci odnoszą się do wspólnego zasobu tradycji narracyjnej (Biblii), mogą jednak istotnie różnić się, jeżeli chodzi o sposób wykorzystania narracji religijnych w interpretacji własnego doświadczenia, zarówno ze względu na różnice teologiczne (w szczególności w zakresie roli przypisywanej ludzkim czynkom, obrazu świata i obrazu człowieka), jak i inny sposób kontaktu z tradycją biblijną – w wypadku protestantów może być związany częściej z osobistą lekturą Biblii niż w wypadku katolików. Ponieważ tradycja protestancka nie jest jednorodna, ze względu na ograniczenia czasowe projektu badawczego wybrano jedną grupę protestancką, stosunkowo rzadko porównywaną z katolikami w badaniach psychologicznych – luteranów. Na wybór tej grupy miał też wpływ fakt, że luteranie stanowią największą protestancką grupę wyznaniową w Polsce (Kościół ewangelicko-augsburski w Polsce liczy około 80 tys. wyznawców).

szczególne aktywne narratorów, ograniczono liczbę analizowanych narracji do trzech na osobę. Ostatecznie analizie poddano 237 narracji.

Metoda badawcza była zmodyfikowaną, dostosowaną do celu badawczego, wersją Metody Konfrontacji z Sobą Huberta J.M. Hermansa, która ma charakter metody badawczej, diagnostycznej i terapeutycznej zarazem; szczególną wartością metody jest umożliwienie połączenia strategii jakościowej i ilościowej analizy doświadczenia. Przez dialog z badaczem otwartym na indywidualny świat znaczeń uczestnika badań metoda powoduje wzbudzenie dialogu wewnętrznego, zmierzającego do określenia znaczenia doświadczenia dla podmiotu doświadczającego (por. Hermans i Hermans-Jansen 1995; Oleś 1992, Chmielnicka-Kuter, Oleś i Puchalska-Wasył 2009).

Zgodnie z zaleceniami metody uczestnicy badań po opowiedzeniu doświadczenia formułowali wartościowanie, które miało ujmować esencję znaczenia danego doświadczenia. Następnie każde z wartościowań było oceniane na liście uczuć, co miało umożliwić analizę treści emocjonalnej doświadczenia. Lista zawierała 26 uczuć, w tym 24 stanowią standardową listę zaproponowaną przez Hermansa; na listę składało się osiem uczuć negatywnych (np. lęk, złość), osiem uczuć pozytywnych (np. radość, spokój wewnętrzny), cztery uczucia związane z motywem kontaktu z innymi (np. miłość, troska) i cztery uczucia związane z motywem umacniania siebie (np. duma, poczucie własnej wartości) oraz dwa uczucia dodatkowe (zawiść i wdzięczność). Uczestnicy badań, opisując treść emocjonalną doświadczenia, określali nasilenie uczuć w skali 0–5.

Uzupełnieniem Metody Konfrontacji z Sobą był wywiad półswobodny dotyczący roli historii biblijnych i treści wiary w procesie nadawania znaczenia doświadczeniu. Uczestnikom zadawano początkowo ogólne pytanie, jakie historie biblijne pomogły im zrozumieć dane doświadczenie. Następnie pojawiały się dodatkowe, bardziej szczegółowe pytania o historie biblijne uznawane przez teologów za kluczowe, jeżeli chodzi o problem teodycei, takie jak opowieść o grzechu pierworodnym, historia Hioba, historia śmierci i zmartwychwstania Jezusa. W odpowiedzi na te pytania pojawiały się często uzupełnienia narracji o doświadczeniu. Badani byli zatem zachęceni do opisu doświadczeń z perspektywy świata religijnych narracji. Warto jednak zaznaczyć, że wiele odniesień do historii biblijnych pojawiało się spontanicznie.

/// Metoda analizy i wyniki badań własnych

Pierwszym etapem analizy było określenie zróżnicowania treści doświadczeń opisywanych jako doświadczenia zła. Inspiracją do jakościowej analizy treści wartościowań było empiryczne podejście fenomenologiczne Amadeo Giorgiego (2003a,b). Ważnym punktem odniesienia były również prace Clarka Moustakasa (2001) i Fredericka J. Wertza (2003), a z prac polskich autorów podejście wykorzystane w analizie doświadczenia cierpienia przez Zenona Uchnasta i Justynę Iskrę (2003) oraz analizy Dariusza Śleszyńskiego (1998). Metoda fenomenologiczna należy do metod opisowych i może być określona jako metoda jakościowa pokrewna analizie treści. Giorgi (2003b) wskazuje jednak na istotne różnice między podejściem fenomenologicznym a analizą treści: analiza treści w klasycznym ujęciu Berelsona (1952, za: Giorgi 2003b) jest traktowana jako technika badawcza służąca obiektywnemu, systematycznemu i ilościowemu opisowi powierzchniowej części przekazu; tymczasem metoda fenomenologiczna (w ujęciu Giorgiego), zgodnie z nazwą, nie jest techniką, lecz metodą (nie jest na tyle statyczna, mechaniczna, by móc ją określić jako technikę), nie koncentruje się na analizach ilościowych i stara się dotrzeć do głębszej warstwy znaczeń. Konkretnie elementy metody fenomenologicznej są dookreślane „w dialogu z fenomenem” (Giorgi 2003b: 45), nie są znane i zakładane z góry. Zgodnie z tymi założeniami w analizie dążono do wyodrębnienia jednostek znaczenia poszczególnych doświadczeń, nie sugerując się żadną z góry przyjętą typologią.

W ramach analizy wyodrębniono podstawowe jednostki sensu pojawiające się w każdej opowieści. Następnie starano się odnaleźć wspólne dla wielu opowieści jednostki sensu i w ten sposób określić typy doświadczenia zła. Wyodrębniono dwa podstawowe rodzaje doświadczenia zła: doświadczenie zagrożenia więzi oraz doświadczenie zagrożenia ja. Każdy z tych rodzajów przybierał rozmaite formy – w tabeli 1. przedstawiono rodzaje doświadczenia i frekwencję w obu badanych grupach wyznaniowych. Doświadczenie zagrożenia więzi miało inne znaczenie dla narratorów w zależności od tego, czy wiązało się z działaniem czynników naturalnych (choroby, śmierci), czy też czynników społecznych (tu można było wyróżnić zagrożenie przemocą z zewnątrz, przemocą wewnątrz relacji oraz zagrożenie płynące z braku zaangażowania i troski o więź). Doświadczenie zagrożenia ja miało natomiast różne znaczenie dla narratorów w zależności od tego, jakiego atrybutu ja dotyczyło; wiązać się mogło z zagrożeniem poczucia ciągłości ja (życia i zdrowia), poczucia skuteczności, poczucia tożsamości, poczucia godności bądź poczucia wolności.

/// Tabela 1. Rodzaje treści doświadczenia zła w badanych grupach

RODZAJE ZAGROŻENIA WIĘZI	KATOLICY [N=158]	LUTERANIE [N=79]	OGÓŁEM [N=237]	CHI²[4]	P
Brak zagrożenia więzi	25 15,8%	16 20,3%	41 17,3%	12,099	0,017
Przemoc wewnątrz relacji	48 30,4%	38 48,1%	86 36,3%		
Brak zaangażowania w relację	53 33,5%	15 19,0%	68 28,7%		
Zagrożenia z zewnątrz – natura	23 14,6%	5 6,3%	28 11,8%		
Zagrożenia z zewnątrz – przemoc	9 5,7%	5 6,3%	16 6,8%		
RODZAJE ZAGROŻENIA JA	KATOLICY [N=158]	LUTERANIE [N=79]	OGÓŁEM [N=237]	CHI²[5]	P
Brak zagrożenia ja	67 42,4%	47 59,5%	114 48,1%	11,857	0,037
Zagrożenie poczucia skuteczności	32 20,3%	10 12,7%	42 17,7%		
Zagrożenie poczucia godności	23 14,6%	13 16,5%	36 15,2%		
Zagrożenie poczucia tożsamości	18 11,4%	5 6,3%	23 9,7%		
Zagrożenie poczucia ciągłości ja (życia i zdrowia)	18 11,4%	3 3,8%	21 8,9%		
Zagrożenie poczucia wolności	0 0%	1 1,3%	1 0,4%		
Ogółem	158 100%	79 100%	237 100%		

P- istotność asymptotyczna (dwustronna)

Drugim etapem analizy była modyfikacja listy modeli teodycei opisanych na podstawie przeglądu literatury i wyróżnienie modeli interpretacyjnych, które pojawiły się w materiale narracyjnym. Następnie zebrane narracje były analizowane przez grupę siedmiu sędziów kompetentnych (młodych naukowców specjalizujących się w metodach narracyjnych i/lub w badaniach

dotyczących religijności). Sędziowie ocenili, które modele teodycei są wykorzystane w poszczególnych opowieściach. W tabeli 2. zostały przedstawione wyróżnione modele teodycei i ich frekwencja w narracjach⁴.

/// Tabela 2. Modele teodycei – porównanie frekwencji w narracjach katolików (N=60, n=158) i luteranów (N=30, n=79)

MODELE TEODYCEI	WSZYSTKIE NARRACJE [N=237]	NARRACJE KATOLIKÓW [N=158]	NARRACJE LUTERANÓW [N=79]	TEST CHI ²	
				WARTOŚĆ [DF=1]	P
teodycea opieki bożej	35 14,8%	26 16,5%	9 11,4%	1,073	0,300
teodycea planu bożego	30 12,7%	19 12%	11 13,9%	0,172	0,679
teodycea relacji z Bogiem	25 10,5%	19 12%	6 7,6%	1,096	0,295
teodycea woli bożej	23 9,7%	15 9,5%	8 10,1%	0,024	0,877
teodycea działania diabła	19 8%	17 9,8%	2 2,5%	4,835	0,028
teodycea napomnienia	10 4,2%	9 5,7%	1 1,3%	2,558	0,110
teodycea wpływu środowiska	10 4,2%	5 3,2%	5 6,3%	1,305	0,253
teodycea współcierpienia z Bogiem	8 3,4%	4 2,5%	4 5,1%	1,035	0,309
teodycea przebaczenia	7 3%	2 1,3%	5 6,3%	4,711	0,030
teodycea walki dobra i zła	7 3%	5 3,2%	2 2,5%	0,074	0,786
teodycea prawa bożego	3 1,3%	2 1,3%	1 1,3%	0,000	1,000

P- istotność asymptotyczna (dwustronna)

N- liczba uczestników badań

n- liczba analizowanych narracji

⁴ Sędziowie również sformułowali wartościowania do wszystkich opowieści, wskazując na jednostki znaczenia, które wydawały się kluczowe dla charakteru doświadczenia. Wartościowania sędziów zostały następnie porównane z wartościowaniami uczestników, co pomogło w wyróżnieniu jednostek znaczenia kluczowych z perspektywy intersubiektywnej.

Pośród modeli teodycei najczęściej wykorzystywanych w narracjach znalazły się modele opisywane w literaturze teologicznej, takie jak teodycea planu bożego (wykorzystana w 12,7% narracji), teodycea relacji z Bogiem (10,5%) czy teodycea woli bożej (9,7%), ale również specyficzne modele, które wydają się charakterystyczne dla narracyjnej teodycei potocznej, takie jak teodycea opieki bożej (14,8%), teodycea działania diabła (8%) czy też teodycea napomnienia (4,2%).

Dzięki wyodrębnieniu rodzaju treści doświadczeń negatywnych możliwe było przeprowadzenie w dalszej kolejności analiz dotyczących związku między treścią doświadczenia a wykorzystanym modelem teodycei. Z kolei dzięki wykorzystaniu listy uczuć możliwa była ocena, jaką rolę mogą mieć poszczególne modele teodycei dla kształtowania specyfiki doświadczenia. Wyniki analiz ilościowych zostały przedstawione w tabeli 3.

/// Tabela 3. Specyfika poszczególnych modeli teodycei narracyjnej

MODEL TEODYCEI	STRUKTURA ¹	ZNACZENIE DOŚWIADCZENIA ²	TREŚĆ EMOCJONALNA ³
teodycea opieki bożej	zakończenie pozytywne; ja narracyjne jako ofiara; Bóg i ja narracyjne jako pomocnicy; działania zaradcze	zagrożenie ja; zagrożenie poczucia ciągłości ja; zagrożenie poczucia tożsamości; <u>związek negatywny</u> : zagrożenie więzi; zagrożenie więzi przez przemoc wewnątrz relacji	silniejsze uczucia pozytywne; silniejsze uczucia związane z motywem kontaktu; słabsze uczucia negatywne
teodycea planu bożego	Bóg jako pomocnik; działania zaradcze	zagrożenie więzi przez czynniki naturalne (śmierć, choroby); <u>związek negatywny</u> : zagrożenie więzi przez brak zaangażowania w relację	silniejsze uczucia pozytywne; silniejsze uczucia związane z motywem kontaktu
teodycea relacji z Bogiem	zakończenie pozytywne; Bóg i ja narracyjne jako pomocnicy; działania zaradcze	zagrożenie ja; zagrożenie poczucia ciągłości ja; <u>związek negatywny</u> : zagrożenie więzi; zagrożenie więzi przez przemoc wewnątrz relacji	silniejsze uczucia pozytywne; słabsze uczucia negatywne;

MODEL TEODYCEI	STRUKTURA	ZNACZENIE DOŚWIADCZENIA	TREŚĆ EMOCJONALNA
teodycea woli bożej	ja narracyjne jako ofiara; ja narracyjne jako pomocnik	zagrożenie więzi przez czynniki naturalne (śmierć, chorobę) zagrożenie ja; zagrożenie poczucia godności; <u>związek negatywny:</u> zagrożenie więzi; zagrożenie więzi przez przemoc wewnątrz relacji	silniejsze uczucia pozytywne;
teodycea działania diabła	diabeł jako sprawca zła; ja narracyjne jako pomocnik; działania zaradcze	zagrożenie poczucia tożsamości	silniejsze uczucia pozytywne;
teodycea napomnienia	zakończenie pozytywne; Bóg i ja narracyjne jako pomocnicy; działania zaradcze	zagrożenie więzi przez czynniki naturalne (śmierć, chorobę); zagrożenie poczucia ciągłości ja; <u>związek negatywny:</u> zagrożenie więzi przez przemoc wewnątrz relacji	silniejsze uczucia pozytywne; silniejsze uczucia związane z motywem kontaktu;
teodycea wpływu społecznego	związek pozytywny: dziecko jako ofiara związek negatywny: ja narracyjne jako ofiara	-	silniejsze uczucia pozytywne; silniejsze uczucia związane z motywem kontaktu
teodycea współcierpienia z Bogiem	Bóg i ja narracyjne jako pomocnicy; działania zaradcze	-	-

teodycea przebaczenia	działania zaradcze	zagrożenie więzi przez przemoc wewnątrz relacji	-
teodycea walki dobra i zła	zakończenie pozytywne; Bóg jako pomocnik; działania zaradcze	zagrożenie ja; zagrożenie poczucia ciągłości ja; zagrożenie poczucia tożsamości	silniejsze uczucia pozytywne
teodycea prawa bożego	związek negatywny: ja narracyjne jako ofiara	-	słabsze uczucia negatywne

Uczucia pozytywne: radość, zadowolenie, przyjemność, zaufanie, poczucie bezpieczeństwa, spokój wewnętrzny, poczucie wolności

Uczucia negatywne: bezsilność, lęk, wstyd, rozbitcie wewnętrzne, poczucie winy, osamotnienie, poczucie niższości

Uczucia związane z motywem kontaktu: miłość, troska, czułość, intymność. Jeżeli nie zostało to specjalnie zaznaczone, związek miał charakter pozytywny.

Aby zrozumieć specyfikę poszczególnych modeli teodycei, nie wystarczy jednak opis wyników analiz ilościowych. Konieczne wydaje się przytoczenie i omówienie przykładów wykorzystania poszczególnych modeli. Ponieważ rozmiar tekstu nie pozwala na bliższą charakterystykę wszystkich modeli, do ilustracji wybrać można te, które szczególnie często pojawiały się w narracjach, a przy tym nie były dotąd opisywane w literaturze. Pierwszy to teodycea opieki bożej, model najczęściej pojawiający się w narracjach katolików, w narracjach luteranów zaś drugi pod względem frekwencji.

/// Teodycea opieki bożej

Teodycea opieki bożej była identyfikowana w narracji, jeżeli Bóg występował w roli pomocnika i opiekuna, chroniącego przed złem i jego skutkami czy też dającego pocieszenie w trudnych chwilach. Model ten występował bardzo często łącznie z teodyceą relacji z Bogiem, która była identyfikowana, jeżeli najważniejszym działaniem zaradczym była modlitwa (zarówno rytualna, jak i rozumiana jako swobodny dialog z Bogiem), a wzmocnienie relacji z Bogiem opisywane było jako wsparcie w sytuacji

trudnej. Różnica między pierwszym a drugim modelem polegała głównie na rozłożeniu aktywności zaradczej – w modelu opieki bożej pomocnikiem był przede wszystkim Bóg; w modelu relacji z Bogiem złu zarządzał przede wszystkim człowiek, świadomie dążąc do umocnienia relacji z Bogiem. Jako przykład teodycei opieki bożej w połączeniu z teodyceą modlitwy/relacji z Bogiem przytoczyć można opowieść dotyczącą zagrożenia poczucia ciągłości ja (życia i zdrowia).

Luteranka, 43 lata

Zagrożenie poczucia ciągłości ja (życia i zdrowia)

Ja mam takie jedno zdarzenie, takie, jakby można by powiedzieć, takie trochę ponadnaturalne, które bardzo dobrze pamiętam. Bo my prowadzimy z mężem sklep, i kiedyś pamiętam byłam w tym sklepie wieczorem, i przyszedł tak człowiek, i ja po prostu, tylko jak wszedł, od razu czułam taką potrzebę, żeby się modlić, żeby Bóg mnie ochronił przed złem. Ale to było coś takiego... Ja sama nie wiedziałam, czemu ja o tym pomyślałam, nie? Tylko... Czułam taką ogromną potrzebę, żeby po prostu powiedzieć Bogu, żeby mnie teraz ratował. Chociaż on wyglądał normalnie! No i coś mu tam sprzedalam i on wyszedł, nie? No i za dwa dni byłam wezwana na policję, ponieważ on miał paragon w kieszeni, okazało się, że to był bardzo groźny przestępca.

Zagrożenie poczucia ciągłości ja to rodzaj doświadczenia, który był zazwyczaj wbudowany w wyraźną strukturę teodycei narracyjnej. Szczególnie często w przypadku tego doświadczenia stosowano właśnie teodyceę opieki bożej oraz modlitwy i relacji z Bogiem, dlatego też taki przykład wybrano do prezentacji tej teodycei.

Narratorka opisuje doświadczenie potencjalnego zagrożenia życia związanego ze spotkaniem z groźnym przestępcą. Opis ma cechy podobne jak inne narracje odnoszące się do zagrożenia poczucia ciągłości ja, szczególnie charakterystyczne jest podkreślanie banalnych okoliczności zdarzenia (własny sklep, bezpieczne miejsce, normalnie zachowujący się klient), które okazało się jednak nieść zagrożenie. Banalnym okolicznościom zagrożenia przeciwstawiony jest niezwykle, nadprzyrodzony charakter uzyskanej pomocy. Struktura narracji jest czytelna. Wyraźnie określony jest (potencjalny) sprawca zła, równie wyraźnie określone są bohaterowie zaradzający złu (Bóg i ja narracyjne). Podejmowane działania zaradcze mają charakter religijny (opieka Boga, prośba wierzącego o opiekę). Można

powiedzieć, że Bóg i narratorka „współpracują”, ponieważ, jak podkreśla narratorka, aby uzyskać ochronę Boga, niezbędne jest zwrócenie się o pomoc, modlitwa. Z kolei potrzeba modlitwy pojawia się w niewyjaśniony sposób, narratorka sugeruje, że Bóg czuwał nad nią i wzbudził tę potrzebę. Zakończenie narracji jest jednoznacznie pozytywne – narratorka nie tylko wyszła cało ze spotkania z groźnym przestępcą, ale uzyskała również silniejsze poczucie bezpieczeństwa i zaufanie do Boga. W narracji tej szczególnie dobrze widać połączenie dwóch typów teodycei: opieki bożej i modlitwy/relacji z Bogiem.

Dla porównania warto przytoczyć jeszcze jeden przykład narracji, w której łączą się wspomniane dwie teodyce – tym razem jednak autorstwa katolika.

Katolik, Śląsk Cieszyński, 62 lata

Zagrożenie poczucia ciągłości ja (życia i zdrowia)

[...] byłem w delegacji z kolegą, doły glebowe tam kopał, ja tam opisywałem roślinność obok tego, trochę żeśmy razem opisywali, no więc on potem, mieszkaliśmy w takim małym, restauracja na dole, taki motel, hotelowe pokoje, i tam żeśmy w pokoju jednym byli, on tam się upił w tej restauracji, i mnie tak przerzucił przez ramię, bo ja takie chucherko naprzeciwko niego, niósł mnie tak i mówi, że mnie zrzuci ze schodów! Tam schody takie były. A wcześniej tak było, w Stanach Zjednoczonych, że ktoś tam, Komeda, jeden artysta drugiego zrzucił. No i ja zawolałem tak właśnie, tak zacząłem głośno wołać: „Mamo, ratuj, Mamo, ratuj!”. On mówi: mamo, mamo, zaczął przedrzeźniać, no i mnie zostawił. Tak, że dziękuję Maryi, że mnie uratowała dwa razy, takim okrzykiem, to takie bezpośrednie doświadczenia, kiedy doznałem tej opieki takiej.

Narrator przedstawia doświadczenie zagrożenia życia i zdrowia (poczucia ciągłości ja); opis ma wspomniane już cechy wspólne dla doświadczeń o tej treści: szczegółowy opis tego, jak doszło do zdarzenia, banalnych okoliczności do niego prowadzących, zaskoczenia narratora niespodziewanym zagrożeniem i niespodziewanego, niezwyklego uzyskania pomocy. Jako pomocnik opisywana jest Matka Boża, która roztacza opiekę nad narratorem i wybawia go z opresji; jednak bardzo ważne jest również działanie ja narracyjnego, zwrócenie się o pomoc (w sposób szczególnie osobisty), które jest warunkiem jej uzyskania. Można odnieść wrażenie, że

ja narracyjne unika zagrożenia nie tylko dzięki modlitwie, lecz także dzięki bliskiej relacji z Matką Bożą, relacji, która pozwala zwrócić się do niej per „Mamo”. Tu również, jak w poprzednim przykładzie, widać dopełnianie się teodycei opieki i teodycei modlitwy/relacji z Bogiem.

Warto zaznaczyć, że w narracjach katolików często (a nigdy w narracjach luteranów) jako pomocnik, osoba chroniąca narratora, występowała Matka Boża, a czasem również Michał Archanioł lub Anioł Stróż. Struktura teodycei była jednak taka sama jak w przypadku, gdy rolę tę odgrywał Bóg, więc takie narracje również uznawano za charakterystyczne dla tego modelu.

Wyżej przedstawiona narracja szczególnie dobrze reprezentuje strukturę teodycei opieki bożej. Teodycea ta jako jedna z nielicznych wiąże się z określonym typem ofiary – najczęściej w tej roli występuje sam narrator lub grupa, do której należy. We wszystkich narracjach z tym typem teodycei określony jest pomocnik, w zdecydowanej większości narracji pojawia się wspólne działanie zaradcze Boga (lub innej osoby świętej) i ja narracyjnego (por. tabela 3).

Jeżeli chodzi o treść emocjonalną doświadczenia, zastosowanie teodycei opieki bożej wiąże się w istotny sposób z uczuciami pozytywnymi, a także z motywem umacniania kontaktu i (negatywnie) z uczuciami negatywnymi. Doświadczenia, które wiążą się z przewagą uczuć pozytywnych nad negatywnymi i motywu kontaktu nad motywem umacniania siebie, Hubert J.M. Hermans i Els Hermans-Jansen (1995) określają jako doświadczenie „Jedności i miłości”. Można zatem powiedzieć, że model teodycei opieki bożej sprzyja przewartościowaniu doświadczenia o charakterze negatywnym w kierunku doświadczenia „Jedności i miłości”, spełniania motywu kontaktu z innymi.

/// Teodycea napomnienia

Drugi model, któremu warto poświęcić więcej uwagi, to teodycea napomnienia; model ten może być uznany za modyfikację teodycei kary bożej z elementami teodycei rozwoju. Jest to o tyle interesujące, że teodycea kary jest oceniana na podstawie wyników badań jako dezadaptacyjna i nieco „staroświecka”; teodycea rozwoju zaś, niewyróżniona dotąd w badaniach empirycznych, jest propagowana przez niektórych współczesnych filozofów religii; natomiast nie badano dotąd jej rozpowszechnienia wśród „zwykłych wierzących”. Zanim zostaną przedstawione przykłady teodycei napomnienia, łączącej te dwa tak różne modele, warto je bliżej scharakteryzować.

Teodycea kary, określana również jako teodycea odpłaty (Weber 2002, Berger 1966 | 1997), jest obecna w tradycji judeochrześcijańskiej od wieków

i silnie zakorzeniona w tekstach biblijnych (za jej podstawę uznać można między innymi opisane w Księdze Rodzaju historie grzechu pierworodnego, potopu czy zniszczenia Sodom i Gomory), jak również w świeckim systemie prawnym (Davis 2006). Zgodnie z tym modelem teodycei cierpienie jest postrzegane jako konsekwencja grzechu – jako sprawiedliwie wymierzona kara. Współcześnie uznaje się, że teodycea kary wiąże się z mało współczującym stosunkiem do cierpiących, ze stygmatyzowaniem społecznym (Davis 2006), a ponadto jest sprzeczna z obrazem Boga bliskiego człowiekowi (Vermeer, van der Ven i Vossen 1996). Zgodnie z wynikami badań teologów empirycznych i psychologów religii teodycea kary wiąże się z negatywnym obrazem ja (Hutsebaut 2003), negatywnym nastrojem i negatywną oceną tego, jak dobrze udało się poradzić sobie z doświadczeniami negatywnymi (Pargament 1997), a także z zewnętrznym stylem kontroli (Hutchison, Greer i Ciarrocchi, 1999), utrudniającym świadome kierowanie biegiem własnego życia – a zatem nie sprzyja adaptacji.

Teodycea rozwoju nigdy nie była przedmiotem badań empirycznych, ale opisywana jest między innymi przez Richarda Swinburna i Johna Hicka (1966). Teodyceę tę John Hick nazwał „teodyceą kuźni dusz” (ang. *the vale of soul-making theodicy*), odwołując się do jednego z listów Keatsa, który napisał, że ziemia nie jest doliną łez (ang. *vale of sorrow*), a raczej doliną „kształtowania dusz” (ang. *vale of soul-making*). Hick stara się wykazać, że tego typu teodycea, określana przez niego jako teodycea Irenejska, jest obecna w tradycji chrześcijańskiej od czasów św. Ireneusza z Lyonu (żył w latach 130–202), który sformułował ją jako pierwszy; co prawda zawsze stanowiła „teodyceę mniejszości”, ale, jak pisze Hick, współcześnie ta mniejszość wydaje się większa niż kiedykolwiek, a to ze względu na wpływ świeckiej narracji o ewolucji na styl myślenia religijnego.

Co czyni ten model teodycei szczególnie interesującym? Zło jest tu traktowane jako element ładu służącego człowiekowi, jego samodoskonaleniu się. Hick i Swinburne starali się wykazać, że tylko ból i cierpienie mogą umożliwić rozwinięcie się człowieka jako istoty moralnej, ponieważ stawiają przed wyborem: krzywdzić ludzi czy pomagać ludziom, a także umożliwiają kształtowanie odpowiedzialnej postawy i cnót heroicznych. Bóg nie może interweniować i chronić od zła, jeżeli człowiek ma mieć prawdziwie wolny wybór i związaną z tym szansę na rozwój moralny. To człowiek przede wszystkim musi aktywnie współdziałać z innymi ludźmi i działać na ich rzecz, kształtując w sobie dojrzałość moralną i cnoty heroiczne. W kontekście zdobywania cnót heroicznych bywają również interpretowane niewinne cierpienia biblijnego Hioba – podobne interpretacje pojawiały się

już u św. Tomasza z Akwinu i jego współczesnych „uczniów” – Eleonore Stump (1993, za: Davis 2006) i cytowanego tu wielokrotnie Briana Davisa (2006).

Teodycea kary i teodycea rozwoju to – jak widać – zupełnie inne modele interpretacyjne; tym bardziej zaskakujące było odnalezienie w materiale narracyjnym modelu, który wydaje się je w pewien sposób łączyć. Zgodnie z wyodrębnionym w badaniach własnych modelem teodycei napomnienia Bóg poprzez negatywne doświadczenia próbuje wskazać ofiarom właściwą drogę, umocnić ich wiarę, zwrócić ich uwagę na własne niedostatki moralne i/lub wymiar duchowy życia. Aby wyakcentować różnicę pomiędzy klasyczną teodyceą kary a teodyceą napomnienia, można przytoczyć kilka fragmentów narracji.

Pierwszy przykład reprezentuje klasyczną teodyceą kary; jest to jedyny przykład tego rodzaju w całym zgromadzonym zbiorze – teodycea ta nie była wykorzystywana przez uczestników badań, zaangażowanych chrześcijan.

Katolik, Warszawa, 49 lat

Ktoś mówił ostatnio, że jak w Ameryce był ten huragan ostatnio, który tam w tym, jak to się nazywało to miasto, nie Montreal, tylko... [...] uciekło mi teraz, była powódź w każdym razie, to ile, dwa lata temu gdzieś zmiecione z powierzchni ziemi [...]. W każdym razie ktoś mi to mówił, że tam to było takie wielkie siedlisko zła. I tam prostytutka, pornografia, cuda niewidy, no wszystko co można sobie wyobrazić, no taka Mekka zła. Zmiecione z powierzchni ziemi. Tak, że to takie ciekawe fakty, wydarzenia, że Pan Bóg czasem się burzy na, na te sytuacje, i na swój sposób też...

Narrator opisuje zdarzenie spoza osobistego kręgu doświadczenia – wspomina katastrofę naturalną, która dotknęła duże miasto amerykańskie. Jak można zauważyć, ofiary zła to ludzie, z którymi narrator się nie utożsamia. Rola Boga może być określona jako rola „sprawcy »zła«” – ponieważ to Bóg jest postrzegany jako odpowiedzialny za tragiczną w skutkach katastrofę naturalną. Bóg nie wchodzi w rolę pomocnika, nie wspiera ofiar, a jedynie wymierza sprawiedliwą karę. Nie ma żadnej perspektywy pozytywnego zakończenia (przynajmniej z perspektywy ofiar katastrofy) ani żadnej możliwości zaradzenia złu (katastrofie naturalnej).

W narracji dochodzi do szczególnego przesunięcia akcentów: początkowo to katastrofa wydaje się złem, jednak okazuje się, że był to środek zaradczy ze strony Boga, który musiał zaradzić złu moralnemu (narrator podaje przykłady z zakresu moralności seksualnej), które opanowało miasto.

Nasuwają się skojarzenia z biblijną historią Sodomy i Gomory, choć sam narrator nie przywołuje tego kontekstu, ale to ta historia jest zapewne bezpośrednią inspiracją sposobu konstruowania tego doświadczenia. Warto wspomnieć, że Davis (2006) zwracał uwagę na mało empatyczny stosunek do ofiar powiązany ze stosowaniem tej teodycei. Można powiedzieć, że potwierdza się to w cytowanej narracji – współczucie dla ofiar katastrofy naturalnej zostaje zastąpione przez satysfakcję ze sprawiedliwie wymierzonej kary, zwycięstwa Boga nad złem człowieka. Podana wyżej interpretacja bliska jest w swojej obojętności wobec cierpienia przykładom podawanym przez Davisa: pojawiającej się w środowiskach fundamentalistów chrześcijańskich interpretacji AIDS jako kary za homoseksualizm czy tsunami jako kary dla mieszkańców Azji za to, że nie nawrócili się na chrześcijaństwo. Przypomina to koncepcje wiary w sprawiedliwy świat (Lerner 1980) – zgodnie z którą coś złego może spotkać tylko złych ludzi – koncepcja ta ma chronić przed obawą, że i mnie mogłoby spotkać coś podobnego.

Jak wspomniano wyżej, w narracji brakuje działania zarządzającego temu, co zostało wyjściowo określone jako zło (katastrofa naturalna); zamiast tego sama katastrofa zostaje potraktowana jako działanie zaradcze przeciw moralnemu złu. Jeżeli jednak potraktujemy jako zło katastrofę, brakuje działań zaradczych, pomocnika i pozytywnego zakończenia. Jeżeli za zło uznamy „nieprawość ludzką” również trudno uznać śmierć winnych za pozytywne zakończenie, a zsyłającego śmierć Boga za „pomocnika”. Wydaje się, że ten model teodycei może być zastosowany wtedy, gdy więź z osobami, które ucierpiały w wyniku zdarzenia, nie jest bliska – zazwyczaj wtedy, gdy reprezentują oni pewną kategorię ludzi (mieszkańcy miasta na innym kontynencie; homoseksualiści), z którą konstruujący doświadczenie podmiot nie identyfikuje się.

Teraz warto przedstawić przykłady wykorzystania zmodyfikowanego wariantu teodycei kary, który można określić jako teodyceę napomnienia, ponieważ rola Boga w ramach tego modelu polega nie na karaniu, ale raczej napominaniu człowieka. W pierwszej przytoczonej dalej narracji model ten jest wykorzystany do ukazania możliwych rozwiązań problemów rodzinnych; w drugiej jako interpretacja zagrożenia jako impulsu dla osobistego rozwoju.

Katoliczka, Śląsk Cieszyński, 52 lata

Zagrożenie więzi przez przemoc wewnątrz relacji

No niekiedy, moja mama zawsze mówi tak. Zawsze, i względem brata i tej bratówki, i ten. No musi coś się złego stać, żeby oni się

opamiętali! To są mojej, mamine słowa. Zawsze: no musi być jakieś nieszczęście, żeby się tam M. opamiętał. Żeby przestał pić, chwycił się za robotę, żeby te... No musi albo ktoś umrzeć, kogoś musi zabraknąć. No.

W przytoczonej narracji rola przypisana Bogu jest bardziej dobroczynna niż w narracji poprzedniej. Choć Bóg może doświadczyć bohatera narracji (sprawcę zła, a również potencjalną ofiarę interwencji bożej), doświadczenie cierpienia ma umożliwić bohaterowi zmianę życia, nawrócenie na dobrą drogę – potencjalna intencja bożego działania to nie tylko wymierzenie sprawiedliwej kary. Cierpienie ma tu określony cel. Narracja w pewnym stopniu przypomina zatem teodyceę rozwoju, teodyceę „kuźni dusz”.

Kolejna narracja jest jeszcze bliższa temu ostatniemu modelowi.

Katolik, Śląsk Cieszyński, 39 lat
Zagrożenie poczucia ciągłości ja (życia i zdrowia)

To znaczy to, co jakoś tak może najbardziej mnie dotknęło, w sposób fizyczny... I jakoś tak emocjonalny, duchowy, to jedna sytuacja, to wypadek samochodowy, w którym uczestniczyłem [...].

No i tak jak mówię, z jednej strony naruszyło to moją równowagę taką psychiczno-emocjonalną, a z drugiej strony też pokazało tutaj moją słabość, jeżeli chodzi o relacje z Panem Bogiem, bo ja tam sobie różnie wtedy z Panem Bogiem żyłem, różnie to bywało z przestrzeganiem przykazań, i tak dalej, i tak też mnie to poruszyło duchowo w pewien sposób. Wysiadłem z tego samochodu i tak sobie pomyślałem: jak to ważne jest być w stanie łaski uświęcającej jednak w takich sytuacjach, jednak coś tu trzeba zrobić. Więc było to też w jakiś sposób takie twórcze, bym powiedział, do czegoś zmierzające.

W przytoczonej narracji zagrożenie życia związane z wypadkiem samochodowym jest traktowane jako bodziec do zmiany stylu życia, do podjęcia decyzji, by być „lepszym chrześcijaninem”. Rola narratora jest aktywna – sam podejmuje postanowienie o zmianie. Wypadek nie jest wprost przypisany działaniu Boga czy woli bożej, ale służy on bożym celom. Narrator koncentruje się na pozytywnych zmianach, które zaszły dzięki wypadkowi – na moralnym i duchowym rozwoju.

Te szczególne elementy struktury narracyjnej (dobroczynna rola Boga; aktywna, zaradcza rola ja narracyjnego; przynajmniej prawdopodobne pozytywne zakończenie) czynią ten model bardzo różnym od klasycznej wersji teodycei kary i bliższy modelowi „kuźni dusz”; mają też konsekwencje, jeżeli chodzi o emocjonalne znaczenie doświadczenia włożonego w ramy modelu. Podobnie jak w przypadku teodycei opieki bożej, doświadczenia opisane z wykorzystaniem modelu napomnienia charakteryzują się większym nasileniem uczuć pozytywnych (radości, zadowolenia, przyjemności, poczucia bezpieczeństwa), a także większym nasileniem uczuć związanych z motywem kontaktu z innymi (miłości, troski, czułości, intymności) w porównaniu z doświadczeniami opisywanymi bez odniesienia do tego modelu. Można zatem powiedzieć, że również teodycea napomnienia nadaje negatywnemu doświadczeniu charakter zbliżony do doświadczenia „Jedności i miłości”.

Analiza statystyczna wykazała, jakie typy doświadczeń mogą być włączone w ramy teodycei napomnienia. Szczególnie często w jej ramach były opisywane doświadczenia zagrożenia więzi związanego z przyczynami naturalnymi (śmiercią, chorobą), a także doświadczenia zagrożenia poczucia ciągłości ja ze strony czynników naturalnych. Ostatni przytoczony przykład, który dotyczył doświadczenia zagrożenia życia w wyniku wypadku samochodowego, jest typowy dla tego modelu. Tymczasem zagrożenie więzi przez czynniki społeczne negatywnie wiązało się z tym modelem, co może oznaczać, że teodycea napomnienia nie najlepiej nadaje się do interpretacji zła społecznego (choć pierwszy przykład wskazywał, że czasem bywa używana w tym kontekście, ale wtedy boże napomnienie jest wciąż oczekiwane, a nie opisywane jako główne wydarzenie krytyczne). Drugi przykład pokazuje, że zastosowanie tego modelu może wręcz zmienić charakter doświadczenia z doświadczenia zła społecznego na doświadczenie zła naturalnego. W pierwszej części opowieści, nieprzytoczonej tutaj, narrator wspominał, jak wiele złości czuł wobec kierowcy odpowiedzialnego za wypadek; zauważył jednak, że ocena wypadku jako okazji do rozwoju duchowego zmieniła jego perspektywę i ostudziła złość – przestał winić drugiego kierowcę. Można przypuścić, że koncentracja na duchowym, nie społecznym wymiarze zdarzenia, umożliwiła narratorowi doświadczenie wypadku jako „Jedności i miłości”. Można zatem powiedzieć, że teodycea narracyjna nie tylko pozwala dodać nowy wymiar znaczenia doświadczeniu, ale całkowicie zmienić przypisywane mu znaczenie.

/// Podsumowanie

Podsumowując, jakie są korzyści z łączenia perspektyw teologii i nauk społecznych, w tym szczególnie teologii i humanistycznych nurtów w obrębie nauk społecznych, w badaniach nad teodyceą? Jeżeli zaczerpnemy metodę badawczą z repertuaru psychologii narracyjnej inspirowanej fenomenologią, wywiad pogłębiony może pozwolić na wyodrębnienie specyficznych modeli teodycei indywidualnej. Z kolei odwołanie do teologii i filozofii religii może pozwolić na opis tych modeli z odpowiednią wrażliwością na subtelności znaczeń języka religijnego i ich porównanie z modelami przedstawianymi w ramach dyskursu akademickiego. Dzięki jakościowym metodom analizy (a także wprowadzeniu elementarnych procedur ilościowych) modele te mogą być porównywane, jeżeli chodzi o rodzaj doświadczeń, do których wydają się pasować, a także pod względem emocjonalnych konsekwencji ich stosowania.

Poszukiwanie specyficznych, potocznych form teodycei w narracji i zestawienie ich z modelami opisywanymi w pracach teologów i filozofów religii, pozwala dojść do wniosków dotyczących różnic między teodyceą potoczną a akademicką, które na koniec można krótko omówić. Odniesienie ogólnego schematu teodycei do materiału narracyjnego, a zatem analiza ról/funkcji narracyjnych oraz innych elementów narracji, pozwala wyciągnąć jeden podstawowy wniosek. Teodycea narracyjna częściej koncentruje się na opisie działań zaradczych, a nie tego, jak doszło do zła czy też na opisie zła jako takiego. Teodycea narracyjna nie odpowiada zatem raczej na klasyczne pytanie stawiane przez filozofów i teologów piszących o złu, czyli pytanie „skąd zło?” („Unde malum?”); odpowiada raczej na pytanie, skąd możemy oczekiwać pomocy („Unde auxilium?”) i jak można zaradzić złu. Rola pomocnika i działań zaradczych jest kluczowa w różnych modelach teodycei potocznej. Sprawcy i ofiary są natomiast elementami narracji w większości przypadków niezależnymi od zastosowanego modelu teodycei. Zło jest opisywane najczęściej jako „rzeczywistość zastana”, której przyczyny nie są obiektem zainteresowania narratorów. Częściej pojawia się opis celu, któremu zło ma służyć (by mogło zostać „przemienione w dobro”) lub któremu mają służyć działania zaradcze. Zatem narratorzy odnoszący się do doświadczeń osobistych częściej przyjmują wobec zła orientację, którą można określić jako pragmatyczną lub teliczną (to drugie określenie szczególnie pasuje do modeli zawierających perspektywę pozytywnego zakończenia, takich jak omawiane modele opieki bożej, relacji z Bogiem i napomnienia).

Inny interesujący wniosek dotyczy zmian w treści emocjonalnej doświadczenia, które mogą wiązać się z ujęciem go w formę teodycei. Wśród wyróżnionych modeli znalazły się takie, których zastosowanie wiązało się z nasileniem motywu kontaktu; w szczególności dotyczyło to modeli najbardziej rozbudowanych pod względem struktury narracji, takich jak omówione modele teodycei opieki bożej i napomnienia; nie było jednak takich, które wiązałyby się z nasileniem drugiego motywu podstawowego, motywu umacniania siebie. Wydaje się zatem, że świat znaczeń kultury chrześcijańskiej, wyrażający się w dostępnych modelach teodycei, sprzyja zmianie doświadczenia negatywnego w doświadczenie „Jedności i miłości”. Natomiast brakuje modeli, które wzmacniałyby i spełniały motyw umacniania siebie, kształtowały doświadczenie określane przez Hermansa jako doświadczenie „Autonomii i sukcesu” (por. Hermans i Hermans-Jansen 1995). Być może zmiana znaczenia doświadczenia negatywnego w tym kierunku mogą sprzyjać świeckie narracje, narracje o funkcji teodycei (czy też kosmodycei), ale nieodwołujące się do świata znaczeń religijnych. Co prawda, jedyny wyróżniony model świeckiej teodycei – model wpływu środowiska – nie wiązał się z nasileniem motywu umocnienia siebie, ale raczej z umocnieniem motywu kontaktu. Wydaje się, że taki wynik mógł być efektem specyficznego doboru grupy i koncentracji w wywiadzie na religijnym świecie znaczeń. Aby poznać specyfikę takich świeckich modeli, potrzebny byłby inny model badawczy, z zastosowaniem wywiadu półswobodnego nakierowanego na możliwe świeckie źródła znaczeń. Być może w badaniu nastawionym na odnalezienie świeckiej teodycei odnalazłyby się modele świeckie powiązane także z inną treścią emocjonalną doświadczenia – doświadczeniem „Autonomii i sukcesu”. Analiza specyfiki takich modeli jest ciekawym zadaniem badawczym na przyszłość.

Kolejny wniosek, jaki można wyciągnąć na podstawie dokonanych analiz, dotyczy różnicy pomiędzy złem moralnym/społecznym i złem naturalnym jako przedmiotami teodycei. Na podstawie analizy przykładów zastosowania różnych modeli teodycei można uznać, że w przypadku zła naturalnego (zagrożenia więzi przez chorobę, śmierć lub też zagrożenia poczucia ciągłości ja przez czynniki naturalne) konstrukcja narracji była pełniejsza, bardziej rozbudowana niż w przypadku zła moralnego/społecznego (którego sprawcą był człowiek). Jest to o tyle ciekawe, że zło naturalne wydaje się trudniejsze do uzasadnienia w ramach religijnego obrazu świata – w tych ramach nie uznaje się działania przypadku, zatem zło naturalne może być wyzwaniem dla obrazu Boga jako przychylnego i sprawiedliwego, a także analogicznego obrazu świata stworzonego przez

Boga. Można ten zaskakujący wynik wytłumaczyć w następujący sposób: ze względu na zagrożenie, jakie niesie zło naturalne dla religijnego obrazu świata, tradycje religijne muszą zapewniać rozbudowane wzorce uzasadniania tego rodzaju zła.

Ze względu na ograniczoną objętość tekstu nie jest możliwe opisanie wszystkich wyróżnionych modeli teodycei potocznej i interesujących wniosków płynących z ich analizy; wniosków istotnych z perspektywy zarówno poznawczej, jak i praktycznej – mogących służyć jako podstawa edukacji religijnej, a także psychoterapii osób religijnych. Zostaną one przedstawione w szerszej publikacji. Wydaje się jednak, że nawet tak krótki i z konieczności wrywkowy opis uzyskanych wyników wskazuje, że przed uczonym otwartym na połączenie perspektywy teologii i nauk społecznych rysują się interesujące perspektywy badawcze.

Podsumowując wyniki badań, wypada nadmienić, że stanowią one wstęp, a zarazem zaproszenie do dalszych, szerzej zakrojonych badań narracyjnych, które objąć powinny respondentów należących do innych chrześcijańskich grup wyznaniowych, a także innych tradycji religijnych. Interesujące również wydaje się podjęcie badań nad tymi samymi grupami wyznaniowymi (katolikami i luteranami), ale funkcjonującymi w kontekście innych kultur narodowych. Warte weryfikacji wydaje się, na ile odnalezione wśród polskich luteranów i katolików modele teodycei wykorzystywane są przez osoby tych samych wyznań a innej narodowości.

Bibliografia:

/// Augustyn św. 2008. *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Wydawnictwo Znak, Kraków.

/// Berger P.L. 1997. *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, Nomos, Kraków.

/// Bruner J.S. 1990. *Życie jako narracja*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 1990, nr 4, s. 3–17.

/// Chmielnicka-Kuter E., Oleś P.K., Puchalska-Wasył M. 2009. *Metoda Konfrontacji z Sobą – 2000. Aneks do podręcznika*, Pracownia Testów Psychologicznych Polskiego Towarzystwa Psychologicznego, Warszawa.

/// Davis B. 2006. *The Reality of God and the Problem of Evil*, Continuum, London, New York.

/// Deselaers M. 1999. *Bóg a zło. W świetle biografii i wypowiedzi Rudolfa Hössa komendanta Auschwitz*, tłum. J. Zychowicz, Wydawnictwo WAM, Kraków.

/// Dryll E. 2004. *Homo narrans – wprowadzenie*, [w:] *Narracja. Koncepcje i badania psychologiczne*. red. E. Dryll, A. Cierpka, Wydawnictwo Instytutu Psychologii PAN, Warszawa, s. 7–20.

/// Flanagan K. 2001. *The Return of Theology: Sociology's Distant Relative*, [w:] *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, red. R.K. Fenn, Blackwell Publishing, Oxford, s. 432–444.

/// Furnham A., Brown L.B. 1992. *Theodicy: A Neglected Aspect of the Psychology of Religion*, „Journal for the Psychology of Religion” 1992, nr 2(1), s. 37–45.

/// Gergen M.M., Gergen K.J. 1997. *Toward a Cultural Constructionist Psychology*, „Theory and Psychology” 1997, nr 7, s. 31–36.

/// Giorgi A. 2003a. *Wprowadzenie*, [w:] *Fenomenologia i badania psychologiczne*, red. A. Giorgi, Trans Humana, Białystok, s. 16–22.

/// Giorgi A. 2003b. *Szkic psychologicznej metody fenomenologicznej*, [w:] *Fenomenologia i badania psychologiczne*, red. A. Giorgi, Trans Humana, Białystok, s. 23–40.

/// Hermans H.J.M., Hermans-Jansen E. 2000. *Autonarracje. Tworzenie znaczeń w psychoterapii*, tłum. P.K. Oleś, Pracownia Testów Psychologicznych Polskiego Towarzystwa Psychologicznego, Warszawa.

/// Hick J. 1966. *Evil and the God of Love*, Macmillan, London, Melbourne, Toronto.

/// Hutchison J.F.W., Greer J.M. i Ciarrocchi J.W. 1999. *An Empirical Exploration of Concomitants of Vossen's Theodicies in a Population of Elderly Women*, „Journal of Empirical Theology” 1999, nr 12 (2), s. 23–34.

/// Hutsebaut D. 2003. *Theodicy Models, Religious Coping Strategies, Self-Image and Post Critical Belief. An Empirical Study on a Sample of Dutch-speaking Belgians*, „Archive für Religionspsychologie” 2003, nr 24, s. 75–84.

/// Kay W.K. 1998. *A Demonized Worldview: Dangers, Benefits and Explanations*, „Journal of Empirical Theology” 1998, nr 11 (1), s. 17–29.

/// Krzyżewski K., Majczyna M. 2003. *O statusie i funkcjonowaniu kategorii doświadczenia w psychologii*, [w:] *Doświadczenie indywidualne. Szczególny rodzaj poznania i wyróżniona postać pamięci*, red. K. Krzyżewski, Wydawnictwo UJ, Kraków, s. 13–26.

/// Lerner M.J. 1980. *The Belief in a Just World: A Fundamental Delusion*, Plenum Press, New York.

/// McAdams D.P. 1985. *Power, Intimacy, and the Life Story: Personological Inquiries into Identity*, Guilford Press, New York.

/// McAdams D.P. 1993. *The stories we live by. Personal Myths and the Making of the Self*, William Morrow and Company, New York.

/// Moustakas C. 2001. *Fenomenologiczne metody badań*, tłum. S. Zabielski, Trans Humana, Białystok.

/// Oleś P.K. 1992. *Metoda Konfrontacji z Sobą J.M. Hermansa. Podręcznik*, Pracownia Testów Psychologicznych Polskiego Towarzystwa Psychologicznego, Warszawa.

/// Pargament K.I. 1997. *The Psychology of Religion and Coping. Theory, Research, Practice*, Guilford Press, New York, London.

/// Strange W. 1998. *Dispensing with the Devil. Reflection on Kay*, „Journal of Empirical Theology” 1998, nr 11 (1), s. 30–36.

/// Straś-Romanowska M., Bartosz B., Żurko M. 2010. *Słowo wstępne: Narracja jako opowieść indywidualna i jako tekst kultury*, [w:] *Psychologia małych i wielkich narracji*, red. M. Straś-Romanowska, B. Bartosz i M. Żurko, Eneteia, Warszawa, s. 13–17.

/// Śleszyński D. 1998. *Wędrownka doświadczenia. Podejście fenomenologiczne i egzystencjalne*, Trans Humana, Białystok.

/// Tokarska U. 2002. *Narracja autobiograficzna w terapii i promocji zdrowia*, [w:] *Narracja jako sposób rozumienia świata*, red. J. Trzebiński, GWP, Gdańsk, s. 221–261.

/// Tokarska U. 2004. *Narracja autobiograficzna we wspomaganie rozwoju człowieka*, [w:] *Narracja. Koncepcje i badania psychologiczne*, red. E. Dryll, A. Cierpka, Wydawnictwo Instytutu Psychologii PAN, Warszawa, s. 285–302.

/// Trzebiński J. 2002a. *Narracyjne konstruowanie rzeczywistości*, [w:] *Narracja jako sposób rozumienia świata*, red. J. Trzebiński, GWP, Gdańsk, s. 17–42.

/// Trzebiński J. 2002b. *Autonarracje nadają kształt życiu człowieka*, [w:] *Narracja jako sposób rozumienia świata*, red. J. Trzebiński, GWP, Gdańsk, s. 43–80.

/// Trzebiński J. 2002c. *Wstęp*, [w:] *Narracja jako sposób rozumienia świata*, red. J. Trzebiński, GWP, Gdańsk, s. 13–16.

/// Trzebiński J. 2008. *Problematyka narracji we współczesnej psychologii*, [w:] *Narracja. Teoria i praktyka*, red. B. Janusz, K. Gdowska, B. de Barbaro, Wydawnictwo UJ, Kraków s. 9–17.

/// Uchnast Z., Iskra J. 2003. *Doświadczenie cierpienia: jakościowa analiza zdarzeń życiowych*, [w:] *Doświadczenie indywidualne. Szczególny rodzaj poznania i wyróżniona postać pamięci*, red. K. Krzyżewski, Wydawnictwo UJ, Kraków, s. 143–172.

/// Van der Ven J.A. 1988. *Practical Theology: From Applied to Empirical Theology*, „Journal of Empirical Theology” 1988, nr 1 (1), s. 7–27.

/// Van der Ven J.A. 1993. *Practical Theology: an Empirical Approach*, Pharos, Kampen.

/// Van der Ven J.A., Vossen E. 1997. *Education for Coping with Suffering*, „Journal of Empirical Theology” 1997, nr 10 (1), s. 61–83.

/// Vermeer P., Van der Ven J.A., Vossen E. 1996. *Learning Theodicy*, „Journal of Empirical Theology” 1996, nr 9 (2), s. 67–85.

/// Vossen H.J.M. Eric 1993. *Images of God and Coping with Suffering. The Psychological and Theological Dynamics of the Coping Process*, „Journal of Empirical Theology” 1993, nr 6, s. 19–38.

/// Weber M. 2002. *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

/// Wertz F.J. 2003. *Metody i wyniki fenomenologicznego badania psychologicznego złożonego zdarzenia: przeżyć ofiary przestępstwa kryminalnego*, [w:] *Fenomenologia i badania psychologiczne*, red. A. Giorgi, Trans Humana, Białystok, s. 119–196.

/// Abstrakt

Celem niniejszego artykułu było przedstawienie, jak teologia, socjologia i psychologia mogą przyczynić się do zgłębienia zagadnienia teodycei indywidualnej. W artykule został zaprezentowany projekt badawczy dotyczący teodycei narracyjnej, w którym połączenie perspektywy teologii (zarówno myśli teologicznej, jak i tzw. teologii empirycznej), socjologii i psychologii pozwoliło na wyodrębnienie 12 modeli teodycei wykorzystywanych przez katolików i luteranów w obliczu doświadczeń negatywnych. Za pomocą procedur jakościowych i ilościowych, wykorzystywanych w psychologii, wyróżnione modele zostały porównane, jeżeli chodzi o rodzaj doświadczeń, które mogą być wpasowane w ich ramy narracyjne i konsekwencje zastosowania modeli w wymiarze treści emocjonalnej doświadczenia. W artykule zostały również przedstawione strategie badawcze i inspiracje teoretyczne wykorzystane w projekcie badawczym. Analiza wybranych modeli teodycei została przedstawiona w sposób bardziej szczegółowy, by zilustrować przyjęte strategie badawcze.

Słowa kluczowe:

teodycea, doświadczenia negatywne, teologia empiryczna, psychologia narracyjna

/// Abstract

In this paper I would like to show, how theology, sociology and psychology may contribute to understanding of personal theodicy. I present the research project on theodicy, in which combined perspectives of theology (theoretical as well as empirical), sociology and psychology enabled to differentiate a new list of 12 theodicy models constructed by Catholics and Lutherans confronted with negative experiences. With the use of qualitative and quantitative psychological tools, all models were compared as regards the type of negative experience that may be put within the frame of meaning they offer and emotional consequences this may evoke. In the paper I present the research strategies and inspirations used in my research, concentrating on the examples of selected theodicy models.

Keywords:

theodicy, evil, negative experiences, empirical theology, narrative psychology

01. Do analizy wykorzystano test χ^2 ; porównano obecność danego elementu struktury narracji w opowieściach, w których był wykorzystany dany model teodycei i opowieściach bez danego modelu; w tabeli podano wyniki o istotności $p < 0,1$.

02. Do analizy wykorzystano test χ^2 ; porównano obecność danej jednostki znaczenia w opowieściach, w których wykorzystany był dany model teodycei i w opowieściach bez danego modelu; w tabeli podano wyniki o istotności $p < 0,1$.

03. Do analizy wykorzystano test Manna-Whitneya; porównano nasilenie uczuć odnoszących się do doświadczeń opowiedzianych z wykorzystaniem danego modelu teodycei i bez odniesienia do danego modelu; w tabeli podano wyniki o istotności $p < 0,1$.