

Ks. ZENON UCHNAST

PSYCHOLOGICZNE ASPEKTY DOJRZAŁOŚCI RELIGIJNEJ

Terminu „dojrzałość” używa się w psychologii w podwójnym znaczeniu. Określać on może bądź to ostateczny cel (lub efekt) wewnętrznego procesu rozwoju jednostki ludzkiej, bądź to, jako termin względny, pewien etap procesu rozwoju osiągniany przez typową jednostkę w określonym wieku życia np. dojrzałość szkolną. Należy nadto nadmienić, że termin „dojrzewanie” wyjaśniany jest często poprzez przeciwstawienie go terminowi „uczenie się”. Uczenie się jest określane jako proces wytwarzania, przekształcania i utrwalania doświadczenia indywidualnego, różnorodnych funkcji przystosowawczych i form zachowania się jednostki podczas wykonywania i powtarzania czynności. Tymczasem dojrzewanie określa się jako proces wewnętrznego rozwoju przez aktualizację potencjalności jednostki, o ile znajduje ona w stosownym czasie odpowiednie ku temu warunki. Proces dojrzewania i uczenia się warunkują się wzajemnie w całości kształcie procesu rozwoju jednostki i dlatego też wyakcentowując problem dojrzałości często nawiązuje się do problemu uczenia się¹.

Problematyka dojrzałości religijnej staje się coraz bardziej aktualna zarówno z uwagi na podkreślane znaczenie religii w rozwoju osobowości, jak i z uwagi na jej znaczenie w nauczaniu wiary i w duszpasterstwie. W polskiej literaturze psychologicznej odczuwa się ciągle brak opracowań na ten temat. D. Ziółkowski w artykule na temat dojrzałości religijnej²

¹ M. Żebrowska, *Psychologia rozwojowa dzieci i młodzieży*, Warszawa 1975, 137; M. Przetacznikowa, *Podstawy rozwoju psychicznego dzieci i młodzieży*, Warszawa 1973, 38; D. Hebb, *Podręcznik psychologii*, Warszawa 1969, 201.

² D. Ziółkowski, *Z zagadnień dojrzałości religijnej*, „Znak”, (1971) nr 210, 1587—1595.

ograniczył się raczej do zreferowania poglądów G. Allporta odnośnie dojrzałości religijnej. Wprawdzie dojrzałość religijna, podobnie jak i dojrzałość osobowości, jest celem bardzo trudnym do osiągnięcia, to jednakże określona w sposób możliwie dokładny może stać się nie tylko motywem, ale również czymś co nadaje sens i znaczenie poszczególnym próbom realizacji tego celu.

Dojrzałość religijna określana bywa w sposób bardzo różnorodny. Przyczyną tego jest nie tylko wieloznaczność terminu „dojrzałość”, ale również różnorodność teorii osobowości będących u podstaw koncepcji dojrzałości religijnej. G. Allport określa dojrzałość religijną w oparciu o swoją koncepcję dojrzałości osobowości opisywanej w terminach teorii cech. A. Vergote określa dojrzałość religijną w ramach teorii postaw psychicznych. R. May, A. van Kaam, G. del Lago, określają dojrzałość religijną w terminach teorii „ja” (self). A. Maslow podejmuje problematykę religijności człowieka w kontekście proponowanej przez siebie teorii potrzeb. Zauważyć zatem można stosunkowo dużą różnorodność teorii osobowości przyjmowanych przez psychologów podejmujących problem dojrzałości religijnej. Mając to na uwadze zamierzam wyakcentować wkład psychologii osobowości do ogólnej problematyki dojrzałości religijnej. W ramach niniejszego artykułu zamierzam przedstawić koncepcje dojrzałości religijnej rozumianej jako cel procesu rozwoju (I) oraz dokonać próby opisu procesu dojrzewania religijnego (II).

I. DOJRZAŁOŚĆ RELIGIJNA JAKO JEDEN Z CELÓW PROCESU ROZWOJU OSOBOWOŚCI LUDZKIEJ

Problem określenia dojrzałości religijnej jako jednego z celów procesu rozwoju osobowości ludzkiej łączy się z potrzebą określenia pewnych kryteriów oceny tej dojrzałości. Tego trudnego zadania podjął się w latach 50-tych G. Allport. W oparciu o ustalone uprzednio kryteria dojrzałości osobowości ludzkiej Allport proponuje sześć następujących kryteriów dojrzałości religijnej:

- 1) Zróżnicowanie, bogactwo dyspozycji do reagowania na to co ma charakter religijny dla jednostki. Oznacza to wolność od egocentryzmu, sekciarskiego fanatyzmu, zinstytucjonalizowania itp. Z drugiej strony dojrzała religijność charakteryzuje się bogactwem możliwych postaw podrzędnych i zainteresowań względem przedmiotu religii, możliwością krytycznego ustosunkowania się do już ukształtowanych postaw.

- 2) Funkcjonalna autonomia motywacji religijnej, tzn. stosunkowo duża niezależność motywacji religijnej od zaspokojenia czy niezaspokojenia podstawowych potrzeb psychofizycznych, powstających w wyniku odczuwanych braków. Motywacja religijna zdolna jest przemieniać życie, na-

dawać sens innym motywom, a jej centralność w stosunku do innych funkcji dynamicznych osobowości ujawnia się w gorliwości, entuzjazmie i pragnieniu kontaktowania się z przedmiotem religii.

3) Pewna stałość kierunku postępowania i jego zwartość z moralnymi zasadami mającymi podstawę w religii.

4) Szerokość rozumienia znaczenia religii w życiu człowieka i otwartość na szerszą interpretację natury przedmiotu religii. Religia ma nie tylko odpowiedzieć na podstawowe problemy istoty i sensu ludzkiej egzystencji, lecz również powinna ona wywierać swój wpływ na charakter całości motywacji jednostki. W określeniu Boga jednostka dojrzała pozostaje raczej przy stwierdzeniu: „Bóg jest”. Jest ona tolerancyjna względem innych ludzi szukających własnej drogi do rozumienia i nazwania Boga. Człowiek niedojrzały ma tendencję do absolutystycznego stwierdzenia: „Bóg jest właśnie dokładnie takim o jakim mówię”.

5) Integralny charakter religijnych postaw, dyspozycji, doświadczeń oraz ich harmonijna zgodność z wszystkimi innymi elementami struktury osobowości.

6) Heurystyczny charakter religijności, gotowość do poszukiwania lepszego rozumienia, wyjaśnienia, uzasadniania i pogłębiania stosunku do przedmiotu religii.

Powyższe kryteria dojrzałości religijnej uwzględnia w pewnym stopniu A. Vergote, profesor uniwersytetu w Louvain. Vergote proponuje jednak określenie religijności człowieka w terminach teorii postaw. Termin „postawa religijna” określa coś więcej niż opinia, przekonanie czy postępowanie religijne. W ujęciu Vergote’a termin ten określa:

a) pewien całościowy sposób bycia jednostki zorganizowanej ze względu na jej ustosunkowanie się do Boga;

b) intencjonalny aspekt relacji jednostki do przedmiotów i osób z uwagi na jej stosunek do Boga tj. ukierunkowanie się jednostki na te przedmioty i taki rodzaj aktywności, które są znaczące z uwagi na relację jednostki do Boga;

c) postępowanie człowieka ujmowane zarówno w aspekcie obserwowalnego zachowania religijnego (praktyki religijne), jak i w aspekcie znaczeń i sensu, jaki jednostka przypisuje swemu zachowaniu religijnemu jako znakowi jej wiary.

Dojrzała postawa religijna charakteryzuje się, według Vergote’a nie tylko osiągniętym poziomem rozwoju w trzech powyższych aspektach, ale również tendencją do stania się postawą centralną w strukturze całej osobowości³. W tym wypadku Vergote nawiązuje wprost do tezy Allporta. Powszechność i transcendencja postawy religijnej są według Vergote’a,

³ A. Vergote, *Psychologie religieuse*, Bruxelles 1966, 218, 223.

podstawowymi jej cechami, a to z uwagi na jej odnoszenie się do podstawowych problemów istnienia człowieka. Vergote⁴ wydaje się jednak w sposób szczególny wyakcentowywać, iż centralność postawy religijnej, ważne kryterium dojrzałości religijnej, o tyle może być osiągnięte, o ile jednostka zorientowana jest ku Bogu dla Niego samego, a nie dla realizacji egocentrycznych celów jednostki. Dlatego też w określeniu dojrzałej religijności, według Vergote, należy uwzględnić stosunek człowieka do Boga jako Kogoś całkowicie Innego (Tout-Autre). Ponadto, relacja między człowiekiem a Bogiem winna mieć charakter dialogu. Z tego też względu Vergote widzi potrzebę reinterpretacji znaczenia tzw. wiary dogmatycznej. Potrzeba ta wynika z faktu, że wielu z psychologów (W. James, R. May, A. Maslow, E. Fromm) przyjmuje jako kryterium dojrzałości religijnej uwalnianie się jednostki od dogmatycznych prawd wiary. Wiara dogmatyczna, twierdzi Vergote, nie powinna być bowiem utożsamiana z dogmatyzmem psychologicznym. Przede wszystkim chodzi w niej o ujęcie relacji człowieka do Boga, który jest zarówno transcendentny jako Ktoś Inny, ale również immanentny, gdyż jest ujmowany jako żywa Osoba wchodząca w kontakt z człowiekiem w rzeczywistości ludzkiej. Wiara dogmatyczna wprowadza, w tym ujęciu, w dialog, gdzie człowiek słucha Boga, który mówi o Sobie, o Swoim spojrzeniu na człowieka i na świat. Jednostka ludzka ujawnia swą dojrzałość w wewnętrznym poczuciu obowiązku poznania Boga takim jakim On jest, a nie takim, jakim ona pragnęłaby Go mieć. Wyjście zatem poza swój egocentryzm ku rozumieniu innej osoby, ku innemu światu niż świat własnych wyobrażeń czy życzeń jest przeciwstawieniem się religijności infantylnej.

Ponadto, wyrazem dojrzałej religijności, według Vergote'a⁵ jest stopień identyfikacji jednostki z modelem, wzorem religijności, przyjętym przez społeczność religijną, w której dana jednostka żyje. Identyfikacja nie powinna jednak prowadzić do wyobcowania, alienacji własnej indywidualności, własnej osobowości. Identyfikacja, o której mówi Vergote, ma na celu umożliwienie jednostce realizację tego, czego sama nie potrafiłaby zorganizować i wyrazić. W religii chrześcijańskiej modelem tym jest Jezus Chrystus. Identyfikacja z modelem, który jest kochany, ułatwia proces integracji osobowości. Ponadto, ma ona na celu rozwój poczucia wspólnotowego w postawie religijnej, gdyż religia ma wiązać ludzi w braterską wspólnotę. Przed Bogiem człowiek nie powinien być sam. Usynowienie, które przynależy do istoty dojrzałości stosunku człowiek — Bóg, posiada elementy wspólnotowe. Dlatego też Vergote⁶ przyjmuje jako jed-

⁴ Tamże, 223.

⁵ Tamże, 225.

⁶ Tamże, 231.

no z kryteriów dojrzałej religijności stopień poczucia wspólnoty z innymi ludźmi.

Podsumowując można by stwierdzić, że dojrzałą religijność cechuje pełna gotowość i otwartość na utrzymanie osobowej relacji z Bogiem. Relacja ta ma charakter relacji indywidualnej i dynamicznej, uwzględnia się bowiem w niej zaangażowanie wszystkich elementów struktury osobowości człowieka (funkcje psychofizyczne, poznawcze, emocjonalno-uczuciowe, wolitywne) oraz Boga jako Kogoś całkowicie Innego. Dojrzała relacja człowieka z Bogiem ma charakter relacji dialogu. Ponadto, dla jednostki dojrzałej, jest ona stałą szansą na pełną aktualizację pozytywnych i twórczych potencjalności osobowości w zakresie jej funkcjonowania wewnętrznego, jak i w zakresie jej stosunku do Boga, do innych osób i do całego świata otaczającego.

II. DOJRZAŁOŚĆ RELIGIJNA JAKO PROCES

Dojrzałość rozumiana jako termin względny określa pewien etap procesu rozwoju osiągany przez typową jednostkę w określonym wieku życia. W ten sposób można by określić dojrzałość religijną dziecka wskazując na osiągniętą przez nie zdolność do naśladownictwa zachowania religijnego, względnie zdolność do przejścia od antropomorfizmu religijnego do rozumienia transcendencji Boga, lub dojrzałość religijną młodości ukierunkowującej się ku religijności podmiotowej, do nawiązania osobowych relacji z Bogiem.

Problematykę procesu dojrzewania religijnego można by następnie ująć w aspekcie osiągania przez jednostkę pewnych etapów rozwoju osobowych relacji człowiek — Bóg.

Określenie etapów procesu rozwoju ma znaczenie heurystyczne, ułatwiające zrozumienie tego procesu, który jest czymś dynamicznym, ciągłym. Proces ten polega bowiem z jednej strony na aktualizacji tego co możliwe, ale z drugiej strony dostrzec w nim można również powroty jednostki do początkowych jego stadiów. W opisie procesu dojrzewania religijnego uwzględnij następujące etapy:

1. gotowość jednostki do nawiązania relacji z przedmiotem religii,
2. rozwój nowych elementów struktury osobowości i ich organizacja z uwagi na stosunek jednostki do Boga,
3. ukierunkowanie zachowania jednostki ku aktualizacji potencjalności ujawniających się w relacji ja — Bóg,
4. gotowość do udoskonalenia i pogłębienia relacji z Bogiem,
5. zaufanie do utrzymywanej osobowej relacji z Bogiem.

W pierwszym etapie rozwoju ku dojrzałej relacji człowieka z Bogiem można by wskazać na rozwój omawianego przez Allporta⁷ „sentymentu religijnego”. Allport określa sentyment religijny jako „dyspozycję, która się rozwinęła na podstawie doświadczenia, do reagowania przychylnego, i w pewien sposób stała, na problemy i zasady, które jednostka uważa za najważniejsze w swoim życiu, i jako mające znaczenie w zakresie tego co uważa jako stałe lub centralne w całokształcie wszystkich faktów i czynników dynamicznych życia”⁸. Przyjmując tak szeroki zakres dla określanego przedmiotu sentymentu religijnego Allport pragnie uwzględnić różne rodzaje religijności, jakie ujawniają ludzie oraz aspekt rozwoju sentymentu religijnego.

Biorąc to pod uwagę można by wnioskować, że u podstaw procesu dojrzewania religijnego można odkryć potrzebę określenia własnej postawy do podstawowych problemów istnienia człowieka, poglądów na otaczający świat, na sens życia ludzkiego, istotnych wartości w tym życiu oraz poglądów na temat rozwoju człowieka.

Inny punkt widzenia na początkowy etap dojrzewania religijnego sugeruje R. May, psychoterapeuta nowojorski, zwolennik psychologii egzystencjalnej. Wyakcentowuje on w sposób bardzo jasny istnienie w człowieku pewnego rodzaju napięcia o charakterze religijnym (religious tension)⁹. U początków ukierunkowania jednostki ku religii dostrzega May¹⁰ konstruktywne poczucie winy. Destruktywne poczucie winy, ponieważ nieakcentowane, wypierane ze świadomości, przejawiają osobowości neurotyczne. Natomiast poczucie winy mające pozytywne znaczenie dla rozwoju osobowości wynika z istniejącego w jednostce wewnętrznego napięcia między doświadczeniem własnego uwarunkowania w świecie natury, własnej ograniczoności, a nie zaktualizowanymi zdolnościami do wolności, twórczości i moralnej odpowiedzialności; napięcia między doświadczeniem własnej skończoności, niedoskonałości, a brakiem realizacji możliwego kontaktu z Bogiem, który wniósłby w życie elementy życia doskonalszego. Osoby bardziej zaawansowane w procesie rozwoju odczuwają, według Maya, większe poczucie winy z braku aktualizacji szans na doskonalszy sposób życia. Podczas gdy twórcze przystosowanie się do Boga — zdrowa religijność jest, według tegoż psychologa, ważnym pozytywnym czynnikiem właściwego funkcjonowania osoby ludzkiej.

Pewne sugestie w zakresie interesującego nas zagadnienia mogą się nasunąć w związku z tym co mówi A. Maslow¹¹ na temat zdolności do

⁷ G. Allport, *The Individual and his Religion*, New York 1969, 64.

⁸ Tamże.

⁹ R. May, *The Art of Counseling*, New York 1967, 44.

¹⁰ Tamże, 72.

¹¹ A. Maslow, *Religious, Values, and Peak-experiences*, New York 1971⁴, 20.

osiągania przez ludzi tzw. „peak-experience” (doświadczenia szczytowe) oraz na temat zróżnicowania ludzi z uwagi na ich gotowość do osiągnięcia tego typu doświadczeń. Doświadczenia szczytowe osiągają ludzie w zakresie bezinteresownej miłości, w zakresie działalności naukowej, twórczej, artystycznej. W doświadczeniach tych jednostka przeżywa jakby całą swoją osobowością pełną samorealizację, uczestniczenie w aktualizacji życia, aktualizacji człowieczeństwa. W relacji z innymi jednostka ta nie tyle dba o zaspokojenie braków, co uczestniczy w spontanicznej aktualizacji własnych potencjalności do pełnych osobowych kontaktów z drugim człowiekiem. Ten rodzaj doświadczenia przyjmuje A. Maslow jako model do analizy psychologicznej doświadczenia religijnego, tj. doświadczenia nawrócenia, oświecenia religijnego, doświadczenia mistycznego, doświadczenia objawienia się bóstwa. W tym wypadku interesującą nas jest obserwacja Maslowa odnośnie gotowości ludzi do tego typu doświadczeń. Osoby, które nie miały w życiu tego typu doświadczeń niekoniecznie są, według Maslowa, osobami niezdolnymi do ich posiadania. Przejawiają one raczej obawę przed tego typu doświadczeniami i dlatego pomijają je, wypierają ze świadomości. Chodzi tu zazwyczaj o osoby, które są z zasady nastawione do życia w sposób krańcowo racjonalistyczny, „materialistyczny” czy „mechanicystyczny”. Podobnie ludzie, których można by określić jako nastawionych tylko na to, co ma znaczenie praktyczne dla życia, ujawniają również tendencję do unikania tego typu doświadczeń. Pierwsi, dlatego że nie mają zaufania do głębszych przeżyć, emocji, lękają się utraty kontroli nad sobą; drudzy, nastawieni są raczej na to co przynosi im konkretną i doraźną korzyść¹². Uważam, że można by w pewnym stopniu skorzystać z obserwacji Maslowa w określaniu pewnej gotowości jednostki ludzkiej na ustosunkowanie się do problemu sensu życia, źródeł wartości oraz gotowości do nawiązania kontaktów osobowych, a więc angażujących aż do relacji miłości tak z innymi ludźmi jak i z Bogiem¹³.

Przedstawione powyżej trzy opinie na interesujący nas problem początków procesu dojrzewania osobowości do nawiązania kontaktu z Bogiem są tylko przykładami poszukiwań w tym względzie. Ujawniają one pewne uwarunkowania, czynniki, które hamują względnie wyzwalają zdolność jednostki ludzkiej do ustosunkowania się względem przedmiotu religii i tego, co religia może wnieść w jej życie.

Drugi etap procesu dojrzewania religijnego określić można jako proces różnicowania się w strukturze osobowości postaw, zainteresowań, motywów, poglądów, przekonań oraz ich organizacji w aspekcie nawiązanego

¹² Tamże, 23.

¹³ Por. W. Colin, *New Pathways in Psychology — Maslow and the Post — Freudian Revolution*, New York 1974, 157.

przez jednostkę stosunku z Bogiem. Proces różnicowania i organizacji elementów struktury osobowości można by określić również jako proces samookreślenia, proces rozwoju i pogłębiania przez jednostkę doświadczenia siebie jako osoby będącej w relacji z Bogiem.

Coraz częściej w psychologii osobowości stosuje się termin „ja” (self) jako termin wyjaśniający wewnętrzną strukturę osobowości i jej funkcjonowanie. May¹⁴, zwolennik psychologii egzystencjalnej, określa jako istotną i podstawową właściwość osoby ludzkiej zdolność do świadomości siebie jako podmiotu i przedmiotu doświadczenia.

Świadomość siebie jako podmiotu doświadczenia ujawnia się w procesie wyodrębniania siebie jako kogoś określonego (figury) od otoczenia rzeczy i osób (niejasnego tła). Świadomość siebie ujmowana jest zatem jako świadomość siebie kontaktującego, ustosunkowującego się do czegoś lub kogoś. W procesie wyodrębniania się od otoczenia jednostka uświadamia sobie nie tylko zespół cech, postaw, zdolności, wiadomości itd., ale przede wszystkim zespół znaczeń jaki przypisuje sobie, innym osobom czy rzeczom. Wszystko to świadczy o indywidualności, niepowtarzalności i jedyności osoby ludzkiej. Świadomość siebie jako podmiotu ujawnia się również w doświadczeniu wewnętrznej jedności. Jednostka świadoma różnych cech, dążeń, postaw ujmuje je jako pewne aspekty czegoś co określa ją jako „ja”, jako podmiot różnych sposobów istnienia i działania. Natomiast świadomość siebie na tle procesu zmian jest podstawą do doświadczenia własnej tożsamości.

Świadomość siebie jako podmiotu istnienia i działania rozwija się i pogłębia wówczas gdy jednostka kontaktuje się z kimś, z drugim podmiotem. Jest to wówczas świadomość siebie jako działającego, jako ukierunkowanego się. Dlatego też tak dużą szansę może stworzyć dla jednostki kontakt z Bogiem jako Kimś Innym. W religii chrześcijańskiej podkreśla się bardzo wyraźnie szacunek Boga dla indywidualności człowieka.

Pewną oznaką wzrostu dojrzałości jednostki może zatem być osiągnięty przez nią stopień zdolności dostrzeżenia i wykorzystania szans jakie daje jej relacja z Bogiem. Świadomość siebie może pogłębiać się w tym wypadku poprzez wewnętrzne odkrycie, iż jednostka nie ginie w masie stworzeń, iż nie jest kopią kogoś. Bóg wydobył ją z nicości i włącza w Plan Zbawienia. A zatem istnienie każdej jednostki posiada swój sens i znaczenie. Ponadto, znaczące mogą być w tym wypadku słowa przypowieści Chrystusa, w których Bóg przedstawiony jest jako Ten, który zwraca się do człowieka po imieniu, który jest gotów szukać jednego zagubionego i cieszyć się z jego nawrócenia więcej niż z wszystkich spr-

¹⁴ R. May, *Psychologia i dylemat ludzki*, Warszawa 1973.

wiedliwych, który powierza człowiekowi „talenty” dając mu szansę na twórczy rozwój własnego życia itd., itd. To tylko przykłady jak zwraca się uwagę w religii chrześcijańskiej na szacunek Boga dla indywidualności człowieka, dla jego wolności i jak bardzo liczy się na poczucie odpowiedzialności człowieka.

Doświadczenie siebie jako przedmiotu ma miejsce wówczas, gdy jednostka uświadamia siebie jako element pewnej całości (całości świata natury, społeczności ludzkiej, jako żyjącej w czasie i przestrzeni, które warunkują jej sposób życia). W doświadczeniu tym jednostka świadomie ustosunkowuje się do siebie jako czegoś lub kogoś, którego się ocenia lub określa w stosunku do czegoś zewnętrznego. Wyraża się to doświadczenie w takich stwierdzeniach jak: „muszę”, „powinieniem”, „uważam się za ...”, „moim problemem jest ...”. Uwzględniając ten rodzaj doświadczenia siebie w relacji ja — Bóg, jednostka ludzka poznaje siebie jako jedno ze stworzeń, dla którego Bóg jest źródłem i celem istnienia. W związku z czym odczuwa potrzebę oddania czci Bogu i wypełniania Jego woli, Jego przykazań. W społeczności religijnej jednostka pełni funkcje w zależności od funkcji spełnianych przez innych, podporządkowuje się wymaganiom życia wspólnotowego z uwagi na dobro całej społeczności. Jako członek społeczności uczy się prawd wiary, norm oceny postępowania, wartościowania i właściwych sposobów zachowania.

W związku z powyższym sposobem bycia jednostki i jej działania kształtuje się świadomość siebie jako przedmiotu, który zyskuje znaczenie dopiero wówczas, gdy występuje i współdziała w łączności ze społecznością, z Kościołem, z innymi ludźmi, z całym stworzeniem. Doświadczenie siebie jako przedmiotu może być uznane przez jednostkę jako dające szansę głębszego odkrycia znaczenia życia, własnego istnienia ludzkiego. Jednostka ludzka zaspokoić bowiem może podstawową potrzebę odkrycia sensu swego istnienia nie tylko na drodze rozumowego zgłębiania tajemnic świata i życia, ale również przez określenie własnej identyczności w społeczności ludzkiej i własnego uczestnictwa w życiu i osiągnięciach tej społeczności. Jedną z podstawowych potrzeb ludzkich to potrzeba uznania, akceptacji, bycia kimś dla innych, kimś kto jest potrzebny, oczekiwany. Zaspokojenie tej potrzeby jest możliwe tylko w społeczności i daje niewątpliwie szansę na pogłębienie konkretnego znaczenia istnienia jednostki. Zaspokojenie tych podstawowych potrzeb w społeczności religijnej, w Kościele, daje szansę na rozwój i pogłębienie wiary jednostki, szansę odkrycia nowych aspektów relacji ja — Bóg, jak i inni ludzie wobec Boga ¹⁵.

¹⁵ P. Babin, *Adolescents in Search of a New Church*, New York 1969, 29n.

Istniejący dylemat między doświadczeniem siebie jako podmiotu, a doświadczeniem siebie jako przedmiotu ma swe źródło w sposobie funkcjonowania świadomości ludzkiej. Jego istnienie budzi pewien niepokój wewnętrzny, napięcie. Aktualizując w równym stopniu swe zdolności do doświadczenia siebie jako przedmiotu i podmiotu, jednostka ludzka, w momencie równowagi siły tych dwu biegunów doświadczenia siebie, ma szansę do samookreślenia, do własnej decyzji wyboru zachowania, w którym będzie mogła najlepiej wyrazić się jako pewna całość. Proces rozwoju osobowości człowieka, według R. Maya¹⁶, zależy w dużym stopniu od równowagi rozwoju zdolności do doświadczenia siebie jako podmiotu i przedmiotu doświadczenia. Natomiast zablokowanie któregoś z tych dwu procesów doświadczenia siebie, prowadzi do zniekształcenia „obrazu siebie” i dezorganizacji wewnętrznego funkcjonowania jednostki.

W związku z powyższym stwierdzeniem wydaje się, że niewłaściwym byłoby wnioskować na temat dojrzałości religijnej w oparciu o wyróżniane przez E. Fromma¹⁷ dwa przeciwstawne rodzaje religijności: religijność autorytarną i religijność humanistyczną. W religijności autorytarnej wyakcentowuje się, według Fromma, poddanie całkowite autorytetowi Boga, szacunek dla Boga, a człowiek o tyle znaczy, o ile podda się całkowicie pod wpływy bóstwa. Natomiast religijność humanistyczna wyakcentowuje, według Fromma, znaczenie i siłę człowieka, rozwój jego możliwości bycia pełnym człowiekiem. Dążeniem człowieka w tym typie religijności jest osiągnięcie najwyższej mocy a nie słabości, samorealizacja a nie posłuszeństwo. Fromm określa zatem dojrzałą formę religijności człowieka przez wykluczenie w doświadczeniu człowieka uświadomienia siebie jako przedmiotu relacji ja — Bóg. Z uprzednich naszych analiz wynikałoby, że jednostronnie określona religijność humanistyczna nie ma szans na rozwój w kierunku osiągnięcia pełnej dojrzałości kontaktu osobowego człowieka z Bogiem jako Kimś Innym. Skądinąd, Bóg, w koncepcji religijności proponowanej przez Fromma, jest tylko symbolem mocy własnej człowieka, który próbuje realizować swe życie.

Jeżeli jednak w rozwoju ku dojrzałości uwzględni się w równym stopniu prawo jednostki do doświadczenia siebie jako podmiotu i przedmiotu relacji z Bogiem, to wówczas jednostka ludzka staje się autentycznie sobą nie tylko przez oddzielenie się, przez wyodrębnienie się, przez wyakcentowanie swego znaczenia i mocy, ale również przez wolną decyzję akceptacji rzeczywistości swojej ludzkiej egzystencji. Jednostka bowiem doświadcza autentyczności siebie zarówno jako „mającej świat”, jako ośrodek świata swoich percepcji i znaczeń, ale również w sposób

¹⁶ *Psychologia i dylemat ...*, 29n.

¹⁷ E. Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, New York 1967, 34.

autentyczny doświadcza siebie jako kogoś, który w pewien sposób aktualizuje to co ludzkie i to co boskie. Rozwiązanie doświadczanego dylematu wskazuje niewątpliwie na stopień osiągniętej dojrzałości osoby ludzkiej. Akceptacja tego dylematu, swobodne doświadczenie siebie jako podmiotu i przedmiotu bez lęku zagubienia siebie albo w egoizmie, albo w świecie otaczającym, daje jednostce szansę na zatrzymanie się, na nabranie dystansu do tych dwu rodzajów doświadczenia siebie, i wówczas dopiero odkrywa ona szansę na wolny wybór takiego sposobu zachowania, który najlepiej odpowiada w danej sytuacji dobru osoby jako całości z uwagi na jej teraźniejszość i przyszłość. Dokonując tego typu wyborów jednostka uczy się stawać osobowością dojrzałą, uczy się być wolną, aktywną, racjonalnie postępującą, adekwatnie reagującą. Jednostka uczy się w ten sposób kształtować własną indywidualność, ale również uczy się nie tracić szans na rozwój siebie jako jednostki, która w pewien sposób może istnieć jako osoba tylko dzięki relacjom z innymi ludźmi jako osobami, dzięki relacji osobowej z Bogiem.

W trzecim etapie procesu dojrzewania można by zwrócić szczególną uwagę na proces ujawniania się i rozwoju spontanicznej potrzeby wyrażania w zachowaniu własnej indywidualności oraz tego co łączy jednostkę z Bogiem i innymi ludźmi. Wyakcentowanie tego momentu w rozwoju procesu dojrzewania religijnego wydaje się być uzasadnione z uwagi na wyakcentowywane w określeniach dojrzałości kryterium zgodności przekonań religijnych z zachowaniem, z postępowaniem jednostki.

Pewne sugestie w tym względzie może nasunąć uwaga A. Jersilda na temat określenia dojrzałości emocjonalnej. W określeniu dojrzałości emocjonalnej, zdaniem A. Jersilda¹⁸, należy uwzględnić nie tylko zdolność do ograniczenia i kontroli emocji, ale również zdolność takiego sposobu życia, który w sposób najbogatszy i najpełniejszy pozwala wyrażać to co kryje się w danej osobie na każdym poziomie jej rozwoju. Można by zatem wnioskować, iż kierunek dojrzałości religijnej winien ujawniać się nie tylko w zdolności do kontrolowania zachowania, postaw, uczuć, z uwagi na przyjęte przekonania religijne, ale również w pewnej tendencji do wyrażania w sposób konstruktywny swego stosunku do Boga, do innych ludzi i do całej swojej działalności życiowej. Wierzący będąc coraz bardziej świadomy własnej indywidualności, odrębności od innych, uświadamia sobie coraz jaśniej, że Bóg pragnie, by był w pewien sposób wyrazem Jego obecności w świecie, obecności żywej, dynamicznej. Akceptacja własnej indywidualności, posiadanych zdolności, pozytywnych tendencji, ułatwia jednostce zdobycie poczucia bezpieczeństwa, świadomości własnych kompetencji i ich granic. Skoro są to dary boże, to nie można

¹⁸ A. Jersild, *Rozwój emocjonalny*, w: *Psychologia wychowawcza*, (red. Ch. Sin-ner), Warszawa 1971, 265.

ich ukrywać, trzeba by owocowały. Daje to niewątpliwie jednostce szansę na spokojną, pogłębioną radość wewnętrzną z wykorzystania twórczych możliwości bycia osobą. Zapewnić to może jednocześnie podstawy do spokojnej akceptacji indywidualności innych osób. Istnienie i sposób bycia osób dojrzałych jest wezwaniem drugich do bycia sobą i realizowania ich własnego powołania do uobecniania Boga w świecie. Stąd też osoby te nie ujawniają potrzeby wykorzystania swego wpływu do tego, by czynić innych podobnymi do siebie. Dojrzałe osoby potrafią zachować pewien dystans w stosunku do siebie, który ułatwia im zrozumienie indywidualności drugiego człowieka, prowadzenie z nim dialogu i współpracę z nim. Dając bowiem innym szansę zachowania się jako osoby, stwarza się tym samym dla siebie szansę bycia osobą we wspólnocie z innymi osobami. Jednostkę dojrzałą cechuje autentyczność (zgodność między wewnętrzną postawą i przeżyciem a zachowaniem się), prostota, optymizm i duża wrażliwość na drugiego człowieka; cechuje ją wewnętrzny ekumenizm. Zwraca się również uwagę, iż tego rodzaju osoby ujawniają pewną dyspozycyjność do poczucia humoru. Nie chodzi tu jednak o humor farsy, humor wynikający z manipulacji słowami, czy też humor typu powierzchniowego komizmu. Humor osoby dojrzałej ma swe źródło w pewnej zdolności do zachowania dystansu do sytuacji, do własnej indywidualności, do innych osób. Dystans ten pozwala dopiero uświadomić sobie zabawną dysproporcję między ludzką hipokryzją a prostotą rzeczywistości.

Podsumowując można by powiedzieć, iż na pewnym poziomie rozwoju osobowości, doświadczenia siebie w relacji do Boga i innych osób, ujawnia się spontaniczna potrzeba ekspresji własnej osobowości i dania szans innym na wyrażenie ich indywidualności, ich sposobu patrzenia i wartościowania. W zakresie religijności człowieka zaznacza się to w znaczeniu przypisywanym praktykom religijnym oraz w praktykowaniu na codzień przykazania miłości siebie, bliźniego i Boga.

Jako czwarty etap procesu dojrzewania religijnego można uznać proces rozwoju pewnej gotowości do udoskonalenia stosunku do Boga i stosunku do innych ludzi w aspekcie wiary. Proces rozwoju i dojrzewania religijnego przejawia bowiem podstawowe właściwości procesu życia — tendencje do wytwarzania pewnych stałych struktur poznawczych i sposobów zachowania się oraz zdolność do zmiany wytworzonych struktur, celem lepszego, skuteczniejszego przystosowania się do aktualnej rzeczywistości życia. Człowiek przejawia specyficzną tendencję do tworzenia „obrazu siebie”, do określenia swej roli, do określenia typu człowieka „jakim jestem”. Pomaga to niewątpliwie szybciej i stosunkowo łatwiej zorganizować zachowanie w funkcji ukształtowanego już „obrazu siebie”, daje to również pewne poczucie bezpieczeństwa („wiem kim jestem”), jak również pewną satysfakcję z poczucia określonej tożsamości.

Jednakże proces życia wymaga często aktualizacji zdolności do zmiany wytworzonego „obrazu siebie”, do jego uaktualnienia, uzgodnienia z wewnętrznymi doświadczeniami i sposobem zachowania się jednostki. Przejawem dojrzałości funkcjonowania osobowości jest spokojna akceptacja istnienia ewentualnej nieautentyczności „obrazu ja”, nawet gdy jest on pożądanym „obrazem siebie”. W psychologii osobowości wiele mówi się o istnieniu tzw. mechanizmów obronnych „ja”, które hamują lub zniekształcają proces uświadamiania doświadczeń niezgodnych z posiadanym „obrazem ja”. Osobowości neurotyczne charakteryzują się dużym poczuciem lęku przed doświadczeniem potrzeby zmiany wytworzonego „obrazu ja”, lęku przed doświadczeniem tych treści świadomości, które mogłyby informować o braku jego zgodności z faktycznym stanem rzeczy. Osobowość neurotyczna, zamknięta na to co odmienne od ukształtowanego obrazu siebie i świata, broniąca ślepo straconych pozycji, ciągle czuje się zagrożona, i stąd zaabsorbowana sobą. Osoba ta staje się po prostu osobą egocentryczną, z tym, że „ego” utożsamiane jest z wytworzonym, nieautentycznym obrazem „ja”. Traktując się jako przedmiot, odmawiając sobie szans na bycie podmiotem, jednostka ta traci szanse możliwości uznania innych jako osoby i nawiązania z nimi osobowych relacji. Tymczasem religia, która polega na nawiązaniu stosunku z Kimś całkowicie Innym włącza człowieka w nowy świat, stawia wymagania zmiany obrazu naszego ja, często zmiany koncepcji świata, zmiany sposobu wartościowania. A. Vergote¹⁹ przyjmuje nawet, że rozwój i dojrzewanie postawy religijnej odbywa się na drodze częstej restrukturyzacji, tj. odrzucania dawnych, niefunkcjonalnych już struktur myślenia, wartościowania, sposobów zachowania oraz ich nowej organizacji w procesie „nawrócenia” religijnego. Osobowość neurotyczna, egocentryczna, nie tylko wypiera ze świadomości potrzebę zmiany „obrazu ja”, ale również interpretuje swoje relacje z Bogiem tylko w aspekcie własnych potrzeb. Religijność neurotyczna, według R. Maya²⁰, charakteryzuje się tym, iż jednostka używa religijności dla swych egocentrycznych celów, dla uwolnienia się od odpowiedzialności, dla uniknięcia lęków przed podejmowaniem potrzebnych decyzji, dla zaspokojenia ukrytych, nieakceptowanych potrzeb, np. potrzeby znaczenia i górowania nad innymi.

Natomiast dojrzałość religijna ujawnia się w gotowości do przyjmowania nowych doświadczeń, niekoniecznie zgodnych z oczekiwaniami, do pogłębiania doświadczeń już zdobytych oraz gotowości do odczytania w nich znaków obecności Boga. Ponadto, ujawniać się ona może w gotowości do tego, by w aspekcie nowych doświadczeń wprowadzać potrzebne korekty w „obrazie siebie”, w dotychczasowym sposobie zachowania.

¹⁹ Dz. cyt., 232.

²⁰ R. May, *Man's Search for Himself*, New York 1953, 178; *The Art...*, 210.

Piąty etap procesu dojrzewania religijnego określić można jako proces pogłębiania zaufania do utrzymywanej osobowej relacji z Bogiem. Niejednokrotnie wyakcentowuje się w sposobie bycia osób dojrzałych charakterystyczne dla nich doświadczenie „zaufania”, „uzasadnionej nadziei”, wewnętrznego spokoju, radości, twórczego optymizmu w stosunku do życia, zaufania do siebie i do innych. Uzasadnienia dla tego poczucia konstruktywnego zaufania można by szukać nie tylko w przeświadczeniu o osiągniętej doskonałości, ale w szczególności w poczuciu wewnętrznej wolności i pełnej gotowości do wprowadzenia korekt, udoskonalenia i pogłębiania swojej relacji do siebie, do innych ludzi, do Boga. Dlatego też można by powiedzieć, iż dojrzałość religijna osiągnięta na tym poziomie wyrażona być może w następujących sformułowaniach: „jego sumienie jest głosem Boga”; „osiągnął wolność synów bożych”; „kochaj i czyń co chcesz”.

W nakreślonym powyżej procesie dojrzewania religijnego uwzględniono tylko psychologiczny aspekt tego procesu. Zwrócono zatem uwagę na dyspozycyjność człowieka do nawiązania relacji z Bogiem oraz na kierunek zmian dokonujących się w osobowości człowieka, skoro doświadczy on, że został zaakceptowany przez Boga jako osoba i zaproszony do nawiązania relacji dialogu.

Dojrzałość religijna jest ostatecznym celem tych zmian rozwojowych osobowości ludzkiej. Jest ona celem pożądanym, jak pożądana jest dojrzałość osobowości. Jest ona celem trudnym do osiągnięcia. Jednakże w niniejszym artykule starałem się unikać opisu tej dojrzałości w terminach najwyższej doskonałości ludzkiej, a raczej wyakcentowałem konieczność zapewnienia jednostce w procesie rozwoju tych warunków, od których zależy normalne funkcjonowanie osobowości, które daje szansę na pełny osobowy kontakt z innymi osobami i Bogiem oraz na konstruktywne kształtowanie się struktury osobowości w aspekcie tych relacji. Najwyższy zatem etap procesu dojrzewania religijnego określa nie tylko suma doskonałości, ale również pełna wewnętrzna wolność do udoskonalania relacji osobowych jednostki z Bogiem jako Kimś Innym, wolność w doświadczeniu siebie jako podmiotu i przedmiotu relacji z Bogiem oraz wolność w podejmowaniu odpowiedzialności za wszystkie konsekwencje wpływające z tak ustawionej relacji. Odpowiedzialność ta łączy się nie tylko z poczuciem obowiązku ponoszenia konsekwencji za dokonane wybory, ale również ze zdolnością jednostki do dawania odpowiedzi na wezwanie, które do niej kierowane jest ze strony Boga, ze strony innych ludzi, ze strony całego świata otaczającego.

Religious maturity, defined as the ultimate aim of the interior process of religious development of the human individual, may be described either in terms of the characteristics proper to the mature human personality (Allport), or in terms of a mature attitude towards God as Somebody Absolutely Different (Vergote). Inasmuch as Allport stresses the meaning of mature religiosity in the aspect of the full functioning of the personality, Vergote accentuates in nature religiosity the full openness and readiness of the individual to keep up the personal relation to God as Someone Absolutely Different. The personal relation has the character of a dialogue, the dialogue with God, the dialogue with other people, with whom the individual is connected by the ties of community before God.

In defining religious maturity as a process there were taken under consideration certain stages of development of the personal relation man — God. This process may be considered in the aspect of: 1° the readiness of the individual to contract a relation with the object of religion, 2° the development of new elements in the structure of the personality (experience of self as subject and object of the relation to God), and their organization in regard to the relation to God, 3° the directing of the behaviour of the individual toward actualization of the potentiality, revealing the relation „I — God”, 4° the readiness to perfect and deepen the relation to God, 5°, confidence in maintaining the personal relation to God.

Having accepted the psychological point of view of religious maturity, the author stresses the disposition of man to contract personal relations with God and the direction of the changes, performed in man's personality when he experiences having been accepted by God as a person and having been invited to a dialogue with Him. The conditions of the development of this dialogue are similar to those on which depends the normal functioning to the personality, giving it a chance of a full, personal contact with other people and God. While describing the highest stage of the process of religious maturity it is therefore necessary to indicate not only the sum of the attained „perfections” (moral, ascetic, personalistic), but also the degree of the interior freedom to perfect the personal relation to God as Someone Absolutely Different, achieved by the individual, and also of the freedom in accepting responsibility for all the consequences resulting from a dialogue thus conducted.