

Ks. mgr lic Tomasz Borkowski

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Doktorant Wydziału Teologicznego

Wartości religijne. Kształtowanie postaw religijnych człowieka

Prowadzenie badań nad zjawiskiem religii we współczesnym świecie ciągle budzi wiele zainteresowań w świecie naukowym. Wśród badaczy wielokrotnie rodzi się pytanie czy religijność jest cechą przypadkową, wytworzoną przez wychowanie, tradycję, środowisko, czy może jest zjawiskiem nierozzerwalnym, należącym do natury człowieka. W filozofii F. Nietzschego, Z. Freuda, K. Marksa, J.P. Sartre'a znajdujemy twierdzenie, że religia jest zbędnym, niepotrzebnym i niezwiązanym z naturą człowieka wynikiem niekorzystnych warunków bytowych człowieka i zniknie wraz z ich poprawą.

Niemalą grupę stanowią ci badacze, V.E. Frankl, G. Allport, E. Fromm, R. Otto, G. Jung, którzy podkreślają, że religia jest stałym i naturalnym komponentem życia ludzkiego. Liczne badania historii religii pokazują powszechność zjawiska religijności. Człowiek od zarania dziejów poszukiwał Boga, gdyż potrzebował wytłumaczenia racji istnienia wszystkich bytów czy celu i sensu życia.

Człowiek kieruje się wartościami w swych poszukiwaniach sensu życia i świata. To one normują wszystkie wymiary jego życia, rzutują na przeżywane stany emocjonalne oraz mają wpływ na samoocenę. Wartości są kryterium podejmowania decyzji i obierania postaw życiowych. Religia i związana z nią religijność stanowi swoistą wartość, która ma wpływ na rozwój człowieka, jego stosunek do siebie i do innych osób.

1. Zjawisko religii w badaniach psychologów

Religia jest zakorzeniona w człowieku. Stanowi ona jeden z podstawowych aspektów jego harmonijnego funkcjonowania. Nierozzerwalność zjawiska religii z życiem człowieka podkreśla wielu badaczy.

Gordon Allport

G. Allport w swoich badaniach podkreśla rolę dojrzałego uczucia religijnego, które charakteryzuje się wieloma cechami.

Podstawową cechą dojrzałej religijności, według Allporta, jest centralność. Wiara w Boga sama w sobie i determinowanie przez nią działania człowieka stanowi kryterium dojrzałej religijności. Wypływające z głębokiej wiary przeżycia religijne u ludzi posiadających dojrzałą religijność zajmują najwyższą pozycję w hierarchii wartości i kształtują ich osobowość (Allport, 1963).

Dojrzałą religijność charakteryzuje przyjmowanie w całości spójnego systemu przekonań religijnych. Taki proces „ma miejsce wtedy, gdy osoba przyjmuje wszystkie podstawowe elementy przekonań religijnych z podobną intensywnością i zachowaniem tego samego pozytywnego kierunku” (Głód, 2011, s. 90).

Następną cechą dojrzałej religijności jest integralny charakter postawy religijnej. Religijność stanowiąca wewnętrzną wartość integruje osobowość staje się podstawą motywacji i działania człowieka (tamże).

Człowiek jest istotną społeczną i musi swoją religijność rozwijać w odniesieniu do innych osób. Wiąż ze wspólnotą jest wskaźnikiem dojrzałości. Brak takich relacji świadczy o nieumiejętności wytworzenia pozytywnych związków z innymi, a tym samym dowodzi o niedojrzałości religijnej (tamże).

Religijność rozumiana jako więź z Bogiem musi podlegać ciągłemu rozwojowi. Taką możliwość dają różne formy modlitwy. Doskonalenie swoich zachowań jest również dla człowieka okazją do zacieśniania przyjaźni z Bogiem (Tokarski, 2006).

„Bóg jest najwyższym wyrażeniem osobowości, jest ostateczną i konieczną wartością potrzebną do wyjaśnienia i do utrzymania wszystkich innych wartości osobowości (*selfhood*)¹” (Allport, 1960, s. 15). Dojrzała religia, według Allporta, jest jednoczącą filozofią życia oraz czynnikiem jednoczącym działanie. Człowiek znajduje sensowne odpowiedzi na nurtujące go egzystencjalne pytania tj. dotyczące faktu istnienia, zagadki istnienia dobra i zła, skąd wziął się wszechświat. Życie dzięki wierze może być interpretowane w nowych ramach odniesienia (Allport, 1960).

Wiara pojęta i przeżyta instytucjonalnie staje się wypełnieniem dojrzałej i twórczej filozofii życia. Jednak, jak sugeruje Allport, nie można twierdzić, że religia jest jedyną *jednoczącą filozofią życia*. Choć posiada ona wszystkie logiczne atuty do integracji jednostki, to faktem jest, że niektórzy znajdują wysoki stopień tego zjednoczenia poza religią (Allport, 1963).

¹„God himself I may declare to be the supreme expression of personality, a necessary and final value required to explain and to conserve all other values of selfhood.”

Erich Fromm

Kolejnym psychologiem, który twierdzi, że potrzeba religii jest głęboko zakorzeniona w ludzkiej naturze jest E. Fromm. Jednostka ludzka, według Fromma, stanęła w złożonej sytuacji pełnej anomalii i przeciwieństw, które panują we współczesnym świecie. Źródłem tego kryzysu „jest zespolenie dwóch sytuacji: egzystencjalnej i historycznej. Korzenie egzystencjalnej sytuacji tkwią w *dychotomii człowieka*, czyli rozczepieniem między jego ciałem a psychiką” (Głód, 2011, s. 93).

Uzyskanie samoświadomości przez człowieka, rozumu oraz wyobraźni, doprowadziło do zerwania harmonii, która cechuje egzystencję zwierzęcą. Jednostka jest anomalią, która jest częścią natury, poddaną jej prawom, ale zarazem niezdolną do jej zmiany, choć przekracza resztę natury. Nigdy nie potrafi „uwolnić się od dychotomii swej egzystencji; nie może pozbyć się swego umysłu, nawet gdyby chciał; nie może pozbyć się swego ciała, tak długo jak jest żywy” (Fromm, 1966, s. 135). Rozum zmusza do stałego rozwiązywania powstałej dychotomii, która jest dla niego nie do pokonania. Ta skomplikowana sytuacja zmusza człowieka do szukania nowych potrzeb wykraczających poza te, które były u jego zwierzęcych początków. Takie pragnienia zmuszają do przywrócenia równowagi między człowiekiem a resztą natury. Taki stan rzeczy jest możliwy do osiągnięcia „przede wszystkim przez zaspokojenie potrzeby orientacji, układu odniesienia i czci, który sprawia, że człowiek uzyskuje odpowiedź na dręczące pytania: gdzie się znajduje i co ma czynić. W nierozzerwalnej dychotomii człowiek może żyć tylko wtedy, gdy posiada religijną wiarę” (Głód, 2011, s. 94).

Fromm definiuje religię jako „każdy system myśli i działań podzielanych przez pewną grupę, która dostarcza jednostce układu orientacji i przedmiotu czci” (Fromm, 1966, s. 134). Tak pojęta religia daje człowiekowi możliwość pokonania dychotomii między ciałem a psychiką. Wizja harmonii może stać się rzeczywistością, jeżeli nie w tym, to w przyszłym świecie. W takim układzie bóstwo staje się hipotezą harmonii i przedmiotem czci (Fromm, 1996).

Zdaniem Fromma człowiek nie może istnieć bez posiadania układu orientacji i przedmiotu czci. Metody zaspokojenia tych potrzeb mogą być różne. Niektóre jednostki czczą zwierzęta, wybrane elementy przyrody, wybitne osoby, przodków, swój naród, partię, pieniądze, czy sukces. W monoteistycznych religiach to wiara w Boga nadaje sens istnieniu człowieka (Fromm, 1966).

Tak rozumiana religia prowadzi do rozwoju władz umysłowych człowieka i ludzkiej miłości. Pozwala na odnalezienie jedności ze światem, samym sobą i innymi ludźmi. Wiara w Boga pozwala ostatecznie człowiekowi na rozwiązanie panującej w nim dychotomii i zaspokojenie jego wyższych potrzeb.

Wiktor E. Frankl

Jednym z psychologów przyjmujących istnienie nieświadomej religijności i duchowości jest W. E. Frankl. Człowieka w jego koncepcji nie można zredukować do struktury fizycznej, odruchowej, emocjonalnej, popędowej i procesów umysłowych, które cechują otaczający go świat. Jest on bogatszy od otoczenia przez posiadanie specyficznego i wyłącznie ludzkiego zjawiska, jakim jest sens i wartość, które przynależą do sfery duchowej (Głód, 2011).

Frankl podkreśla, że człowiek z natury ukierunkowany jest intuicyjnie na Boga. Jednak jego religijność z wielu powodów może się nie rozwijać. Może być stłumiona pod wpływem niesprzyjających warunków. Z tego faktu wypływa wniosek, że wiara w Boga jest wartością dynamiczną. Musi być ona nieustannie pielęgnowana i rozwijana, gdyż w przeciwnym wypadku może dojść do jej stagnacji (Głód, 2011).

Ujęcie człowieka w aspekcie antropologicznym pozawala na rozwiązanie problemu związanego z ustosunkowaniem się człowieka do samego siebie i swojej egzystencji. Jednostce ludzkiej nie chodzi w życiu tylko o zaspokojenie swoich popędów, przyjemności, lecz przede wszystkim o dążenie do znalezienia sensu i realizacji wartości. Cechą specyficzną ludzką jest ciągle zdobywanie pewnych wartości, które wytyczają cel i inspirują do działania (Obuchowski, 1966). Ten stały dynamizm w życiu ludzkim zmusza człowieka do konfrontacji z samym sobą, ze światem, czy wreszcie z Absolutem, na którego z natury jest nieświadomie ukierunkowany (Głód, 2011).

Frankl ukazuje korzyści, jakie płyną z faktu, gdy religijność człowieka zostanie rozwinięta. Tak stan sprzyja utrzymaniu równowagi duchowej i psychicznej, służy akceptacji własnej godności i wartości. Brak tej harmonii rodzi w człowieku przesady i różne patologiczne formy (Frankl, 1978).

Teoria Frankla ujmuje człowieka holistycznie i zasługuje na miano teorii personalistycznej. Gdy rozpatrujemy człowieka we wszystkich jego sferach: biologicznej, psychologicznej i duchowej, możemy dostrzec fakt, że człowiek pragnie zaspokoić swoje niższe popędy, ale także pragnie realizacji wartości duchowych.

Frankl, doświadczając bycia więźniem w obozie koncentracyjnym w Dachau, dokonał ciekawego spostrzeżenia. Jego zdaniem „o ile istnieje coś, co sprawia, że człowiek może sprostować *sytuacji granicznej*, jakim jest obóz koncentracyjny, to jest tym jego wiedza o konkretnym i osobistym sensie jego istnienia” (Frankl, 1962, s. 46).

2. Wartości religijne w różnych klasyfikacjach

Religia i wypływające z niej wartości duchowe są związane z egzystencją człowieka. To jednostka ludzka, dokonując wyborów, posługuje się określoną hierarchią wartości, która pozwoli jej realizować wyznaczone przez siebie cele.

Wartość sama w sobie nastęrcza wiele trudności do ujęcia jej w formie definicyjnej. Właściwe jej określenie rzutuje bowiem na holistyczną kategorię aksjologii i jej rozumienia we współczesnych naukach socjologicznych, psychologicznych czy filozoficznych.

W naukach humanistycznych na ogół mówi się o dwóch koncepcjach wartości: obiektywistycznej i subiektywistycznej. Każda z nich ma inne założenia teoretyczne.

W koncepcji obiektywistycznej wartości „traktowane są jako właściwości przedmiotów, niezależne od tego, jak oceniają je ludzie. Są one więc autonomiczne i zewnętrzne w stosunku do ocen. Ludzie w postępowaniu swym starają się je urzeczywistnić, lecz niczego w nich nie zmieniają ani ich nie ubogacają. Przysługuje im charakter absolutny i powszechnie ważny” (Łobnicki, 1993, s. 127). Do tej kategorii zaliczamy tego rodzaju wartości, jak: dobro, piękno, prawda i sprawiedliwość. Wartości te istnieją, jak twierdzą zwolennicy tej koncepcji, niezależnie od tego czy je aprobujemy czy ignorujemy.

Wartości rozumiane w koncepcji subiektywistycznej „są właściwościami ukonstytuowanymi przez człowieka w zależności od jego potrzeb, pragnień i dążeń. Są wytworem ocen i czymś wtórnym do aktów świadomości” (Łobnicki, 1993, s. 127). Według tych założeń nie ma wartości samych w sobie, jakby chcieli zwolennicy teorii obiektywistycznej. Są one efektem naszych subiektywnych przeżyć (percepcji, odczuć). Jak twierdzi ks. J. Mariański, wartości są „subiektywnymi zjawiskami świadomości ludzkiej” (Mariański, 1989, s. 163).

Dostrzegając różnicę pomiędzy koncepcją subiektywistyczną i obiektywistyczną nie sposób nie dojść do przekonania, że każda z nich akcentuje jakiś ważny aspekt rozumienia wartości. Nie sposób przejść obok nich obojętnie. W literaturze przedmiotu większość naukowców przyjmuje charakter obiektywistyczno-subiektywistyczny wartości, skąd też łączy obie definicje. Oznacza to, że wartość jest związana z przedmiotem, jak i podmiotem, a więc zawiera w sobie coś istniejącego autonomicznie od osoby oceniającej, jak i coś przez nią zdeterminowanego (Łobicki, 1993).

W literaturze psychologicznej znane są różne teorie wartości. G.W. Allport mówiąc o wartościach, podkreślał szczególnie przekonanie człowieka, wyznaczające jego decyzje (wybory) i sposób postępowania. Postawy ludzkie są

podporządkowane wartościom, „ponieważ traktuje się je jako motywy ukierunkowujące działanie celowe, a cele działania sprowadza się do wartości” (Oleś, 1989, s. 31). Zdawał on sobie jednak sprawę z tego, że wartości tworzą układ hierarchiczny i nie wszystkie są możliwe do zrealizowania, mimo budzących u innych preferencji.

Duży wpływ wartości na postępowanie i postawy człowieka przedstawił w swej teorii M. Rokeach. Według jego założeń świat wartości tworzy obszar zamknięty, nieduży i dobrze zorganizowany. Każdy człowiek posiada własne wartości i może je cenić w różnym stopniu niż inni ludzie. Źródeł wartości można szukać zarówno w samym człowieku, w jego osobowości, w społeczeństwie i wytworze jakim jest szeroko rozumiana kultura (Karey, 2007).

M. Rokeach w ramach swojej teorii dzieli wartości na finalne (terminal values, ostateczne, autoteliczne) i instrumentalne (instrumental values, podstawowe). Pierwsza kategoria zajmuje najwyższe miejsce w hierarchii wartości. Urzeczywistnienie ich stanowi wartość samą w sobie. Do niej zaliczył: pasjonujące życie, wewnętrzną harmonię, zbawienie i wartości społeczne (pokój na świecie, bezpieczeństwo narodowe, równość, itd.). Druga kategoria jest elementem pomocniczym w osiągnięciu wartości finalnych. Wśród tych wartości instrumentalnych wyróżnił wartości moralne, które kształtują konkretne zachowania i stany, jak miłość, uprzejmość, przebaczenie oraz wartości kompetencyjne, które mają charakter osobisty i wypływają z osobowości człowieka (twórcza wyobraźnia, zdolności czy ambicje) (Łobocki, 1993).

Inny podział wartości podał Ch. Morris. Wyróżnia on trzy podstawowe kategorie:

- 1) wartości operacyjne (tendencje lub dyspozycje jednostki w zakresie wyborów pewnego rodzaju obiektów lub ich cech),
- 2) wartości wyobrażalne (zachowania korzystne dla osoby, ukierunkowane na antycypację rezultatu tego zachowania),
- 3) wartości obiektywne (powinny być preferowane przez jednostkę, niezależnie od tego czy ona je preferuje lub uważa za godne pożądania) (Oleś, 1989).

Interesujący podział podał również E. Spranger. Podzielił on wartości według różnych typów ludzi, którzy preferują określone wartości w swoim życiu. Wyróżnił on następujące wartości: teoretyczne (odkrywanie prawdy, jaką daje nauka), ekonomiczne (najwyższym dobrem są dobra materialne), estetyczne (przeżywanie i odkrywanie piękna i harmonii w swoim życiu i świecie), społeczne (bezinteresowna działalność na rzecz innych), polityczne (cenienie władzy i wpływów) i religijne (najwyższą wartością w życiu jest wiara w Boga i życie

religijne), (Matuszewicz, 1975, s. 54).

Jedną z dość powszechnie znanych klasyfikacji wartości podał M. Scheler. Według tej teorii wartości są sklasyfikowane hierarchicznie. Wymienił on następujące wartości:

- 1) wartości absolutne (przypisywane są Bogu, bóstwom i zjawiskom przyrodniczym),
- 2) wartości duchowe (zawierają wartości: estetyczne, poznania prawdy i porządku prawnego),
- 3) wartości witalne (wiążą się z zachowaniem życia i zdrowia),
- 4) wartości utylitarne (wartości tego co jest użyteczne i nieużyteczne w życiu, np. oszczędność, pilność, roztropność),
- 5) wartości hedonistyczne (związane z przeżywaniem stanów przyjemności) (Brzozowski, 1989).

Scheler stworzył uniwersalną hierarchię wartości. Istnieje ona obiektywie i można z nią zestawić fakty empiryczne. Danymi empirycznymi są hierarchie wartości stosowane przez grupy osób w określonym czasie historycznym. Zgodnie z tą teorią: „wartości nie poznajemy za pomocą doświadczenia zmysłowego ani na drodze racjonalnej, lecz za pomocą intuicji i w rozmaitych aktach emocjonalnych. W życiu emocjonalnym człowieka należy wyróżnić cztery warstwy: zmysłową, witalną, psychiczną i czysto duchową. Tylko uczucia zmysłowe mają charakter stanów. Pozostałe trzy warstwy uczuć to przeżycia typu intencjonalnego. Intencjonalność uczuć oznacza, że mają one ukierunkowanie oraz swój przedmiot, mogą więc uczestniczyć w procesie poznania. Tak zdobyta wiedza ma charakter aprioryczny”. (Węgrzecki, 1975, s. 55-56).

Podane teorie i klasyfikacje ukazują trudności związane z wieloaspektowością badań nad wartościami. Należy zaznaczyć, że wielość i różnorodność tych teorii wynika z założeń, jakie przyświecały naukowcom w prowadzonych badaniach.

Przytoczone klasyfikacje z sposób jednoznaczny pokazują, że nie sposób przejść obojętnie obok wartości religijnych. Choć zostały one wyrażone w różny sposób, zawsze mają swoje miejsce w hierarchii wartości.

3. Kształtowanie postawy religijnej człowieka

Religijność wypływająca z religii nie jest czymś stałym, lecz procesem, który postępuje wraz z rozwojem człowieka. W charakterystyce rozwoju religijności można wyodrębnić jakościowo różnorodne formy religijności.

Występują one w określonych odcinkach czasowych życia ludzkiego. Psychologia odcinki te definiuje różnymi terminami. Przeważnie literatura przedmiotu terminem «okres» nazywa dłuższy odcinek czasu, na tle którego rozpatruje się większą liczbę aspektów zachowania. Rozwój w tym względzie ujmowany jest bardziej wszechstronnie, wieloaspektowo i dotyczy zasadniczych zmian jakościowych. Przy badaniu rozwoju poszczególnych zdolności i sprawności to jakościowo różne ich formy ujmuje się w stadia rozwojowe (Walesa, 1982).

W sferze rozwoju religijności trudno jest przyjąć kryteria jasne i jednoznaczne, jako że jest to zjawisko niezmiernie złożone. Zakładając, że religijność jest subiektywnym aspektem jakiejś relacji człowieka do Boga, przyjmuje się kryteria typu psychologicznego. Kryteriami tymi mogą stać się wskaźniki uwewnętrznionego zachowania jednostki, do których należą: poziom autonomii, sprawność myślowa, aspekt treściowy religijnego przeżycia oraz wskaźniki uzewnętrznionego postępowania, takie jak: praktyki, formy przynależności do grupy religijnej i stosunek do instytucji (tamże).

J. Bazylak określając religijność młodzieży używa pojęcia postawa religijna. Za postawę religijną uważa on „odnoszenie się człowieka na linii poznawczej, dążeniowej i behawioralnej do treści uważanych za religijne” (Bazylak, 1984, s. 19). Elementów tajemnicy religijnej nie możemy brać pod uwagę, gdyż są nieuchwytnie w badaniach. W tej sytuacji nie wolno, bynajmniej, mieszać tej tajemnicy religijnej z podświadomymi czy nieświadomymi elementami postawy, które uważają za naturalne Z. Freud, E. Fromm i A.H. Maslow (za: Bazylak, 1984).

W. Prężyna uważa, że nie możemy mówić o jakiś specyficznych postawach w przypadku postaw religijnych. Struktura postawy religijnej i psychologicznej jest analogiczna. O charakterze religijnym postawy decyduje jedynie religijność jej przedmiotu. Religijną będzie taka postawa, u której przedmiot ze względu na treść wiąże się z religią w jej znaczeniu przedmiotowym. Przedmiotem postawy religijnej w tym przypadku może być Bóg, Kościół, ksiądz, jako reprezentant Kościoła itd. (Prężyna, 1977)

Postawę religijną według Bazylaka stanowią trzy wymienione niżej komponenty, które rozumie on w następujący sposób:

- a) Komponent poznawczo–przekonaniowy, który traktować należy szeroko jako: zespół poznań, wiedzę, wydawanie ocen. Ogólnie rzecz biorąc jest to rola postawotwórcza, z której płynie pewność czy niepewność, prawidłowość czy fałszywość, słuszność czy niesłuszność twierdzenia o rzeczy poznawanej. Szeroki charakter tego komponentu nie należy mylić jednak z rolą, jaką się mu przypisuje w postawie.

- b) Komponent afektywno–dążeńiowy – jest to zespół dążeń i uczuć, w których traktuje się przedmioty czy ludzi jako dobre lub złe, pożądane lub niepożądane i wartościowe lub antywartościowe.
- c) Komponent behawioralny – w tym względzie Bazylak uważa, że zewnętrzne zachowanie się nie wiąże się z poznaniem i świadomością, ale jedynie ze sferą nieświadomą. Stwierdza on jednak, że do działania realnego i materialnego konieczna jest pewna siła i płaszczyzna odrębności, a z drugiej strony wiąże się z poznaniem i dążeniem. Zachowanie w tym wypadku należy więc według niego uznać jako dopełnienie elementu poznawczo–przekonaniowego i afektywno–dążeńiowego (Bazylak, 1984).

Wyżej wymienione komponenty stanowią „strukturę postawy”. Te trzy elementy postawy, choć różnią się między sobą, to nie funkcjonują samodzielnie, niezależnie od siebie, ale działają jako substruktury całości. Nie można tych komponentów postawy odseparować od siebie, osobno nimi operować, lecz stale w odniesieniu do całości, która jest w stanie dążności do symetrii. Postawa jest holostrukturą w odniesieniu do komponentów, wobec tego jest czymś więcej niż tylko sumą wymienionych (tamże).

Z. Chlewiński komponenty postawy religijnej nazwa podobnie jako: poznawczy, emocjonalno–motywacyjny i wykonawczy. Stwierdza on, że stopień rozwoju każdego z nich u tej samej jednostki bywa różny. Czasami komponent poznawczy jest mało rozwinięty, a niekiedy jest jakby w stanie atrofii; zdarzają się przypadki, że udział komponentu wykonawczego w strukturze religijności może być minimalny, tak jakby nie istniał. Komponent emocjonalno – motywacyjny bywa zaś najbardziej rozwinięty. Religijność jest rzeczywistością złożoną, trudną do konceptualizacji i werbalizacji także na płaszczyźnie psychologicznej. Wymienione komponenty wchodzi w skład przyjętego modelu struktury psychicznej. Model ten ma charakter teoretyczny i tworzy język opisu religijności dla celów badawczych. W strukturę psychiczną człowieka wpisana jest religijność, a wręcz tkwi w niej immanentnie. Pełni ona ważną funkcję autoidentyfikacyjną w strukturze ludzkiego «ja» oraz kształtuje relacje interpersonalne (Chlewiński, 1989).

Natomiast A. Vergote wyróżnia trzy podstawowe wymiary egzystencji ludzkiej, w kontekście których organizuje się postawa, szczególnie postawa religijna. Do tych wymiarów zalicza: czas, zaangażowanie w rzeczywistość oraz syntezę elementów personalnych i społecznych. Postawa religijna w rozwoju swoim wiąże wpięrow przeszłość z przyszłością. Doświadczenia z przeszłości w postawie religijnej konfrontowane są oczekiwaniami i zamierzeniami, które

związane są z przyszłością. Pochodną obu tych elementów jest sytuacja teraźniejszości. Każda postawa religijna następnie rozwija się w konfrontacji obrazu świata i religii. Zestawienie to dokonuje się nie tylko na płaszczyźnie poznawczej, ale także w płaszczyźnie wartości. Przedmiot postawy religijnej staje się ważnym czynnikiem w procesie wartościowania doświadczanej przez człowieka rzeczywistości. Natomiast obraz tej rzeczywistości ma wpływ na wartościowanie przedmiotu religijnego. Owocem tego typu wzajemnego oddziaływania jest konkretna hierarchia wartości, gdzie wartość religijna zajmuje wyraźne miejsce. W samej zaś postawie religijnej dokonuje się synteza pomiędzy rozwojem osobowym i solidarnością społeczną (za: Prężyna, 1977).

Bazylak, w celu lepszego odróżnienia postawy religijnej od innych postaw, podaje trzy kryteria rozróżnienia:

- a) kryterium treści – postawa jest religijna, jeśli odnosi się do religijnej treści: Bóg, dusza, życie wieczne, objawienie itp.;
- b) kryterium świadomości – postawa jest religijna, jeśli człowiek, a raczej grupa społeczna, określa ją świadomie jako religijną, np. jakaś czynność jest uważana za praktykę religijną, jakiś dramat za misterium liturgiczne itp.;
- c) kryterium znaków i symboli – o tym, co uważa się jako religijne, a co jako niereligijne, decydują znaki miarodajne dla określonego kręgu kulturowego i społecznego. Największą rolę wśród tych znaków odgrywają znaki językowe. Postawa religijna jest przyjmowana za taką dzięki znakom języka, które ukazują charakter religijny i precyzują granice między postawą religijną a pozareligijną (np. terminy, mity, ryty, sakramenty, sztuka sakralna, zwyczajne określenia czy nazwy itp.) (Bazylak, 1984).

Pisząc o religijności, nie sposób również nie spojrzeć na jej aspekt rozwojowy. Jak stwierdza Z. Golan za W. Prężyną, że rozwój religijny pojmować można jako proces instalowania w osobowości człowieka przedmiotu religijnego. Instalowanie to realizuje się na poziomach: poznawczym i emocjonalno-dążeniowym. Rozwój religijności na poziomie poznawczym uwarunkowany jest dopływem niezbędnych wiadomości o religii. Informacje te spełniają dwójką funkcję w rozwoju religijności. Wpierw formują obraz przedmiotu religijnego i odpowiadają na pytanie, czym jest religia. Jest to bardzo ważny etap rozwoju religijności. Dobre uformowanie np. obrazu Boga głównie jako Stwórcy, Sędziego lub Ojca, Odkupiciela – będzie miało istotne konsekwencje dla funkcjonowania religijności w osobowości człowieka. Wiadomości zaś integrują obraz samej religijności oraz scalają obraz religijności z obrazem świata. W taki sposób rozwój

religijności jest niezbędnym czynnikiem w procesie włączania religii do integrującej filozofii życia, czyli światopoglądu. Wszelkie braki w dopływie informacji religijnych czy to ilościowe, czy jakościowe, mogą stanowić źródło kryzysów religijnych i stać się przyczyną rozbicia spójności w filozofii życia oraz prowadzić do tzw. dualizmu światopoglądowego, a to może doprowadzić do rozbicia osobowości (Golan, 1992).

W analizie rozwoju religijności Prężyna wyróżnia trzy okresy, w których rola informacji religijnych jest znacząca dla rozwój tak rozumianego. Pierwszy okres obejmuje 11-12 rok życia, gdy dziecko w procesie rozwoju myślenia przechodzi z operacji konkretnych do myślenia abstrakcyjnego (tamże). J. Piaget nazywa ten okres stadium operacji formalnych i stwierdza, że w tym czasie pojawia się umiejętność rozumowania abstrakcyjnego bez odnoszenia się do konkretnych przedmiotów lub wydarzeń. Myślenie dziecka w jeszcze większym stopniu jest podobne do myślenia dorosłego człowieka. W tym okresie dziecko jest zdolne do rozwiązywania problemów w umyśle za pomocą metodycznego testowania paru hipotez, wyodrębnienia hipotez i sprzężonego badania ich wzajemnych zależności (Birch, 2005).

Drugi okres rozwoju religijności, w którym informacje religijne mają wpływ decydujący, obejmuje lata 17-22. W tym czasie następuje proces intensywnej integracji posiadanych przez młodzież informacji. Jest to czas kształtowania indywidualnego światopoglądu i odnajdywania swego miejsca w świecie. Jeśli wystąpi w tym okresie brak lub niedostatek wiadomości religijnych, może to przesądzić o przyszłej postawie religijnej. Ostatni zaś okres, trzeci, ma miejsce w między 40 a 50 rokiem życia i związany jest z tzw. kryzysem egzystencjalnym. W tym latach powstaje zapotrzebowanie na nowe informacje, które pomogą w rozwiązywaniu rodzących się wątpliwości i uporządkowaniu obrazu świata (tamże).

Z. Chlewiński ukazuje, iż religijność sięga głęboko w strukturę osobowości i kształtuje ją przez całe życie. Stwierdza on, że w aspekcie psychologicznym religijność można rozpatrywać jako religijny aspekt osobowości. Jak mówi się o «osobowości społecznej», podobnie można też mówić o «osobowości religijnej». Chlewiński zakłada, że religijność należy do własności konstytuujących osobę ludzką, zatem każdy człowiek jest w szerokim sensie «religijny», a więc ma jakiś odniesienie do wartości transcendentnych, choć można różnie je rozumieć. Głównie chodzi tu o zagadnienie Prawdy i Dobra, których absolutna wartość może być nie uświadomiona przez człowieka. Rozpatrywany jest tu w zasadzie problem «nie uświadomionego Boga». Tą tezę obrazuje twierdzenie Junga, że w ciągu wieloletniej pracy jako psychoterapeuta nie spotkał człowieka dorosłego,

w którego życiu nie powstałby problem Boga (Chlewiński, 1989).

Podsumowując, religijność składa się z dwóch warstw: nadprzyrodzonej, niedającej się zbadać empirycznie i naturalnej która może być przedmiotem badań o charakterze empirycznym. Religijność stanowi swoisty fenomen psychologiczny. Człowiek jako istota posiada gatunkowe cechy wspólne, ale jest jednocześnie bytem posiadającym własną historię życia, na której kształtuje się indywidualny profil religijności.

Dojrzałe życie religijne przynosi człowiekowi korzyści w jego normalnym funkcjonowaniu. Wiara w osobowego Boga i wejście z Nim w przyjaźń wprowadza człowieka w głębokie duchowe przeżycia i nadaje sens jego egzystencji. Tak prowadzone życie kształtuje właściwą hierarchię wartości, motywuje do twórczego działania i postaw altruistycznych, wnosząc w życie człowieka harmonię i radość. Na te pozytywne skutki wskazują badania przytoczonych w tym artykule psychologów.

W życiu jednak dość często spotykamy ludzi o niedojrzałej religijności, którzy mają ujemny wpływ na osoby otaczające. Wyraża się to przez brak umiejętności budowania wspólnoty, podziały i skłócenia. Brak współpracy z łaską Bożą w procesie rozwoju swojej religijności powoduje zamknięcie i wewnętrzną frustrację.

BIBLIOGRAFIA:

- Allport G.W. (1960), *The individual and his religion*, New York.
- Allport G.W. (1963), *Pattern and growth in personality*, New York.
- Bazylak J. (1984), *Postawy religijne młodzieży i ich związki z wybranymi elementami osobowości*, Warszawa.
- Birch A. (2005), *Psychologia rozwojowa w zarysie*, Warszawa.
- Brzozowski P. (1989), *Opracowanie skali wartości Schelera*, Lublin.
- Chlewiński Z. (1989), *Religijność dojrzała*, w: *Wybrane zagadnienia z psychologii pastoralnej*, Z. Chlewiński (red.), Lublin, s. 9-41.
- Frankl V.E. (1962), *Psycholog w obozie koncentracyjnym*, Warszawa.
- Frankl V.E. (1978), *Nieuświadomiony Bóg*, Warszawa.
- Fromm E. (1966), *Szkice z psychologii religii*, Warszawa.
- Głód F. (2011), *Życie religijne jako pryncypialna wartość człowieka*, w: *Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne*, Rok X (2011) nr 1 (18), s. 77-103.
- Golan Z. (1992), *Osobowość za zaangażowanie religijne*, Warszawa.
- Karney J.E. (2007), *Psychopedagogika pracy*, Warszawa.

- Łobocki M. (1993), *Pedagogika wobec wartości*, w: *Kontestacje pedagogiczne*, B. Śliwerski (red.), Kraków, s. 125-135.
- Mariański J. (1989), *Wprowadzenie do socjologii moralności*, Lublin.
- Matuszewicz Cz. (1975), *Psychologia wartości*, Warszawa.
- Obuchowski K. (1966), *Psychologia dążeń ludzkich*, Warszawa.
- Oleś P. (1989), *Wartościowanie a osobowość. Psychologiczne badania empiryczne*, Lublin.
- Prężyna W. (1977), *Motywacyjne korelaty centralności przedmiotu postawy religijnej*, *Roczniki Filozoficzne*, t. XXV, z. 4, Lublin.
- Tokarski S. (2006), *Dojrzałość religijna*, w: *Podstawowe zagadnienia z psychologii religii*, F. Głaz (red.), Kraków, s. 147-178.
- Walesa Cz. (1982), *Psychologiczna analiza rozwoju religijności człowieka ze szczególnym uwzględnieniem pierwszych okresów jego ontogenezy*, w: *Psychologia religii*, Z. Chlewiński (red.), Lublin, s. 143-180.
- Węgrzecki A. (1975), *Scheler*, Warszawa.