

TEZE

Inteligență spirituală
sau evlavie?

LIDIJA UȘUREL a absolvit studiile doctorale în teologie evanghelică, la Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad, România, cu specializare în teologie publică. Originară din Serbia, autoarea este licențiată în teologie (Seminarul Teologic Evanghelic din Osijek, Croația) și în psihologie (Facultatea de Filozofie din Novi Sad, Serbia). Diploma de master în consiliere creștină a obținut-o, de asemenea, la seminarul din Osijek, unde a activat ca asistent al Departamentului de Consiliere. Munca de cercetare a autoarei se plasează într-o zonă interdisciplinară, la intersecția dintre teologie și psihologie, cu focalizare pe spiritualitate și consiliere creștină, iar interesul ei primordial vizează dezvoltarea, creșterea și transformarea spirituală autentică, atât individuală, cât și comunitară. Lidija Ușurel este coordonatoare a Departamentului Educațional al Fundației Estera, organizație pro-viață, prin intermediul căreia își desfășoară activitatea de profesor în mai multe școli gimnaziale și licee din Timișoara.

Lidija Ušurel

TEZE

Inteligență spirituală sau evlavie?

Agentul uman în relație cu Dumnezeu

Prefață de *Marcel V. Măcelaru*

Colecție coordonată de
Marcel V. Măcelaru
Daniel G. Oprean
Ioan-Gheorghe Rotaru
Corneliu C. Simuț



Arad, 2024

CONVERGENȚE

Oradea, 2024

Referenți științifici:

Prof. univ. dr. Dumitru Vanca

Prof. univ. dr. Otniel Bunaciu

Inteligență spirituală sau evlavie? Agentul uman în relație cu Dumnezeu © 2024,
Lidija Ușurel

Toate drepturile sunt rezervate. Orice reproducere, totală sau parțială, a acestei ediții prezentei lucrări este permisă numai cu acordul scris al editurilor.

Convergențe este un imprint al editurii Decenu.eu. Ars Theologica este un imprint al Editurii Universității „Aurel Vlaicu”, Arad.

Întreaga responsabilitate pentru originalitatea lucrării revine autorului, în cazul nerespectării eticii academice, editurile neputându-și asuma vreo răspundere. Editura Decenu.eu și Editura Universității „Aurel Vlaicu” nu împărtășesc neapărat punctele de vedere exprimate de autori în cuprinsul lucrărilor publicate.

Citatele biblice sunt preluate din Biblia Dumitru Cornilescu revizuită ortografic © 2010, 2014 Societatea Biblică Interconfesională (SBIR) / British and Foreign Bible Society (BFBS); și din Noua Traducere în Limba Română (Holy Bible, New Romanian Translation) Copyright © 2006 by Biblica, Inc®.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
UȘUREL, LIDIJA

Inteligență spirituală sau evlavie? : agentul uman în relație cu Dumnezeu /
Lidija Ușurel ; pref. de Marcel V. Măcelaru. - Arad : Ars Theologica ; Oradea :
Convergențe, 2024

ISBN 978-973-752-960-2 ISBN 978-630-6658-06-0

I. Măcelaru, Marcel V (pref.)

2

Redactor: Daniel Cojiță

Corectura: Radu-Alin Balaj

Tehnoredactare și copertă: Gabi Giulușan

Concepția grafică a colecției: Gabi Giulușan

Oradea, Aleea Emanuil Godju, nr. 2

Tel./WhatsApp: 0720.770.282

Web: libraria.decenu.eu

Email: libraria@decenu.eu

Tipar executat de Print Expert, Oradea

Cuprins

Prefață	xiii
Introducere	1
Întrebări de cercetare, presupuziții, teză, obiective	3
Considerente metodologice	7
Capitolul 1: Inteligența spirituală	11
1.1. Origini și elemente definitorii	11
1.1.1. Religie, spiritualitate, știință	11
1.1.2. Bazele conceptuale și premergători ai intelenței spirituale	16
1.1.2.1. Stadiile dezvoltării credinței (James W. Fowler)	16
1.1.2.2. Inteligența spirituală (Danah Zohar)	18
1.1.2.3. Inteligența existențială (Howard E. Gardner)	20
1.1.2.4. Conceptul inteligenței spirituale al lui Robert W. Emmons	21
1.1.2.5. Un alt fel de inteligență? Critici aduse conceptului lui Emmons	27
1.1.2.6. Alți teoreticieni ai inteligenței spirituale	32
1.2. Domenii de aplicare a inteligenței spirituale	41
1.3. Bazele neurologice ale experiențelor spirituale	42
1.4. Concluzii și sugestii	44
Capitolul 2: Inteligența spirituală și creștinismul într-o societate secularizată și spiritual sincretistă	47
2.1. Spiritualitatea mileniului trei	47
2.2. Renașterea spiritualității.....	48
2.2.1. Secularizarea și apusul postmodernismului.....	48

2.2.2. Diluarea creștinismului și redefinirea spiritualității	50
2.2.3. Obscuritatea răsăritului metamodern	54
2.2.4. Caracteristici ale spiritualității metamoderne	59
Capitolul 3: Spiritualitate creștină – întoarcerea la origini	65
3.1. Unicitatea, particularitatea și complexitatea spiritualității creștine.....	65
3.1.1. Religie creștină sau spiritualitate creștină?	65
3.1.2. Spiritualitatea creștină ca și concept – etimologia și semantica termenilor	68
3.2. Indicatorii identitari fundamentali ai spiritualității creștine ..	72
3.2.1. Experiența relațional-transformatoare cu Dumnezeul Bibliiei	73
3.2.2. Experiența perceptivă și participativă	75
3.2.3. Viața virtuoasă de abnegație (ascetică)	78
3.2.4. Viața virtuoasă contemplativă – misticismul rațiunii și misticismul iubirii	82
3.2.5. Favoarea divină prin har și credință vs. aroganța raționalismului și tranzacționismul faptelor	87
3.2.6. Pocăința, sfințirea, carismele, misiunea	91
3.2.7. Afectivitatea pneumatic-apocaliptică	93
3.2.8. Sacramente, discipline, practici	96
3.2.9. Concluzii.....	99
3.3. Definiții ale spiritualității creștine	104
3.4. Elemente doctrinare specifice spiritualității creștine biblice	108
3.4.1. Inițiativă divină revelatoare de Sine.....	108
3.4.2. Alteritate și personalism trinitarian	109
3.4.3. Dragostea cruciformă	111
3.4.4. După chipul și asemănarea Sa	112
3.4.5. Maturizarea spirituală și rodirea virtuoasă	114
3.5. Concluzii.....	115
Capitolul 4: Agentul uman în relație cu Dumnezeu.	
Omul firesc <i>psychikos / sarkikos</i> și omul duhovnicesc <i>pneumatikos</i>...	119
4.1. Perspective epistemologic-antropologice asupra cunoașterii și experimentării lui Dumnezeu	121

4.1.1. Simțurile spirituale – considerente generale	122
4.1.2. Dinspre paralelism și coexistență înspre subordonare, suprimare și desființare.....	123
4.1.2.1. Juxtapunerea psiho-senzorialului cu spiritualul	123
4.1.2.2. Ambiguitatea simțurilor spirituale	124
4.1.2.3. Transformarea progresivă a psiho-senzorialului în spiritual	126
4.1.2.4. Spiritualul subordonat psiho-senzorialului	127
4.1.2.5. Integrarea holistică. Virtuțile, condiția cunoașterii	128
4.1.2.6. Originea ecleziastică a simțurilor spirituale.....	130
4.1.2.7. Compensare: prevalența factorilor psiho-senzoriali emoționali.....	131
4.1.2.8. Prevalența factorilor psiho-senzoriali cognitivi – abilitățile psihologice atinse de harul divin	132
4.1.3. Constructe substitutive ale simțurilor spirituale.....	136
4.1.3.1. Rațiunea regenerată prin credință, Cuvânt și Duh	137
4.1.3.2. Simțul divinității.....	138
4.1.3.3. Simțul inimii (intuiție intelectual-afectivă).....	139
4.1.3.4. Intuiția pre-cognitivă de conștientizare a divinității.....	140
4.1.3.5. Conștiența pre-conceptuală a prezenței misterului	141
4.1.3.6. Cunoașterea emoțional-experiențială	142
4.1.3.7. Concluzii	143
4.2. <i>Homo psychikos, homo pneumatikos și homo sarkikos</i> în perspectivă paulină.....	150
4.2.1. Natura antropologiei pauline.....	150
4.2.2. Trei categorii de oameni?	151
4.2.2.1. <i>Homo psychikos</i> – înțelepciunea naturală și carnalitatea	151
4.2.2.1.1. <i>Psyche</i>	151
4.2.2.1.2. <i>Psychikos</i>	154
4.2.2.2. <i>Homo pneumatikos</i> – înțelepciunea duhovnicească și maturitatea morală	158

4.2.2.2.1. <i>Pneuma</i>	158
4.2.2.2.2. <i>Pneumatikos</i>	161
4.2.2.3. <i>Homo sarkikos</i> – identitate neasumată.....	169
4.2.2.3.1. <i>Sarx, sarkikos</i>	169
4.2.2.3.2. Încrederea în <i>sarx</i> și în faptele bune ale sinelui	173
4.2.2.4. <i>Homo pneumatikos</i> vs. <i>homo sarkikos / psychikos</i>	175
4.2.2.5. Omul inteligent spiritual – <i>homo psychikos</i> sau <i>homo moralis / civilis</i> ?	179
4.3. Evlavia duhovnicească și viața virtuoaasă creștină	181
4.3.1. Pilonii interpretativi ai lui <i>eusebeia</i>	181
4.3.1.1. Atitudinea corectă față de Dumnezeu	182
4.3.1.2. Atitudinea corectă față de semenii	185
4.3.1.3. Crezul corect	186
4.3.1.4. <i>Eusebeia</i> și viața publică – Păstrarea ordinii sociale	188
4.3.1.5. <i>Eusebeia</i> și virtutea	190
4.3.2. Viața virtuoaasă – Virtuți laice vs. virtuți creștine	192
4.3.2.1. Augustin: Virtutea adevărată – iubirea de Dumnezeu	194
4.3.2.2. Luther: Originea virtuții creștine – transformare radicală	196
4.3.2.3. Aquino: Scopul virtuții creștine – viziunea beatifică a lui Dumnezeu	199
4.3.2.3.1. Virtutea dobândită	200
4.3.2.3.2. Virtutea infuzată	202
4.3.2.4. Pavel: Virtutea ca expresie a identității pneumatice în Hristos	203
4.3.2.5. Concluzii	207

Capitolul 5: Inteligența spirituală versus evlavia duhovnicească creștină	213
5.1. Concluzii finale	213
5.1.1. Analiza fenomenului spiritualității umaniste prin prisma spiritualității creștine.....	213

5.1.2. Analiza epistemologică a posibilității cunoașterii transcendentului în baza aparatului senzorial / psihic neregnerat versus cunoașterea divinității în baza simțurilor spirituale, i.e., a aparatului senzorial / psihic regnerat.....	218
5.1.3. Dezbaterea dinamicii dintre cele trei, respectiv patru ipostaze posibile de ființare a persoanei / sinelui uman, i.e., existența duhovnicească <i>pneumatikos</i> , existența naturală / sufletească <i>psychikos</i> și existența firească / carnală / păcătoasă sau <i>sarkikos</i> , căreia i-a fost adăugată și existența morală a omului civilizat, respectiv <i>homo moralis / civilis</i>	223
5.1.4. Urmărirea originii și dezvoltării conceptului <i>eusebeia</i> și descrierea semnificației acestuia în contextul biblic creștin	229
5.1.5. Analiza conceptului despre virtuți; proveniența acestuia și clasificările în virtuți laice și virtuți creștine	232
5.1.6. Clarificarea protocolului de operare (sursă / cauză, scop, rezultate / efecte, mod de operare / mijloace) al inteligenței spirituale, în contrast cu evlavia duhovnicească creștină	235
Încheiere	241
Ce a constatat?	242
Ce a reușit să facă?.....	243
Bibliografie	245

Capitolul 1

Inteligența spirituală

Ce este inteligența spirituală? Cum este posibil ca un termen (concept) de sorginte religioasă, *i.e.*, spiritualitatea, să își găsească locul într-un domeniu științific și de ce este acesta asociat cu o funcție cognitivă psihologică, *i.e.*, inteligența? Secțiunea ce urmează va trata aceste subiecte și va scoate în evidență motivele pentru care conceptul inteligenței spirituale necesită să fie evaluat din perspectiva teologiei creștine, și în special, prin lentilele *spiritualității* creștine biblice.

1.1. Origini și elemente defnitorii

1.1.1. Religie, spiritualitate, știință

De-a lungul istoriei, semnificația termenilor „religie” și „spiritualitate” s-a suprapus semnificativ. Începând cu secolul XX, și, în special, din cea de-a doua jumătate a acestui secol, între cele două concepte au început să se contureze primele disensiuni.¹ Motivele principale care au dus la schimbare se datorează dezvoltării intelectuale de la finele secolului XIX, care a rezultat cu apariția marxismului, a teoriei evoluției și a psihologiei moderne.² Aceste trei evenimente, pe lângă multe altele, urmau să modifice într-un mod radical înțelegerea ființei umane, atât la nivel individual, cât și comunitar, iar în consecință, și a spiritualității și religiei.³ Ceea ce

¹ R.F. PALOUTZIAN, *Invitation to the Psychology of Religion*, p. 12.

² Philip SHELDRAKE, *A Brief History of Spirituality*, Malden, Blackwell Publishing, 2007, p. 172.

³ P. SHELDRAKE, *A Brief History of Spirituality*, 173-175.

până atunci a presupus o interschimbabilitate conotativă dintre cele două fenomene, urma să ia forma unei divergențe complexe.

Pe de-o parte, ca urmare a disensiunii, aria de semnificație a *religiei* s-a restrâns la marile tradiții religioase mondiale. Astfel, caracterul instituționalizat al creștinismului, budismului, iudaismului, islamului, hinduismului etc., a presupus aderarea la sisteme de credințe și practici confesionale bine definite, iar beneficiul frecventării comunitare s-a concretizat într-un sentiment distinct de apartenență.⁴ Deși religia și-a păstrat și dimensiunea spirituală, care a continuat să reprezinte o parte integrantă a acesteia, percepția asupra a ceea ce reprezintă spiritualitatea creștină s-a modificat.⁵

Pe de altă parte, *spiritualitatea* și-a început incursiunea în căutarea teritoriilor noi, neexplorate. Încercând să confere semnificație și sens vieții fără a mai face apel la tradițiile religioase, aceasta s-a focalizat pe subiecte de natură existențială, precum: descoperirea valorilor, principiilor și adevărilor finale conform cărora viața poate fi trăită cu scop; dezvoltarea sinelui; sporirea bunăstării individuale etc. Spiritualitatea a devenit seculară și umanistă și, într-un anume sens, mistică, pentru că deși s-a departajat de religie, ea nu a abandonat credința în supranatural și nici în sacralitate, ci le-a redefinit. În acest context se poate spune că spiritualitatea a primit o valență dublă, reprezentând o dimensiune existențială⁶,

⁴ R.F. PALOUTZIAN, *Invitation to the Psychology of Religion*, p. 12-13.

⁵ Spiritualitatea creștină a secolului XX a devenit mai „variata, eclectică, globală, ecumenică și pluralistă”, confruntându-se cu un „declin semnificativ” în ceea ce privește apartenența populației la bisericile instituționale tradiționale; vezi P. SHELDRAKE, *A Brief History of Spirituality*, p. 204.

⁶ Unul dintre reprezentanții teologiei procesuale (process theology), John B. Cobb, Jr., consideră că dezvoltarea dimensiunii spiritualității / religiosului în om, reprezentată de formarea graduală a *noțiunii despre Dumnezeu*, poate să fie accesată dintr-o *perspectivă evoluționistă, procesuală*. Cobb stipulează teoria conform căreia toate tradițiile religioase mondiale au jucat un rol definitoriu, succesiv și progresiv la apariția structurilor existențiale religioase, creștinismul fiind ultima și cea mai avansată *structură de existență*. Totuși, în timp ce revelația progresivă a divinității (de la chemarea lui Avraam, la darea Legii și până la venirea lui Hristos) este o realitate scripturală, aceasta ar trebui privită prin lentilele creaționiste și soteriologice biblice ale originii ființei umane, care din grădina Eden a început un proces de „involuție”, și nu vice-versa. Doar odată cu dezamorsarea decadenței umanității, inițiată prin alegerea lui Avraam și culminând cu Hristos, resetarea existențială a omului a putut să aibă loc. La fel, de observat că maturitatea spirituală (structura de existență) a lui Avraam s-a format, din punct de vedere cronologic, *înaintea* apariției structurii creștine de existență (conform lui Cobb), deși patriarhul a fost și continuă să fie *prototipul* credinței creștine, apărute mult mai târziu în istorie. În acest context, în loc de o abordare evolutivă a revelației divine și a dezvoltării dimensiunii spiritualității / religiosului în om, lucrarea de față sugerează ca aceste fenomene să fie abordate mai degrabă în termenii de *continuitate și discontinuitate*, în care adău-

specifică atât omului secular, cât și celui religios.⁷

Aflat la intersecția dintre știință, spiritualitate și religie, conceptul de inteligență spirituală a apărut târziu, fiind una dintre încercările de identificare a *originii și mecanismelor psihologice care stau la baza manifestării și funcționării supranaturalului / religiosului în om*. Interesul științelor umaniste față de religie și spiritualitate, în general, și al psihologiei, în particular, nu reprezintă, însă, o noutate. Acesta își are obârșia în filosofile antice grecești ale lui Aristotel și Platon, regăsite apoi în scrierile gânditorilor medievali și renașterii⁸, al căror periplu în căutarea înțelepciunii s-a intersectat cu modalitățile prin care gândirea umană ajunge să descopere adevărul și să trăiască virtuos, fără a-L exclude pe Dumnezeu din ecuație (perceput, însă, în cele mai diverse forme). Astfel, încă de la începuturile psihologiei ca știință, scrierile lui William James⁹, G. Stanley Hall și Edwin Starbuck¹⁰, iar mai apoi ale umaniștilor Carl Jung și Abraham Maslow¹¹, atestă legitimitatea cercetării științifice a religiei și a spiritualității. Și totuși, validarea științifică a acestora nu a avut loc decât la începutul anilor 60 ai secolului trecut, când oficial, atât psihologia religiei, cât și psihologia transpersonală¹², iar mai târziu și

gărea elementelor noi, vitale, la aceeași imagine, aduce mai multă lumină, clarifică și completează revelația divină. Mai mult, starea spirituală a societăților contemporane poate cu greu să fie atribuită maturității psiho-spirituale a umanității. Chiar dacă progresul științific și tehnologic au contribuit semnificativ la complexitatea și diversificarea concepției despre Dumnezeu, contemporaneitatea nu progresează în a-L cunoaște pe Dumnezeu din Biblie, ci se deține în mod gradat de Cel pe care Îl sacrifică pe altarul sinelui uman, acesta din urmă devenind, el însuși, noul Dumnezeu. Așadar, structura de existență umană care și-a atins apogeul în creștinism devine post-creștină, întorcându-se înspre ceea ce a aspirat să fie de-a lungul întregii istorii a umanității – ca Dumnezeu dar fără Dumnezeu; vezi John B. COBB, Jr., *The Structure of Christian Existence*, Boston, University Press of America, 1990, online: <https://www.religion-online.org/book/the-structure-of-christian-existence/>, accesat la data de 11. 11. 2018.

⁷ Zehavit GROSS, „Spirituality, Contemporary approaches to defining”, în Elizabeth M. DOWLING, W. George SCARLETT (eds.), *Encyclopedia of Religious and Spiritual Development*, Thousand Oaks, Sage Publication, Inc., 2006, p. 424-425.

⁸ „History of Psychology”, în *New World Encyclopedia*, online: https://www.newworldencyclopedia.org/p/index.php?title=History_of_psychology&oldid=1008698, accesat la data de 13.01.2020.

⁹ Vezi William JAMES, *Tipurile experienței religioase*, trad. Mihaela Căbulea, Cluj-Napoca, Dacia, 1998.

¹⁰ James M. NELSON, *Psychology, Religion and Spirituality*, New York, Springer, 2009, p. 19.

¹¹ J.M. NELSON, *Psychology, Religion and Spirituality*, p. 23.

¹² În timp ce psihologia religiei se ocupă cu elucidarea proceselor psihologice care susțin manifestarea fenomenului religios și / sau spiritual în om, psihologia transpersonală acordă atenție primordială experiențelor de natură spiritual-transcendentă, în care sentimentul de identitate se extinde dincolo de sine, cuprinzând aspecte mai largi ale psihicului uman, ale vieții, omenirii și cosmosului (precum stările superioare ale conștiinței / conștiinței, diverse experiențe sublimine sau neobișnuite, experiențele mistice, convertirea religioasă, evoluția spirituală ș.a.); vezi Roger WALSH & Frances VAUGHAN, „On tran-

psihologia pozitivistă¹³, au acordat credibilitate fenomenului, recunoscându-l ca parte esențială a existenței și experienței umane.

Optând pentru varianta umanistă, psihologia a păstrat conotația fundamentală atribuită spiritualității, aceea de a fi o dimensiune a ființei umane care-l abilitază pe om cu capacitatea de a se dezvolta și de a-și atinge împlinirea personală chiar și în afara religiei.¹⁴ Pornind de pe această platformă, unele definiții ale spiritualității s-au focalizat doar pe fenomene strict *existențiale*, precum sensul și semnificația existenței, izolarea, moartea etc., în timp ce altele au inclus și elementul *sacralului*, abordând *valori* profund religioase dar care au fost inițial *golite de conținutul doctrinar* (precum dragostea, compasiunea, răbdarea, iertarea, mulțumirea, armonia, preocuparea față de aproape etc.).¹⁵ În acest context, spiritualitatea a reprezentat o preocupare față de realitatea ultimă, presupunând un pelerinaj în căutarea sacralului¹⁶; a inclus nevoia fundamentală a omului de a avea sens și scop în viață¹⁷ și a încurajat practici care facilitează conectarea cu transcendentul¹⁸; a presupus implicarea holistică a individului în acest demers – implicare rațională, emoțională, volițională și experiențială, pe mai multe paliere – la nivel personal, relațional și social; și nu în ultimul rând, spiritualitatea s-a dovedit a avea un rol important în menținerea sănătății mintale și a bunăstării individuale.¹⁹

personal definitions”, în *Journal of Transpersonal Psychology*, vol. 25, nr. 2, 1993, p. 199-207; vezi și R.F. PALOUTZIAN, *Invitation to the Psychology of Religion*, p. 22.

¹³ Jeffrey S. LEVIN, Linda M. CHATTERS, „Research on Religion and Mental Health: A Review of Empirical Findings and Theoretical Issues”, în Harold G. KOENIG (ed.), *Handbook of Religion and Mental Health*, Academic Press, 1998, p. 33-50; vezi și Christopher PETERSON & Martin E.P. SELIGMAN, *Character strengths and virtues: A handbook and classification*, New York, Oxford University Press, 2004, p. 4-5.

¹⁴ Spiritualitatea umanistă este fundamentată pe „abilitatea și responsabilitatea umană de a duce o viață etică de împlinire personală” fără a face apel la supranaturalism, la religie sau la Dumnezeu; vezi *Humanism and Its Aspirations*.

¹⁵ De aici diversitatea identitară: „spiritual dar nu religios”, „religios dar nu spiritual”, „și religios și spiritual”, „nici religios nici spiritual”; vezi R.F. PALOUTZIAN, *Invitation to the Psychology of Religion*, p. 13; vezi și Robert C. FULLER, *Spiritual but not religious*, Oxford, Oxford University Press, Inc., 2001; vezi și Kenneth I. PARGAMENT, „The Psychology of Religion and Spirituality? Response to Stifoss-Hanssen, Emmons, and Crumpler”, în *International Journal for the Psychology of Religion*, vol. 9, nr. 1, 2000, p. 35-43.

¹⁶ R.A. EMMONS, *The psychology of ultimate concerns*, p. 6-8, 89-112.

¹⁷ R.A. EMMONS, *The psychology of ultimate concerns*, p. 4-6, 137-156.

¹⁸ F. VAUGHAN, „What is Spiritual Intelligence?”, p. 18-19.

¹⁹ R.A. EMMONS, „Is spirituality an intelligence?”, p. 19; vezi și R.A. EMMONS, *The psychology of ultimate concern*, p. 174-176.

Este evident că în concepțiunea psihologică umanistă, spiritualitatea poate să reprezinte acea dimensiune existențială specifică atât omului secular, cât și celui religios.

Spiritualitatea în psihologie primește însă și valențe noi, specifice domeniului științific din care face parte. Astfel, pe lângă faptul că este o *caracteristică inerentă* a omului²⁰ care include căutarea sensului și semnificației ultime²¹, spiritualitatea mai poate să reprezinte și cea de-a șasea *trăsătură a personalității* (alături de cele cinci din modelul Big 5 – deschidere, conștiinciozitate, extraversiune, agreabilitate, neuroticism)²² sau un „*element în structura conștiinței*” omului²³; apoi, spiritualitatea mai este descrisă ca fiind o aprofundare a *conștiinței de sine*, respectiv dezvoltarea nivelelor superioare ale *conștiinței*²⁴, dar și ca un sentiment de *apartenență ultimă*, rezultat din conectarea cu transcendentul și cu aproapele²⁵; și, în final, spiritualitatea mai este percepută ca o *experiență* subiectivă și personală *transformatoare*, fără de care, așa cum au specificat unii psihologi renumiți (William James, 1961; Carl Jung, 1968; Abraham Maslow, 1970), ființa umană nu poate fi pe deplin înțeleasă.²⁶

Din cele prezentate mai sus, rezultă că spiritualitatea este un fenomen complex și multilateral, care poate fi evaluat de pe platforme diferite, cu ajutorul metodelor de studiu diferite, datorită conotațiilor atașate acestuia în dependență de domeniile de proveniență și de conceptualizare. Spiritualitatea poate fi, prin urmare, percepută ca:

- 1) *Fenomen religios*, care circumscrie caracterul instituționalizat al marilor tradiții religioase mondiale – creștinism, iudaism, budism, islam etc.
- 2) *Fenomen umanist, științific și psihologic*, care abordează subiecte de natură existențială, urmărind explicarea științifică și psihologică a manifestării religiosului și a experiențelor de natură transcendentă în om;

²⁰ R.A. EMMONS, „Is spirituality an intelligence?”, p. 13-15.

²¹ R.A. EMMONS, *The psychology of ultimate concerns*, p. 6-8; vezi și James W. FOWLER, *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, New York, Harper One, 1981

²² Ralph L. PIEDMOND, „Does Spirituality Represent the Sixth Factor of Personality? Spiritual Transcendence and the Five-Factor Model”, în *Journal of Personality*, vol. 67, nr. 6, 1999, p. 985-1013; vezi și R.F. PALOUTZIAN, *Invitation to the Psychology of Religion*, p. 197-198.

²³ M. ELIADE, *Nostalgia originilor*, p. 6.

²⁴ R.A. EMMONS, *The psychology of ultimate concerns*, p. 164-165.

²⁵ F. VAUGHAN, „What is Spiritual Intelligence?”, p. 16.

²⁶ D.D. NASEL, *Spiritual Orientation in Relation to Spiritual Intelligence*, p. 16.

3) *Fenomen parapsihologic și / sau demonic* – care descrie experiențe supranaturale, a căror proveniență nu este de origine psihologică și care nu pot fi explicate științific;

4) *Dimensiune antropologică* – capacitate inerent umană de a percepe, procesa și experimenta fenomene spirituale, respectiv de a conștientiza elemente care trec dincolo de percepția senzorială obișnuită și au de-a face cu accesarea transcendentului; această dimensiune poate lua diverse forme: conștiință, trăsătură a personalității, sentiment de apartenență ultimă etc.

După cum a fost deja specificat, lucrarea de față își propune să analizeze spiritualitatea atât ca fenomen *religios*, în general, cât și ca fenomen *umanist-psihologic și științific*, în particular, ambele fenomene fiind analizate prin prisma spiritualității creștine. Având în vedere că *inteligenta spirituală* aparține domeniului spiritualității umaniste, științifice și psihologice, și ea va fi evaluată de pe aceeași platformă – platforma spiritualității creștine.

1.1.2. Bazele conceptuale și premergători ai inteligenței spirituale

1.1.2.1. Stadiile dezvoltării credinței (James W. Fowler)

Majoritatea cercetărilor psihologice privind spiritualitatea au fost efectuate în cadrul psihologiei religiei și s-au rezumat, cu preponderență, la studierea empirică²⁷ a proceselor psihologice care stau la baza manifestării fenomenului religios și / sau spiritual în om. Printre puținele cercetări care și-au propus să *construiască un concept teoretic* al religiei și spiritualității²⁸ a fost *teoria stadiilor credinței* a lui James W. Fowler. Pe lângă această teorie, în literatura psihologiei religiei au mai apărut și alte constructe, precum teoria bunăstării spirituale a lui C.W. Ellison²⁹ și teoria maturității spirituale, dezvoltată de Hall & Edwards³⁰, iar ulterior

²⁷ Z. GROSS, „Spirituality, Contemporary approaches to defining”, p. 425.

²⁸ Z. GROSS, „Spirituality, Contemporary approaches to defining”, p. 425; vezi și J. W. FOWLER, *Stages of Faith*.

²⁹ R.A. EMMONS, *The psychology of ultimate concerns*, p. 176-177; vezi și Craig W. ELLISON, „Spiritual well-being: Conceptualization and Measurement”, în *Journal of Psychology and Theology*, nr. 11, 1983, p. 330-340.

³⁰ R.A. EMMONS, *The psychology of ultimate concerns*, p. 176-177; vezi și Todd W. HALL, Keith J.

și de Malony.³¹ Spre deosebire, însă, de teoria lui James W. Fowler, cele două teorii s-au ocupat de *formularea testelor și inventarelor* de evaluare a maturității spirituale și a funcționării spirituale optime³², având la bază perspectiva etapelor de dezvoltare.

Teoria stadiilor credinței a lui James W. Fowler și-a propus să *conceptualizeze dezvoltarea religioasă* a omului de-a lungul întregii sale vieți. Dezvoltarea stadiilor credinței a fost reprezentată printr-un model triadic de relaționare dinamică a sinelui cu persoanele semnificative din viață și cu realitatea transcendentă ultimă, cea care formează și informează viața de zi cu zi și conferă sens și semnificație existențială.³³ Având ca repere psihologia cognitivă a lui Jean Piaget și teoria psihosocială a lui Eric Erikson, acest concept urmărește trecerea consecutivă de la un stadiu de dezvoltare la altul, analizând *procesul etapizat* de instituire, sistematizare și maturizare a *aspectelor structurale ale cadrului psihologic* (aspecte cognitive, emoționale, volitive, relaționale, sociale, de atașament etc), cadru de-altfel *universal*, în care poate sălășlui *orice religie mondială*.³⁴ Stadiile dezvoltării credinței sprijină, așadar, ideea de *universalitate a mecanismelor psihologice care facilitează maturizarea religiosului în om*. Dezvoltat în cadrul psihologiei, conceptul lui Fowler nu și-a propus, însă, să se focalizeze pe *aspectul doctrinar al „credinței”* (filosofii, convingeri, credințe, valori, doctrine etc.), acest *conținut* fiind deosebit de important pentru formarea viziunii asupra lumii și vieții, fie ea religioasă sau nu.³⁵ Lucrarea de față va adresa acest aspect doctrinar de valori, credințe și practici, pentru a identifica diversele forme pe care spiritualitatea le poate îmbrăca, și, în special, pentru a diferenția *identitatea spirituală promovată de inteligența spirituală*, de ceea ce reprezintă o *identitate duhovnicească creștină*.

EDWARDS, „The initial development and factor analysis of the spiritual assessment inventory”, în *Journal of Psychology and Theology*, nr. 24, 1996, p. 233-246.

³¹ R.A. EMMONS, *The psychology of ultimate concerns*, p. 176-177; vezi și H. Newton MALONY, „The clinical assessment of optional religious functioning”, în *Review of Religious Research*, vol. 30, nr.1, 1988, p. 3-17.

³² R.A. EMMONS, *The psychology of ultimate concerns*, p. 176.

³³ J. W. FOWLER, *Stages of Faith*, p. 16-36.

³⁴ J. W. FOWLER, *Stages of Faith*, p. 207-211; vezi și Lidija UŠUREL, *Making the most out of your givens: An assessment of spiritual development and attachment in young adulthood*. Master Thesis submitted to Evandeoski teološki fakultet, Osijek, Croatia, 2011, p. 15-19.

³⁵ Susan KWILECKI, „Spiritual intelligence as a theory of individual religion: A case application”, în *The International Journal for the Psychology of Religion*, vol. 10, nr. 1, 2000, p. 32-42.

1.1.2.2. *Inteligența spirituală (Danah Zohar)*

Un alt concept major focalizat pe transpunerea spiritualității într-un sistem teoretic, elaborat, îi este atribuit Danei Zohar. Deși introdus pe platforma psihologiei personalității de către Robert Emmons, conceptul „intelenței spirituale” a apărut pentru prima dată în domeniul managementului organizațional, în lucrarea autoarei *Rewiring the Corporate Brain*.³⁶ Conceptul a fost ulterior dezvoltat în *Spiritual Intelligence, The Ultimate Intelligence*³⁷, în care Zohar, coautoare cu Marshall, îi conferă inteligenței spirituale statutul de capacitate intelectuală supremă, capabilă să integreze și să transcendă atât inteligența cognitivă (IQ), cât și pe cea emoțională (EQ). Zohar consideră că nici IQ, care a reprezentat multă vreme singurul criteriu după care capacitatea mintală umană a fost evaluată, și nici EQ, recunoscută pentru importanța pe care a oferit-o motivației, empatiei și emoțiilor în facilitarea bunăstării personale și relaționale, nu pot să explice întreaga complexitate a vieții interioare a omului.³⁸

Mergând un pas mai departe, autorii sugerează că inteligența spirituală originează în centrul profund al sinelui și reprezintă capacitatea supremă integratoare, ce pune fundațiile funcționării eficiente atât a IQ, cât și a EQ.³⁹ Zohar și Marshall definesc inteligența spirituală ca fiind „*intelența cu care sunt abordate și rezolvate chestiuni legate de sens și valoare*”⁴⁰, ea fiind capacitatea care plasează viața și acțiunile umane în contextul larg al subiectelor fundamentale ale umanității. Susținând existența unui centru în cortex responsabil pentru spiritualitatea umană, Zohar și Marshall sugerează că *creierul uman este calibrat pentru diverse experiențe spirituale, care conferă sentimentul sensului, valorii și al scopului în viață*.⁴¹ Deși cercetările privind baza neurologică a experiențelor

³⁶ Danah ZOHAR, *ReWiring the Corporate Brain: Using the New Science to Rethink How We Structure and Lead Organizations*, San Francisco, Berrett-Koehler Publishers, Inc., 1997.

³⁷ Danah ZOHAR and Ian MARSHALL, *Spiritual Intelligence, The Ultimate Intelligence*, London, Bloomsbury, 2000.

³⁸ D. ZOHAR, I. MARSHALL, *Spiritual Intelligence, The Ultimate Intelligence*, p. 3-5, 59-63; vezi și David MIDGELY, „Book Review: SQ—Spiritual Intelligence, the Ultimate Intelligence”, în *Transactional Analysis Journal*, vol. 31, nr. 3, 2001, p. 205-207.

³⁹ D. ZOHAR, I. MARSHALL, *Spiritual Intelligence, The Ultimate Intelligence*, p. 292.

⁴⁰ D. ZOHAR, I. MARSHALL, *Spiritual Intelligence, The Ultimate Intelligence*, p. 3.

⁴¹ D. ZOHAR, I. MARSHALL, *Spiritual Intelligence, The Ultimate Intelligence*, p. 91-112, 292.

spirituale au infirmat existența unui singur „punct focar” sau loc al lui (D)umnezeu în creier, acestea au identificat mai multe zone corticale responsabile pentru trăirile de natură religioasă / spirituală, dovedind că și experiențele de natură spirituală, asemănător relaționării cu agenții umani, presupun activitate cerebrală multiplă.⁴²

Asemenea conceptului lui Fowler, și perspectiva promovată de Zohar și Marshall vorbește despre universalitate. Conștientizând prezența ontologică, psiho-fiziologică chiar, a dimensiunii spirituale în om, conceptul lui Zohar și Marshall îi conferă acesteia un rol *integrator suprem pentru o existență cu scop și sens*. Cu toate acestea, extrăgând elementele constitutive din tezaurul istoriei religiilor lumii (taoism, budism, hinduism, creștinism) și din diferite teorii ale psihologiei personalității (Meyer-Briggs, Carl Jung, R. B. Cattell, S. Freud), conceptul teoretic al lui Zohar și Marshall devine eclectic. Conceptul integrează, într-un sistem evolutiv de dezvoltare a conștiinței speciei umane⁴³, ideea de *universalitate a spiritualului* în om, care poate fi accesat indiferent de sistemul religios la care agentul uman aderă. Și deoarece este considerată drept leagăn de formare al *oricărei versiuni* de spiritualitate, inteligența spirituală, ca centru al existenței, devine o platformă care, cu toate că se dorește a fi neutră, pare să sprijine relativismul și sincretismul religios. În cuvintele autorilor: „orice formă religioasă înrădăcinată în centru ..., orice set de credințe, orice tradiție ... este o formă valabilă pentru centru”, deoarece „Dumnezeu are (mai) multe fețe”⁴⁴.

Este oare inteligența spirituală, ca centru existențial descris de Zohar și Marshall, cu adevărat neutră din punct de vedere valoric? Și chiar dacă centrul spiritualității facilitează formarea *oricărei versiuni* de spiritualitate și a formelor religioase diverse, își îndeplinește acesta menirea sa ontologică, conform concepției biblice, creștine? Acestea sunt câteva dintre întrebările la care lucrarea de față își propune să caute și să ofere un răspuns.

⁴² Lisa MILLER, Iris M. BALODIS, Clayton H. MCCLINTOCK, Jiansong XU, Cheryl M. LACADIE, Rajita SINHA, Marc N. POTENZA, „Neural Correlates of Personalized Spiritual Experiences”, în *Cerebral Cortex*, vol. 29, nr. 6, 2019, p. 2331-2338, online: <https://doi.org/10.1093/cercor/bhy102>, accesat la data de 20.10.2019.

⁴³ D. ZOHAR, I. MARSHALL, *Spiritual Intelligence, The Ultimate Intelligence*, p. 292.

⁴⁴ D. ZOHAR, I. MARSHALL, *Spiritual Intelligence, The Ultimate Intelligence*, p. 292-293.

1.1.2.3. *Inteligența existențială (Howard E. Gardner)*

O posibilă „înrudire” între spiritualitate și inteligență a fost speculată, iar mai apoi respinsă de către Howard E. Gardner, întemeietorul inteligențelor multiple. Apelând la diversele concepții teoretice ale fenomenului inteligenței, care sprijină ideea că aceasta este mai degrabă o capacitate diversificată decât una unitară⁴⁵, Gardner postulează existența a șapte abilități intelectuale independente, în fiecare persoană, la nivel de potențial. El definește inteligența ca fiind „*abilitatea de a rezolva probleme* sau de a crea produse de valoare într-un anumit cadru cultural”⁴⁶, respectiv un „*potențial bio-psihologic de procesare* a informației, care poate să fie activat într-un cadru cultural pentru a rezolva probleme sau pentru a crea produse de valoare în acea cultură”⁴⁷. La baza fiecărei abilități intelectuale stă un set de structuri și procese care au loc în creier, dedicate operațiunilor specifice fiecărui tip de inteligență. Cele opt capacități intelectuale sunt: inteligența lingvistică, logic-matematică, spațial-vizuală, muzicală, corporal-kinestezică, interpersonală, intrapersonală și naturalistă.

Howard Gardner setează și câteva criterii pe baza cărora se poate determina dacă o anumită abilitate se distinge de celelalte și poate să fie considerată o inteligență independentă. Acestea sunt: 1) posibilitatea de izolare a abilității la nivelul creierului, pe baza leziunilor cerebrale; 2) deținerea plauzibilității istorice evolutive; 3) existența unei operațiuni sau a unui set de operațiuni ușor de identificat, care fac posibilă desfășurarea acestei abilități; 4) prezența unui model caracteristic de dezvoltare a abilității respective; 5) existența persoanelor în viața cărora au fost prezente sau absente aceste abilități; 6) susceptibilitate la codificare într-un sistem de simboluri; 7) prezența dovezilor experimentale psihologice și 8) sprijin în favoarea acestei abilități pe baza constatărilor psihometrice.⁴⁸

⁴⁵ De exemplu, Horn (1989) face distincție între inteligența fluidă și cea cristalizată; alți psihologi (Thurstone, 1938; Vernon, 1965) aduc în discuție inteligența verbală, matematică și spațială; Sternberg (1985) vorbește despre inteligența contextuală, experiențială și cea computațională; vezi Howard GARDNER, „A Case Against Spiritual Intelligence”, în Raymond F. Paloutzian, Jozef Corveleyn, Kathleen V. O Connor (eds.), *The International Journal for the Psychology of Religion*, vol. 10, nr.1, 2000, p. 27-34.

⁴⁶ Howard GARDNER, *Intelligence Reframed: Multiple Intelligences for the 21st Century*, New York, Basic Books, 1999, p. 33.

⁴⁷ H. GARDNER, *Intelligence Reframed*, p. 33-34.

⁴⁸ H. GARDNER, *Intelligence Reframed*, p. 35-40; vezi și R.A. EMMONS, *The psychology of ultimate concerns*, p. 161.

Cea de-a noua capacitate intelectuală, față de care Gardner are rețineri și decide să nu o includă în cadrul inteligențelor multiple, este inteligența spirituală. Având în vedere faptul că în concepțiunea autorului *spiritualitatea nu este o „operațiune” sau un „calcul mintal”,* pentru a descrie, totuși, preocuparea umană față de chestiunile supreme / finale, Gardner preferă să folosească termenul de „intelență existențială sau cosmică”⁴⁹. Chiar dacă încearcă să disocieze inteligența existențială de elementul sacralui, Gardner continuă să fie convins că aceasta nu are cum să nu fie o componentă a spiritualității, iar în opinia sa, spiritualitatea nu satisface criteriile unei inteligențe. Decizia finală a lui Gardner de a nu introduce nici inteligența existențială pe lista inteligențelor multiple s-a datorat lipsei de evidențe neurologice convingătoare, evidențe care să susțină existența structurilor corticale responsabile pentru operațiunile necesare manifestării acestei inteligențe.⁵⁰

1.1.2.4. Conceptul inteligenței spirituale al lui Robert W. Emmons

Robert W. Emmons își consolidează conceptul plecând de la presupuziția că Gardner a decis prematur să nu includă inteligența spirituală pe lista inteligențelor multiple, din pricina unei definiții prea restrictive a spiritualității.⁵¹ Emmons percepe spiritualitatea ca fiind „un domeniu marcat de interesul față de realitatea transcendentă, sacră”⁵², o „preocupare față de realitatea ultimă”⁵³, sau o „pasiune pentru infinit” ce nu poate fi egalată cu nimic în termenii *motivației* umane; spiritualitatea mai poate reprezenta și un stil anume de viață, care presupune „a trăi cu semnificație ultimă, ca răspuns la cele mai profunde adevăruri ale universului”⁵⁴. Definind astfel spiritualitatea, Emmons facilitează validarea acesteia nu doar ca fenomen universal, ci o introduce și în sfera științifică, dar sub o nouă formă.

⁴⁹ H. GARDNER, „A Case Against Spiritual Intelligence”, p. 27; vezi și H. GARDNER, *Intelligence Reframed*, p. 60-64; vezi și R.A. EMMONS, *The psychology of ultimate concerns*, p. 162.

⁵⁰ H. GARDNER, „A Case Against Spiritual Intelligence”, p. 27; vezi și H. GARDNER, *Intelligence Reframed*, p. 63-64.

⁵¹ R.A. EMMONS, *The psychology of ultimate concerns*, p. 161.

⁵² Robert A. EMMONS, „Spirituality and Intelligence: Problems and Prospects”, în Raymond F. PALOUTZIAN, Jozef CORVELEYN, Kathleen V. O CONNOR (eds.), *The International Journal for the Psychology of Religion*, vol. 10, nr. 1, 2000, p. 57-64.

⁵³ R.A. EMMONS, „Is Spirituality an Intelligence?”, p. 5

⁵⁴ R.A. EMMONS, „Is Spirituality an Intelligence?”, p. 5.