

Ks. ROMUALD JAWORSKI
KATEDRA PSYCHOLOGII RELIGII UKSW
WARSZAWA

JAK ZBADAĆ DOJRZAŁOŚĆ RELIGIJNĄ?

WSTĘP. 1. WIEDZA RELIGIJNA. 2. UCZUCIA RELIGIJNE. 3. RELACJE OSOBOWE. 4. UNIWERSALNE CECHY DOJRZAŁOŚCI RELIGIJNEJ. 5. PRÓBA WYODRĘBNIENIA ZASADNICZYCH WSKAŹNIKÓW DOJRZAŁOŚCI RELIGIJNEJ. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Wśród płaszczyzn życia religijnego, które poddawane są ocenie pod kątem dojrzałości, należy wymienić: wiedzę religijną, uczucia religijne oraz relacje między Bogiem i człowiekiem. Przyznając pierwszeństwo procesom poznawczym, warto zwrócić uwagę również na pozostałe obszary życia religijnego, które są znaczące w procesie osiągnięcia dojrzałości religijnej.

1. WIEDZA RELIGIJNA

Znajomość rzeczywistości religijnej obejmuje wiele aspektów. Zakres prawd religijnych jest bardzo szeroki. Wystarczy pomyśleć o treściowej zawartości *Credo* apostołskiego lub dokumentów wypracowanych przez sobory i synody. Nie sposób omawiać tu wszystkich tych prawd i ich ewolucji w myśleniu poszczególnych ludzi lub wspólnot religijnych.

Niewątpliwie podstawowe znaczenie ma wiedza na temat Rzeczywistości Transcendentalnej, a konkretnie – posiadany obraz Boga. Kim Bóg jest? Jak działa? Jak można się z Nim komunikować?

Szczególne zajęcie się obrazem Boga podyktowane jest nie tylko tradycją badań psychologicznych, lecz także centralnością tego tematu wśród całego bogactwa treści religijnych. Wiedza religijna obejmuje ponadto znajomość prawd wiary i zasad moralnych wynikających z przyjętej orientacji religijnej, znajomość historii zbawienia i historii swojego Kościoła, i wreszcie znajomość obrzędowości religijnej (liturgia, kult).

Obraz Boga jest rzeczywistością złożoną i niełatwą do opisanie. W literaturze często podkreśla się niebezpieczeństwa przeakcentowania jednego z ważnych jego aspektów z pominięciem innych. Religioznawcy zwracają uwagę na następujące elementy treściowe związane z obrazem Boga: groza i fascynacja (*tremendum et fascinosum*); transcendencja i immanencja Boga; Bóg poznawany i przeżywany (Bóg teologów i mistyków).

W doświadczeniach religijnych osób wierzących Bóg jawi się zarówno jako ktoś wzniosły, groźny a nawet straszny, a równocześnie jako rzeczywistość fascynująca, pociągająca, angażująca. O przewadze jednej z tych tendencji decyduje zarówno osobista historia życia danego człowieka, jego doświadczenia wczesnodziecięce, jego radości i zranienia, jak również wpływ środowiska, w którym żyje. Wydaje się, że w kulturze religijnej następuje obecnie przeakcentowanie w omawianej dziedzinie. Dawniej podkreślano w wychowaniu religijnym sprawiedliwość, wszechwiedzę i wszechmoc Boga, który był spostrzegany jako prawodawca, sędzia i egzekutor sprawiedliwości. Dziś akcentuje się Bożą opatrzność, miłość, przebaczenie i miłosierdzie. Te cechy obrazu Boga mają silny konotacyjny charakter, dlatego należy je rozpatrywać w kontekście uczuć towarzyszących człowiekowi w przeżyciach religijnych.

W teologii systematycznej podkreślenie transcendencji i immanencji Boga ma znaczenie zasadnicze. Transcendencja Boga dotyczy sfery ontologicznej i epistemologicznej. Bóg transcenduje, przekracza świat, będąc Rzeczywistością od niego odrębną, wzniosłą, charakteryzującą się pełnią istnienia i „wyniesioną ponad inne byty”¹. Z tego powodu także poznanie Boga ludzkim umysłem w sposób pełny, jasny, wyraźny i jednoznaczny jest niemożliwe. Filozofia i teologia klasyczna posługują się trzema sposobami poznania Boga: drogą twierdzenia (*via affirmationis*), drogą przeczenia (*via negationis*) i drogą uwznioślenia (*via eminentiae*), które w procesie poznania należy łączyć ze sobą.

¹ W. Granat, *Bóg w teologii systematycznej*, w: *Encyklopedia Katolicka KUL*, t. 2, Lublin 1985, s. 950.

Immanencja, w przeciwieństwie do transcendencji, określa obecność i działanie Boga w świecie. „Transcendencja Boga zakłada Jego immanencję, gdyż wskazuje na zależność od Boga rzeczy stworzonych, które Bóg podtrzymuje w istnieniu, a one w ten sposób uczestniczą w Jego wszechmocy”².

W ludzkiej percepcji łatwo dokonać przeakcentowania jednego z wyżej wymienionych aspektów. Wynikiem takiego spostrzegania i myślenia o Bogu może być podkreślanie dystansu wobec Boga ujawniające się w skrajnej postaci jako deizm. Akcentowanie immanencji Boga z pomijaniem jego transcendencji prowadzić może do koncepcji panteistycznych, w których odrębność, różnica między Bogiem i światem, są niedostrzegalne, a świat traktowany jest jako emanacja bóstwa.

Decydując się na pewne uproszczenie metodologiczne, można powiedzieć, że w kształceniu katechetycznym i teologicznym przekazywany jest „podwójny” obraz Boga: „Bóg teologów” i „Bóg mistyków”. Są to dwa różne obrazy Boga. Bóg teologów, który staje się bliższy i bardziej znany dzięki wykładom z teologii, jest często traktowany reistycznie, przedmiotowo. Istotniejsze bowiem od treści przekazywanych podczas wykładów jest to, iż Bóg staje się „przedmiotem” badań naukowych. Ta swoista obiektywizacja nauki o Bogu powoduje zdystansowanie się do Niego, jako do przedmiotu poznania. Dokonuje się tu reifikacja Boga, a relacja osobowa typu „ja – Ty” w stosunku do Boga ustępuje, przynajmniej czasowo, relacji przedmiotowej typu „ja-ono”³. Z tym faktem wiąże się nie tylko specyficzne widzenie Boga, ale także zmiana funkcjonowania człowieka i zmiana typu relacji między człowiekiem i Bogiem.

Bóg mistyków, to Bóg, wobec którego nie wystarczy pozostać w postawie poznawczej, lecz do którego można i należy zwracać się całą swoją istotą. Modlitwa, praktyki ascetyczne i kultyczne zmierzają tu do odkrycia „Boga dla siebie”. Dochodzenie do Boga na innej drodze niż poznanie teologiczne wytwarza w psychice (w sferze umysłowej) szczególny obraz Boga. Jest to Bóg bliższy (przez swoją miłość, albo grozę) osobie, która modli się, medytuje, nawiązuje z Nim osobisty dialog.

Synteza obu tych obrazów Boga wydaje się być celem formacji religijnej. Umiejętność integracji treści teologicznych z osobistym, indywidualnym światem przeżyć jest celem dążeń dydaktycznych

² Tamże, s. 951.

³ Zob. M. Buber, *Dwa typy wiary*, tłum. z niem. J. Zychowicz, Kraków 1995.

i wychowawczych. Obraz Boga, o ile nie ulega zmianom w procesie kształcenia, pozostaje zafiksowany na wczesnodziecięcych przeżyciach, co stanowi wskaźnik zahamowania rozwoju religijnego.

2. UCZUCIA RELIGIJNE

O roli sfery emocjonalnej w życiu religijnym świadczy chociażby fakt, iż wielu badaczy przyznaje pierwszeństwo uczuciom religijnym w stosunku do treści myślowych. Nie wchodząc w dyskusję dotyczącą priorytetu tej czy innej sfery psychicznej w życiu religijnym, należy stwierdzić, że emocje i uczucia wydają się być najbardziej zmiennym elementem życia religijnego. Sferę uczuciowości, a w tym także i uczucia religijne, charakteryzuje fluktuacja i oscylowanie między doznaniem przyjemnymi i przykrymi.

Rozwój uczuciowy zmierza zazwyczaj w kierunku przechodzenia od prostej i silnej emocjonalności wywodzącej się raczej ze sfery cielesnej, popędowej do skomplikowanej, pogłębionej i mniej burzliwej uczuciowości związanej z wyższymi funkcjami psychicznymi. Taka charakterystyka rozwoju dotyczy też uczuciowości religijnej, w której dokonuje się przejście od prostego lęku lub fascynacji do zróżnicowanych i głębokich uczuć, takich jak: miłość, zawierzenie, nadzieja, poczucie odpowiedzialności. W miarę rozwoju uczuciowości religijnej coraz wyraźniejszy staje się w niej wymiar świadomego i własnego, osobistego odkrywania pozytywnych aspektów rzeczywistości. Wywołują one głęboki pokój i radość. To uczucie harmonii wewnętrznej wiąże się z poczuciem osobistej decyzji.

W nurtach psychologicznych, gdzie dominuje reaktywny model człowieka, podkreślana jest motywacyjna rola emocji. Pomijana jest natomiast rola siły samosterującej, jaką jest wola. W rozważaniach nad rozwojem religijności trafniejsze wydaje się rozpatrywanie jej w kontekście uczuć i woli, niż w terminach emocji i motywacji. Rozwój religijny zmierza w stronę pogłębiania uczuciowości i coraz bardziej zdecydowanego zaangażowania woli.

W formacji religijnej obserwować możemy występowanie silnych uczuć i emocji. Ale występują tu także głębokie i skomplikowane uczucia, jak np. doświadczenie „nocy ciemnej” w przeżyciach duchowych. Śledzenie przechodzenia w życiu religijnym od fascynacji religią do „nocy ciemnej”, od emocjonalności do uczuciowości jest ważne. Pozwala bowiem uchwycić istotne wymiary religijności, a także stymulować jej rozwój.

Lęk i fascynacja towarzyszące życiu religijnemu – są podstawowymi uczuciami występującymi w różnym nasileniu w zależności

od posiadanego obrazu Boga. W kontakcie z Bogiem pełnym majestatu i dostojęstwa rodzi się uczucie szczególnego respektu, który w teologii określany jest jako „bojaźń Boża”. Bojaźń Boża skłania do respektowania woli Bożej, płynie z miłości i prowadzi do nadziei, że Bóg udzieli potrzebnych łask. Lęk i fascynacja współwystępują u człowieka w relacji do Boga, bowiem doświadczenie niezwykłości, dostojęstwa i wzniosłości Boga wyzwala równocześnie tęsknotę za spotkaniem tej rzeczywistości.

Warto także zauważyć, że lęk w relacji do Boga może mieć dwojaki charakter. Może ujawniać się jako lęk niewolniczy lub synowski. U osób głęboko religijnych współwystępuje lęk synowski i fascynacja. Osobom określającym siebie jako „słabo wierzący” lub „słabo praktykujący” towarzyszy lęk niewolniczy.

Bliskość i dystans – to uczucia wobec Boga występujące w zależności od spostrzegania wymiaru transcendencji i immanencji w obrazie Boga. Przeakcentowywanie w obrazie Boga cech transcendencji bez dostrzegania immanencji rodzi poczucie dystansu, braku więzi z Bogiem. Podkreślanie immanencji Boga rodzi poczucie jego bliskości. Jednak przy pomijaniu wymiaru transcendencji uczuciu bliskości Boga może towarzyszyć brak szacunku dla odrębności i wielkości Stwórcy.

3. RELACJE OSOBOWE

Cechą specyficzną przeżycia religijnego jest – przynajmniej w interpretacji religii chrześcijańskiej – osobowy charakter relacji między Bogiem i człowiekiem. Osobowy charakter przedmiotu religijnego stwarza możliwość nawiązania z nim relacji dialogowej. Pomimo tego faktu relacje wielu ludzi wobec Boga mają charakter instytucjonalny, instrumentalny, nieosobowy. Można nawet wyróżnić w oparciu o ten aspekt dwa typy religijności: personalną i apersonalną.

W religijności personalnej dominują relacje osobiste, intymne wobec Boga. W religijności apersonalnej relacje do Boga mają charakter oficjalny, instytucjonalny. Osobowy kontakt z Bogiem jest wskaźnikiem dojrzałości religijnej.

Zwrócenie uwagi na personalny (osobowy) wymiar kontaktu człowieka z Bogiem w przeżyciach religijnych okazało się interesujące. Inspiracją dla uwzględnienia tego wymiaru był dorobek psychologii religii, jak również podstawowe twierdzenia filozofii i teologii dotyczące religii (i religijności) chrześcijańskiej. (Jaworski 1989). Religia chrześcijańska jest religią personalną. Zakłada się tu współ-

występowanie trzech elementów: 1) podmiotem przeżycia religijnego jest człowiek jako byt osobowy, funkcjonujący w pełni swoich osobowych dyspozycji; 2) przedmiotem tego przeżycia i jego adresatem jest osoba Boga; 3) między osobą człowieka i Bogiem osobowym występuje specyficzny typ relacji, określany jako relacja osobowa.

Osoby identyfikujące się z religią chrześcijańską wzywane są do aktualizacji takiej formy religijności, w której wymiar personalny, osobowy, spełnia rolę zasadniczą. Tę modelową formę religijności (chodzi tu o model normatywno-instytucjonalny) określić można jako religijność personalną. Psychologiczna operacjonalizacja pojęcia „religijność personalna” ma znaczenie nie tylko poznawcze, lecz również praktyczne. Badania psychologiczne umożliwiają ocenę poziomu obecności wymiaru personalnego w przeżyciach religijnych i ukazują sposoby psychospołecznego funkcjonowania ludzi z różnym poziomem religijności personalnej.

Osoby, których religijność charakteryzuje się wysokim stopniem nasilenia się kontaktów interpersonalnych z Bogiem, posiadają religijność personalną. O osobach, które w relacji z Bogiem nie aktualizują osobowych odniesień, a Boga traktują reistycznie, narzędziowo można powiedzieć, że ich religijność jest apersonalna. Przy psychologicznej analizie religijności personalnej i apersonalnej uwzględniano charakterystyczne cechy przedmiotu i podmiotu przeżyć religijnych oraz cechy samej relacji zachodzącej między nimi. Stworzony na drodze teoretycznych rozważań model religijności personalnej i apersonalnej poddany został weryfikacji empirycznej na drodze badań testowych.

W kontakcie z Bogiem (z *Sacrum*) przeżycia człowieka charakteryzować się będą różnymi cechami w zależności od typu religijności. Gdy religijność ma charakter personalny, przeżyciom religijnym towarzyszy aktywność, zaangażowanie, spontaniczność, autonomia, poczucie wolności i odpowiedzialności, twórczość, wewnętrzna stabilizacja, świadomość celowości, ukierunkowanie na wspólnotę, allocentryzm, otwartość, autentyczność, poczucie godności. W przypadku religijności apersonalnej człowieka charakteryzuje pasywność, obojętność, sztywność, poczucie przymusu, brak poczucia godności związanego z wyznawaną religią. Religijność taka będzie charakteryzować się także heteronomicznością, brakiem poczucia odpowiedzialności, naśladownictwem, labilnością, dezorientacją egzystencjalną, egocentryzmem, sztucznością i izolacją od innych sfer życia.

Tym, co w sposób istotny różnicuje religijność personalną od personalnej, jest odrębny sposób traktowania Boga. Religijność personalna charakteryzuje się tym, że człowiek dostrzega i akceptuje

osobową odrębność Boga. Bóg, jako adresat religijnych aktów człowieka, jest traktowany jako „Ty”, jako Osoba, jako drugi podmiot, w relacji do którego człowiek może przeżyć zarówno swoją podmiotowość, jak i przedmiotowość. Osobowy Bóg staje się dla człowieka z religijnością personalną wartością podstawową. Jest to wartość finalna, centralna i zinternalizowana.

Z innym obrazem Boga mamy do czynienia w religijności apersonalnej. Tutaj Bóg traktowany jest na sposób „rzeczy”. Takie odnoszenie się do Boga nie uwzględnia jego podmiotowości i ogranicza Go do roli narzędzia. Wiara, religia, Bóg stają się wtedy tylko środkiem na drodze osiągania innych wartości. Bóg staje się wartością instrumentalną, peryferyjną (jedną z wielu) i niezinternalizowaną.

4. UNIWERSALNE CECHY DOJRZAŁOŚCI RELIGIJNEJ

Poszukiwanie wskaźników rozwoju religijnego może iść w kierunku poszukiwania tych kryteriów dojrzałości, które są uniwersalne i niezależne od fazy, czy etapu rozwoju danej osoby. Aby zobaczyć rozwój religijności i cały jego dynamizm, należy uwzględnić napięcie między dojrzałością religijną, do jakiej człowiek zmierza, a niedojrzałością, która może go charakteryzować w określonym momencie jego życia. Uzasadnione byłoby tu podanie zestawu wskaźników dojrzałej i niedojrzałej religijności. Temat ten, podejmowany w rozprawach z psychologii religii, okazuje się sam w sobie bardzo bogaty i złożony. Istnieją duże trudności w ustaleniu kryteriów dojrzałości religijnej spowodowane następującymi okolicznościami: 1) subiektywizm oceny – zarozumiałością jest brać własny poziom religijności jako punkt odniesienia i pomiaru religijności innych; 2) różnicowanie możliwości – „szczytowy punkt rozwoju religijności jednego człowieka może okazać się tylko połową możliwości drugiej osoby”; 3) preferencja odniesień – czy ważne są uczucia, czy wiedza, czy zachowania religijne.

Warto podać przynajmniej niektóre katalogi cech dojrzałej religijności prezentowane przez psychologów. Wiele cech jest zbliżonych, niektóre zupełnie odrębne i oryginalne. W wielu przypadkach autorzy podali nie tylko kryteria różnicowania religijności dojrzałej i niedojrzałej, ale także wypracowali metody diagnostyczne.

Walter Houston Clark⁴ stawia szereg pytań, na które odpowiedź pozwala określić poziom dojrzałości religijnej. Pytania te są następujące:

⁴ W. H. Clark, *The Psychology of Religion*, New York 1958, s. 256

1. Czy zajmuje priorytetowe (podstawowe) miejsce? Czy religia wypływa z nieodpartej ludzkiej potrzeby, czy jest elementem pobożności związanej z udawaniem?
2. Czy jest świeża? Czy jest otwarta na tajemnicę, nacechowana ciekawością i gotowa do wyzwalania zdziwienia nad tym, co cudowne?
3. Czy jest samokrytyczna? Czy jest zdolność dostrzegania słabości w swoim stanowisku religijnym i zarazem, czy jest lojalność wobec swej religii?
4. Czy jest wolna od magii i przesądów? Czy religijność nie jest tylko formą zabezpieczenia się przy pomocy magicznej siły pochodzenia kosmicznego?
5. Czy jest znacząco dynamiczna? Czy nadaje sens życiu? Czy motywuje ludzką energię? Czy daje satysfakcję?
6. Czy jest integrująca? Czy odnosi się do wszystkich ludzkich przeżyć, integrując życie? Czy jest podstawą zgodności z osobistymi celami i normami moralnymi oraz ze zdrowymi celami społecznymi?
7. Czy jest społecznie skuteczna (efektywna)? Czy wzmacnia rozumienie wspólnoty z innymi tak, żeby w efekcie tworzyć bardziej zdrową społeczność?
8. Czy jest pokorna? Czy jest zdolna do dostrzegania dobra w innych?
9. Czy wzrasta? Czy ciągle zgłębia prawdę i ugruntowuje wiarę?
10. Czy jest twórcza? Czy ujawnia własne charakterystyczne rysy?

Isydor Baumgarten⁵ próbuje połączyć linearną i stadialną koncepcję rozwoju. Wymienia wskaźniki dojrzałości religijnej charakterystyczne zarówno dla poszczególnych etapów w rozwoju religijnym, jak i traktuje je jako znaki dojrzałości religijnej w ogóle. W zestawieniu obok siebie cech religijności dojrzałej (+) i niedojrzałej (-) wydobywa szereg znaczących obszarów różnicujących te dwie postawy religijne:

1. Obszar ważności, zakres wpływów:
 - a. (-) ważna wyłącznie jako wiedza
 - b. (+) ważna ze względu na przeżycia i zachowania
2. Motywy ważności:
 - a. (-) motywowana zewnątrznie
 - b. (+) motywowana wewnątrznie
3. Treść motywacji - jakim treściami i motywom odpowiada:
 - a. (-) motywowana lękiem

⁵ Zob. I. Baumgarten, *Pastoralpsychologie*, Düsseldorf 1990.

- b. (+) motywowana wyzwoleniem, pełnią
- 4. Ukierunkowanie aktywności religijnej:
 - a. (-) zorientowana na siebie i swoje życzenia
 - b. (+) zdolna do poświęceń
- 5. Realność oczekiwań:
 - a. (-) oczekiwania życzeniowe, roszczeniowe
 - b. (+) oczekiwania rozumne, realne
- 6. Dyspozycja do dialogu:
 - a. (-) religijność przeddialogowa
 - b. (+) religijność dialogowa
- 7. Związek z określoną sytuacją:
 - a. (-) związana z określoną sytuacją i określonymi warunkami życia
 - b. (+) otwarta na nowe sytuacje
- 8. Stopień prawdziwości, autentyczności:
 - a. (-) zakrywająca autentyczne przeżycia
 - b. (+) zakorzeniona w przeżyciach, prawdziwa

Gordon Allport⁶ poświęcił wiele pracy studium nad religijnością człowieka. W oparciu o liczne badania wyodrębnił dwa typy religijności: religijność wewnętrzną i zewnętrzną. Ta pierwsza jest dojrzałą formą przeżyć i zachowań religijnych. Allport wskazuje następujące kryteria dojrzałości religijnej:

- 1. zróżnicowanie wielu elementów w strukturze religijności; zakłada przy tym: wolność od egocentryzmu i fanatyzmu, możliwość krytycznego ustosunkowania się do już ukształtowanych postaw;
- 2. funkcjonalna autonomia motywacji religijnej (niezależność od potrzeb psychofizycznych);
- 3. stałość kierunku postępowania - zgodność z zasadami moralnymi;
- 4. otwartość na szerszą interpretację przedmiotu religii – unikanie absolutyzacji własnych wyobrażeń;
- 5. integralna, harmonijna zgodność postaw religijnych z osobowością;
- 6. heurystyczny charakter religijności.

A. Vergot⁷ uważa, że dojrzałe postawy religijne charakteryzują:

- 1. dialogiczna struktura relacji między człowiekiem a Bogiem;
- 2. dostrzeżenie elementu transcendencji i immanencji;

⁶ Zob. G. Allport, *Osobowość i religia*, tłum. z ang. H. Bartoszewicz, Warszawa 1988.

⁷ Zob. A. Vergot, *Religionpsychologie*, Olten 1970.

3. stopień identyfikacji jednostki z modelem religijności przyjętym w danym społeczeństwie.

Dojrzałość postaw religijnych, wg Z. Chlewińskiego⁸, jest charakteryzowana przez:

1. autonomię motywacji religijnej;
2. dojrzałą, właściwą koncepcję (obraz) Boga;
3. umiejętność różnicowania elementów istotnych od ubocznych w religii;
4. umiejętność rozwiązywania kryzysów religijnych;
5. autentyczność przekonań religijnych.

Z. Uchnast⁹ analizuje dojrzałość religijną jako proces, w którym występują następujące cechy:

1. gotowość do nawiązania kontaktu z przedmiotem religii;
2. rozwój nowych elementów struktury osobowości (postaw, zainteresowań) z uwagi na stosunek do Boga; doświadczanie siebie jako podmiotu i przedmiotu relacji religijnej;
3. ukierunkowanie zachowań na aktualizację potencjalności ujawniających się w relacji ja-Bóg; spontaniczna potrzeba wyrażania swojej indywidualności, autentyzm, humor, dystans do swoich przeżyć, spontaniczność;
4. gotowość do pogłębiania i udoskonalania relacji z Bogiem; gotowość zmiany obrazu siebie i koncepcji świata (światopoglądu) ze względu na religię;
5. zaufanie do utrzymywania osobowej relacji z Bogiem; dyspozycyjność do zmian, doświadczenie akceptacji ze strony Boga i zasada „kochaj i czyń, co chcesz”.

5. PRÓBA WYODRĘBNIENIA ZASADNICZYCH WSKAŹNIKÓW DOJRZAŁOŚCI RELIGIJNEJ

Wydaje się, że przy ocenie dojrzałości religijnej szczególną rolę odgrywają następujące czynniki: typ motywacji religijnej, zróżnicowany poziom udziału świadomości w przeżyciach i działaniach religijnych oraz występowanie osobowej relacji między człowiekiem i Bogiem lub jej brak. Czynniki te zostaną teraz bliżej zaprezentowane.

Psychoanalityczna interpretacja religijności odwołuje się do systemu potrzeb jako źródła inspiracji przeżyć i zachowań religijnych.

⁸ Zob. Z. Chlewiński, *Dojrzałość*, Poznań 1991.

⁹ Zob. Z. Uchnast, *Psychologiczne aspekty dojrzałości religijnej*, Częstochowskie Studia Teologiczne 3(1975), s. 147-160.

Wśród potrzeb, z którymi życie religijne może być związane zależnością genetyczną, wymienia się potrzebę bezpieczeństwa, afiliacji, oparcia, porządku i inne. Można pytać, jaka jest wartość przeżyć religijnych motywowanych systemem potrzeb człowieka. Czy w kontekście Jezusowego „przyjdźcie do mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię” – taka właśnie postać religijności nie jest najbardziej zasadnicza, normalna? Czy, z drugiej strony, nie grozi tu niebezpieczeństwo, że Bóg i religia traktowane będą jako surrogat, swoisty *Ersatz* w życiu człowieka, który, uciekając od konfrontacji z rzeczywistością świata zewnętrznego i własnych trudności, chwyta się religii, jak deski ratunkowej?

Religijność człowieka motywowana różnymi potrzebami może być silna i zazwyczaj jest głęboko zakorzeniona w jego psychice. Gdzie dominują potrzeby braku (afiliacji, uznania, doznawania zależności itp.), tam religijność postrzegana jest jako istotne dopełnienie własnego życia w kierunku pełni, harmonii. Jest to zazwyczaj silne doświadczenie i znaczące w wymiarze osobistej egzystencji. Niestety, religijność tego typu jest często wybiórcza. Wybiórczość ta przejawia się w wiązaniu życia religijnego z jedną dziedziną życia psychicznego (np. z emocjami). Czasami osoba religijna wybiera w obrazie Boga tylko te aspekty, które dopełniają jej braki, potrzeby. Bóg wtedy staje się surowym sędzią i egzekutorem, którego należy się lękać, menagerem w wielkim światowym interesie, albo, w najlepszym wypadku, powiernikiem i bezpiecznym ujściem dla egocentrycznych nastawień, tęsknot i pragnień.

Religijność motywowana normami zewnętrznymi, narzuconymi przez środowisko jest religijnością prawną, jurydyczną, określoną i usankcjonowaną zewnętrznie. Może prowadzić do postawy faryzejskiej, gdzie czystość rytualna i wierność praktykom stają się najważniejsze. Dominuje litera prawa, a nie duch wolności.

Wydaje się, że troska o odpowiedni rozwój religijności powinna zmierzać do odkrywania autentycznej wartości religii i interioryzowania jej we własnym życiu. Istotne są tu dwa procesy: odkrycie autentycznej wartości życia religijnego na drodze poznania i refleksji, oraz zinterioryzowanie tych wartości, a więc uznanie ich za ważne w życiu osobistym.

Uwewnętrznienie wartości religijnych w taki sposób, aby stanowiły integralną część *selfu*, najgłębszych struktur ludzkiego „ja” sprawia, że religia przestaje być opium, surogatem zaspokajającym egocentryczne potrzeby. Nie występuje tu charakterystyczna selektywność, wybiórczość oraz silne wiązanie się z wyselekcjonowanymi elementami religii, z zupełnym nieraz pomijaniem pozostałych. Rze-

telna wiedza teologiczna, biblijna, zdolność refleksji filozoficznej są czynnikami wpływającymi na rozwój takiej właśnie głębokiej i zinteryoryzowanej religijności.

Poziom udziału świadomości i wolności człowieka w decyzjach dotyczących życia religijnego może być zróżnicowany. Człowiek zwraca się do Boga niejako odruchowo, w sposób nieświadomy, poszukując obrony przed zagrożeniem. Może jednak w pełni świadomie i dobrowolnie podejmować akty religijne. Religijność człowieka może funkcjonować zatem na bazie mechanizmów obronnych lub w oparciu o osobiste i świadome decyzje.

Religijność na bazie mechanizmów obronnych może być różnorodna. Człowiek może tu, np. w procesie racjonalizacji swoich poczynań, wprzęgać Boga, wyznaczając mu takie miejsce, jakie aktualnie jest pożądane i oczekiwane ze względu na obronę swego „ja”. W procesie projekcji może rzutować na Boga to, co najlepsze lub oskarżać Go, przypisując mu winę i odpowiedzialność za wszystkie nieszczęścia świata, a zwłaszcza za swoje własne trudności. Nierzadko można się spotkać z faktem fiksacji albo regresji religijnej. Oba te przypadki wskazują na znaczny poziom niedojrzałości religijnej.

Religijności opartej na mechanizmach obronnych należy przeciwstawić religijność świadomą i dobrowolną, tj. taką, w której człowiek na drodze poprawnej komunikacji poszerza swoją świadomość i w oparciu o własną decyzję podejmuje wysiłek realizacji modelu życia wynikającego z odkrycia wartości religijnych. Ta postać religijności wyrasta z głębokiej wiedzy, przemyśleń i decyzji okupionych często osobistą walką i uzyskuje moc zobowiązującą. Tylko taka religijność może cechować się wymiarami, o których mówi W. Prężyna: zróżnicowaniem, dynamicznością, zintegrowaniem, autonomicznością, zinteryoryzowaniem i wymiarem personalnym¹⁰. Diagnozowanie rozwoju dojrzałości religijnej niezależnie od fazy rozwoju powinno odpowiedzieć zatem na pytanie o udział świadomości w decyzjach religijnych.

Personalny (osobowy) wymiar kontaktu człowieka z Bogiem w przeżyciach religijnych ujawnia występowanie różnic dotyczących cech charakteryzujących podmiot, przedmiot i typ relacji w religijności personalnej i apersonalnej¹¹. Zestawienie wskaźników religijności personalnej i apersonalnej zawiera niżej zamieszczona tabela.

¹⁰ Zob. W. Prężyna, *Funkcje postawy religijnej w osobowości*, Lublin 1981.

¹¹ Zob. R. Jaworski, *Psychologiczne korelaty religijności personalnej*, Lublin 1989.

PERSONALNA	RELIGIJNOŚĆ	APERSONALNA
Cechy podmiotu		
aktywność zaangażowanie spontaniczność twórczość otwartość tolerancja autonomiczność poczucie wolności "do" poczucie odpowiedzialności świadomość celowości allocentryzm i altruizm stabilność		pasywność obojętność sztywność naśladownictwo izolacja brak tolerancji heteronomiczność brak poczucia wolności "od" brak poczucia odpowiedzialności dezorientacja egzystencjalna egocentryzm i egoizm labilność
Cechy przedmiotu - Bóg jako		
traktowany jako Osoba wartość terminalna wartość centralna wartość zinternalizowana		traktowany reistycznie wartość instrumentalna wartość peryferyjna wartość niezinternalizowana
Cechy relacji		
dialogowa wzajemna bezpośrednia zaktualizowana		monologowa jednostronna pośrednia niezaktualizowana

Strategie i metody diagnozy psychologicznej zależne są od przyjętych założeń metodologicznych w poszczególnych szkołach czy nurtach współczesnej psychologii. Obecnie istnieją trzy znaczące szkoły: behawiorystyczna, kognitywna i psychoanalityczna.

Wśród wielu strategii diagnozowania przynależności do określonych faz rozwoju na uwagę zasługują badania Fowlera oraz Osera i Gmundra. Obie strategie badania oparte są na technikach wywiadu. Przy tym Oser i Gmundr w badaniach religijności stosowali dylematy dotyczące interpretacji zachowań bohaterów opowiadań. Natomiast wywiad stosowany przez Fowlera dotyczył całościowego spojrzenia na życie, na doświadczenia osobiste kształtujące postawy i osobistą historię życia. W dalszej części Fowler stawiał pytania o aktualne wartości i zobowiązania oraz o przeżycia i doświadczenia religijne.

W badaniach dojrzałości religijnej stosowano wiele skal badających jakiś określony aspekt życia religijnego. Skale te mogą być

jednowymiarowe lub wielowymiarowe. Nie sposób tu omawiać konstrukcję i wartość diagnostyczną poszczególnych metod. Warto jednak przynajmniej wymienić te najbardziej znane i dostępne na gruncie polskiej psychologii religii:

1. Skala intensywności i centralności postaw religijnych (W. Prężyna¹²)
2. Skala Religijności Personalnej (R. Jaworski)¹³
3. Skala Lęku i Fascynacji (J. Szymołon¹⁴)
4. Skala Zaangażowania Religijnego (Z. Golan)
5. Skala Spójności Przekonań Religijnych – SSPR (W. Chaim)
6. Test do badania postaw wobec Boga (R. Jaworski¹⁵)
7. Krótka Skala Religijności (K. Hirszl)
8. Kwestionariusz „Moje życie religijne” (K. Ostrowska)
9. Kwestionariusz Wartości Religijnych (S. Tokarski¹⁶)
10. Skala relacji do Boga (M. Jarosz)

ZAKOŃCZENIE

Dojrzałość religijną osiągnęli przede wszystkim ludzie święci. Charakteryzują się oni cechami, które z łatwością można odnaleźć w wyżej wymienianych katalogach właściwości wskazujących na dojrzałą religijność. Osiągnęli głęboką, osobową relację z Bogiem, ich czyny przekraczały granice egoistycznych motywacji, byli otwarci na otaczający ich świat i głęboko zintegrowani wewnętrznie na wysokim poziomie samoświadomości i dojrzałego korzystania z wolności. Wydaje się, że psychologiczna analiza biografii osób uznanych za święte lub błogosławione (przy spełnieniu warunku „odlukrowania” tych postaci) może stanowić szansę odkrycia pełnej gamy cech osób, które osiągnęły dojrzałość religijną oraz ukazania dróg, na których możliwe jest zdobycie takiej dojrzałości.

¹² Zob. W. Prężyna, *Funkcje postawy religijnej w osobowości*, dz. cyt.

¹³ Zob. R. Jaworski, *Psychologiczne korelaty religijności personalnej*, dz. cyt.

¹⁴ Zob. J. Szymołon, *Lęk i fascynacja*, Lublin 1999.

¹⁵ Zob. R. Jaworski, *Psychologiczne korelaty religijności personalnej*, dz. cyt.

¹⁶ Zob. S. Tokarski, *Rozwój religijności u osób uczestniczących we wspólnotach neokatechumenalnych*, *Studia z Psychologii*, t. 8, Warszawa 1997, s. 78-108.

ZUSAMMENFASSUNG

WIE KANN MAN DIE RELIGIONSREIFE ERFORSCHEN?

Die Frage nach religiöser Reife ist mit den Fragen nach religiöse Wissen, Emotionen und Verhalten verbunden. Die Psychologen der Religion (W.H. Clark, I. Baumgarten, G. Allport, A. Vergot, Z. Chlewinski, Z. Uchnast) haben verschiedene Kriterien gezeigt, um die wichtigste Zeichen für tiefe, innerliche, erwachsene Religiosität zu beschreiben. Der Autor des Artikels stellt die These, dass innerliche Motivation, tiefe Bewusstsein und persönliche Einstellung zum Gott könnte man als wesentliche Zeichen der reife Religiosität bezeichnen.

Zum Schluss zeigt er auch die Techniken, die zur Untersuchung der religiösen Reife dienen können.