

700

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI

Władysław

PSYCHOLOGICZNA ANALIZA
RELIGIJNOŚCI NIESPÓJNEJ

ROZPRAWA DOKTORSKA

PSYCHOLOGICZNA ANALIZA
RELIGIJNOŚCI NIESPÓJNEJ

REDACJA WYDAWNICZA
KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO
LUBLIN

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI

WYDZIAŁ NAUK SPOŁECZNYCH

ROZPRAWA DOKTORSKA

Władysław Chaim CSsR

PSYCHOLOGICZNA ANALIZA RELIGIJNOŚCI NIESPÓJNEJ



REDAKCJA WYDAWNICTW
KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO
LUBLIN 1991

BIB. UAM
32 EO 193

Promotor

Ks. prof. dr hab. Władysław Prężyna

Recenzenci

Ks. doc. dr hab. Czesław Cekiera

Ks. doc. dr hab. Józef Makselon

Pracę wydano bez opracowania redakcyjnego
na podstawie maszynopisu przygotowanego przez Autora



146047211

ISBN 83-228-0230-7

REDAKCJA WYDAWNICTW
KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO
20-950 Lublin, Al. Racławickie 14, tel. 302-23, 55-71-51

Wyd. I. Nakład 800+25 egz. Ark. wyd. 10. Ark. druk. 12,5. Do powielania
oddano w czerwcu 1991 r. Powielanie ukończono w październiku 1991 r.

Zam. 200/91

ZAKŁAD MAŁEJ POLIGRAFII KUL

Bibl. UAM
92 EO 193

S P I S T R E Ś C I

SPIS TREŚCI	5
PRZEDMOWA	7
WSTĘP	9
ROZDZIAŁ I. TEORETYCZNE PODSTAWY BADAN	15
1. Fenomen religijny - wprowadzenie	15
2. Strukturalna analiza religijności	18
2.1. Aspekt przedmiotowy - system przekonań religijnych (określenie, struktura i źródła)	18
2.2. Aspekt podmiotowy - postawa religijna (określenie, struktura i źródła)	22
3. Zagadnienia religijności spójnej i niespójnej (pojęcia, religijność a osobowość)	39
ROZDZIAŁ II. STRATEGIA BADAN WŁASNYCH	51
1. Problem pracy	51
1.1. Stan zagadnienia	51
1.2. Hipotezy	59
2. Metody zastosowane w pracy	65
2.1. Skala Spójności Przekonań Religijnych	65
2.2. Dyferencjał Semantyczny	73
2.3. Wskaźnik Upodobań - WU (Activities Index) G.G. Sterna	74
2.4. Arkusz Samopoznania - AS (The IPAT Anxiety Scale) R.B. Cattella	76
2.5. Skala Mechanizmów Obronnych - SMO N. Haan	78
2.6. Preferencja Wartości - PW (Value Survey) M. Rokeacha	82
3. Charakterystyka badanej populacji	86
3.1. Sposób przeprowadzenia badań	86
3.2. Wyodrębnienie grup - metoda taksonomii struktur	87
3.3. Charakterystyka personalna wyodrębnionych grup	89

ROZDZIAŁ III. ANALIZA RELIGIJNOŚCI GRUP O RÓŻNYM STOPNIU SPÓJNOŚCI PRZEKONAŃ	93
1. Struktura przekonań religijnych - komponent poznawczy religijności	95
1.1. Spójność systemu przekonań i jej źródła	95
1.2. Struktura treściowa systemu przekonań	101
2. Emocjonalny i behawioralny komponent religijności	107
2.1. Konotacyjne znaczenie wybranych pojęć religijnych	107
2.2. Zaangażowanie religijne - praktyki	119
ROZDZIAŁ IV. ANALIZA OSOBOWOŚCIOWYCH KORELATÓW RELIGIJNOŚCI SPÓJNEJ I NIESPÓJNEJ	125
1. Struktura potrzeb	125
2. Poziom niepokoju	133
3. Mechanizmy obronne osobowości	135
4. Preferencja wartości	137
DYSKUSJA WYNIKÓW	147
ZAKOŃCZENIE	169
PRZYPISY	175
BIBLIOGRAFIA	183
ANEKS	193
SUMMARY	197

PRZEDMOWA

Od pewnego czasu psychologowie zajmujący się religijnością człowieka dostrzegali w niej zjawisko strukturalnie złożone, wielowymiarowe. Taka koncepcja fenomenu religijnego wynika m. in. z jego indywidualnego, subiektywnego charakteru, a jednocześnie znajduje swoje potwierdzenie w zróżnicowanym obrazie religijności prezentowanym przez poszczególnego człowieka. Za wielowymiarowym traktowaniem fenomenu religijności przemawiają także racje natury metodologicznej. Tylko taka bowiem koncepcja religijności pozwala na precyzyjny jej opis, na zasadzie przeprowadzania analiz porównawczych między wynikami pochodzącymi z różnych badań. Wreszcie, założenie o złożoności strukturalnej religijności stanowi podstawową przesłankę w wyjaśnieniu różnej funkcji jaką religijność pełni lub pełnić może w osobowości człowieka.

W dotychczasowym dorobku psychologii religii odnajdujemy wiele ważnych dymensji religijności, dla których badania konstruowano odpowiednie narzędzia pomiaru, szukano ich powiązania z wieloma czynnikami psychologicznymi i społecznymi. Stosunkowo niewiele z tych dymensji dotyczy wewnętrznej relacji jaka może zachodzić między poszczególnymi elementami strukturalnymi religijności. Tymczasem relacje w tym zakresie mają istotne znaczenie dla formowania się psychologicznego obrazu religijności i jej funkcji w osobowości człowieka. Do szczególnie ważnych tego rodzaju relacji zaliczyć można wewnętrzną spójność religijności.

Problem spójności pojawia się na gruncie religii rozumianej jako zbiór twierdzeń i norm wyjaśniających i regulujących stosunek zachodzący między człowiekiem i Bogiem. Ten aspekt spójności jest przedmiotem zainteresowania teologów, filozofów i jest powiązany z analizą treści i źródeł religii; w przypadku religii chrześcijańskiej - źródeł Objawienia. Psychologa interesuje spójność religijności, sprowadzającej się do subiektywnego odniesienia jednostki do rzeczywistości opisywanej i wyjaśnianej w religii. Droga do tej spójności jest bardziej złożona, uwarunkowana całą dynamiką psychologicznego rozwoju i dojrzewania człowieka. Z tych m.in. racji poziom i kształt tej spójności, w przypadku religijności poszczególnego człowieka, mogą być i faktycznie są bardzo zróżnicowane.

Spójność lub jej brak – niespójność wydaje się być istotnym wymiarem religijności. Z nim powiązane są m. in. miejsce religijności w osobowości człowieka, jej udział w strukturach motywacyjnych jednostki, stabilność samej religijności. Spójność jako wymiar religijności nie była dotychczas przedmiotem bezpośrednich badań psychologicznych. Zagadnienie to podjął właśnie autor niniejszej rozprawy.

Problematyka określona w pracy pojęciem religijności spójnej (niespójnej) jest bogata i niełatwa do uporządkowania. W literaturze przedmiotu problematyka ta była już sygnalizowana ale pod postacią wielu różnych terminów, z odwołaniem się do pojęć nieprecyzyjnych. Autor rozprawy, świadom tego stanu rzeczy, przeprowadza własną analizę interesującej nas problematyki i na jej określenie proponuje pojęcie spójności. Już ta część pracy zawiera interesujący dorobek w ramach psychologii religii.

Główny problem pracy jest wszakże szerszy, bardziej zasadniczy. Autor konstruuje własną metodę do badania spójności religijnej a następnie poszukuje psychologicznych jej korelatów. Analizie tych ostatnich przeprowadza pod kątem poszukiwania psychologicznych "źródeł" przekonań religijnych a następnie określenia ich udziału w formowaniu się religijności spójnej (vel niespójnej). Sama analiza przekonań religijnych osadzona została w szerokim kontekście osobowości człowieka. W konsekwencji, zaprezentowana została interesująca interpretacja zjawiska religijności niespójnej. Uzyskane wnioski końcowe, choć może jeszcze ogólne, mają duże znaczenie teoretyczno-poznawcze, zawierają też ważne implikacje praktyczne – pastoralne.

Osadzenie własnych poszukiwań w szerokim kontekście najnowszej literatury, oparcie ich na wynikach rozległych badań empirycznych, przeprowadzonych z zastosowaniem bogatego zestawu metod i wykorzystaniem złożonych technik statystycznych w analizie danych testowych sprawiają, że formułowane wnioski mają szerokie uzasadnienie i budzą zaufanie do zaprezentowanego w pracy warsztatu badawczego. Waga omawianego problemu, sposób jego opracowania a także jasność w przekazywaniu myśli zapewne sprawia, że lektura książki O. Władysława Chaime okaże się pożyteczna dla wszystkich, których interesuje problematyka religijności człowieka.

Ks. Władysław Preżyna

Lublin, styczeń 1991 r.

*"Siewca wyszedł siać ziarno.
Jedno padło na drogę ...
Inne padło na skałę ...
Inne znowu padło między ciernie ...
Inne w końcu padło na ziemię żyzną"*
Łk 8, 4 - 15

W S T Ę P

Religijność jest specyficznie ludzkim fenomenem ze względu na swe odniesienie do niewidzialnej rzeczywistości nadprzyrodzonej.¹⁾ Rzeczywistość ta oznacza najogólniej to wszystko, co nie należy do zakresu naturalnych zdolności człowieka, lecz oznacza to, co je przekracza, transcenduje. Religijność człowieka w swej rzeczywistości empirycznie dostrzegalnej jest całokształtem w najwyższym stopniu złożonym z wierzeń lub wiary, z różnych praktyk, z uczuć, z konsekwencji, które znajdują odzwierciedlenie w pozostałych obszarach jego egzystencji (por. Vergote 1985, s. 10 nn) Gesty symboliczne, życie emocjonalne, myślenie i działanie, najbardziej fundamentalne wybory i relacyjne odniesienie, które są istotnymi wymiarami człowieka, uczestniczą w jego religijności. Wymiar relacyjny religijnego zaangażowania jest siłą nosną i organizującą dla pozostałych wymiarów.

Religia rozumiana jako fenomen kultury obejmuje dziedzinę:

- a) poznania opartego najczęściej o wiarę nadprzyrodzoną (doktryna religijna, wierzenia i normy);
- b) działania (kult, obrzędy i postępowanie moralne);
- c) instytucji, które dopomagają członkom wspólnoty religijnej (kościół) w życiu religijnym (Zdybicka, 1982, s. 325).

W sposób obiektywny (zewnętrzny w stosunku do jednostki) zakres tego, co jednostka powinna uwzględniać w swym odniesieniu do Boga, czyli w swej religijności - w obszarze wyżej wymienionych wymiarów - jest wyznaczony przez konkretną religię, którą w przypadku rozpatrywanym w pracy jest chrześcijaństwo w ujęciu Kościoła katolickiego (por. Brockmüller, 1974, s. 49).

Dla jednostki religijność jest zawsze sposobem przeżywania swojego istnienia w związku z dziedziną transcendencji, z Bogiem, z obiektywnym depozytem prawd i wartości religijnych. Do religijnych instytucji należy natomiast troska o to, aby istniała odpowiedniość między tym, co jest treścią religijności jednostek, a tym, co jest treścią dogmatów wyznaczających zakres i znaczenie tego, co religijne, treścią czynności symbolicznych (ryt), treścią doświadczenia religijnego, interpretowanego przez tradycję kościelną, rozumieniem i praktyką norm etycznych przekazywanych przez kościelny autorytet. Odpowiedniość ta jest wyrazem zgodności religijności subiektywnej z wymogami stawianymi przez religię obiektywną.

Interakcja między nadprzyrodzonością i jej symbolami a podmiotowymi dynamizmami człowieka religijnego jest uwikłana w kontekst warunków właściwych dla rzeczywistości transcendentnej z jednej strony i podmiotowych mechanizmów psychospołecznego funkcjonowania jednostki z drugiej strony. Te uwarunkowania religijności są źródłem tego, że religijność jednostki w różnych jej wymiarach może odbiegać od obiektywnego modelu wyznaczonego przez system religijny konkretnej religii (por. Vergote, 1985, s. 28). Dlatego też chociaż religia jako system posiada zwarty charakter, to religijność jako postawa może się charakteryzować bardzo różnym stopniem zgodności z tym systemem, a także różnym poziomem spójności poszczególnych składników konstytuujących religijne odniesienie człowieka.

Wielopostaciowość religijności jednostek jest uwarunkowana np. innymi obrazami Boga, innymi przeżyciami, innymi przekonaniami i innymi sposobami religijnego uspołecznienia (Gruehn, 1966, s. 21). Wynika stąd, że pomiędzy religią jako określonym zbiorem prawd, twierdzeń i nakazów regulujących stosunek między Bogiem i człowiekiem a religijnością jako osobistym, subiektywnym a więc indywidualnym ustosunkowaniem się człowieka do przyjętego systemu religijnego, jest miejsce na występowanie rozbieżności. Może też występować bardzo różny układ elementów uczestniczących w religijności tak pod względem jakościowym, jak też ilościowym.

Fakt rozbieżności między obowiązującym systemem (credo oficjalne) a przekonaniami uznawanymi przez wierzących (credo akceptowane) stwierdzają od wielu już lat badania z zakresu socjologii religii.²⁾ Zjawisko to określane jest jako religijność selektywna,

nieswiadoma herezja itp. Także Urząd Nauczycielski Kościoła konstatuje *"kryzys wiary, który wyraża się m.in. w dezintegracji doktrynalnej, dezintegracji kościelnej, czy dezintegracji moralnej, będących wyrazem odchodzenia członków Kościoła katolickiego od religijnej prawowierności"*. (Ratzinger, 1986).

Chociaż teologiczna wizja człowieka wprowadza działanie nadprzyrodzone jako element wyjaśniający religijność, to jednak w praktyce pastoralnej człowiek jako podmiot religijności nie może pozostać zapoznany w jego warstwie naturalnej. Niezbędne jest rozpoznanie psychospołecznych mechanizmów jego funkcjonowania warunkujących przecież przyjęcie działania nadprzyrodzonego. (Gruehn, s. 23; Echarren, 1970, s. 160).

Socjologia religii wyjaśnia selektywny stosunek do treści religijnych przekonań przez wskazywanie na mechanizmy społecznego funkcjonowania instytucji religijnej, przez ukazywanie zależności między świadomością religijną a klasami ekonomicznymi, zjawiskami społecznymi, wartościami moralnymi, trwałością rodziny itp. Psychologia religii natomiast ma za zadanie zbadać psychologiczne mechanizmy stosunku człowieka do wymiaru doktrynalnego uznawanego przezeń systemu religijnego. W niniejszej pracy podjęty został wysiłek badawczy w celu znalezienia pomostów między dogmatami religijnymi a wewnętrznymi przeżyciami i właściwościami osobowości człowieka, które uczestniczą w ich przyjmowaniu czy też odrzucaniu. Chodzi o ustalenie, w sposób empiryczny, psychologicznych uwarunkowań różnic indywidualnych w ustosunkowaniu wobec doktrynalnego aspektu religijności funkcjonującej w Kościele katolickim. Analiza ta przeprowadzona jest z wykorzystaniem pojęcia spójności przekonań religijnych. Spójność ta oznacza równy stopień akceptacji obszarów przekonań religijnych wchodzących w skład doktrynalnego systemu Kościoła.

Praca ma charakter teoretyczno-empiryczny. Jej celem jest zdefiniowanie wskazanego wyżej zjawiska w ramach psychologii religii, jego operacjonalizacja, a następnie znalezienie jego koreatów psychologicznych.

Rozdział pierwszy poświęcony jest opracowaniu pojęcia religijności spójnej i niespójnej jako kategorii ujmującej problem w aspekcie psychologicznym. Jakkolwiek spójność w religijności zostanie zawiązana do aspektu przekonań, to jednak ze względu na porządkujący charakter pracy teoretycznie zagadnienie to zostało umiesz-

zione w szerszym kontekście rozważań nad fenomenem religijnym w jego warstwie kulturowej. Do zdefiniowania pojęcia spójności wykorzystano koncepcję postawy religijnej. Pod koniec rozdziału ma miejsce wprowadzenie w problematykę wybranych aspektów osobowości.

Rozdział drugi zawiera relację ze stanu badań dotyczących badanego w pracy problemu, hipotezy będące przedmiotem empirycznej weryfikacji, a także opis metod zastosowanych w badaniach oraz proces wyodrębniania grup badawczych i ich charakterystykę. Najpierw więc przedstawiony został proces konstrukcji skali do pomiaru spójności systemu przekonań (SSPR) i dane statystyczne charakteryzujące jej wartość diagnostyczną. Skala ta zapewnia operacjonalizację pojęcia spójnej religijności (zmienna zależna).

Do wyodrębniania grup zróżnicowanych pod względem spójności przekonań zastosowano technikę analizy skupień.

Dla uzyskania pogłębionego obrazu religijności badanych osób zastosowano metodę dyferencjału semantycznego. Do badania zmiennych osobowości (zmienne niezależne) wykorzystano następujące testy: "Wskaźnik Upodobań" W.G. Sterna, "Arkusz Samopoznania" R.B. Cattella, "Skala Mechanizmów Obronnych" N. Haan i "Preferencja Wartości" M. Rokeacha.

Rozdział trzeci poświęcony jest analizie spójności religijności osób badanych. W drugiej jego części podana jest poszerzona charakterystyka religijności badanych z uwzględnieniem jej komponentów: emocjonalnego i behawioralnego.

Rozdział czwarty zawiera prezentację wyników uzyskanych przez badane grupy w testach mierzących korelaty psychologiczne religijności spójnej i niespójnej.

Do statystycznego opracowania różnic międzygrupowych w zakresie zmiennych niezależnych zastosowano analizę wariancji (ANOVA). Prace kończy dyskusja wyników przeprowadzona z odniesieniem do części teoretycznej pracy i w świetle wyników badań dotychczasowych.

Oprócz zakończenia praca zawiera przypisy, bibliografię i aneksy.

Bardzo serdeczne podziękowanie składam tym wszystkim, których wiedza, życzliwość i ofiarowany czas były mi pomocne w trakcie przygotowywania tej pracy.

Szczególą wdzięczność chcę wyrazić Ks. Profesorowi dr. hab. Władysławowi Prężynie, pod którego kierownictwem przygotowywałem tę pracę w Katedrze Psychologii Społecznej i Psychologii Religii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Jego pełne życzliwości prowadzenie jako Promotora i rzeczywista bliskość jako Człowieka, umożliwiły mi napisanie pracy.

Dziękuję Ks. Docentowi dr. hab. Czesławowi Cekierze z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i Ks. Docentowi dr. hab. Józefowi Makselonowi z Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie za wnikliwe i cenne uwagi zawarte w recenzjach pracy, które przyczyniły się do bardziej wszechstronnego spojrzenia na opracowywane kwestie i wpłynęły na obecny kształt pracy.

Wyrazy podziękowania kieruję także do koleżanek i kolegów z naukowego seminarium, do osób uczestniczących w badaniach i osób pośredniczących w przeprowadzeniu badań oraz do tych, którzy służyli pomocą w opracowywaniu materiałów badawczych i w technicznym przygotowaniu książki.

Autor

R O Z D Z I A Ł I

TEORETYCZNE PODSTAWY BADAŃ

1. FENOMEN RELIGIJNY - WPROWADZENIE

Religijność, tak jak myślenie jest niekwestionowanym zachowaniem gatunku ludzkiego. Jednakże wielość współczesnych definicji religii wskazuje na trudności w ustaleniu zakresu tego, co religijne. Nie zawsze bowiem podobnym pojęciom religijnym odpowiadają te same znaczenia, a również poszczególni ludzie nie zawsze doświadczają identycznych przeżyć w związku z tymi samymi pojęciami (por. Vergote s. 8). Aby lepiej psychologicznie zrozumieć stosunek jednostki do treści przekonań religijnych religii katolickiej, wydaje się być potrzebne umieszczenie tematyki tych przekonań w szerszym kontekście, a więc w kontekście fenomenu religijnego jako faktu uniwersalnego. Jego istotą jest odniesienie do nadprzyrodzonosci. Fenomen religijny jest nieredukowalny do czynników psychologicznych, socjologicznych, ekonomicznych i kulturalnych. Umieszczony jest głęboko w konkretnym i realnym życiu jednostki i grupy, kształtuje je i jest przez nie uwarunkowany.

Istota faktu religijnego³⁾ przedstawia się jako rzeczywistość dwuwymiarowa: wertykalna a zarazem horyzontalna.

- a) Zjawisko religijności zawiera w stopniu mniej lub bardziej zauważalnym os wertykalną, którą jest to, co "boskie", "nadludzkie", "nadprzyrodzone", wokół czego wszystko inne organizuje się i rozwija. Ta rzeczywistość wertykalna nabiera dla jednostki charakteru "troski ostatecznej" (P.Tillich) i ostatecznego sensu, wobec którego jednostka nie może pozostać obojętna.
- b) Fenomen religijny posiada także os horyzontalną. Nie jest ona ukryta w świadomości jednostki, lecz wmieszana w cały świat jednostki, który pośredniczy w doświadczaniu sacrum. "Wehikułem" dla hierofanii może być natura (niebo, ziemia, woda, roślinność, zwierzęta), historia i jej znaczące zdarzenia, a także inny człowiek. Wszystko może przejść z poziomu "profanum" na poziom "sacrum" (Skalicky, 1986, s. 509-511).

W strukturę faktu religijnego wchodzi:

- 1) przedmiot religijny (nadprzyrodzonosc w różnych religiach różnie rozumiana i wyobrażana) transcendentny w stosunku do naturalnego porządku, o osobowym charakterze i będący osobistą, najwyższą wartością jednostki pozostającej w relacji do niego;
- 2) podmiot religijny (jednostka, społeczność), którego postawa ma charakter odpowiedzi na działanie przedmiotu poprzez zaangażowanie w akcie religijny całej osobowości;
- 3) relacja religijna polegająca na wzajemnym oddziaływaniu (zewnętrznym i wewnętrznym) przedmiotu i podmiotu. Czynnikiem konstytuującym tę relację jest uznanie przez człowieka przedmiotu religijnego za źródło istnienia i ostateczny cel życia (por. Van der Leeuw, 1978; Zdybicka, s. 327 nn).

Funkcjonowanie religijności (działanie aktu religijnego)⁴⁾ związane jest z jego treścią (prawdy i program działania są właściwe poszczególnym jednostkom) oraz z koncepcją przedmiotu religijnego, który determinuje akt religijny i wpływa na postawę podmiotu.

Na modyfikację zawartości aktu religijnego (religijność) wpływają nadto czynniki psychiczne, społeczne, kulturowe a także ekonomiczne. Stąd wielość form zachowania religijnego i możliwość ich zmian, stosownie do warunków społeczno-ekonomiczno-kulturowych (Zdybicka, s. 328).

Inną determinantą funkcjonowania aktu religijnego jest bezpośrednia niedostępność poznawcza przedmiotu religijnego. W ujmowaniu transcendencji przez podmiot pośredniczą znaki i symbole przekazywane w kulturze (Chlewiński, 1982, s. 82). We współdziałaniu między symbolami religijnymi (gesty, słowa, obrazy, metafory) i dynamizmami psychologicznymi powstaje i rozwija się relacja religijna⁵⁾ (Vergote, s. 28).

Analiza religijności jednostki pozwala wyróżnić pewne aspekty, w których jest ona wyrażana.⁶⁾ Modelem uwzględniającym najważniejsze elementy religijności jest model opracowany przez G. Glocka (1958, 1962). Wyodrębnia on pięć wymiarów:

1. *Wymiar ideologiczny* - zawiera akceptację religijnych zasad wspólnoty określonych przez bieguny ortodoksji i heterodoksji. W ten wymiar wchodzi występowanie czy brak przekonań i ich siła

oraz styl (tradycyjny i nietradycyjny) przekonań. Wewnątrz tego wymiaru pytamy o znaczenie i funkcje religijnych wyobrażeń, symboli i dogmatów w konfliktowych wydarzeniach życia jednostki.

2. *Wymiar rytualny* - odnosi się do praktyk religijnych prywatnych i publicznych oraz ich znaczenia dla jednostki. W symbolicznych czynnościach, którymi są obrzędy, wyraża się i urzeczywistnia stosunek do nadprzyrodzoności.
3. *Wymiar doświadczenia religijnego* - odnosi się do religijnych uczuć o znaku ujemnym jak i dodatnim i do ich intensywności i głębi. Wyraża oczekiwanie znalezienia przez jednostkę dostępu do transcendencji, do sacrum.
Religijne doświadczenie jest niezależne od religijnych praktyk, od wiary i wiedzy, lecz pozostaje w wewnętrznym związku z innymi wymiarami. Religijne doświadczenie ma wpływ na religijność, a relacja religijna ma wpływ na religijne doświadczenie. Wymiar ten animuje całokształt religijności jednostki.
4. *Wymiar intelektualny* - określa stopień znajomości danej religii i jej treści wierzeniowej przez jednostkę. Obejmuje religijną wiedzę, postawę wobec niej i intelektualne argumenty oparte o tradycję.
5. *Wymiar konsekwencyjny* - skupia się na implikacjach doktryny, przeżyć i praktyk religijnych jednostki. Chodzi w nim głównie o wymiar społeczny religijności (etyka), jej związek z życiem rodzinnym, ekonomią i wykształceniem (por. Brown, 1973, s. 11; Glock za Müller-Pozzi, 1979, s. 80-82; Meadow, Kahoe, s. 305; Vergote, s. 30; Betz, 1987).

Istotne znaczenie dla religijności mają wymiary; ideologiczny i intelektualny. Wiodący charakter wymiarów poznawczych koresponduje z tradycją religii chrześcijańskiej, w której zgoda na doktrynalne treści (prawowierność) stanowi istotny element religijności (por. de Oliveira, 1970, s. 69; Meadow, Kahoe, s. 503).

Wyniki analizy czynnikowej przeprowadzonej przez Clayтона na materiale zebranym w oparciu o wymiary modelu Glocka wykazują korelacje wymiarów doświadczalnego, intelektualnego i ideologicznego, z tym, że wymiar ideologiczny wyłania się jako wymiar dominujący. Na podstawie tej przewagi wymiaru ideologicznego można wnosić, że z przekonań religijnych jednostki można orzekać o

pozostałych czterech parametrach religijności. Wymiar ideologiczny stanowi bowiem rdzeń religijności, organizujący wszystkie pozostałe jej wymiary (por. Clayton, 1971; Vergote, s. 30).

Wskazanie na istotę fenomenu religijnego, na strukturę religijnego działania oraz prezentacja podstawowych wymiarów religijności, które są wyrazem religijnego działania posłużyło do znalezienia kontekstu, w którym zostaną umieszczone i zdefiniowane pojęcia spójności i niespójności w religijności. Spójność religijności będzie rozpatrywana w obszarze wymiaru ideologicznego lub inaczej mówiąc w obszarze komponentu poznawczego (przekonaniowego) postawy wobec systemu przekonań religijnych zawartych w religii katolickiej.

Kolejno, w sposób bardziej szczegółowy, omówione zostaną: aspekt przedmiotowy religijności – system przekonań oraz aspekt podmiotowy religijności – postawa wobec religijnego systemu przekonań.

2. STRUKTURALNA ANALIZA RELIGIJNOŚCI

2.1. Aspekt przedmiotowy – system przekonań religijnych (określenie, struktura i źródła)

Obiektywny aspekt religijności, przedmiot religijny można rozważać w podwójnym znaczeniu, jako bezpośredni i pośredni przedmiot religijności.

Bezpośrednim przedmiotem religijności – fides qua (pierwszorzędny) jest rzeczywistość transcendentna, tajemnica, Bóg.⁷⁾ W systemie religijnym stanowi ona wartość najwyższą, przekraczającą wszystkie inne i będącą ich ostatecznym źródłem. Jest ona zasadniczym i uniwersalnym przedmiotem ustosunkowania religijnego⁸⁾, postawy religijnej. Przedmiot ten w religii chrześcijańskiej ma charakter osobowy (Trójca Osób) i relacyjny, tzn. że podmiot ma możliwość nawiązania relacji z nim (por. Mondin, 1977, s. 67; Malony, 1978, s. 21; Kunz, 1987, s. 356; Tillich, 1987, s. 66; Allport, 1988, s. 202).

Pośrednim przedmiotem religijności – fides quae (drugorzędny) są treści intelektualne⁹⁾, przy pomocy których opisywana jest rzeczywistość transcendentna (de Oliveira, s. 71). Treści te stanowią zewnętrzny układ odniesienia dla religijności indy-

widualnej. Formułowane są one w postaci sądów, których przedmiotem są wydarzenia i instytucje związane z działaniem transcendencji, normy etyczne oraz działania rytualne wyrażające relację jednostki z transcendencją¹⁰⁾ (por. Mondin, s. 61; Riess, 1979, s. 76).

Przedmiotem religijności w jej wymiarze ideologicznym jest więc system przekonań - w znaczeniu uznawanych przez religię katolicką twierdzeń - na temat przedmiotu religijnego (pierwszorzędnego). Ten system doktrynalny organizuje życie religijne, strukturę świata i wydarzenia wspólnoty religijnej (por. Barbour, 1984, s. 56).

Źródłami dla systemu przekonań religijnych są "dane" objawienia religijnego i tradycji religijnej (Pismo Św. i Tradycja). Religijne wypowiedzi (opowiadania, opisy, obrazy) o fundamentalnym znaczeniu dla religii (na temat świata, człowieka, historii, religijnej społeczności, osoby i roli Jezusa Chrystusa) są interpretowane, aktualizowane i przekazywane wewnątrz i za pośrednictwem religijnej instytucji Kościoła. Wypracowywane w ten sposób i przekazywane w trakcie trwania religijnej instytucji i jej tradycji zasady i normy i odkrywane wartości stają się źródłem dla oficjalnego systemu przekonań religijnych. Źródłem dla systemu przekonań jest struktura kościelnej instytucji, obrzędy kościelne (sakramenty) i zasady etyczne. Opisy przedmiotu religijnego, sformułowania na jego temat są uwarunkowane poziomem umysłowym autorów, pojęciami i nurtami umysłowymi panującymi w czasie ich powstawania, przemianami społecznymi, kulturowymi i politycznymi (por. Rideau, 1974; Burgeois, 1978, s. 150; Imbach, 1984, s. 116 nn). Tzw. treści wiary (entity) można więc odnaleźć w nauczaniu kościelnym opartym na Piśmie Św. i Tradycji: Credo, Ojciec Nasz, dekalog, sakramenty (Ratzinger, 1986, s. 63). Treści te zawarte są także w orzeczeniach doktrynalnych, oficjalnych przepisach liturgicznych, tekstach modlitw, statusie prawnym instytucji kościelnej, w jej strukturze organizacyjnej i systemie władzy (Malony, s. 14; Domańska, Grzymała-Moszczyńska, Socha, 1984, s. 9).

Wypowiedzi na temat przedmiotu religijnego są sformułowane w języku, którego istotną cechą jest symboliczny charakter. Symboliczny charakter języka religijnego umożliwia percepcję tych obszarów przedmiotu, które są niedostępne w bezpośrednim doświadczeniu. Jednostka wchodząc poprzez symbol - pojęcie (obraz, metafora) w rzeczywistość daną w symbolu, uzyskuje nowe interpretacje

świata, siebie, swojej sytuacji (por. Ozóg, 1983, s. 63, Tillich, 1987, s. 23). "Symbol daje do myślenia i odwołuje się do interpretacji właśnie dlatego, że mówi więcej niż mówi i nigdy nie przestaje być przedmiotem wypowiedzi" - pisze P. Ricoeur (1975, s. 95). Percypowany przedmiot spełnia swoje zadanie nawet wtedy, gdy jednostka nie ma głębszej wiedzy o symbolach, gdyż zwracają się one nie tylko do samej inteligencji, ale do całej osobowości w jej integralności (Eliade 1974 s. 133). Symbole i pojęcia religijne interpretowane w przekonaniach religijnych obejmują obszary istotne dla tradycji religii np. katolickiej (doświadczenie religijne, etyczne i historyczne o różnym nasileniu). Wypowiedzi na temat przedmiotu zawarte w systemie religijnym posiadają charakter takich symboli wyrażonych w języku religijnym, przekształconych pod wpływem uzgodnionego społecznie rozumienia (*fides cum aliquo*) w zdanie orzekające, sądy dostępne dla rozumowego przyjęcia przez podmiot.

Funkcją symbolicznego języka pojęć religijnych jest wzbudzanie i uaktywnianie struktury egzystencjalnej jednostki, jej potrzeb religijnych, społecznych czy artystycznych, potrzeby realizacji siebie, transcendencji, czy sensu życia. Treść przekonań religijnych, np. eschatycznych może być bodźcem do wyodrębnienia, zrozumienia i uporządkowania pewnego regionu egzystencjalnych doświadczeń jednostki w ramach przyjętego przez nią obiektywnego systemu religijno-metafizycznego (por. Berger, 1980; Barbour, 1984; Ricoeur, 1986, s. 336). System przekonań religijnych ma za zadanie spełniać funkcję pośredniczenia w relacji: podmiot - przedmiot (pierwszorzędny). Zawiera on interpretację doświadczenia religijnego, wydarzeń z życia wspólnoty, w której wyraziło się działanie *sacrum* czy interpretację struktur świata. System przekonań stanowi w umyśle jednostki reprezentację poznawczą określającą jego naturę (por. Barbour, s. 156 nn). Ze względu na swój symboliczny język przekonanie religijne odsyła podmiot do czegoś "więcej" niż to, co może być wyrażone w sformułowaniach, tzn. do samej rzeczywistości transcendentnej, ułatwiając relację z tą rzeczywistością i kształtuje ją według modelu przyjętego w oficjalnej religii.

Z drugiej strony system przekonań religijnych informuje podmiot religijny o jego własnej sytuacji w odniesieniu do tego co transcendentne. Odwołując się do sfery poznawczej i emocjonalnej

podmiotu, przekazuje informacje na temat przedmiotu i związanych z nim rzeczywistości i przekształca ją, na skutek czego podmiot może decydować się potencjalnie na akceptację np. całości przekazu informacji dotyczącej przedmiotu, zawartego w systemie kościelnego nauczania (por. Chlewiński, s. 15; Barbour, s. 162). System przekonań umożliwia więc nie tylko akceptację istnienia transcendencji jako bytu, ale odczuwanie i uznawanie jej za swoją osobistą i najwyższą wartość oraz zajęcie wobec niej określonej postawy (por. Girardi, 1966/67, s. 119; Schellenbaum, 1981, s. 48). Wyrażając osobistą komunikację z transcendencją, światem i sobą, treść przekonań staje się dla jednostki rzeczywista (pojęcia: łaska,¹¹⁾ odkupienie, opatrność). Podobnie jest, gdy treść przekonań wyraża zaburzenie tej komunikacji (pojęcia: grzech, piekło, szatan). Kluczowe prawdy w doktrynie zbawienia, jak prawda o Trójcy Świętej czy na temat wydarzeń z życia Jezusa przekazanych w ewangeliiach, mają dla jednostki charakter informacji o jej własnej sytuacji w stosunku do transcendencji (por. James za Meadow, Kahoe, s. 274; Dupre, 1986, s. 4 nn).

Obiektywny system przekonań religijnych posiada charakter struktury o pewnej spójności wynikającej z Objawienia (Guilluy, 1982, s. 137). Jest to suma wyraźnie sformułowanych, materialnie zróżnicowanych pojedynczych wypowiedzi, które składają się na kościelne nauczanie (Rahner, 1987, s. 310). System ten daje się uporządkować pod względem pojęciowym w spójną całość (spójność obiektywna), która może być poddawana krytycznej analizie i ocenie rozumowej. Twierdzenia dotyczące przedmiotu religijnego są wewnętrznie zgodne, połączone zespołem nieodwracalnych relacji nadrzeczności i podporządkowania istniejących między poszczególnymi prawdami – dogmatami. Proporcjonalna obecność poszczególnych prawd daje pewnego rodzaju model interpretacyjny, który jako całość "chroni" i zarazem udostępnia tajemnicę Boga. Podstawowe treści systemu konkretyzowane są w określonym modelu społecznokulturowym (por. Hryniewicz, 1979, s. 7 nn; Kasper, 1979, s. 85 nn). Pojedyncze sformułowania są zrozumiałe jako religijne wypowiedzi przy religijnym uznaniu całości systemu (Rahner, 1987, s. 310). Zrozumieniu doktryny katolickiej służy tzw. "hierarchia prawd". W hierarchii prawd (pierwszorzędne i drugorzędne) wyraża się doniosłość religijna ("zbawcza") poszczególnych prawd. Doniosłość ta wyznaczona jest przez centralność prawd w stosunku do "rdzenia", jakim są treści dotyczące Boga i "objawienia się" transcendencji w osobie

Chrystusa. Poszczególne prawdy religijne są w różnym stopniu związane z samym "rdzeniem wiary", dlatego każda z nich należy rozumieć tak w sensie obiektywnym, jak i subiektywnym w kontekście całości (por. Kasper, s. 85; Rahner, 1987, s. 310).

Centralne miejsce w strukturze treściowej przedmiotu religijnego zajmują przekonania - prawdy, które dotyczą bezpośrednio samych podstaw religii chrześcijańskiej. Fundamentalne znaczenie posiadają treści zawarte w pojęciach: grzech pierworodny, łaska, zbawienie i odkupienie, wyrażające stosunek Trójosobowego Boga wobec człowieka (por. Hryniewicz, s. 10; Kasper, s. 88 nn).

Bardziej pośredni związek z tajemnicą Chrystusa - stąd ich pewnego rodzaju peryferyjność - mają prawdy odnoszące się do tzw. środków zbawienia (rzeczywistości pośredniczących). Są to prawdy eklezjalne,¹²⁾ sakramentalne i niektóre mariologiczne. Sformułowania dotyczące boskiego macierzyństwa oraz dziewictwa Maryi są typologicznymi egzemplifikacjami dogmatu chrystologicznego (por. Varillon, 1968, s. 281; Hryniewicz, s. 10). Hierarchia prawd posiada nie tylko swoją stronę obiektywną, ale również egzystencjalno - subiektywną. Nie we wszystkie prawdy wiary można i należy wierzyć z tą samą intensywnością. Ta intensywność aktu wiary uwarunkowana jest zbawczym znaczeniem treści danej prawdy; prawdy podstawowe wymagają bardziej intensywnego aktu wiary niż prawdy pochodne i drugorzędne (Hryniewicz s. 13, Rahner 1987 s. 310). Subiektywny system przekonań religijnych uznawanych przez jednostkę religijną, w mniejszym lub większym stopniu jest odzwierciedleniem, odbiciem systemu obiektywnego. To, w jakim zakresie i w jakim stopniu przekonania obiektywnego systemu zostaną przejęte do religijności jednostki, zależy od podmiotowych (subiektywnych) uwarunkowań procesu ich percepcji, akceptacji i internalizacji. Struktura i spójność subiektywnego systemu przekonań od strony postawy religijnej - religijności jako zjawiska podmiotowego - zostanie zanalizowana w kolejnym paragrafie.

2.2. Aspekt podmiotowy - postawa religijna (określenie, struktura i źródła)

Wymiary religijności są zasadniczo wymiarami człowieka, religijność bowiem jest osadzona w psychice jednostki. Podstawą uczuciowości, świadomości i działalności religijnej jest zespół cech i właściwości struktury psychicznej człowieka religijnego. Własności

sci te kształtują się w określonych warunkach egzystencjalnych, pod wpływem oddziaływania zmiennych czynników jego środowiska oraz zespołu procesów i mechanizmów psychicznych biorących udział w formowaniu relacji podmiotu z przedmiotem religijnym (Preżyna, 1981, s. 43; Vergote, s. 30; Szmyd, 1986, s. 116).

Analiza religijności podmiotu ujawnia związek treści religijnych z czynnikami psychologicznymi. Indywidualny sposób przeżywania i realizowania stosunku jednostki wobec przedmiotu religijnego można ująć w pojęciu postawy religijnej. Jej struktura jest analogiczna do postawy psychologicznej w ogólności. Religijna specyfika nadaje jej religijna treść jej przedmiotu zawarta w nadrzędnym pojęciu nadprzyrodzoności i pojęciach tę rzeczywistość opisujących (Preżyna, 1977, s. 24; 1981, s. 15 nn). Postawa pozwala rozpatrywać złożone życie religijne jednostki jako pewną całość osadzoną w osobowości jednostki będącą jej wyrazem w swoich komponentach: poznawczo-przekonaniowym, emocjonalno-wartościującym i tendencjach do podejmowania działań (Clark za Preżyną, 1977, s. 24; Allport, 1988).

Religijność obejmuje wszystkie te elementy. Postawa jako syntetyczna i dynamiczna struktura organizuje aktywność jednostki ukierunkowaną na określony przedmiot religijny.¹³⁾ Tak rozumiana postawa jest dostępna w badaniach empirycznych za pośrednictwem obserwowalnych wskaźników (Marody, 1976, s. 135). Analiza życia religijnego jednostki z wykorzystaniem koncepcji postawy otrzymuje kontekst psychologii indywidualnej i społecznej (Carrier, 1983).

a) OKREŚLENIE POSTAWY

Postawa religijna jest to względnie stałe, pozytywne lub negatywne ustosunkowanie się, które wyraża się w gotowości podmiotu do pozytywnych lub negatywnych reakcji intelektualno-orientacyjnych, emocjonalno-motywacyjnych oraz behawioralnych wobec nadprzyrodzoności jako przedmiotu (Preżyna, 1981, ss. 20, 45; Zdybicka, s. 327-328).

Przedmiot religijny (nadprzyrodzoność i pojęcia ją opisujące) uzyskując znaczenie dla jednostki, jest włączany w strukturę jej osobowości i uzyskuje jako poznawcza reprezentacja charakter pewnej całości, w której pewne jego elementy stają się psychologicznie centralne (bliskie) a inne peryferyjne (odległe). W zależności od indywidualnego doświadczenia w kontakcie z przedmiotem, od po-

siadanych informacji na jego temat, przedmiot postawy religijnej uzyskuje w strukturze osobowości jednostki określony profil będący subiektywnym odzwierciedleniem stopnia włączenia poszczególnych elementów przedmiotu w strukturę postawy. Poszczególnym pojęciom towarzyszy bowiem odpowiednie zabarwienie emocjonalne i przypisywanie wartości. Zdarza się, że pojęcie (przekonanie) o centralnym znaczeniu w obiektywnym systemie przekonań posiada peryferyjne znaczenie w subiektywnym systemie przekonań (por. Preżyna, 1977, s. 15 nn). Na stopień centralności przedmiotu, czy jakiegos jego aspektu, wpływa siła motywacji religijnej.

Wysoki stopień centralności przedmiotu jest zazwyczaj związany z posiadaniem przez jednostkę większej ilości informacji związanych z przedmiotem oraz z wysokim stopniem włączenia przedmiotu w łańcuch ważnych dla niej środków i celów (wartości) (por. Newcomb, Turner, Convers, 1965, s. 100; Mika, 1984, s. 124 nn).

b) CECHY STRUKTURALNE POSTAWY

Każdy z komponentów postawy, która jest ich trwałym systemem, może się różnić wartością lub stopniem złożoności. Wszystkie komponenty wzięte jako całość tworzą mniej lub bardziej zwarty system. Omówienie cech strukturalnych postawy ujawni jej strukturę.

Złożoność (multiplexity). Każdy z komponentów może się różnić co do liczby i jakości elementów, które go konstytuują. U pewnych jednostek jakiś komponent może być wyeksponowany, a inny może być w stanie szcztakowym. Ten sam komponent obecny u dwóch różnych jednostek może posiadać zupełnie inną treść (por. Gerstman, s. 37 - 39; Małrzycki, 1977, s. 29).

Komponent poznawczy (przekonania) może się różnić pod względem ilości i jakości wiedzy, jaką jednostka posiada o przedmiocie postawy. Potrzebne jest minimum wiedzy dla wyodrębnienia przedmiotu religijnego spośród innych przedmiotów. Więcej wiedzy potrzeba do rozpoznania i wyróżnienia rozmaitych aspektów w treści przedmiotu religijnego (system przekonań religijnych).

Komponent poznawczy konstytuuje się w trakcie gromadzenia informacji o przedmiocie i w procesie ich weryfikacji. Im wiedza jest bardziej rozległa, tym komponent poznawczy jest bardziej rozbudowany. Zweryfikowane przez podmiot informacje mogą otrzymać osobistą aprobatę jednostki i stać się przekonaniami. Jednostka może poszczególne elementy przedmiotu intelektualnie rozpoznawać,

oceniać i porządkować zgodnie z subiektywnymi kryteriami i zdolnościami. Przekonanie o prawdziwości lub fałszywości informacji dotyczących przedmiotu jest jedną z możliwych form stosunku wobec przedmiotu (por. Nowak, 1978, s. 122; Prężyna, 1981, s. 17).

Komponent emocjonalny spełnia istotną rolę w spotkaniu z przedmiotem religijnym. Może on zmieniać się od uczuć prostych do bogatych i od uczuć chwilowych do pogłębionych i trwałych, złożonych z wielu przeżyć i wzruszeń wobec przedmiotu. Od pierwszych etapów życia jednostka na drodze dodatnich czy ujemnych doświadczeń emocjonalnych związanych z treściami przedmiotu kształtuje swój emocjonalny stosunek, będący wyznacznikiem jego bliskości i wartości dla jednostki. Dzięki elementowi emocjonalnemu postawa ma charakter dynamiczny i relacyjny. Wyodrebnienie elementu emocjonalnego w postawie religijnej umożliwia jego pomiar i kontrolowanie jego wpływu na stosunek do przedmiotu¹⁴⁾ (por. Prężyna, 1967, s. 26-27). Pamięć uczuciowa odgrywa ważną rolę w ocenie tego co jednostkę spotyka. Wpływa na percepcje i choć działa nieswiadomie, uogólnia jakies uczucia na całą klasę podobnych przedmiotów¹⁵⁾ (Cencini, Manente, 1985, s. 53). Emocjonalna treść postawy sprawia, że ma ona "dodatnie" lub "ujemne" znaczenie i może przybierać bardzo różną intensywność (Nowak, 1978, s. 110).

Komponent behawioralny występuje w postawie, gdy jest w niej zawarty mniej lub bardziej jednorodny zespół dyspozycji do zachowania się w określony sposób wobec jej przedmiotu (Nowak, s. 126). Przedmiot religijny staje się przedmiotem działania. Zachowanie religijne może mieć charakter werbalny (modlitwa) lub niewerbalny. Wyraża się w uzewnętrznianiu przekonań, uczuć, spełnianiu norm moralnych czy aktów kultu. Działanie występuje częściej lub rzadziej, mając jednak pewną tendencję do trwałości (Wheldall, 1975, s. 80-81).

Jednostki różnią się zakresem i poziomem orientacji w problematyce własnej religii, intensywnością i złożonością przeżyć wobec przedmiotu, jakością motywacji i częstotliwością działań religijnych oraz rodzajem wpływu postawy religijnej na całość indywidualnego i społecznego życia (por. Nowak, 1978; Prężyna, 1981).

Wartość (valence). Stosunek do przedmiotu może być dwubiegunowy: pozytywny (+) bądź negatywny (-). Dwubiegunowość postawy odzwierciedla kontinuum, którego jeden koniec oznacza postawę pozytywną, a drugi negatywną. Wartość określa kierunek postawy.

Wartość dodatnia lub ujemna może mieć różne stopnie: od minimalnie dodatniej (lub ujemnej) do maksymalnie dodatniej (lub ujemnej). Środek (punkt zerowy) oznacza postawę neutralną, indyferentną względem przedmiotu (Preżyna, 1981, s. 21).

Intensywność (intensity) lub siła (pewność) jest miarą ustosunkowania się w postawie wobec przedmiotu. Określa więc, z jaką pewnością ktoś wyraża swój stosunek do przedmiotu. Ktoś może w różnym stopniu być wewnętrznie zdecydowany trwać przy swoim ustosunkowaniu się przychylnym lub nieprzychylnym. Z dwu osób np., których postawy cechuje stosunek przychylny do jakiegoś przedmiotu, jedna może mieć umiarkowanie przychylny, a druga zdecydowanie przychylny. Intensywność wzrasta tym bardziej, im bardziej przesuwają się od punktu zerowego w stronę "biegunów" (+ lub -). Cecha intensywności odnosi się do wszystkich trzech komponentów postawy.

Z różnym stopniem pewności jednostka może być przekonana o prawdziwości czy przydatności czegoś. Stosunek emocjonalny (przychylny lub nieprzychylny) może się odznaczać różnym stopniem zaangażowania, a tendencja do działania może zawierać różny stopień zdecydowania w religijnym działaniu (Preżyna, 1973b, s. 26-27; Mika, 1984, s. 118-121).

Zwartość (consistency) odnosi się do stopnia zgodności pomiędzy trzema elementami postawy w zakresie ich wartości i złożoności.

Analiza zwartości postawy zmierza do ustalenia, które składniki mają kierunek ujemny, a które dodatni, a także określenia złożoności jej składników.

Zwartość składników postawy uzależniona jest od treści przedmiotu, od jego centralności, od źródeł postawy i procesu jej rozwoju oraz cech osobowości podmiotu (Preżyna, 1967, s. 33). Mika (1984, s. 12) określa zwartość jako zgodność między treścią postawy a zachowaniem wobec jej przedmiotu. Zwartość postawy w zakresie systemu trzech elementów może być różna w zależności od treści przedmiotu i od cech osobowości danej jednostki. Także w miarę utrwalania się postawy wzrasta stopień jej zwartości (Preżyna, 1981, s. 23).

Spójność postawy, ze względu na jej kluczowy charakter, zostanie omówiona szerzej w następnym paragrafie.

c) ZRÓDŁA POSTAWY RELIGIJNEJ

Przyjmuje się, że postawa nie jest mechanizmem wrodzonym, lecz strukturą wyuczoną, nabytą na bazie indywidualnego doświadczenia w warunkach społecznych i przechodzi w swoim rozwoju szereg procesów (Wheldall, s. 87; Mądrzycki, 1977, s. 46; Carrier, s. 142).

Poszukiwania genezy postawy są uzależnione od rozumienia pojęcia postawy i od kontekstu teorii psychologicznej, w ramach której jest przeprowadzana jej interpretacja¹⁶⁾ (por. Preżyna, 1973b, s. 121). W. Preżyna (1973b, s. 122) dostrzega u podłoża postaw trzy źródła: potrzeby i cechy osobowości jednostki, informacje o przedmiotach, kontekst środowiska społecznego. Mądrzycki (1977, s. 47) proces rozwoju postaw sprowadza do trzech dróg: naśladownictwa, przeżyć uczuciowych związanych z przedmiotem postawy i procesów intelektualnych.

Specyfikę postawy religijnej wyznacza jej przedmiot (por. par. 2.1.). W literaturze zwraca się uwagę, że religijność kształtowana jest przez doświadczenie osobiste z przedmiotem religijnym, przez uczestnictwo w religijnej grupie i jej tradycji i przez refleksję¹⁷⁾ (por. Malony, 1978; Berger, 1980; Guilluy, 1982).

Rozpatrując religijność w koncepcji postawy można poszukiwać jej źródeł w procesie kształtowania się jej komponentów. Na ten proces największy wpływ posiadają informacje dotyczące przedmiotu, indywidualne doświadczenie, środowisko społeczności religijnej i osobowość jednostki. Osobowość zostanie uwzględniona przy omawianiu psychologicznych korelatów religijności. Natomiast obecnie zostaną kolejno omówione: informacje o przedmiocie, doświadczenie związane z przedmiotem i kontekst społeczny.¹⁸⁾

1. Wiedza dotycząca przedmiotu

Wiedza o przedmiocie postawy pełni istotną rolę w jej rozwoju. Stosunek do przedmiotu zależy od ilości i jakości informacji na temat przedmiotu, od sposobów jej przetwarzania oraz stopnia jej ważności dla przedmiotu (Preżyna, 1973b, s. 125).

Ilość i jakość wiedzy posiadanej przez jednostkę zależy od jakości źródeł (np. rodzice, grupy religijne, instytucja kościelna, literatura), z których ta wiedza pochodzi. Pierwsze wyobraze-

nia religijne i religijne pojęcia wchodzą w proces myślowy człowieka i wywierają bardzo duży wpływ na rozwój świadomości religijnej. Funkcjonują w rozwoju tej świadomości jako realne językowo-pojęciowe formy procesów poznawczo-intelektualnych (por. Piszkałski, s. 19; Bajerowa, 1981, s. 46).

Treść sądów dotyczących istnienia Boga, nieśmiertelności duszy itd. dociera do jednostki ze strony Kościoła bezpośrednio lub pośrednio przez autorytet rodziców, wychowawców itd. Im większy jest autorytet osób czy instytucji, które są źródłem informacji o przedmiocie, tym informacje te głębiej trafiają do świadomości jednostki, uzyskują silniejszą akceptację rozumu i wywierają głębszy wpływ na formowanie się określonej postawy. Posłuch dla autorytetu jest wówczas postawą zgodną z rozumem.

Przyswajanie wiedzy religijnej jest uwarunkowane nie tylko wpływem autorytetów, ale także sposobem przekazywania informacji religijnych, który winien uwzględniać możliwości rozwojowe jednostki i posiadany uprzednio przez jednostkę stan wiedzy religijnej. Przyjęcie wiedzy ułatwia refleksyjne wyartykułowanie poszczególnych składników systemu przekonań w ich strukturalnym powiązaniu i religijnej doniosłości. Przyswajanie wiedzy religijnej jest uwarunkowane etapem i poziomem rozwoju intelektualnego jednostki, jej zdolnościami i zainteresowaniami. Zainteresowanie wiedzą religijną ułatwia jej zrozumienie i przyjęcie. Jednostka otrzymywane informacje odczuwa i akceptuje wtedy, gdy mogą one stanowić odpowiedź na jej aktualne problemy, czy pomagać w interpretacji jej własnych doświadczeń. Treści religijne pozostają w pamięci uzyskując trwałość, gdy są "zoperacjonalizowane", tzn. uświadomione i zrozumiane w związku z religijnym działaniem. Jednostka w trakcie kontaktu z wypowiedziami Objawienia nierzadko dochodzi do aktu religijnego (por. Hansemann, 1986, s. 99 nn). Prawidłowy rozwój świadomości religijnej może zostać ułatwiony przez taki sposób podawania informacji, który umożliwia jednostce zrozumienie elementów doktryny religijnej tradycji w całokształcie wiedzy religijnej i pozareligijnej i ich wzajemną konfrontację na rzecz przyjęcia lub odrzucenia. Zrozumienie rzeczywistości religijnej jest warunkiem racjonalnego zaangażowania się (Heller, 1981, s. 169; Vergote, s. 110 nn).

Ponieważ proces przyswajania wiedzy religijnej ma u swoich podstaw "ja" jednostki, która jest inteligentną podmiotowością,

stad na rozwój religijnych przekonań wpływa potrzeba i zdolność przetwarzania otrzymywanych informacji, ciągłego rewidowania już przyjętych interpretacji systemu przekonań celem ich głębszego i szerszego zrozumienia. Przeobrażanie się przekonań odbywa się drogą pewnej aktywności w zakresie selekcji, eliminacji, poszukiwań, manipulacji i organizowania, poczynwszy od surowego, nieukierunkowanego myślenia indukcyjnego, rozwiązywania problemów aż do myślenia twórczego (Goldman, 1963, s. 141; Oser, Gmünder, Fritzsche, 1980, s. 397). Poszczególne przekonanie w miarę pogłębiającej się religijności nie jest celem samym w sobie, ale służy jako czynnik religijnego wzrostu (Kaplan, za Meadow, Kahoe, s. 252). Na zrozumienie treści pojęć religijnych i ich akceptację posiada wpływ doświadczenie ich sensu. Rodzaj doświadczeń, które jednostka przeżywa i informacje, które otrzymuje, mogą w sposób zasadniczy wpływać na uformowanie się jej postawy wobec systemu doktrynalnego, podczas gdy informacje, których sensu nie odkryła, nie zostają w pełni zaakceptowane i inkorporowane w świadomość religijną jednostki (por. Pręczyńska, 1973, s. 125; Skeris, 1981; Allport, s. 142). Oczywisty charakter doświadczeń związanych z treścią przekonań sprawia, że przekonania przestają być hipotetycznie lub arbitralnie przyjętymi, a nabierają egzystencjalnej pewności.

Zauważając, wraz z rozwojem intelektualnym, że pojęcia są nieadekwatne, zbyt obrazowe i konkretne, nie odpowiadające rzeczywistości, z którą się spotyka, jednostka może odrzucić religijne treści zawarte w archaicznych sformułowaniach lub poszukiwać dla tych treści sformułowań bardziej odpowiednich. Jednostka spotykając się natomiast z pojęciami i ideami religijnymi, zanim zdoła je zrozumieć, może te idee zniekształcić lub odrzucić (Meadow, Kahoe, s. 82).

Powodem odrzucania "depozytu wiary" podawanego oficjalnie przez Kościół, mającego najczęściej miejsce w okresie dorastania są błędne lub zniekształcone wyobrażenia związane z religijnymi pojęciami wyniesione z dzieciństwa. Także niewłaściwie używane słownictwo religijne, które nie spełnia w danej kulturze, czy dla danej jednostki funkcji komunikacji w relacji z transcendencją, może wpływać na brak akceptacji treści religijnych informacji ("zakwestionowanie semantyczne") (por. Robinson, 1966, s. 16). Niedostateczność poznania przedmiotu religijnego może pochodzić również z braku informacji, z "drugorzędności" ich znaczenia dla

oceny przedmiotu, z braku powiązania z już posiadanymi informacjami, a także z nieumiejętności refleksyjnego wyartykułowania poszczególnych elementów systemu przekonań, z zatrzymania się w procesie kolejnych doświadczeń z przedmiotem religijnym, z powodu niezdolności do ciągłej reorganizacji pojęć religijnych dla ich coraz pełniejszego zrozumienia i głębszej akceptacji (por. Goldmann, s. 149; Preżyna, 1973b; Riccards, 1978, s. 359 nn).

Wiedza o przedmiocie, posiadane na jego temat przekonania – tak właściwe jak i błędne – mogą więc posiadać wpływ na jego percepcję i akceptację informacji dotyczących przedmiotu, a więc kierować wybiórczym stosunkiem do religijnego systemu przekonań (por. Domachowski, 1984, s. 29 nn).

W religijności katolickiej element racjonalności i prawowierności, religijnej wiedzy i koncepcji Boga pełni istotną rolę (por. Malony, s. 110; Guilluy, s. 131), ponieważ poznanie przedmiotu religijnego za pomocą rozumowania jest wsparciem dla postawy religijnej i religijnej relacji (preambula fidei).

2. Doświadczenie religijne

Doświadczenie religijne jest szczególnym przypadkiem doświadczenia wewnętrznego, odczuciem kontaktu z czynnikiem nadprzyrodzonym, stanem psychologicznym, który jest fenomenologicznie i egzystencjalnie wyróżnialnym zespołem doznań i przeżyć stanowiących zwartą całość. Ma swój wyraźny początek, strukturę, dynamikę i zakończenie. Podlega zmianom w trakcie rozwoju osobowości, zmierzając do coraz większej integracji zachowań na wielu poziomach tego rozwoju¹⁹⁾ (Thorne, 1976; Unger, 1976; Kelly, 1977, s. 7 nn).

Według Starka (1965, s. 17) doświadczenie religijne zawiera wszystkie uczucia, spostrzeżenia i przeżycia doświadczane przez osobę lub definiowane przez grupę religijną albo przez społeczeństwo jako zawierające element łączności, chociażby ulotny z istotą boską, tj. Bogiem, ostateczną rzeczywistością, transcendentnym autorytetem.²⁰⁾ Nilsen określa je jako egzystencjalne spotkanie człowieka z wyższą i większą siłą, która wywiera wpływ jako najwyższa wartość na całość jego osobowości i na jego sytuację życia.

Ze względu na doświadczany przedmiot jest "nagłym" intensywnym spostrzeganiem Boga immanentnie tkwiącego w universum (Underhill, 1970); doświadczeniem konfrontacji z czymś, co jest całkowi-

cie odmienne (Johnson, 1959), doświadczeniem pozostawania w relacji do czegokolwiek, co można uznać za boskie (James, 1928; Glock i Stark, 1965), doświadczeniem czegoś, co święte (Otto, 1968); postrzeganiem rzeczywistości znajdującej się głębiej pod powierzchownym wyglądem przedmiotów i wydarzeń (Dupré, 1972), doświadczeniem całości (Mertens, 1974) (za Van der Lans, 1977, s. 134).

Klasyfikacje doświadczenia można przeprowadzić ze względu na głębie i intensywność a także ze względu na rodzaj bodźców, pod wpływem których następuje percepcja religijna.²¹⁾ Najczęściej jest to różnego typu doświadczenie kosmiczne i egzystencjalne.

1. Rodzice, miłość macierzyńska i ojcowska pełnią funkcje "wyzwalania" przeżyć religijnych (por. Rahner, 1973, s. 12; Król, 1982, s. 189; Hanseman, s. 102; Wilk, 1987, ss. 18, 87).
2. Natura – kosmos. Przeżycie jedności z całą naturą (Underhill, za Van der Lans, s. 134).
3. Śmierć bliskiej osoby, a szczególnie śmierć dziecka wywołuje uczucia i refleksje skoncentrowane na Bogu (Vergote, s. 159).
4. Inne: samotność, smartwienie, smutek; sztuka religijna (muzyka, obrazy o treści religijnej), kazania i nabożeństwa kościelne, modlitwa a także uzdrowienia, konflikty religijne (kryzysy) i nawrócenia (por. Domagała i inni, s. 79 nn; Meadow, Kahoe, s. 89).

Doświadczenie w religii chrześcijańskiej ukierunkowane jest na:

- 1) stworzenie (kosmos) i historie;
- 2) człowieka i wspólnotę;
- 3) osobę Jezusa Chrystusa.

(por. Nilsen, 1980; Ratzinger, 1981; Vergote, s. 130).

Ze względu na doświadczający podmiot, doświadczenie religijne nie odnosi się ani do stanu emocjonalnego, ani do zachowania religijnego jako takiego, lecz odnosi się do procesu spostrzegania. Jest to forma percepcji, w której występuje aspekt emocjonalny nadający procesowi spostrzegania dynamikę oraz zabarwienie emocjonalne dające poczucie szczęścia i jedności z przedmiotem. Jest także doświadczeniem przedmiotu w sensie poznawczym. Występuje w mistycyzmie. Często przyjmuje formę kosmicznego doświadczenia przyrody (por. James, Maslow, za Van der Lans, s. 136).

Według H. Sundena doświadczenie religijne jest funkcją ogółu doświadczenia danego człowieka i oddziaływania na niego bodźców zewnętrznych. Bodźcom oddziaływującym na człowieka strukturę nadają modele percepcyjne o charakterze religijnym (symbole), systemy odniesień (np. przekonania, doktryny religijne) oraz role religijne. Strukturywanie bodźców polega na ich interpretacji (interpretować zn. "doświadczać jako") (Nilsen, s. 77; Barbour, 1984).

Symbole są stosowane do wykrywania i rozszyfrowania doświadczeń ludzkich ze względu na ich moc wyłaniania, rozświetlania i porządkowania tych regionów egzystencjalnych doświadczeń, które z ich pomocą mogą brać udział w otwarciu na sacrum (nieskończoność) i w jego odkrywaniu (por. Kiliszek, 1983). Symbole "dając do myślenia" na temat rzeczywistości, do której się odnoszą, umożliwiają odkrywanie sensu w spostrzeganej rzeczywistości oraz dają poczucie przynależności do sacrum. Dzięki interpretacji symbol jest spostrzegany ("siyszany") i rozumiany. Interpretacja symboli religijnych pozwala nawiązać żywy a równocześnie krytyczny stosunek, z prawdziwą wartością każdego symbolu (por. Rideau, s. 193 nn; Ricoeur, 1986, s. 328 nn).

Doświadczenia transcendencji (indywidualne i zbiorowe, kosmiczne i historyczne), ujęte w system religijnych przekonań stanowiąc rozwiniętą i spójną całość pojeciową, są ujeciami organizującymi poznanie własnej rzeczywistości i rzeczywistości świata w modelu osobowo rozumianej transcendencji (osobowego Boga). W ten sposób percepcja rzeczywistości uzyskuje nową, spójną strukturę. Struktura ta pozwala zauważyć te cechy rzeczywistości, które, w przypadku jej braku, uszłyby uwagi podmiotu spostrzegającego. Systemy odniesień (modele) oddziałując na człowieka, pomagają mu także ujednolicić interpretację różnych dziedzin doświadczenia (por. Barbour, s. 65 nn; Imbach, 1988, s. 5).

Istotnym czynnikiem strukturującym dopływające do podmiotu bodźce jest rola społeczna jako istotny wzorzec percepcyjny. Jest ona jednym z elementów systemu odniesień jednostki. W tradycji religijnej²²⁾ najważniejszymi rolami są rola Boga i rola człowieka. Człowiek identyfikując się z tradycją religijną, podejmuje role w oparciu o wzorzec zaczerpnięty z tej tradycji. Równocześnie adaptuje on role Boga dla potrzeb własnej sytuacji, w której się znalazł i oczekuje, że Bóg potraktuje go tak, jak potraktował poprzedników z tradycji religijnej. Spełnienie się oczekiwań jest

traktowane jako interakcja między nim a Bogiem. Rola Boga nabiera wtedy charakteru wzorca percepcyjnego, dzięki któremu następuje przestrukturowanie spostrzegania przez człowieka danej sytuacji, która nabiera charakteru intencjonalnego²³⁾ (por. Nilsen, 1980; Domagała i inni, 1984). Praktyki kultowe, opisy ról (tj. opisy działania Boga i człowieka), dogmaty, nakazy i zakazy pomagają utrzymać tradycję w bieżącym systemie odniesień człowieka i służą do utrwalenia określonych wzorów percepcyjnych (Van der Lans, 1977; Domagała i inni, s. 82).

Doświadczenie religijne ujmowane podmiotowo charakteryzują następujące cechy:

1. Dotyczy całości osobowości, nie można go zredukować do jednego jej aspektu.
2. W zakres doświadczenia wchodzi wartość najwyższa jednostki. Coś lub ktoś spoza niej samej, ujmowane jako boskie, staje się dla niej rzeczywiste. Ta moc z zewnątrz jest często nazywana najwyższą wartością. Chrześcijańskie doświadczenie tym się różni od innych rodzajów doświadczenia, że jednostka łączy je z symbolem (osobą) Jezusa Chrystusa i historyczną tradycją religijną.
3. Doświadczenie religijne ma charakter jakości bezpośredniej i egzystencjalnej (direct and existential). Wiedzę jednostka otrzymuje nie przez opis czy wnioskowanie, lecz przez zapoznanie się z ("acquaintance with") jakością doświadczenia.
4. Wywiera ono obserwowalny wpływ na życie religijne jednostki. Nie może być zatrzymane w szczelnych "sektorach" wewnątrz jednostki. Wpływa na każdą sferę jej życia (Nilsen, s. 75-76; Ratzinger, 1981, s. 25; Vergote, s. 128).

Doświadczenie religijne uważane jest za istotny parametr religijności, za jej "rdzeń". Występuje u jej źródeł, jest warunkiem jej trwałości, znajduje się u kresu religijnej relacji (por. Hay, 1975, s. 594; Clark, 1977, s. 227; de Monleón, 1985). Doświadczenie mobilizując wszystkie zasoby jednostki - intelektualne i niewyartykułowane, fizyczne i społeczne, a nawet motywacje do zmiany - umożliwia jednostce samotranscendencję, przyjęcie i zaangażowanie w to, co dotychczas było nieznane (Kelly, s. 17). Jest ono źródłem religijnego zaangażowania (Barbour, s. 5; Vergote, s. 185) i selektywnym modyfikatorem dalszych doświadczeń

jednostki (por. Domachowski, s. 32; Tyszkowa, 1988, s. 581). Osobiste doświadczenie religijne o większej czy mniejszej intensywności jest istotnym źródłem religijnych przekonań dotyczących przedmiotu religijnego i rzeczywistości pośredniczących (sakramenty, kościoł) (Dupré, 1986, s. 6; Ratzinger, 1986).

Doświadczenie w różnym stopniu może być źródłem "wzmacniającym" akceptację poszczególnych prawd religijnego objawienia, a więc i przekonań systemu religijnego, np. Bóg, łaska, niebo, piekło. Niektóre przekonania wymagają dla ich przyjęcia mniej doświadczenia (np. istnienie Boga) niż inne (np. łaska), ponieważ w większym stopniu są dostępne dla rozumu. Gdy doświadczenie transcendencji znajduje się w centrum, a nie na peryferiach codziennych doświadczeń i zaangażowań jednostki, to pojęcia religijne i rzeczywistości przez nie oznaczane dostarczają jednostce podstawy do uznania ich wiarygodności. Dzięki swoim egzystencjalnym przesłankom znajdują centralne miejsce w religijnej postawie jednostki. Siła subiektywnego systemu przekonań może więc zależeć od złożoności, zakresu, głębi i trwałości religijnego doświadczenia, które leży u ich źródła (por. Robinson, 1966; Zaborowski, 1988, s. 357).

Natomiast brak doświadczeń z przedmiotem religijnym lub niedostatek nabytych z tradycji religijnej wzorców do ich interpretacji może zatrzymać percepcję ich znaczenia na poziomie języka werbalnego ("martwe formuły") i prowadzić do zaburzonej komunikacji z przedmiotem, a przez to do postawy niezdecydowanej, indyferentnej (por. Schillebeeckx, 1969, s. 39; Frankl, 1971, s. 248; Marjański, 1987, s. 269). Zaburzenie percepcji religijnej może być uwarunkowane wrodzonym brakiem zdolności, osobowością, czy wpływem kultury. Niezdolność do interpretacji bodźców może być także wynikiem słabego przyswojenia wzorców i ról percepcyjnych dla spostrzeganej rzeczywistości sacrum i włączenia własnych przeżyć w religijny system odniesień.

3. Kontekst społeczny

Postawy kształtują się nie tylko pod wpływem potrzeb i osobistych doświadczeń z przedmiotami, do których się odnoszą, ale w głównej mierze podczas złożonego procesu interakcji pomiędzy czynnikami subiektywnymi, a czynnikami społecznymi, reprezen-

towanymi przez środowiska, w których rozwija się religijność jednostki (Murray za Meadow, Kahoe, s. 340; Guilluy, s. 139).

Dla rozwoju religijności w wymiarze indywidualnym i społecznym szczególne znaczenie posiadają: rodzina, grupy rówieśnicze, osoby znaczące i instytucje religijne (Kościół). Religijne odniesienie do nadprzyrodzonosci może się rozwijać poprzez nawiązywanie międzyludzkich relacji w grupie religijnej. Zaangażowanie jednostki w życie religijne społeczności, do której należy, odbywa się często w sposób nieswiadomy przez przyzwyczajenie, nasładownictwo. Oczekiwane postawy jednostki kształtują się w grupie poprzez presję opinii, norm instytucjonalnych, czy system kar i nagród (por. Preżyna, 1973b, s. 126 nn; Madrzycki, 1977, s. 41 nn). Grupa czy instytucja religijna są dla jednostki grupami odniesienia. Zakres i siła wpływu wywieranego przez grupę na postawy jednostki są regulowane przez cele grupy, spójność grupy, pozycję jednostki w grupie, strukturę osobowości jednostki itd. Normy grupowe oddziałują w kierunku ujednolicenia poglądów, przekonań i zachowań członków grupy (konsens). Takie ujednolicenie ułatwione jest przez upodobnienie źródeł informacji, elementów procesu informacyjnego, układów odniesienia niezbędnych dla jednolitej interpretacji dla gromadzonej przez jednostkę wiedzy o świecie (Domachowski, s. 22-23).

Rodzina jest pierwszym znaczącym środowiskiem w rozwoju postawy religijnej. Nabyte w rodzinie doświadczenia, poglądy i nawyki wykazują szczególne znaczenie i trwałość. Wyjątkowo ważny wpływ posiada środowisko rodzinne na formowanie się przekonań i postaw moralnych, wartościujących i religijnych jednostki (Meadow, Kahoe, s. 78; Hurlock, 1985, t. II, ss. 178 nn, 278 nn). Słowa i obrazy, które dziecko nabywa, odczucia szczęścia, zadowolenia a z drugiej strony bólu, lęku, które przeżywa w relacji do najbliższego otoczenia, stają się pomostem dla socjalizacji dziecka, do przyjmowania religijnej tradycji i jej wartości (por. Wilk, s. 95 nn).

Struktura rodziny i wynikające z niej doświadczenia dziecka w kontaktach z najbliższymi mają decydujący wpływ na kształtowanie się pojęcia (idei, obrazu) Boga, obrazu Chrystusa oraz innych pojęć religijnych; pojęcia nieba (zbawienia), Kościoła itd., które wyznaczają całą religijność człowieka. Chodzi tu zwłaszcza o konotacyjny sens pojęć, a więc nie tyle treściowo informacyjny co

poznawczo-emocjonalny (wartościujący), wyrażający pewien rodzaj oceny lub preferencji. Pöll (1974) nazywa wpływ struktury i atmosfery rodziny przedreligijnym warunkiem religijności (por. Walesa, 1982, s. 177). Dziecko poprzez udział w religijnych obrzędach nawet zanim pozna ich sens, czerpie najważniejsze znaczenia dla swojego życia. Stąd wczesne wychowanie religijne można uznać za decydujące dla religijnego zaangażowania, które z czasem poszerza się na płaszczyznę instytucji kościelnej (Allport, 126 nn; Słomińska, 1976, s. 412). Przekonania rodziców zinternalizowane w system przekonań dziecka, stają się źródłem jego motywacji religijnej, kształtują wewnętrzną religijność, oddziałującą na styl życia. Im silniejszy jest pozytywny kontakt z rodziną, która jest religijna, tym postawy religijne dziecka są nie tylko pozytywne, ale bardziej aktywne (Domagała i inni, s. 94).

Grupy rówieśnicze, szkolne. Wpływ rodziny w miarę rozwoju dziecka bywa uzupełniany lub zastępowany oddziaływaniem grup koleżeńskich. Wspólnota zainteresowań, celów, wzajemna komunikacja i zaangażowanie emocjonalne ułatwiają wzajemne oddziaływanie w sferze myślenia, uczuć, realizacji ról społecznych i kształtowania hierarchii wartości, co ma istotny wpływ także na kształtowanie się religijnej postawy ich członków. Także "grupa odniesienia", do której jednostka przynależy lub pragnie przynależeć, oddziałuje przez swoje poglądy, wartości i wzorce postaw na kształtowanie przekonań i postaw danej jednostki (Prężyna, 1973, s. 127; Mika, 1984, s. 176 nn). Nie zawsze są to grupy, które przez dostarczane informacje czy nacisk mają pozytywny wpływ na kształtowanie, czy też integrację postawy religijnej. Wpływ ten zmienia się w zależności od miejsca i roli jednostki w danej grupie świeckiej czy religijnej (Carrier, s. 144 nn; Domagała i inni, s. 94). Czynniki silnie oddziałującymi w zespolonej grupie rówieśniczej są: wzorcza funkcja podziwianego przywódcy oraz niepisany, czy też wyraźnie sformułowany etos grupowy (Hansemann, s. 119).

Instytucja religijna (Kościół) spełnia wobec jednostki funkcje pośredniczącą w jej relacji do przedmiotu religijnego. Jest "środkiem objawienia", poprzez który jednostka może znaleźć nadprzyrodzone przywództwo (guidance), zabezpieczenie i środek łaski (Goodenough, za Meadow, Kahoe, s. 276). Choć ukierunkowanie jednostki na transcendencję i kościelny charakter tego ukierunkowania nie są z sobą identyczne, to jednak zależą od siebie wzajemnie

(Rahner, 1973, s. 3). Instytucja religijna rozpatrywana w aspekcie społecznym jest odpowiedzialna m. in. za społeczny wymiar religijności jednostki, czyli za jej religijną socjalizację.

Kościelna instytucja przechowuje i przedstawia swoim członkom w sposób integralny całość religijnego objawienia w ramach swej tradycji. Przez partycypację w tradycji religijnej jednostka uzyskuje dostęp do doświadczenia transcendencji (i wzorców jego interpretacji), które miało miejsce u źródeł objawienia, w przeszłości (por. Ryczan, 1985; Szmyd, 1986, 1989). W ten sposób dawne doświadczenie ujęte w tradycji autoryzuje doświadczenie przeżywającego je podmiotu, który odnajduje swoje miejsce (relację) w stosunku do zdarzeń z tradycji, na skutek czego religijna instytucja staje się dla jednostki religijnym autorytetem (Rideau, s. 212). Jednostka interpretuje swoje osobnicze doświadczenia w ramach wspólnoty, do której należy poprzez aktywny udział w rozwoju i interpretacji posiadanych przez nią obrazów i symboli (Ryczan, 1981; Barbour, s. 192).

Tradycja religijna zawiera zarówno określone twierdzenia na temat przedmiotu, jak i sposoby wywoływania określonych postaw wobec niego (Barbour, s. 89). Jednym z tych sposobów są normy grupowe, pod wpływem których jednostka może dostosować się do pozytywnie wartościowanych oczekiwań swej grupy religijnej. Podobnie uczestnicząc w swej grupie jako w zbiorowym podmiocie religijności, przyjmuje jako swoje własne – przekonania uzgodnione i sformułowane w wiążącej formie przez instytucje religijne (Kasper, s. 81). Przekonania religijne, które są wyrazem integracji społeczności kościelnej i jej narzędziem, mają na celu ułatwienie jednostce integracji z grupą kościelną i z jej tradycją a także identyfikacji z kościelnym systemem przekonań (Meadow, Kahoe, s. 342 nn; Szmyd, 1989, s. 187 nn).

System doktrynalny instytucji religijnej dostarcza jednostce podbudowy poznawczej dla jej wiedzy i rozumienia świata, system odniesień dla jej egzystencjalnych i religijnych doświadczeń a także społecznego wsparcia dla podtrzymywania jej religijnego systemu przekonań. Ponieważ rozumienie rzeczywistości ujętej w system doktrynalny dokonuje się w sytuacji zaangażowania religijnego, kult religijny jest dla jednostki ważnym czynnikiem formacji religijnej postawy i najlepszym środowiskiem dla przekazu doktryny i wartości religijnych (por. Gruehn, s. 43; Krasnodebski, 1986, s.

251). Dla wielu ludzi relacja z przedmiotem religijnym przeżywana podczas kultu (sakramenty) w kontekście grupy religijnej stanowi istotę religijności (Meadow, Kahoe, s. 276). Im bardziej satysfakcjonujący jest związek jednostki z grupą kościelną, tym intensywniejsza bywa jej kościelna tożsamość i silniejszy kościelny konformizm (por. Mika, 1984, s. 159 nn; Bikont, 1988, s. 15). Wówczas system przekonań grupy, jej normy, źródła informacji, którym grupa się posługuje, mogą mieć dla jednostki charakter świadectwa o rzeczywistości i pomagać jej w potwierdzeniu słuszności lub prawdziwości jej opinii religijnych (Deutsch i Gerard, za Domachowski, s. 23).

Religijność jest nie tylko zjawiskiem indywidualnym, ale jest zarazem włączeniem i uczestnictwem we wspólnocie lokalnej i we wspólnocie Kościoła powszechnego (instytucji religijnej jako rzeczywistości pośredniczącej w relacji z transcendencją). Dlatego przekonania religijne jednostki zawierają nie tylko wymiar osobistego stosunku do obiektywnego systemu, ale także wymiar podzielenia ("współwierzenia"), zgodności jej przekonań (konsens) z przekonaniami innych członków własnej religii. Transcendencja staje się przedmiotem intersubiektywnej interpretacji dokonywanej przez grupę religijną w zgodzie z autorytetami określonymi przez system religijny (por. Degenhardt, 1986, s. 651; Van der Ven, 1987, s. 225; Hansemann, s. 120).

Ważna rola w ujednoliceniu poglądów, przekonań i zachowań członków grupy religijnej a także rola źródła informacji dla jednostki pełni oficjalny autorytet kościelny - Urząd Nauczycielski Kościoła. Gwarantuje on jednostce poczucie pewności, że droga posłuszeństwa temu autorytetowi wejdzie ona w rzeczywistą relację z transcendencją, a jej przekonania religijne nabiorą waloru prawdziwości. Źródłem uznania autorytetów instytucji kościelnej (papież, hierarchia) jest uznanie autorytetu Boga przez doświadczenie Jego działania za pośrednictwem instytucji religijnej (ortodoksja pierwotna). Gdy Kościół jako instytucja jest spostrzegany łącznie z autorytetem nadprzyrodzonym, staje się on źródłem motywacji (pośrednikiem motywacji dla ortodoksji pierwotnej) dla akceptacji przekonań - prawd religijnych, szczególnie tych wynikających z nauczania Kościoła.²⁷⁾ Jednostka akceptując transcendencję i kościelną instytucję jako środek, przy pomocy którego przyjmuje działanie transcendencji w sposób pośredni, przyjmuje także prawdy

- przekonania zawarte w kościelnym nauczaniu (por. Rahner, Vorgrimler, 1987, s. 32).

Kościelna instytucja i jej system przekonań może być jednak spostrzegany niezależnie od relacji do transcendencji. Niektóre jednostki dochodzą do przekonania, że zbawienie nadprzyrodzone ma swoje źródło w przynależności i posłuszeństwie prawdziwej i właściwej organizacji kościelnej - ich własnej. Przynależność kościelna i podporządkowanie się hierarchii kościelnej staje się wtedy rdzeniem religijności, sposobem bezpiecznego i stałego kontaktu z nadprzyrodzonością. Takie przekonania mogą się jednak okazać nietrwałe, jeśli jednostka nie znajdzie dla nich rozumowego uzasadnienia lub nie wejdzie przy pomocy ich znaczenia w egzystencjalną relację z transcendencją (Meadow, Kahoe, s. 276; Van der Ven, 1987, s. 255).

Współbrzmienie z religijną instytucją, z jej tradycją i autorytetami w myśleniu, uczuciach i działaniu prowadzi do przejęcia jej zasad, poglądów i postaw (Schuchardt, 1987, s. 12). Zazwyczaj jednak jednostka dokonuje na własny użytek modyfikacji społecznie akceptowanego systemu wartości i przekonań. Z przekonaniami religijnej instytucji może się identyfikować w zupełności, może przyjmując postawę krytyczną, może je odrzucić lub przyjąć z zastrzeżeniami. Powodów odrzucenia może być wiele. Dla przykładu, zdyskredytowany autorytet instytucji kościelnej widzianej bez związku z sacrum prowadzi również do zaniku przekonań przyjętych w oparciu o ten autorytet (por. Dominian, 1988, s. 60; Beinert, 1989, s. 228).

Przegląd źródeł religijnej postawy, zwłaszcza przekonań religijnych, pozwala zauważyć, że intelektualna aktywność jednostki, jej osobnicze doświadczenie religijne i wpływ uspołecznienia religijnego, choć rozpatrywane oddzielnie, wzajemnie się przenikają i uzupełniają w procesie formowania jej przekonań religijnych. Przedmiot kościelnego "credo" spostrzega się w doświadczeniu, interpretuje przy pomocy rozumowej analizy uzyskanych informacji, w środowisku grupy religijnej i w ramach jej tradycji.

3. ZAGADNIENIA RELIGIJNOŚCI SPÓJNEJ I NIESPÓJNEJ (POJĘCIA, RELIGIJNOŚĆ A OSOBOWOŚĆ)

Przedmiotem postawy religijnej, analizowanej w pracy jest obiektywny (teologiczny) system przekonań religii katolickiej.

System ten istnieje zewnętrznie w stosunku do jednostki i jej postawy. Postawa jednostki natomiast zawiera jego poznawczą reprezentację i wyraża wartość, jaką system ten posiada dla jednostki oraz siłę osobistego ustosunkowania do tego systemu jako przedmiotu postawy. Subiektywny obraz przedmiotu postawy może wykazywać większą lub mniejszą zgodność (zbieżność obrazu przedmiotowego z podmiotowym) z obrazem określonym przez system obiektywny. Pełna zgodność (congruency) postawy wobec systemu przekonań wyraża się w adekwatnym jego odzwierciedleniu i zdecydowanie przychylnym stosunku wobec wszystkich jego elementów. W praktyce jednak często się zdarza, że odzwierciedlenie obiektywnego systemu w subiektywnej religijności jest nieadekwatne. Także poszczególne jego elementy są akceptowane z różnym stopniem przychylności lub odrzucane z różnym stopniem nieprzychylnego stosunku. Celem psychologicznej analizy ustosunkowania jednostki do systemu przekonań przyjęte zostało pojęcie religijności spójnej i niespójnej. Spójność religijności rozważana będzie w obszarze komponentu poznawczego (przekonaniowego) postawy religijnej. Komponent emocjonalny i behawioralny postawy wobec systemu przekonań religijnych zostanie uwzględniony przy charakterystyce religijności grup o zróżnicowanej spójności przekonań religijnych. Komponenty te posłużą do oceny zwartości postaw wobec systemu przekonań religijnych.

a) Religijność spójna

Religijność jest spójna (coherent) w jej wymiarze przekonaniowym, gdy stosunek jednostki do przedmiotu religijnego i do jego poszczególnych elementów (w znaczeniu zdefiniowanym w par. 2.1) jest identyczny lub podobny (zgodny) pod względem znaku (kierunku) i siły (intensywności). Ta spójność obrazu przedmiotu w podmiocie dotyczy przede wszystkim komponentu poznawczego postawy i wyraża podobną asercję poszczególnych elementów systemu przekonań. Spójność stosunku do przedmiotu religijnego i jego elementów może występować w zakresie poszczególnych jego wartości (-, 0, +) i na dowolnym poziomie jego intensywności. Inaczej mówiąc spójność może dotyczyć dowolnego stopnia intensywności pozytywnego lub negatywnego ustosunkowania, a jej warunkiem jest podobna asercja wszystkich elementów przedmiotu postawy (por. Nowak 1978).

Spójność jest stałością indywidualną, jest miarą, w jakiej jednostka w różnych przekonaniach, w różnych sytuacjach i w różnych momentach przejawia postawę tej samej wartości lub identycz-

na. Spójność określa także stopień, w którym postawa jednostki może być prognozowana (por. Pawlik za Arnold, Eysenck, Meili, 1982, s. 253).

b) Religijność niespójna

Religijność niespójna (incoherent), czyli niespójna postawa wobec systemu przekonań religijnych, jest to takie ustosunkowanie, w którym jednostka stosuje zróżnicowaną asercję wobec poszczególnych elementów systemu. Niespójność asercji może się wyrażać w przypisywaniu dodatniej lub/i ujemnej wartości różnym elementom przedmiotu, a także akceptacji lub odrzucaniu poszczególnych elementów z różnym stopniem (siłą) intensywności. W postawie niespójnej występuje zatem niepodobieństwo asercji elementów systemu przekonań religijnych. W komponencie przekonaniowym postawy niespójnej mogą się znaleźć elementy przedmiotu, które są wartościowane dodatnio i przyjmowane z najwyższym stopniem pewności i jednocześnie elementy, które są negowane, czy też takie, wobec których jednostka stosuje niewielką siłę akceptacji a również te, wobec których zachowuje stosunek obojętny, neutralność. Np. ktoś uznaje twierdzenie o pochodzeniu człowieka od Boga, lecz odrzuca twierdzenie o odpowiedzialności moralnej człowieka przed Bogiem. Ktoś podtrzymuje przekonanie o istnieniu nieba, a jednocześnie neguje możliwość istnienia życia wiecznego lub nie posiada zdania na temat jego istnienia.

Niespójność własnych przekonań nie zawsze jest przez jednostkę spostrzegana. Dzieje się tak, ponieważ poszczególne elementy systemu religijnego w przekonaniowym składniku postawy są spostrzegane w sposób izolowany, a nie jako integralne elementy większej całości (por. Marody, s. 19-20; Nowak, s. 122).

c) Religijność a osobowość

Powiązanie między religijnością a osobowością uwidacznia się, gdy rozważa się znaczenie przedmiotu religijnego dla jednostki, która w swoje odniesienie religijne włącza poznanie, emocje, indywidualne doświadczenie, relacje społeczne, odkrywanie sensów i wartości (por. Prężyna, 1981, s. 46 nn; Meadow, Kahoe, s. 35 nn). Na religijne wybory i przebieg religijnego zaangażowania mają wpływ psychologiczne struktury motywacyjne w postaci potrzeb psychicznych, obrazu siebie, mechanizmów obronnych "ja", poziomu nie-

pokoju postaw czy preferencji wartości (Mika, 1966, s. 419 nn; Mucchielli, 1982, s. 35 nn). Analizując zagadnienie spójności przekonań religijnych, chcemy uzyskać wgląd w osobowość celem zrozumienia psychologicznego podłoża tej spójności czy też niespójności. Potrzeby i wartości wydają się być istotne dla systemu przekonań jednostki ze względu na ich motywacyjny charakter, a niepokój i mechanizmy obronne ze względu na ich rolę zmiennych modyfikujących ("filtrujących") akceptacje treści przedmiotu religijnego (por. Mika, 1966, s. 421; Malony, s. 27 nn; Ciupak, 1984, s. 46 nn). Obecnie zostanie pokrótce scharakteryzowana problematyka wymienionych aspektów osobowości człowieka.

1. Problematyka potrzeb. Można ją ujmować systemowo (por. Kocowski, 1982) lub w kontekście poszczególnych teorii psychologicznych (np. Cattell, Maslow, Guilford, Obuchowski, Konorski, Murray). Potrzeby traktuje się jako hipotetyczne siły, dynamizmy, instynkty (popędy), motywy nadające zachowaniom jednostki energie i kierunek, jako cechy osobowości i elementy jej struktury.

Ogólnie potrzeba jest rozumiana jako "...właściwość osobnika X polegająca na tym, że osobnik X bez przedmiotu Y nie może normalnie funkcjonować, tj. uzyskać optymalnej sprawności w zachowaniu siebie i gatunku oraz w zapewnieniu własnego rozwoju" (Obuchowski, 1983, s. 85).

Zródłem potrzeb biologicznych są popędy i instynkty organizmu, potrzeb psychicznych tendencje kierujące rozwojem psychicznym jednostki i środowisko społeczne, a źródłem metapotreb i potrzeb poznawczych jest zdolność człowieka do poznania intelektualnego i wartościowania (Allport za Meadow, Kahoe, ss. 19 i 34).

Funkcją potrzeb jest redukcja napięcia wywołanego zakłóceniem równowagi własnego organizmu spowodowanej brakiem jakiegoś ważnego elementu dla życia jednostki. Sposoby zaspokojenia potrzeb podstawowych wyznacza indywidualne doświadczenie.

Związek religijności z potrzebami jest bardzo silny i zarazem zróżnicowany. Zależy on od stopnia dojrzałości religijności jednostki i od struktury jej osobowości. Relacje do transcendencji kształtują potrzeby podstawowe - fizyczne, psychiczne, czy potrzeby poznawcze i społeczne (por. Meadow, Kahoe, s. 19-31; Vergote, s. 68 nn). Religia może spełniać funkcje egocentrycznego zaspokajania potrzeb podstawowych: pożywienia, seksualnej, redukcji

lęku przed zagrożeniem czy przed śmiercią (Maitre, Martins, 1972, s. 66; De Unamuno, 1984, s. 10), może być wykorzystywana dla zapewniania sobie poczucia bezpieczeństwa. Może kompensować zaburzone relacje z naturą i wyobcowanie od innych ludzi, może kompensować poczucie bezsilności w relacji do świata i systemów społecznych. Kompensacja odbywa się w sposób symboliczny (por. Argyle, Rogers, za Meadow, Kahoe, s. 19 nn; Vergote, s. 68 nn). Na poznawcze potrzeby człowieka takie jak potrzeba zajmowania się konfliktem dobra i zła, zagadnieniami życia i śmierci człowieka czy potrzeby poznawcze - piękna, dobra i prawdy odpowiada system religijnych przekonań. Religijne mity i teologia dostarczają ludziom wyjaśnień na temat natury świata, relacji zachodzących między wydarzeniami historii i na temat sensu ich własnego życia. Religijne myślenie biorące swój początek z mitów i teologii służy ludziom do wyjaśnienia ich własnych uczuć i działań. Przekonania religijne pełnią często dwójaką funkcję: z jednej strony pomagają w poznaniu i zrozumieniu rzeczywistości, a z drugiej strony chronią przed zagrażającymi jej aspektami (por. Bazylak, 1984, s. 153 nn; Meadow, Kahoe, s. 25 nn, Skalicky, s. 511 nn).

2. Zagadnienie niepokoju. Lęk chociaż posiada ważne znaczenie w strukturze osobowości człowieka, jest zjawiskiem trudnym do jednoznacznego zdefiniowania. Świadczy o tym także wielość psychologicznych koncepcji lęku (Freud, Hall, Murray, Konorski, Kepiński) i wielość metod jego pomiaru. Jest odróżniany od strachu. Wyróżnia się lęk egzystencjalny i lęk psychologiczny (Tillich, 1983), a także lęk społeczny i lęk moralny (Freud, za Meadow, Kahoe, s. 200). Lęk psychologiczny może występować w stopniu proporcjonalnym do obiektywnego zagrożenia (lęk normalny) lub nieproporcjonalnie dużym (lęk neurotyczny).

Opis lęku odpowiada na trzy pytania: co jest zagrożone, co jest źródłem niebezpieczeństwa i co jest powodem bezradności wobec niebezpieczeństwa (Horney, 1987, s. 183 nn). Większość badaczy jest zgodna co do tego, że lęk jest rodzajem niecelowej reakcji mobilizacyjnej organizmu, pojawiającej się nie na widok realnego niebezpieczeństwa, ale spowodowanej naszymi myślami, wyobrażeniami, sądami oraz sądami i słowami innych ludzi.

Współczesne teorie lęku upatrują jego genezę w zagrożeniu "ego" i antycypacji tego zagrożenia, niezgodności poznawczej i zablokowaniu działania. Lęk wynika z dezintegracji osobowości lub

z obawy przed nią, a więc w sytuacji zagrożenia podstawowych wartości, przez które realizuje się osobowość (May, 1973, s. 93; Łosiak, 1984, s. 906 nn). Oceny związane z lękiem mają charakter symboliczny, stąd zagrożenie tkwi nie w zdarzeniach konkretnych, ale w myślach, pojęciach, wartościach lub systemach poznawczych, mających duże znaczenie dla człowieka (Adams, Webber, 1979, s. 171; Kubacka-Jasiecka, 1986, s. 149 nn).

Według teorii niezgodności poznawczej (Goldstein, 1938) źródłem lęku jest spostrzegane zagrożenie podstawowej potrzeby rozumienia i radzenia sobie z otoczeniem. Kolejnym źródłem lęku może być zablokowanie działania (lub reakcji), które byłoby odpowiedzią na trudną sytuację (Mandler, 1972).

Przekonania religijne, tak jak i praktyki mogą być motywowane przez różnego rodzaju strach i lęk: fizyczny, społeczny, psychologiczny i egzystencjalny. Przekonania te chronią "ego" przed lękiem (Meadow, Kahoe, s. 321). Źródłem lęku neurotycznego może być unikanie konfrontacji z poczuciem własnej skończoności, czy unikanie problemu transcendencji. System religijnych przekonań pomaga w podjęciu takiej konfrontacji. Niepodjęcie tej konfrontacji, unikanie problemu transcendencji może także wyrażać się w superaktywności czy bezrefleksyjnym podtrzymywaniu przekonań odziedziczonych z tradycji religijnej (por. Frankl, 1971; Tillich, 1983; Meadow, Kahoe, s. 12 nn).

Jednostki z wysokim poziomem niepokoju są skłonne do fiksacji zachowań, emocji, wartości z wcześniejszych stadiów życia, mogą mieć utrudniony kontakt z transcendencją, wyrażany w wypowiedziach typu: "nie potrafię wierzyć" (por. May, s. 85, Herzog-Dürck, 1979, s. 99 nn). Wysoki poziom niepokoju może utrudniać akceptację religijnych dogmatów, powodować niezdolność do ich internalizacji. Intensywny lęk u niektórych ludzi może być źródłem fascynacji tematyką eschatologiczną i akceptacji eschatologicznych symboli, gdyż język eschatologii zdaje się dobrze opisywać ich poczucie zagrożenia (Meadow, Kahoe, ss. 20, 379). Na gruncie religijności lęk może wypowiadać się w skłonności do ideologizacji, w której proces myślenia ukierunkowany jest na strzeżenie własnego punktu widzenia zagrożonego przez inne, uznane za gorsze. Lęk może być także źródłem spostrzegania instytucji kościelnej jako zagrażającej i uzewnętrzniać się w negacji kościelnego nauczania zwłaszcza, gdy jego treść jest niezgodna z postawami jednostki i jej poglądami. Z le-

kiem może być połączona agresja w postaci pretensji do przedstawicieli instytucji kościelnej. Symptomami lęku mogą być: sztywny dogmatyzm o podłożu regresyjnym, przesadne posłuszeństwo, silna potrzeba twardego autorytetu, irracjonalne przywiązanie do tradycjonalizmu i fundamentalizmu religijnego. Jednostki o wysokim poziomie niepokoju mogą także szukać społecznego oparcia w tradycyjnych grupach religijnych czy w różnej postaci sztywnych przekonanach i poglądach religijnych (por. Dominian, s. 26; Beinert, s. 226-238).

3. Mechanizmy obronne osobowości. Termin "mechanizm obronny" bywa używany do określenia najważniejszych zachowań pełniących funkcję obrony "ja" lub osobowości jako całości przed awersyjnym działaniem emocji negatywnych, a przede wszystkim lęku (Grzegońska-Klarkowska, 1986, s. 191). Pojęcie to wprowadzone przez Z. Freuda odnosi się do różnego rodzaju aktywności psychologicznych, które wyzwala się w sposób automatyczny, mimowolny, przy pomocy których jednostka usiłuje wyłączyć ze świadomości nieakceptowane impulsy (White, Gilliland, 1977, s. 15).

Liczba mechanizmów obronnych i sposób ich rozumienia są uzależnione od ujęć teoretycznych tego zagadnienia.²⁵⁾

Mechanizmy obronne ukierunkowane są na cel, którym jest:

- a) ochrona "ja",
- b) redukcja bądź niedopuszczenie do rozwoju poczucia zagrożenia i lęku oraz innych negatywnych emocji (Grzegońska-Klarkowska, 1986, s. 192 nn).

Czynności obronne mogą wystąpić więc, gdy zagrożone są wybory, zainteresowania, przekonania, sposoby działania, wartości i style życia, realizowane cele dające jednostce poczucie ciągłości w wymiarze indywidualnym i społecznym, które wchodzi w jej strukturę "ja" (por. Cattell, 1964, s. 48; Murray, 1964, s. 175).

Poznawczymi determinantami mechanizmów obronnych są więc system "ja", rozbieżność poznawcza między informacjami zakodowanymi w strukturach poznawczych jednostki a formacją napływającą oraz style poznawcze i struktury poznawcze jednostki. Determinantami emocjonalnymi są lęk i inne emocje jak poczucie winy, wstyd, smutek, gniew, oczekiwanie (por. Giziński, 1986, s. 68 nn; Grzegońska-Klarkowska, 1986, s. 202 nn).

Podstawowe mechanizmy obronne Grzegołoska-Klarkowska umieszcza na kontinuum odbioru i przetwarzania informacji. Na poziomie odbioru informacji działa obronność percepcyjna, a na dalszych etapach "obróbki" informacji działają kolejno - wyparcie, izolacja, racjonalizacja, projekcja, odwrócenie (za Gizinski, s. 74).

Czynności obronne są czynnościami symbolicznymi polegającymi na intelektualnym opracowaniu zagrożenia. Informacja o treści zagrażającej zostaje w tym procesie przetwarzania zniekształcona, selekcjonowana. Umożliwia to jednostce zachowanie poczucia zgodności między informacją napływającą a obrazem własnej osoby. Efektem jest redukcja lęku, która zachodzi wskutek oddzielenia informacji o danym stanie rzeczy od tego elementu systemu poznawczego, do którego informacja ta powinna być zaadresowana (Grzegołoska-Klarkowska, 1986, s. 34 nn). Nie zawsze jednak mechanizmy osiągają swój cel, czyli są skuteczne dla redukcji poczucia zagrożenia "ja", dla redukcji lęku, bowiem sytuacje zagrażające są włączone w cały splot innych sytuacji, które mogą skutecznie odwracać uwagę albo zmniejszać "siłę uderzenia" sytuacji zagrażającej (Grzegołoska-Klarkowska, 1986, s. 262).

Z przekonaniem religijnym może być skorelowane występowanie pewnych mechanizmów obronnych. Represjonowana agresja osobowości autorytarnej może mieć związek z akceptacją autorytarnych przekonań na temat Kościoła (Meadow, Kahoe, s. 354). Podobnie zaburzone relacje rodzice - dziecko mogą być projektowane na obraz Boga (czy kościelną instytucję), co może stworzyć podstawę do podświadomej obrony przed treściami kojarzonymi z negatywnym obiektem (Schellenbaum, s. 7; Beinert, s. 229). Odpowiedź jest dana w takim przypadku nie na bodziec w postaci treści przekonania, ale na stan emocjonalny organizmu (Cencini, Manenti, s. 162). Podwyższona obronność na skutek zaburzonych relacji ze światem popycha jednostkę do szukania bezpieczeństwa nie w kontakcie z transcendencją, lecz we własnym wyizolowaniu się, określonym tabu, instytucjach, zewnętrznych autorytetach i koncentracji na formułach a nie na przedmiocie religijnym (Gleason, 1964, s. 14; Watts za Meadow, Kahoe, s. 191; Beinert, s. 230).

Skłonność do intelektualizacji sprawia, że unikając praktycznego rozwiązania problemów i uczuć kłopotliwych podejmuje się je tylko na poziomie teoretycznym, w kontekście bezosobowym. Zachowanie jest oddzielone od jej emocjonalnego źródła. Wówczas miesza

się chłód z pewnością, odrzucenie uczuć z obiektywizmem, strach przed wątpliwościami i niepewnością utożsamia się ze stałością wiary, a teoretyczne poznanie boskości z przeżyciem Boga (Cencini, Manenti, s. 272). Regresywne poszukiwanie spokoju i bezpieczeństwa może ktoś wyrazić w bezkrytycznym stosunku do systemu religijnych przekonań przez rezygnację z własnego osądu i posłuszeństwo kościelnej instytucji, w której odnajduje niewzruszony autorytet (Beinert, s. 229). Zaburzenie percepcji bodźca w postaci religijnych prawd jest tym większe, im rzeczywistość wewnątrzpsychiczna spostrzegającego mieści więcej konfliktów.

4. Problematyka wartości. Termin "wartość" w psychologicznych koncepcjach bywa używany w wielu znaczeniach. W szerokim rozumieniu wartościowanie może być rozumiane jako przeżywanie wartości. Składają się na nie procesy poznawcze, emocjonalno-uczuciowe i wolitywne: uznawanie, uzasadnianie, akceptowanie, ocenianie, preferowanie, doświadczanie uczuć w związku z wartością itp.²⁶⁾ W węższym znaczeniu wartościowanie to proces, w skład którego wchodzi ocenianie i wybór na podstawie oceny, których konsekwencją może być działanie zmierzające do realizacji wartości (por. Cencini, Manenti, s. 83 nn). Według Kluckhohna (1951) wartość jest to wyobrażenie tego, co godne pożądanego. Dana *explicite* bądź *implicite* jest ona własnością jednostki lub grupy i ma wpływ na proces wyboru rodzaju środków i celów działania spośród dostępnych jednostce możliwości (Kohn, Schooler, 1986, s. 43). Wartości funkcjonują jako składniki osobowości przybierającej określony kształt, stosunek wobec świata, sposób jego rozumienia, interpretację, wynik socjalizacji i kontaktów międzyludzkich w postaci systemu moralnego i światopoglądowego (por. Matuszewicz, 1975; Adamiec, 1983, s. 10).

Wartości i ich konsekwencje manifestują się w wielu zjawiskach. Jest więc możliwość ich identyfikacji i poznania (por. Rokeach, 1973, s. 3; Cencini, Manenti, s. 84).

Zróżel procesów ewaluacyjnych według psychoanalizy należy szukać w procesie rozwoju superego i ego idealnego (Nilsen, s. 45). Według psychologii humanistycznej wartości determinowane są aktualnymi potrzebami, poprzednimi doświadczeniami i spostrzeganiem obiektu (Maslow, 1986, s. 165 nn). Według założeń Rokeacha wartości są poznawczą reprezentacją i transformacją hierarchii potrzeb człowieka w rozumieniu teorii motywacji Maslowa (Bocheńska, 1986, s. 26). Reykowski (1988, s. 37 nn) odnosi proces ewaluacji

do trzech jakościowo ważnych źródeł. Są to: zjawiska organizmalne, oddziaływanie środowiska społecznego i funkcjonowanie poznawcze.

Funkcje systemu wartości są podobne do funkcji postaw, z tym, że system wartości motywuje jednostkę w sposób ogólny, podczas gdy postawy dotyczą działań i stylów specyficznych. Doświadczenie wartości pełni funkcję motywacyjną dla osobowości.

Wartości ukierunkowują zachowanie moralne (Hartman, 1960) korzystnie wpływają na przetrwanie gatunku, jednostki, kultury (Skinner, 1978), pośredniczą w procesie formowania się długoterminowych celów oraz idealnego obrazu siebie, a także wpływają na spostrzeganie, myślenie, podejmowane wybory i determinują styl bycia (Allport, 1955). Według Masłowa (1973) wartości umożliwiają realizację potrzeb i samoaktualizację. Życie bez wartości jest patogeniczne. Niepokój to obawa spowodowana zagrożeniem wartości uważanej przez jednostkę za podstawową (por. Oles, Oles, 1981, s. 141 nn). Według teorii Rokeacha funkcja regulacyjna systemu wartości zależy od tego, jakie miejsce zajmuje ten system w osobowości człowieka. Centralną pozycję zajmuje system przekonań dotyczących własnej osoby, następnie systemy wartości ostatecznych i instrumentalnych. Spostrzegana przez podmiot niespójność między obrazem własnej osoby a systemem wartości wywołuje przeżycie dyssatisfakcji. Będąc wskaźnikiem zagrożenia obrazu własnej osoby przeżycie to powoduje proces długotrwałych zmian w systemie, aby system mógł zostać uznany za spójny i harmonijny. Zmiany w systemie wartości pociągają zmiany w systemie postaw z nimi związanych oraz w zachowaniu (por. Bocheńska, s. 27).

Uogólniając wartości mogą służyć dla celów utylitarystycznych (np. gratyfikacji potrzeb) i obronnych w stosunku do obrazu siebie (jako ważne wewnętrznie i umożliwiające zrozumienie rzeczywistości). Specyficznymi ich funkcjami są: nadawanie tożsamości podmiotowi (ja idealne składa się z celów, które jednostka chce urzeczywistnić w związku z odkryciem czegoś, co ma wartość samo w sobie - co jest źródłem tożsamości) oraz uzdolnienie podmiotu do odkrywania i realizacji ideałów, z którymi on się utożsamia (por. Cencini, Manenti, s. 87 nn).

W związku z religijnością trzeba zauważyć, że przez internalizację systemu religijnego z jego najwyższą wartością - obrazem Boga - wpływa na osobowość na poziomie poznawczym i emocjonalno-dążeniowym, kierując sposobami myślenia, odczuwania, praktycznymi po-

stawami i zachowaniami jednostki religijnej (por. Nilsen, ss. 24, 34 nn; Preżyna, 1985/86, s. 267). Wartości, które są powiązane w jakies systemy, działają jako twórcze motywy pociągające za sobą akty woli (Burgardsmeier, 1955, s. 156). W zależności od podstawowych struktur osobowości kierunki ich rozwoju kształtują różne wzory przeżywania religijności, a te profilują spotkanie z Bogiem jako wartością. Jednostki religijne, mniej religijne lub niereligijne posiadają pewne systemy wartości, które różnią się wyraźnie od siebie (Rokeach, 1969). Bóg uznawany za byt, lecz nie za wartość wyjaśnia rzeczywistość, ale nie przenika sfery motywacyjnej, nie włącza się w mechanizm funkcjonowania jednostki (Girardi, s. 119). Abstrakcyjna transcendencja nie wywołuje rezonansu, nie wytrąca jednostki z postawy obojętnej. Stąd neutralność religijna "letniość" stanowi najwyższy stopień psychologicznego oddalenia od przedmiotu religijnego, większy niż zdecydowane odrzucenie (Gruehn, s. 147). Zmiany przekonań religijnych mają dla podmiotu charakter konfrontacji z samym sobą. Najdonioślejsze zmiany w systemie dokonują się wówczas, gdy jedno z przekonań obejmuje "ja", a drugie dotyczy wartości (Rokeach, 1973).

Następny rozdział poświęcony jest przeglądowi badań związanych z powyżej zarysowaną psychologiczną problematyką spójności przekonań religijnych oraz metodom i strategii własnych badań podjętych celem empirycznej weryfikacji postawionego w pracy problemu.

R O Z D Z I A Ł I I

STRATEGIA BADAŃ WŁASNYCH

1. PROBLEM PRACY

1.1. Stan zagadnienia

a) Perspektywa socjologii religii

Badania socjologiczne religijności prowadzone od kilkunastu lat stwierdzają zjawisko tzw. wybiórczego przyjmowania treści religijnych przez wyznawców religii chrześcijańskiej, także katolickiej. Zjawisko "selektywnego" podejścia do przekonań religijnych zalecanych przez instytucje kościelne posiada zasięg światowy i wykazuje tendencje do nasilania się.

Z danych "Gallup Opinion Index" (1976) dotyczących "selektywności" na poszczególnych kontynentach wynika, że w Ameryce Północnej w 1975 roku uznających istnienie Boga było 94%, a istnienie życia wiecznego 67%, w Ameryce Południowej odpowiednio 95% i 54%, w Afryce (sub Sahara) - 96% i 69%, na Dalekim Wschodzie - 87% i 62%, a w Europie Zachodniej - 78% i 44% (Sigelman, 1977, s. 290). W 1981 roku w Europie Zachodniej uznawane były poszczególne prawdy: Bóg - 75%, istnienie duszy - 58%, grzech - 57%, życie po śmierci - 43%, raj - 40%, szatan - 25%, piekło - 23% (reinkarnacja - 21%) (Stoetzel, 1983, s. 309).

Przegląd badań²⁷⁾ dotyczących selektywności w akceptacji przekonań pozwala stwierdzić pewne prawidłowości:

1. Najczęściej akceptowana jest religijna prawda o istnieniu Boga. Akceptacja istnienia Boga zdaje się posiadać charakter normy kulturowej (across-national consensus), chociaż przy bardziej szczegółowej analizie tych wyników, zwraca się uwagę, że nawet akceptacja istnienia Boga (czy Istoty Najwyższej) jest niekoherentna i charakteryzuje się niepewnością, brakiem przemyślenia do końca oraz treściowego rozstrzygnięcia (Sigelman, s. 291; Bogensberger, 1983, s. 532).

2. Generalnie, przekonanie o istnieniu życia pozagrobowego jest rzadziej przyjmowane niż przekonanie o istnieniu Boga. Dotyczy to wszystkich wyznań chrześcijańskich. Wielu ludzi wierzy w Boga bez afirmacji życia pozagrobowego. Fakt ten występuje mimo tego, że teoretycznie oba te przekonania wydają się być jednakowo ewidentne.

3. Nie wszyscy, którzy przyjmują istnienie życia wiecznego, przyjmują jednocześnie istnienie nieba czy piekła. Akceptacja istnienia piekła jest rzadsza niż nieba. W Europie (Gallup, 1968) więcej jest tych ludzi, którzy przyjmują istnienie nieba niż tych, którzy przyjmują istnienie życia po śmierci. Podobna sprzeczność ujawnia się u tych, którzy akceptują prawdę o zmartwychwstaniu Chrystusa, lecz negują prawdę o personalnym życiu człowieka po śmierci (Pin, Cavallin, 1970, s. 27-28). Najczęściej te niekonsekwencje występują u respondentów między 36 a 40 rokiem życia. Katolicki dogmat o zmartwychwstaniu ciał jest najrzadziej akceptowany, nawet przez tych, którzy wypowiadają go podczas każdej mszy niedzielnej (por. Ryczan, 1979; Hertel, 1980).

4. Badania porównawcze przeprowadzane po 20 latach i więcej (rzadko jednak przy pomocy tych samych metod) wskazują na spadek religijnej prawowierności. Najmniej podatna na "erozję" jest prawda o istnieniu Boga (por. Delooz, 1972; Sigelman, 1977). Preferencja religijnych prawd w świetle danych empirycznych przedstawia się w przybliżeniu następująco, począwszy od najczęściej akceptowanych: istnienie Boga, bóstwo Chrystusa, odkupienie ludzkości, zmartwychwstanie Chrystusa, Trójca Święta, Kościół (teologiczna koncepcja), Maryja jako matka Boga, życie wieczne, istnienie nieba, nieomyłność papieża w sprawach wiary, nieśmiertelność duszy, dziewictwo Maryi, piekło, szatan, zmartwychwstanie ciał, powtórne przyjście Chrystusa.

5. Sposób sformułowania pytań w ankietach (zamknięte lub otwarte) determinuje uzyskiwany procent odpowiedzi twierdzących. Niższe wyniki w akceptacji uzyskuje się przy bezpośrednim i personalnie sformułowanym pytaniu (np. *Czy będziesz żył wiecznie po swojej śmierci?*), niż przy pomocy sformułowań abstrakcyjnych i zgeneralizowanych (*"Śmierć jest wejściem do życia wiecznego"*) (Delooz, s. 30).

Wyniki badań socjologicznych wskazują, że źródłem selektywności przekonań religijnych (braku ortodoksji) mogą być takie

zmienne socjologiczne, jak: religijność rodziców, przynależność do kościoła, poziom wiedzy religijnej, typ mentalności, poziom wykształcenia, płeć, wiek, pochodzenie (miasto, wieś), status społeczny, integracja społeczna czy pluralizm kulturowy. Im mniej religijni są rodzice, tym mniej religijne są dzieci i odwrotnie.

Czasem jednak wpływ wychowawczy rodziców i instytucji religijnych sprawia, że dzieci są bardziej religijne od swoich rodziców. Postawy religijne młodzieży wykazują większe podobieństwo do postaw religijnych jej ojców niż jej matek. Częstotliwość postaw wybiórczych jest większa w pokoleniu młodzieży niż w pokoleniu rodziców tej młodzieży (por. Ryczan, 1979, 1983, s. 245-246; Bełch, 1981, s. 98).

Proces formowania reprezentacji poznawczej przedmiotu religijnego uwarunkowany jest przez wiedzę na jego temat i środowisko, w którym jednostka żyje. Środowisko predeterminuje strukturę i właściwości postaw jednostki przez dostarczenie jej aparatury pojęciowej dla wyróżnienia i opisu przedmiotu (por. Dąbrowska, 1981). Stwierdza się, że nie istnieje prosty związek między wiedzą dotyczącą przedmiotu religijnego a religijną postawą i religijnym zaangażowaniem, bo np. przy braku poprawnej wiedzy teologicznej ktoś uznaje bóstwo Chrystusa (por. Ryczan, 1985, s. 115). Obniżona akceptacja przekonań eschatologicznych idzie w parze z obniżoną wiedzą na ich temat, a także z posiadaniem zbyt prymitywnych wyobrażeń na temat przedmiotu przekonań religijnych (por. Dąbrowska, 1981, s. 96; Breid, 1983; Ciupak, s. 145; Marianański, 1984b, s. 167).

Badania Burgalassiego ujawniły, że młodzież poniżej 25 roku życia o mentalności tradycyjnej najwyżej akceptuje przekonania na temat Boga, a młodzież kontestująca - przekonania dotyczące Chrystusa jako Boga - człowieka, dorośli (26 - 50 rok życia) - przekonania dotyczące piekła i nieba, a ludzie powyżej 51 roku życia o podejściu nowatorskim najwyżej akceptują przekonanie na temat Boga, natomiast o podejściu tradycjonalistycznym - przekonania dotyczące piekła, nieba (Burgalassi, 1970, s. 236). Wykształcenie może prowadzić do obniżonej ortodoksji, lecz wśród tych, u których jej nie obniża, może wpływać na wyższy stopień religijnego zaangażowania (Gaede, 1977, s. 250; Riess, s. 149). Akceptacja istnienia życia po śmierci jest wyższa u kobiet niż u mężczyzn, wśród katolików wyższa niż u protestantów (por. Glock za

Delooz, s. 26-27). Akceptacja przekonania o istnieniu nieba wzrasta wraz z wiekiem, przy czym nie wzrasta tym samym akceptacja prawdy o istnieniu sądu, czy innych poglądów religijnych (Stark za Delooz, s. 27; Argyle, BeitHallahmi, 1975, s. 69, Nilsen, 1981).

Akceptacja istnienia życia po śmierci częściej występuje u mieszkańców wsi niż miast, częściej wśród klas uboższych niż bogatych (Delooz, s. 27; Marjański, 1983, s. 75). Stwierdzono, że międzygeneracyjna zmienność zawodowa (occupational mobility) łączy się z obniżeniem ortodoksji, podobnie na zmiany w ortodoksji mogą wpływać zmiany w statusie społecznym (Roy, Bean, Wood, 1973).

Tendencję do uznawania życia wiecznego bez uznawania nieba wykazywali przedsiębiorcy i usługowcy, prestiż zawodowy jest więc znaczącym predykatem pozytywnie związanym z wiarą w życie pozagrobowe (Richardson, Weatherby, 1983, s. 163). Uznający niebo, lecz nie uznający życia wiecznego w porównaniu z tymi, którzy uznawali jedno i drugie, przynależeli do niższej klasy społecznej, rzadziej uczestniczyli w praktykach kościelnych i wykazywali pomniejszoną akceptację innych aspektów ortodoksji jak istnienie piekła, szatana (Hertel, s. 180). Brak wiary w życie wieczne w tej grupie można by wyjaśnić słabym rozumieniem pojęcia "życie wieczne" (por. Richardson, Weatherby, s. 168).

Wykwalifikowani i pół-wykwalifikowani pracownicy, biznesmeni, kierownicy mniej niż urzędnicy i pracownicy handlu, a rzemieślnicy i kierownicy warsztatów mniej niż operatorzy, pracownicy usług i robotnicy pracujący poza rolnictwem, akceptowali przekonania dotyczące synostwa Bożego Chrystusa, istnienie szatana, życia po śmierci i powtórnego przyjścia Chrystusa. Najwyższą akceptację tych przekonań wyrażali farmerzy (Glenn, Alston za Argyle, Beit-Hallahmi, s. 172). Źródeł wybiórczego podejścia do tzw. depozytu wiary upatruje się również w pluralizmie kulturowym.

Religia pod wpływem mass-mediów i innych sposobów przekazu wartości pochodzących ze źródeł pozareligijnych traci pozareligijne kompetencje, przy pomocy których wywierała presję na konformistyczne i całościowe uznanie światopoglądu religijnego. Passywną zgodę zastępuje autonomiczny wybór wartości i przekonań, w procesie którego kościoły są jednym z wielu pośredników w kształtowaniu się religijności jednostki (Burgalassi, 1970; Zulehner, 1974; Bogensberger, 1983, s. 537; Ryczan, 1983; Piwoński, 1984; Köcher, 1988).

Według Starka (1968) selektywność najczęściej dotyczy prawd, które są wyłącznie katolickie. Akceptacja przekonań religijnych jest pozytywnie skorelowana z poczuciem przynależności do kościoła, z wysoką oceną subiektywnej ważności Boga dla życia jednostki. Istnieje ścisły związek między kościelnością a uznawaniem treści chrystologicznych (Delooz, 1972; Hoge, Zulueta, 1985).

Wiara w Boga, w Jezusa Chrystusa i w życie po śmierci ma większe znaczenie dla spełniających praktyki religijne, co potwierdza związek "ortodoksji" z "ortopraksją" (por. Gaede, s. 251; Riess, s. 122; Breid, s. 101). Wiara w życie pozagrobowe jest konsekwencją identyfikacji z doktryną kościelną i uczęszczania do kościoła. Można również wnosić o posiadaniu takiej wiary na podstawie uznawania kościelnych norm odnoszących się do współżycia przedmałżeńskiego i prawa rozwodowego (Richardson, Weatherby, 1983). Uznający życie wieczne częściej widzą innych jako bardziej pomagających, ufnych i szlachetnych, co potwierdzałoby hipotezę Durkheima, że religijne przekonania spełniają funkcję integracji i normy społecznej (Hynson, 1978 - 79)

Socjologowie bardzo często zwracają uwagę, że religijne przekonania, a w szczególności eschatologiczne, które są istotnym wyznacznikiem religijności pozostają w ścisłym związku nie tylko ze społecznym życiem jednostki, ale także z jej aktywnością subiektywną ze względu na ich pragmatyczną wartość w zaspokojeniu potrzeb jednostki (por. np. Stark, 1968; Hertel, 1980; Ciupak, 1984).

b) Perspektywa psychologii religii

W literaturze psychologicznej nie spotyka się badań wprost dotyczących zjawiska niespójnej religijności w znaczeniu podanym w niniejszej pracy. Poniższy przegląd stanowi więc próbę zebrania tych badań, które pośrednio odnoszą się do tematyki związanej z niespójną religijnością. Ich istnienie i zarazem ich fragmentaryczność uzasadniały i motywowały do zajęcia się problemem niespójności w relacji do osobowości człowieka.

W dotychczasowej literaturze najczęściej przez pojęcie religijnej ortodoksji określa się zgodność poglądów osobistych jednostki z systemem przekonań grupy, do której jednostka przynależy. Deconchy podejmował badania celem dokonania analizy funkcjonowania ortodoksji na gruncie nauk psychospołecznych. Stwierdził, że jednostka jest ortodoksyjna (prawowierna) o ile akceptuje, a nawet

zabiega, by jej myślenie, język i zachowanie były regulowane przez grupę ideologiczną, do której należy, a zwłaszcza przez aparat władzy tej grupy.

System ortodoksyjny stanowi zespół wytycznych społecznych i psychospołecznych, które regulują działania jednostki ortodoksyjnej w danej grupie (Deconchy, 1986, s. 19).

Część badań nad religijnymi przekonaniami zmierzała do ustalenia metod badania zgodności przekonań religijnych jednostek z systemem wyznaczonym przez kościoły. Badania wykazały, że system przekonań religijnych jednostki jest wymiarem religijności, wysoko skorelowanym z aspektem religijnego zaangażowania, emocjonalnością i jest wymiarem wiodącym w religijności, pozwalającym przewidywać intensywność innych wymiarów (Meadow, Kahoe, s. 301 nn). Gorsuch i Farland odkryli, że skala złożona z 2 twierdzeń, badająca:

1) doniosłość religii dla życia jednostki, i

2) siłę przekonania w bóstwo Jezusa Chrystusa,

jest najlepszym wskaźnikiem religijności ogólnej (Gorsuch, McFarland, 1972).

Hunt zbudował skalę ortodoksji w trzech równoległych wersjach językowych: literalnej, antyliteralnej i mitologicznej (LAM) dla uzyskania nowych sposobów interpretacji przekonań religijnych w powiązaniu ze zmiennymi psychospołecznymi. Efektem była również typologia ustosunkowania do doktryny religijnej oparta na 3 wersjach skali LAM.²⁸⁾ Z badań studentów wynika, że w trakcie studiów nie stają się oni mniej religijni, lecz porzucają interpretację literalną na rzecz asercji symbolicznej (Feldman, 1970, s. 122; Hunt, 1972, s. 42 nn). Lindsey, Sirotnik, Heeren (1986) posługując się metodą analizy czynnikowej wyodrębnili wewnątrz skali chrześcijańskiej prawowierności (Christian Orthodoxy) skonstruowanej przez Fullertona i Hunsbergera (1982) dwa oddzielne wymiary, które nazwano tradycyjną formą prawowierności kościelnej (traditional form of church orthodoxy) i zracjonalizowaną formą współczesnej prawowierności (rationalized form of modern religious orthodoxy). Ponadto odkryli czynnik wyższego rzędu nazwany prawowiernością ogólną (general orthodoxy).

Ritzema wychodząc z założenia, że atrybucja nadprzyrodzona (przekonanie, że siły nadprzyrodzone są odpowiedzialne za wystę-

powanie niektórych zdarzeń naturalnych) jest rezultatem poznawczego procesu decyzji stwierdził, że jest ona pozytywnie i w sposób znaczący skorelowana z akceptacją przekonań religijnych (Ritzema, 1979). Ortodoksja jako taka nie była zrelatywizowana ani do religijności zewnętrznej ani wewnętrznej (Allport, Ross, 1977, s. 123).

Genezy przekonań należy szukać m. in. w grupach społecznych, do których jednostka przynależy począwszy od rodziny. Wspólną cechą jednostek ortodoksyjnych jest nie tyle przedmiot wiary, lecz akceptacja pewnego modelu myślenia jako prawdziwego (Goodenough, 1965, s. 124). Przekonania będące elementem modelu, mimo swego irracjonalnego charakteru, posiadają wyjątkową trwałość (Deconchy, 1986). Ich funkcją jest nadawanie znaczenia życiu jednostki. Ponieważ poczucie niepewności jest uciążliwe, stąd posiadanie "prawdziwych" przekonań, czyli zgodnych z systemem, do którego jednostka należy, jest dla wielu równoznaczne z posiadaniem prawdziwej religijności. Przekonania, które przyjmują, konstytuują istotę ich religijności. Ponieważ system przekonań nadaje znaczenie i cel życiu jednostki, dlatego wielu ludzi obcuje przy ścisłym przyleganiu do jakiegoś systemu, który podaje i kontroluje instytucja kościelna. Np. papieska nieomylność może dawać przekonaniom rzymskich katolików poczucie absolutnej pewności (Kahoe, Meadow, ss. 276, 343).

Siła przekonań religijnych jest centralną determinantą religijnego zachowania. Łączy się z akceptacją kościoła i przynależnością doń. Ponieważ poczucie niepewności jest rezultatem słabszej akceptacji przekonań religijnych, dlatego religijne opinie są podtrzymywane z większą siłą niż niereligijne dla zapewnienia sobie psychicznego komfortu. Pewność w stosunku do treści religijnych jest możliwa ze względu na społeczne wsparcie, które może być wywołane (evoked) dla wzmocnienia tych przekonań (Brown, 1962, s. 259; por. Deconchy, 1986). Potwierdzają to wyniki badań (Brown, 1962; Sanua, 1969; Godin, 1972; Deconchy, 1986), w których uzyskano korelacje ortodoksji z przynależnością kościelną (instytucjonalizacja). Kościelny system zewnętrznej kontroli jest paralelny w stosunku do wewnętrznej struktury przekonań jednostek religijnych.

Brak społecznego wsparcia był źródłem niekorzystnej postawy wobec Kościoła. Źródłem braku zwartości w religijności i libera-

lizmu jest np. uczenie się religijnych przekonań przez jednostkę w warunkach międzywyznaniowej rywalizacji; przy pomocy różnych autorytetów i niezgodnym używaniu autorytetu Biblii przez religijne instytucje. Wówczas jednostki bardziej religijne mają tendencję do mniejszej tolerancji dla ludzi o odmiennych poglądach (Brown, s. 268). Badanie związku intensywności przekonań religijnych dotyczących Boga, Chrystusa itd. ze zmiennymi instytucjonalizmem (wysoka ocena kościoła jako pierwszorzędного odniesienia w religijności) i indywidualizmem (zinternalizowana ocena jakiegoś punktu widzenia niezależnie od zewnętrznego autorytetu) metodą analizy czynnikowej - ujawniły wysoką pozytywną korelację przekonań religijnych z instytucjonalizacją (+0.894), ogólnymi przekonaniami religijnymi oraz niższą i ujemną z autorytaryzmem jako cechą osobowości.

Badania, które prowadził Salisbury prowadziły do wniosku, że:

- 1) jednostki ortodoksyjne wchodząc w interakcje z systemem religijnym izolują się i oddalają od społecznego środowiska;
- 2) internalizacja przekonań nie uzewnętrznia się w zachowaniu np. większej tolerancji czy demokracji;
- 3) religia dla jednostek ortodoksyjnych jest dziedziną prywatną z brakiem lub tylko słabymi implikacjami społecznymi.

W sytuacji konfliktu ideologii świeckiej z sakralną, jednostka widzi możliwość zachowania lub odrzucenia (poszczególnych) wartości jej partykularnego systemu (Sanua, s. 185). Zmienne osobowości (neurotyzm, ekstrawersja Eysencka i MAS Tylor) skorelowane z przekonaniami religijnymi nie ujawniły relacji do intensywności przekonań. Nie potwierdziły się więc wyniki badań Funka (1956), według których niepokój jawny (MAS Tylor) korelował z ortodoksją +0,29 (Brown, s. 266 nn).

Im bardziej spójna jest wiara w życie pozagrobowe, tym mniejszy jest lęk przed śmiercią (Kalish, Reynolds, 1970). Według Osarchuka i Tatza (1973) również zwiększający się lęk przed śmiercią może prowadzić do intensyfikowania się przekonań religijnych dotyczących życia wiecznego (por. Makselon, 1988, s. 50).

Zależność przekonań religijnych (Inwentarz Przekonań Religijnych Browna i Love'a, 1951) i emocji, badał eksperymentalnie

Stoudenmire. Zaprzeczenie religijnych przekonań wywołało silniejsze emocje, aniżeli ich afirmacja (Stoudenmire, 1971). Badanie wpływu ortodoksji religijnej (mierzonej przy pomocy skali typu Likerta złożonej z 5 twierdzeń) na uczucia (miłość, nienawiść, smutek, szczęście) i ich ekspresje (16 uporządkowanych zdań do wypełnienia) oraz wartości (przyjaźń, małżeństwo, rodzicielstwo, romantyczna miłość) prowadzili Balswick i Balkwell. Tendencje do związku z wysoką ortodoksją miały uczucia miłości i szczęścia oraz ich ekspresje, podczas gdy nienawiść (uczucie i ekspresja) były związane z niską ortodoksją. Osoby ortodoksyjne wybierały częściej niż osoby nieortodoksyjne, wartości małżeństwa i rodzicielstwa, czyli wartości, które posiadają instytucjonalne implikacje (Balswick, Balkwell, 1978). W wyniku badań przeprowadzonych przez Hilty w grupach pochodzących z różnych wyznań chrześcijańskich, stwierdzono dodatnie korelacje (czynnikiowe) między skalą religijnych przekonań i skalami satysfakcji religijnej i religijności wewnętrznej (Allport, Gorsuch), a korelacje ujemne między skalą przekonań religijnych i skalą religijności zewnętrznej (Allport, Gorsuch) oraz czynnikami religijnych trudności, religijnej apatii i znudzenia (Hilty, 1988, s. 254).

Z przedstawionego zarysu wynika, że wiele razy podejmowano badania na terenie socjologii i psychologii religii, mające na celu stwierdzenie zakresu akceptacji religijnych przekonań. Część z tych badań wskazuje na niektóre socjologiczne i psychologiczne uwarunkowania tego zjawiska. Szczególnie od strony psychologicznej ten problem jawi się w dalszym ciągu jako niewystarczająco wyjaśniony. Ten brak daje się odczuć szczególnie w polskiej literaturze dotyczącej tej problematyki. Proba uzupełnienia tego braku była praca autora na temat powiązania poziomu niepokoju z postawą eschatyczną (Chaim, 1985). Niniejsza rozprawa podejmuje ten problem koncentrując się na weryfikacji hipotez związanych z psychologicznymi uwarunkowaniami akceptacji przekonań religijnych.

1.2. Hipotezy

Występujące w literaturze przedmiotu badania odnosiły się bądź do jakiegoś aspektu przekonań, bądź do kilku czy kilkunastu przekonań mniej lub bardziej dowolnie wybranych. Brak jest natomiast badań biorących za swój przedmiot system przekonań religijnych jako całość. Dotychczasowe badania często przeprowadzano w

małych grupach, w bardzo różnych warunkach i przy pomocy bardzo różnych metod nie zawsze spełniających niezbędne kryteria rzetelności. Celem tej pracy, na jej odcinku empirycznym, jest identyfikacja zdefiniowanej w części teoretycznej religijności spójnej i niespójnej wyrażającej się różnym stopniem spójności przekonań religijnych oraz weryfikacja hipotezy zakładającej powiązanie tej religijności ze zmiennymi psychologicznymi.²⁹⁾

Punktem wyjścia jest stwierdzenie, że jednostki religijne akceptujące generalnie przedmiot religijny posiadają jednocześnie subiektywną preferencję w akceptacji poszczególnych prawd – religijnych przekonań przynależących do systemu religijnego i opisujących ten przedmiot. Hipotetycznymi źródłami tej preferencji wyrażanej różnym stopniem przychylnego lub nieprzychylnego stosunku do poszczególnych elementów (przekonań) systemu są prawdopodobnie następujące zmienne: istnienie i funkcjonowanie różnych typów asercji przekonań, konotacyjne znaczenie pojęć religijnych, pośrednicząca funkcja Kościoła i osobowość człowieka. Obecnie zostaną uzasadnione i sformułowane zasadnicze hipotezy pracy.

1. Przekonania systemu religijnego, zgodnie z ich funkcją, są skierowane do doświadczeń egzystencjalnych jednostki, jej emocji i zachowań oraz do jej wiedzy i zdolności dyskursywnego myślenia (por. Barbour, s. 156; Czerwiński, 1988, s. 71).

Do zrozumienia i przyjęcia niektórych przekonań dochodzi się głównie drogą aktywności intelektualnej, weryfikuje się je przy pomocy przesłanek rozumowych. Drogą racjonalnej argumentacji można dojść do uznania prawdziwości przynajmniej niektórych prawd tzw. naturalnych (preambula fidei), jak np. istnienie transcendencji i jej przymiotów, pochodzenie człowieka, istnienie duszy nieśmiertelnej, możliwość objawienia czy jego faktyczności (por. Schrijver, 1981, s. 42; Barbour, s. 161; Czapinski, 1985, s. 86).

Innym źródłem przyjęcia przekonań religijnych jest różnego rodzaju doświadczenie związane z przedmiotem, które opisują. Racją dla przyjęcia jest w tym przypadku egzystencjalna odpowiedniość doświadczeń jednostki i treści przekonań. Przekonania stają się dla jednostki znaczące, ponieważ informują ją i wyrażają jej relację z transcendencją, np. prawdy na temat zbawienia, Trójcy Świętej, prawdy eschatologiczne (por. Gaigner, 1974, s. 137; Schrijver, s. 42 nn; Degenhardt, 1986; Dupré, 1986; Schuchardt, 1987). Doświadczenie kryzysów, konfliktów, pokonywanie ich i

osiąganie wyższej jakości subiektywnego życia, interpretowane religijnie może dostarczać przesłanek do akceptacji twierdzeń na temat grzechu, łaski, potępienia, zbawienia, zmartwychwstania itp.³⁰⁾ Doświadczenie działania transcendencji w społeczności religijnej, z którą ktoś posiada silną więź, podczas praktyk kultowych (sakramenty) ułatwia internalizację prawd o nadprzyrodzonym charakterze Kościoła, jego władzy i struktury, sakramentów (por. Kiliszek, s. 183; Barbour, s. 181; Etchegaray, 1985, s. 433).

Źródłem uznawania prawdziwości religijnych opinii jest wreszcie uznawanie przez jednostkę autorytetów gwarantujących ich prawdziwość. Uznanie autorytetu Boga jest drogą do przyjęcia tego, co jest poświadczone autorytetem religijnego "objawienia". Uznanie i przyjęcie prawd i norm głoszonych w kościełnym nauczaniu może się dokonywać w oparciu o uznawanie religijnego autorytetu instytucji kościelnej (autorytet deontyczny) i autorytetu kompetentnego w kwestiach religijnych czy społecznych (autorytet epistemiczny).³¹⁾ Niektórzy przyjmują pewne przekonania kościelne ze względu na uznawanie kompetencji Kościoła w określonej dziedzinie, i na tej zasadzie respektują określone normy moralne, kultowe czy społecznokościelne (por. Rahner, 1987, s. 326). Dla innych główną siłą dowodową przyjmowanych przekonań może być autorytet religijny Kościoła. Zgodę na ich prawdziwość ułatwia poczucie przynależności do religii zinstytucjonalizowanej, wewnątrz której jednostka wyraża swoją religijność i od której ją przejął. Kategoria ta obejmuje przekonania na temat Kościoła jako instytucji religijnej: jej funkcji w religijności, jej hierarchicznego ustroju, norm i poglądów głoszonych przez jej autorytety (por. Brown, Pallant, 1962; Rollet, 1981, s. 70; Van der Ven, 1987).

Przejęcie całości systemu wymaga pełnego zaangażowania wszystkich trzech rodzajów asercji przekonań: rozumowej analizy rzeczywistości, subiektywnego doświadczenia prawdziwości ich treści, i autorytetu. Duży wpływ na rodzaj stosowanej percepcji zaangażowanej w akceptację poszczególnych prawd posiada język, w jakim przekonania są formułowane³²⁾ (por. Patterson, 1975; Malony, 1978; Berger, 1980, s. 63; Barbour, s. 186).

Źródła asercji, o których była wyżej mowa, dla poszczególnej jednostki mogą istnieć (i funkcjonować) u podstaw akceptacji systemu przekonań w sposób równorzędny, jedno ze źródeł może dominować, może też istnieć dysfunkcja źródeł asercji. "Upo-

sledzenie" w zakresie któregoś ze źródeł może mieć wpływ na negatywny stosunek do jakiegoś elementu systemu przekonań, czy może obniżać siłę pozytywnego ustosunkowania nawet do całego systemu przekonań religijnych.³³⁾

Jednocześnie każdy rodzaj doświadczeń negatywnych i pozytywnych uzyskiwanych przez podmiot, czy ich brak, a także ich intensywność może pełnić funkcję selektora dla kolejno napływających informacji związanych z przekonaniami. Tak więc na każdym etapie rozwoju systemu przekonań religijnych u jednostki, poziom i rodzaj posiadanej przez jednostkę wiedzy, opinii i doświadczeń związanych z treścią systemu może stanowić "filtr" dla percepcji nowych treści związanych z przedmiotem (por. Domachowski, 1984, s. 33).

Zdolność jednostki do racjonalnej akceptacji treści przekonań oraz pozytywne doświadczenia indywidualne w ramach instytucji religijnej są prawdopodobnie ważnym warunkiem (źródłem) spójności systemu przekonań religijnych jednostki i ich siły. Natomiast niespójność w obszarze przekonań może pochodzić z braku któregoś z elementów wspierających akceptację przekonań religijnych.

W związku z powyższym przyjmujemy hipotezę, że spójność systemu przekonań jednostki jest regulowana przez funkcjonowanie trzech źródeł jego asercji. Im większy jest udział doświadczenia indywidualnego, wsparcia społecznego, akceptacji intelektualnej i akceptacji poznawczej w procesie kształtowania się systemu przekonań jednostki, tym system ten posiada większą siłę i większą spójność. I odwrotnie, hipotetycznym źródłem niespójności przekonań jest niedorozwój (upośledzenie) przynajmniej jednego rodzaju asercji.

2. Religijne przekonania funkcjonują w religijności w ścisłej łączności z życiem emocjonalnym człowieka.

Doświadczenia raz przeżyte pozostawiają w psychice emocje, które zostały pobudzone. Między elementami przeżyć z przeszłości a nowym przeżyciem zachodzi nieswiadomy związek. Pamięć emocjonalna wpływa na percepcję. Nowa informacja zabarwia się tym sposobem od cieniem uczuciowym, które pochodzi nie od niej samej, ale od sposobu spostrzegania zdeterminowanego w przeszłości. Ocena przedmiotu dyktuje pamięć uczuciowa. Dlatego nowe wiadomości o przedmiocie mogą nie poprawiać jego oceny. Pamięć uczuciowa związana z jakimś pojęciem religijnym, np. Bóg, kościół itd., może uogólnić

się i blokować (lub ułatwiać) przyjmowanie nowych informacji związanych z tym pojęciem. Może też uogólnić jakieś uczucia związane z jednym pojęciem czy przekonaniem na całą klasę jemu podobnych. Ponieważ system emocjonalny reaguje szybciej niż poznawczy, pozytywne uczucia związane z przedmiotem będą ułatwiały jego ocenę pozytywną i ułatwiały przyjmowanie informacji, a uczucia negatywne będą blokowały bądź zniekształcały nową informację (por. Cencini, Manenti, s. 52 nn; Greenwald, 1986, s. 301). Dlatego w procesie przyjmowania nowych przekonań istotna wydaje się być nie tylko ich spójność poznawcza, ale i emocjonalna. Podmiot spotykając się z informacjami mogącymi wywołać dysonans może unikać kontaktu z ich źródłem, szukać informacji im przeciwnych, nie dopuszczać do świadomości, zniekształcać je, kwestionować ich prawdziwość, zapominąć itp. (por. Smith, 1968, s. 367; Malewski, 1978; Clauss, 1987, s. 47). I przeciwnie, podmiot szuka kontaktu z informacjami, które potwierdzają i pogłębiają jego wcześniejsze pozytywne doświadczenie z treścią przedmiotu.

Ponadto im większą wagę dla podmiotu ma przedmiot religijny czy jego aspekt, tym jego ocena przybiera cechy większego zdecydowania, skrajności (Vercruysse, 1972; Prężyna, 1985/86; Czapinski, 1985). Obraz Boga i innych pojęć religijnych jest więc zmienną pośredniczącą w akceptacji religijnych przekonań. Można też przypuszczać, że spójność emocjonalnego stosunku do przedmiotu przekonań religijnych wyrażonego w konotacyjnym znaczeniu pojęć stosowanych do opisu przedmiotu wiąże się ze spójnością religijnych przekonań opisujących ten przedmiot. Wartość i siła poznawczego stosunku do przekonań religijnych jest determinowana przez wartość i siłę emocjonalnego stosunku do pojęć (emocjonalnego obrazu), przy pomocy których te przekonania są formułowane. Pośrednio można wnosić, że spójny system przekonań wiąże się ze spójnym emocjonalnie stosunkiem wobec wszystkich aspektów przedmiotu religijnego. Zatem ze spójnością przekonań jest związana zwartość komponentów postawy religijnej. W oparciu o tę zasadę można też zakładać, że w niespójnym systemie przekonań zwartość postawy, zwłaszcza jej komponentu przekonaniowego i emocjonalnego zawężona będzie do poszczególnych jego aspektów, np. z dodatnim stosunkiem emocjonalnym do rzeczywistości określonej przez pojęcie "niebo", będzie się łączyć akceptacja przekonania o istnieniu nieba; podczas gdy ta sama jednostka posiadając nieprzychylny emocjonalnie stosunek do pojęcia "Kościół katolicki" będzie posiadać

nieprzychylny lub obojętny stosunek do przekonań na temat Kościoła. Generalnie jednak jednostkę o niespójnym systemie przekonań charakteryzować będzie ambiwalencja w zakresie komponentu emocjonalnego. Zwartość determinuje kolejne doświadczenia z przedmiotem, gdyż podmiot dla zachowania zgodności emocji z poznaniem dopuszcza tylko informacje zgodne z nastawieniem wywołanym przez emocje (por. Gasiul, 1986; Greenwald, s. 300; Mądrzycki, 1986, s. 44). Stąd druga hipoteza brzmi następująco: tym większa jest spójność systemu przekonań jednostki, im bardziej zwarty jest ten system z emocjami jednostki i z jej religijnym zaangażowaniem. I na odwrót: niespójność przekonań religijnych jednostki będzie się łączyć z brakiem zwartości w jej postawie religijnej.

3. Przekonania religijne posiadają mocną determinantę społeczną. Na ich kształtowanie się wywierają wpływ grupy religijne i instytucje religijne sankcjonujące ich identyczność. Akceptacja przekonań religijnych zależy od siły oddziaływania autorytetu religijnej instytucji i religijnej tradycji, do której jednostka przynależy i z którą się identyfikuje. Słabe oddziaływanie religijnej instytucji może być jednym ze źródeł obniżonej akceptacji, lub nawet odmowy akceptacji, szczególnie w stosunku do tych przekonań, których źródłem jest religijna tradycja i religijne autorytety formalne. Krytyczne utożsamianie się z Kościołem może być źródłem niespójności subiektywnego systemu religijnych przekonań (por. Brown, 1973, s. 311; Zulehner, 1974, s. 343; Rollet, 1980, s. 70 nn).

Brak zaufania i posłuszeństwa autorytetowi i władzy kościelnej pociąga logiczne konsekwencje w postaci nieakceptacji dogmatów i opinii przez te autorytety ustanowionych (Ratzinger, 1986, s. 61). Stąd kolejna, trzecia hipoteza jest następująca: im wyższy jest stopień aprobaty dla instytucji kościelnej, jej władzy i autorytetu oraz im wyższa jest ocena kościoła jako instytucji odgrywającej pośredniczącą rolę w religijności jednostki, tym system przekonań jednostki wykazuje większą spójność.

4. Jak w wielu innych postawach, tak i w ustosunkowaniu się jednostki do systemu przekonań, komponenty tej postawy są powiązane z różnymi aspektami osobowości.

Pojęcia i przekonania religijne są inkorporowane i interioryzowane w procesie rozwoju religijności jednostki. Zajmują w niej mniej lub bardziej centralne miejsce i wpływają na jej dynamikę i

rozwój i są przedmiotem autonomicznej oceny ze strony jednostki. Struktury osobowości modyfikują stosunek jednostki do przedmiotu religijnego, kształtują jego znaczenie, wartość. Jednocześnie osobowość jest poszerzona o ich treść. Treści przedmiotu mogą również nieść z sobą stany przykrości, niepokoju, poczucia winy czy frustracji, na skutek czego wywołują usztywnienie struktur poznawczych, obronną selekcję informacji itd. (por. Mc Ginnies, 1949; Domachowski, 1984; Zimbardo, Ruch, 1988, s. 49). Treści przekonań i elementy osobowości funkcjonują więc we wzajemnym powiązaniu. W obecnej pracy wykorzystano cztery osobowościowe kategorie jako korelaty religijności spójnej i niespójnej: potrzeby, wartości, poziom niepokoju i mechanizmy obronne. Potrzeby i wartości są bardzo ważnymi strukturami motywacyjnymi osobowości, natomiast poziom niepokoju i poziom obronności reguluje funkcjonowanie motywacji i spostrzegania (por. Mika 1986, s. 419; Bruner, Goodman, 1978, s. 99-101; Hurlock, 1985, t. II, s. 274). Ostatnia zatem z hipotez zakłada: jednostki o różnym stopniu spójności przekonań religijnych cechują się różnymi profilami osobowości w zakresie struktury potrzeb, preferencji wartości oraz poziomu przeżywanego niepokoju i poziomu tendencji do stosowania mechanizmów obronnych. Do weryfikacji tej hipotezy przyjęto: pojęcie i klasyfikację potrzeb w ujęciu H. Murray'a i badanie metodą przez niego opracowaną, koncepcję mechanizmów obronnych i metodę opracowaną przez N. Haan oraz koncepcję wartości wraz z metodą do badania ich preferencji, opracowaną przez M. Rokeacha.

2. METODY ZASTOSOWANE W PRACY

2.1. Skala Spójności Przekonań Religijnych

Do pomiaru religijności w aspekcie spójności jej przekonań opracowano Skalę Spójności Przekonań Religijnych (SSPR).³⁴⁾

1. Etapy konstrukcji

Przedmiotem pomiaru jest stosunek do systemu podstawowych Przekonań religijnych właściwych dla religii katolickiej, zawartych w nauczaniu Kościoła katolickiego. Przekonania te opisują rzeczywistość nadprzyrodzoną i rzeczywistość Kościoła jako instytucji pośredniczącej w stosunku jednostki do sacrum.³⁵⁾ Aspektem pomiaru jest spójność systemu przekonań. System przekonań reli-

gijnych jest spójny, gdy cały system jest zdecydowanie przyjmowany, ale także gdy poszczególne jego aspekty są akceptowane lub odrzucane z podobną siłą. Ten stosunek do zbioru twierdzeń może więc przybierać znak dodatni, neutralny lub ujemny. Stosunek dodatni i ujemny może posiadać różną siłę (intensywność).

Dla uzyskania zbioru twierdzeń (przekonań), który miał stać się przedmiotem ustosunkowania, podstawowe treści kościelnego przekazu zostały "przełożone" na język jednoznacznych twierdzeń (itemów skali).³⁶ Do pomiaru spójności przekonań wybrano najbardziej reprezentatywną próbkę ze zbioru możliwych twierdzeń - itemów. Zbiór twierdzeń pełni rolę bodźców wywołujących reakcje (odpowiedzi), które są werbalnymi wskaźnikami odpowiednich wartości mierzonej zmiennej (Marody, s. 47), w tym przypadku intensywności przekonań. Skala przeznaczona jest dla populacji ze średnim i wyższym wykształceniem.

Dobór twierdzeń o centralnym znaczeniu dla obszaru doktrynalnej identyczności z nauczaniem Kościoła (veritates capitales) rozpoczęto od zebrania materiału wyjściowego w postaci:

- 1) wyników z sondaży przeprowadzonych wśród świeckich i duchownych nauczycieli religii, którzy mieli za zadanie w sposób komunikatywny i krótki określić istotę podstawowych pojęć religijnych wchodzących w zakres nauczania kościelnego;
- 2) wyników sondażu badającego rozumienie podstawowych pojęć (prawd) religii katolickiej, przeprowadzonego wśród młodzieży i dorosłych z populacji, do badania której jest skala przeznaczona oraz
- 3) też zaczerpniętych z kościelnych wyznań wiary (Credo) i ich katechizmowych opracowań i twierdzeń z dostępnych skal i ankiet do badania religijności.

Uzyskany zbiór opinii w liczbie 120 został "przełożony" na język jednoznacznych twierdzeń (itemów) skali. W wyniku selekcji przeprowadzonej przez zespół sędziów o wykształceniu teologicznym i psychologicznym, usunięto twierdzenia nie związane istotnie z przyjętym przedmiotem badań, pojęcia wieloznaczne lub niescisłe, zdania zawierające więcej niż jedną myśl oraz wypowiedzi zbyt długie (por. Paleski, 1968; Preżyna, 1968, s. 75-89).

Pozostawiono te twierdzenia, które nadawały się do przyporządkowania do jednego z 4 zakresów tematycznych: teocentryczne,

chrystocentryczne, eschatyczne, eklezjalne istotnych dla systemu przekonań religijnych.

Otrzymany tą drogą zbiór 62 twierdzeń poddano jeszcze raz ocenie 30 sędziów dla oszacowania zgodności każdego twierdzenia z kościelną interpretacją treści, którą wyraża. Ocenili oni także na ile poszczególne twierdzenie jest odpowiednie do wyrażenia mierzonego aspektu systemu. Oceniano przy pomocy skali 1 do 4. Kolejne cyfry wyrażały stopień odpowiedniości twierdzenia do wyrażenia konkretnego przekonania:

- 4 - bardzo odpowiednie,
- 3 - odpowiednie,
- 2 - raczej odpowiednie,
- 1 - nieodpowiednie.

W rezultacie do końcowej wersji skali weszły twierdzenia, które uzyskiwały oceny 3 i 4, uznane za najbardziej reprezentatywną próbkę zbioru wskaźników. Twierdzenia te pozostając w związku z treścią przedmiotu charakteryzują werbalną reakcję jednostki na przekonanie odnoszące się do jakiegoś jej aspektu. Zbiór ten pełni rolę bodźców wywołujących reakcję (odpowiedzi), które są werbalnymi wskaźnikami odpowiednich wartości mierzonej zmiennej (Marody, 1976). W ten sposób pomiaru zgodności subiektywnego systemu przekonań z obiektywnym systemem twierdzeń religijnych dokonuje się przy pomocy skali złożonej z 44 twierdzeń: 37 sformułowanych pozytywnie i 7 sformułowanych negatywnie.³⁷⁾

Do pomiaru odpowiedzi na każde pytanie (item) SSPR zastosowano skalę typu Likerta o siedmiopunktowym kontinuum.³⁸⁾

Na każde twierdzenie jednostka daje jedną z siedmiu możliwych odpowiedzi: od "zdecydowanie zgadzam się" do "zdecydowanie nie zgadzam się". Liczby od 1 do 7 stanowią składowe wartości do pomiaru, a kontinuum skali pozwala różnicować intensywność ustosunkowania do poszczególnych twierdzeń (por. Preżyna, 1968, s. 76). Hipotetycznemu kontinuum zmiennej ukrytej, tj. intensywności stosunku wobec jakiegoś aspektu systemu przekonań, odpowiada siedmiopunktowe kontinuum psychologicznego procesu akceptacji treści (por. Preżyna, 1968, s. 81; Gorsuch, Mc Farland, 1972, s. 53-61). Liczba przyporządkowana podkreślonej odpowiedzi jest ilościowym wskaźnikiem intensywności, z jaką badany aprobuje lub dezaprobuje dane twierdzenie. Wynik ogólny świadczący o miejscu danej osoby na

kontinuum ustosunkowania, jest sumą wyników cząstkowych - punktów przypisanych poszczególnym pozycjom skali.

2. Analiza czynnikowa

Dla sprawdzenia czy zbioru 44 twierdzeń nie da się sprowadzić do względnie małej liczby czynników wyrażających powiązanie przekonań między sobą, zastosowano metodę analizy czynnikowej. Czynniki są konstruktami (wymiarami), które nie są bezpośrednio obserwowalne, lecz znajdują się u podstaw obserwowalnych zmiennych. Grupy zmiennych (tutaj: twierdzeń) tworzą czynniki użyteczne w charakterystyce zmiennych. Czynniki takie mogą być potraktowane także jako zmienne źródłowe. W tym przypadku oczekuje się odpowiedzi, czy SSPR jest skalą jedno czy więcej wymiarową oraz jaka jest natura ewentualnych wymiarów³⁹⁾ (por. Meadow, Kahoe, s. 306; Norusis, 1986, cz. B, s. 42 nn).

Analizie czynnikowej poddano wyniki uzyskane przy pomocy SSPR w grupie 300 osób (151 kobiet i 149 mężczyzn) z przynajmniej średnim wykształceniem, w wieku od 25 do 45 lat.⁴⁰⁾

Dla otrzymania prostej struktury czynnikowej określającej ilość znaczących i nadających się do interpretacji czynników, zastosowano metodę VARIMAX (por. Okoń, 1964, s. 201 nn; Fruchter, Jennings, 1969). W wyniku rotacji osi wyodrębnionych zostało 6 czynników, których wariancja wspólna jest większa od 1. Zdecydowane obniżenie się procentu wyjaśnianej wariancji po trzecim czynniku było empiryczną przesłanką do przyjęcia trójczynnikowego rozwiązania jako optymalnego (por. Cattell za Norusis, 1986, cz. B, s. 47). Drugą przesłanką do wyboru trójczynnikowego rozwiązania było założenie wyprowadzone na podstawie literatury i opracowania wyników pilotażowych badań, wskazujących, że u podstaw ustosunkowania do przekonań religijnych znajdują się trzy różne typy asercji, pośredniczące w spotkaniu jednostki z przedmiotem religijnym: religijna, społeczna i racjonalna (por. Okoń, s. 132 oraz rozprawa - Rozdz. II, p. 1.2.). Stąd w powtórzonej analizie metoda VARIMAX materiału poddano pogrupowaniu wokół 3 czynników. Okazało się, że do 3 zadanych, rotowanych czynników weszły wszystkie twierdzenia skali. Trzy czynniki wyjaśniają 53,3% wariancji całkowitej. Nasycenie ładunkiem czynnikowym,⁴¹⁾ które przyjęto jako kryterium zakwalifikowania twierdzenia do czynnika wynosi 0,45.⁴²⁾

Uwzględnienie charakteru (tresci) twierdzeń i porównywanie najwyższych i najniższych ładunków czynnikowych w poszczególnych kolumnach macierzy czynników, pozwala dotrzeć do pewnych hipotez co do natury obliczanych czynników.

Rezultatem analizy czynnikowej jest wyodrębnienie trzech wymiarów SSPR. Ich nazwy zostały ustalone na podstawie analizy treści twierdzeń, które uzyskały nasycenie danym czynnikiem przynajmniej 0,60. Wykaz tych twierdzeń zawiera tabela 1.

Czynnik pierwszy (C_1), którym nasyconych jest 31 twierdzeń SSPR wyjaśnia 44,4% całkowitej wariancji wyników. Twierdzenia, które z nim korelują, zostały nazwane wymiarem przekonań podstawowych lub inaczej centralnych (PP). Dotyczy on centralnych przekonań religii chrześcijańskiej, odnoszących się do Boga jako Stwórcy, Trójcy Osób, do Jezusa Chrystusa: bosko-ludzkiej natury, wydarzeń związanych z jego życiem, posłannictwa, możliwości kontaktu z Chrystusem za pośrednictwem Kościoła, znaczenia Chrystusa dla osiągnięcia nieśmiertelności w wymiarze społecznym i indywidualnym.

Czynnik drugi (C_2), którym nasyconych jest 10 twierdzeń SSPR, wyjaśnia 5,1% wariancji całkowitej. Twierdzenia, które z nim korelują, tworzą wymiar przekonań kościelnych (PK). Najwyższe nasycenie tym czynnikiem posiadają twierdzenia wyrażające przekonanie o wartości i znaczeniu kościelnej instytucji dla jednostki i jej religijności: dla genezy tej religijności i jej rozwoju oraz dla zaspokojenia jej potrzeb psychicznych.

Czynnik trzeci (C_3), którym nasyconych jest 5 twierdzeń SSPR wyjaśnia 3,8% wariancji wyników. Twierdzenia te zostały nazwane wymiarem przekonań ogólnopoznawczych lub inaczej naturalnych (PN). Obejmuje on przekonania na temat sacrum, pochodzenia człowieka i jego duchowej natury, ustroju kościelnej instytucji i jej znaczenia.

Czynniki wymienione są w kolejności wyodrębniania w procesie analizy czynnikowej, na którą duży wpływ miała prawdopodobnie liczba twierdzeń nasyconych danym czynnikiem.

Poniższa tabela zawiera kolejno numery twierdzeń SSPR, które były podstawą do nazwania czynników, ich treść, skróty nazw 3 czynników oraz wartości ładunków czynnikowych, umieszczone pod nazwą danego czynnika.⁴³⁾

Tabela I. Wykaz twierdzeń SSPR, na podstawie których zostały nazwane wymiary PP, PK, PN

Nr	Nazwa czynnika (treść twierdzeń)	Ładunek
1	2	3
C ₁ - przekonania podstawowe [PP]		
56	Bóg ostatecznie i najpełniej objawił się w swoim synu Jezusie Chrystusie.	0,61
66	Wszystkich ludzi czeka spotkanie z Chrystusem, które ujawni wobec Boga i ludzi prawdziwą wartość ich czynów i zamysłów.	0,79
11	Jezus Chrystus to Syn Boży, który stał się człowiekiem.	0,77
31	Jezus umarł, został pogrzebany i po śmierci ukazał się w ciele uwielbionym, dając tym dowód, że Bóg wprowadził Go w pełnię nowego życia.	0,76
51	Maryja złączona niepowtarzalną więzią z Chrystusem weszła na wzór swojego Syna w pełną wspólnotę życia z Bogiem (z ciałem i duszą została wzięta do nieba).	0,76
59	Ludzie, którzy pozytywnie odpowiadają swym życiem na miłość i dobroć Boga, po śmierci będą mieć udział w Jego życiu.	0,75
63	Bóg nie istnieje.	0,73
23	Przyjmując sakramenty Kościoła spotykamy się w sposób szczególny z Chrystusem.	0,72
39	W Kościele spotykamy się z Chrystusem w Jego słowie.	0,72
52	Chrystus przez swoje życie, śmierć i zmartwychwstanie wyzwolił człowieka z niewoli grzechu i śmierci oraz otworzył ludziom drogę do życia w przyjaźni z Bogiem.	0,72
43	Chrystus obecny podczas mszy świętej, w czasie konsekracji przemienia chleb i wino w swoje prawdziwe Ciało i Krew.	0,70
53	Zmarłym możemy pomóc naszą modlitwą i dobrymi czynami.	0,69
28	Każdy człowiek rodzi się w stanie grzechu pierwotnego.	0,68
15	Bóg przez Jezusa Chrystusa daje się poznać jako Trójca Osób, angażujących się w zbawienie człowieka.	0,67
36	Bóg wybierając Maryję na matkę swojego Syna, zachował ją od początku jej życia od grzechu.	0,67
65	Wszystko stworzył Bóg i uczestniczy we wszystkim, co się dzieje.	0,67

Nr	Nazwa czynnika (treść twierdzeń)	Ładunek
1	2	3
62	W chwili śmierci dokonuje się szczegółowy osąd życia człowieka, który decyduje o jego wieczności.	0,63
2	Jezus Chrystus istniał rzeczywiście.	0,62
48	Człowiek przez swoje ciało związany jest z materią, a przez sferę ducha (myślenie, wolność, miłość) ujawnia swoje szczególne podobieństwo do Boga.	0,61
29	Człowiek, który umiera w stanie przyjaźni z Bogiem, ale jeszcze obciążony skutkami grzechu, doznaje po śmierci oczyszczenia aż do całkowitego zjednoczenia z Bogiem.	0,61
25	Człowiek posiada wolną wolę, którą Bóg szanuje w tym życiu i w wieczności.	0,60
C ₂ - przekonania kościelne [PK]		
18	Dzięki Kościołowi odkrywam pełny sens swojego życia.	0,69
34	W krytycznych chwilach życia mogę liczyć na pomoc Kościoła.	0,68
5	Kościół pomaga mi być dobrym człowiekiem.	0,67
4	Moja żywa łączność z Chrystusem zawdzięczam Kościołowi, jego nauce i sakramentom.	0,66
37	Tylko Kościół może autentycznie wyjaśniać prawdę objawioną, zawartą w Piśmie Świętym.	0,62
20	Kościółowi zawdzięczam zrodzenie się mojej wiary i jej rozwój.	0,60
C ₃ - przekonania naturalne [PN]		
19	Człowiek nie pochodzi od Boga.	0,67
30	Sprawy dotyczące wiary, moralności i sakramentów w Kościele mogą być rozstrzygane przez głosowanie wiernych.	0,65

Treść przekonań skupionych w czynnikach i ich funkcja w ogólnym systemie przekonań pozwala wnioskować, że źródło ich wysokiej korelacji wewnątrz czynnika bierze swój początek z odmiennych cech przedmiotu religijnego, opisywanego przez te przekonania. Jednocześnie można wnosić, że wyodrębnione czynniki wiążą się z odmiennym typem asercji. W percepcji i akceptacji przedmiotu pośredniczy asercja typu religijnego, której zasadniczym źródłem jest religijne przeżycie (doświadczenie) sacrum (czynnik C₁), asercja

oparta o autorytet instytucji religijnej (czynniki C_2) oraz asercja typu abstrakcyjno-spekulatywnego lub inaczej mówiąc "poznanie naturalne" (czynniki C_3). W ten sposób przeprowadzone analizy potwierdziły funkcjonowanie odmiennych typów asercji (por. rozprawa p. 2.1.).⁴⁴⁾

3. Rzetelność i trafność

Rzetelność. Do oceny rzetelności, która w psychologii oznacza dokładność, z jaką "test mierzy to, co mierzy", została zastosowana technika estymacji wewnętrznej na podstawie analizy wariancji. Nie jest ona obciążona wpływem zmiennych pamięci, uczenia się, czy też zmianą warunków testowania. W wyniku zastosowania metody Wienera (jednoczynnikowy układ z wielokrotnym powtarzaniem zmiennej zależnej) otrzymano następujące wartości r_{tt} dla czynników SSPR: $C_1 = 0,97$, $C_2 = 0,88$, $C_3 = 0,67$ (por. Brzeziński, 1984). Niższe współczynniki dla C_2 i C_3 są prawdopodobnie spowodowane zmniejszoną liczbą twierdzeń wchodzących w ich skład. Rzetelność C_3 jest jednak wystarczająca (por. Brzeziński, 1980, s. 190). Obliczono też wskaźnik stałości dla SSPR metodą dwukrotnego badania w odstępie 2 do 3 tygodni. Badaniami objęto 75 osób (35 mężczyzn i 40 kobiet). Współczynnik korelacji Pearsona między wynikami tych samych osób obliczony dla poszczególnych twierdzeń wynosi od 0,28 do 0,88 (średni wynik wynosi 0,63). Wszystkie wyniki są statystycznie bardzo istotne ($p < 0,001$), z wyjątkiem twierdzenia nr. 40 ($p < 0,01$).⁴⁵⁾

Trafność najczęściej jest rozumiana jako dokładność, z jaką test mierzy to, co ma mierzyć. Spośród kilku rodzajów trafności, najważniejsza jest trafność treściowa i czynnikowa (por. Brzeziński, 1980, s. 190 - 196).

Trafność treściowa, która wskazuje stopień, w jakim pozycje skali są próbą zbioru wszystkich pozycji mających związek z założonym przedmiotem badania, ocenili kompetentni sędziowie. Wszystkie twierdzenia SSPR otrzymały przynajmniej ocenę "odpowiednie", posiadają zatem wysoką trafność. Obliczono też współczynniki korelacji między każdą pozycją skali i jej wynikiem ogólnym, które wynoszą od 0,37 do 0,82 (średnia wynosi 0,65), podczas gdy wartość krytyczna r dla α równego 0,001 wynosi 0,1787. Jednorodność testu przemawia na korzyść jego trafności, gdyż badany przedmiot jest reprezentowany przez większą liczbę wskaźników.

Wymienione argumenty wskazują, że skonstruowana skala jest odpowiednia do badania zgodności systemu przekonań jednostki z systemem obiektywnym oraz do pomiaru spójności subiektywnego systemu przekonań.

2.2. Dyferencjał Semantyczny

Dyferencjał semantyczny (DS), czyli skala różnicowania znaczeniowego Ch. Osgooda jest techniką badającą konotacyjne znaczenie pojęć, zawarte w tzw. przestrzeni semantycznej w świadomości określonej populacji ukształtowanej w obrębie pewnej kultury.

Przestrzeń tę wyznaczają wymiary: wartościowania, nasilania i aktywności. Czynniki wartościowania, siły i aktywności określają sposoby działania w stosunku do znaczących zdarzeń i pojęć i mają charakter emocjonalny. Ważna jest bowiem nie tylko spójność treści, ale również spójność emocjonalna (Zajonc, 1985, s. 39). Według Osgooda każde pojęcie posiada wielowymiarową przestrzeń: posiada ono początek (zupełne pozbawienie znaczenia - zero znaczeniowe) oraz n-wymiarowość utworzoną przez przeciwstawne pary terminów tworzących skalę. Kierunek wektora każdej skali odpowiada semantycznej jakości znaczenia, a długość wskazuje na intensywność (stopień nasycenia) wywołanych reakcji. Odległość między końcami wektorów w tej przestrzeni wskazuje na stopień podobieństwa znaczeniowego badanych pojęć. Ustalenie znaczenia danego pojęcia zostaje sprowadzone do wyliczenia zawartych w interesującym nas pojęciu cech i podaniu ich natężenia (Czapinski, 1974, s. 257 nn).

Dyferencjał semantyczny może być użyty do ilościowego określenia różnic w znaczeniu określonych pojęć dla różnych grup i w tym sensie może być stosowany jako wielowymiarowy test postaw (Czapinski, 1974, s. 268).

Do określenia różnic znaczeniowych między grupami zostało wybrane jako centralne - pojęcie Boga.⁴⁶⁾ Badani otrzymali w tym celu skalę DS skonstruowaną przez R. Jaworskiego zawierającą pary przymiotników do opisu komponentów postawy religijnej (Jaworski, 1989). Równocześnie do scharakteryzowania pozostałych pojęć (Kościoł katolicki, życie po śmierci, piekło, niebo, zmartwychwstanie ciał), przy pomocy sędziów (seminarium doktoranckie z Psychologii Społecznej i Religii) wyselekcjonowano po 10 par przymiotników - z materiału zebranego z literatury i w wyniku przeprowadzonego sondażu - pod kątem ich przydatności dla opisu wybranych pojęć.

Osoby badane otrzymały zadanie oceny kolejnych, wyżej wymienionych pojęć na kontinuum 7-stopniowej skali wyznaczonej przez przeciwstawne przymiotniki (por. Czapinski, 1974).

W pracy wykorzystano technikę DS do opisu i analizy indywidualnych postaw wobec systemu przekonań. Metoda ta ma na celu dostarczenie wskaźników komponentu emocjonalno-oceniającego tej postawy (por. Osgood, 1952; Marody, 1976, s. 135). Test ten pełni w pracy funkcję pomocniczą w stosunku do podstawowej metody, jaką jest SSPR i zostanie wykorzystany dla uzyskania pełniejszego opisu religijności badanych grup.

2.3. Wskaźnik Upodobań - WU (Activities Index) G.G. Sterna

Do analizy układu potrzeb, jako korelatu religijności nie-spójnej wybrano WU G.G. Sterna, opracowany na bazie klasyfikacji potrzeb przeprowadzonej przez Murray'a. Definiuje on potrzeby jako fizyko-chemiczną siłę działającą w mózgu, która organizuje percepcję, napęd do działania oraz określone grupy reakcji autonomicznych, słownych, motorycznych i wyobrażeniowych w celu zmiany sytuacji niezadowolającej, wyzwalającej stan napięcia jednostki (por. Siek, 1983, s. 159).

Murray dzieli potrzeby na wiscerogenne i psychogenne. Potrzeby wiscerogenne (np. pożywienia, seksualna, unikania cierpienia) są związane z utrzymaniem stanu organizmu i zaspokajają jego podstawowe wymagania. Potrzeby psychogenne (np. obrony, unikania poniżenia) zaspokajają wymagania psychiczne i emocjonalne i są uzależnione od warunków zewnętrznych i są połączone z działaniami i wyobrażeniami. Koreespondują one z systemami reakcji typowymi dla środowiska i dlatego są pobudzane przez struktury społeczne i kulturowe (por. Abbele, 1984, s. 77-81).

Według innego kryterium podziału Murray dzieli potrzeby na jawne i ukryte. Potrzeby jawne są komponentami manifestowanej osobowości (jaźni społecznej). Mają one możliwość swobodnego przejawiania się poprzez funkcjonowanie jednostki w grupie, czy przez realizację jej ideałów. Potrzeby ukryte wyrażają się w procesach myślenia i wyobraźni, w snach i różnych formach projekcji w symptomach nerwicowych. Działanie potrzeb ukrytych wyraża się tym, że przy kontakcie z określonymi bodźcami wywołują stanu nie-określonego napięcia. Zachowania motywowane tymi potrzebami wyrażają się w formach ukrytych, w których jednostka nie musi ujawniać

źródłowych motywów, np. agresji. Do takich potrzeb należą potrzeby agresywności, dominowania, ekshibicjonizmu, seksualna, doznawania opieki i wsparcia. Potrzeby mogą być gratyfikowane poprzez działanie podmiotu lub bez jego działania, np. przez działanie innych osób lub przez okoliczności. Przewagę w strukturze potrzeb jednostki posiadają takie potrzeby, które gdy nie są zaspokojone, stają się wówczas dominującymi i pilnymi (Murray, 1964, s. 180 nn).

Interpretacja potrzeb Murray'a i ich operacjonalizacja została dokonana przez Sterna i wykorzystana przy konstrukcji testu Wskaźnik Upodobań. Według Sterna potrzeba posiada charakter funkcjonalny - reprezentuje cele albo zamiary, których współwystępowanie służy dobru jednostki. O jej istnieniu wnosi się na podstawie analizy interakcji zespołu zachowań charakteryzującego jednostkę. Potrzeba ujawnia się w zachowaniu właściwym danej jednostce, dlatego lista potrzeb sprowadza się empirycznie do taksonomii zachowań.

Źródłem możliwych zachowań są przede wszystkim konkretne sytuacje życiowe. Ze względu na wybiórczy, niepełny charakter zachowań obserwowalnych w stosunku do potencjalnych możliwości jednostki Stern odwołał się do sytuacji prawdopodobnych. Badany ma ujawnić swoje upodobanie odnośnie do różnych możliwych zachowań przedstawionych do jego oceny. Choć odpowiedniość między tego rodzaju wyborem a wyborem faktycznego zachowania nie jest pełna, to jest zdaniem autora wystarczającym przybliżeniem, aby stanowić pożyteczną i zasadną podstawę procesu diagnostycznego. (por. Prężyna, 1977, s. 52-53).

W punkcie wyjścia konstrukcji WU uwzględnione zostały 42 potrzeby wyodrębnione przez Murray'a (por. Prężyna, 1976, s. 155 nn; Siek, 1983, s. 108-137). W teście złożonym z 300 pytań rozmieszczono je w 30 skalach wprowadzając również skale dwubiegunowe, które obejmują 2 przeciwstawne potrzeby. W skład każdej skali wchodzi po 10 twierdzeń diagnostycznych o wysokiej wewnętrznej spójności. Z analiz empirycznych wynika, że żadne z nich nie jest całkiem akceptowane ani też odrzucane. Twierdzenia opisują różne rodzaje aktywności, na które badany odpowiada: *lubię - nie lubię*.

Rzetelność. Badanie (N = 122) przeprowadzone po 7 miesiącach dało dla poszczególnych skal współczynniki korelacji od 0,47 do 0,93 przy średniej 0,69, a w badaniach powtarzanych w innej gru-

pie po 2 tygodniach współczynniki od 0,67 do 0,94 przy średniej 0,88. Badania rzetelności polską wersją WU przeprowadzone przez W. Preżyne (N = 70) w odstępie 2 tygodni dały w rezultacie współczynniki korelacji od 0,64 do 0,92 (Preżyna, 1977, s. 54).

Trafność fasadowa WU została oceniona metodą zgodności sędziów, którzy przyporządkowali poszczególne twierdzenia do określonych kategorii potrzeb. W innym zabiegu metodologicznym kompetentni sędziowie oceniali osoby badane jednocześnie WU: terapeuci - swoich pacjentów, przełożeni zakładów - swoich pracowników, studenci - swoich kolegów. Porównywano także wyniki WU z kryterium zewnętrznym, którym były wyniki testów: Rorschacha, TAT, Inwentarza Upodobań Osobistych Edwardsa, MMPI, CPI. Porównywano wreszcie wyniki uzyskane przy pomocy WU przez grupy osób o różnym profilu studiów, o różnych zawodach. Zgromadzony materiał empiryczny potwierdził wysoką moc dyskryminacyjną skal WU i umożliwił psychologiczną charakterystykę mierzonych potrzeb (Stern, 1958, s. 30 nn). W warunkach polskich były podejmowane próby ustalenia trafności. Nie wydają się jednak znaczące, jedynie niektóre ze skal WU skorelowane ze skalami z Autoportretu Steina dały na poziomie 0,05 współczynniki korelacji od 0,224 do 0,596 (Siek, 1983, s. 141-142).

2.4. Arkusz Samopoznania - AS (IPAT Anxiety Scale) R.B. Cattella

R.B. Catteil swoją koncepcję lęku oparł na wynikach wielu badań eksperymentalnych, obliczając korelację między wynikami testów badających reakcje lękowe i poddając uzyskiwane wyniki analizie czynnikowej. W efekcie doszedł do wniosku, że istnieje specyficzny czynnik lęku różny od reakcji na stres, tzw. czysty lęk. Składają się na niego takie reakcje jak: gotowość do ujawnienia własnych słabości i słabostek, duża wrażliwość na porażki i niepowodzenia, tendencja do odpowiedzi twierdzących w kwestionariuszach, słaby nacisk ręki przy pisanju, mała wydolność fizyczna, ujawnianie zwiększonego krytycyzmu wobec siebie (Matkowski, 1983). Zachowanie jednostki lękowej charakteryzuje się obniżoną zdolnością do przystosowania, zmęczeniem, nadpobudliwością, drażliwością, poczuciem niepewności, brakiem zaufania do siebie samego, niechęcią do podejmowania jakichkolwiek zadań szczególnie nowych i trudnych, uczuciem zagrożenia, lękiem i obawami (Płużek, 1961).

Kwestionariusz miał służyć do badania dwóch teoretycznie dających się wyróżnić rodzajów niepokoju: jawnego, z istnienia którego jednostka zdaje sobie sprawę i ukrytego ujawniającego się w zachowaniach, których przeciętna jednostka nie uważa za lekowe (por. Siek, 1983, s. 286). Kwestionariusz bada także objawy wyznaczające bieguny 5 wymiarów osobowości według koncepcji Cattella (wysokie wyniki w niżej wymienionych skalach wskazują na wysokie nasycenie danych wymiarów).

- Q_3^- - Niska samoocena, niezadowolenie z siebie, ogólna dezintegracja charakteru, nerwowe nawyki, brak koncentracji uwagi i samokontroli, wytrwałości i odwagi.
- C^- - Słabe ego, skłonność do zachowań neurotycznych, pobudliwość, poczucie niezadowolenia, autyzm, niedojrzałość, zmienność w postępowaniu, nieliczenie się z moralnością.
- L - Nieufność. Skłonność do reakcji paranoidalnych wyrażających się w podejrzliwości, zazdrości, wycofywania się z kontaktów, przeżywania ponurych myśli - wrogich innym ludziom, agresywność, krytykowanie, sceptycyzm i nieśmiałość.
- O - Obwinianie siebie. Skłonność ta (poczucie winy) łączy się z poczuciem osamotnienia, depresją, niepewnością siebie, poczuciem mniejszej wartości, zniechęceniem się. Skłonność do fobii, wzrastające lęki, unikanie ludzi, brak nadziei. W skali patologicznej objawy te składają się na neurastenie.
- Q_4 - Wysokie napięcie potrzeb i popędów wyrażające się w braku wiary we własne siły, niezdolność do akceptacji niepowodzeń, brakiem odporności na frustracje, napięciu spowodowanym frustracją niezaspokojonych popędów, w trudnościach w przystosowaniu związanych ze stosowaniem mechanizmów obronnych, czy konfliktem superego (por. Cattell, Scheier, 1967 s. 16-17; Siek, 1983 s. 290-295).

W tym wielowymiarowym układzie każdy wymiar jest według Cattella związany z hipotecznym źródłem lęku. Składa się nań: słabość "ego", siła "superego", silny nacisk sfery popędowej [id], nieśmiałość i wstydlivość, paranoidalne zachowanie się, brak integracji (najważniejsze źródło niepokoju) oraz konstytucjonalne trudności w sublimowaniu (por. Płużek, 1961; Matkowski, 1983).

Według autorów podręcznika AS dobrze różnicuje grupy osób normalnych od nerwicowych (1 do 3 steny - pełnia zdrowia psy-



chicznego, stabilność emocjonalna z dobrym poczuciem bezpieczeństwa; 4 do 7 - w granicach normy; 8 do 10 - w powtarzanych badaniach jest to odbiegające od normy nasilenie niepokoju) (por. Catell, Scheier, s. 13-17).

Rzetelność była oceniana wielokrotnie. Levitt i Persky (1962) badając w trzytygodniowym odstępie czasu grupę kobiet w wieku lat 19 - 37 uzyskali współczynnik stałości 0,94. W Polsce Siek (1980) otrzymał podobny współczynnik rzędu 0,91. Badając rzetelność metody tzw. równoważności międzypółkowej, uzyskano współczynnik 0,85 dla mężczyzn i 0,86 dla kobiet. Współczynniki zgodności we wewnętrznej według wzoru Kudera-Richardsona wahają się od 0,81 do 0,84 (za Matkowski, 1983, s. 419).

Trafność. Wynik korelacji AS z czynnikiem II stopnia testu Cattella (niepokoju i integracji) wyniósł 0,98, ze STAI Spielbergera 0,78 dla kobiet i 0,79 dla mężczyzn, a z testem MAS Taylor 0,80 dla kobiet i 0,79 dla mężczyzn (Matkowski, 1983, s. 420).

Arkusz Samopoznania pozwala na trafny i rzetelny pomiar lęku, wnikięcia w jego strukturę i genezę. Mankamentem AS jest niska zdolność różnicowania lęku jawnego i ukrytego (Matkowski, 1983, s. 421). Badania relacji lęku do postawy eschatycznej (Chaim, 1985) jak też badania pilotażowe przeprowadzone na wstępnym etapie niniejszej pracy, ujawniły nieprzydatność tego podziału, stąd w obecnej pracy zostanie wzięty pod uwagę tylko wynik niepokoju ogólnego.

Kwestionariusz Samopoznania opracowany przez Cattella w roku 1957 został przetłumaczony i autoryzowany w roku 1959 przez K. Hirsza. Składa się z 40 pytań. Wyniki surowe zamienia się na stenowe, co umożliwia ich porównanie w poszczególnych skalach (Matkowski, 1983, s. 416).

2.5. Skala Mechanizmów Obronnych - SMO N. Haan

Z ogólniejszą koncepcją osobowości jest powiązana próba opracowania mechanizmów obronnych podjęta przez N. Haan. Mechanizmy obronne są przez nią rozważane w szerszym kontekście wiedzy o strukturze i funkcjach osobowości (Grzegońska-Klarkowska, 1986, s. 43). Ego według Haan jest zbiorem dających się wyodrębnić procesów regulacji stosunków człowiek - świat. Mechanizmy obronne są jednym z jego przejawów. Haan usiłuje zintegrować psychoanalityczną koncepcję ego i mechanizmów obronnych z teorią Piageta.



Wyznacznikiem procesów obrony i poszczególnych jej mechanizmów są z jednej strony struktury poznawcze, a z drugiej – warunki, w jakich zachodzi proces regulacji stosunków między jednostką a światem (Grzeżołowska-Klarkowska, s. 233). Haan opracowując taksonomie mechanizmów obronnych wyszła z założenia, że szereg procesów ego u jednostki może w sytuacji konfliktowej ujawnić się bądź w postaci mechanizmów zaradczych, bądź w przypadku ich załamania się – w postaci mechanizmów obronnych.

W procesie przystosowania się "ego" uczestniczą komponenty emocjonalne, poznawcze, ukierunkowane społecznie i wartościujące. Przy udanym przystosowaniu plany działań i towarzyszące reakcje są dopasowane do wymagań sytuacji. Jeśli sytuacja (informacja) stawia zbyt wysokie wymagania, jednostka nie potrafi im sprostać przy pomocy swego potencjalnego działania. Ocena programu działania wypada negatywnie i następuje afektywne zakłócenie, ponieważ wymagania jawią się jako zagrażające lub trudne. Dochodzi wówczas, według Haan, nie do przystosowania, lecz do obrony. Sytuacja odrzucona nie zostaje skoordynowana z planem działania. Może to doprowadzić do nieproporcjonalnej reakcji i wyrażać tylko część potencjalnego zachowania, którym dysponuje jednostka (Haan, 1977). Zachowanie determinowane mechanizmem obronnym ma charakter przymusowy, sztywny, zniekształcający rzeczy, pozbawiony jest logiki, zezwala na zastępczą ekspresję i opiera się na oczekiwaniu, że lęk można zredukować bez otwartej konfrontacji z problemem leżącym u jego źródła (Haan, 1965, s. 372 nn).

N. Haan umieszcza poszczególne mechanizmy obronne w czterech kategoriach wyrażających ogólniejsze funkcje zaangażowane w proces obronny:

- funkcje poznawcze: izolacja, intelektualizacja i racjonalizacja;
- funkcje ogniskowania uwagi (wybiórczej koncentracji): zaprzeczanie;
- funkcje autorefleksyjno-intraceptywne: projekcja, zwątpienie, niezdecydowanie oraz represja;
- funkcje regulacji afektu (wstrzymywanie, zmiana kierunku lub transformacja): przemieszczenie, reakcja uporowana, wyparcie (por. Grzeżołowska-Klarkowska, 1986, s. 53 nn).

Celem badania trwałych tendencji obronnych "ja" i oceny ich nasilenia Haan opracowała własną metodę. Materiał wstępny zaczer-

pnęła Haan z wywiadów przeprowadzonych w trakcie badań podłużnych. Został on oszacowany przez sędziów kompetentnych. Osoby, z którymi przeprowadzono wywiady wypełniły MMPI z dodatkowymi skalami eksperymentalnymi oraz CPI. Metoda odchylenia cwiartkowego dla każdego mechanizmu zdiagnozowanego w wyniku szacowania materiału z wywiadu wybrano 2 skrajne grupy osób. CPI nie różnicowało grup. Natomiast dla wszystkich grup (odpowiadających określonym mechanizmom obronnym), w których uzyskano istotne różnice w MMPI - wybrano te pytania, w których takie różnice wystąpiły. W ten sposób dla każdego mechanizmu powstał zbiór pozycji z MMPI różnicujących osoby różniące się w poziomie danego mechanizmu. Analiza czynnikowa wyłoniła 8 takich mechanizmów: intelektualizacja, zwątpienie, zaprzeczenie, projekcja, agresja, przemieszczenie, wyparcie, reakcja upozorowana. Metoda ta została udoskonalona przez Joffego i Nadicha (Dahlstrom i in., 1972-75, s. 104; Grzegołowska-Klarkowska, 1985, s. 367 nn). Wszystkie mechanizmy anażują, choć w różnym stopniu, funkcje poznawcze, które należy analizować z punktu widzenia ich przebiegu i sposobu działania (Grzegołowska-Klarkowska, 1986, s. 34). Poniżej zostanie podana charakterystyka skal-wskaźników poszczególnych mechanizmów obronnych. Numeracje skal przejęto z podręcznika MMPI opracowanego przez autorów: Dahlstrom, W., Welsh, G., Dahlstrom, L. (1972-75).

Reakcja upozorowana [79] jest to prymitywny mechanizm, będący ogólną miarą efektywności struktury mechanizmów obronnych. Osoba badana sprawia wrażenie jakoby przekształcała swoje impulsy i emocje w ich przeciwieństwo, co pociąga zmianę zachowania. Może ono się z czasem załamać tak, że ujawnia się pierwotny impuls. Badany ujawnia nadmierną, lub kruchą życzliwość, altruizm lub uległość w obronie przed wrogimi impulsami. Jest on nadmiernie niezależny w obronie przed ukrytą zależnością. Osoby z wysokimi wynikami, nadmiernie protestują przeciwko impulsowi (np. za dużo mówią o czystości), osoby z niskimi wynikami mogą przyznawać się do najróżniejszych impulsów lub stosować inne sposoby regulacji uczuć np. sublimacje, skuteczne tłumienie lub substytucje.

Regresja [80]. Osoba badana wykorzystuje zachowania wymijające, nostalgiczne, roszczeniowe, zależne, ingracyjne i nieadekwatne do wieku celem uniknięcia agresji, odpowiedzialności i nieprzyjemnych wymagań ze strony innych i siebie samej. Zalicza

się tutaj także fantazje, gdy są wykorzystywane jako obrona przed działaniem, wysiłkiem i rzeczywistymi osiągnięciami.

Wyparcie [88]. Osoba badana zapomina nieswiadomie i celowo. Ma luki w przypominaniu sobie przeszłości i nie jest w stanie sobie pewnych rzeczy przypomnieć lub rozwinąć myśli na jej temat. Ograniczenia w myśleniu wynikają nie z niskiego I.I., lecz przejawiają się jako postawa roztargniona i naiwna.

Zaprzeczanie [96]. Osoba przeczy faktom i uczuciom teraźniejszemu i przeszłemu, których uświadomienie byłoby bolesne i koncentruje się na tym, co obojętne i przyjemne. Podstawowy jest wzór: nie ma bólu, nie ma antycypacji bólu, nie ma niebezpieczeństwa, czy konfliktu.

Przemieszczenie [103]. Osoba stara się chwilowo i bez powodzenia kontrolować nieakceptowane emocje i impulsy wobec osób lub sytuacji, które je pierwotnie wywołały, po czym wyraża je w warunkach większej tolerancji wewnętrznej lub zewnętrznej (przemieszczenie sytuacji lub przemieszczenie obiektu).

Intelektualizacja [108]. Jest to podkategoria izolacji, w której emocje jednostki badanej wydają się być niezwiązane z jej myślami. Odoby z wysokimi wynikami w intelektualizacji uciekają od uczuć w słowa i abstrakcje. Myślą i mówią na poziomie abstrakcji niezupełnie odpowiadającym sytuacji, używają żargonu i nie wyjaśniają, jak ich myśli mają się do sytuacji. Koncentrują się nadmiernie na szczegółach. Są nadmiernie dokładne, pseudointelektualne, teoretyczne.

Projekcja [111]. Badany przypisuje innym nieakceptowane tendencje zamiast je rozpoznać jako własne. Jest podejrzliwy także wobec badań naukowych na własny temat. Spostrzega świat jako dzunglę, w której ciągle musi się mieć na baczności.

Zwątpienie [145]. Osoba nie potrafi redukować wieloznaczności. Wątpi w trafność swoich spostrzeżeń i sądów, nie potrafi się zdecydować i nie jest w stanie przyjąć konkretnej linii działania czy sposobu prezentacji faktów. Określa problem, po czym topi go w potoku ocen. Martwi się, czy dobrze odpowiedziała na postawione jej pytanie i nie jest pewna, czy potraktowała innych jak

należy. Usilnie stara się unikać niepewnych sytuacji (por. Haan, 1977, Grzegołowska-Klarkowska, 1985, s. 368-369).

Mechanizm projekcji zdaje się działać niezależnie od mechanizmów wyparcia i intelektualizacji. Regresja obronna w odróżnieniu od regresji w służbie "ego" jest rezygnacją z bardziej dojrzałego systemu bezpieczeństwa na rzecz mniej dojrzałych, bardziej infantylnych mechanizmów wieku adolescencji czy dzieciństwa, inne skale mogą być rozważane jako pochodne od tamtych podstawowych stylów obrony. Zaprzeczenie jawi się jako bardziej ukształtowana forma wyparcia, przemieszczenie jest bardziej odpowiednią manifestacją projekcji, a zwątpienie jest miarą łagodniej występującej intelektualizacji (Dahlstrom i in., s. 104). Skale skonstruowane przez Haan, Joffego i Nadicha osiągnęły cel, jakim było uchwycenie mechanizmów obronnych w MMPI (Grzegołowska-Klarkowska, 1986, s. 271).

Trafność skal wstępnych była weryfikowana pośrednio z MMPI. Nie wszystkie współczynniki są zadowalające. Metoda ma trafność fasadową ze względu na definicyjny charakter wskaźników użytych za podstawę oceny. Badania Morrissey'a (1977) dostarczają ogólnych dowodów na użyteczność modelu mechanizmów obronnych Haan. Wskazują, że skale do pomiaru mechanizmów zaprzeczenia i zwątpienia są bardziej trafne od pozostałych. Udoskonalona rekonstrukcja skal empirycznych na podstawie MMPI prezentuje lepsze parametry psychometryczne. Brak jest badań nastawionych na sprawdzanie trafności teoretycznej i kryterialnej (diagnostycznej) (por. Grzegołowska-Klarkowska, 1985, s. 376).

Rzetelność skal do oceny mechanizmów obronnych na podstawie materiału z wywiadów, oceniana była na podstawie korelacji ocen dwóch sędziów. Dla mężczyzn ($N = 49$) średnia korelacji wynosi 0,66 i waha się od 0,20 (reakcja upozorowana) do 0,79 (regresja), a dla kobiet wynosi 0,50 i waha się od 0,19 (izolacja) do 0,75 (regresja) (Haan, 1965).

Stość czynników SMO obliczoną przez autora niniejszej pracy na próbie 75 osób (35 mężczyzn i 40 kobiet przebadanych w odstępie 3 tygodni) wyrażają następujące wielkości współczynników: reakcja upozorowana - 0,67; regresja - 0,74; wyparcie - 0,71; zaprzeczanie - 0,70; przemieszczenie - 0,64; intelektualizacja - 0,76; projekcja - 0,62; zwątpienie - 0,76. Są to współczynniki istotne statystycznie na poziomie 0,001.

Opisana strategia psychometryczna nie jest mocną, gdyż nie opiera się na żadnej teorii mechanizmów obronnych a jedynie na teorii procesów "ego". Także brak dokładnych definicji mierzonych zmiennych utrudnia interpretację. Zatem dane z badań wymagają ostrożności w interpretacji. Niemniej jednak metoda opracowana przez Haan była konstruowana ze świadomością tych braków. Mimo że pomiar mechanizmów obronnych winien się opierać na wyraźnie sformułowanej teorii procesu obronnego, znajomości czynników uruchamiających te mechanizmy i modyfikujących ich przebieg oraz efekty, a także na definicjach odrębnie mierzonych mechanizmów i głębszym zrozumieniu ich natury i funkcji, a narzędzia powinny wynikać z przyjętej teorii i posiadać trafność treściową, to jednak obecna metoda wydaje się spełniać niezbędne warunki; w dodatku dotychczas brak jest innych zadowalających propozycji (Grzegołowska-Klarkowska, 1986, s. 272). Brak dostępu do innych metod, jak i charakter badań, w których chodzi nie o diagnozę, lecz o uchwycenie współzależności tendencji obronnych z niespójną religijnością, zdecydowały o wyborze tej metody. Ponadto opiera się ona na znanym materiale (MMPI) i jest łatwa w zastosowaniu (papier - ołówek).

Na użytek badań, z kwestionariusza osobowości Wiskad - MMPI - wersja Z (S. Hathaway i J.C. Mc Kinley) w tłum. M. Choynowskiego zostało wybranych 158 twierdzeń, które przydzielone do 8 skal tworzą SMO N. Haan. Skale MMPI w podręczniku (Dahlstrom i in., 1972-75) oznaczone numerami: 79, 80, 88, 96, 103, 108, 111, 145, zostały nazwane zgodnie z podziałem normy Haan (por. Haan, 1965; Grzegołowska-Klarkowska, 1985). Odpowiedzi badanej osoby na twierdzenia SMO, zgodnie z kluczem stanowiły wyniki surowe skal.^{47a)}

2.6. Preferencja Wartości - PW (Value Survey) M. Rokeacha

Według Rokeacha "wartość jest trwałym przekonaniem (belief), że pewne stany końcowe egzystencji oraz określone sposoby postępowania są osobiście lub społecznie preferowane w przeciwieństwie do przeciwnych im stanów końcowych egzystencji oraz sposobów postępowania" (Rokeach, 1973, s.358). "System wartości jest trwałą organizacją przekonań dotyczących stanów końcowych egzystencji lub sposobów postępowania, uporządkowanych na kontinuum relatywnej ważności" (tamże s.5). Odnosnie natury wartości Rokeach przyjmuje następujące założenia:

- 1) wartości znajdują się po stronie podmiotu a nie przedmiotu;

- 2) ogólna liczba wartości posiadanych przez jednostkę jest stosunkowo mała;
- 3) każdy człowiek posiada te same wartości, lecz w różnym stopniu;
- 4) wartości są zorganizowane w system (istnieją dwa odrębne systemy: wartości ostatecznych i wartości instrumentalnych);
- 5) wartości powstają pod wpływem kultury (społeczeństwa i jego instytucji) oraz osobowości;
- 6) ludzkie wartości przejawiają się we wszystkich zjawiskach, którymi zajmują się nauki społeczne (tamże s. 3-5).

Wartości ostateczne określają stan finalny dążeń ludzkich. Jest to przekonanie, że cel ostateczny jest personalnie lub społecznie wart najtrudniejszych zabiegów czy walki. Wartości ostateczne koncentrujące się na jednostce (self-centered) np. zbawienie, harmonia wewnętrzna, życie ekscytujące, mają charakter intrapersonalny i nazwane zostały wartościami osobistymi. Koncentrujące się na społeczeństwie (society-centered) np. równość, prawdziwa przyjaźń, pokój na świecie, mają charakter interpersonalny i nazwane zostały wartościami społecznymi.

Wartości instrumentalne są rozumiane jako sposoby osiągania wartości ostatecznych. Dzielią się na wartości moralne (moral) i kompetencyjne (competence). Wartości moralne dotyczą konkretnych sposobów zachowań interpersonalnych takich jak miłość, uczciwość, wrażliwość. Do moralnych zaliczają się: czystość, gotowość przebaczenia innym (wyrozumiałość), uczynność, gotowość kochania, posłuszeństwo, grzeczność, odpowiedzialność, opanowanie. Ich naruszenie prowadzi do poczucia winy, dysonansu moralnego. Grupa wartości kompetencyjnych (samoaktualizujących) ma charakter bardziej osobisty niż społeczny. Są to: ambicja, tolerancja, zdolność, pomysłowość, samodzielność, refleksyjność, logiczność myślenia. Naruszenie tych wartości, prowadzi do poczucia zawstydzenia i kompromitacji (Rokeach, 1969, s. 67 nn).

Kwestionariusz Wartości jest prostą w użyciu i dobrze opracowaną pod względem teoretycznym i statystycznym metodą badania wartości. Jeśli rozumieć wartość "przedmiotowo" i "podmiotowo" to wartość przedmiotowa jest cechą przysługującą przedmiotowi czyjejs postawy, a wartość podmiotowa jest bardziej cechą podmiotu niż otaczającej go rzeczywistości. Skala wartości Rokeacha służy do pomiaru wartości, które nazywamy podmiotowymi (por. Brzozowski, 1986, s. 527).

Kwestionariusz Wartości jest skonstruowany w oparciu o teoretyczne założenia i materiał empiryczny (por. Kościuch, 1984, s. 105 nn). Efektem ewolucji skali jest wersja E. Jest to lista 18 wartości ostatecznych - WO (terminal) i 18 wartości instrumentalnych - WI (instrumental), które osoba badana ma uporządkować hierarchicznie według własnego uznania.

Rzetelność. Badanie skalą studentów college'u (metoda test - retest) w odstępie 3 tygodni ($N = 189$) dało współczynniki: 0,74 dla WO i 0,65 dla WI; badania dorosłych ($N = 32$) po 12 tygodniach współczynnik 0,74 dla WO; studentów college'u ($N = 77$) po 5 tygodniach dla WO 0,74, dla WI 0,70 (Rokeach, 1973, s. 32).

Z badań tych wynika, że system wartości jako dyspozycja indywidualna jest względnie stały. Większą stabilność wykazują WO, co potwierdza założenia teoretyczne Rokeacha. Współczynnik rzetelności obliczony metodą porównywania parami ($N = 30$) dla WO wynosi 0,87 a dla WI 0,60. Estymacja rzetelności w odniesieniu do poszczególnych wartości (metoda test-retest) przy $N = 250$, dała w rezultacie współczynniki: dla WO najwyższy: "zbawienie" 0,88, najniższy: "rozumne działania" 0,51 (średnia 0,61); dla WI najwyższy: "ambicja" 0,70, najniższy: "odpowiedzialność" 0,45 (średnio 0,60) (Rokeach, 1973, s. 28).

System wartości jest bardziej stabilny u kobiet niż u mężczyzn, u osób preferujących aktywność intelektualną niż przejawiających aktywność społeczną. Wybijający się studenci mają trwalszy system wartości od studentów przeciętnych. Na stabilność wpływa wiek, płeć, poziom intelektualny, przekonania polityczne, zawód (por. Kościuch, 1984, s. 109-113).

Im rzadsze uczęszczanie do kościoła, tym niższa pozycja "zbawienie" (Rokeach, 1973, s. 128).

W Polsce stabilność skali przebadali Brzozowski (1986) na grupie 531 osób (uczniowie starszych klas szkół średnich i studenci I roku) w odstępie 4 - 5 tygodni. Przeciętnie współczynniki stabilności dla całych systemów wartości WO i WI wyniosły odpowiednio 0,95 i 0,91. Średnie współczynniki dla pojedynczych wartości wyniosły: WO 0,66 i WI 0,57 (Brzozowski, 1986, s. 534).

Trafność. Badania winny dotyczyć każdej skali (wartości) osobno. Badania potwierdziły trafność wartości: uczciwość, zbawie-

nie. Stwierdzono, że na rangowanie nie ma wpływu uporządkowanie wartości na liście podawanej badanej osobie, czy też tzw. czynnik aprobaty społecznej. Ranga jednej z 36 wartości jest niezależna od przypisywania rang innym wartościom (Rokeach, 1973, s. 42 nn).

Polskie badania (Domisiewicz, 1980) trafności diagnostycznej przeprowadzone na 3 stuosobowych grupach wykazały, że studentów teologii i kierunków technicznych różnicuje w sposób istotny statystycznie 25 na 36 zmiennych, kierunków teologicznych i artystycznych - 23, a artystycznych i politechnicznych - 7 (Kościuch, 1984, s. 114).

Normy dla polskich studentów i uczniów szkół średnich opracowane zostały przez Brzozowskiego na wersji E-4 Skali Wartości, w której skala WO jest sformułowana rzeczownikowo, a skala WI - przymiotnikowo (por. Brzozowski, 1986, s. 532-537).

W obecnej pracy wykorzystano wersję w autoryzowanym tłumaczeniu J. Luckiego z roku 1982 pod polską nazwą Preferencja Wartości, opracowaną przy Katedrze Psychologii Społecznej i Religii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Nazwy WO i WI sformułowane są rzeczownikowo. Rangujący, identycznie jak w wersji E, czy E-4 kierują się ważnością jaką dla nich mają poszczególne wartości. Wybór między wartościami jest więc wymuszony. Efektem są w pełni uporządkowane hierarchie wartości.

3. CHARAKTERYSTYKA BADANEJ POPULACJI

3.1. Sposób przeprowadzenia badań

Badania przeprowadzono w okresie od września 1987 do stycznia 1988 wśród mieszkańców Elbląga, Gdańska, Gliwic, Krakowa, Lublina, Nysy, Ostrowca, Warszawy. Potencjalni respondenci otrzymali od pośrednika pomagającego w badaniach zestaw testów w kopercie wraz z ogólną instrukcją, na wypełnienie których otrzymali tydzień czasu. Były to następujące testy: Kwestionariusz Religijności, Dyferencjał Semantyczny, Wskaźnik Upodobań, Arkusz Samopoznania, Skala Mechanizmów Obronnych i Preferencja Wartości. Po wypełnieniu respondenci oddawali zaklejoną kopertę osobie pośredniczącej. Sposób przeprowadzenia badań gwarantował pełną anonimowość, a więc i rzetelność wyników. Z rozprawdzonych 450 zestawów wróciło 350. Odrzucono 50 zestawów ze względu na niekompletne wypełnienie mate-

riażu, niespełnienie kryteriów wieku lub wykształcenia, zauważona niedokładność w podejściu do niektórych zadań.

W badaniach uczestniczyły osoby od 25 do 45 roku życia. Okres ten przyjmuje się jako okres stabilności religijnej. Stosunek do religii od 25 roku życia bywa już uformowany, a około 45 - 50 roku życia do religijności dołącza w sposób intensywniejszy zmiana wieku (por. Buralassi, 1970; Argyle, Beit-Hallahmi, s. 58; Waleśa, s. 152; Domagała i in., s. 54), która wpływa na intensywniejszą akceptację przekonań kościelnych i eschatologicznych.

Badania były przeprowadzane wśród osób religijnych (dobór celowy), dlatego 86,4% respondentów ocenia się jako wierzących w różnym nasileniu, z bardzo dużą przewagą wierzących i zdecydowanie wierzących. Spośród nich kobiety częściej oceniały się jako zdecydowanie wierzące, mężczyźni - częściej jako wierzący.

3.2. Wyodrebnienie grup - metoda taksonomii struktur

Jako kryterium dla grupowania osób przyjęto wyniki uzyskane przez każdą z nich w zakresie trzech czynników SSPR:

- C_1 - czynnika doświadczenia religijnego będącego źródłem asercji przekonań podstawowych [PP];
- C_2 - czynnika instytucjonalnego będącego źródłem asercji przekonań kościelnych [PK];
- C_3 - czynnika racjonalnego, który jest źródłem asercji przekonań naturalnych [PN].

Na wysoką wzajemną odpowiedniość danych czynnikowych i danych skalowych wskazuje ich bardzo wysoka korelacja ($N = 300$): C_1 z PP, $r = 0,88$; C_2 z PK, $r = 0,87$; C_3 z PN, $r = 0,90$. Wszystkie wartości współczynników korelacji są istotne na poziomie 0,001.

System religijnych przekonań osób, które przejawiają podobną asercję wszystkich wymiarów SSPR, należy uznać za spójny, natomiast u tych, u których asercja tych wymiarów jest zróżnicowana, system przekonań religijnych jest niespójny.

Do zgrupowania osób o podobnym profilu wyników zastosowano metodę grupowania danych (cluster analysis). Idea analizy skupień jest znajdowanie grup (skupień) obiektów, które są bardziej podobne (pod względem zastosowanej miary) do obiektów współ-

tworzących dane skupienie (wewnątrz grupy), aniżeli do obiektów innych skupień (Marek, Noworol, 1987, s. 185).

Z dwu ogólnie stosowanych metod taksonomizacji wybrano analizę niehierarchiczną, która w przeciwieństwie do hierarchicznej nie uwzględnia porządku tworzenia grup (żadne skupisko nie jest podskupiskiem innego skupiska). Jedną z technik niehierarchicznego grupowania jest metoda wrocławska, zwana również metodą hiperkul, opracowana pod kierunkiem Z. Hellwiga. Obliczenie rozpoczyna się od standaryzacji zmiennych oraz wyznaczenia macierzy odległości między obiektami.^{47b)}

Następnie rejestruje się przynależność sklasyfikowanych punktów do hiperkul o ustalonym promieniu r i środkach wyznaczonych przez punkty empiryczne. Hiperkula zawierająca najwięcej obserwacji stanowi pierwszą grupę. Dla pozostałych punktów szuka się najliczniejszej hiperkuli itd., aż do wyczerpania się klasyfikowanego zbioru (Bukietyński i in., 1969).

Taksonomię struktur zastosowano wobec zbioru 260 osób (obiektów), które zadeklarowały się w samoocenie religijnej do jednej z 3 kategorii: zdecydowanie wierzący, wierzący, raczej wierzący. Jako cechy obiektów wzięto wyniki tych osób w 3 czynnikach SSPR uzyskanych metodą VARIMAX. Odległość d_{ij} obliczono według powyższego wzoru. Optymalną wielkość $r = 1,4$ dla identyfikacji hiperkul wybrano drogą "doswiadczalną" poprzez analizę szeregu klasyfikacji dla $\epsilon \in \langle 0,8 ; 1,8 \rangle$. Najliczniejsza hiperkula ($N = 146$) została uznana za pierwszą podgrupę. Eliminując ją z dalszego procesu grupowania (delimitacja) poszukiwano następnej najliczniejszej hiperkuli ($N = 52$). Kolejne liczyły 23 i 11 osób. W metodzie tej poszukuje się aż do wyczerpania zbioru, albo do momentu wyodrębnienia żądanej liczby podzbiorów. Tutaj porzeczano na wyodrębnieniu 4 podgrup, a pozostałe osoby ($N_5 = 28$), które nie weszły do czterech hiperkul, zostały potraktowane jako piątą podgrupę, która ze względu na swoją różnorodność zostanie wyłączona z analizy (por. Pocięcha, Podolec, Sokołowski, Zając, 1988, s. 85 nn). Uzyskane tą drogą podgrupy, oznaczone literami A ($N = 146$); B ($N = 52$); C ($N = 23$); D ($N = 11$), staną się przedmiotem dalszej analizy jako grupy o różnym stopniu i rodzaju spójności ustosunkowania do systemu religijnych przekonań.

Każdą grupę można scharakteryzować przy pomocy rozkładu struktury odpowiedzi na 44 twierdzenia SSPR.^{47c)} Otrzymane współ-

czynniki niepodobienstwa pozwalają zidentyfikować twierdzenia, które najlepiej charakteryzują odpowiedzi uzyskiwane w wyodrębnionych grupach. Głębsza i całościowa analiza grup zostanie przeprowadzona w rozdziale III.

3.3. Charakterystyka personalna wyodrębnionych grup

Ze względu na kluczowe znaczenie grup o różnym stopniu spójności A, B, C, D, dla rozwiązania badanego w pracy problemu, celowa wydaje się ich prezentacja w aspekcie zmiennych: płci, wieku, wykształcenia, stanu cywilnego i samooceny religijnej. Z wyjątkiem grupy A (tab. 2), w której występuje prawie równy udział kobiet i mężczyzn, w pozostałych grupach o zdecydowanie mniejszej liczebności, kobiety stanowią większość.

Tabela 2. Udział kobiet i mężczyzn w grupach

Grupa	A N=146		B N=52		C N=23		D N=11	
	L	%	L	%	L	%	L	%
Kobiety	68	46,6	32	61,5	17	73,8	8	72,7
Mężczyźni	78	53,4	20	38,5	6	26,1	3	27,3
Razem	146	100,0	52	100,0	23	100,0	11	100,0

Pod względem wieku grupy są do siebie podobne (tab. 3).

Tabela 3. Wiek respondentów w grupach

Grupa	A N=146		B N=52		C N=23		D N=11	
	L	%	L	%	L	%	L	%
Wiek								
25 - 30	48	32,8	10	19,2	12	52,2	2	18,2
31 - 35	47	32,2	20	38,5	6	26,1	2	18,2
36 - 40	35	24,0	18	34,6	3	13,0	5	45,4
41 - 45	16	11,0	4	7,7	2	8,7	2	18,2
Razem	146	100,0	52	100,0	23	100,0	11	100,0

Zdecydowana większość respondentów w grupach mieści się w kategorii wieku między 25 a 40 rokiem życia. Ponadto należy zauważyć, że połowa członków grupy C mieści się w granicach 25 - 30 lat.

Podobnie blisko połowa grupy D mieści się w kategorii wiekowej 36 - 40 lat. Nie są to jednak różnice zbyt wielkie, by mogły istotnie wpływać na badaną zmienną.

Jeśli chodzi o wykształcenie (Tab. 4), to 57% grupy A stanowią osoby z wykształceniem średnim i 35% - z wyższym. W grupie B wykształcenie wyższe posiada 25%, a 63% - średnie. W grupie C najwięcej jest osób z wykształceniem wyższym niepełnym. W grupie D najwięcej jest osób z wykształceniem średnim.

Tabela 4. Wykształcenie w grupach

Grupa	A N=146		B N=52		C N=23		D N=11	
	Wykształ- cenie							
	L	%	L	%	L	%	L	%
1. średnie	83	56,8	32	62,7	6	26,1	5	45,4
2. niepełne wyższe	12	8,2	6	11,8	10	43,5	2	18,2
3. wyższe	51	35,0	13	25,5	7	30,4	4	36,4
Razem	146	100,0	52	100,0	23	100,0	11	100,0

W kategorii stanu cywilnego najbardziej jednorodna jest grupa B, której 88,5% respondentów jest małżonkami po ślubie cywilnym i kościelnym; podobnie jest w grupie D; w grupie A dochodzi 19,2% osób stanu wolnego. W grupie C 56,5% przypada na małżonków po ślubie cywilnym i kościelnym, a 35% - na osoby stanu wolnego (por. tab. 5).

W ocenie religijności własnej daje się zauważyć pewne różnice: w grupie A - 54,8% to zdecydowanie wierzący i 39,8% - wierzący; w grupie B - 57,7% wierzących, 25% zdecydowanie wierzących i 17,3% raczej wierzących; w grupie C procent wierzących podobny do grupy B (56,5%) i 34,8% zdecydowanie wierzących (sytuacja odwrotna niż w grupie A). W grupie D - połowa (54,5%) to wierzący, 27,8% - raczej wierzący i 18,2% zdecydowanie wierzących. Z tabeli 6 można odczytać pewne podobieństwo w zakresie samooceny religijności grup B i D i odwrócenie proporcji zdecydowanie wierzących i wierzących jeśli się porówna grupy A i C. Ponadto w grupie D spada procent zdecydowanie wierzących na korzyść przyrostu liczby osób raczej wierzących.

Tabela 5. Stan cywilny

Stan cywilny	Grupa		A N=146		B N=52		C N=23		D N=11	
			L	%	L	%	L	%	L	%
1. kawaler/ /panna			28	19,2	1	1,9	8	34,8	1	9,1
2. małż. po śl. cyw.			5	3,4	2	3,9	2	8,7		
3. małż. po śl. kośc.			112	76,5	46	88,5	13	56,5	7	63,6
4. rozw. po śl. cyw.			1	0,7	1	1,9			1	9,1
5. rozw. po śl. kośc.					1	1,9			1	9,1
6. wdowiec/a					1	1,9			1	9,1
Razem			146	100,0	52	100,0	23	100,0	11	100,0

Tabela 6. Samoocena religijna respondentów w grupach

Religijna samoocena	Grupa		A N=146		B N=52		C N=23		D N=11	
			L	%	L	%	L	%	L	%
zdecydowanie wierzacy			80	54,8	13	25,0	8	34,8	2	18,2
wierzacy			58	39,8	30	57,7	13	56,5	6	54,5
raczej wierzacy			8	5,4	9	17,3	2	8,7	3	27,3
Razem			146	100,0	52	100,0	23	100,0	11	100,0

Rozdział następny podejmuje bardziej szczegółową analizę i opis religijności grup o różnym stopniu spójności.

R O Z D Z I A Ł I I I

ANALIZA RELIGIJNOŚCI GRUP O RÓŻNYM STOPNIU SPÓJNOŚCI PRZEKONAŃ

Przedmiotem porównań w tym rozdziale jest religijność grup o różnym stopniu spójności systemu przekonań religijnych. Porównanie to obejmuje nie tylko systemy przekonań poszczególnych grup w aspekcie ich spójności; poszerzone zostanie bowiem ono także o opis i porównanie religijności tych grup w zakresie jej komponentu emocjonalnego (konotacyjne znaczenie pojęć) i behawioralnego (praktyki religijne).

Do porównywania grup w zakresie wymienionych aspektów religijności zastosowano jednoczynnikową analizę wariancji. Stosuje się ją w sytuacji, gdy eksperymentator na podstawie np. wcześniejszych badań ustala jakies wartości zmiennej niezależnej, które będą go w eksperymencie interesowały. Jest to model I - efektów stałych ANOVA (Brzezinski, Stachowski, 1984, s. 83-84). ANOVA umożliwia ocenę prawdopodobieństwa tego, że różnice między średnimi wynikami porównywanych grup są dziełem przypadku. Ocenie podlega hipoteza zerowa orzekająca, że wartości średnich grupowych są takie same (tamże s. 54). W modelu tym formułuje się wnioski odnoszące się nie do różnic między wariancjami, lecz w odniesieniu do różnic między średnimi wyników w grupach. Wynik F ANOVA rozstrzyga o prawdziwości lub fałszywości ogólnej hipotezy zerowej mówiącej, że wszystkie średnie grupowe w populacji są równe. Test F ANOVA informuje ogólnie o istotności statystycznej różnic między średnimi, a nie o istotności różnic pomiędzy poszczególnymi średnimi porównywanych grup. Informacje o tym, które średnie grupowe różnią się między sobą, uzyskuje się metodą porównań, czyli "kontrastów nie zaplanowanych". Jako metoda porównań nie zaplanowanych zastosowany został test Duncana lub Tukey'a jako najczęściej stosowane w psychologii sprawne narzędzia do badania zróżnicowania w grupie wyników średnich. Przy pomocy tego testu zostały wykryte te konkretne różnice między średnimi, które zadecydowały o

odrzuconiu hipotezy zerowej (Brzeziński, Stachowski, 1984, s. 72-73).⁴⁸⁾

System przekonań religijnych porównywanych grup rozpatrywany jest w dwu odrębnych aspektach ujmowanych przy pomocy dwu różnych pomiarów: *czynnikowego* i *skalowego*. Oba te pomiary odnoszą się do tego samego obszaru przekonań, reprezentowanych w SSPR. Pomiary wyrażony wielkością wyników czynnikowych (standaryzowane punkty z) diagnozuje rodzaj źródła asercji: religijne doświadczenie (C_1), instytucjonalizacje (C_2) i aktywność poznawczą (C_3) oraz jego nasilenie. "Spójność" nasilenia tych trzech źródeł asercji wyraża się w proporcjonalnym udziale każdego z tych czynników w systemie przekonań jednostki czy grupy. Natomiast pomiar wyrażony w postaci wyników skalowych (siedmiopunktowe kontinuum) diagnozuje spójność systemu przekonań w zakresie trzech jego wymiarów - obszarów wewnątrz SSPR, które zidentyfikowano, biorąc pod uwagę nasycenie twierdzeń danym czynnikiem (minimum 0,45). Są to: przekonania podstawowe - ściśle religijne [PP], przekonania kościelne [PK] i przekonania naturalne [PN]. Spójność systemu przekonań zdefiniowana w części teoretycznej jest mierzona danymi skalowymi i mówi o stopniu asercji przekonań przynależących do empirycznie wyodrębnionych, wyżej wymienionych, trzech wymiarów SSPR.

U badanych osób ($N = 260$) uwzględniono wyniki czynnikowe wyrażające stopień nasilenia źródeł asercji jak również wyniki skalowe informujące o stopniu akceptacji (asercji) poszczególnych wymiarów SSPR. Na takie "dwutorowe" podejście w badaniu stosunku do systemu przekonań religijnych pozwala zasada interpretacji wyników analizy czynnikowej. Po pierwsze metodą analizy czynnikowej zidentyfikowano bowiem trzy wspólne czynniki (C_1 , C_2 , C_3) - "zmienne źródłowe" leżące u podłoża korelacji odpowiedzi dawanych na 44 twierdzenia SSPR. Istnienie trzech hipotetycznych źródeł asercji (religijne, instytucjonalne i racjonalne) determinuje współwystępowanie (korelacje) tych twierdzeń (por. s. 88 nn). Po drugie w oparciu o empiryczny materiał odpowiedzi na 44 pytania SSPR (analiza nasycenia twierdzenia danym czynnikiem) zrekonstruowano postawę wobec systemu przekonań religijnych, redukując go do trzech bardziej podstawowych cech ("zmienne wspólne"), którymi są wyżej wspomniane wymiary SSPR. W ten sposób postawę wobec systemu przekonań religijnych można badać także jako postawę wobec trzech różnych wymiarów - aspektów tego systemu (por. Maitre, Martins, 1972;

Lindsey, Sirotnik, 1986). Odrębność aspektów ujmowanych przez zmienne źródłowe (C_1 , C_2 , C_3) i przez zmienne wspólne [PP, PK, PN] potwierdza także porównanie wykresów 1 i 2, z których wynika, że w porównywanych grupach profile typów asercji i profile poziomu asercji wymiarów SSPR są różne. Mimo istniejącej zależności między typem asercji a poziomem akceptacji (por. współczynniki korelacji - Rozdz. II p. 3.2.) rozkłady tych dwu zmiennych przebiegają w inny sposób. Spójność przekonań może więc sięgać nie tylko poziomu asercji, ale i jej źródeł, wyrażających się udziałem trzech typów asercji. To poszerzone spojrzenie na funkcjonowanie postawy wobec systemu przekonań pozwala analizować spójność i niespójność przekonań religijnych w poszerzonej perspektywie religijności spójnej i niespójnej.

Jak z powyższego wynika, grupy A, B, C, D o zróżnicowanym stopniu spójności przekonań w zakresie trzech wymiarów SSPR uzyskano drogą pośrednią, ponieważ jako podstawę do grupowania osób wzięto ich wyniki czynnikowe. Grupy w ten sposób wyodrębnione charakteryzuje tak zróżnicowanie pod względem udziału trzech typów asercji jak i zróżnicowanie pod względem intensywności asercji trzech obszarów systemu przekonań. Tak zróżnicowane grupy będą analizowane w powiązaniu z innymi zmiennymi. Obecnie grupy A, B, C, D zostaną porównane pod względem spójności asercji trzech wymiarów systemu przekonań (SSPR): przekonań podstawowych [PP], koscielnych [PK] i naturalnych [PN]; następnie pod względem nasilenia (rozkładu) źródeł asercji: religijnej, instytucjonalnej i racjonalnej (C_1 , C_2 , C_3). Ta charakterystyka porównywanych grup zostanie uzupełniona prezentacją teologicznego (treściowego) aspektu systemów przekonań posiadanych przez porównywane grupy. Wreszcie podana będzie charakterystyka religijności poszczególnych grup - poszerzona i pogłębiona przez jej komponent emocjonalny i behawioralny.

1. STRUKTURA PRZEKONAŃ RELIGIJNYCH - KOMPONENT POZNAWCZY RELIGIJNOŚCI

1.1. Spójność systemu przekonań i jej źródła

Spójność systemu przekonań porównywanych grup można prześledzić porównując, w jakim stopniu jest on akceptowany w zakresie trzech jego wymiarów: przekonań podstawowych (ściśle religijnych),

przekonań kościelnych i przekonań naturalnych (ogólnopoznawczych). W tabeli 7 i na wykresie 1 zamieszczone są wyniki uzyskane przez porównywane grupy w zakresie trzech wymiarów systemu przekonań [PP, PK, PN].

Tabela 7. Różnice w zakresie akceptacji wymiarów systemu przekonań religijnych [PP, PK, PN] między czterema wyodrębnionymi grupami (A, B, C, D) mierzonej danymi skalowymi

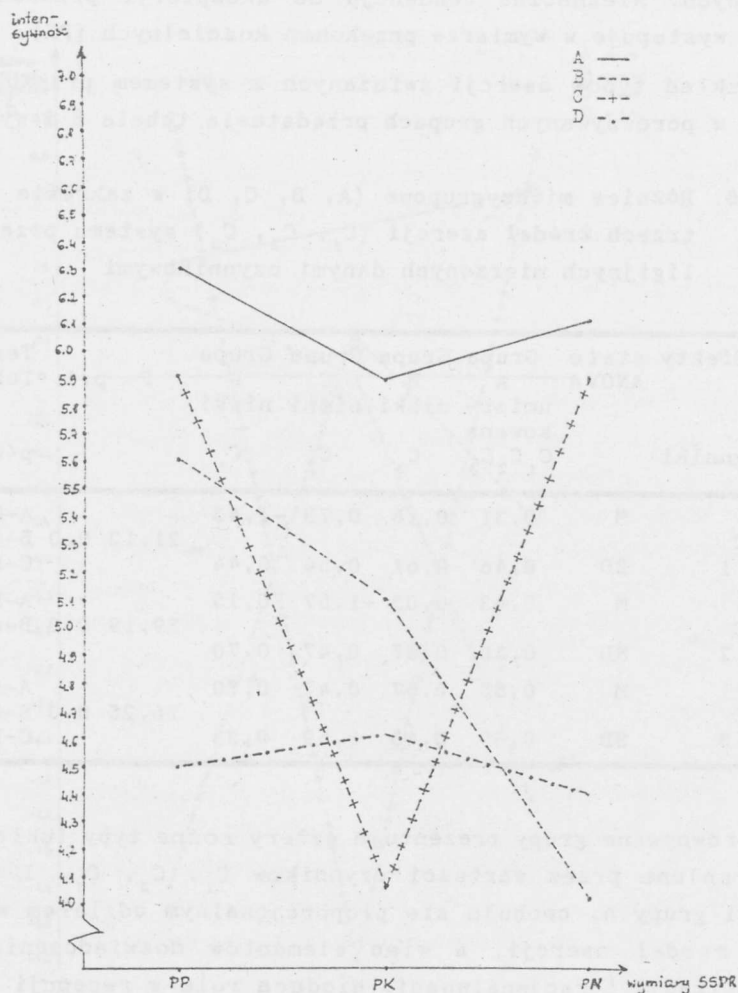
Wymiar	Efekty stałe ANOVA SSPP	Grupa A	Grupa B	Grupa C	Grupa D	F	p.i.	Test Tukey'a $p < 0,05$
PP	M	6,3	5,6	5,9	4,5	34,83	0,0	A-B A-C
	SD	0,46	0,65	0,52	0,45			A-D C-D B-D
PK	M	5,9	5,1	4,1	4,6	37,63	0,0	A-C A-B
	SD	0,60	0,67	0,47	0,75			A-D B-C
PN	M	6,1	4,0	5,9	4,4	81,84	0,0	A-B A-C
	SD	0,71	0,63	0,73	0,38			A-D B-C C-D

Spójność systemu przekonań rozumiana jest jako zgodność akceptacji itemów tworzących trzy wymiary SSPP: przekonań centralnych, kościelnych i naturalnych.

Grupa A posiada system przekonań religijnych o wysokiej intensywności w zakresie wymiarów [PP], [PK] i [PN]. Podobne wielkości skalowe uzyskane przez tę grupę w trzech wymiarach SSPP pozwalają uznać jej system przekonań religijnych za spójny.

System przekonań grupy B wykazuje ogólnie niższą intensywność niż grupa A, a ponadto istnieje większa rozbieżność między średnimi wynikami uzyskanymi w tej grupie w zakresie trzech wymiarów SSPP. Największa różnica występuje między wymiarem przekonań podstawowych ściśle religijnych [PP] i wymiarem przekonań naturalnych [PN]. System przekonań tej grupy jest więc systemem o charakterze niespójnym. Źródłem tej niespójności jest "brak zdania" w odniesieniu do "prawd" – przekonań religijnych znajdujących się w wymiarze przekonań naturalnych [PN].

W grupie C najwyższa intensywność w ustosunkowaniu się do systemu przekonań wyraża się w wymiarach przekonań naturalnych [PN] i podstawowych [PP]. natomiast w wymiarze przekonań kościelnych



Wykres 1. Akceptacja systemu przekonań religijnych [PP, PK, PN]
w porównywanych grupach

[PK] bardzo niski wynik jest wyrazem braku zdania. Niespójność systemu przekonań tej grupy jest spowodowana brakiem akceptacji przekonań kościelnych.

Grupa D cechuje się największą zgodnością wyników w zakresie trzech wymiarów skali. Jest to jednak spójność "negatywna" będąca wynikiem braku zdania, czy niezdecydowania wobec systemu przekonań religijnych. Nieznaczna tendencja do akceptacji przekonań religijnych występuje w wymiarze przekonań kościelnych [PK].

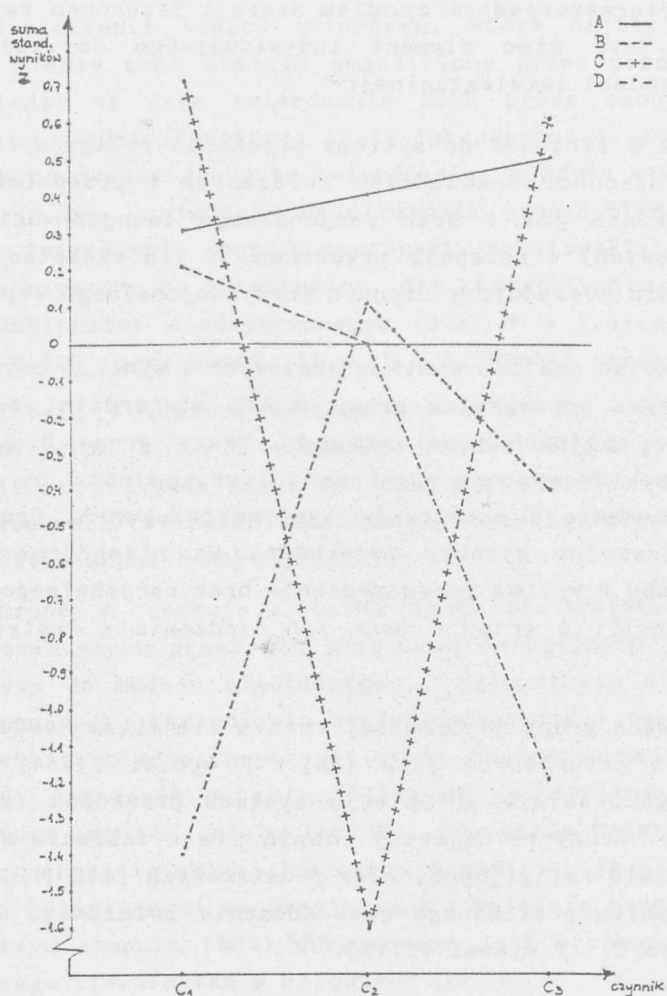
Rozkład typów asercji związanych z systemem przekonań religijnych w porównywanych grupach przedstawia tabela 8 i wykres 2.

Tabela 8. Różnice międzygrupowe (A, B, C, D) w zakresie nasilenia trzech źródeł asercji (C_1 , C_2 , C_3) systemu przekonań religijnych mierzonych danymi czynnikowymi

Czynniki	Efekty stałe ANOVA	Grupa				F	p.i.	Test	
		A	B	C	D			Tukey'a	
		umiarkowana $C_1 C_2 C_3$	niski C_3	niski C_2	niski C_1			$p < 0,05$	
C	M	0,31	0,16	0,73	-1,43	21,12	0,0	A-C	A-D
	SD	0,46	0,61	0,54	0,44			B-C	B-D
C	M	0,43	0,03	-1,57	0,15	39,19	0,0	A-B	A-C
	SD	0,56	0,57	0,47	0,70			B-C	C-D
C	M	0,55	0,57	0,47	0,70	76,25	0,0	A-B	A-D
	SD	0,59	0,45	0,59	0,33			B-C	B-D
								C-D	

Porównywane grupy prezentują cztery różne typy (układy) asercji określone przez wartości czynników C_1 , C_2 , C_3 . I tak, respondenci grupy A, cechują się proporcjonalnym udziałem wszystkich trzech źródeł asercji, a więc elementów doświadczenia, instytucjonalizacji i racjonalności. Wiodącą rolę w recepcji przekonań religijnych w tej grupie pełni element rozumowy, kolejno na drugim miejscu - element wsparcia ze strony instytucji religijnej, a najmniejszą rolę - element osobistego doświadczenia z przedmiotem przekonań.

W grupie B stosunek do systemu przekonań religijnych jest regulowany przez bardzo niski poziom zaangażowania racjonalnego,



Wykres 2. Sposoby asercji systemu przekonań religijnych w czterech grupach grupach wyodrębnionych techniką podobieństwa struktur

przeciętny poziom instytucjonalizacji i stosunkowo najwyższy w tej grupie poziom nasilenia indywidualnego doświadczenia z przedmiotem religijnym.

W grupie C stosunek do systemu przekonań jest funkcją wysokiego nasycenia czynnikiem doświadczenia przedmiotu religijnego, wysokiego stopnia intelektualnego zaangażowania w poznanie przedmiotu i zdecydowanego deficytu pośredniczącej funkcji instytucji religijnej. Pierwszorzędnym źródłem asercji przekonań religijnych w grupie C jest więc element indywidualnego doświadczenia i własnej aktywności intelektualnej.

W grupie D stosunek do systemu przekonań religijnych cechuje bardzo duży niedobór doświadczeń związanych z przedmiotem religijnych przekonań jak i brak racjonalnego zaangażowania (prześłanek rozumowych) w recepcję przekonań. W ich akceptacji w niewielkim stopniu pośredniczy czynnik instytucjonalnego wsparcia.

Podsumowując analizę wyników skalowych i wyników czynnikowych uzyskanych przez porównywane grupy należy stwierdzić, że grupa A jest grupą o spójnych przekonaniach. Także grupa D prezentuje spójny stosunek do systemu przekonań, lecz spójność ta wypływa z braku zaangażowania w akceptację systemu przekonań. Grupy B i C posiadają niespójne systemy przekonań. Na niespójność systemu przekonań grupy B wpływa prawdopodobnie brak racjonalnego wsparcia w ich akceptacji, a grupy C brak ich osadzenia w instytucji religijnej.

Porównywane grupy najbardziej różnią się między sobą w zakresie przekonań naturalnych (dla [PN] F wynosi 81,64) i racjonalnego zaangażowania w akceptację systemu przekonań (dla C_3 F wynosi 76,25). Grupy te najmniej różnią się w zakresie akceptacji przekonań ściśle religijnych, tzw. podstawowych (dla [PP] F wynosi 34,83) i stopniem posiadanego doświadczenia związanego z treścią przekonań (dla C_1 F wynosi 21,11).⁴⁹⁾

Po analizie struktury danych skalowych i struktury danych czynnikowych wyrażających postawę porównywanych grup wobec systemu przekonań reprezentowanego w SSPR, w kolejnym paragrafie, analizie poddana zostanie treść systemów przekonań, którymi charakteryzują się porównywane grupy.

1.2. Struktura treściowa systemu przekonań

Analiza konkretnych treści systemów przekonań poszczególnych grup (A, B, C, D) zostanie dokonana metodą sprawdzenia, które przekonania (twierdzenia) są w porównywanych grupach preferowane i akceptowane, a które selekcjonowane czy odrzucane. Wgląd ten zostanie uzupełniony przez zidentyfikowanie tych twierdzeń systemu przekonań danej grupy, które różnią ją od grup pozostałych (por. tab. 9.).

Znalezienie takich twierdzeń, które najbardziej różnicują grupy między sobą zostało umożliwione przez porównanie struktur odpowiedzi na dane twierdzenie SSPR przez osoby porównywanych grup, na siedmiostopniowej skali intensywności. Najmocniej różnicują porównywane grupy te twierdzenia, których struktura odpowiedzi daje tzw. najwyższy współczynnik niepodobieństwa w zakresie danego twierdzenia (por. Chomętowski, Sokołowski, 1978). Do analizy wykorzystano po 5 twierdzeń, dla których wartość współczynnika niepodobieństwa międzygrupowego (dla $r = 1,4$) wynosiła co najmniej 0,500 (por. Rozdz. II p. 4.1.). Wyniki prezentuje tabela 9.

Tabela 9 zawiera następujące dane: Nr - numer twierdzenia (pytania); A, B, C, D - symbole porównywanych grup; % - procent odpowiedzi przypadających na dany punkt skali (od 1 do 7) oraz przy numerach twierdzeń, miary współczynników niepodobieństwa między zestawianymi z sobą grupami.

Grupę A cechuje globalna akceptacja systemu przekonań. System posiadanych przez nią przekonań religijnych jest najbardziej zbliżony do modelu oficjalnego. Z największym stopniem pewności akceptowane są twierdzenia chrystocentryczne i teocentryczne: rzeczywiste istnienie Chrystusa (nr 2) bosko-ludzka natura Chrystusa (nr 8), istnienie Boga (nr 41) oraz eschatyczne: sąd ostateczny Chrystusa (nr 44), niebo (nr 38). Pozostałe przekonania centralne oraz przekonania eklezjalne określające funkcję Kościoła w subiektywnej religijności są przyjmowane z mniejszą pewnością. W jeszcze mniejszym stopniu (80%) przyjmowane jest przekonanie o istnieniu duchowego pierwiastka w człowieku (nr 3).

W grupie tej ma również miejsce "wybiórcza" postawa, bowiem blisko połowa osób (33% - odmawia akceptacji a 12% - nie ma zdania) nie akceptuje przekonania o pośredniczącej funkcji Kościoła w rozwoju religijności (nr 7), a 24% uważa, że Kościół nie jest ko-

niecznym warunkiem istnienia chrześcijaństwa (nr 27). W mniejszym już stopniu, w nieznacznym procencie, negowane jest przekonanie o konieczności Kościoła do zbawienia (nr 37) oraz przekonania: o powrotnym przyjsciu Chrystusa (nr 42) i o istnieniu piekła (nr 11). "Erozja" systemu przekonań zdaje się więc zaczynać od przekonań kościelnych, a następnie "pociąga" przekonania eschatyczne.

Grupa A o generalnie spójnym systemie przekonań, w znaczeniu przyjętym w definicji spójności, a więc o podobnej asercji przekonań podstawowych, kościelnych i naturalnych posiada zauważalną tendencję do selektywnej postawy wobec niektórych przekonań, dotyczących: religijnej funkcji Kościoła, eschatologii i istnienia duszy (religijność spójna).

W grupie B wszystkie osoby akceptują przekonania o bosko-ludzkiej naturze Chrystusa (nr 8) i o pochodzeniu Kościoła od Chrystusa (nr 6). Akceptacja innych przekonań nie jest stuprocentowa. W obszarze przekonań chrystocentrycznych prawie nie zdarza się odmowa akceptacji. Stopniowo obniża się akceptacja przekonań eschatycznych, przy czym duża część osób wybiera postawę neutralną. Negacja najczęściej występuje wobec prawd - przekonań na temat: piekła (nr 11), świętych obcowania (nr 21), paruzji (nr 42). Postawa neutralna odnosi się najczęściej (1/3 respondentów) do przekonań na temat paruzji (nr 42), powszechnego zmartwychwstania (nr 36), piekła (nr 11) i świętych obcowania (nr 21).

W odniesieniu do przekonań eklezjalnych grupa B potwierdza przekonania dotyczące społeczno-religijnej roli Kościoła: w samowychowaniu (nr 5), genezie religijności i jej rozwoju (nr: 4, 14), autentycznej interpretacji źródeł religijnego objawienia (nr 24). Jednakże w stosunku do przekonań dotyczących pośredniczącej funkcji kościoła dla zbawienia, istnienia religii chrześcijańskiej i hierarchicznej struktury Kościoła (nr: 7, 19, 31, 37) zdecydowana większość osób (ok. 70%) ujawniła postawę obojętną lub negatywną. Również przekonanie o pochodzeniu kościelnego autorytetu i władzy od Chrystusa (nr 9) jest przyjmowane tylko przez 60% grupy.

W obszarze przekonań naturalnych dotyczących duchowej natury człowieka (nr: 3, 13), grupa B ujawnia głównie postawę negacji lub niezdecydowania: pochodzenie człowieka od Boga (19% - tak; 25% - brak zdania; 40% - nie), istnienie pierwiastka duchowego w człowieku (29% - tak; 42% - brak zdania; 29% - nie).

Jak wynika z tabeli 9, grupa B w porównaniu z grupą A przejawia zdecydowanie obniżoną akceptację, a nawet negację prawdy o pochodzeniu człowieka od Boga (nr 13), przynależności do Kościoła jako warunku zbawienia (nr 37), słuszności autorytatywnego rozstrzygnięcia w Kościele kwestii doktrynalnych, sakramentalnych i etycznych (nr 19) oraz prawdy o istnieniu duszy (nr 3). W porównaniu z grupą C, grupa B wyraża głównie brak zdania lub negację przekonania poglądu o pochodzeniu człowieka od Boga (nr 13). Bardziej niż grupa C zgadza się z przekonaniem o możliwości otrzymania pomocy w Kościele w przypadku trudności życiowych (nr 22). W porównaniu z grupą D mocniej akceptuje prawdy: o sędzie ostatecznym, skuteczności modlitwy za zmarłych, niepokalanym poczęciu Maryi, realnej obecności Chrystusa w chlebie i winie i o odkupieniu człowieka przez Chrystusa (nr: 23, 30, 41, 42, 44).

System przekonań grupy B jest zdeterminowany przez niedostateczny poziom racjonalnego wsparcia dla akceptacji przedmiotu religijnego. Wyraża się to w neutralnym oraz negatywnym stosunku do "naturalnych prawd" wchodzących w wymiar przekonań religijnych. System religijnych przekonań tej grupy jest systemem niespójnym o charakterze pozapoznawczym (religijność "pozaracjonalna").

Grupa C jest najbardziej zgodna jeśli chodzi o intensywność akceptacji przekonań teocentrycznych i chrystocentrycznych: istnienie Boga (nr 41), podobieństwo człowieka do Boga (nr 30), istnienie Chrystusa (nr 2), odkupienie człowieka przez Chrystusa (nr 33) i obecność Chrystusa w Jego słowie (nr 25) (100%), sąd ostateczny Chrystusa, stworzenie świata i człowieka, istnienie pierwiastka duchowego w człowieku, synostwo Boże Chrystusa i zmartwychwstanie Chrystusa (96%).

Twierdzenia te przynależą do czynników wymiarów [PP] i [PN]. Grupa ta w 96% uznaje, że Kościół jest dziełem Chrystusa oraz uznaje jego hierarchiczną strukturę. Jednocześnie grupa ta w sposób prawie jednogłosem wyraża negację lub brak akceptacji przekonań dotyczących pośredniczącej funkcji Kościoła w indywidualnej religijności (92%), poczucia wsparcia ze strony Kościoła w trudnych sytuacjach (57% oraz 39% - brak zdania), sensotwórczej roli Kościoła (48% oraz 17% - brak zdania), konieczności Kościoła do zbawienia (43%), Kościoła jako autorytetu w interpretacji objawienia (31% i 30% - brak zdania), wychowawczej roli Kościoła (39%), Kościoła jako warunku istnienia religii chrześcijańskiej (30%).

pomocy Kościoła w genezie i rozwoju indywidualnej religijności (30%), pośrednictwa Kościoła w relacji z Chrystusem (18% oraz 26% - brak zdania), pochodzenia kościelnej władzy od Chrystusa (17% oraz 30% - brak zdania). Prawie wszystkie powyższe przekonania wchodzi do wymiaru przekonań kościelnych [PK]. Negatywny stosunek dotyczy Kościoła w jego funkcji tak religijnej jak i społecznej.

W zestawieniu z grupą A (tabela 9), która w całości akceptuje przekonanie o pośredniczącej roli Kościoła w relacji z Chrystusem (nr 4), grupa C wyraża brak zdania lub tylko nieznaczny stopień akceptacji. Jeśli grupa A pozytywnie ocenia Kościół jako źródło religijności i docenia skuteczność pomocy Kościoła w jej rozwoju (nr 14), to stosunek grupy C wyraża się w stosunku nieznacznie przychylnym (*raczej zgadzam się*) lub nieznacznie nieprzychylnym (*raczej nie zgadam się*). Grupa C w przeciwieństwie do B przyjmuje prawdy o pochodzeniu człowieka od Boga (nr 13), istnieniu duszy (nr 3), natomiast wobec przekonania o pośredniczącej roli Kościoła w relacji z Chrystusem (nr 4), które grupa B zasadniczo akceptuje, grupa C zajmuje postawę obojętną lub nieznacznej akceptacji. Podobna, lecz jeszcze większa różnica między tymi grupami zachodzi w stosunku do przekonania o roli Kościoła w genezie i rozwoju religijności (nr 14). Najbardziej radykalne niepodobieństwo uwidacznia się w stosunku do przekonania o możliwości uzyskania pomocy ze strony Kościoła w trudnych sytuacjach (nr 22). W tym przypadku prawie cała grupa C wyrazi stosunek negatywny lub brak zdania.

W relacji do grupy D, grupę C cechuje zdecydowana akceptacja przekonań o istnieniu Boga (nr 41), powtórnym przyjściu Chrystusa (nr 42), podobieństwie człowieka do Boga (nr 30), sądzie ostatecznym (nr 44) i niepokalanym poczęciu Maryi (nr 23), podczas gdy grupa D wyraża tutaj brak zdania lub tylko nieznaczny stopień akceptacji.

Biorąc pod uwagę deficyt społeczno-religijnego źródła w systemie przekonań grupy, negatywny stosunek do wymiaru kościelnych przekonań, jak też szczegółowy wykaz odrzucanych i nieakceptowanych w tej grupie przekonań należy stwierdzić, że niespójność systemu przekonań grupy C ma charakter pozakościelny (religijność "pozakościelna").

W systemie przekonań grupy D brak jest przekonań akceptowanych przez wszystkie osoby. Przy ogólnie obniżonej akceptacji stosunkowo najczęściej (82%) przyjmowane są przekonania chrysto-

centryczne i eklezjalne ([PP] i [PK]). Są to przekonania dotyczące rzeczywistego istnienia Chrystusa (nr 2), obecności Chrystusa w słowie i w eucharystii (nr: 15, 25), Boga jako Trójcy (nr 10), obowiązku zachowania kościelnej etyki małżeńskiej i seksualnej (nr 29) oraz wychowawczego wpływu Kościoła (nr 5).

W stosunku do większości elementów systemu przekonań dominuje postawa niezdecydowania (brak zdania) lub negacji. Najczęściej są poddawane w wątpliwość przekonania eschatyczne [PP]: powtórne przyjście Chrystusa (73% brak zdania, 27% - nie), sąd ostateczny (82% i 9%), powszechne zmartwychwstanie (73% i 18%), piekło (36% i 27%), czyszczenie (55% i 18%), świętych obcowanie (36% i 27%), sąd po śmierci (64% i 9%), niebo (45% i 9%). W następnej kolejności poddawane są w wątpliwość i negowane są przekonania teocentryczne: istnienie grzechu pierworodnego (73% - brak zdania), istnienie szatana (18% i 55%), pierwiastka duchowego w człowieku (27% i 36%), pochodzenie człowieka (46% i 18%), istnienie Boga (45% i 9%) [PP] i [PN].

Na obszarze przekonań chrystocentrycznych kwestionowane lub negowane są: niepokalane poczęcie Maryi (73%), rzeczywista obecność Chrystusa w eucharystii (64% i 9%), wniebowzięcie Maryi (64%), zmartwychwstanie Chrystusa (55% i 9%), ostateczne objawienie się Boga w Chrystusie (55% i 9%).

W zakresie przekonań eklezjalnych stosunkowo najczęściej poddawana w wątpliwość lub negowana jest konieczność Kościoła do zbawienia (64% i 18%), spostrzegana pomoc Kościoła dla indywidualnej religijności (64% - nie), sensotwórcza rola Kościoła (36% i 28%) oraz przekonanie o przydatności Kościoła w sytuacjach trudnych (18% i 46%). Jest to przekonanie o nieprzydatności Kościoła tak dla osobistej religijności jak i dla innych funkcji w życiu jednostki.

Od grupy A grupa D najbardziej różni się stosunkiem do przekonań ściśle religijnych - [PP] (nr: 8, 23, 28, 34, 44). Stosunkiem do tych samych twierdzeń, lecz z mniejszym stopniem niepodobienia różni się od grupy B. W odniesieniu do grupy C największe niepodobieństwo występuje w przekonaniach dotyczących istnienia Boga (nr 41), podobieństwa człowieka do Boga (nr 30), powtórnego przyjścia Chrystusa (nr 42) i sądu ostatecznego (nr 44), a także niepokalanego poczęcia Maryi (nr 23).

Zasadniczo spójna - z braku zdecydowania - postawa wobec systemu przekonań (przekonania: ściśle religijne, kościelne, naturalne), jak też poszczególnych jego twierdzeń pozwala określić system przekonań religijnych grupy D jako "spójny" lecz niezdecydowany (religijność "niezdecydowana").

2. EMOCJONALNY I BEHAVIORALNY KOMPONENT RELIGIJNOŚCI

2.1. Konotacyjne znaczenie wybranych pojęć religijnych

Związek konotacyjnego znaczenia pojęć religijnych ze spójnością przekonań religijnych zostanie rozpatrzony przy uwzględnieniu kluczowych pojęć religii chrześcijańskiej: Bóg, Kościół, życie wieczne, piekło, niebo i zmartwychwstanie.

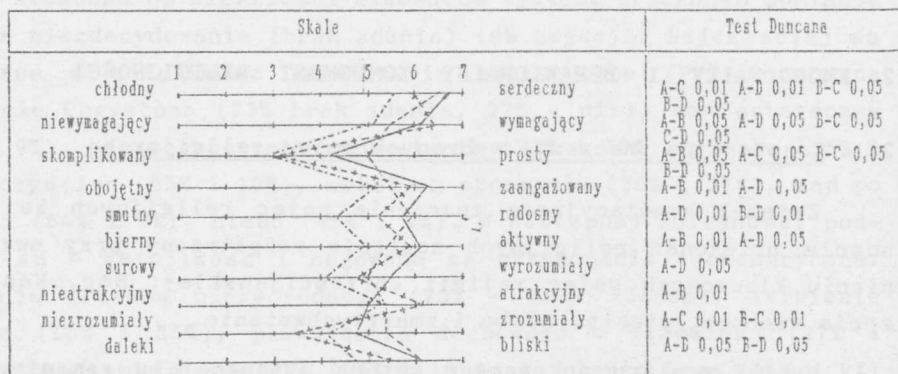
Wyniki pomiaru dokonanego metodą dyferencjału semantycznego zostaną wykorzystane do:

- 1° - analizy obrazu sacrum wyrażonego w emocjonalnym stosunku do pojęć systemu religijnego jako zmiennej wyjaśniającej asercje przekonań religijnych;
- 2° - przebadania relacji zachodzącej między spójnością religijnych przekonań a pozostałymi komponentami postawy religijnej.

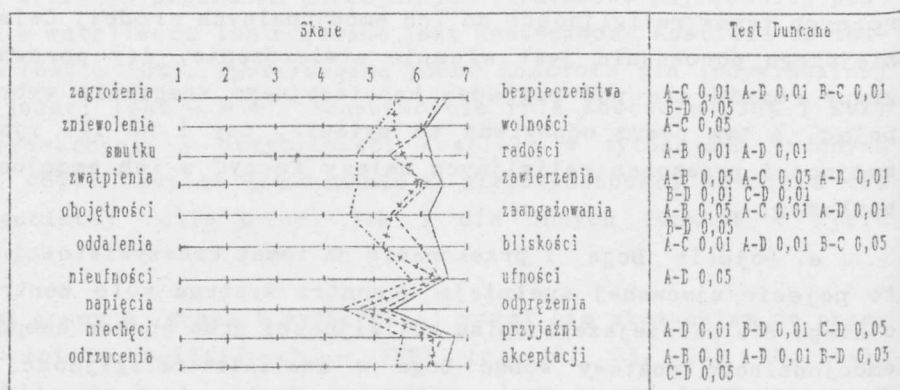
Badanie konotacyjnego znaczenia pojęć umożliwi odniesienie różnych typów religijności do ich emocjonalnych źródeł. Celem niniejszego porównania jest właśnie stwierdzenie, czy porównywane grupy różnią się pod względem konotacyjnego znaczenia wybranych pojęć, a tym samym odpowiedź na pytanie, czy i na ile zjawisko spójności przekonań religijnych należy łączyć z ich emocjonalnym podłożem.

a. Pojęcie Boga i przekonania na temat rzeczywistości przez to pojęcie ujmowanej spełniają wewnątrz systemu rolę centralną, dlatego dla pełniejszego opisu religijności grup oprócz komponentu emocjonalnego postawy wobec Boga w analizie religijności grup uwzględniono także komponent poznawczy (konceptja Boga) i behawioralny (ocena własnej religijności).

Wykres 3 zawiera profile średnich wyników dla grup A, B, C, D oraz wykaz stwierdzonych istotnych różnic między porównywanymi grupami w zakresie myślenia o Bogu.



Wykres 3. Porównanie grup w aspekcie poznawczego komponentu postawy wobec Boga: "Myślę, że Bóg jest ..."



Wykres 4. Porównanie grup w aspekcie emocjonalnego komponentu postawy wobec Boga: "Myśl o Bogu wywołuje we mnie uczucie ..."

W skali: "chłodny-serdeczny" ($F = 6,86$; $p = 0,0000$) różnice istotne na poziomie 0,01 wystąpiły między grupami A i C oraz A i D; "skomplikowany-prosty" ($F = 4,52$; $p = 0,001$) - między B i C; "obojetny-zaangażowany" ($F = 3,56$; $p = 0,007$) - między A i B; "smutny-radosny" ($F = 4,10$; $p = 0,003$) - między A i D oraz B i D; "bierny-aktywny" ($F = 3,67$; $p = 0,006$) - między A i B; "nieatrakcyjny-atrakcyjny" ($F = 4,05$; $p = 0,003$) - między A i B; "niezrozumiały-zrozumiały" ($F = 3,84$; $p = 0,005$) - między A i C oraz B i C.

Grupa A posiada koncepcje Boga najbardziej serdecznego, aktywnego, zaangażowanego, wymagającego, wyrozumiałego i bliskiego, a więc koncepcje o charakterze personalnym. Grupa B - najwyższe oceny dała takim przymiotom Boga jak: prosty, zrozumiały i radosny. Przymiotniki: wymagający i atrakcyjny najwyższą ocenę uzyskały w grupie C. Natomiast grupa D uzyskując najniższe średnie wyniki w 9 skalach, ujawnia, że posiada mało personalny obraz Boga.

Aspekt emocjonalnego komponentu postawy badanych grup przedstawiony jest na wykresie 4. Różnice międzygrupowe w obszarze komponentu emocjonalnego postawy wobec Boga na poziomie 0,01 kształtują się w sposób następujący: skala "zagrożenia-bezpieczeństwa" ($F = 12,67$; $p = 0,0$) - między grupami A i C, A i D, B i C; "smutku-radości" ($F = 6,27$; $p = 0,0000$) - między A i B oraz A i D; "zwątpienia-zawierzenia" ($F = 9,86$; $p = 0,0000$) - między A i D, B i D oraz C i D; "obojetności-zaangażowania" ($F = 11,00$; $p = 0,0000$) - między A i B, A i C, A i D; "oddalenia-bliskości" ($F = 7,92$; $p = 0,0000$) - między A i C, A i D; "niechęci-przyjaźni" ($F = 7,20$; $p = 0,0000$) - między A i D oraz B i D; "odrzućcia-akceptacji" ($F = 6,30$; $p = 0,0001$) - między A i B oraz A i D.

W grupie A uczucia w stosunku do Boga są pozytywne i intensywniejsze niż w pozostałych grupach. W stosunku do Boga grupa przeżywa szczególnie silne poczucie przyjaźni, ufności, poczucie bezpieczeństwa i akceptacji. Nieco mniejsza intensywność pozytywnych uczuć cechuje grupę B. Istotnie mniej intensywnie grupa B żywi uczucie radości, akceptacji, zawierzenia i zaangażowania. Grupa C posiada w związku z Bogiem stosunkowo najmniej poczucia bezpieczeństwa i bliskości (wraz z D). Grupa D w 8 skalach mierzących uczucia wobec Boga uzyskała najniższe wyniki. Najbardziej odbiega od pozostałych grup obniżonym poczuciem zawierzenia,

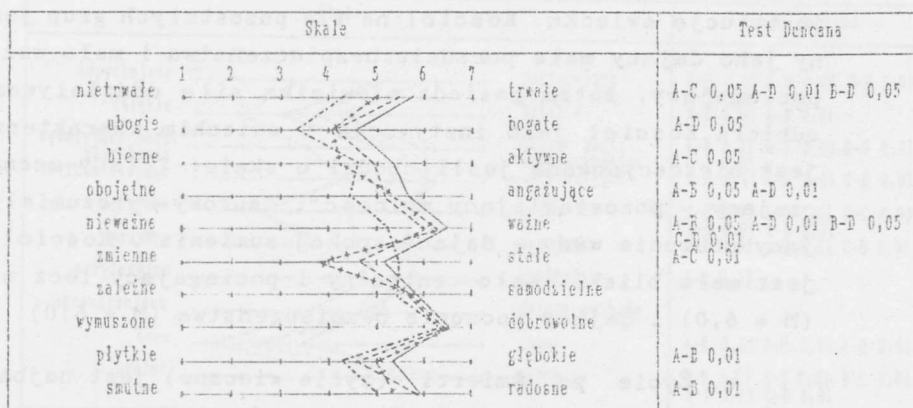
zaangażowania, akceptacji i przyjaźni. W sferze kontaktów z Bogiem różnice między grupami na poziomie 0,01 przedstawiają się następująco: "nietrwałe-trwałe" ($F = 4,67$; $p = 0,001$) między A i D; "obojętne-angażujące" ($F = 5,65$; $p = 0,0002$) między A i D; "nieważne-ważne" ($F = 6,95$; $p = 0,0000$) między A i D oraz C i D; "płytkie-głębokie" ($F = 5,27$; $p = 0,0004$) między A i E.

Kontakty z Bogiem najbardziej pozytywnie ocenia grupa A (wykres 5). Są one: trwałe, bogate, aktywne, angażujące, ważne i głębokie. Grupa B ocenia swoją religijność mniej "optymistycznie". Swoje kontakty z Bogiem spostrzega jako istotnie mniej angażujące, ważne, głębokie i stałe niż grupa A. Grupa C istotnie niżej niż grupa A ocenia trwałość, stałość, aktywność swoich kontaktów religijnych. Są one bardziej bierne niż w grupie D. Grupa D widzi swoje kontakty z Bogiem jako ubogie, mało trwałe i radosne oraz mało ważne.

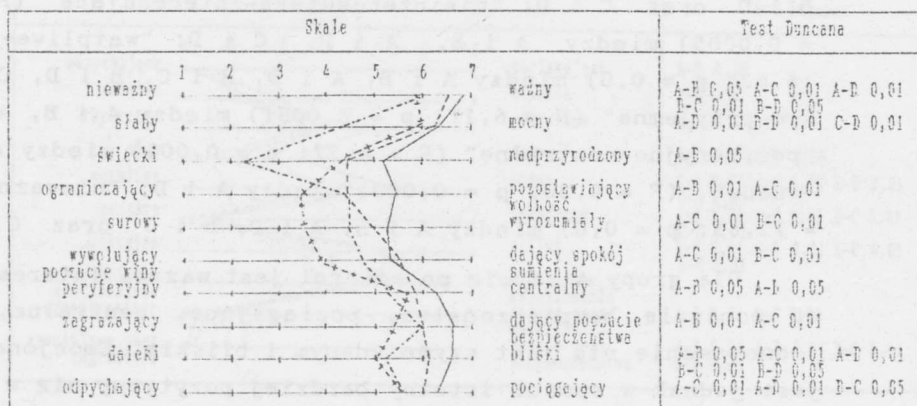
b. Pojęcie Kościoła - w aspekcie jego konotacyjnego znaczenia - jest kolejnym przedmiotem porównań (por. wykres 6).

Różnice międzygrupowe w konotacyjnym znaczeniu pojęcia "Kościół katolicki" na poziomie 0,01 kształtują się następująco: w skali "nieważny-ważny" ($F = 11,35$; $p = 0,0$) między A i C, A i D, B i C; "słaby-mocny" ($F = 7,62$; $p = 0,0000$) między A i D, B i D, oraz C i D; "ograniczający-pozostawiający wolność" ($F = 6,11$; $p = 0,0001$) między A i B oraz A i C; "surowy-wyrozumiały" ($F = 4,04$; $p = 0,003$) między A i C oraz B i C; "wywołujący poczucie winy - dający spokój sumienia" ($F = 2,93$; $p = 0,02$) między A i C, B i C; "zagrożający - dający poczucie bezpieczeństwa" ($F = 7,20$; $p = 0,0000$) między A i B oraz A i C; "daleki-bliski" ($F = 13,48$; $p = 0,0$) między A i C, A i D, B i C oraz B i D; "odpychający-pociągający" ($F = 6,84$; $p = 0,0000$) między A i C, A i D.

Grupa A szczególnie intensywnie przeżywa Kościół jako ważny, bliski i dający poczucie bezpieczeństwa. Jest on także dla niej - oceniany na tle pozostałych grup - bardziej mocny, pociągający i centralny. Silniej niż w innych grupach Kościół jest spostrzegany jako: nadprzyrodzony, pozostawiający wolność, wyrozumiały, dający spokój sumienia. We wszystkich skalach oceniających Kościół, grupa A uzyskiwała najwyższe średnie wyniki. Grupa B mimo, że ocenia Kościół pozytywnie, to jednak jej oceny są mniej pozytywne niż w grupie A (istotne różnice), zwłaszcza w zakresie przymiotników cech: ważny, nadprzyrodzony (świecki), pozostawiający wolność.



Wykres 5. Porównanie grup w aspekcie samooceny własnej postawy wobec Boga: "Moje kontakty z Bogiem są ..."



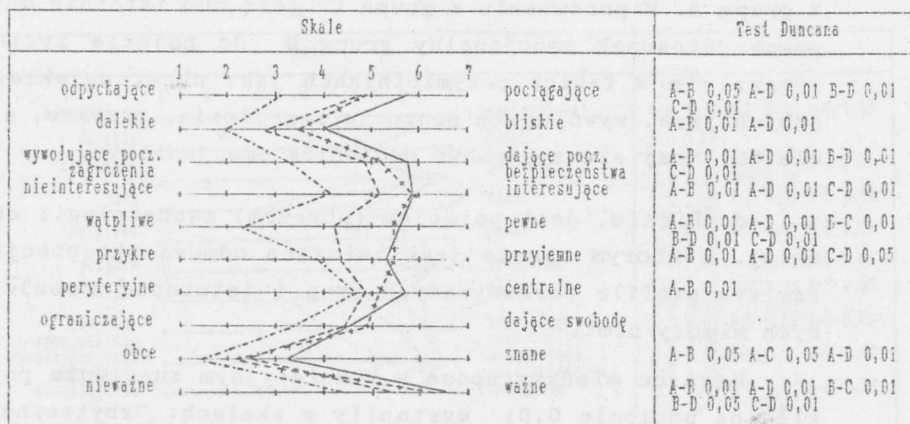
Wykres 6. Porównanie grup w aspekcie konotacyjnego znaczenia pojęcia kościoła: "Kościół katolicki według mnie jest ..."

centralny, dający poczucie bezpieczeństwa, bliski. Grupa C wyraziła charakterystyczne dla swojej religijności oceny Kościoła. Jest on spostrzegany w tej grupie jako raczej ograniczający, surowy i wywołujący poczucie winy. Tak jak grupa B, tak samo i C nie uznaje nadprzyrodzonego charakteru Kościoła, chociaż nie uważa go też za instytucję świecką. Kościół na tle pozostałych grup jest przeżywany jako dający małe poczucie bezpieczeństwa i mało ważny, bliski i pociągający, zatem posiada niewielką siłę oddziaływania. Grupa D odbiera Kościół jako instytucję o świeckim charakterze. Poza tym jest niezdecydowana jeśli chodzi o skalę: "słaby-mocny", "ograniczający - pozostawiający wolność". "surowy-wyrozumiały", "wywołujący poczucie winy - dający spokój sumienia". Kościół dla grupy D jest mało bliski, mało centralny i pociągający lecz mimo to ważny ($M = 6,0$) i dający poczucie bezpieczeństwa ($M = 6,0$).

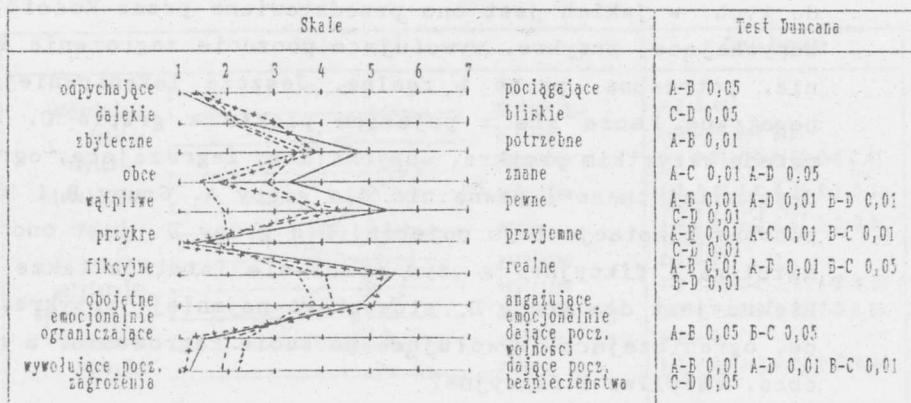
c. Życie po śmierci (życie wieczne) jest najbardziej ogólnie sformułowanym "pojęciem", stanowiącym treść systemu przekonań religijnych. Wyniki porównania grup w zakresie konotacyjnego znaczenia tego pojęcia przedstawia wykres 7.

Różnice między grupami w konotacyjnym znaczeniu "życia po śmierci" kształtują się na poziomie 0,01 w sposób następujący: "odpychające-pociągające" ($F = 6,57$; $p = 0,0000$) między A i D, B i D oraz C i D; "dalekie-bliskie" ($F = 4,62$; $p = 0,001$) między A i B oraz A i D; "wywołujące poczucie zagrożenia - dające poczucie bezpieczeństwa" ($F = 7,91$; $p = 0,0000$) między A i B, A i D, B i D oraz C i D; "nieinteresujące-interesujące" ($F = 5,20$; $p = 0,0005$) między A i B, A i D, C i D; "wątpliwe-pewne" ($F = 16,63$; $p = 0,0$) między A i B, A i D, B i C, B i D, C i D; "przykre-przyjemne" ($F = 6,17$; $p = 0,0001$) między A i B, A i D, C i D; "peryferyjne-centralne" ($F = 4,27$; $p = 0,002$) między A i B; "obce-znane" ($F = 4,30$; $p = 0,002$) między A i D; "nieważne-ważne" ($F = 12,63$; $p = 0,0$) między A i B, A i D, B i C oraz C i D.

Dla grupy A życie po śmierci jest ważne, interesujące, dające poczucie bezpieczeństwa, pociągające, centralne, pewne, ale jednocześnie nie jest czymś znanym i bliskim. Emocjonalny rezonans jest jednak w sposób istotny bardziej pozytywny niż w grupach B i D. Grupa C jest podobna do grupy A w emocjonalnym stosunku do życia po śmierci. Uważa je za nieznacznie ważniejsze, przyjemniejsze i dające większą swobodę niż grupa A (różnice nieistotne). Podobnie ocenia je w kategoriach: atrakcyjności, pewności. Jest



Wykres 7. Porównanie grup w aspekcie konotacyjnego znaczenia pojęcia życia po śmierci: "Życie po śmierci jest ..."



Wykres 8. Porównanie grup w aspekcie konotacyjnego znaczenia pojęcia piekła: "Piekło, o którym mówi religia jest ..."

ono natomiast dla grupy C mniej centralne, pociągające, dające poczucie bezpieczeństwa a bardziej obce i dalekie.

Grupa B posiada (stwierdzony na poziomie istotnym) mniej pozytywny stosunek do pojęcia życia wiecznego (9 skal) w porównaniu z grupą A. W porównaniu z grupą C jest ono istotnie mniej ważne i pewne. Stosunek emocjonalny grupy D do pojęcia życia wiecznego wyraża się w takich przymiotnikach jak: obce, dalekie, wątpliwe, odpychające, wywołujące poczucie zagrożenia, przykre, a więc pojęcie to łączy się z ujemnym odcieniem emocjonalnym.

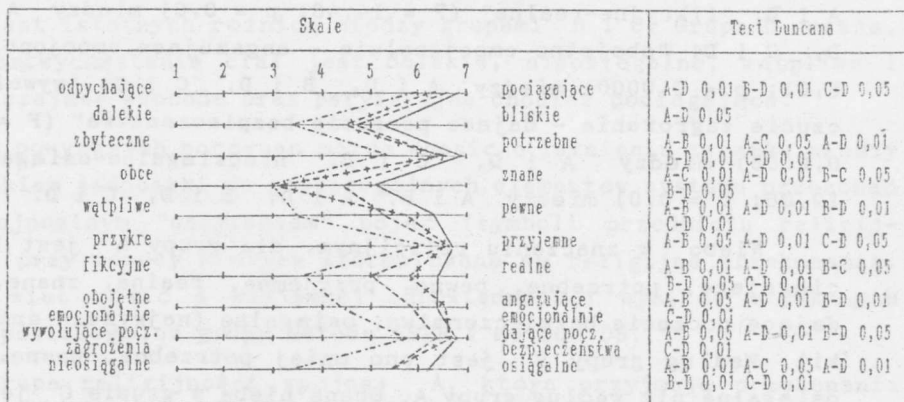
d. Piekło, jest pojęciem (obrazem) eschatologii chrześcijańskiej, z którym często jest związana odmowa akceptacji. Wykres 8 zawiera profile porównywanych grup i istotność różnic stwierdzonych między nimi.

Różnice międzygrupowe w konotacyjnym znaczeniu pojęcia "piekła" na poziomie 0,01 wystąpiły w skalach: "zbyteczne-potrzebne" ($F = 4,06$; $p = 0,003$) między A i B; "obce-znane" ($F = 4,33$; $p = 0,002$) między A i C; "wątpliwe-pewne" ($F = 13,11$; $p = 0,0$) między A i B, A i D, B i D oraz C i D; "przykre-przyjemne" ($F = 5,33$; $p = 0,0004$) między A i B, A i D oraz C i D; "fikcyjne-realne" ($F = 10,71$; $p = 0,0000$) między A i B, A i D oraz B i D; "wywołujące poczucie zagrożenia - dające poczucie bezpieczeństwa" ($F = 6,35$; $p = 0,0001$) między A i B, A i D, B i C.

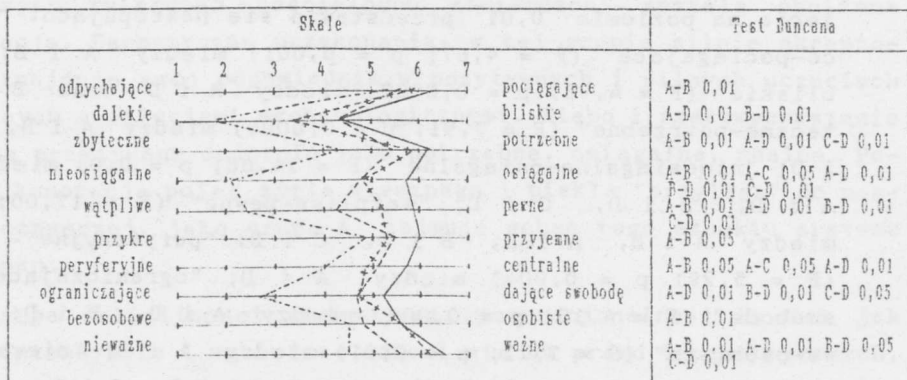
Grupa A ocenia piekło w kategoriach najbardziej zbliżonych do tych, w jakich jest ono przedstawiane przez Kościół. Jest ono odpychające, przykre, wywołujące poczucie zagrożenia i ograniczenia, potrzebne, pewne i realne. Jeszcze intensywniejsze uczucia negatywne łączy się z pojęciem piekła w grupie C. Piekło jest przede wszystkim przykre, odpychające, zagrażające, ograniczające. Jest mniej znane i pewne niż dla grupy A. Grupy B i D posiadają podobne konotacje tego pojęcia. Dla grupy D jest ono najbardziej wątpliwe i fikcyjne, w czym różni się istotnie także od grupy B. Piekło jest dla grupy D stosunkowo najmniej: przykre, odpychające, ograniczające, wywołujące poczucie zagrożenia, a najbardziej: obce, wątpliwe i fikcyjne.

e. Porównanie grup w zakresie konotacyjnego znaczenia pojęcia "niebo" zawiera wykres 9.

Różnice międzygrupowe w konotacyjnym znaczeniu pojęcia "niebo" na poziomie 0,01 występują w skalach: "odpychające-pociągające"



Wykres 9. Porównanie grup w aspekcie konotacyjnego znaczenia pojęcia nieba: "Niebo, o którym mówi religia jest ..."



Wykres 10. Porównanie grup w aspekcie konotacyjnego znaczenia pojęcia "Zmartwychwstanie ciał: "Zmartwychwstanie ciał, o którym mówi religia jest ..."

jace" ($F = 4,55$; $p = 0,001$) między A i D oraz B i D; "zbyteczne-potrzebne" ($F = 12,2$; $p = 0,0$) między A i B, A i D, B i D, C i D; "obce-znane" ($F = 6,02$; $p = 0,0001$) między A i C, A i D; "wątpliwe-pewne" ($F = 11,74$; $p = 0,0$) między A i B, A i D, B i D oraz C i D; "przykre-przyjemne" ($F = 3,71$; $p = 0,006$) między A i D; "fikcyjne-realne" ($F = 14,48$; $p = 0,0$) między A i B, A i D, C i D; "obojętne emocjonalnie - angażujące emocjonalnie" ($F = 8,01$; $p = 0,0000$) między A i D, B i D, C i D; "wywołujące poczucie zagrożenia - dające poczucie bezpieczeństwa" ($F = 7,82$; $p = 0,0000$) między A i D, C i D; "nieosiągalne-osiągalne" ($F = 12,08$; $p = 0,0$) między A i B, A i D, B i D, C i D.

Niebo w znaczeniu religijnym, dla grupy A jest bardzo pociągające, potrzebne, pewne, przyjemne, realne, znane, bliskie, dające poczucie bezpieczeństwa, osiągalne (najwyższe średnie wyniki). Według grupy B jest ono mniej potrzebne, pewne, realne i osiągalne niż według grupy A. Ocena nieba w grupie C jest zbliżona do tej, które posiada B, z tym, że grupa C uważa je za bardziej realne i bardziej obce. Grupa D określa niebo jako raczej obce, dalekie, wątpliwe, nieosiągalne, fikcyjne i emocjonalnie nie angażujące, a jednocześnie ocenia je jako przyjemne, pociągające, dające poczucie bezpieczeństwa.

f. Porównanie grup w zakresie konotacyjnego znaczenia pojęcia "zmartwychwstanie ciał" zawiera wykres 10.

Różnice między skupieniami w konotacyjnym znaczeniu tego pojęcia na poziomie 0,01 przedstawia się następująco: "odpychające-pociągające" ($F = 4,67$; $p = 0,001$) między A i B; "dalekie-bliskie" ($F = 4,98$; $p = 0,0007$) między A i D oraz B i D; "zbyteczne-potrzebne" ($F = 7,91$; $p = 0,0000$) między A i B, A i D, C i D; "nieosiągalne-osiągalne" ($F = 14,08$; $p = 0,0$) między A i B, A i D, B i D, C i D; "wątpliwe-pewne" ($F = 17,00$; $p = 0,0$) między A i B, A i D, B i D, C i D; "peryferyjne - centralne" ($F = 5,29$; $p = 0,004$) między A i D; "ograniczające - dające swobodę" ($F = 4,13$; $p = 0,003$) między A i D, B i D; "bezosobowe-osobiste" ($F = 3,22$; $p = 0,01$) między A i B; "nieważne-ważne" ($F = 9,87$; $p = 0,0000$) między A i B, A i D, C i D.

Grupa A ocenia "zmartwychwstanie ciał" jako ważne, pociągające, potrzebne, przyjemne i pewne. Wszystkie oceny niosą w sobie dodatni stosunek uczuciowy, chociaż w pozostałych skalach z mniej-

szym nasileniem. Grupa B w porównaniu z grupą A, wyraża mniej pozytywny stosunek w takich przymiotnikach, jak: pociągające, potrzebne, osiągalne, pewne, przyjemne, centralne, osobiste, ważne (różnice istotne). Grupa C uważa zmartwychwstanie ciał za mniej osiągalne i mniej centralne niż grupa A (istotne różnice). Brak natomiast istotnych różnic między grupami B i C. Grupa D uważa, że zmartwychwstanie ciał jest dalekie, nieosiągalne, wątpliwe i ograniczające swobodę oraz peryferyjne chociaż pociągające.

Z powyższych porównań można wnosić o istnieniu związku między stosunkiem jednostki do poszczególnych elementów systemu przekonań i emocjonalnym "nasyconiem" pojęć (symboli przedmiotu religijnego), przy pomocy których sformułowane są religijne przekonania. Można więc mówić o wzajemnej odpowiedniości wyników uzyskanych przez poszczególne grupy metodą SSPR i metodą DS.

Grupa religijności spójnej A, która przyjmuje przekonania teocentryczne, stanowiące w tej grupie "trzon" jej systemu przekonań, z pojęciem Boga łączy pozytywne uczucia związane z poczuciem bliskości, ufności, akceptacji, bezpieczeństwa, zaangażowania, zawierzenia i przyjaźni. Przekonania kościelne w tej grupie akceptowane w wysokim stopniu, posiadają swój odpowiednik emocjonalny w obrazie Kościoła, któremu grupa przyznawała takie przymioty, jak: bliski, pociągający, wyrozumiały, dający poczucie bezpieczeństwa i wolności, ważny, mocny i centralny. Cecha nadprzyrodzoneści została Kościołowi przypisana w stopniu mało intensywnym, dlatego wobec niektórych twierdzeń kościelnych stwierdzona została obniżona akceptacja. Eschatyczne przekonania, w tej grupie silnie akceptowane, znajdują swój odpowiednik w pozytywnych i silnych uczuciach związanych z pojęciami eschatologicznymi. Niebo i zmartwychwstanie ciał są przeżywane dodatnio jako potrzebne, osiągalne, realne. Podobnie konotacja pojęć życia wiecznego i piekła "przylega" do postawy poznawczej, jaką grupa A zajmuje wobec tego aspektu systemu przekonań.

Grupa religijności niespójnej (pozaracjonalnej) B, tak jak mniej intensywnie i wybiórczo odnosi się do prawd teocentrycznych, tak również w emocjonalnym stosunku do Boga wykazuje mniejszą intensywność niż grupa A. Ma poczucie mniejszego zaangażowania ze strony Boga w życie jednostki i mniejszej akceptacji ze strony Boga. Brak spostrzegania jego nadprzyrodzoneści, jego mała centralność, brak intensywnego poczucia bezpieczeństwa i bliskości sprawa-

wia, że Kościół dla tej grupy nie stanowi silnego źródła asercji przedmiotu religijnego, mimo akceptacji jego społecznej roli. Tłem emocjonalnym zdystansowania do przekonań eschatologicznych jest tutaj mało intensywne przeżywanie symboli - pojęć eschatologicznych. Ich treść niesie ze sobą małe poczucie bliskości, ważności, atrakcyjności i bezpieczeństwa. Nie wywołując dodatniego rezonansu emocjonalnego obrazy obecne w religijnych przekonaniach są zmienną zakłócającą ich asercję.

Wyjątek stanowi pojęcie nieba. W tym przypadku uczucia mają bardzo pozytywne zabarwienie, co jest zrozumiałe jeśli się uwzględni, że grupa ta w 90% akceptuje przekonanie o jego istnieniu.

Wyraźnie obniżona - w stosunku do grupy A - akceptacja przekonań eschatycznych, np. dotyczących życia po śmierci znajduje swe przypuszczalne źródło w stosunku obojętnym emocjonalnie wobec rzeczywistości eschatologicznej (7 skal na poziomie 0,01 w porównaniu z grupą A).

Uczucia związane z poszczególnymi pojęciami są w tej grupie niespójne, analogicznie jak mało spójny jest jej system religijnych przekonań.

Grupa religijności niespójnej (pozakoscielnej) C posiada także niespójny stosunek emocjonalny wobec pojęć wchodzących do systemu przekonań religijnych. Bóg dla tej grupy jest mało zrozumiały, wymagający, ale przez swą tajemniczość atrakcyjny, angażujący. Mimo tego brak jest w tej grupie poczucia bezpieczeństwa i bliskości w stosunku do Boga.

Kościół, którego grupa nie akceptuje (por. przekonania eklesjalne) jest odbierany jako źródło zagrożenia wywołujące poczucie winy i ograniczające wolność. Jest w doświadczeniu tej grupy mało bliski i wyrozumiały, a zatem mało ważny. Grupa ta nie jest zdecydowana co do jego nadprzyrodzonej natury. Związek "pozakoscielności" przekonań z "pozakoscielnością" konotacyjnego znaczenia wydaje się być tutaj szczególnie ewidentny.

W zakresie pojęć eschatologicznych dominują dodatnie konotacje emocjonalne, niekiedy o większej intensywności niż w grupie A. Harmonizuje to z wysoką akceptacją "rzeczy ostatecznych" i prawdopodobnie stanowi dużą siłę motywacyjną dla religijności w jej wymiarze eschatologicznym. Generalnie można powiedzieć, że w przypadku pozakoscielnego systemu przekonań grupy o religijności nie-

spójnej, obraz Kościoła prowadzi do niespójności emocjonalnej komponentu postawy (równoległej do niespójności poznawczej) wobec przedmiotu religijnego.

Grupa religijności spójnej (niezdecydowanej) D posiada obraz Boga, który nie wywołuje silniejszego pozytywnego rezonansu emocjonalnego. Minimalny stopień poczucia bezpieczeństwa, zawierzenia, akceptacji czy zaangażowania i radości łączonych z pojęciem Boga wiąże się z brakiem zdecydowania lub zaledwie zauważalną akceptacją przekonań teocentrycznych, czy chrystocentrycznych. Ubogie religijne życie emocjonalne nie dynamizuje również racjonalnej aktywności wobec przedmiotu religijnego. Kościół postrzegany jest w tej grupie w znaczeniu świeckim. Konotacje związane z tym pojęciem tam, gdzie mogłyby pochodzić z poczucia przynależności i więzi (bliskość, wyrozumiałość, dawanie spokoju sumieniu), nie mają zdecydowanego zabarwienia emocjonalnego, natomiast tam, gdzie chodzi o percepcję wpływu instytucji kościelnej, grupa D uznaje jej znaczenie, ponieważ otrzymuje od niej poczucie bezpieczeństwa, stabilności (ważny). Dlatego również w wymiarze doktrynalnym grupie D stosunkowo łatwiej przychodzi akceptacja przekonań mówiących o psychospołecznej funkcji Kościoła.

Ścisłe "przyleganie" emocji do przekonań uwidacznia się w zakresie eschatologii (życie wieczne, niebo, zmartwychwstanie). Niezdecydowanie poznawcze współwystępuje więc z dystansem, chłodem emocjonalnym, wyrażonym w konotacyjnym obrazie "rzeczy ostatecznych człowieka". Kontrast między grupą D a grupami A i C - podobnie zresztą, jak w sferze przekonań - jest tu szczególnie ostry. Nawet w stosunku do pojęcia "niebo" grupa D zachowuje obojętność emocjonalną, choć przekonania na temat jego istnienia akceptuje w 86%. Ta rozbieżność może pochodzić z tego, że w sformułowaniu przekonania na ten temat unikano językowo wieloznacznego pojęcia "niebo".

Zatem także w grupie D obrazy sacrum związane z systemem przekonań są prawdopodobnie zmienną pośredniczącą w akceptacji elementów tego systemu.

2.2. Zachowanie religijne - praktyki

Funkcjonowanie przekonań religijnych jest ściśle związane z kultem. W trakcie uczestnictwa w praktykach kultowych jednostka doznaje indywidualnych przeżyć religijnych. Podobne przeżycie kul-

Różnice międzygrupowe w komponencie behawioralnym postawy religijnej są następujące: modlitwa ($F = 3,64$; $p = 0,006$) na poziomie 0,05 między grupami A i B; msza ($F = 6,09$; $p = 0,0001$) na poziomie 0,01 między grupami A i B, na poziomie 0,05 między grupami A i C; komunія św. ($F = 4,82$; $p = 0,001$) na poziomie 0,01 między grupami A i B; motywacja praktyk ($F = 1,10$; $p = 0,36$) brak istotnych różnic; znaczenie praktyk ($F = 17,60$; $p = 0,0$) na poziomie 0,01 między grupami A i B, A i C, A i D.

Grupa A modlitwie praktykuje codziennie lub prawie codziennie, uczestniczy we mszy średnio raz na tydzień, do komunii świętej przystępuje raz na miesiąc lub nieco rzadziej, praktyki religijne wykonuje motywowana wewnętrzną potrzebą i poczuciem przyjaźni i obowiązku wobec Boga, mają one zdecydowanie duże lub duże znaczenie.

Grupa B modli się prawie codziennie lub parę razy w miesiącu, uczestniczy we mszy od raz na tydzień do raz na miesiąc, przystępuje do komunii parę razy w roku, praktyki te wykonuje częściej z wewnętrznej potrzeby niż z przyjaźni i obowiązku wobec Boga, mają one znaczenie duże lub przeciętne.

Grupa C modli się raz w tygodniu, uczestniczy we mszy od raz na tydzień do raz na miesiąc, do komunii przystępuje parę razy w roku lub nieco częściej, praktyki spełnia głównie z wewnętrznej potrzeby, mają one dla grupy znaczenie duże lub przeciętne.

Grupa D modli się ze średnią częstotliwością od prawie codziennie do parę razy w roku, uczestniczy we mszy od raz na tydzień do raz na miesiąc, przystępuje do komunii parę razy w roku, swoje praktyki religijne wykonuje głównie z wewnętrznej potrzeby i mają one dla niej znaczenie raczej przeciętne.

Zastosowanie niezbyt precyzyjnego narzędzia do pomiaru częstotliwości praktyk religijnych jest przypuszczalnie jednym ze źródeł niewielkiego zróżnicowania w tym komponencie religijności. Jedynie między grupami A i B w zakresie wszystkich rodzajów praktyk religijnych a między A i C w częstotliwości przystępowania do komunii świętej wystąpiły istotne różnice. Widoczne jest jednak, że grupa o religijności spójnej (najbardziej ortodoksyjna) wypowiada swoją religijność w częstych praktykach religijnych. Przypisuje też swoim praktykom ważne znaczenie w czym różni

się istotnie od każdej z pozostałych grup. Pełniejszy wgląd w samoocenę kontaktów z Bogiem przez poszczególne grupy daje wykres 5 (por. Rozdz. III, p. 2.1.), którego profile potwierdzają dane z tabeli 14 odnośnie znaczenia praktyk religijnych. Grupa A przywiązuje do praktyk duże znaczenie, ocenia jako ważne, głębokie, bogate i angażujące, w odróżnieniu od grupy B, choć ta różnica między A i B nie osiąga poziomu istotności. W samoocenie kontaktów z Bogiem wystąpiły różnice istotne (0,01) między grupami A i D, co wydaje się być zrozumiałe. Natomiast nie widać tak bliskiego związku między typami niespójności religijnych przekonań a częstotliwością praktyk w grupach B i C.

Badanie komponentu emocjonalnego i behawioralnego religijności porównywanych grup podjęte zostało w związku z hipotezą zakładającą, że wraz ze zwiększoną spójnością przekonań (komponent poznawczy) idzie w parze większa zwartość postawy w zakresie pozostałych jej komponentów: emocjonalnego i behawioralnego. Nie badano statystycznej korelacji między poszczególnymi komponentami religijności (postawy), niemniej z przeprowadzonych dotychczas zestawień wynika, że grupa religijności spójnej (A) pod względem przekonań wykazuje intensywne dodatnie uczucia wobec przedmiotu religijnego a komponent behawioralny jej postawy, religijne zaangażowanie, przejawia wysoki poziom tak jeśli chodzi o częstotliwość jak i ocenę ważności spełnianych praktyk, czy też świadoma nad nimi "autorefleksje". Zatem ze spójnością przekonań związana jest zwarta postawa religijna.

W grupie z religijnością niespójną pozapoznawczą (B) niespójności przekonań na temat przedmiotu religijnego towarzyszy brak spójności emocjonalnej (analogicznie do braku spójności w komponencie przekonaniowym). Stosunek emocjonalny do poszczególnych pojęć wykazuje różnicowanie tak w zakresie znaku jak i intensywności. Występuje też znaczne obniżenie zaangażowania religijnego. Niemniej jako swoisty fenomen, religijność tej grupy wykazuje wewnętrzną zwartość. Nie tylko postawa wobec systemu przekonań wykazuje obniżoną intensywność. Obniżenie intensywności zauważa się także w komponencie emocjonalnym i behawioralnym. Natomiast zwartość tej postawy zdaje się wyrażać w tym, że komponenty poznawczy i emocjonalny postawy wobec określonego elementu przekonań mają podobną siłę i znak.

Podobnie rzecz się przedstawia z religijnością niespójną pozakościelną (C). Chociaż na niespójność przekonań wpłynęło obniżenie akceptacji innych elementów systemu przekonań (przekonania kościelne) to jednak zauważa się prawidłowość, że intensywnie akceptowanym przekonaniom towarzyszy intensywny, pozytywny stosunek emocjonalny, przekonaniom o mniejszej sile - słabsze zaangażowanie emocjonalne, a neutralnej postawie czy negacji - brak rezonansu emocjonalnego lub emocje negatywne. W komponencie behawioralnym jest to widoczne zwłaszcza w związku z przekonaniami kościelnymi.

Religijność spójna, choć o cechach przekonaniowego indyferentyzmu grupy D, zawiera proporcjonalny udział wszystkich komponentów postawy, a więc jest również religijnością zwartą. Zgodność przekonań, emocji w stosunku do ich przedmiotu i religijnego zachowania w poszczególnych grupach dowodzi, że postawy religijne tych grup mimo różnego stopnia spójności ich komponentu przekonaniowego są postawami mniej lub bardziej wewnętrznie zwartymi.

R O Z D Z I A Ł I V

ANALIZA OSOBOWOŚCIOWYCH KORELATÓW

RELIGIJNOŚCI SPÓJNEJ I NIESPÓJNEJ

W rozdziale III poddano szczegółowej analizie rezultaty empirycznych badań dotyczących religijności. Zidentyfikowane typy spójnych i niespójnych systemów przekonań religijnych opisano w zakresie emocjonalnego i behawioralnego komponentu religijności.

Kolejnym etapem pracy jest ukazanie wzajemnych odniesień między wyróżnionymi typami religijności a zmiennymi osobowości. Uwzględnienie dynamiki psychologicznej podmiotu, specyfiki jego osobowości powinno pogłębić rozumienie religijności spójnej czy niespójnej.

Kolejno przedstawione zostaną wyniki porównywanych grup w zakresie ich struktury potrzeb (Wskaźnik Upodobań G.G. Sterna), poziomu niepokoju (Arkusz Samopoznania R.B. Cattella), stosowanych mechanizmów obronnych (Skala Mechanizmów Obronnych N. Haan) i hierarchii wartości (Preferencja Wartości M. Rokeacha. Do testowania hipotezy zerowej zastosowano technikę analizy wariancji ANOVA, do sprawdzenia istotności różnic między średnimi wynikami porównywanych grup - test Duncana.

1. STRUKTURA POTRZEB

Przedmiot religijny (system przekonań) staje się dla jednostki znaczący, o ile pozostaje w związku z określonymi jej potrzebami. Może on gratyfikować oczekiwania i potrzeby jednostki, a przez to nabierać wartości dodatniej lub może pojawiać się jako przeszkoda w spełnianiu podmiotowych oczekiwań i wywoływać postawę negatywną. W tym przypadku ma miejsce odniesienie systemu przekonań do układu potrzeb właściwych danej jednostce. Jeśli przedmiot nie wykazuje żadnego (dodatniego lub ujemnego) powiązania z układem potrzeb jednostki, to pozostaje on dla podmiotu psychologicznie obojętny (por. Preżyna, 1976, s. 6). Poniżej omówione zostaną

te skale i te potrzeby, które wykazały statystycznie istotny związek z badanymi typami religijności.⁵²⁾

Skala: Humanizm [Hum]

Zainteresowania poznawcze w dziedzinie zagadnień społecznych, politycznych, historycznych i wszystkich gałęzi kultury i sztuki (wysokie wyniki).

Tabela 11. Porównanie średnich wyników badanych grup w skali: humanizmu ($F = 2,20$; $p = 0,07$)

Grupy	M	SD	Test Duncana
A	4,9	2,5	A-B 0,05
B	4,0	2,3	
C	3,9	2,6	
D	4,6	3,0	

Grupa A charakteryzuje najbardziej nasiloną potrzebę humanizmu. Różni się jej nasileniem w sposób istotny z grupą B. Arytmetycznie najniższy poziom tej potrzeby zauważa się w grupie C.

Skala: Aktywność [Eny] - Bierność [Pass]

[Eny] - potrzeba działania, gotowości do trwałego, intensywnego wysiłku. [Pass] - potrzeba unikania wysiłku, ospałość, bezwładność, niechęć do działania.

Tabela 12. Porównanie średnich wyników badanych grup w skali: aktywność - bierność ($F = 4,84$; $p = 0,001$)

Grupy	M	SD	Test Duncana
A	6,4	1,9	A-D 0,01
B	6,1	1,9	
C	6,2	1,5	C-D 0,01
D	3,9	2,9	

Najsilniejszą potrzebę aktywności ujawnia grupa A, najmniejszą natomiast - grupa D, która charakteryzuje się najwyższą pasywnością. Pasywność jest największa w grupie D i istotnie różni się od nasilenia tej potrzeby we wszystkich pozostałych grupach, których średnie wyniki są do siebie zbliżone.

Skala: Obiektywizm [Obj] - Projekcja [Pro]

[Obj] - odrzucenie przesądów, niesugerowanie się cudzymi opiniami, samodzielność sądów na temat świata i ludzi, realizm psychologiczny. [Pro] - uleganie przesądom, wiara w dobre i złe znaki, brak obiektywizmu w ocenie własnej osoby.

Tabela 13. Porównanie średnich wyników badanych grup w skali: obiektywizm - projekcja ($F = 2,40$; $p = 0,05$)

Grupy	M	SD	Test Duncana
A	7,8	1,8	A-B 0,01
B	6,9	2,1	
C	7,5	2,6	
D	7,2	1,4	

Istotna różnica w skali obiektywizmu-projekcji wystąpiła między grupami A i B. Najsilniej potrzeby obiektywności przejawia grupa A, a najsłabiej - grupa B, z przejawem potrzeby projekcji sytuacja jest odwrotna.

Skala: Stałość [Sam] - Zmiana [Cha]

[Sam] - dążenie do uporczywego trzymania się tych samych form zachowania i działania. Lojalność, wierność, wytrwałość dążeń, konsekwencja w działaniu, trwałe nawyki. [Cha] - niezrutynizowanie, zmienne zachowanie, zmienianie zainteresowań i zawodu.

Tabela 14. Porównanie średnich wyników badanych grup w skali: stałość - zmiana ($F = 4,50$; $p = 0,001$)

Grupy	M	SD	Test Duncana
A	6,2	2,0	A-C 0,01
B	6,1	1,6	
C	4,5	1,7	B-C 0,01
D	5,1	1,6	

Potrzeba zmiany w najwyższym stopniu ujawniła się w grupie C, najniższa - w grupie A, która wykazuje najsilniejszą tendencję do trwałości dążeń i zachowań. Grupa C istotnie różni się w tym względzie od grup B i A.

Skala: Porządek [Ord]

[Ord] - organizowanie bezpośredniego otoczenia fizycznego, troska o czystość, porządek aż do najdrobniejszych szczegółów.

Tabela 15. Porównanie średnich wyników badanych grup w skali: porządek ($F = 1,56$; $p = 0,18$)

Grupy	M	SD	Test Duncana
A	4,6	2,7	B-C 0,05
B	5,5	2,7	
C	4,5	2,3	
D	5,7	2,2	

Najniższe wyniki w skali porządku uzyskała grupa C, najwyższe zaś grupa D. Przedstawiciele grupy C są w najmniejszym stopniu zainteresowani troską o szczegółowe porządkowanie swego otoczenia fizycznego. Największe zainteresowanie w tym względzie wykazują osoby z grupy D.

Skala: Ukryte osiągnięcia [F/A]

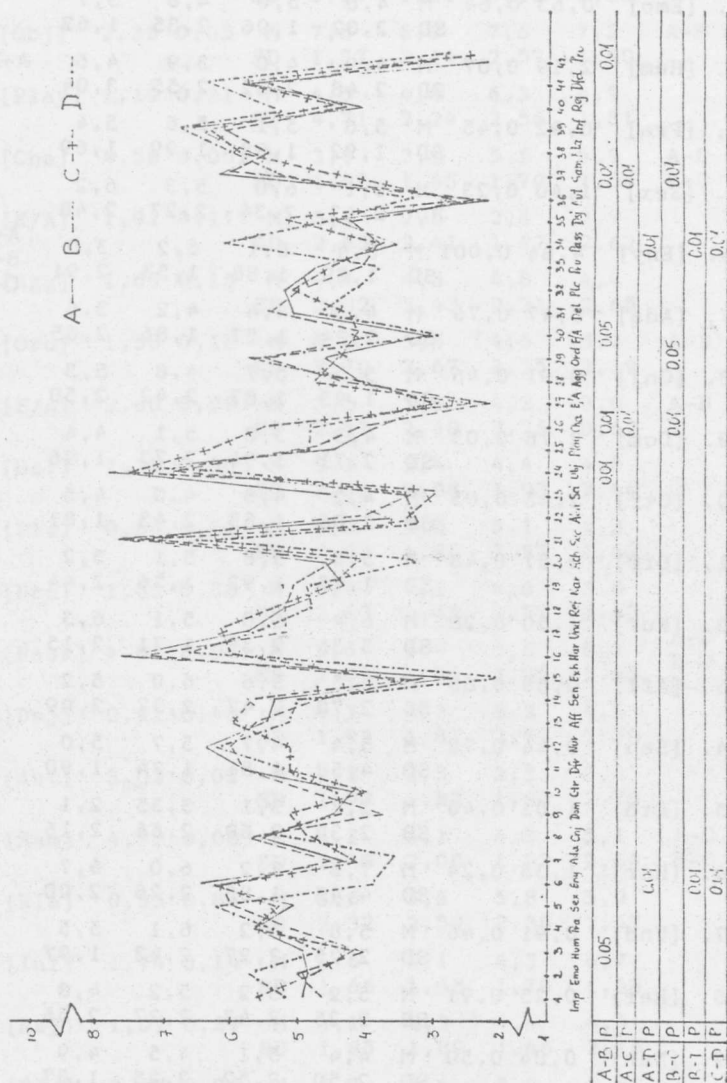
[F/A] - wyżywanie się w marzeniach o powodzeniu, osobistym uznaniu. Narcystyczne marzenia o urojonych osobistych zaszczytach, o wpływach, o sławie.

Tabela 16. Porównanie średnich wyników badanych grup w skali: ukryte osiągnięcia ($F = 2,00$; $p = 0,09$)

Grupy	M	SD	Test Duncana
A	3,1	2,2	A-B 0,05
B	3,9	2,4	
C	4,2	2,8	
D	3,0	2,0	

Najwyższy przeciętny wynik uzyskała grupa C, najniższy natomiast - grupa D. Istotna różnica wystąpiła jedynie między grupami A i B.

Pełną konfigurację wyników w układzie graficznym przedstawia wykres 11.



Wykres 11. Wskaźnik Upodobań G.G. Sterna. Średnie profile osobowości.

Tabela 17. Porównanie grup w zakresie struktury potrzeb WU -
- G.G. Sterna

Nr	Skala potrzeb	F	p.i.	Grupa				Test Duncana
				A	B	C	D	
1.	[Imp]	1,35	0,25	M 4,9 SD 2,08	4,6 2,08	5,6 1,93	5,2 2,44	
2.	[Emo]	0,63	0,64	M 4,8 SD 2,02	5,0 1,96	4,8 2,35	5,7 1,62	
3.	[Hum]	2,19	0,07	M 4,9 SD 2,48	4,0 2,32	3,9 2,55	4,6 3,04	A-B 0,05
4.	[Pra]	0,92	0,45	M 5,6 SD 1,92	5,1 1,98	5,6 1,99	5,4 1,69	
5.	[Sex]	1,40	0,23	M 5,1 SD 2,63	6,0 2,34	5,3 2,27	6,2 2,48	
6.	[Eny]	4,84	0,001	M 6,4 SD 1,89	6,1 1,86	6,2 1,53	3,9 2,91	A-D 0,01 B-D 0,01 C-D 0,01
7.	[Ada]	0,47	0,76	M 4,3 SD 2,24	4,4 1,87	4,2 1,86	3,6 2,65	
8.	[Cnj]	0,91	0,46	M 5,5 SD 1,93	5,7 1,87	4,8 2,42	5,5 2,50	
9.	[Dom]	2,78	0,03	M 4,5 SD 2,71	3,8 1,94	5,1 2,73	4,4 1,96	
10.	[Ctr]	2,45	0,05	M 4,2 SD 2,06	4,8 1,83	4,0 2,43	4,5 1,81	
11.	[Dfr]	0,87	0,48	M 5,8 SD 1,75	5,8 1,92	5,1 1,76	5,2 2,44	
12.	[Nur]	1,50	0,20	M 6,4 SD 3,35	6,0 2,39	5,1 1,71	6,3 2,15	
13.	[Aff]	0,69	0,60	M 5,5 SD 2,70	5,6 2,47	6,0 2,57	5,2 3,09	
14.	[Sen]	0,44	0,78	M 5,4 SD 4,52	4,7 1,81	5,7 1,74	5,0 1,90	
15.	[Exh]	1,01	0,40	M 2,7 SD 2,35	3,1 2,60	3,35 2,66	2,1 2,16	
16.	[Har]	1,38	0,24	M 7,6 SD 4,43	7,2 1,85	6,0 2,26	6,7 2,00	
17.	[Und]	0,91	0,46	M 5,8 SD 2,25	5,2 2,27	6,1 2,43	5,5 1,97	
18.	[Ref]	0,25	0,91	M 5,2 SD 2,25	5,2 2,43	5,2 2,27	4,8 2,56	
19.	[Nar]	0,84	0,50	M 4,4 SD 2,50	5,1 2,52	4,5 2,25	4,9 1,37	
20.	[Ach]	1,53	0,19	M 4,6 SD 2,68	4,5 2,46	4,1 2,57	3,3 2,65	

Nr	Skala	F	p.i.	Grupa				Test
				A	B	C	D	
	potrzeb							Duncana
21.	[Suc]	4,17	0,003	M 7,7	7,7	7,5	6,6	
				SD 1,96	1,82	1,93	2,69	
22.	[Aba]	0,64	0,63	M 3,7	4,1	3,5	3,3	
				SD 2,16	2,10	2,43	2,20	
23.	[Sci]	1,38	0,24	M 4,6	3,4	3,0	3,4	
				SD 5,24	2,61	3,12	2,50	
24.	[Obj]	2,38	0,05	M 7,8	6,9	7,6	7,2	A-B 0,05
				SD 1,77	2,14	2,57	1,40	
25.	[Play]	1,19	0,31	M 4,5	4,8	6,3	4,9	
				SD 4,71	2,24	2,56	1,81	
26.	[Cha]	4,50	0,002	M 3,9	3,9	5,5	4,9	A-C 0,01
				SD 1,98	1,65	1,70	1,64	B-C 0,01
27.	[E/A]	1,91	0,11	M 3,1	2,2	2,4	2,9	
				SD 2,45	2,41	1,97	2,62	
28.	[Agg]	1,69	0,15	M 4,1	4,3	4,8	4,4	
				SD 2,32	2,43	2,31	2,65	
29.	[Ord]	1,58	0,18	M 4,6	5,5	4,5	5,7	A-B 0,05
				SD 2,70	2,67	2,35	2,19	
30.	[F/A]	2,00	0,09	M 3,1	3,9	4,2	3,0	A-B 0,05
				SD 2,17	2,40	2,76	0,62	
31.	[Del]	1,22	0,30	M 5,1	5,4	4,4	4,8	
				SD 2,08	2,08	1,93	2,44	
32.	[Plc]	0,64	0,63	M 5,2	5,0	5,1	4,3	
				SD 2,02	1,96	2,35	1,62	
33.	[Pru]	1,05	0,38	M 4,8	4,1	4,6	3,8	
				SD 2,63	2,45	2,27	2,48	
34.	[Pass]	4,81	0,001	M 3,6	3,9	3,8	6,1	A-D 0,01
				SD 2,02	1,96	2,35	1,62	B-D 0,01
								C-D 0,01
35.	[Ds]	0,91	0,46	M 4,5	4,3	5,2	4,5	
				SD 1,93	1,87	2,42	2,50	
36.	[Aut]	3,02	0,02	M 2,2	2,3	2,5	3,4	
				SD 1,92	1,82	1,93	2,70	
37.	[Sam]	4,90	0,001	M 6,2	6,1	4,5	5,1	A-C 0,01
				SD 2,08	2,08	1,93	2,44	B-C 0,01
38.	[Bla]	0,35	0,84	M 5,6	5,5	5,8	5,9	
				SD 2,32	2,59	2,35	2,47	
39.	[Inf]	1,74	0,14	M 6,6	6,1	6,3	6,7	
				SD 1,66	1,68	1,70	1,58	
40.	[Rej]	1,07	0,37	M 4,1	4,2	4,4	4,3	
				SD 1,85	1,89	1,46	2,16	
41.	[Dfd]	0,47	0,76	M 5,7	5,6	5,8	6,4	
				SD 4,97	3,36	3,30	6,41	
42.	[Pro]	2,38	0,05	M 2,2	3,0	2,4	2,8	A-B 0,01
				SD 3,12	4,48	6,33	1,79	

Grupa A najwyższe wyniki uzyskała w zakresie potrzeb: humanizmu, aktywności, opiekuńczości, unikania cierpienia, rozumienia, osiągnięć, poznania w zakresie przyrodoznawstwa, obiektywizmu, osobistych osiągnięć, spokoju, reakcji i zachowań pruderyjnych i stałości. Najniższe średnie wyniki uzyskała w zakresie potrzeb: seksualnej, reakcji i zachowań narcystycznych, zabawy, agresji, bierności, autonomii, odrzucenia.

Porównując grupę A z pozostałymi grupami wyniki układają się następująco: grupa A w porównaniu z grupą B ujawnia istotnie wyższy poziom potrzeb: humanizmu, obiektywizmu, stałości oraz istotnie niższy poziom w zakresie potrzeb: ukrytych osiągnięć, projekcji i zmiany. Od grupy C posiada istotnie wyższy średni wynik w potrzebie stałości a niższy w potrzebie zmiany. Od grupy D różni się istotnie wyższym wynikiem w potrzebie aktywności i niższym w potrzebie bierności.

Grupa B posiada stosunkowo największe nasilenie potrzeb: poniżenia, przeciwdziałania, narcyzmu, rozwagi, projekcji, a najniższe nasilenie potrzeby impulsywnego działania, dominacji, doznawania wrażeń zmysłowych, obiektywizmu, osobistych osiągnięć, dysonansu wewnętrznego, obrony.

Jesli chodzi o porównanie tej grupy z pozostałymi grupami, to grupa B uzyskała istotnie wyższe wyniki od grupy A w zakresie potrzeb: ukrytych osiągnięć, projekcji i zmiany, a niższe - w zakresie potrzeb: humanizmu, obiektywizmu i stałości. Od grupy C posiada istotnie wyższe średnie w potrzebie porządku i stałości i istotnie niższe - w potrzebie zmiany. W stosunku do grupy D grupa B uzyskała istotnie wyższy wynik w zakresie potrzeby aktywności a istotnie niższy - w zakresie potrzeby bierności.

Grupa C ma w badanej populacji stosunkowo najwyższe nasilenie potrzeb impulsywnego reagowania, dominacji, afiliacji, ekshibicjonizmu, zabawy, agresji, ukrytych osiągnięć, dysonansu wewnętrznego, odrzucenia. Grupa C posiada najmniejsze nasilenie w zakresie potrzeb: humanizmu, ładu wewnętrznego, opiekuńczości, unikania cierpienia, potrzeby poznawczej w zakresie przyrodoznawstwa i techniki, porządku, rozwagi i zmiany.

Od grupy A grupa C różni się istotnie wyższym nasileniem potrzeby zmiany a istotnie niższym nasileniem potrzeby stałości. Od grupy B różni się istotnie wyższym nasileniem potrzeby zmiany

a istotnie niższym nasileniem potrzeby stałości i porządku. Od grupy D różni się istotnie wyższym wynikiem w potrzebie aktywności a niższym w potrzebie bierności.

Grupa D najwyższe wyniki w profilu swoich potrzeb uzyskała w zakresie potrzeby doznań seksualnych, porządku, bierności, autonomii, unikania poniżenia, obrony, a najniższe - w zakresie potrzeby aktywności, przystosowawczości, afiliacji, ekshibicjonizmu, refleksji, osiągnięć, oparcia, poniżenia, zachowań pruderyjnych. Od grup A, B i C grupa D różni się istotnie wyższym średnim wynikiem w potrzebie bierności i niższym wynikiem w potrzebie aktywności.

Grupa osób z religijnością spójną (A) i grupy osób z różnym typem religijności niespójnej (B, C, D) w zakresie struktury potrzeb badanej WU Sterna są różnicowane (hipoteza zerowa została odrzucona lub przynajmniej zakwestionowana) przez skale mierzące potrzeby: aktywności-bierności, zmiany-stałości, dążenia do obiektywizmu -projekcji, humanistycznych zainteresowań, ukrytych osiągnięć i porządku.

2. POZIOM NIEPOKOJU

Przedmiot religijny i jego "przymioty" ujęte w formie religijnych przekonań, cechy religijnej instytucji i jej autorytet ze swej natury prowadzą do wywołania rezonansu w osobowości jednostki, także w obszarze niepokoju. Jedne elementy systemu przekonań są pomocne w redukcji niepokoju, inne - przeciwnie - wywołują jego nasilenie. Jednostki o różnym poziomie niepokoju w różny sposób mogą "posługiwać się" przekonaniami celem jego obniżenia a w konsekwencji różnie reagować na treść tych przekonań i modyfikować swoje ustosunkowanie się do tych przekonań (por. Narramore, za Meadow, Kahoe, s. 20).

Grupy o odmiennej spójności systemu przekonań zostały poniżej porównane w zakresie poziomu ogólnego niepokoju oraz jego poszczególnych czynników. Tabela 18 zawiera wartość F i poziom istotności weryfikujący hipotezę zerową w odniesieniu do poszczególnego czynnika Arkusza Niepokoju (Q_3^- , C^- , L, O, Q_4) i niepokoju ogólnego (WN), wartości średnie i odchylenia standardowe dla każdej z porównywanych grup (A, B, C, D) oraz stwierdzone istotne różnice między porównywanymi grupami (test Duncana).

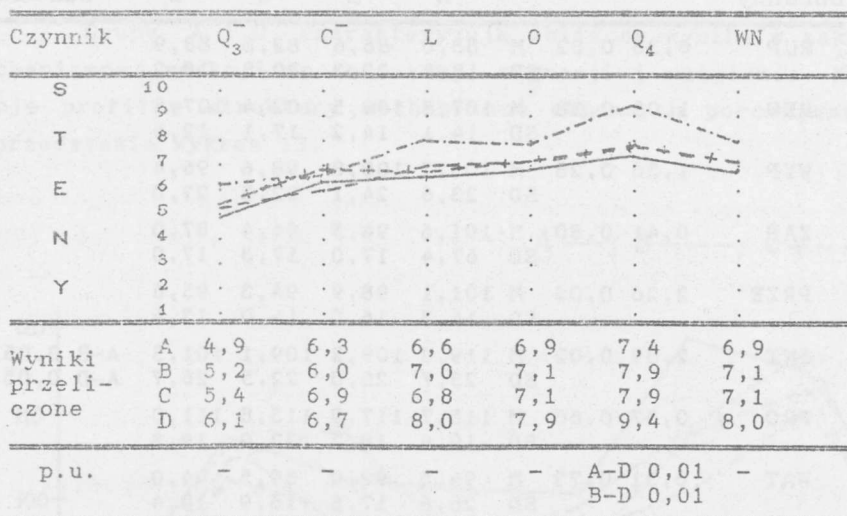
Tabela 18. Porównanie grup w zakresie poziomu niepokoju
(A.S. - R.B. Cattella)

Czynnik	F	p.i.		Grupa				Test Duncana
				A	B	C	D	
Q ₃ ⁻	1,15	0,33	M	4,9	5,2	5,4	6,1	
			SD	2,0	1,8	2,2	1,8	
C ⁻	0,63	0,64	M	6,3	6,0	6,9	6,7	
			SD	2,4	2,5	2,0	2,5	
L	1,81	0,13	M	6,6	7,0	6,8	8,0	
			SD	2,2	2,0	1,9	1,7	
O	1,19	0,31	M	6,9	7,1	7,1	7,9	
			SD	2,2	2,2	2,0	2,4	
Q ₄	2,70	0,03	M	7,4	7,9	7,9	9,4	A-D 0,01 B-D 0,01
			SD	2,2	2,1	1,8	1,2	
WN	1,11	0,35	M	6,9	7,1	7,1	8,0	
			SD	1,7	1,6	1,6	1,5	

Najwyższe średnie wyniki we wszystkich czynnikach niepokoju uzyskała grupa D, a najniższe - grupa A. Wyjątek stanowi czynnik C, w którym najwyższy wynik posiada grupa C, a najniższy - grupa B. Z porównania wyników uzyskanych w zakresie poziomu niepokoju przez porównywane grupy wynika, że statystycznie istotna różnica wystąpiła tylko w czynniku Q₄ (napiecie wewnętrzne), w którym najwyższy średni wynik uzyskała grupa D. Grupa D różni się istotnie w tym wyniku od grup A i B (0,01).

W zakresie poziomu niepokoju porównywane grupy zasadniczo nie różnią się między sobą. Stwierdza się natomiast, że grupa z religijnością niezdecydowaną (negatywnie spójna - D) ujawnia obecność silnego napięcia nerwowego (M = 9,4). To napięcie wyraża się w podnieceniu, nieuzasadnionym niepokoju, niecierpliwości, braku odporności na frustrację, nasileniu konfliktów, nacisku ze strony popędów, trudności w kontakcie z grupą (por. Płużek, 1961). Grupa ta w swoim profilu niepokoju oprócz Q₄, ma najwyższe wyniki w czynniku Q₃ (brak integracji, kontroli emocjonalnej), L (skłonność do reakcji paranoidalnych, wycofywanie się z kontaktów, agresywność) i O (poczucie winy, poczucie osamotnienia, podejrzliwość, przewrażliwienie). Można z tego wnosić, że jej profil czynników niepokoju posiada związek z niezdecydowaniem w stosunku do systemu przekonań religijnych.

Średnie wyniki pozostałych grup są zbliżone do siebie. Istnieje zauważalna, choć nieistotna różnica w czynniku C między grupami B i C. Grupa C zdaje się przejawiać większe niezrównoważenie emocjonalne niż grupa B.



Wyniki grup: A ———, B ———, C —+—+, D —.—

Wykres 12. Poziom lęku w grupach A, B, C, D badany Arkuszem Samopoznania R.B. Cattella

3. MECHANIZMY OBRONNE OSOBOWOŚCI

Lęk jest reakcją na psychologiczne zagrożenie, którego jednostka doświadcza. Obrona przed zagrożeniem przyjmuje postać zachowań sztywnych, przymusowych, zniekształcających rzeczywistość i nie różnicujących bodźców, podczas gdy przystosowanie do zagrożenia nosi cechy zachowań elastycznych, celowych, zorientowanych na rzeczywistość i różnicujących wielkość zagrożenia (por. Haan, 1965, s. 374).

Przy pomocy skali mechanizmów obronnych N. Haan dokonano pomiaru ośmiu reakcji obronnych na psychologiczne zagrożenie, którego jednostka doświadcza, które to zagrożenie odnosi się do jej "ego" (ja). Porównanie grup zróżnicowanych pod względem spójności przekonań religijnych w zakresie mechanizmów obronnych (typów obrony) stosowanych przez wchodzące w skład tych grup jednostki znalazło swoje odzwierciedlenie w wynikach zestawionych w tabeli 19.

Tabela 19. Porównanie grup w zakresie stosowanych mechanizmów obronnych (S.M.O. - N. Haan)

Mechanizm obronny	F	p.i.		Grupa A	Grupa B	Grupa C	Grupa D	Test Duncana
RUP	0,38	0,82	M	88,0	86,6	82,8	88,9	
			SD	18,2	23,3	20,8	18,2	
REG	1,05	0,38	M	107,5	104,5	102,4	107,3	
			SD	14,1	14,2	17,1	12,5	
WYP	1,26	0,28	M	103,7	108,8	98,6	96,4	
			SD	23,6	24,1	22,3	22,0	
ZAP	0,41	0,80	M	101,6	94,5	94,4	87,0	
			SD	67,4	17,0	17,3	17,0	
PRZE	2,26	0,06	M	101,1	98,9	94,3	95,6	
			SD	14,3	16,0	14,0	13,4	
INT	2,89	0,02	M	119,3	109,2	109,1	101,3	A-B 0,05
			SD	25,7	25,0	22,5	26,7	A-D 0,05
PRO	0,57	0,68	M	115,7	117,9	113,8	111,0	
			SD	19,9	18,7	22,0	19,5	
WAT	0,51	0,73	M	94,5	92,0	89,5	94,0	
			SD	20,6	17,6	16,9	10,4	

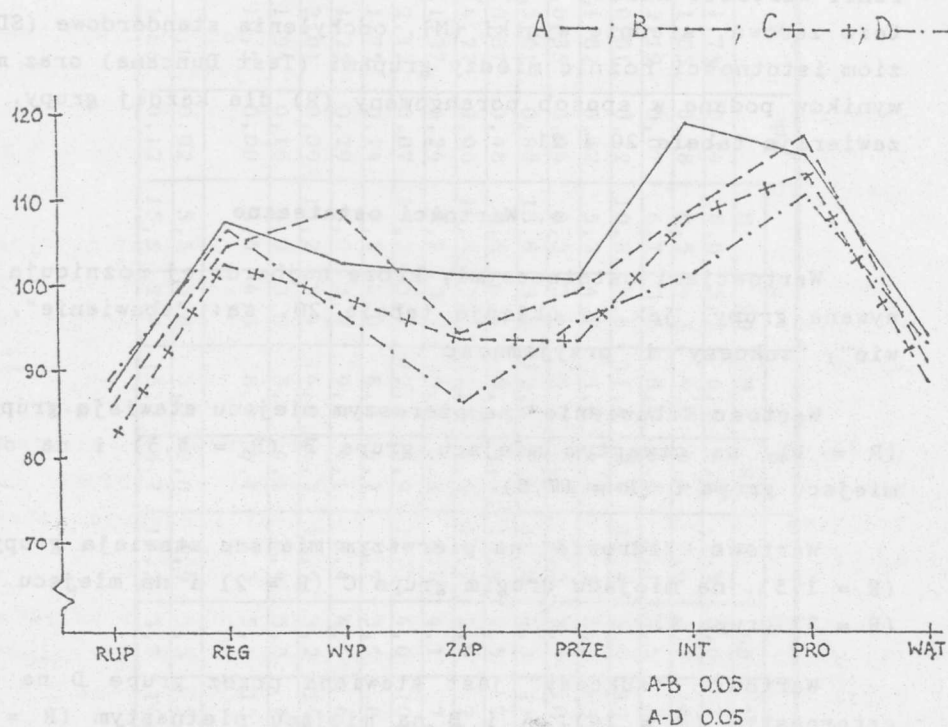
Z zestawienia wynika, że porównywane grupy zasadniczo nie różnią się istotnie w poziomie stosowanych mechanizmów obronnych osobowości. Wyjątek stanowi mechanizm intelektualizacji, w zakresie którego wystąpiły istotne różnice między grupą A a grupą B i grupą D.

Grupa A uzyskała najwyższe wyniki w skalach intelektualizacji i zaprzeczenia, grupa B - w skalach wyparcia i projekcji, grupa C posiada najniższe wyniki w skali reakcji upozorowanej, a grupa D - najniższe wyniki w skalach zaprzeczenia i intelektualizacji (odwrotnie niż w grupie A).

Najbardziej (na poziomie istotnym) różnicuje grupy mechanizm intelektualizacji (ucieczka od uczuć w słowa i abstrakcje, niezupełnie odpowiadające sytuacji), w których grupa z religijnością spójną (A) wykazuje znaczące jego podwyższenie, zwłaszcza w porównaniu z grupą D. Między grupami A i D występują znaczne ale nieistotne różnice w nasileniu mechanizmu zaprzeczania (przeczenie faktom i uczuciom teraźniejszym i przeszłym, których uświadomienie byłoby bólem, a koncentrowanie się na tym, co obojętne i przyjemne), który jest częściej stosowany przez grupę z religijnością spójną. Grupa B wykazuje silniejszą tendencję do stosowania me-

mechanizmów wyparcia i projekcji niż grupa D. Grupa C posiada najniższe wyniki w zakresie mechanizmów reakcji upozorowanej, regresji i przemieszczania. Grupa D na tle pozostałych grup posiada "najsłabszy" system obrony "ja", a najmniejsze jego nasilenie ma miejsce w zakresie zaprzeczania, wyparcia i intelektualizacji.

Grupy A i D charakteryzują zbliżone wyniki w zakresie mechanizmów: reakcji upozorowanej, regresji i wątpienia. Konfigurację profilów struktury mechanizmów obronnych porównywanych grup przedstawia wykres 13.



Wykres 13. Poziom stosowanych mechanizmów obronnych badanych skalą N. Haan.

4. PREFERENCJA WARTOŚCI

Idealy, którym jednostka przypisuje najwyższą wartość wchodzi dynamicznie do jej doświadczenia. Uzyskując centralną ważność dla osobowości, wymagają od jednostki najwyższej lojalności. Dlatego system wartości nadaje sens jej życiu i ułatwia znajdowanie zna-

czeń dla własnych doświadczeń i celów (Nilsen, s. 27). Zróżnicowane pod względem spójności przekonań grupy A, B, C, D zostały porównane także w zakresie preferencji uznawanych ostatecznych (finalnych) i pośredniczących (instrumentalnych) wartości. Przy pomocy tego porównania chcemy stwierdzić, czy, oraz jeśli tak, to które wartości znajdują się w korelacji z systemami przekonań religijnych porównywanych grup.

Systemy wartości porównywanych grup diagnozowano przy pomocy skali Preferencji Wartości M. Rokeacha. Celem ustalenia hierarchii wartości każdej z grup obliczone zostały: F testujące hipotezę zerową, średnie wyniki (M), odchylenia standardowe (SD), poziom istotności różnic między grupami (Test Duncana) oraz mediany wyników podane w sposób porangowany (R) dla każdej grupy. Wyniki zawierają tabele 20 i 21.

a. Wartości ostateczne

Wartościami ostatecznymi, które najbardziej różnicują porównywane grupy, jak to ukazuje tabela 20, są: "zbawienie", "zdrowie", "sukcesy" i "przyjemność".

Wartość "zbawienie" na pierwszym miejscu stawiają grupy A i C ($R = 1$), na czwartym miejscu grupa B ($R = 5,5$) i na ostatnim miejscu grupa D ($R = 17,5$).

Wartość "zdrowie" na pierwszym miejscu stawiają grupy B i D ($R = 1,5$), na miejscu drugim grupa C ($R = 2$) i na miejscu trzecim ($R = 3$) grupa A.

Wartość "sukcesy" jest stawiana przez grupę D na miejscu czternastym ($R = 14$), A i B na miejscu piętnastym ($R = 15,5$), przez C na miejscu szesnastym ($R = 16,5$).

Wartość "przyjemność" jest wybierana w następującej kolejności: D ($R = 14$); A, B ($R = 15,5$) i C ($R = 16,5$).

Grupa A o spójnej religijności - na czele swojej hierarchii wartości umieściła wartość "zbawienie" ($Me = 2$). W następnej kolejności umieszcza wartości: "pokój" i "zdrowie", a następnie równocześnie wartości: "bezpieczeństwo narodowe", "mądrość", "harmonia wewnętrzna" i "rodzinna". Najmniej preferowanymi wartościami są: "życie pełne wrażeń" i "wygoda życia".

Tabela 20. Porównanie grup w preferencji wartości ostatecznych (PW; WO - M. Rokeacha)

WARTOSC	F	P<	A		B		C		D		Test Duncan
			M	SD	M	SD	M	SD	M	SD	
1. bezpieczeń.	1,74	0,14	8,0	5,1	6,5	5,4	9,9	6,0	7,4	4,3	A-B 0,05
2. miłość	1,05	0,38	8,5	4,3	9,0	4,4	7,6	3,7	10,6	4,7	
3. mądrość	2,19	0,07	6,7	3,5	8,0	4,5	6,1	4,5	8,9	3,9	A-B 0,05
4. piękno	0,51	0,72	10,8	3,8	11,4	3,4	11,4	3,5	10,0	2,9	
5. pokój	1,82	0,12	5,3	4,2	5,0	4,4	7,3	5,3	3,6	5,0	C-D 0,05
6. przyjaźń	0,35	0,04	9,3	3,4	9,7	3,9	9,0	3,5	10,0	4,0	
7. przyjemność	3,01	0,02	13,8	3,2	12,6	3,4	11,8	4,3	11,9	3,3	A-B 0,05 A-C 0,05
8. równość	0,87	0,48	9,6	4,4	9,5	4,5	10,4	4,5	7,3	4,4	
9. sukcesy	4,77	0,00	14,4	2,8	12,5	4,0	14,2	2,9	2,5	2,5	A-B 0,01
10. szacunek	1,37	0,24	8,5	3,9	8,7	3,8	6,6	4,1	7,4	4,0	
11. uznanie społ.	2,12	0,07	13,3	3,7	12,1	3,9	12,3	4,0	10,6	3,7	A-D 0,05
12. harmonia	1,75	0,14	7,5	4,0	8,2	4,2	6,7	3,5	8,2	3,9	
13. wolność	1,25	0,29	8,0	3,9	9,0	4,1	8,4	4,4	6,3	3,8	
14. wygodne życie	2,01	0,09	15,2	3,4	14,1	4,2	14,9	3,2	14,3	4,2	
15. rodzina	1,94	0,10	6,9	3,8	5,9	4,1	8,4	5,3	7,1	5,3	B-C 0,05
16. zbawienie	19,5	0,00	3,9	4,3	8,2	6,1	5,3	5,4	15,4	3,3	A-B 0,01 A-D 0,01 B-C 0,05 B-D 0,05 C-D 0,01
17. zdrowie	3,0	0,02	5,5	3,8	3,9	2,8	1,9	3,5	2,8	3,0	A-B 0,01 A-D 0,05
18. z. p. wrzecz	1,86	0,12	15,5	2,7	15,2	3,7	15,2	3,7	14,0	3,9	A-C 0,05 C-D 0,05

Grupa A w porównaniu z grupą B wyżej stawia wartość "zbawienie" (0,01) i "mądrość" (0,05), a niżej od B wartość "przyjemność" (0,05). W porównaniu z grupą C niżej stawia "przyjemność" (0,05) i "życie pełne wrażeń" (0,05). W porównaniu z grupą D, grupa A wyżej stawia "zbawienie" (0,01) natomiast niżej "zdrowie" (0,05) i "uznanie społeczne" (0,05).

Grupa B (religijność niespójna - pozaracjonalna) na pierwszym miejscu stawia "pokój" i "zdrowie" ($M_e = 3$), na drugim "bezpieczeństwo narodowe", "rodzinę" oraz na trzecim "harmonie" i "zbawienie". Najmniej ceni "życie pełne wrażeń" i "wygodę życia".

Grupa B niżej niż A stawia "zbawienie" (0,01), "mądrość" (0,05), natomiast wyżej od A stawia "przyjemność" (0,05). W zestawieniu z grupą C wyżej kładzie "bezpieczeństwo narodowe" (0,01) i "rodzinę" (0,05) i niżej "zbawienie" (0,05), a z grupą D wyżej "zbawienie" (0,05).

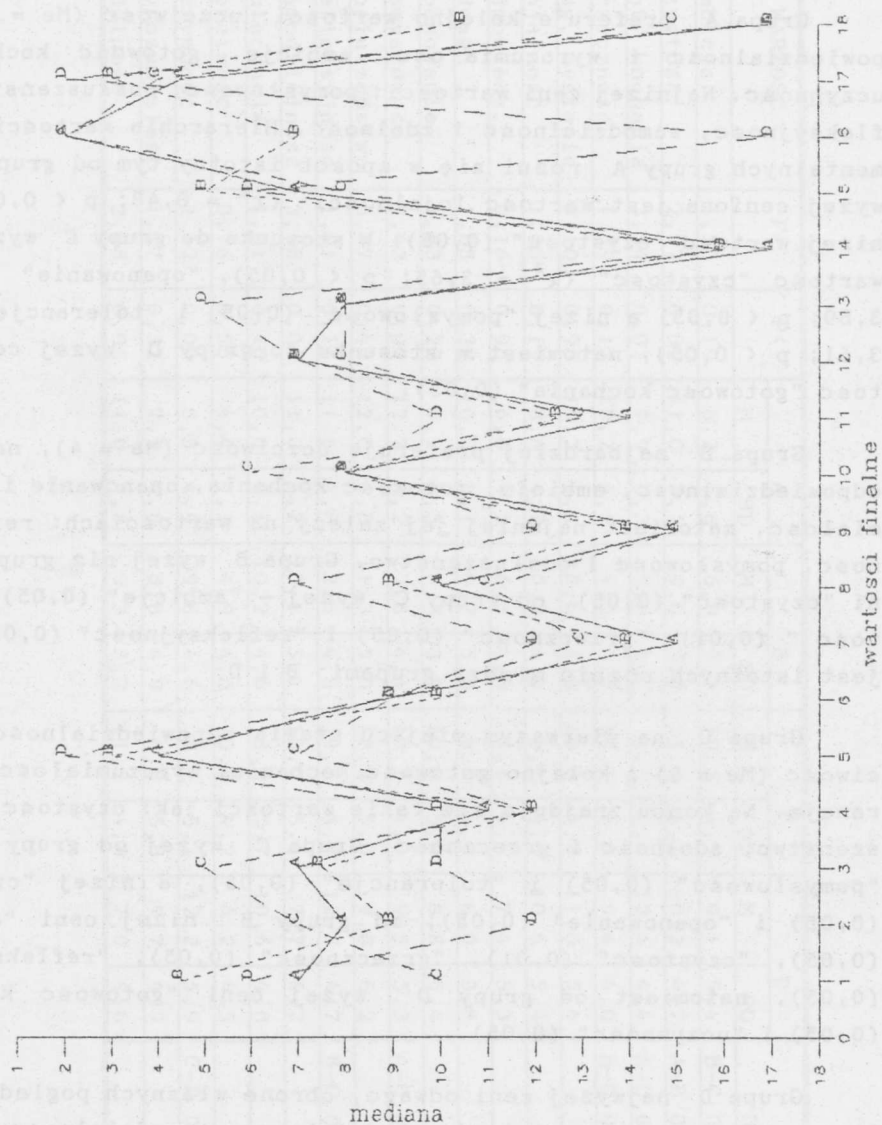
Grupa C (religijność niespójna - pozakościelna) najwyżej ceni "zbawienie" ($M_e = 2$), następnie wybiera kolejno wartości: zdrowie, mądrość, szacunek, miłość i pokój. Najniżej wartościuje "wygodne życie", "sukcesy" i "życie pełne wrażeń".

Grupa C od grupy A bardziej preferuje wartość "przyjemność" (0,05) i "życie pełne wrażeń" (0,05), od grupy B wartość "zbawienie" (0,05) natomiast mniej "bezpieczeństwo narodowe" (0,05) i "rodzinę" (0,05) zaś od grupy D bardziej preferuje "zbawienie" (0,01), "pokój" (0,05) "życie pełne wrażeń" (0,05).

Grupa D najwyżej umieszcza wartości pokoju i zdrowia ($M_e = 2$), a następnie: wolność, bezpieczeństwo narodowe i rodzinę, natomiast najniżej - zbawienie i życie pełne wrażeń. Grupa D w porównaniu z grupą A wyżej ceni "zdrowie" (0,05), "uznanie społeczne" (0,05), a niżej "zbawienie" (0,01), w porównaniu z B niżej stawia "zbawienie" (0,01), "życie pełne wrażeń" (0,05) i "pokój" (0,05). Profile wyników obrazujące hierarchie wartości finalnych poszczególnych grup, zawiera wykres 14.

b. Wartości instrumentalne

Wartościami pośredniczącymi, które najbardziej różnicują grupy A, B, C, D są "gotowość kochania" (czułość, wrażliwość), "czystość" (schludność, umiowanie porządku) i "pomysłowość".



Wykres 14. Różnice w preferencji wartości finalnych porównywanych grup

(śmiałość, twórczość pomysłów) (por. tab. 21). Wartość "gotowość kochania" przedstawia następującą kolejność preferencji w grupach: C ($R = 3$), B ($R = 5$), A ($R = 5,5$), D ($R = 14$); wartość "czystość": B ($R = 7,5$), D ($R = 8,5$), A ($R = 12,5$), C ($R = 18$); wartość: "pomysłowość": D ($R = 9$), C ($R = 12$), B ($R = 17$), A ($R = 18$).

Grupa A preferuje kolejno wartości: uczciwość ($Me = 3$), odpowiedzialność i wyrozumiałość, ambicję, gotowość kochania i uczynność. Najniżej ceni wartości: pomysłowość, posłuszeństwo, refleksyjność, samodzielność i zdolność. Hierarchia wartości intrumentalnych grupy A różni się w sposób istotny tym od grupy B, że wyżej ceniona jest wartość lojalności ($\chi^2 = 8,43$; $p < 0,01$)⁵⁴ i niżej wartość "czystość" (0,05). W stosunku do grupy C wyżej ceni wartość "czystość" ($\chi^2 = 3,65$; $p < 0,05$), "opanowanie" ($\chi^2 = 3,89$; $p < 0,05$) a niżej "pomysłowość" (0,05) i "tolerancję" ($\chi^2 = 3,61$; $p < 0,05$), natomiast w stosunku do grupy D wyżej ceni wartość "gotowość kochania" (0,05).

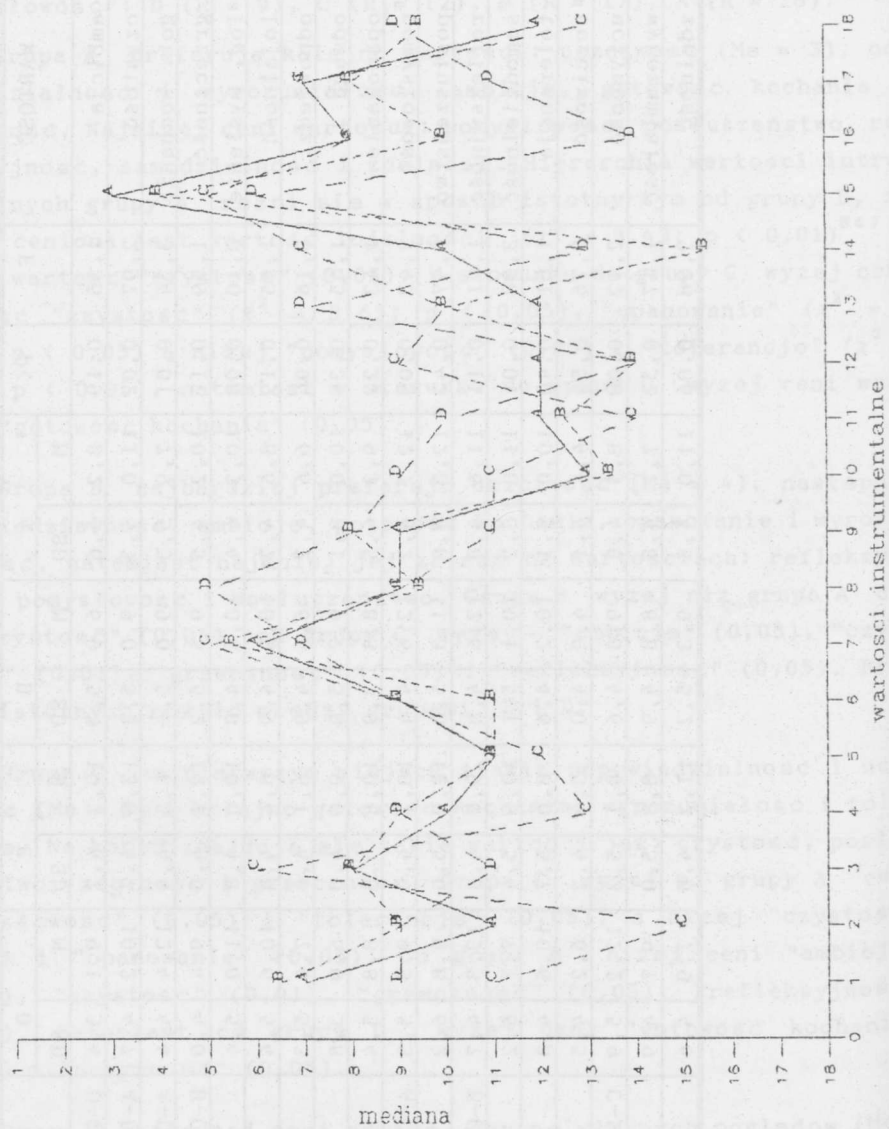
Grupa B najbardziej preferuje uczciwość ($Me = 4$), następnie odpowiedzialność, ambicję, gotowość kochania, opanowanie i wyrozumiałość, natomiast najmniej jej zależy na wartościach: refleksyjność, pomysłowość i posłuszeństwo. Grupa B wyżej niż grupa A ceni "czystość" (0,05), od grupy C wyżej - "ambicję" (0,05), "czystość" (0,01), "grzeczność" (0,05) i "refleksyjność" (0,05). Brak jest istotnych różnic między grupami B i D.

Grupa C na pierwszym miejscu stawia odpowiedzialność i uczciwość ($Me = 5$) i kolejno gotowość kochania, wyrozumiałość i tolerancję. Na końcu znajdują się takie wartości jak: czystość, posłuszeństwo, zdolność i grzeczność. Grupa C wyżej od grupy A ceni "pomysłowość" (0,05) i "tolerancję" (0,05), a niżej "czystość" (0,05) i "opanowanie" (0,05); od grupy B niżej ceni "ambicję" (0,05), "czystość" (0,01), "grzeczność" (0,05), "refleksyjność" (0,05), natomiast od grupy D wyżej ceni "gotowość kochania" (0,05) i "uczynność" (0,05).

Grupa D najwyżej ceni odwagę, obronę własnych poglądów ($Me = 5$), następnie uczciwość i odpowiedzialność, samodzielność i opanowanie. Najniżej stawia wartości: efektywność i uczynność oraz tolerancję. Grupa D niżej od grupy A ceni wartość "gotowość do kochania" (0,05), a od grupy C niżej ceni "gotowość do kochania" (0,05) i "uczynność" (0,05).

Tabela 21. Porównanie skupisk w zakresie preferencji wartości instrumentalnych (PW; W.I. - M. Rokeacha)

WARTOSC	F	P<	A		B		C		D		Test Duncan
			M	SD	M	SD	M	SD	M	SD	
1. ambicja	1,55	0,19	8,2	5,6	6,9	5,3	10,3	4,7	9,1	5,4	B-C 0,05
2. czystość	2,97	0,02	11,0	5,3	9,0	5,2	13,3	4,7	10,2	4,7	A-B 0,05 B-C 0,01
3. got. kochania	3,34	0,01	7,9	5,3	9,0	5,6	6,5	4,4	12,4	4,4	A-D 0,05 C-D 0,05
4. grzeczność	1,59	0,17	10,2	4,5	9,5	5,2	12,1	4,5	9,4	4,0	B-C 0,05
5. log. myślenie	0,10	0,98	10,3	4,4	10,6	4,8	10,0	4,8	11,0	5,4	
6. lojalność	1,55	0,19	8,6	4,7	10,2	4,9	8,4	4,8	10,6	5,4	
7. odpowiedz.	0,16	0,96	6,6	4,2	6,6	4,9	6,1	4,8	7,4	5,3	
8. odwaga	1,05	0,38	10,0	8,1	9,7	5,0	9,6	4,0	6,0	3,8	
9. opanowanie	1,43	0,22	9,3	4,5	8,8	3,9	10,8	5,0	8,8	5,4	
10. pomysłowość	2,43	0,05	12,7	4,2	12,6	4,4	10,7	4,9	9,5	5,3	A-C 0,05
11. posłuszeństwo	0,97	0,42	12,0	4,8	11,3	5,0	12,9	5,0	9,8	6,2	
12. refleksyjność	1,91	0,11	11,6	4,8	12,6	4,8	9,7	4,8	12,3	4,7	B-C 0,05
13. samodzielność	3,38	0,01	11,0	5,2	10,1	5,1	10,0	5,4	7,7	6,2	
14. tolerancja	1,01	0,40	10,0	5,1	10,2	4,6	8,0	5,7	10,6	4,8	
15. uczciwość	0,76	0,55	4,4	4,1	4,9	4,0	5,4	4,2	6,2	4,5	
16. uczynność	2,12	0,08	8,5	4,9	9,8	4,6	8,1	5,3	12,2	5,9	C-D 0,05
17. wyrozumiałość	1,17	0,32	7,7	4,8	8,8	4,9	8,8	5,0	9,7	4,9	
18. zdolność	2,28	0,06	11,0	4,5	9,3	5,2	11,2	4,8	7,9	4,6	



Wykres 15. Różnice w preferencji wartości instrumentalnych porównywanych grup

Zestawienie profilów układu wartości porównywanych grup przedstawia wykres 15.

Z zestawienia wyników w zakresie preferencji wartości ostatecznych wynika, że najbardziej różnicującymi wartościami dla porównywanych grup są wartości nazywane intrapersonalnymi (osobistymi): zbawienie, sukcesy życiowe, zdrowie i przyjemność. W mniejszym stopniu grupy różnią się istotnie w zakresie wartości interpersonalnych (społecznych): bezpieczeństwo narodowe, pokój na świecie, przyjaźń, uznanie społeczne i rodzina.

W hierarchii wartości instrumentalnych grupy różnią się preferencją wartości: "czystość", "gotowość kochania" (moralne), "pomysłowość" (kompetencyjne). Mniej wyraźnie grupy różnią się pod względem takich wartości, jak: ambicja, grzeczność, refleksyjność i uczynność.

Porównywane grupy zatem różnią się bardziej pod względem wartości finalnych niż instrumentalnych, a w finalnych bardziej różnią się pod względem wartości intrapersonalnych niż interpersonalnych, natomiast w obszarze wartości instrumentalnych bardziej pod względem wartości moralnych.

D Y S K U S J A W Y N I K I

A. Punktem wyjścia dla niniejszego opracowania był stwierdzalny empirycznie fakt, że jednostki religijne różnią się pod względem uznawanych przekonań religijnych. Celem postawionego w pracy zadania było znalezienie na gruncie psychologii religii powiązania tego faktu z funkcjonowaniem religijności i osobowością człowieka. Posłużono się pojęciem religijności spójnej i niespójnej w obszarze jej wymiaru przekonaniowego – zdefiniowanym na użytek badań – jako terminem wiodącym. Podstawą do sformułowania hipotezy o istnieniu związku między funkcjonowaniem osobowości a spójnością przekonań religijnych były wyniki dotychczasowych badań nad zjawiskami pokrewnymi spójności przekonań (religijność selektywna), wcześniej rozpoczęte badania autora nad tym zagadnieniem oraz supozycja, że również w wymiarze doktrynalnym, istotnym dla religijności, tak jak w innych jej wymiarach biorą udział motywacyjne struktury osobowości. Znaczącą wreszcie okolicznością był brak pogłębionych badań psychologicznych nad tym zagadnieniem.

B. Przeprowadzone w ramach tej pracy badania miały charakter poszukiwań w zakresie prawidłowości charakteryzujących związki spójności przekonań z innymi wymiarami (komponentami) religijności oraz wybranymi elementami osobowości. W tym celu skonstruowano najpierw skalę SSPR dla pomiaru stopnia zgodności przekonań jednostki z systemem obiektywnym i dla pomiaru ich spójności wewnątrz subiektywnego systemu funkcjonującego w religijności jednostki. Na drodze analizy treściowej w skali SSPR zidentyfikowano 3 podskale – wymiary: przekonań podstawowych, przekonań kościelnych i przekonań naturalnych. Wyodrębniono je na bazie trzech wykrytych w SSPR czynników, jako na zmiennych źródłowych. Następnie przeprowadzono badania właściwe.

Przebadano przy pomocy SSPR 260 osób deklarujących swoją religijność. Grupy eksperymentalne uzyskano metodą niehierarchicznej analizy skupień. Kryterium do grupowania osób była podobna struktura pomiaru czynnikowego, uzyskana przez każdą z tych osób w zakresie trzech czynników SSPR. Czynniki te określają trzy źródła asercji funkcjonujące w postawie wobec systemu przekonań religij-

nych: religijne, instytucjonalne i racjonalne. W efekcie do porównań przyjęto cztery grupy (A, B, C, D). Grupy te różnią się istotnie między sobą pod względem rozkładu typów asercji, wyrażonych przez strukturę pomiaru czynnikowego, jak również pod względem poziomu spójności systemu przekonań w zakresie trzech jego wymiarów, wyrażonego przez pomiar skalowy. Tak więc grupy wyodrębniono za pomocą źródeł asercji, a oceniano je pod względem spójności przekonań (por. wykresy; 2,1).

Grupa A cechuje się spójnym systemem przekonań religijnych, w którego asercji mają swój udział czynniki - źródła: doświadczenie, instytucjonalizacja i rozumowanie. Grupę B o niespójnym systemie przekonań, w którym wyróżnia się obniżona akceptacja "prawd naturalnych", cechuje niedobór czynnika racjonalnego. Grupa C o niespójnym systemie przekonań z powodu obniżonej akceptacji przekonań kościelnych, wykazuje niedobór w zakresie czynnika instytucjonalnego. Grupę D charakteryzuje brak zdecydowania w postawie wobec systemu przekonań uwarunkowany niedostatkami czynników: doświadczenia i racjonalnego (por. Rozdz. III. p. 1.1).

Wyodrębnione grupy porównano pod względem wyników uzyskanych w zastosowanych testach badających religijność oraz osobowość. Przy pomocy dyferencjału semantycznego, przeznaczonego do charakteryzacji religijności personalnej i apersonalnej przebadano postawę wobec Boga. Metodą dyferencjału własnej konstrukcji posłużono się do zbadania konotacyjnego znaczenia podstawowych pojęć systemu religijnego (pojęcia kościelne i eschatologiczne), wreszcie skala do pomiaru praktyk religijnych scharakteryzowano komponent behawioralny religijności. Cechy osobowości badano: Wskaźnikiem Upodobań G.G. Sterna, Arkuszem Samopoznania R.B. Cattella, Skalą Mechanizmów Obronnych N. Haana i Preferencją Wartości M. Rokeacha. Jako rezultat badań uzyskano profile wykresłone ze średnich wyników w zakresie mierzonych zmiennych a także poziom zróżnicowania porównywanych grup.

C. Uzyskane dane empiryczne zanalizowano pod kątem różnic międzygrupowych w zakresie poszczególnych badanych zmiennych, poszukując jednocześnie przeciętnych profilów charakterystycznych dla wyodrębnionych grup. Analizę tę przeprowadzono z odniesieniem do postawionych w pracy hipotez, a zarazem w nawiązaniu do wyników badań dotychczasowych.

Rezultaty tej analizy są następujące:

1. Stosunek do systemu przekonań religii katolickiej, mierzony przy pomocy SSPR. Między grupami A (religijność spójna) i B (religijność niespójna - pozaracjonalna) wystąpiły istotne różnice w zakresie przekonań podstawowych [PP], przekonań kościelnych [PK] i przekonań naturalnych [PN]. W zakresie przekonań naturalnych [PN] różnica jest największa.

Analogicznie przedstawia się rozkład różnic między grupami A i C oraz A i D. Między grupami B i C istotne różnice wystąpiły w przekonaniach kościelnych [PK] i ogólnopoznawczych [PN], natomiast między grupami C i D - w przekonaniach centralnych [PP] i ogólnopoznawczych [PN].

2. Obraz rzeczywistości transcendentnej - konotacyjne znaczenie pojęć religijnych (Bóg, Kościół, życie wieczne, niebo, piekło, zmartwychwstanie ciał).

BÓG. Między grupami A i B w koncepcji Boga (myślenie o Bogu) wystąpiły trzy różnice bardzo istotne (0,01) i dwie istotne (0,05), a w uczuciach dotyczących Boga - dwie różnice bardzo istotne i dwie istotne.

Między grupami A i C w myśleniu o Bogu wystąpiły dwie różnice bardzo istotne i jedna istotna, a w uczuciach do Boga - dwie różnice bardzo istotne i trzy różnice istotne.

Między grupami A i D w myśleniu o Bogu wystąpiły dwie różnice bardzo istotne i pięć różnic istotnych, a w uczuciach do Boga ma miejsce pięć różnic bardzo istotnych i dwie różnice istotne.

Między grupami B i C wystąpiły dwie bardzo istotne i trzy istotne różnice w myśleniu o Bogu, a w uczuciach do Boga - jedna różnica bardzo istotna i jedna istotna.

Między grupami B i D w myśleniu o Bogu wystąpiła jedna różnica bardzo istotna i trzy istotne, a w zakresie uczuć do Boga wystąpiły dwie różnice bardzo istotne i trzy różnice istotne.

Między grupami C i D w zakresie myślenia o Bogu wystąpiła jedna różnica istotna, a w zakresie uczuć do Boga - wystąpiły dwie różnice bardzo istotne i jedna istotna.

KOŚCIÓŁ. W konotacyjnym znaczeniu pojęcia "Kościół" między grupami A i B mają miejsce trzy różnice bardzo istotne i dwie

istotne, między A i C siedem(!) różnic bardzo istotnych, między grupami A i D wystąpiły cztery różnice bardzo istotne i jedna istotna, między B i C - cztery bardzo istotne i jedna istotna, między B i D - dwie bardzo istotne i jedna istotna oraz między grupami C i D wystąpiła jedna bardzo istotna różnica.

POJĘCIA (SYMBOLE) ESCHATOLOGICZNE. Między grupami A i B w stosunku do pojęcia "życie po śmierci" wystąpiło siedem różnic bardzo istotnych i dwie istotne; w stosunku do pojęcia "piekło" - cztery bardzo istotne i trzy istotne, w stosunku do pojęcia "niebo" - cztery bardzo istotne i trzy istotne, w stosunku do pojęcia "zmartwychwstanie ciał" - sześć różnic bardzo istotnych i dwie istotne.

Między grupami A i C w konotacyjnym znaczeniu pojęcia "życie po śmierci" wystąpiła jedna różnica bardzo istotna; "piekło" - również jedna bardzo istotna różnica; "niebo" - dwie różnice bardzo istotne i dwie istotne różnice; "zmartwychwstanie ciał" - dwie różnice istotne.

Między grupami A i D w zakresie konotacyjnego znaczenia pojęcia "życie po śmierci" ma miejsce osiem bardzo istotnych różnic; pojęcia "piekło" - cztery różnice bardzo istotne i jedna istotna; pojęcia "nieba" - osiem różnic bardzo istotnych oraz pojęcie "zmartwychwstanie ciał" - wystąpiło siedem różnic bardzo istotnych.

Między grupami B i C w zakresie konotacyjnego znaczenia pojęcia "życie po śmierci" ujawniły się trzy różnice bardzo istotne; pojęcie "piekło" - dwie różnice bardzo istotne i dwie istotne; pojęcie "niebo" - dwie różnice istotne; pojęcie "zmartwychwstanie ciał" - brak różnic istotnych.

Między grupami B i D w zakresie znaczenia pojęcia "życie po śmierci", wystąpiły trzy różnice bardzo istotne i jedna istotna; pojęcia "piekło" - dwie różnice bardzo istotne i trzy istotne; pojęcia "niebo" - pięć różnic bardzo istotnych i trzy istotne oraz pojęcia "zmartwychwstanie ciał" - trzy różnice bardzo istotne i jedna istotna różnica.

Grupy C i D ujawniły w zakresie konotacyjnego znaczenia pojęć eschatologicznych następujące zróżnicowanie: "życie po śmierci" - pięć różnic bardzo istotnych i jedna istotna; "piekło" - dwie różnice bardzo istotne i trzy istotne; "niebo" - sześć bar-

dzo istotnych i dwie istotne różnice; "zmartwychwstanie ciała" - cztery różnice bardzo istotne.

3. Zaangażowanie religijne: praktyki religijne i samoocena własnych kontaktów z Bogiem. Między grupami A i B bardzo istotna różnica wystąpiła w zakresie częstotliwości uczestnictwa we mszy świętej, w komunii świętej, stopnia ważności przypisywanej wykonywanym praktykom, a różnice istotne w zakresie częstotliwości modlitwy. Natomiast w samoocenie własnego zaangażowania religijnego (kontakty z Bogiem) wystąpiły dwie różnice bardzo istotne i dwie różnice istotne.

Grupy A i C różniły się bardzo istotnie w zakresie przypisywanego znaczenia wykonywanym praktykom i istotnie częstotliwością uczestnictwa we mszy świętej. W samoocenie zaangażowania religijnego wystąpiły dwie różnice bardzo istotne i jedna istotna.

Grupy A i D różnią się bardzo istotnie w zakresie znaczenia przypisywanego własnym praktykom. W zakresie samooceny kontaktów z Bogiem wystąpiły dwie różnice bardzo istotne i jedna różnica statystycznie istotna.

Między grupami B i D mają miejsce dwie istotne różnice w zakresie samooceny własnych kontaktów religijnych.

Między grupami C i D w zakresie samooceny kontaktów z Bogiem wystąpiła jedna różnica, bardzo istotna⁵⁵⁾.

4. Struktura potrzeb w ujęciu G.G. Sterna. Między grupami A i B bardzo istotne różnice wystąpiły w zakresie potrzeb: obiektywizmu [Obj] i projekcji [Pro], stałości [Sam] i zmiany [Cha], potrzeby humanizmu [Hum] i potrzeby ukrytych osiągnięć [F/A].

Między grupami A i C bardzo istotna różnica wystąpiła w zakresie potrzeb: zmiany [Cha] i stałości [Sam].

Między grupami A i D bardzo istotne różnice wystąpiły w zakresie potrzeb: aktywności [Eny] i bierności [Pass].

Między grupami B i C bardzo istotne różnice wystąpiły w zakresie potrzeb: zmiany [Cha] i stałości [Sam] oraz istotna różnica w zakresie potrzeby ukrytych osiągnięć [F/A].

Między grupami B i D bardzo istotna różnica wystąpiła w zakresie potrzeb: aktywności [Eny] i bierności [Pass].

Miedzy grupami C i D bardzo istotna różnica wystąpiła w zakresie potrzeb: aktywności [Eny] i bierności [Pass].

5. Poziom niepokoju w ujęciu R.B. Cattella. W czynniku Q_4 (napięcie wewnętrzne) Arkusza Samopoznania stwierdzono bardzo istotną różnicę między grupami A i D oraz między grupami B i D.

6. Mechanizmy obronne osobowości według N. Haan. Istotna różnica ma miejsce w zakresie mechanizmu intelektualizacji między grupami A i B oraz między grupami A i D.

7. Hierarchia wartości w świetle skali M. Rokeacha. Miedzy grupami A i B w preferencji wartości finalnych wystąpiły trzy bardzo istotne różnice dotyczące: zbawienia, zdrowia i sukcesów oraz dwie różnice istotne dotyczące mądrości i przyjemności. W preferencji wartości instrumentalnych różnica istotna wystąpiła w zakresie wartości: czystość.

Miedzy grupami A i C w preferencji wartości finalnych wystąpiły istotne różnice w zakresie wartości: przyjemność, życie pełne wrażeń. Grupy te różnią się istotnie w zakresie preferencji wartości instrumentalnej: pomysłowość.

Miedzy grupami A i D w zakresie wartości finalnych bardzo istotna różnica wystąpiła w preferencji wartości: zbawienie oraz istotna różnica w preferencji wartości: uznanie społeczne, zdrowie. W dziedzinie wartości instrumentalnych grupy te istotnie różnicuje wartość: gotowość kochania.

Miedzy grupami B i C istotne różnice wystąpiły w preferencji wartości finalnych: bezpieczeństwo narodowe, rodzina i zbawienie; a w preferencji wartości instrumentalnych bardzo istotna różnica w wartości czystość, a istotna w preferencji wartości: ambicja, grzeczność, refleksyjność.

Grupy C i D w zakresie wartości finalnych różnią się bardzo istotnie preferencją wartości: zbawienie oraz istotnie preferencją wartości: pokój i życie pełne wrażeń. Grupy te różnią się istotnie w preferencji instrumentalnych wartości: gotowość kochania i uczynność.

D. Wyniki porównania prowadzą do konkluzji, że każda z porównywanych grup, reprezentująca pewien typ spójności czy niespój-

ności przekonań posiada własny profil wyznaczony przez wyniki w obserwowanych zmiennych religijnych i osobowościowych. Obecnie zostaną one kolejno przedstawione.

1. Religijność spójna

Grupa A prezentuje system przekonań religijnych, który jest w badanej populacji najbardziej zgodny z obiektywnym systemem przekonań (por. Wright, 1978). Najwyższa intensywność postawy przypada na przekonania podstawowe, dotyczące istnienia Boga, osoby Jezusa Chrystusa i Jego obecności w sakramentach [PP]. U części osób zauważa się jednak obniżoną akceptację niektórych przekonań kościelnych i eschatycznych.

System przekonań jest akceptowany ze względu na jego uznawaną racjonalność, ze względu na subiektywne doświadczenia - przeżycia związane z przedmiotem przekonań oraz religijne (nadprzyrodzone) rozumienie instytucji kościelnej (por. Rozdz. III, wykres 2). Kolejność w intensywności akceptacji jego empirycznych wymiarów przedstawia się następująco: przekonania centralne, przekonania racjonalne i przekonania kościelne. Koncepcja Boga jest w tej grupie personalna i dynamiczna.

W uczuciowej relacji do Boga występuje poczucie więzi wyznaczone przez uczucia bliskości, zawierzenia, zaangażowania, poczucia bezpieczeństwa i wolności. Kontakty z Bogiem satysfakcjonują grupę, odbywają się w poczuciu ich ważności, głębi, trwałości i wolności. Podobnie dodatnio widziany jest obraz Kościoła, w którym uznawany jest nadprzyrodzony charakter (choć nie z maksymalną siłą) i który jest oceniany jako ważny i bliski, pociągający, dający poczucie wolności, zapewniający spokój sumienia, a więc obraz wpływający z poczucia pozytywnie przeżywanej przynależności kościelnej. Znaczenie konotacyjne pojęć eschatologicznych w przeżyciach tej grupy rozkłada się według znaczeń nadawanych im przez kościelne nauczanie. Eschatologiczna rzeczywistość wyrażona w wybranych do badań pojęciach jest uważana za pewną ważną, osiągalną, dającą poczucie bezpieczeństwa, pociągającą (piekło - odpychającą). Grupę cechuje bardzo wysoki poziom zaangażowania kultowego (praktyki) i wysokie znaczenie, jakie temu zaangażowaniu się nadaje.

Na gruncie osobowości przedstawiciele tej grupy są skłonni stosować mechanizm obronny intelektualizacji, przy pomocy którego badane osoby bronią się przed poczuciem zagrożenia i lękiem. Wyso-

ki poziom intelektualizacji ma prawdopodobnie związek z wpływem pierwiastka racjonalnego na asercję systemu przekonań religijnych w tej grupie.

Spośród wartości ostatecznych najwyższej ceniona jest przez osoby grupy A wartość religijna "zbawienie" (wartość intrapersonalna), następnie "pokój na świecie" i "zdrowie", a na końcu jej hierarchii wartości znajduje się "wygodne życie" i "życie pełne wrażeń".

Preferencja wartości wydaje się być zgodna z jakością stosunku do przedmiotu religijnego wyrażonego w poziomie akceptacji systemu przekonań. Spośród wartości instrumentalnych najwyższej cennie są moralne wartości "uczciwości" i "odpowiedzialności", a najniższej wartość: "pomysłowość".

2. Religijność niespójna - pozaracjonalna

Ten typ religijności reprezentuje grupa B. Posiada ona system przekonań religijnych nie we wszystkich elementach zgodny z obiektywnym systemem przekonań (akceptacja wybiórcza). Osoby z tej grupy akceptują przekonania chrystocentryczne [PP], chociaż jest to akceptacja o mniejszej intensywności. Obniżona akceptacja, postawa niezdecydowana lub negatywna dotyczy przekonań na temat religiotwórczej funkcji Kościoła [PK], przekonań eschatycznych na temat piekła, świętych obcowania, zmartwychwstania [PP] - wobec przekonań eschatycznych najczęstszy jest brak zdania - oraz przekonań naturalnych [PN] na temat duszy i pochodzenia człowieka od Boga. Posiadany przez grupę system przekonań jest uznawany w oparciu o dodatnie - chociaż niezbyt intensywne - doświadczenie przedmiotu przekonań oraz na uznaniu - na przeciętnym poziomie - społecznej funkcji Kościoła. Na niespójność przekonań wpływa najbardziej brak ich oparcia na przesłankach racjonalnych pochodzących z aktywności intelektualnej jednostki. Największa akceptacja dotyczy wymiaru przekonań podstawowych, najniższa natomiast - przekonań racjonalnych (ogólnopoznawczych).

Koncepcja Boga jest mniej dynamiczna niż w grupie A, mniej też "personalna". Specyfika tej koncepcji jest podkreślana prostotą, zrozumiałością i radością. Uczucia wobec Boga mają mniejszą intensywność, własnym kontaktem religijnym jest przypisywany także mniejszy stopień intensywności, trwałości, głębi i różnorodności, niż to jest w grupie A. Chociaż Kościół w recepcji tej grupy nie

posiada charakteru nadprzyrodzonego (brak zdania), to jednak jest instytucją ważną dla grupy, silną i atrakcyjną, dającą poczucie bezpieczeństwa. Pełni więc ważną funkcję psychospołeczną lecz niereligijną. Radykalnie inny niż w grupie A jest stosunek emocjonalny do pojęć eschatologicznych. "Życie po śmierci" jawi się jako coś odległego i obcego, wszystkie jego konotacje mają znak ujemny lub wyrażają brak oddźwięku emocjonalnego. Jedynie w ograniczonym stopniu grupa przypisuje temu pojęciu cechę ważności. Wobec "zmartwychwstania ciał" ten stosunek nieznacznie się zmienia w kierunku dodatnim, natomiast pojęcie "nieba" posiada zasadniczo już tylko dodatnie konotacje. Stosunek emocjonalny do pojęć eschatologicznych zbliża grupę B do grupy D. Grupa jest przeciętnie zaangażowana w praktyki religijne, przypisuje im również przeciętne znaczenie oraz krytycznie ocenia ich jakość.

Psychologicznie, osoby tej grupy posiadają niski poziom potrzeby obiektywizmu, a to może sprzyjać uleganiu sugestii, czy stosowaniu projekcji. Przejawiają niski poziom potrzeby dominacji, ekshibicjonizmu oraz ujawniają dążenie do zachowania przemyślanego, celowego, rozważnego. W sytuacjach zagrożenia dla "ego" grupa ma skłonność do reagowania obronnego przyjmującego postać wyparcia, naiwności czy roztargnień. W swej hierarchii wartości na pierwszym miejscu stawia "zdrowie" i "pokój" ("zbawienie" na siódmym miejscu), a na końcu "życie pełne wrażeń" i "sukcesy". Z instrumentalnych najwyżej ceni "uczciwość" i "odpowiedzialność", a najmniej "refleksyjność" i "pomysłowość".

3. Religijność niespójna - pozakościelna.

W grupie C najwyżej akceptowane są przekonania teocentryczne, dotyczące istnienia Boga, podobieństwa człowieka do Boga, przekonania chrystocentryczne [PP] oraz "prawdy naturalne", dotyczące duszy, pochodzenia świata i człowieka od Boga [PN]. Natomiast bardzo wyraźnie kwestionowane są przekonania dotyczące tak religijnych jak i społecznych funkcji Kościoła [PK]. Z przyporządkowania poszczególnych twierdzeń do czynników SSPR wynika, że podtrzymywany system przekonań opiera się na 2 podstawach - źródłach: religijne przeżycia związane z przedmiotem przekonań i racjonalna argumentacja. Natomiast brak jest oparcia systemu przekonań tej grupy o percepcję religijną instytucji kościelnej i o uznanie jej społecznej funkcji (instytucjonalizacja). Dlatego z

wysoką intensywnością akceptowane są wymiary przekonań centralnych i racjonalnych, natomiast wobec przekonań kościelnych, grupa zachowuje postawę negatywną lub niezdecydowaną.

Koncepcje Boga wyróżnia poczucie tajemnicy (niezrozumiały, skomplikowany, atrakcyjny). W emocjonalnym stosunku do Boga wysuwa się brak intensywnego poczucia bezpieczeństwa, bliskości i wolności. Dlatego i kontakty z Bogiem są oceniane z dystansem jako mało aktywne i niestałe. Kościół nie posiada "znaczenia nadprzyrodzonego", daje tylko ograniczone poczucie bezpieczeństwa, a w swoim oddziaływaniu nie jest odbierany jako dający spokój sumienia, wyrozumiały, co więcej - jest odbierany jako ograniczający, a więc nie gratyfikuje ważnych psychicznych potrzeb jednostki. Ogólnie biorąc stosunek emocjonalny do rzeczywistości eschatycznej jest pozytywny i o dużej intensywności. "Życie wieczne" jako takie jest akceptowane z wysokim stopniem pewności. Jest ważne, atrakcyjne, przyjemne, pewne, interesujące. Eschatologia ujmowana w "kościelnych" symbolach: "niebo", "piekło", "zmartwychwstanie ciał" uzyskuje mniej zdecydowane oceny pozytywne. Chociaż kościelne rozumienie kategorii eschatologicznych wydaje się być "obce" osobistemu doświadczeniu grupy, to jednak stosunek do tych pojęć jest dla grupy silnie angażujący emocjonalnie. Praktyki kultowe grupa spełnia głównie kierując się wewnętrzną potrzebą i mają one w jej odczuciu niestały charakter (obniżony "sakramentalizm").

Osobowość grupy z religijnością pozakościelną wykazuje duży stopień dynamizmu, niezrutynizowania. Posiada tendencje do wypowiedziania się w marzeniach, wysokiej aktywności i uleganiu impulsom, do braku koordynacji myślenia z działaniem. Ujawnia wyższy niż inne grupy poziom potrzeb: zabawy, agresji, zmiany; a niższy poziom potrzeby opiekuńczości w stosunku do innych, humanistycznych zainteresowań, czy ładu wewnętrznego.

W zakresie niepokoju wykazuje brak uczuciowego zrównoważenia (czynniki C). W sytuacji "zagrożenia" obrazu siebie przyznaje się do swoich impulsów i uczuć (niski wynik w [RUP]) albo też przypisuje innym swoje nieakceptowane tendencje (najwyższy wynik w [PRO]). Spośród wartości finalnych najwyższej znajduje się "zbawienie". Następnie są: "zdrowie" i "madrość". Grupa nie przywiązuje wagi do "wygodnego życia", "życia pełnego wrażeń" i do "sukcesów". W zakresie wartości instrumentalnych, na szczycie hierarchii znajdują się "uczciwość" i "odpowiedzialność", a na samym końcu: "czystość" i "posłuszeństwo".

4. Religijność spójna - niezdecydowana

Jej cechą charakterystyczną jest mała intensywność (obniżona) akceptacji wszystkich prawd systemu religijnego. Stosunkowo najbardziej akceptowane jest przekonanie, że Kościół jest warunkiem istnienia chrześcijaństwa [PK], o jego użyteczności dla rozwoju człowieka [PK], przekonanie wyrażające aprobatę jego hierarchicznej struktury [PN], przekonanie o rzeczywistym istnieniu Chrystusa [PP] i pochodzeniu Kościoła od Chrystusa [PP]. Do najbardziej negowanych należą: przekonania o użyteczności Kościoła dla rozwoju dojrzałej religijności [PK], o powtórny przyjściu Chrystusa [PP], o powszechnym zmartwychwstaniu [PP], o obecności Chrystusa w eucharystii [PP] i niepokalanym poczęciu Maryi [PP].

Grupę D cechuje obojętność, czyli najwyższy stopień oddalenia od przedmiotu religijnego (por. Gruehn, s. 147). Ta postawa wiąże się z dużym brakiem w zakresie doświadczenia przedmiotu przekonań (asercji religijnej) oraz nieco mniejszym brakiem w zakresie racjonalnego źródła asercji przekonań. Jest to religijność o niskiej obecności wszystkich 3 typów asercji i stosunkowo najwyraźniej przejawia się motywacja oparta na autorytecie Kościoła typu psycho-społecznego. Pod względem ustosunkowania do przekonań podstawowych, kościelnych i racjonalnych jest to najbardziej spójny system przekonań wynikający jednak z ogólnego niezdecydowania, braku akceptacji przekonań; jest to spójność "negatywna".

Koncepcja Boga w tej grupie jest apersonalna; Bóg jawi się jako niezrozumiały, smutny, surowy (projekcja?), a uczucia wobec Boga nie posiadają silniejszego zabarwienia. Grupa posiada tylko niewielki poziom poczucia bezpieczeństwa, przyjaźni i akceptacji. Własne kontakty z Bogiem grupa D ocenia jako ubogie lecz dobrowolne.

Kościół jest odbierany jako instytucja świecka, jednak posiada pewną siłę przyciągania i oddziaływania, ponieważ daje poczucie bezpieczeństwa i spokój sumienia. "Życie wieczne" jest w odczuciu grupy czymś obcym, dalekim i wątpliwym, dlatego podobnie jak "piekło" nie wywołuje rezonansu emocjonalnego. "Zmartwychwstanie ciał", jakkolwiek uważane jest za wątpliwe, to jednak pojęcie to kojarzy się nieznacznie z określeniem "przyjemne" i z określeniem "pociągające". Emocjonalny stosunek do pojęcia "nieba" wyrażany jest przez pozytywne określenia (przyjemne, pociągające, dające

poczucie bezpieczeństwa), jednakże ocena jego realności i bliskości pozostaje "na odcinku" niezdecydowania.

Osobowość tej grupy charakteryzuje duża pasywność, unikanie wysiłku, silne potrzeby emocjonalne i seksualne, potrzeba obrony, unikanie poniżenia i nagany, potrzeba autonomii. W niskim stopniu występują potrzeby: ekshibicjonizmu, zachowań pruderyjnych, oparcia, osiągnięć i samoponiżenia.

Poziom niepokoju w tej grupie jest najwyższy, prawdopodobnie o charakterze neurotycznym, w którym dominuje napięcie nerwowe, wyrażające się w podnieceniu, niecierpliwości, braku odporności na frustrację (Q_4). Grupa ujawnia też najwyższe tendencje do wrogości, sztywności i nadmiernej podejrzliwości (L), depresyjną niepewność i skłonność do unikania ludzi (O). Profil wyników w skali mechanizmów obronnych wskazuje na obniżoną zdolność do stosowania reakcji obronnych w sytuacji potrzeby obrony przed zagrożeniem i lękiem.

W zakresie wartości ostatecznych na pierwszym miejscu znajduje się "zdrowie" i "pokój", a w instrumentalnych "odwaga" i "uczciwość". Najmniej cenione są ostateczne wartości "zbawienia" i "życia pełnego wrażeń" oraz instrumentalne wartości "uczynność" i "refleksyjność".

E. Podsumowanie: Wyniki przeprowadzonych badań można teraz odnieść do hipotez sformułowanych w rozdziale II.

1. Hipoteza typów asercji. Odnosnie hipotezy zakładającej istnienie 3 rodzajów - źródeł asercji przedmiotu religijnego, w tym i systemu przekonań religijnych, rezultaty analizy czynnikowej potwierdziły ją, identyfikując trzy wymiary w SSPR. U podstaw ich wyodrębnienia znajdują się trzy różne drogi asercji (zmienne źródłowe) systemu przekonań religijnych: religijna, instytucjonalna (autorytet) i racjonalna. Potwierdzeniem tej hipotezy jest następnie empirycznie stwierdzony fakt istnienia zróżnicowanych pod względem stopnia spójności systemów przekonań, u podstaw których funkcjonują różne układy źródeł asercji (por. religijność: spójna, niespójna - pozaracjonalna, niespójna - pozakościelna, spójna - niezdecydowana). Warunkiem spójności postawy wobec systemu przekonań religijnych jest proporcjonalny udział trzech źródeł asercji przedmiotu religijnego, są one bowiem jednym z czynników modyfikujących spójność.

2. Hipoteza powiązania życia emocjonalnego z systemem przekonań religijnych. Wyniki badań przemawiają za słusznością przypuszczenia, że jednym z modyfikatorów (źródeł) stosunku jednostki do elementów systemu przekonań religijnych są emocjonalne przeżycia związane z pojęciami, przy pomocy których jest skonstruowany ten system. Ta współzależność emocji i poznania w formowaniu i funkcjonowaniu postaw wobec przedmiotu religijnego lub jego elementów sprawia, że zasadniczo jednostka posiada przekonania (na temat przedmiotu czy jego elementów) zgodne w intensywności i znaku z uczuciami do tego przedmiotu, jakie żywi i znaczeniami, jakie im subiektywnie przypisuje. Ze spójnością przekonań w komponencie poznawczym (grupy A i D) łączy się zwartość postawy w zakresie pozostałych jej komponentów. Przy postawie niespójnej poznawczo (grupy B i C) stosunek emocjonalny do poszczególnych pojęć religijnych jest zróżnicowany pod względem wartości i intensywności. Zwartość zatem odnosi się jedynie do pewnych aspektów jej przedmiotu. Istotne różnice w zakresie spójności przekonań odpowiadają zasadniczo różnicom, jakie wystąpiły między grupami w zakresie konotacji znaczeniowej pojęć: Boga, Kościoła, życia wiecznego, piekła, nieba i zmartwychwstania ciał (por. Rozdz. III, p. 2.1).

W ten sposób odrębnym (istotnie różnym) profilom religijności w zakresie przekonań odpowiadają odrębne profile w zakresie konotacyjnego (emocjonalnego) znaczenia pojęć religijnych. Także zestawienie różnic w zakresie konotacyjnego znaczenia pojęć: "piekło", "niebo", "zmartwychwstanie ciał" z intensywnością akceptacji przekonań sformułowanych przy pomocy tych pojęć potwierdza tę hipotezę o istnieniu związku spójności przekonań na temat przedmiotu z emocjonalnym jego znaczeniem dla podmiotu.⁵⁶⁾

3. Hipoteza pośredniczącej funkcji Kościoła. Weryfikacja tej hipotezy odbywała się drogą pośrednią. Celem sprawdzenia, czy uznanie pośredniczącej funkcji Kościoła wpływa na stopień spójności przekonań religijnych, do SSPR została wprowadzona większa ilość twierdzeń o tej tematyce. Analiza czynnikowa zgrupowała je w jeden osobny czynnik asercji instytucjonalnej (C_2), który w SSPR został nazwany wymiarem przekonań kościelnych [PK]. W grupach porównawczych otrzymanych drogą skupiania ładunków czynnikowych (standaryzowane punkty z), grupa C (religijność pozakościelna) uzyskała najwyższą wartość czynnika C_2 , lecz o znaku ujemnym ($z = -1,6$). Odpowiada to najniższej intensywności akceptacji przekonań koś-

cielnym w tej populacji ($M = 4,1$). Grupa nie akceptuje ani religijnej, ani społecznej funkcji Kościoła. Ta grupa z religijnością pozakoscielną charakteryzuje się największą niespójnością w zakresie standaryzowanych wyników C_1 , C_2 , C_3 , jak również największą niespójnością w zakresie średnich wyników w intensywności akceptacji wymiarów [PP], [PK], [PN] (por. wykres 1 i 2). Na ten wysoki stopień niespójności przekonań grupy posiada wpływ prawdopodobnie brak akceptacji instytucji Kościoła, tak w jej funkcji społecznej jak i religijnej. Ilustrują to wspomniane wyniki zamieszczone w tabelach 7 i 8. Grupa C wykazuje największą niespójność (dyspersję) między wartościami czynników C_1 i C_2 (bezwzględna wartość różnicy wynosi 2,3), między C_2 i C_3 różnica wynosi 1,8, podczas gdy w grupie A, która posiada wysoką dodatnią wartość czynnika C_2 , największa rozbieżność zachodząca między czynnikami C_1 i C_3 wynosi 0,2. Podobnie najwyższy stopień niespójności średnich wyników w zakresie intensywności akceptacji przekonań przynależących do [PP], [PN] i [PK] występuje w grupie C: między średnimi wynikami [PP] i [PK] oraz [PK] i [PN] różnica wynosi 1,9 przedziału. Natomiast największą spójność w tym zakresie posiada grupa D (między [PK] i [PN] różnica wynosi 0,2 przedziału) i grupa A (między [PP] i [PK] - 0,4 przedziału). Potwierdza to hipotezę, że na intensywność postawy wobec systemu religijnych przekonań i jej spójność dodatnio wpływa uznawanie przez jednostkę pośredniczącej funkcji Kościoła dla jej religijności. Czynniki instytucjonalny jest jednak tylko jednym z trzech źródeł asercji przekonań.

4. Hipoteza korelatów psychologicznych religijności spójnej i niespójnej. Porównanie grup o różnym stopniu spójności religijności w zakresie zmiennych osobowości wykazało, że różnią się one bardziej w zakresie struktury potrzeb i hierarchii wartości niż w poziomie niepokoju i mechanizmów obronnych "ego". Wyniki te w sposób mniej ewidentny niż na obszarze religijności, jednakże w sposób wystarczający na tym etapie badań potwierdzają hipotezę o istnieniu związku między zjawiskiem spójności przekonań religijnych a osobowością, w zakresie jej elementów uwzględnionych w pracy.

F. Dla pełniejszego zrozumienia współzależności w funkcjonowaniu różnych typów spójności przekonań religijnych ze zmiennymi psychologicznymi podjęto próbe przesledzenia ich dynamiki wewnątrz badanych grup.

1. Religijność spójna. System religijnych przekonań jest zorganizowany w sposób spójny przy udziale trzech różnych źródeł motywacji wynikającej z: poczucia osobistego uczestnictwa w rzeczywistości transcendentnej, społecznego uczenia się norm i przekonań wewnątrz instytucji kościelnej oraz intelektualnej aktywności. Doświadczenia religijne dostarcza między innymi aktywne i częste uczestnictwo w kulcie i częsta modlitwa, dlatego grupa przypisuje praktykom bardzo duże znaczenie (por. Unger, s. 56; Mondin, s. 80; Mariński, 1984, s. 173). Poczucie osobistego kontaktu z Bogiem ma także związek z uległością wobec autorytetu kościelnego i jego norm i z wysoką potrzebą humanizmu.⁵⁷⁾ Akceptacja religijnych przekonań, kościelnego autorytetu posiada swoje podłoże także w ujawnianej potrzebie akceptacji, oparcia i bezpieczeństwa, czy wreszcie małym nasileniu potrzeby impulsywności. Silny rezonans emocjonalny pojęć eschatologicznych ułatwia asercję eschatycznych przekonań.

Wysoka aktywność intelektualna w zakresie funkcjonowania systemu przekonań religijnych w tej grupie wiąże się z religijnym doświadczeniem, wysoką instytucjonalizacją i uczestnictwem w kościelnej tradycji oraz wysokim poziomem wiedzy religijnej. Pełny udział źródeł asercji w funkcjonowaniu przekonań daje także i ten efekt, że grupa akceptuje religijne przekonania niezależnie od tego, czy są podawane w języku sformułowań tradycyjnych (np. "Istnieje piekło"), czy sformułowań interpretujących egzystencjalnie daną prawdę, (np. "Człowiek ma możliwość dobrowolnego oddalenia się od Boga na zawsze"). Prawdopodobnie jednym ze źródeł wyjaśniających wysoką instytucjonalizację religijności grupy jest wysoka korelacja tego czynnika z wysoką oceną religijności ojca. Intelektualną aprobatę przekonań religijnych wspomaga potrzeba dążenia do obiektywizmu, formułowania pytań natury ogólnej, a także centralność spraw religijnych dla jednostki.

W konfrontacji z niepokojem egzystencjalnym i poczuciem winy grupa ta "radzi sobie" z pomocą zaangażowania w pozytywną relację do Sacrum i poczucia przynależności do Kościoła i zdecydowanego światopoglądu. Wysoki poziom mechanizmu obronnego intelektualizacji sugeruje, że system religijnych przekonań służy prawdopodobnie także i do obrony przed zagrożeniami pochodzącymi z nieakceptowanych uczuć i impulsów, a jednocześnie spełnia istotną funkcję w integracji całego systemu przekonań. Lęk może być redukowany przez

trochę sztywne trzymanie się poglądów i przekonań zalecanych przez autorytet i tradycję kościelną (por. Watts za Meadow, Kahoe, s. 15, 191). Mało realistyczna samoocena religijna służy prawdopodobnie w sposób obronny do zachowania spójnego obrazu siebie, jeśli wziąć pod uwagę wysokie nasilenie mechanizmów obronnych. Wartości, jakie preferuje grupa (zbawienie, pokój, zdrowie oraz uczciwość i odpowiedzialność), są wartościami religijnymi i humanistycznymi, są zinternalizowane i kierują spostrzeganiem treści związanych z przedmiotem oraz pełnią funkcję uwrażliwiania na nie i nasilania akceptacji (por. Cencini, Manenti, 1985). Wartości te są rezultatem rozwoju osobowości grupy o spójnej religijności. Wewnętrzne "zrozumienie" prawd religijnych prowadziło w tej grupie do zajęcia przez jaźń człowieka osobistego stanowiska wobec treści przedmiotu religijnego i uznania ich za swoją własność (por. Preżyna, 1985/86, s. 271).

2. Religijność niespójna - pozaracjonalna. Intensywność akceptacji przekonań religijnych jest mniejsza niż w grupie o religijności spójnej (A). Akceptacja ta pochodzi głównie z poczucia osobistego kontaktu z rzeczywistością transcendentną oraz z uznania społecznej funkcji Kościoła. Nasilenie doświadczenia z przedmiotem przekonań jest przeciętne i pozostaje w związku z proporcjonalnie niewielką potrzebą zależności od Boga, bezwzględnej akceptacji dogmatów religijnych, jak też przeciętnie nasiloną tendencją do religijnego spostrzegania więzi międzyludzkich. W pewnym konflikcie z tymi potrzebami znajduje się silne poczucie uniezależnienia od normatywnej funkcji religii (autonomia). Wpływ na poziom doświadczenia z przedmiotem religijnym posiada również istotnie niższy w stosunku do grupy A udział w praktykach religijnych. Obniżona ich częstotliwość pochodzi z nieuznawania nadprzyrodzonego charakteru Kościoła i jego norm, a więc z braku psychologicznego klimatu do rozwoju intensywności przekonań (por. Unger, s. 56). W związku z tym religijność w tej grupie jest czymś raczej peryferyjnym w osobowości jej przedstawicieli. Przekonania eschatyczne spotykają się z obniżoną akceptacją prawdopodobnie z powodu braku uznania religiotwórczej - pośredniczącej funkcji Kościoła, obniżonego uczestnictwa w kulcie (sakramenty), a także z racji dystansu psychologicznego wobec pojęć eschatologicznych, które nie osadzone w religijnej tradycji nie uzyskały w recepcji jednostek znaczenia religijnego w rozumieniu kościelnym. Za ubóstwo uczuć w tym względzie

jest prawdopodobnie odpowiedzialna narcystyczna potrzeba koncentracji na sobie, przejawiająca się między innymi w leku przed nieznanym, czy o wygląd własnego ciała po śmierci. Obniżona akceptacja rzeczywistości eschatycznej łączy się prawdopodobnie z warstwą językową tych przekonań, okazuje się bowiem, że przekonania eschatyczne sformułowane w języku egzystencjalnym są wyżej akceptowane niż przekonania sformułowane przy pomocy tradycyjnych pojęć, wobec których dodatkowo jeszcze grupa zachowuje dystans emocjonalny. To ostatnie świadczy o braku wglądu w treść przekonań (brak aktywności poznawczej) i o reagowaniu emocjonalnym na semantyczną stronę przekonań religijnych. Przekonania te kojarzą się mocno z emocjami o znaku ujemnym. Jest to zatem rodzaj "zakwestionowania semantycznego" (por. Robinson, s. 16; Czerwiński, 1988, s. 106 nn). Innym źródłem odmowy akceptacji istnienia piekła, czy życia wiecznego może być projekcja własnych impulsów negatywnych na tę rzeczywistość jako forma narcystycznej samoobrony. Natomiast w wypadku akceptacji nieba może wchodzić w grę życzeniowy obraz szczęśliwości, zbudowany w oparciu o idee religijne, lecz tak jak w przypadku piekła i życia wiecznego nie posiada on chrześcijańskiego znaczenia (por. Godin, s. 239; Maitre, Martins, s. 57).

Brak motywacji racjonalnej do przyjęcia przekonań wiąże się przypuszczalnie z niskim poziomem wiedzy religijnej, z istniejącymi potrzebami izolacji (odrzućcia), narcyzmu, przeciwdziałania, ekshibicjonizmu. Aktywności intelektualnej nie dynamizuje też posiadanie małej potrzeby dominacji. Skłonność do ulegania sugestii (niski obiektywizm) może ułatwiać wywieranie nacisku na religijne myślenie tej grupy ze strony sytuacji współczesnej kultury sekularyzowanej i pluralistycznej (por. Berger, s. 67). Tak więc stan psychiczny - układ potrzeb - wydaje się być w tej grupie ważnym, głównym, choć nie zawsze uświadamianym modyfikatorem wartościowania i selekcji informacji o przedmiocie religijnym (por. Clauss, s. 47).

Innym źródłem zniekształcania znaczeń religijnych pojęć i ich odrzućcia mogą być mechanizmy obronne wyparcia i projekcji. Na czele hierarchii wartości, zgodnie ze strukturą religijności znajduje się nie wartość "zbawienie", lecz "zdrowie" i "pokój" oraz tak jak w grupie A - "uczciwość" i "odpowiedzialność". Można więc stwierdzić, że potrzeby i wartości są głównymi regulatorami spostrzegania i akceptacji systemu przekonań religijnych u przedstawicieli tego typu religijności niespójnej.

3. Religijność niespójna - pozakościelna. Intensywność przekonań jest w tej grupie niższa niż w grupie A, a wyższa niż w grupie B. Akceptacja przekonań teocentrycznych, chrystocentrycznych i eschatycznych odbywa się na drodze subiektywnego (przeżyciowego) kontaktu z przedmiotem religijnym oraz zaangażowania w religijności racjonalnego poznania. Źródłem obniżonej akceptacji przekonań kościelnych jest dysfunkcja asercji społeczno-religijnej związanej z uspołecznieniem religijnym - brakiem oddziaływania autorytetu Kościoła. Akceptacji przekonań centralnych odpowiada centralne miejsce religijności w osobowości jednostki. Centralność religii wyraża się w bliskości emocjonalnej przedmiotu religijnego. Szczególnie bliski jest przedmiot w obrazie eschatologii, w której grupa wykazuje szczególnie duże nasilenie zaangażowania, któremu odpowiada aktywność poznawcza i żywość ustosunkowania emocjonalnego. Jednym ze źródeł małej stabilności silnych uczuć może być związek z matką i z jej religijnością. Kontakty z Bogiem również z racji małej stabilności emocjonalnej są mało aktywne i niestałe. Oceniane są jednak realistycznie. Wraz z religijną percepcją przedmiotu, współwystępuje potrzeba zależności od Boga, traktowania Boga jako normy obyczajowej i zgadzania się z przekonaniami religijnymi.

Akceptacja przekonań religijnych, w tym "prawd naturalnych" wiąże się z wysokim poziomem wiedzy religijnej (najwyższy średni wynik), z wysokim poziomem wykształcenia, a także z potrzebą dominacji i aktywności. Odczuwana więź z przedmiotem i podtrzymywany światopogląd religijny sprawia, że grupa nie ulega lękowi "przed nieznanym" czy lękowi narcystycznemu. Wysoki stopień zracjonalizowania przekonań jest związany z centralnym miejscem wartości religijnej w strukturze osobowości.

Racjonalna akceptacja przekonań wraz z towarzyszącą jej wiedzą religijną stanowi podstawę do akceptacji tych przekonań w języku pojęć tradycyjnych. Przedstawiciele tej grupy przenikają warstwę językową i dochodzą do treści przy pomocy własnej aktywności poznawczej, inaczej niż w typie reprezentowanym przez grupę B. Bliskość emocjonalna przedmiotu tych przekonań ułatwia akceptację tych przekonań w języku egzystencjalnym, lecz ze względu na pozakościelny charakter tej religijności, ich interpretacja jest przypuszczalnie również pozakościelna, wynikająca z aktywności własnej. Na odmowę akceptacji przekonań kościelnych, związaną z niskim poziomem instytucjonalizacji religijności może mieć wpływ religij-

ność ojców, oceniana nisko, zmniejszony udział w praktykach religijnych, wysoki poziom wiedzy i wykształcenia korelujący z wysokim, lecz ujemnym nasyceniem czynnika instytucjonalnego. Na stosunek do kościoła zdaje się wpływać struktura potrzeb. Takie cechy jak impulsywność, aktywność, unikanie zrutynizowania i porządku, potrzeba rozważań, wypowiedzania się w marzeniach mogą stwarzać trudności w podporządkowaniu się normom i praktykom grupy religijnej. Przy uwzględnieniu potrzeby agresji i tendencji do stosowania mechanizmu obronnego projekcji i tendencji do zaniżania wpływu ojcowskiego na własną religijność można przypuszczać, że innym źródłem omijania struktur kościelnych jest projekcja na instytucje kościelną zaburzonych relacji z ojcem⁵⁸⁾ (por. Vergote, 1985; Beinert, 1989). Kościół wzbudza poczucie ograniczenia i winy i jest odbierany jako surowy (selektywność emocjonalna). Z nieuznawaniem psychospołecznej i obniżeniem akceptacji religiotwórczej funkcji Kościoła wiąże się obniżona częstotliwość praktyk religijnych i przyznawane im mniejsze znaczenie.⁵⁹⁾

Kolejność odczuwanej preferencji wartości aspektów przedmiotu religijnego jest następująca: życie po śmierci, zmartwychwstanie ciał, Bóg (kontakty z Bogiem) i Kościół katolicki (w grupie A Kościół jest na pierwszym miejscu).

Na szczycie hierarchii wartości znajduje się religijna wartość "zbawienie", zinternalizowana przypuszczalnie silniej niż w grupie A, ze względu na większe nasilenie czynnika doświadczenia religijnego i podmiotowej aktywności poznawczej. Następne wartości mają także charakter intrapersonalny (zdrowie i mądrość), co zgadza się z obniżeniem uspołecznienia w tej grupie. Wartości instrumentalne uczciwości i odpowiedzialności te same co w A i B potwierdzają, że nie odbiega ona od preferencji występującej w populacji. Oparcie funkcjonującego systemu przekonań na doświadczeniu jego przedmiotu i intelektualnej aktywności, lecz poza religijną instytucją może być przykładem zwrotu od autorytetu instytucji ku religijnemu doświadczeniu (por. Berger, s. 78). Łączy taka religijność religijne zawierzenie z refleksją krytyczną. Jest to jeden ze wskaźników uwewnętrznienia religijności, a więc psychologicznej jej dojrzałości (por. Barbour, s. 178; Allport, s. 147).

4. Religijność "spójna", niezdecydowana ("agnostyczna"). Religijność tę cechuje negatywnie spójny stosunek do systemu przekonań w jego wymiarach: przekonań centralnych, kościelnych i racjonalnych,

wyrażający się brakiem zdania, nieznaczającą negacją lub nieznaczną akceptacją pojedynczych przekonań. Taki stosunek jest uwarunkowany bardzo niską obecnością doświadczenia i własnej aktywności poznawczej oraz wyraźnie obniżoną obecnością Kościoła. Uznawanie Kościoła w jego społecznej funkcji nie stanowi wystarczającego źródła i zabezpieczenia dla asercji przekonań religijnych. Najbardziej negowany jest obraz eschatologii. Akceptacja posiada fragmentaryczny charakter, jej źródłem jest nieznaczne dodatnie nasilenie czynnika instytucjonalnego. Kościół, mimo nieuznawania jego nadprzyrodzonego charakteru, posiada dla tej grupy duże znaczenie. Stąd i częstotliwość praktyk nie różni się istotnie od pozostałych grup. Uczestnictwo w obrzędach kościelnych jest przypuszczalnie sposobem na znalezienie poczucia religijnego (metafizycznego) bezpieczeństwa w sytuacji, gdy brak jest poczucia przynależności i akceptacji doznawanej poprzez relację do przedmiotu religijnego czy oparcia w religijnym światopoglądzie. Niemniej jednak w dalszym ciągu Kościół pozostaje czymś peryferyjnym dla osobowości, a stosunek do niego ma charakter ambiwalentny.

Przy braku postawy "doświadczalnej", idee religijne jawią się jako abstrakcyjne i odległe (obce) dla osobowości (Barbour, s. 5). Zwątpienie w tym przypadku przejawia się w związku ze składowymi obrazami i symbolami systemu przekonań, które tutaj nie służą wyrażaniu uczuć (por. Allport, s. 23). Dlatego koncepcja Boga jest apersonalna, uczucia pesymistyczne, brak jest rezonansu pojęć eschatologicznych w osobowości, których treści w efekcie nie są uznawane ani za prawdziwe, ani za osiągalne. Brak też wiedzy religijnej dla wsparcia przekonań (najniższy wynik) oraz brak jest aktywności intelektualnej. Eschatologia sformułowana w języku tradycyjnym jest więc stosunkowo najbardziej negowana z powodu negatywnego rezonansu emocjonalnego i z racji braku intelektualnego jej zrozumienia i aprobaty. Z powodu deficytu religijnego doświadczenia i intelektualnego zaangażowania, wartości religijne i postawa z nimi związana nie posiadają charakteru centralnego. Zwątpienie odnośnie religijnych przekonań ma charakter nie naukowy, lecz psychologiczny. Ułatwia jego istnienie niski poziom poczucia zależności od Boga, niezdolność do kontaktu z sacrum za pośrednictwem relacji z drugim człowiekiem, poczucie niezależności od normatywnej funkcji religii, poczucie winy religijnej, pochodzące z braku doświadczenia relacji do Boga. Wpływ na powyższe wymiary religijności posiada ujawniany wysoki poziom potrzeb: pasywności, braku to-

lerancji na cierpienie (unikanie poniżenia, nagany), czynnego wyrażania uczuć, seksualnej i autonomii. Postawa religijna wymaga rezygnacji z autonomii. Również niski poziom potrzeby oparcia utrudnia relacje z transcendencją. Miejscem kryzysu religijnego jest konflikt między autonomią a zależnością. Ponieważ jest ukryty, powoduje powstanie postawy podzielonej, niezdecydowanej (por. Frankl, 1978, s. 64; Kuczkowski, 1983, s. 16; Vergote, s. 251 nn). Konflikt religijny jest skorelowany z lękiem egzystencjalnym (lęk przed nieznanym) i lękiem psychologicznym, który w tej grupie osiąga poziom lęku neurotycznego. Jego źródłem może być również poczucie zagrożenia z powodu braku religijnej struktury pojęciowej (rozumowej), z którym to zagrożeniem grupa sobie nie potrafi radzić (por. Adams-Weber, s. 171).

Dochodzi także wysiłek potrzebny do radzenia sobie z impulsami pochodzącymi z niekontrolowanych, sfrustrowanych potrzeb. Wysokie napięcie nerwowe (Q_4), wyrażające się w stanach podniecenia, brak odporności na frustrację, sztywność i skłonność do unikania ludzi, depresyjna niepewność wpływają niekorzystnie także na stosunek do systemu przekonań religijnych.

W grupie ma miejsce obniżenie zdolności do stosowania mechanizmów obronnych przed poczuciem zagrożenia ze strony niepokoju. Lęk pociąga niemożność podjęcia decyzji na skutek wycofywania negatywnych uczuć spod osądu oraz z zaburzonej percepcji. Najbardziej rozwinięte mechanizmy represji i projekcji mogą wspomagać negatywny stosunek do pojęć i przekonań religijnych, czego rezultatem jest "niemożność uwierzenia"⁶⁰ (por. Herzog-Dürck, s. 96; Schellenbaum, s. 33 nn; Meadow, Kahoe, s. 200).

W pewnym sensie wybór finalnych wartości zdrowia i pokoju może sugerować, że są one "potrzebne" do utrzymania stanu neurozy. Nadto wartości odwagi i uczciwości zdają się służyć poszukiwaniu własnej stabilności i poczuciu bezpieczeństwa, jako kompensacja niezaspokojonych potrzeb (por. Maslow, s. 149). Wartość religijna znalazła się na końcu hierarchii. W tej grupie głównymi źródłami niespójności przekonań, filtrem dla ich selekcji, są braki w zakresie wewnętrznych przesvědczeń zdobywanych w kontakcie z przedmiotem religijnym oraz struktura osobowości (por. Berger, s. 47; Domachowski, s. 29 nn).

Z A K O N C Z E N I E

Celem pracy było zdefiniowanie psychologicznej kategorii dla powszechnie stwierdzanego dziś zjawiska religijności "selektywnej" określanego jako "dezintegracja doktrynalna", a następnie jego operacjonalizacja i empiryczny opis w kontekście zmiennych osobowościowych.

Spójność przekonań zdefiniowana teoretycznie jako zgodność asercji wszystkich elementów systemu przekonań religijnych, empirycznie jest badana jako zgodność asercji trzech zidentyfikowanych w pracy - wymiarów systemu przekonań: przekonań podstawowych, przekonań kościelnych i przekonań naturalnych.

Niespójność przekonań ma miejsce w przypadku ujawnienia się braku zgodności asercji w wyżej podanym znaczeniu.

Spójność przekonań była oceniana przez intensywność akceptacji (pomiar skalowy) wymiarów: podstawowego, kościelnego i naturalnego. Wymiary te zostały zidentyfikowane podczas opracowywania Skali Spójności Przekonań Religijnych (SSPR). Otrzymano je przez pogrupowanie twierdzeń SSPR wysoko korelujących z czynnikami wyodrębnionymi w wyniku analizy czynnikowej przeprowadzonej na materiale z badań tą skalą.

Spójność była wyjaśniana źródłami asercji (pomiar czynnikowy): religijnym, instytucjonalnym i racjonalnym, na których istnienie naprowadziła psychologiczna analiza mechanizmów determinujących uzyskanie wyników czynnikowych. Zasadność takiego wyjaśniania potwierdziło zróżnicowanie profilów obu tych zmiennych: intensywności przekonań i źródeł asercji (por. wykresy 1 i 2). Uzyskanie takich wyników zdaje się potwierdzać tezę G. Allporta mówiącą, że religijność jest nierozdzielna mieszaniną myślenia, emocji i znaczenia, które czerpie ze strony zwyczajów i norm religii społecznej (por. Allport, s. 105). Można też zauważyć, że wymiary przekonań podstawowych i racjonalnych SSPR wykazują podobieństwo do dwóch wymiarów ze skali Christian Orthodoxy (ortodoksja tradycyjna i ortodoksja zintelektualizowana) wyodrębnionych empirycznie przez Lindsey'a, Sirotnik i Heeren'a (1986). Natomiast wymiar kościelny jest zjawiskiem nowym - dorobkiem poznawczym niniejszych badań.

Różne typy spójnych i niespójnych systemów przekonań uzyskano poprzez pogrupowanie badanych osób - metodą analizy skupień - w różne układy o podobnej kombinacji wielkości 3 ładunków czynnikowych, jakie osoby te uzyskały w wyniku badania skalą SSPR. Zinterpretowano je jako źródła asercji przekonań i posłużono się nimi do wyjaśniania spójności. W wyniku tego zabiegu otrzymane cztery grupy eksperymentalne różnią się układem źródeł asercji i stopniem akceptacji (asercji) przekonań: podstawowych, kościelnych i naturalnych. W efekcie dało to cztery jakościowo różne typy spójności przekonań religijnych zinterpretowane i opisane jako religijność spójna, religijność niespójna - pozaracjonalna, religijność niespójna - pozakościelna i religijność "spójna" - niezdecydowana.

Akceptacja przekonań wydaje się wspierać na 3 typach asercji: własne doświadczenie, motywacja wsparta o autorytet Kościoła - przy czym autorytet ten ma dwa aspekty: ściśle religijny i psychospołeczny - oraz aktywność poznawcza jednostki (por. grupa A). Harmonijny udział wszystkich trzech elementów stanowi empiryczne poparcie opinii, według której właściwy stosunek do przedmiotu religijnego kształtuje się na drodze od doświadczenia do autorytetu religijnego i od autorytetu do interpretacji doświadczenia przy użyciu kategorii rozumowych (por. Rideau, 1974). Przy czym obecność w systemie wszystkich trzech elementów zapewnia mu największą spójność. Ze spójnością wydaje się być powiązana osobowość. Spójności przekonań sprzyja tendencja do stosowania mechanizmu obronnego intelektualizacji, a więc aktywnego ale w tym wypadku zewnętrznego stosunku do treści swoich przekonań oraz wysoka ocena własnej religijności (por. Benson, Spilka, 1973). Ze spójnością koreluje potrzeba bezstronnego i samodzielnego sadu na temat rzeczywistości (obiektywizm) i dążenie do trzymania się tych samych form zachowania i działania (stałość). Z religijnością spójną łączy się system wartości, w centrum którego znajdują się wartości religijne i moralne oraz personalny stosunek do Boga.

Zródłem niespójności wydaje się być nieobecność lub pomniejszona aktywność któregoś z trzech rodzajów asercji (motywacji). Erozja spójności przekonań bierze swój początek z obniżenia motywacji wynikającej z braku własnej aktywności poznawczej jednostki (por. grupa B) a także religijnej funkcji Kościoła jako autorytetu pośredniczącego w przejmowaniu prawd wiary. W zakresie przekonań erozja ta dotyczy przekonań "racjonalnych" o tematyce kościelnej,

dla których źródłem asercji jest aktywność poznawcza i przekonania "naturalnych", następnie przekonania "religijno-kościelnych" oraz przekonania eschatycznych. Z obniżeniem spójności zmienia się obraz Boga, Kościoła i "rzeczy ostatecznych" (pojęcia eschatologiczne). Z niespójnością przekonania typu pozaracjonalnego powiązane jest obniżenie potrzeby obiektywizmu, tendencja do stosowania mechanizmów obronnych projekcji i wyparcia. Zmienia się też preferencja wartości, na czele której znajdują się wartości "użyteczne", ("pokój" i "zdrowie") i wartości moralne.

Inny typ niespójności to bardzo wyraźny brak motywacji powiązanej z autorytetem Kościoła (por. grupa C) przy zachowaniu dwóch pozostałych typów asercji.⁶¹⁾ W tej niespójności bardzo wyraźnie zmienia się obraz Boga - w kierunku odpersonalizowania stosunku do Niego, a pojęcie Kościoła wywołuje negatywne emocje lub nie znajduje rezonansu emocjonalnego. Charakterystyczna jest dla tej niespójności względnie wysoka akceptacja przekonania eschatycznych. Można z tego wnosić, że jest to akceptacja wewnętrzna w oparciu o religijne źródło i wyciąganie wniosków z przekonania podstawowych. Niespójność tej grupy łączy się z osobowością dynamiczną o silnej emocjonalności, ujawniającą potrzebę zmiany, zabawy, sukcesów, życia wrażeniami, osobowością samodzielną, skłoną do impulsywnych działań. Niespójny system przekonania tego typu nie wykazuje powiązania z poczuciem lęku i ze stosowaniem mechanizmów obronnych, wydaje się natomiast być zintegrowany nie tylko z potrzebami ale i wartościami, na czele których znajduje się wartość "zbawienia" i wartości moralne: "odpowiedzialność" i "uczciwość".

Paradoksalny typ "spójności", wyrażający się brakiem zdecydowania na przyjęcie bądź odrzucenie systemu przekonania jest motywowany deficytem subiektywnego doświadczenia oraz - choć w mniejszym stopniu - własnej aktywności poznawczej i uznania religijnego autorytetu Kościoła⁶²⁾ (por. grupa D). Niezdecydowanie sprawia, że religijne przekonania, którym towarzyszy apersonalny stosunek do Boga, funkcjonują na peryferiach osobowości i wykazują silny (negatywny) związek z jej strukturą. Na trudności w akceptacji systemu przekonania wpływa zaburzona równowaga emocjonalna i niezaspokojenie potrzeb (seksualna, autonomii, unikania poniżenia). Dynamika potrzeb skierowana jest bowiem nie na zewnątrz, lecz do wewnątrz psychiki. Percepcje religijna przedmiotu przekonania uniemożliwia także wysoki poziom niepokoju. Wartości religijne nie mogą więc

mieć wpływu na integrację osobowości. Preferowane wartości ("pokój", "zdrowie", "odwaga") służą prawdopodobnie zabezpieczeniu stabilności dla podmiotu. Osobowość w tym przypadku zdecydowanie determinuje stosunek do przekonań religijnych, a stwierdzone tutaj zależności potwierdzają wiele teoretycznych rozważań na temat religijności u ludzi o podobnej strukturze osobowości (por. Görres, 1973; Staehelin, 1973; Cencini, Manenti, 1985; Beinert, 1989).

W wyniku czynnikowego opracowania skali do badania spójności przekonań religijnych (SSPR) znaleziono uproszczony sposób badania spójności przekonań poprzez badanie asercji (intensywności akceptacji) jego trzech wcześniej wymienionych wymiarów reprezentowanych przez twierdzenia, które je konstytuują. Psychologiczna analiza czynników, które się znajdują u podstaw wyodrębnienia tych wymiarów wskazała na istnienie trzech źródeł asercji przekonań religijnych, które w mniejszym lub większym stopniu motywują ("uzdalniają") podmiot do asercji konkretnego przekonania. Stopień nasilenia tych źródeł modyfikuje intensywność akceptacji przekonań i ich zakres. Aprobata przekonań ściśle religijnych: teocentrycznych, chrystocentrycznych i eschatycznych (kościelne "credo") odbywa się przede wszystkim drogą religijnego kontaktu z przedmiotem, aprobata przekonań – prawd naturalnych na drodze rozumowej analizy rzeczywistości, podczas gdy dla aprobaty przekonań eklezyjalnych potrzebne jest poczucie przynależności do religii zinstytucjonalizowanej, uczestnictwo w jej tradycji i uznawanie jej autorytetu (por. Guiliuy, 1982). W funkcjonowaniu postawy wobec systemu przekonań wymienione źródła pozostają we wzajemnym powiązaniu. Zidentyfikowanie istnienia tych źródeł pozwala badać spójność przekonań nie tylko jako spójność reprezentacji poznawczej przedmiotu postawy (komponent przekonaniowy), lecz także strukturę jej źródeł. W ten sposób możliwa staje się "rekonstrukcja" postawy wobec systemu przekonań w oparciu o odpowiedzi na pytania skali SSPR (por. Maitre, Martins, s. 67). Zastosowanie tej metody pozwoliło na uzyskanie typologii przekonań religijnych (religijności), która wykazuje pewne podobieństwo do socjologicznej typologii światopoglądu religijnego, w której obok ateizmu wymieniana się: światopogląd ortodoksyjny i nominalny, religijność indywidualna oraz indyferentyzm światopoglądowy (por. Ciupak za Zych, 1983, s. 3).

Z przeprowadzonych analiz wynika, że chociaż przekonania eschatyczne brane przedmiotowo (obiektywne treści) stanowią odrębny

zakres, to jednak empirycznie - w postawie jednostki - funkcjonują wspólnie z przekonaniami teocentrycznymi i chrystocentrycznymi i wchodzi do wymiaru przekonań podstawowych, ściśle religijnych na bazie motywacji pochodzącej z doświadczenia i aktywności poznawczej⁶³⁾ (por. grupy A i C). Nie ma różnic w poziomie akceptacji przekonań chrystocentrycznych i eschatycznych, z wyjątkiem przypadku religijności pozaracjonalnej (grupa B), gdzie przekonania eschatyczne spotykają się z istotnie mniejszą siłą akceptacji niż przekonania chrystocentryczne. Wpływ na obniżenie akceptacji przekonań eschatycznych ma blokada emocjonalna, której źródłem może być z jednej strony niepokój osobowości, poczucie zagrożenia, a z drugiej semantyczna nieprzenikliwość - przy braku aktywności poznawczej - pojęć dotyczących tej sfery przekonań (por. grupa B). Istotne różnice w akceptacji przekonań eschatycznych przez grupy o religijności spójnej i niezdecydowanej (grupy A i D), można także wyjaśniać różnicą w poziomie zdolności do ich asercji czy to drogą doświadczenia czy też aktywności poznawczej, ale także i poziomem niepokoju (por. Beinert, s. 230).⁶⁴⁾

Akceptacje treści przekonań modyfikuje ich aspekt semantyczny. Forma językowa przekonań może być dla jednostki mniej lub bardziej przenikliwa i uruchamiać w mniejszym lub większym stopniu jej zdolności poznawcze, jej doświadczenie religijne czy poczucie zaufania do autorytetu kościelnego, a także jej osobowość. Grupy, które posiadają odpowiednią motywację (A i C), uznają przekonania eschatyczne niezależnie czy są one sformułowane tradycyjnie czy egzystencjalnie. Jednakże inne grupy (B i D) przejawiają bardziej przychylny stosunek do przekonań sformułowanych w języku egzystencjalnym niż tradycyjnym a w grupie z religijnością niezdecydowaną w sposób bardzo wyraźny wzrasta siła akceptacji przekonań eschatycznych dotyczących tej samej treści lecz sformułowanych tak, by jednostka wyrażała w nich swoje podmiotowe zaangażowanie w relację do Boga (przekonania "zapodmiotowane"). Powyższe prawidłowości zdają się potwierdzać teorię mówiącą, że język prawd religijnych "wypowiada" różne doświadczenia z przedmiotem religijnym i do bardzo zróżnicowanych doświadczeń człowieka się odwołuje, a ich uznanie zależy w dużej mierze od tego, czy jednostka znajdzie w nich odpowiednią formę dla swoich przeżyć i doświadczeń i czy potrafi wyrazić w nich swoją własną relację do transcendencji⁶⁵⁾ (por. Meadow, Kahoe, s. 317; Schaeffler, 1989, s. 117).

Stosunek do instytucji kościelnej, uznanie jej autorytetu religijnego i jej funkcji psychospołecznej wpływa na intensywność asercji przekonań i na ich spójność (por. grupy A i C). Im silniejsze jest instytucjonalne wsparcie dla systemu przekonań jednostki, tym większą osiąga on intensywność i spójność.

U przedstawicieli poszczególnych typów religijności można zauważyć istnienie subiektywnej doniosłości przekonań ("hierarchii prawd"). Jedne z nich zajmują miejsca centralne, inne natomiast - dalsze czy peryferyjne. Doniosłość subiektywna nie w każdym przypadku pokrywa się z doniosłością obiektywną wynikającą ze struktury obiektywnego systemu przekonań i wydaje się być uwarunkowana przede wszystkim znaczeniem, jakie dane przekonanie posiada dla podmiotu. Doniosłość subiektywna psychologicznie zdeterminowana jest przez obecność i nasilenie źródeł asercji, za pośrednictwem których jednostka nawiązuje kontakt z przedmiotem religijnym oraz przez osobowość. W przypadku religijności spójnej najwyższą doniosłość posiadają przekonania chrystocentryczne i eschatyczne, w religijności pozaracjonalnej - chrystocentryczne, w religijności pozakościelnej - teocentryczne i chrystocentryczne, w religijności niezdecydowanej - eklezjalne.

Podjęte w niniejszej pracy badania dostarczyły odpowiedzi na niektóre pytania postawione w związku ze spójnością przekonań religijnych. Terenem dalszych poszukiwań mogłoby być np. zbadanie zależności między spójnością przekonań a aktywnością poznawczą człowieka. Źródeł i uwarunkowań niespójności i spójności być może należałoby szukać w jego stylach poznawczych czy konstrukcjach poznawczych. Ciekawym terenem badań byłoby dokładniejsze ustalenie zależności między rodzajem języka religijnego a spójnością przekonań. Sam problem spójności wstępnie określony i opisany z zastosowaniem szeregu metod w obszarze wymiaru ideologicznego można by poszerzyć i zbadać równolegle w zakresie wszystkich wymiarów religijności. Wreszcie po wstępnym stwierdzeniu istnienia korelacji między spójnością przekonań a strukturą osobowości, można by kontynuować badanie tych związków za pomocą bardziej precyzyjnych metod i w ramach jednej, wybranej koncepcji psychologicznej.

P R Z Y P I S Y

1. Rozumienie pojęć: religia, religijność i postawa zostanie podane w Rozdziale I.
2. Przegląd takich badań znajduje się m.in. w: J. Marianski, Kościół w społeczeństwie przemysłowym, Warszawa 1983, s. 64-175.
3. "Fakt religijny, to jakikolwiek akt, stan czy objaw tego stanu indywidualny i społeczny, w którym wyraża się i kontynuuje osobowy stosunek człowieka do rzeczywistości transcendentnej, a zwłaszcza do osobowo rozumianego Boga" (Z. Zdybicka, 1982, s. 326).
4. Akt, w psychologii jest rozumiany jako jednostka działania lub zachowania (Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych, Warszawa 1983).
5. Znaki i symbole "znaczą" tylko dla kogoś, kto umie je interpretować, tzn. odczytywać sens wypowiedzi o Bogu (por. Heller, 1981, s. 147).
6. Przykładem poszukiwania wymiarów religijności są m.in. prace autorów: Thurstone, Chave (1929), Thouless (1961, 1971), Whiteman (1962), Glock (1959, 1962), King, Hunt (1975), Meadow (1976, 1977) (por. Meadow, Kahoe, 1984, s. 300-314).
7. Św. Tomasz z Akwinu: *"Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem"*, Summa theologiae II/IIg 1.a2, ad. 2.
8. Ustosunkowanie do transcendencji jest świadomym, emocjonalno-poznawczym uogólnieniem doświadczanych lub antycypowanych procesów poznawczych, emocjonalnych oraz aktywności wobec jakiegoś obiektu, zjawiska, rzeczywistości lub innych ludzi (Ostrowska, Księżak, 1986).
9. "Fides quae" - treści rzeczowe (przedmiotowe) indywidualnej wiary - występuje zawsze jako "fides cum aliquo".
10. "Wiara jako nauka mogła powstać, ponieważ ludzie doświadczyli Boga i o swoich doświadczeniach opowiedzieli" (Imbach, 1988, s. 5).
11. "Laska" - pojęcie będące wyznacznikiem doświadczenia Boga. Na zrozumienie tego pojęcia duży wpływ posiada kontekst, w jakim się je wypowiada i psychologiczne uwarunkowania podmiotu, który je odbiera. Dziś dla wielu ludzi nie posiada ono realnego odniesienia (por. Imbach, 1984, s. 126; 1988, s. 43).
12. Kościół nie jest w "Credo" apostolskim w takim samym stopniu przedmiotem wiary jak Bóg, Jezus Chrystus, czy Duch Święty. Wierzy się w Boga Kościoła. W Trójce Świętą wierzy się bezpośrednio; w Kościół, sakramenty - pośrednio. H. de Lubac pisze, że we wczesnych wyznaniach wiary Kościół nie występował jako jeden z przedmiotów wiary, ale jako środowisko, w którym wyznaje się wiarę w Boga (por. Kasper, s. 87; de Lubac, 1981, s. 131).
13. Wiara zakłada istnienie w podmiocie sądu intelektu. Aby w objawieniu rozpoznać sens, trzeba by pojęcie religijne miało już jakiś sens dla rozumu. Struktura przedmiotu zatem odwołuje się

- do ontologicznej struktury istoty ludzkiej (por. Piskalski, 1973, s. 6 nn; Rideau, 1974, s. 212).
14. "Zadna idea nie jest potężniejsza od swego emocjonalnego źródła" (Fromm, 1966, s. 103). Wskaźnikiem emocjonalnego elementu postawy, będącego źródłem i regulatorem emocjonalnego i wartościującego odniesienia do poszczególnych aspektów jej przedmiotu jest m.in. konotacyjne znaczenie takich pojęć, jak: Bóg, Kościół, niebo, piekło, zmartwychwstanie ciał i życie wieczne (por. Reykowski, 1968; Zajonc, 1985, s. 28).
 15. Według Schellenbauma (ss. 35, 40) emocjonalna intensywność obrazów Boga pochodzi z centralnego selektora psychiki, którym jest jaźń (self).
 16. A.G. Allport (1935) jako źródła postaw wymienia integrację, dyferencjację i adopcję. R.G. Hunt (1971): bezpośredni kontakt z przedmiotem postawy, świadome lub nieswiadome przyjmowanie od innych, rozwój osobowości. K.W. Tyler (za Prężyńskiego, 1973): przyswajanie ze środowiska społecznego, emocjonalne oddziaływanie określonych doświadczeń jednostki, doświadczenia traumatyczne, procesy intelektualne.
 17. P.L. Berger (1980) wymienia trzy rodzaje: doświadczenie, tradycja, refleksja. N.A. Malony (1978) wymienia trzy rodzaje wsparcia dla przekonań religijnych: doświadczenie, rozum, tradycja; a P. Guilluy (1982) rozważa powiązanie przekonań religijnych z racjonalnością, doświadczeniem podstawowym i odniesieniem wspólnotowym.
 18. W części teoretycznej, kolejność: informacje, doświadczenie i kontekst społeczny została przyjęta ze względu na to, że niespójność jest rozpatrywana przede wszystkim w wymiarze religijnych przekonań.
 19. Ze względu na złożoność doświadczenia religijnego psycholog nie jest w stanie całościowo badać jego rzeczywistości. Zadanie psychologa nie polega na weryfikacji ontologicznej rzeczywistości doświadczenia religijnego, lecz na ocenie jego psychologicznego aspektu w powiązaniu z osobowością jednostki w jej relacji do innych i do świata.
 20. J. Marianański (1984a, s. 150) doświadczenie religijne rozpatruje w kategoriach postawy.
 21. J. Barbour typologizuje doświadczenie religijne bez odnoszenia go do konkretnej interpretacji religijnej. Jest ono wyznaczone przez:
 1. poczucie bojaźni i czci;
 2. zjednoczenie mistyczne;
 3. powinność moralną;
 4. nawrócenie i pojednanie;
 5. relacje między osobami;
 6. kluczowe wydarzenie historyczne;
 7. porządek i twórczy charakter świata
 (Barbour, 1984, s. 70-78).
 22. Tradycja religijna – zespół wartości, przekonań, norm i wzorów zachowania oraz symboli, które mają uzasadnienie w czasie oraz są zorientowane na sacrum lub przedmioty religijne (por. Rydzan, 1981, s. 68).
 23. Neisser analizuje doświadczenie religijne w kategoriach modelu przetwarzania informacji. Na skutki percepcji wpływają m.in.

czynniki filtrujące, którymi są np. wiedza, wartości, oczekiwanie, mechanizmy obronne itp. (za Van der Lans, 1977).

24. Wiara w Boga stanowi przesłankę do uznania autorytetu Kościoła. Stąd autorytety religijne są nimi dla osób już religijnych. A więc autorytet kościelny może działać wtedy, gdy już zadziałał autorytet sakralny (Robinson, 1966, s. 243). "Kościołność nie jest początkiem lecz końcem łaski, która się odwołuje do suwerennej wolności człowieka" (Rahner, 1973, s. 6).
25. Mechanizmy obronne były przedmiotem opracowań kolejnych przedstawicieli psychoanalizy (A. Adler, A. Freud, W. Reich, K. Horney, E. Fromm, H.S. Sullivan, N. Haan, D. Shapiro, Laughlin), teorii uczenia się (J. Dollard, N.E. Miller, H. Kollner, N. Butters, M. Wiener. Przegląd tych koncepcji podaje Grzegońska-Klarkowska (1986) i Giziński (1986).
26. Według Rokeacha postawa jest niższa w hierarchii osobowości, mniej centralna, zrelatywizowana do konkretnego obiektu i bardziej związana z działaniem (Rokeach, 1973, s. 17-19).
27. Szczegółowe dane z badań socjologicznych odnośnie akceptacji konkretnych dogmatów religijnych można znaleźć m.in. u następujących autorów: Delooz, 1972; Sigelman, 1977; Argyle, Beit-Hallahmi, 1975; Nilsen, 1981; Scarvaglieri, 1978; Mariański, 1983; Stoetzel, 1983.
28. Hunt wyróżnił 3 rodzaje stosunku do doktryny religijnej:
 - 1) przyjmowanie dosłownej interpretacji każdego z twierdzeń doktryny;
 - 2) całkowite odrzucanie doktryny religijnej;
 - 3) akceptacja doktryny religijnej po dokonaniu jej interpretacji, w celu wydobycia głębszego znaczenia symbolicznego poszczególnych sformułowań
 (za Domagała i in., 1984, s. 25).
29. W pracy występują pojęcia: religijność, postawa, przekonania. Spójność przekonań jest rozpatrywana w zakresie poznawczego komponentu postawy wobec systemu przekonań religijnych. Analiza pozostałych komponentów będzie miała charakter uzupełniający przy charakterystyce tej postawy. Religijność rozumiana tutaj szeroko stanowi z kolei kontekst dla interpretacji postawy wobec systemu przekonań i jej źródeł oraz innych zmiennej pozostających w korelacji ze spójnością przekonań religijnych.
30. Zaistnienie "odsłonięcia" (kontaktu) z transcendencją w symbolach wiecznej kary, piekła itp. może być traktowane jedynie w związku z Bogiem w kontekście poczucia pozabawienia miłości Boga, zapomnienia i samotności (Kiliszek, 1983).
31. Religijne uznanie autorytetu Kościoła zakłada uprzednie uznanie autorytetu Boga. Poza tym Kościół nie jest w takim samym stopniu przedmiotem wiary jak Bóg, Jezus Chrystus, czy Duch Święty (Kasper, s. 57, 112).
32. Prawdy religijne w procesie pojeciowania przybierają postać sformułowań uzgadnianych przez tradycję kościelną (konsens) i interpretowanych przez Urząd Nauczycielski Kościoła (por. Mondin, s. 67 nn).
33. Powtarzanie tradycyjnych formuł bez respektowania kultury i indywidualności prowadzi do "herezji prawowierności". Przez

zrównanie głoszonych stwierdzeń wiary z credo, artykuły traca swą hierarchię i ustawiają się na jednym poziomie w systemie homogenicznych twierdzeń (ortodoksja werbalna) (por. De Oliveira, 1970, s. 70).

34. SSPR jest częścią kwestionariusza do badania religijności. Oprócz SSPR kwestionariusz ten składa się z "Indeksu wiedzy religijnej", metod: "zdań niedokonczonych" i "swobodnych wypowiedzi". Posiada również po 10 alternatywnych twierdzeń do 10 wybranych twierdzeń SSPR, lecz sformułowanych w języku tradycyjnych symboli i w języku zapodmiotowanym. Język "tradycyjny" wyraża treść przekonań przy pomocy symboli i obrazów (niebo, piekło, odkupienie itd.), które były w pełni zrozumiałe w kulturze, w której były one odpowiednie do wyrażenia treści objawienia. Współcześnie dla wielu te symbole nie komunikują już treści, o które chodzi w objawieniu. Język "egzystencjalny", w którym wyrażone są twierdzenia SSPR tak ujmuje treści religijne, aby były zrozumiałe i przekonujące dla współczesnego ich odbiorcy. Trzecia wersja językowa przekonań, czyli "przekonania zapodmiotowane" została wprowadzona w tym celu, aby badany miał możliwość wyrażenia w nich swojego osobistego zaangażowania w przedmiot treści religijnego objawienia. Ich forma językowa to właśnie umożliwia. W teologii rozróżnia się trzy stopnie stosunku do przedmiotu wiary: *credere Deum* (uznanie istnienia), *credere Deo* (zaufanie posłannictwu), *credere in Deum* (przylgnięcia osobowe). Podkreśla się wzajemne przenikanie się tych trzech znaczeń (por. Etchegaray, 1985, s. 52).
35. Dotychczasowe skale SR Wł. Prężyny (1968) i R. Pomianowskiego (1979) mierzą stosunek do nadprzyrodzoneści i kościoła w bardziej ogólnym znaczeniu aniżeli stosunek do systemowo ujętego zespołu przekonań religijnych dotyczących przedmiotu religijnego.
36. Przekonania są tak sformułowane, aby jak najprecyzyjniej oddawały istotną treść prawd wiary, do których się odnoszą i były zgodne z ich kościelną interpretacją. Ponadto zapewniono w tych sformułowaniach jednoznaczność, aby uniknąć fałszywego rozumienia ich treści u osób badanych. Akcent w tych przekonaniach położony został na ekstrapersonalny stosunek do transcendencji (por. Rideau, 1974, s. 162; Imbach, 1984, s. 116 nn).
37. Wykaz twierdzeń skali SSPR zawiera aneks nr 1.
38. Teologiczna natura wiary (akt) wymaga raczej skali 3 stopniowej (tak; nie mogę się zdecydować; nie), natomiast psychologicznemu aspektowi religijności (postawa) bardziej odpowiada skala o dłuższym kontinuum, które dokładniej odzwierciedla proces akceptacji treści przekonań (por. Dupré, 1986, s. 9 nn; Tillich, 1987, s. 44).
39. Analiza czynnikowa daje możliwość redukcji danych drogą sprawdzenia, czy istnieje ogólniejszy typ związków między twierdzeniami. Umożliwia rekonstrukcję postaw w oparciu o materiał empiryczny poprzez wydobywanie zespołów twierdzeń, które uzyskują różny poziom akceptacji u respondentów, czyli wiązek pytań ze sobą współzależnych w dawanych odpowiedziach. Te wydobyte zespoły twierdzeń pozwalają wykryć czynnik, tzn. hipotetyczną przyczynę obserwowanej korelacji między grupą twierdzeń. Czynniki te mogą być traktowane jako zmienne źródłowe. Analiza czynnikowa może mieć charakter eksploracyjny, weryfikujący lub służyć jako środek poznania (por. Okon, 1964).

40. Analiza czynnikowa została przeprowadzona w Ośrodku Obliczeniowym KUL według programu SPSS + PC na komputerze IBM XT-AT.
41. Ładunek czynnikowy ma postać współczynnika korelacji między danym twierdzeniem a danym czynnikiem; wyraża on stopień, w jakim dany czynnik potrzebny jest do wykonania zadania w danym twierdzeniu. Im wyższa jest korelacja, tym twierdzenie jest bardziej nasycone czynnikiem i tym lepszą stanowi miarę tego czynnika (Okon, 1964, s. 88).
42. Minimalne nasycenie ładunkiem czynnikowym, pozwalające na zaliczenie kategorii do czynnika wynosi najczęściej 0,30 (por. Hilty, 1988).
43. Do trzech wymiarów SSPR weszły twierdzenia:
- [PP] (C_1): 1, 2, 6, 8, 11, 12, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 23, 25, 26, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44;
- [PK] (C_2): 4, 5, 7, 9, 12, 14, 22, 24, 26, 27;
- [PN] (C_3): 3, 13, 19, 31, 37.
44. Zastosowano regresję wielokrotną, w której zmiennymi zależnymi były wartości czynników C_1 , C_2 , C_3 . Okazało się, że z czynnikiem C_1 korelują dodatnio przekonania eschatyczne - zapodmiotowane i eschatyczne - egzystencjalne (0,0000) oraz poziom wiedzy (0,03) ($F = 9,67$; $p = 0,0$). (W pracy $p < 0,0000$ oznaczało $p = 0,0$). Z czynnikiem C_2 korelują dodatnio przekonania zapodmiotowane (0,0000), ujemnie zaś przekonania eschatyczne - egzystencjalne (0,006) i ujemnie - poziom wiedzy religijnej (0,0003). Z czynnikiem C_3 korelują ujemnie przekonania zapodmiotowane (0,01), dodatnio przekonania eschatyczne - tradycyjne (0,0000) i dodatnio wiedza religijna (0,0000).
45. Obliczona na tej samej próbce stałość dla wymiarów SSPR wynosi dla wyników surowych: [PP] = 0,87; [PK] = 0,88; [PN] = 0,65. Stałość w uzyskiwaniu tych samych wartości ładunków czynnikowych wynosi kolejno: $C_1 = 0,74$; $C_2 = 0,83$; $C_3 = 0,60$. W obu wypadkach współczynniki stałości są statystycznie istotne na poziomie 0,001.
46. Ze względu na centralny dla religijności charakter pojęcia "Bóg", DS zastosowano celem opisu własnej postawy religijnej w zakresie wszystkich trzech komponentów. Opis ten zostanie wykorzystany przy charakterystyce typów religijności.
47. Wartości średnich i odchyłeń standardowych dla każdego z mechanizmów uwzględniające płeć znajdują się w podręczniku (Dahlstrom i in., 1972-1975).
- a. Dla przekształcenia wyników surowych na wynik skali T użyto następującej formuły:

$$T = 50 + \frac{10 (X - M)}{SD}$$

gdzie: X - oznacza wynik surowy;

M - średnią dla osób normalnych w danej skali (normy amerykańskie);

SD - odchylenie standardowe

(Dahlstrom i in., 1972-75)

- b. Do wyznaczenia macierzy odległości między obiektami używa się odległości euklidesowej:

$$d_{ij} = \sqrt{\sum_{L=1}^u [X_{iL} - X_{jL}]^2}$$

gdzie: i, j - numery obiektów;

d_{ij} - odległość między i -tym a j -tym obiektem;

L - numer cechy (wymiaru przestrzeni);

u - liczba cech;

X_{iL} - wartość L -tej cechy w i -tym obiekcie;

X_{jL} - wartość L -tej cechy w j -tym obiekcie.

- c. Miary niepodobieństwa tych struktur obliczono dla każdego pytania oddzielnie według wzoru:

$$P_{ij} = 1 - \sum_{k=1}^r \min [P_{ik}, P_{jk}]$$

gdzie:

i, j - numery grup;

k - numer składnika struktury;

P_{ik} - udział k -tego składnika w strukturze obiektu i ;

P_{jk} - udział k -tego składnika w strukturze obiektu j ;

r - liczba elementów struktury.

Wyrażenie P może przyjmować wartości z przedziału $<0 ; 1>$ (por. Chomałowski, Sokołowski, 1978, s. 217).

48. Wartości ANOVA odnoszą się do weryfikacji H_0 w zakresie pięciu grup.
49. Dla [PK] F wynosi 37,63, a dla C_2 F wynosi 39,19.
50. "Dogmat jest ostatecznie doksologią, a jego właściwym miejscem jest liturgia" (Kasper, 1979, s. 61).
51. Tekst skali znajduje się w aneksie nr 1.
52. Opis skal W.U. Sterna zamieszcza W. Prężyna (1977, s. 155 nn) i S. Siek (1983, s. 106 nn).
53. W tabelach, gdzie są porównane potrzeby, wyznaczone przez dwu-biegunowe kontinuum, miare nasilenia potrzeby otrzymuje się przez odjęcie średniego wyniku w tabeli od liczby 10 jako maksymalnego wyniku skali.
54. Test χ^2 obliczany na medianach zastosowano jako technikę uzupełniającą do testu Duncana.
55. Grupy eksperymentalne porównywano dodatkowo w zakresie znajomości wiedzy religijnej na temat systemu przekonań religijnych. W zakresie tym bardzo istotne różnice wystąpiły między grupami A i D, C i D oraz istotne między grupami A i B oraz B i C. W zakresie praktyk religijnych kategorią najbardziej różnicującą grupy jest znaczenie przypisywane praktykom.

56. Grupy A, B, C, D porównano w zakresie akceptacji przekonań eschatycznych sformułowanych przy pomocy tradycyjnych pojęć: piekło, niebo itd. Okazuje się, że dla stwierdzenia o istnieniu piekła ($F = 18,65$; $p = 0,0$), różnice istotne (test Tukey'a $p < 0,05$) wystąpiły w kolejności poczynając od największej, między grupami: A i D, B i D, C i D, A i B. Dla twierdzenia o istnieniu nieba dane te są analogicznie następujące: ($F = 17,61$; $p = 0,0$), różnice między grupami: A i D, A i B, C i D, B i C. Dla twierdzenia o prawdziwości zmartwychwstania ciał: ($F = 11,92$; $p = 0,0$), różnice istotne między grupami: A i D, B i D, C i D oraz A i B.
57. W dyskusji wyników obok wyników prezentowanych w toku pracy posłużono się także dodatkowo wykonanymi obliczeniami, jak np. korelacja czynników C₁, C₂, C oraz wymiarów [PP], [PK], [PN] z dodatkowymi skalami¹ eschatologii "tradycyjnej" i "zapodmiotowanej" (por. przypis 34) z poziomem wiedzy religijnej, samooceny religijnej, oceny religijności ojca i matki, ze skalą praktyk religijnych, z poziomem wykształcenia, wynikami metod: W.U. i Preferencji Wartości. Z typami asercji i z poziomem akceptacji wymiarów SSPR korelowane były wymiary Kwestionariusza Relacji Religijnych D. Hutsebauta (1980) i Wielowymiarowej skali lęku śmierci (Makselon, 1988). Ten odcinek dyskusji opiera się również na wynikach dodatkowych, wyżej wspomnianych obliczeń. W dyskusji wyników zostały wzięte pod uwagę korelacje, które osiągnęły poziom przynajmniej 0,05. Porównywano też grupy A, B, C, D (ONE WAY) w zakresie języka sformułowań eschatologicznych, samooceny religijnej. Wszystkie te wyniki znajdują się w posiadaniu autora niniejszej pracy.
58. Potrzeba agresji może wynikać z nierozwiązanego konfliktu z religią. Agresywna przyjemność demistyfikacji wiąże się zbyt-
nio z tym, czemu zaprzecza. (Vergote, 1975, s. 258 nn).
59. Tylko w niewielkim procencie grupa C odrzuca nieomyślność pa-
pieża i obowiązek zachowania etyki kościelnej.
60. *"Bardzo duża część tego, co w naszych społecznościach uchodzi
za religię jest typowym przykładem nerwicy opisaney przez
Freuda"* (Robinson, 1966, s. 65).
61. Grupa C uznaje te przekonania kościelne, które ujmują Kościół
w relacji do Chrystusa (nr: 6, 15, 25). Źródłem dla asercji
tych przekonań jest czynnik religijny.
62. Znaczenie religijne doświadczenia w asercji przekonań okazuje
się być bardzo ważne, gdyż "animuje" ono postawę wobec reli-
gijnego przedmiotu (por. Smart, za Capps, 1977, s. 51).
63. Porównano wyniki grupowe w zakresie 8 twierdzeń chrystocen-
trycznych i 12 twierdzeń eschatycznych wchodzących w skład
SSPR.
64. Grupy A i D zostały porównane w zakresie twierdzeń nr: 11,
18, 38, 44 oraz twierdzeń nr: 3, 21, 32, 34. Różnice są istot-
ne (test Tukey'a).
65. Por. Robinson, 1966; Kiliszek, 1983; Wolicka, 1985; Czerwiń-
ski, 1988; Schaeffler, 1989.

B I B I O G R A F I A

- Abbele M.F. Introduzione alla psicologia sociale. Firenze 1984.
- Adamiec M. Działanie, wartość, sens - zarys systemu pojęć. *Przegląd Psychologiczny*, 1983, 1, s. 3-23.
- Adams-Weber J. Personal construct theory: concepts and applications. Willey 1979.
- Allport G.W. Osobowość i religia. Warszawa 1988.
- Allport G.W., Ross M. Personal Religious Orientation and Prejudice. w: *Current Perspectives in the Psychology of Religion*. H.N. Malony. (ed.), Michigan 1977.
- Argyle M., Beit-Hallahmi B. The Social Psychology of Religion. London - Boston 1975.
- Arnold W., Eysenck H.J., Meili R. (ed.) Dizionario di psicologia. Roma 1982.
- Bajerowa I. O języku współczesnego życia religijnego. *W drodze*. 1981, 9, s. 43-50.
- Balswick J.O., Balkwell J. Religious Orthodoxy and Emotionality. *Review of Religious Research*. 19: 1978, s. 308-319.
- Barbour J.G. Mity. Modele. Paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii. Kraków 1984.
- Bazylak J. Postawy religijne młodzieży i ich związki z wybranymi elementami osobowości. Warszawa 1984.
- Beinert W. Angst und Kirche. *Stimmen der Zeit*. 1989, 4, s. 219-235.
- Bełch K. Środowisko rodzinne a religijność dzieci. *Roczniki Nauk Społecznych*. 9: 1981, s. 81-100.
- Benson P., Spilka B. God-Image as a Function of Self-Esteem and Locus Control. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 12: 1973, 3, s. 297-310.
- Berger P.L. Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft. Frankfurt a.M. 1980.
- Betz O. Religion als Versuchung. Faszination des Irrationalen. *Theologie der Gegenwart*. 30: 1987, 2, s. 114-123.
- Bikont A. Tożsamość społeczna - teorie, hipotezy, znaki zapytania. w: *Studia nad spostrzeganiem JA - INNI: tożsamość, indywiduacja - przynależność*. M. Jarymowicz (red.) Wrocław 1988.
- Bocheńska D. Przyczynek do badania systemów wartości. *Acta Univ. Wratislaviensis. Prace Psychologiczne*, XVII. Wrocław 1986.
- Bogensberger H. O rozprzestrzenianiu się ateizmu w świecie współczesnym. w: *Socjologia religii*. F. Adamski (red.) Kraków 1983.
- Burgeois H. Bóg chrześcijan. Warszawa 1984.
- Breid F. Veränderungen im Bereich religiös-kirchlicher Orientierung als Folge der Abwanderung aus dem Dorf. Eine empirische Studie. *Archiv für Religionspsychologie* 16: 1983, s. 68-162.
- Brockmüller K. Cywilizacja przemysłowa i religia. Paris 1974.
- Brown L.B. A Study of Religious Belief. *British Journal of Psychology*. 1962, 53, s. 259-272.
- Brown L.B. (ed.) Psychology and religion. Select readings. Baltimore 1973.
- Brown L.B., Pallant O.J. Religious Belief and Social Pressure. *Psychological Reports*. 1962, 10, s. 269-270.

- Bruner J.S., Postman L.J. O spostrzeganiu niespójności - paradygmat. w: *Poza dostarczone informacje*. J.S. Bruner (red.), Warszawa 1978.
- Brzeziński J. Elementy metodologii badań psychologicznych. Warszawa 1980.
- Brzeziński J. Badanie testu psychometrycznego metodą analizy wariancji. w: *Wybrane zagadnienia z psychometrii i diagnostyki psychologicznej*. J. Brzeziński (red.), Poznań 1984.
- Brzeziński J., Stachowski R. Zastosowanie analizy wariancji w eksperymentalnych badaniach psychologicznych. Warszawa 1984.
- Brzozowski P. Polska wersja testu wartości Rokeacha i jej teoretyczne podstawy. *Przegląd Psychologiczny*. 1986, 2, s. 527-540.
- Bukietyński W., Helwig Z., Królik U., Smoluk A. Uwagi o dyskryminacji zbiorów skończonych. *Prace Naukowe WSE*. z. 21. Wrocław 1969.
- Burgalassi S. *Le cristianità nascoste*. Bologna 1970.
- Burgardsmeier A. *Religiöse Erziehung in psychologischer Sicht*. Düsseldorf 1955.
- Capps D.E. Contemporary Psychology of Religion. The Task of Theoretical Reconstruction. w: *Current Perspectives in the Psychology of Religion*. H.N. Malony (ed.). Michigan 1977.
- Carrier H. Rola grup odniesienia w integracji postaw religijnych. w: *Socjologia religii*. P. Adamski (red.), Kraków 1983.
- Cattell R.B. Pojęcie motywacji i zasady jej mierzenia. w: *Problemy osobowości i motywacji w psychologii amerykańskiej*. J. Reykowski (red.). Warszawa 1964.
- Cattell R.B., Scheier I.H. Handbook the IPAT Anxiety Scale Questionnaire. Institute for Personality and Ability Testing. Illinois 1967.
- Cencini A., Manenti A. *Psicologia e formazione. Strutture e dinamiche*. Bologna 1985.
- Chaim W. Poziom niepokój a stosunek do eschatologicznego aspektu przedmiotu postawy religijnej. *Praca magisterska*. Lublin 1985 (Arch. Bibl. KUL - mps).
- Chaim W. Religijność spójna. Pojęcie i pomiar. *Analecta Cracoviensia* (w druku).
- Chlewiński Z. Rola religii w funkcjonowaniu osobowości. w: *Psychologia religii*. Z. Chlewiński (red.), Lublin 1982.
- Chomątowski S., Sokołowski A. Taksonomia struktur. *Przegląd Statystyczny*. 1978, 2, s. 217-226.
- Ciupak E. Religijność młodego Polaka. Warszawa 1984.
- Clark W.H. The Psychology of Religious Experience. w: *Current Perspectives in the Psychology of Religion*. H.N. Malony (ed.). Michigan 1977.
- Clauss G. Psychologia różnic indywidualnych w uczeniu się. Warszawa 1987.
- Clayton R.R. 5 - D or 1? *Scientific Study of Religion*. 10: 1971, 1, s. 37-40.
- Czapiński J. Dyferencjał semantyczny. w: *Materiały pomocnicze do ćwiczeń z metod badania osobowości*. Warszawa 1974.
- Czapiński J. Przesłanki ustosunkowań wobec innych ludzi. w: *Psychologia spostrzegania społecznego*. M. Lewicka (red.), Warszawa 1985.
- Czerwiński M. Przyczynki do antropologii współczesności. Warszawa 1988.

- Dahlstrom L., Dahlstrom W.G., Welsh G.S. A Minnesota Multiphasic Personality Inventory Handbook. A revised edition, vol. 1-2, Minneapolis, 1972-1975.
- Dąbrowska G. Wyobrażenia i postawy religijne młodzieży na przykładzie zbiorowości uczniów szkół średnich w Kielcach. *Zeszyty Naukowe UJ. Prace Socjologiczne*. 1981, z. 7, s. 73-98.
- Deconchy J.P. La psychologie sociale experimentale et le probleme de la genese et de la gestion de l'irrationnel. w: *Conference Internationale: Science and Irrationalism. Problems of the Contemporary Analysis of Irrationalism*. Cracovie 1986.
- Degenhardt J.J. Traditionskrise des Glaubens. *Stimmen der Zeit*. 1986, 10, s. 651-662.
- Delooz P. Who Believes in the Hereafter? w: *Death and Presence*. A. Godin. (ed.), Brussels 1972.
- De Lubac H. Wprowadzenie w credo. *Communio*, 1981, 4, s. 124-135.
- De Monléon A.-M. Doświadczenie Boga w wierze. *W drodze*. 1985, s. 20-35.
- De Oliveira P. Kościół, prawowierność a społeczeństwo pluralistyczne. *Concilium*, 1970, 1-5, s. 65-73.
- De Schrijver G. Wiara jako akt ogołocenia. *Communio*, 1981, 4, s. 40-57.
- De Unamuno M. O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów. Kraków - Wrocław 1984.
- Domachowski W. Modułacja informacji w przebiegu i analizie procesów społecznych. w: *Z zagadnień psychologii społecznej*. W. Domachowski, S. Kowalik, J. Mikulska (red.), Warszawa 1984.
- Domagała H., Grzymała-Moszczyńska H., Socha P. Psychologia religii. Kraków 1984.
- Dominian J. Autorytet. Warszawa 1988.
- Dupré L. Wiara. *Znak*. 1986, 4-5, s. 3-22.
- Echarren R. Przekazywanie wiary z punktu widzenia uwarunkowań struktur społecznych w obecnej dobie. *Concilium*, 1970, 1-5, s. 159-165.
- Eliade M. Mit, sacrum, historia. Warszawa 1974.
- Erikson E. I cicli della vita. Continuità e mutamenti. Roma 1984.
- Etchegaray R. Wiara Kościoła. Biskupi francuscy komentują wyznanie wiary. Warszawa 1985.
- Feldman K.A. Change and Stability of Religious Orientations During College. Part II: Social - Structural Correlates. *Review of Religious Research*, 11: 1969, 1, s. 103-123.
- Frankl V.E. Homo patiens. Warszawa 1971.
- Frankl V.E. Nieuswiadomiony Bóg. Warszawa 1978.
- Fromm E. Szkice z psychologii religii. Warszawa 1966.
- Fruchter B., Jennings E. Analiza czynnikowa. w: *Maszyny cyfrowe w badaniach naukowych*. Borko H. (red.), Warszawa 1969.
- Fullerton J.T., Hunsberger B. A Unidimensional Measure of Christian Orthodoxy. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 21: 1982, 4, s. 317-326.
- Gaede S. Religious Participation, Socioeconomic Status and Belief-Orthodoxy. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 16: 1977, s. 245-253.
- Gasiul H. Kryteria tolerancji na niezgodność poznawczą w świetle koncepcji self. *Acta Univ. Nic. Copernici. Pedagogika XII*. Toruń 1986.
- Gerstmann S. Postawy jako kompleksy wyznaczników zachowania się człowieka. *Przegląd Psychologiczny*. 1964, 12, s. 32-53.

- Girardi G. Uwagi o obojętności religijnej. *Concilium*. 1966-1967, 1-10, s. 117-123.
- Giziński W. Mechanizmy obronne osobowości - przegląd koncepcji. *Psychiatria Polska*. 20: 1986, 1, s. 67-75.
- Gleason R.W. The Search for God. New York 1964.
- Godin A. Orthodoxie religieuse et psychologie sociale. *Nouvelle Revue Theologique*. 1972, 6, s. 620-637.
- Goldman R.J. Researches in Religious Thinking. *Educational Research*. 6: 1963, 1, s. 139-155.
- Goodenough E.R. The Psychology of Religious Experience. New York 1965.
- Görres A. Glaube und Unglaube in psychoanalytischer Sicht. *International-Katholische Zeitschrift*. 6: 1973, s. 481-504.
- Gorsuch R.L., Mc Farland S.G. Single vs. Multiple-Item Scales for Measuring Religious Values. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 11: 1972, 1, s. 53-64.
- Grainger R. The Language of the Rite. London 1974.
- Greenwald A. Samowiedza i samooszukiwanie. *Przegląd Psychologiczny*. 1986, 2, s. 291-304.
- Gruehn W. Religijność współczesnego człowieka. Warszawa 1966.
- Grzegołowska-Klarkowska H. Pomiar mechanizmów obronnych. w: *Materiały do nauczania psychologii. Metody badań psychologicznych*. L. Wołoszynowa (red.), s. III T 4. Warszawa 1985.
- Grzegołowska-Klarkowska H. Mechanizmy obronne osobowości. Warszawa 1986.
- Grzymała-Moszczyńska H. Z zagadnień psychologii kultu religijnego. *Rocznik Teologiczny*. 28, 1986, 1, s. 131-151.
- Guilluy P. Foi catholique et psycho-sociologie religieuse. *Revue Theologique de Louvain*. 13: 1982, s. 131-162.
- Haan N. Coping and Defense Mechanismes Related to Personality Inventories. *Journal of Consulting Psychology*. 29: 1965, 4, s. 373-378.
- Haan N. Coping and Defending. Processes of Self-Environment Organization. New York 1977.
- Hansemann G. Wychowanie religijne. Warszawa 1988.
- Hay D. Na tropach aniołów. *Znak*. 1975, 4-5, s. 592-605.
- Heller M. Wszechświat i Słowo. Kraków 1981.
- Hertel B.R. Inconsistency of Belief in the Existence of Heaven and Afterlife. *Review of Religious Research*. 21: 1980, 2, 171-183.
- Herzog-Dürck J. Leiden, Traum und Befreiung. Vom Erlernen des Menschseins Erfahrungen aus der Personalen Psychotherapie. Wien 1979.
- Hilty D.M. Religious Belief, Participation and Consequences: An Exploratory and Confirmatory Analysis. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 27: 1988, 2, s. 243-259.
- Hoge D.R., de Zulueta E. Salience as a Condition for Various Social Consequences of Religious Commitment. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 24, 1985, 1, s. 21-38.
- Horney K. Nowe drogi w psychoanalizie. Warszawa 1987.
- Hryniewicz W. "Hierarchia prawd" a ekumenizm. *Collectanea Theologica*. 49: 1979, 3, s. 5-20.
- Hunt R.A. Mythological -Symbolic Religious Commitment: The LAM Scales. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 11: 1972, s. 42-52.
- Hurlock E.B. Rozwój dziecka. t. 1-2. Warszawa 1985.
- Hutsebaut D. Belief as Lived Relations. *Psychologica Belgica*. 20: 1980, s. 33-47.

- Hynson J.R. Belief in the Life After Death and Societal Integration. *Omega*, 9, 1978-1979, 1, s. 13-17.
- Imbach J. Czy Bóg jest odpowiedzią? Warszawa 1984.
- Imbach J. Wiara z doświadczenia. O możliwości spotkania z Bogiem. Warszawa 1988.
- Jaworski R. Psychologiczne korelaty religijności personalnej. Lublin 1989.
- Kasper W. Rzeczywistość wiary. Warszawa 1979.
- Kelly G.A. The Psychology of the Unknown. *New Perspectives in Personal Construct Theory*. D. Bannister (ed.), Willey 1977.
- Kiliszek M. Lingwistyczna filozofia religii. Analiza teorii I.T. Ramsey'a. Lublin 1983.
- Köcher R. Die Entwicklung in Religiosität und Kirchlichkeit seit dem zweiten Weltkrieg bis heute. *Diakonia*. 19: 1988, 1, s. 35-39.
- Kocowski T. Potrzeby człowieka. Koncepcja systemowa. Wrocław 1982.
- Kohn M.L., Schooler C. Praca a osobowość. Studium współzależności. Warszawa 1986.
- Kościuch J. Hierarchia wartości w nerwicach i psychopatii oraz ich zmiany pod wpływem psychoterapii. Warszawa 1984.
- Krasnodębski Z. Rozumienie ludzkiego zachowania. Warszawa 1986.
- Król J. Wpływ posiadanego obrazu ojca na pojęcie Boga u dzieci. w: *Psychologia religii*. Z: Chlewiński (red.), Lublin 1982.
- Kubacka-Jasiecka D. Struktura "ja" a związek między agresywnością a lekiem. Kraków 1986.
- Kuczkowski S. Motywy niewiary. Studium z zakresu psychologii niewiary. w: *Powołanie człowieka*. t. 6, B. Bejze (red.), Poznań 1983.
- Kunz E. Wie erreicht der Glaube sein Grund? *Theologie und Philosophie*. 62: 1987, s. 352-381.
- Lindsey D.B., Sirotnik B.W., Heeren J. Measuring Christian Orthodoxy. Reassessing the Issue of Unidimensionality. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 25: 1986, 3, s. 328-338.
- Łosiak W. Lek i jego uwarunkowania - przegląd współczesnych teorii. *Przegląd Psychologiczny*. 1984, 4, s. 899-913.
- Maitre J., Martins A. Sociological Statistics and Qualitative Interviews. w: *Death and Presence. The Psychology of Death and the After-Life*. A. Godin (ed.), Brussels 1972.
- Makselon J. Lek wobec śmierci. Wybrane teorie i badania psychologiczne. Kraków 1988.
- Malewski A. Rozdzwiek między uznawanymi przekonaniami i jego konsekwencje - analiza teorii dysonansu poznawczego L. Festingera. w: *Wybór tekstów z psychologii społecznej dla studentów Wydziału Prawa i Administracji*. W. Borucka-Arctowa (red.), Kraków 1978.
- Malony N.H. Understanding your Faith. Abingdon Nashville 1978.
- Marek T., Noworol Cz. Zarys analizy skupień. Niehierarchiczne i hierarchiczne techniki skupień. w: *Wielozmiennowe modele statystyczne w badaniach psychologicznych*. J. Brzeziński (red.), Poznań 1987.
- Mariański J. Kościół w społeczeństwie przemysłowym. Warszawa 1983.
- Mariański J. Doświadczeniowo-przeżyciowy aspekt religijności. *Roczniki Nauk Społecznych*. 12: 1984a, 1, s. 149-174.
- Mariański J. Dynamika przemian religijności wiejskiej w rejonie płockim w warunkach industrializacji (1967-1976). Poznań - Warszawa 1984b.

- Mariański J. Religijność a zbawienie. *Homo Dei*. 1987, 4, s. 267-276.
- Marody M. Sens teoretyczny a sens empiryczny pojęcia postawy. Warszawa 1976.
- Maslow A.H. W stronę psychologii istnienia. Warszawa 1986.
- Matkowski M. Arkusz Samopoznania Raymonda B. Cattella (IPAT-Anxiety Scale-Self-Analysis Form). *Przegląd Psychologiczny*. 1983, 5, s. 412-423.
- Matusiewicz Cz. Psychologia wartości. Poznań - Warszawa 1975.
- May R. Psychologia i dylemat ludzki. Warszawa 1973.
- Mądrzycki T. Psychologiczne prawidłowości kształtowania się postaw. Warszawa 1977.
- Mądrzycki T. Deformacje w spostrzeganiu. Warszawa 1986.
- Mc Ginnies E. Emotionality and Perceptual Defense. *Psychological Review*. 1949, 5, s. 244-251.
- Meadow M.J., Kahoe R.D. Psychology of Religion. Religion in Individual Lives. New York 1984.
- Mika S. Postawy i ich badanie. w: *Materiały do nauczania psychologii*. L. Wołoszynowa (red.), II, 1, Warszawa 1966.
- Mika S. Psychologia społeczna. Warszawa 1984.
- Mondin B. Il linguaggio teologico. Come parlare di Dio, oggi? Alba. 1977.
- Mucchielli A. Le motivazioni. Assisi 1982.
- Müller-Pozzi H. Die Religionpsychologie im zwanzigsten Jahrhundert. B. 15, Zürich 1979, s. 76-83.
- Murray H.A. Próba analizy sił kierunkowych osobowości. w: *Problemy osobowości i motywacji w psychologii amerykańskiej*. J. Reykowski (red.), Warszawa 1964.
- Nelsen H.M. Life Without Afterlife: Towards Congruency of Belief Across Generations. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 20: 1981, 2, s. 109-118.
- Nilsen E.A. Religion and Personality Integration. Uppsala 1980.
- Norusis M.J. SPSS/PC Advanced Statistics. Chicago 1986.
- Nowak S. Pojęcie postawy w teoriach i stosowanych badaniach społecznych. w: *Wybór tekstów z psychologii społecznej dla studentów Wydziału Prawa i Administracji*. W. Borucka-Arctowa (red.), Kraków 1978.
- Obuchowski K. Psychologia dążeń ludzkich. Warszawa 1983.
- Okoń J. Analiza czynnikowa w psychologii. Warszawa 1964.
- Oleś P., Oleś M. Zagadnienie wartości w psychologii humanistycznej A.H. Masłowa i C.R. Rogersa. *Roczniki Filozoficzne*. 29: 1981, 4, s. 141-161.
- Oser F., Gmünder P., Fritzsche U. Stufen des religiösen Urteils. *Wege zum Menschen*. 19: 1980, 10, s. 386-397.
- Osgood Ch.E. The Nature and Measurement of Meaning. *Psychological Bulletin*. 49: 1952, s. 251-263.
- Ostrowska K., Książak E. Eksperymentalna wersja kwestionariusza "Moje życie religijne". *Studia Philosophiae Christianae*. 22: 1986, 2, s. 133-173.
- Ozóg T. Symbol jako struktura pośrednicząca. *Aspekty psychologiczne*. *Roczniki Nauk Społecznych*. 11: 1983, 2, s. 62-75.
- Paleski Z. Zarys wybranych metod psychologicznych. w: *Materiały do nauczania psychologii. Metody badań psychologicznych*. S. 3, t. 1. L. Wołoszynowa (red.), Warszawa 1968.
- Patterson R.L. An Analysis of Faith. w: *Fact, Value and Perception*, P. Welsh (ed.) Durkam N.C. 1975.
- Petersen L.R. Orthodoxy, Religious Discordance and Alienation. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 27: 1988, 2, s. 362-377.

- Piszkalecki H. Rola uwarunkowań wewnętrznych w kształtowaniu się przekonań religijnych u młodzieży w okresie dorastania. Studium psychologiczne. Praca doktorska. Arch. Papieskiego Wydziału Teologicznego. Kraków 1973.
- Pin E., Cavallin C. Atteggiamenti religiosi ed ateizzanti dei Romani. Roma 1970.
- Piwowarski W. Blaski i cienie polskiej religijności. w: *Oblicze katolicyzmu w Polsce*. J. Wołkowski (red.), Warszawa 1984.
- Plużek Z. Psychologiczna interpretacja czynników występujących w skali R.B. Cattella (autoryzowany skrypt). Lublin 1961.
- Pociecha J., Podolec B., Sokołowski A., Zajac K. Metody taksonomiczne w badaniach społeczno-ekonomicznych. Warszawa 1938.
- Pomianowski R. Skala postaw eklezjalnych. *Roczniki Filozoficzne*. 27: 1979, 4, s. 53-68.
- Prężyna W. Koncepcja postawy w psychologii. *Roczniki Filozoficzne*, 15: 1967, 4, s. 25-38.
- Prężyna W. Skala postaw religijnych. *Roczniki Filozoficzne*, 16: 1968, 4, s. 75-89.
- Prężyna W. Intensywność postawy religijnej a osobowość. Lublin 1973a.
- Prężyna W. Zasadnicze źródła postaw. *Roczniki Filozoficzne*, 21: 1973b, 4, s. 121-130.
- Prężyna W. Potrzeby jako korelaty postawy religijnej. *Roczniki Filozoficzne*, 24: 1976, 4, s. 5-28.
- Prężyna W. Motywacyjne korelaty centralności przedmiotu postawy religijnej. *Roczniki Filozoficzne*, 25: 1977, 4.
- Prężyna W. Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka. Lublin 1981.
- Prężyna W. Funkcja motywacyjna wartości religijnych w osobowości człowieka. w: *Wykłady KUL*. 1985/86, s. 261-275.
- Rahner K. Kirchliche und ausserkirchliche Religiosität. *Stimmen der Zeit*. 98: 1973, s. 3-13.
- Rahner K. Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa. Warszawa 1987.
- Rahner K., Vorgrimler H. Mały słownik teologiczny. Warszawa 1967.
- Ratzinger J. Doświadczenie a wiara. *Communio*. 4: 1981, 1, s. 16-31.
- Ratzinger J. Raport o stanie wiary. Z ks. kard. J. Ratzingerem rozmawia V. Messori. Kraków, Warszawa-Struga 1986.
- Reykowski J. Eksperymentalna psychologia emocji. Warszawa 1968.
- Reykowski J. Źródła procesów ewaluacyjnych i ich funkcje regulacyjne. w: *Studia nad procesem wartościowania*. B. Wojciszke (red.), T. I, Wrocław 1988.
- Riccards M. La structure du developpement religieux. *Lumen Vitae*. 33: 1978, s. 343-370.
- Richardson J.G., Weatherby G.A. Belief in an Afterlife as Symbolic Sanction. *Review of Religious Research*. 25: 1983, 2, s. 162-169.
- Ricoeur P. Egzystencja i hermeneutyka. Warszawa 1975.
- Ricoeur P. Symbolika zła. Warszawa 1986.
- Rideau E. Objawienie. Słowo Boże. Warszawa 1974.
- Riess W. Glaube als Konsens. Über die Pluralität im Glauben. München 1979.
- Ritzema R. Attribution to Supernatural Causation. An Important Component of Religious Commitment. *Journal of Psychology and Theology*. 1979, s. 286-293.
- Robinson J.A.T. Spór o uczciwość wobec Boga. Wybór tekstów. Warszawa 1966.

- Rokeach M. Value System in Religion. *Review of Religious Research*. 11: 1969, s. 3-23.
- Rokeach M. The Nature of Human Values. New York - London 1973.
- Rollet J. Społeczne tło teologii współczesnej. Warszawa 1981.
- Roy van R.F., Bean F.D., Wood J.R. Social Mobility and Orthodoxy. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 12: 1973, s. 427-439.
- Ryczan K. Ciągłość i zmiana tradycji religijnej. *Collectanea Theologica*. 1979, 3, s. 158-166.
- Ryczan K. Religijność pracowników PGR. *Collectanea Theologica*. 1982, 4, s. 113-118.
- Ryczan K. Postawy wobec wierzeń religijnych. Studium socjologiczne w świetle badań międzygeneracyjnych. *Roczniki Teologiczno-Kononiczne*. 1983, 6, s. 239-250.
- Ryczan K. Postawy wobec symboli religijnych. *Collectanea Theologica*. 1985, 2, s. 132-148.
- Sanua V.D. Religion, Mental Health and Personality. *American Journal of Psychiatry*. 125: 1969, 9, s. 1203-1213.
- Scarvaglieri G. La religione in una società in trasformazione. *Ricerca empirica*. Lucca 1978.
- Schellenbaum P. Stichwort: Gottes-Bild. Glaube und Psyche. 2. Stuttgart 1981.
- Schillebeeckx E. Z hermeneutycznych rozważań nad eschatologią. *Concilium*. 1969, 1-5, s. 31-41.
- Schuchart A. Glauben Lernen in Gruppe und Gemeinde. *Lebendiges Zeugnis*. 42: 1987, 2, s. 5-20.
- Siek S. Wybrane metody badania osobowości. Warszawa 1983.
- Siek S. Struktura osobowości. Warszawa 1986.
- Sigelman L. Review of the Polls. Multi-Nation Surveys of Religious Beliefs. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 16: 1977, 3, s. 289-294.
- Skalicky C. La credenza (fede) in Dio nel contesto del fatto religioso. *Lateranum*. 52: 1986, 2, s. 429-525.
- Skeris P. Świadomość i działanie w nurcie interakcjonizmu symbolicznego. *Roczniki Nauk Społecznych*. 9: 1981, s. 141-159.
- Słomińska J. Psychologiczne uwarunkowanie przynależności do Kościoła. *Znak*, 1976, 3, s. 406-424.
- Smith M.B. The Self and Cognitive Consistency. w: *Theories of Cognitive Consistency. A Sourcebook*. R.P. Abelson (ed.), Chicago 1968.
- Staehelin B. Urvertrauen und zweite Wirklichkeit. Zürich 1973.
- Stark R. A Taxonomy of Religious Experience. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 5: 1965, 1, s. 97-116.
- Stark R. Age and Faith. A Changing Outlook or an Old Process? *Sociological Analysis*. 29: 1968, s. 1-10.
- Stern G.G. Preliminary Manual. Activities Index. College Characteristics Index. New York 1958.
- Stoetzel J. Le valeur du temps présent: une enquete européenne. Paris 1983.
- Stoudenmire J.A. On the Relationship Between Religious Beliefs and Emotion. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 10: 1971, 3, s. 254.
- Szmyd J. Tradycja jako kategoria psychologii religii. *Studia Religioznologiczne*. 1986, 15, s. 115-126.
- Szmyd J. Postawa wobec tradycji i religii - psychologiczne aspekty procesu identyfikacji. *Euhemer - Przegląd Religioznawczy*. 1989, 1, s. 177-192.
- Szmyd J., Mądrzycki T. Z badań nad światopoglądem i postawami wobec religii młodzieży akademickiej. Kraków 1984.

- Tillich P. *Męstwo bycia*. Paris 1983.
- Tillich P. *Dynamika wiary*. Poznań 1987.
- Thorne F. A Grand Research Design for the Investigation Psychological States. *Journal of Clinical Psychology*. 32: 1976, s. 209-211.
- Tyszkowa M. Rozwój psychiczny jednostki jako proces strukturacji doświadczenia. w: *Rozwój psychiczny człowieka w ciągu życia*. M. Tyszkowa (red.), Warszawa 1988.
- Unger J. *On Religious Experience. A Psychological Study*. Uppsala 1976.
- Van der Lans I. Religious Experience. An Argument for a Multi-disciplinary Approach. *The Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 1977, 1, s. 133-143.
- Van der Leeuw G. *Fenomenologia religii*. Warszawa 1978.
- Van der Ven J. Sittliche Bildung in der Kirche. *Concilium*. 23: 1987, 3, s. 254-260.
- Varillon F. Krótki wykład wiary katolickiej. *Znak*. 1968, 3, s. 265-286.
- Vercruysse G. The Meaning of God: a Factor Analysis Study. *Social Compass*. 19: 1972, 3, s. 347-364.
- Vergote A. Religione, fede, incredulità. *Studio psicologico*. Milano 1985.
- Walesa Cz. Psychologiczna analiza rozwoju religijności człowieka ze szczególnym uwzględnieniem pierwszych okresów jego ontogenezy. w: *Psychologia religii*. Z. Chlewiński (red.), Lublin 1982.
- Wheldall K. *Social Behaviour: Key Problems and Social Relevance*. London - New York 1975.
- White R.B., Gilliland R.M. *I meccanismi di difesa*. Roma 1977.
- Wilk J. Znaczenie pierwszych doświadczeń dla religijnego wychowania małego dziecka w rodzinie. Lublin 1987.
- Wright J.H. The Meaning and Structure of Catholic Faith. *Theological Studies*, 39: 1978, s. 701-718.
- Zaborowski Z. *Psychospołeczne problemy samoświadomości*. Warszawa 1988.
- Zajonc R. Uczucie a myślenie. Nie trzeba się domyślać co się woli. *Przegląd Psychologiczny*. 1985, 1, s. 27-72.
- Zdybicka J. Religia. w: *Katolicyzm A - Z*. Z. Pawlak (red.), Poznań 1982.
- Zimbardo P.G., Ruch F.L. *Psychologia i życie*. Warszawa 1988.
- Zulehner P.M. Religiosität und Kirchlichkeit. *Theologisch-praktische Quartalschrift*. 122: 1974, 4, s. 336-347.
- Zych A. *Światopogląd współczesnej młodzieży akademickiej*. Warszawa 1983.
1. Ostateczna forma wiary...
 2. Wiara Chrystusa...
 3. Wiara...
 4. Wiara...
 5. Wiara...
 6. Wiara...
 7. Wiara...
 8. Wiara...
 9. Wiara...

A N E K S

SKALA SPÓJNOŚCI PRZEKONAŃ RELIGIJNYCH - SSPR

Skala zawiera szereg twierdzeń - opinii dotyczących religii, życia ludzi i Ciebie samego. Zadaniem Twoim jest stwierdzenie, w jakim stopniu zgadzasz się lub nie zgadzasz z opinią zawartą w tych twierdzeniach.

Czytaj każde twierdzenie oddzielnie zwracając dokładnie uwagę na jego treść (sens) i odpowiedź, w jakim stopniu zgadzasz się lub nie zgadzasz z treścią w nim zawartą. Może Ci się wydawać, że wiele twierdzeń jest podobnych. Nie ma jednak całkowicie takich samych.

Odpowiedzi swoje będziesz wyrażał(a) liczbowo w skali od 1 do 7:

- 7 - zdecydowanie zgadzam się
- 6 - zgadzam się
- 5 - raczej zgadzam się
- 4 - nie mogę się zdecydować, nie mam urobionego zdania
- 3 - raczej nie zgadzam się
- 2 - nie zgadzam się
- 1 - zdecydowanie nie zgadzam się

Przykład:

"Religia jest prawdziwym drogowskazem w życiu człowieka".

Jezeli z tą opinią zdecydowanie zgadzasz się, postaw 7;
jeżeli zdecydowanie nie zgadzasz się, postaw 1;
jeżeli nie możesz zdecydować się, postaw 4 itd.

Wybrane wypowiedzi zaznacz kółkiem na skali na arkuszu odpowiedzi. Przy numerze jednego twierdzenia można zakreślić tylko jedną, wybraną przez siebie cyfrę. Odpowiadaj na wszystkie twierdzenia.

Treść

1. Odpowiedzialność za bliźniego jest zadaniem powierzonym przez Boga każdemu człowiekowi.
2. Jezus Chrystus istniał rzeczywiście.
3. W człowieku nie istnieje nieśmiertelny pierwiastek duchowy.
4. Moją żywą łączność z Chrystusem zawdzięczam Kościołowi, jego nauce i sakramentom.
5. Kościół pomaga mi być dobrym człowiekiem.
6. Kościół mimo wad ludzkich jest dziełem Chrystusa, w którym działa Duch Święty jako źródło życia i świętości.
7. Bez pośrednictwa Kościoła można być dobrym chrześcijaninem.
8. Jezus Chrystus to Syn Boży, który stał się człowiekiem.
9. Z woli Chrystusa w Kościele istnieje widzialne kierownictwo i władza.

10. Bóg przez Jezusa Chrystusa daje się poznać jako Trójca Osób, angażujących się w zbawienie człowieka.
11. Ludzie, którzy świadomie i dobrowolnie odrzucili miłość Boga na zawsze, będą po śmierci całą wieczność pozbawieni Boga i wspólnoty ze świętymi.
12. Dzięki Kościołowi odkrywam pełny sens mojego życia.
13. Człowiek nie pochodzi od Boga.
14. Kościołowi zawdzięczam zrodzenie się mojej wiary i jej rozwój.
15. Przyjmując sakramenty Kościoła spotykamy się w sposób szczególny z Chrystusem.
16. Człowiek posiada wolną wolę, którą Bóg szanuje w tym życiu i w wieczności.
17. Każdy człowiek rodzi się w stanie grzechu pierworodnego.
18. Człowiek, który umiera w stanie przyjaźni z Bogiem, ale jest jeszcze obciążony skutkami grzechów, doznaje po śmierci oczyszczenia aż do całkowitego zjednoczenia z Bogiem.
19. Sprawy dotyczące wiary, moralności i sakramentów w Kościele mogą być rozstrzygane przez głosowanie wiernych.
20. Jezus umarł, został pogrzebany i po śmierci ukazywał się w ciele uwielbionym, dając tym dowód, że Bóg wprowadził Go w pełnię nowego życia.
21. Zmarli, którzy nie są potępieni mogą wstawiać się za nami do Boga.
22. W krytycznych chwilach życia mogę liczyć na pomoc Kościoła.
23. Bóg wybierając Maryję na matkę swojego Syna zachował Ją od początku Jej życia od grzechu.
24. Tylko Kościół może autentycznie wyjaśnić prawdę objawioną, zawartą w Pismie Świętym.
25. W Kościele spotykamy się z Chrystusem w Jego słowie.
26. Dzięki specjalnemu darowi Ducha Świętego oficjalne nauczanie papieża w zakresie wiary i moralności wyraża wiernie naukę Kościoła.
27. Bez Kościoła chrześcijaństwo przestałoby już dawno istnieć.
28. Chrystus obecny podczas mszy świętej, w czasie konsekracji przemienia chleb i wino w swoje prawdziwe Ciało i Krew.
29. Katolicy są zobowiązani zachować naukę Kościoła dotyczącą życia seksualnego i małżeńskiego.
30. Człowiek przez swoje ciało związany jest z materią, a przez sferę ducha (myślenie, wolność, miłość) ujawnia swoje szczególne podobieństwo do Boga.
31. Wszyscy ochrzczeni – także nie kapłani – winni mieć prawo do odprawiania mszy świętej i udzielania rozgrzeszenia na spo-wiedzi.
32. Maryja złączona niepowtarzalną więzią z Chrystusem weszła na wzór swojego Syna w pełną wspólnotę życia z Bogiem (z ciałem i duszą została wzięta do nieba).
33. Chrystus przez swoje życie, śmierć i zmartwychwstanie wyzwolił człowieka z niewoli grzechu i śmierci oraz otworzył ludziom drogę do życia w przyjaźni z Bogiem.

34. Zmarłym możemy pomóc naszą modlitwą i dobrymi czynami.
35. Bóg ostatecznie i najpełniej objawił się w swoim Synu Jezusie Chrystusie.
36. W powszechnym zmartwychwstaniu będą uczestniczyć ludzie w całkowitej jedności swego ciała i ducha oraz wszechświat związany z ich losem.
37. Kościół Jezusa Chrystusa nie jest konieczny do osiągnięcia zbawienia.
38. Ludzie, którzy pozytywnie odpowiadają swym życiem na miłość i dobroć Boga, po śmierci będą mieć udział w Jego życiu.
39. Istnieje szatan, który może wywierać wpływ na człowieka.
40. W chwili śmierci dokonuje się szczegółowy osąd człowieka, który decyduje o jego wieczności.
41. Bóg nie istnieje.
42. Chrystus objawia się powtórnie, aby ostatecznie dopełnić zbawienia ludzi.
43. Wszystko stworzył Bóg i uczestniczy we wszystkim, co się dzieje.
44. Wszystkich ludzi czeka spotkanie z Chrystusem, które ujawni wobec Boga i ludzi prawdziwą wartość ich czynów i zamysłów.

Praktyki religijne (proszę zakreslić odpowiednią cyfrę):

A. Modlę się:

1. codziennie;
2. prawie codziennie;
3. parę razy w miesiącu;
4. rzadziej;
5. w ogóle nie.

B. Uczestniczę we mszy świętej:

1. prawie codziennie;
2. raz na tydzień;
3. raz na miesiąc;
4. parę razy w roku;
5. w ogóle nie uczestniczę.

C. Przystępuję do Komunii świętej:

1. prawie codziennie;
2. raz na tydzień;
3. raz na miesiąc;
4. parę razy w roku;
5. w ogóle nie.

D. Moje praktyki religijne (msza święta, modlitwa, sakramenty święte) wykonuje głównie z:

1. przyjaźni i obowiązku wobec Boga;
2. wewnętrznej potrzeby;
3. przyzwyczajenia;
4. ze względu na otoczenie;
5. dla rozrywki.

E. Praktyki religijne mają dla mojego życia znaczenie:

1. zdecydowanie duże;
2. duże;
3. przeciętne;
4. małe;
5. żadne.

PSYCHOLOGICAL STUDY OF INCOHERENT RELIGIOSITY

Summary

The subject of this study is a psychological analysis of the phenomenon of incoherence of religious beliefs and its personality correlates. The lack of psychological study of this problem, commonly claimed by sociology of religion and pastoral theology of the phenomenon influenced the undertaking of this problem, which is a selective acceptance of religious doctrines. It is called selective religiosity and the following work contains an order review of the most important studies on the subject.

In defining this problem on the ground of psychology the conception of a religious attitude has been used, which has as its object the doctrinal system of catholic religion. It has been defined here as an "objective" system of beliefs. Coherent religiosity in its doctrinal dimension, is an agreeable relation in respect of value and strength to all essential statements of doctrinal system of religion. Incoherent religiosity however is the differentiated relation in respect of value and strength to that system. Hence incoherence of religiosity in the defined meaning consists in the incoherence of the cognitive component of this attitude.

For the purpose of an empirical measurement of coherence a scale of coherence of religious beliefs (SSPR) was constructed. It is a scale similar to Likert's scaling method with a seven point rating scale. SSPR contains 44 items comprising the essential elements of the church doctrinal system, chosen representatively and appraised by a method of competent judges. By it was tested 300 persons, 151 women and 149 men, in the age of 25 to 45, having at least completed secondary school. Factor analysis of the obtained results identified three dimensions (groups of items). They are: basic beliefs the source of assertion of which is a factor of personal experience, ecclesiastical beliefs of which the source is an institutional factor, as well as a natural beliefs the source of which assertion's is a factor of understanding. Factorial reliability measured by Wiener's method equalled: $C_1-r_1^2=0.97$; $C_2-r_2^2=0.88$; $C_3-r_3^2=0.67$. The acquired coefficients of stability for point scores [PP, PK, PN] and standardised scores [C_1 , C_2 , C_3] are found at the level of 0.001. The content validity of the test is high.

Apart from the testing of the coherence of beliefs (dependent variable) the emotional and behavioral component of the attitude towards the doctrinal system was taken (moderate variable). The emotional component was tested by a Semantic Differential Technique and the behavioral component with the aid of a scale of religious practice. As personality correlates (independent variable) the following were chosen, a structure of needs, a hierarchy of value, a level of anxiety as well as level of defenses on account of their supposed connection with the incoherence of religious beliefs.

The following hypotheses were formed:

1. The source of incoherence in the system of beliefs of an individual is a disfunction (defect) within the sources of assertion of this beliefs (experience, authority, understanding) mediating in the acceptance of the elements of a religious doctrine.
2. The source (determinant) of incoherence is an emotional relation to the contents of religious beliefs.
3. The more of recognized intermediary function of the Church in relation to the religious object is, the system of beliefs of the individual shows greater coherence.
4. Individuals of various levels of coherence of religious beliefs are characterized by different profiles of personality.

Applied to the measurement of religiosity was: SSPR, Scale to appraising ones own relation to religion, Semantic differential as well as the scale of religious practice. Applied to the measurement of personality was: Activities Index of G.G. Stern, the IPAT Anxiety Scale of R.B. Cattell, The Scale of Defence mechanisms of N. Haan as well as Value Survey of M. Rokeach.

To the relevant sample 260 believers were accepted (139 women and 121 men). For the purpose of individualizing the experimental groups differentiated in respect of the level of coherence of beliefs a non-hierarchical cluster analysis was employed (method of hypersphere). As a criterium of grouping people the similarity of the combination of standardized scores was accepted, what individual persons gained within the three factors of SSPR. Four desired experimental groups were obtained: A (N=146), B (N=52), C (N=23), D (N=11). For the comparison of intergroup results in the range of measured variables an analysis of variance was applied (ANOVA).

Experimental groups were compared in the point scores just as in the standardized one. They differ on a significant level (0.05), in respect of arrangement of three dimensions SSPR (basic, church and natural beliefs) just as in respect of the arrangement of sources of assertion possessed beliefs (experience, authority, understanding). It needs emphasising that the scale and standardized results express two different characteristics (levels) of a system of religious beliefs. Their analysis confirms the essence of the first mentioned hypothesis, that one of the sources of incoherence of religious beliefs is the functioning of religious motivation based on personal experience, institutional authority as well as the intellectual activity of the individual. Each of the groups were characterized also with the aid of a structure of answers to the items SSPR, which differentiate it from the others. An analysis of the above results acquired by particular groups led to the typology of religiosity undertaken on account of the coherence of the system of beliefs. They are the following types:

- A. **Coherent religiousness**, which features a high acceptance of basic, church and natural beliefs. Accepted are all items (truths) from christocentric, eschatological, theocentric and finally ecclesiastical. The assertion of beliefs is motivated by large intensity of intellectual activity, personal experience and a little less by force based on church authority.
- B. **Incoherent religiousness - non-rational**, which features a reduced assertion of beliefs and particularly natural religious beliefs. The greatest significance possess beliefs concerning

Christ. The most present is motivation based on personal experience. Incoherence of beliefs has its source in a lack of rational involvement in their support as well as in a slight recognition of church authority.

- C. **Incoherent religiousness - non-ecclesiastical**, which features on the one hand a high acceptance of basic and natural beliefs and from the other hand a very low acceptance of church beliefs, concerning social and religious functions of the Church. With the strong positive motivation coming from personal experience and reasoning there appears a rejection of church authority. The theocentric and christocentric beliefs have the greatest significance.
- D. **"Coherent religiousness - undecided**, is marked by a lack of deciding in fundamentally all dimensions of a system of beliefs. Not a great favour towards some contents is motivated by the recognition of church authority, although only in a limited extent. That is why the highest significance possess ecclesiastical beliefs concerning psycho-social functions of the church. An important source of indecisiveness is a disfunction of personal experience and understanding.

These groups representing different types of religiousness, were also compared in the scope of connoting meaning of selected notions: God, The Church, death, heaven, hell, resurrection of the body (the emotional component) as well as in the field of religious practice (behavioral component). Results of these comparisons confirm a hypothesis anticipating that one of the sources of incoherence of the emotional component and also although to a lesser extent - in an indirect way - a hypothesis of intermediary function of the church in assertion of the religious beliefs. In the lesser range confirmed a hypothesis assuming the existence of psychological correlates of the phenomenon of incoherent religiousness. Nevertheless a profile of personality of people representing different types of religiousness possesses their own psychological character. Within the scope of the structure of needs different types of religiousness are differentiated by needs: *Energy - Passivity* (0.01), *Change - Permanence* (0.01), *Objectivity - Projectivity* (0.01), *Humanism* (0.05), *Order* (0.05), *Fantastic Achievement* (0.05). Also in the preference of values groups differ among themselves. In the values: *Salvation* (0.01), *Health* (0.01), *Success in life* (0.01), *Pleasure of life* (0.05), *Life full of thrills* (0.05), *National security* (0.05), *A secured being for the family* (0.05), *Social recognition* (0.05), *Peace in the world* (0.05), on the other hand in the way of instrumental values: *Cleanliness* (0.01), *Readiness of loving* (0.05), *Ambition* (0.05), *Politeness* (0.05), *Inventiveness* (0.05), *Reflectiveness* (0.05), *Helpfulness* (0.05). In the way of the level of anxiety a distinguishing factor of groups is "internal tension" - Q₄, on the level 0.01. Among the indicators of defenses a significant difference appeared in the mechanism of intellectualisation (0.05).

A comparison of the types of religiousness of studied persons with profiles of their personality shows the psychological dynamics of the functioning of the coherence of religious beliefs:

- Individuals of a strong and relatively coherent system of religious beliefs (group A) experience a positive emotional relation to the religious object expressing their religiousness with a lot of intensity and frequency of religious practice. Motivation of assertion of a doctrinal system is supported by a reason,

personal experience and acceptance of church authority. Religiousness of this type correlates with stronger needs: *Humanism, Objectivity, Energy*. A strong system of beliefs fulfills here not only a religious function but also a psychological one - defence from anxiety, which attained a relatively low level, with the highest result in the mechanism of intellectualisation. Also preferred final values (*Salvation, Peace*) and instrumental (*Honesty, Responsibility*) show an integration of system of beliefs with the system of values.

- Individuals with incoherent religiousness, non-rational (group B) show also emotional incoherence as well as reduction of the level of religious practice. The incoherence comes from little cognitive activity, a reduction of trust to church authority as well as from ambivalent emotions connected with the contents of beliefs. In the personality of this individuals dominate the needs: *Order, Fantasied Achievement, Projectivity*. The highest placed are such values like: *Health, Peace in the world, National safety* as well as *Honesty, Responsibility* and *Ambition*.
- Individuals of incoherent religiousness, non-ecclesiastical (group C), appear relatively the most congruent, subjective religious motivation. Positive religious emotions strongly correspond to accepted contents. The field of conflict is the negative relation to the authority of the church disclosed in beliefs, emotions and in a reduction in the level of religious practice. With religiousness of this group there corresponds a structure of personality with such needs like: *Change, Energy, Play, Understanding, Objectivity* and also with final value (*Salvation, Health, Wisdom*) and instrumental (*Honesty, Responsibility, Ability of loving, Reflectiveness*).
- Individuals with indecisive religiousness (group D) "coherent" in psychologically conditioned ambivalence experience negative or ambivalent feelings in relation to the contents of beliefs. Their relation to the religious object is however expressed in practice. Deficiency of personal experience and understanding occurs in connection with a raised level of anxiety, with the mechanism of doubting and generally by a reduced degree of integration of personality. The needs (*Passivity, Emotionality, Sex, Order, Defence*) point to the psychological sources of disturbed religious motivations. Probably recognized values (*Health, Peace, Freedom*, as well as *Courage, Responsibility, Independence*) perform to a large extent an adaptive function.

The result of testing carried out is a conceptualisation of the problem of incoherent religiousness, operationalisation, a construction of a method for measuring the coherence of beliefs fulfilling a statistical criteria. For a method for the measurement of defence mechanisms N. Haan coefficients of stability were calculated. A very interesting effect of the research is the identification of multidimensionality of the system of religious beliefs, three kinds of religious motivation responding to coherence of beliefs and typology of religiousness on account of coherence of the doctrinal dimension. The next achievement in this work is the statement of the connecting of coherence of beliefs with their emotions as well as with the relationship to the authority of the church and with the motivating structures of the personality of an individual. The result therefore confirms and expands the knowledge on the subject of the religiousness of man. They also have an importance for church pastoral practice.



