



Z BADAŃ NAD PSYCHOLOGICZNYMI ASPEKTAMI
PRZYNALEŻNOŚCI RELIGIJNEJ MŁODZIEŻY
Z OŚRODKÓW DUSZPASTERSTWA AKADEMICKIEGO

Przynależność religijna, rozumiana tutaj jako przynależność do religii zorganizowanej (Kościoła), jest zjawiskiem wielowymiarowym. Zwrócono już na to uwagę m.in. w roku 1962 na VII Międzynarodowej Konferencji Socjologów Religii (CISR) w Königstein. Omawiano tam przynależność do Kościoła w aspekcie teologicznym, prawnym, historycznym, statystycznym, pastoralnym, socjologicznym i psychologicznym (por. W. Menges i N. Greinacher, 1963). To wieloaspektowe spojrzenie na fenomen przynależności religijnej uświadomiło badaczom różnych dyscyplin naukowych z jednej strony złożoność omawianego zjawiska, z drugiej — konieczność współpracy różnych specjalistów w badaniach podejmowanych na tym odcinku.

Od czasu wspomnianej konferencji przeprowadzono wiele wnikliwych analiz teoretycznych i badań empirycznych nad przynależnością do Kościoła. W większości są to badania socjologiczne. Niewiele można spotkać w literaturze przedmiotu opracowań ściśle psychologicznych. Brak badań psychologicznych w tej dziedzinie można tłumaczyć i tym, że fenomen przynależności religijnej jest uwarunkowany wieloma czynnikami, zwłaszcza natury psychologiczno-socjologicznej, i że jest splątany wieloma niemi z różnymi zjawiskami kulturowymi. Dlatego niełatwo psychologowi znaleźć w takim gąszczu zagadnień odpowiedni klucz pojęciowy, pozwalający wyizolować aspekty ściśle psychologiczne w fenomenie przynależności religijnej (por. A. Godin, 1965; Z. Chlewiński, 1973).

Celem artykułu jest przedstawienie pewnej propozycji psychologicznego podejścia do badań nad przynależnością religijną oraz zilustrowanie jej konkretnymi wynikami badań, które przeprowadzono wśród dwóch grup młodzieży akademickiej. Pierwszą (grupa eksperymentalna) stano-

wi młodzież skupiająca się w ośrodkach duszpasterstwa akademickiego (ODA), drugą — młodzież akademicka nie utrzymująca kontaktów z tymi ośrodkami (NDA — kontrolna)¹. Zagadnienie wydaje się być interesujące i ważne także z punktu widzenia duszpasterskiego. Poznanie bowiem psychologicznego związku członków ODA z Kościołem daje podstawę do zastanowienia się nad skutecznością oddziaływań wychowawczych samych ośrodków oraz stosowanych w nich metod doksztalcania religijnego.

Psychologiczne rozumienie przynależności religijnej

Czym zajmuje się psycholog w przedmiocie przynależności religijnej? Jakie stawia sobie pytania? Zgodnie ze statusem naukowym swojej dyscypliny, interesuje się on przede wszystkim podmiotową stroną fenomenu przynależności. Stawia sobie pytania o treść związku, jaki zachodzi między wyznawcą a jego zorganizowaną religią (Kościółem). Pyta się, na ile i w jakiej formie jednostka jest związana z wyznawaną religią. O ile kontakt jednostki z Kościołem ma być pełny, winien wystąpić w trzech płaszczyznach psychicznych: poznawczej, uczuciowej i działaniowej.

Wyrazem powstawania stosunku poznawczego między jednostką a Kościołem jest tworzenie się w umyśle „wewnętrznej reprezentacji przedmiotu” religijnego. Na oznaczenie tej płaszczyzny związku używa się w literaturze takich określeń, jak: „obraz Kościoła” (Van der Leeuw, 1955 s. 209), „zobiektywizowana identyfikacja” z przedmiotem religijnym (Lagache, 1955 s. 37), „tożsamość chrześcijańska” (Erikson, 1959 s. 102), „samoświadomość przynależności” (Carrier, 1966), „świadomość my” (Godin, 1965 s. 89), „poznawcza obecność” Kościoła w nas (Nuttin, 1968 s. 248), „umysłowa kategoria” Kościoła (Reykowski, 1973 s. 110), „szczególny rodzaj wewnętrznej reprezentacji” (Tomaszewski, 1975 s. 171). Spośród wyżej wymienionych określeń najczęściej spotyka się „świadomość przynależności do Kościoła” lub „obraz Kościoła”. W obu wypadkach chodzi o odbicie w umyśle katolika przedmiotu odniesienia religijnego (Kościola). Jest to, jak stwierdza Nuttin (1968), psychologiczna obecność Kościoła w naszej świadomości. W powyższych sformułowaniach akcentuje się psychiczne powiązania, natury poznawczej, jakie powstają między obiektywnymi elementami Kościoła i ich subiektyw-

¹ Grupa ODA jest reprezentacją młodzieży duszpasterstw akademickich, NDA — reprezentacją młodzieży nie przynależącej. Tymi oznaczeniami będę się posługiwał w dalszych partiach artykułu.

nymi korelatami (Leeuw, 1955). Występujący tu stosunek poznawczy jest niewątpliwie ważnym komponentem psychologicznej przynależności do Kościoła, ale nie wyczerpuje wszystkich jej elementów.

Zdaniem wielu psychologów religii istota związku między podmiotem a przedmiotem religijnym (Kościółem) polega na relacjach uczuciowych. W tym ujęciu przynależność do Kościoła można wyrazić w takich określeniach, jak: „poczucie przynależności” (Carrier, 1966 s. 46), względnie jako tendencja uczuciowa (religious interest) do zajmowania się tematyką religijną (Lenski, 1953 s. 533), „preferencje religijne” lub „motywy przynależności” (Godin, 1965 s. 96), „uczuciowa identyfikacja z Kościołem” (Lagache, 1955 s. 37), względnie „więź psychiczna z Kościołem” (Majka, 1971), a może najtrafniej „miłość do Chrystusa i Kościoła”, o czym wspomina Z. Freud: „Nie bez powodu podkreśla się analogię między wspólnotą chrześcijańską a rodziną, wierni zaś uważają się za braci, braci w miłości, którą w ich mniemaniu żywi względem nich Chrystus. Nie można zaprzeczyć, że więź, która łączy każdą jednostkę z Chrystusem, jest przyczyną, dla której każda jednostka jest powiązana z wszystkimi innymi” (Freud, 1953 s. 42).

Nie da się zaprzeczyć, że z psychologicznego punktu widzenia element uczuciowy jest ważnym składnikiem przynależności religijnej, jednakże nie jedynym. Należy tu oprócz elementu uczuciowego i poznawczego wymienić komponent działaniowy (behawioralny).

Na określenie tego wymiaru przynależności psychologicznej do Kościoła spotyka się w literaturze przedmiotu takie określenia, jak: „dynamiczne uczestnictwo” w życiu wspólnotowym, rozumiane jako „czynne angażowanie się w życie Kościoła” (Godin, 1965 s. 106). Kładzie się tu akcent na zewnętrzny wyraz przynależności — zachowanie religijne, w którym przeżycie religijne jednostki może znaleźć swoje pełne urzeczywistnienie, wewnętrzne i zewnętrzne, w czynnościach kultowych Kościoła, w których — zdaniem Van der Leeuw — „zachowanie staje się celebrowaniem” (1955 s. 333, 518), tworzącym poczucie „my” w przynależności chrześcijańskiej (George, 1956 s. 117—130). H. Carrier (1966 s. 100) przypisuje uczestnictwu w aktach kultowych ukrytą funkcję socjologiczną. Funkcja ta polega z jednej strony na włączaniu uczestników kultu w strukturę społeczną Kościoła, a z drugiej zaś na różnicowaniu statusów i ról w łonie wspólnoty wierzących. W świetle tego, co twierdzi wspomniany autor, nieuzasadnione wydaje się zbytne akcentowanie przez niektórych socjologów i psychologów twierdzenia, że udział katolika w praktykach religijnych (zwłaszcza we mszy św.) jest jedynie osobistą sprawą jednostki i wyrazem jej „osobistej postawy” religijnej, nie mającej nic wspólnego z grupą religijną i przynależnością do Kościoła — instytucji (por. Vergote, 1969 s. 214).

Z tego, co wyżej zostało powiedziane, psycholog zajmujący się subiektywną stroną przynależności religijnej może ją widzieć i badać oddzielnie w każdym z trzech wymienionych elementów: poznawczym, uczuciowym i działaniowym. Istnieje jednakże możliwość połączenia wszystkich trzech wymienionych aspektów przynależności w jednej kategorii pojęciowej. Pojęciem, które wiąże integralnie i nieprzypadkowo trzy psychologiczne komponenty subiektywnego stosunku jednostki do religii zorganizowanej (Kościoła), jest pojęcie postawy psychologicznej. Próby ujęcia przynależności religijnej w kategorii postawy spotykamy już u H. Carrier'a (1966) i A. Vergote'a (1969).

W niniejszym wprowadzeniu nie zamierzamy szczegółowo przedstawiać genezy pojęcia postawy ani też podawać szczegółowych informacji dotyczących jej struktury i klasyfikacji, z jakimi można się spotkać w bogatej literaturze psychologicznej (por. Mądrycki, 1970; Prężyna, 1973; Nowak, 1973). Chodzi natomiast o przyjęcie określonej koncepcji postawy, która nawiązywałaby do istniejącej literatury przedmiotu, a także stanowiłaby odpowiedni model postawy najbardziej przydatny w zaplanowanych badaniach nad tematyką przynależności religijnej. Wydaje się, że dla celów niniejszej rozprawy możemy przyjąć następującą definicję: „Postawa jest to względnie stałe ustosunkowanie, które wyraża się w gotowości podmiotu do pozytywnych lub negatywnych reakcji (intelektualnych, emocjonalnych i behawioralnych) wobec jej przedmiotu” (Prężyna, 1973 s. 25).

Prawie zdecydowana większość psychologów uznaje, że podstawową cechą postawy jest jej element relacji — subiektywnego odniesienia się podmiotu (osoby) do przedmiotu i wyrażany jest w takich określeniach, jak: „predyspozycja w stosunku do”, „w odniesieniu do”, „gotowość do reagowania” (myślenia, spostrzegania, odczuwania, dążenia). Zwroty powyższe są elementami większości definicji postawy (por. Allport, 1935; Mika, 1966; Newcomb, 1970; Mądrycki, 1970; Nowak, 1973).

W przyjętej definicji postawy odnajdujemy także to, co jest zgodne z „naturalnym” porządkiem rzeczy. Bowiem kontakt psychiczny człowieka z każdym przedmiotem otoczenia rozpoczyna się od procesów poznawczych. Jednostka najpierw „wiąże się” psychicznie z przedmiotem przez zebranie odpowiedniej ilości informacji o nim. Z kolei wiedza o przedmiocie pozwala jednostce świadomie zweryfikować prawdziwość uzyskanych informacji i ocenić wartość przedmiotu w stosunku do własnych potrzeb. Podmiotowo zweryfikowane informacje stają się przekonaniem (Ajdukiewicz, 1955 s. 13). Przekonania o przedmiocie są pierw-

szą możliwą formą stosunku podmiotu wobec przedmiotu². Poznawany przedmiot wywołuje w jednostce odpowiednie uczucia: przyjemne lub nieprzyjemne. W ten sposób realizuje się druga forma stosunku: związek uczuciowy. W końcu poznany i oceniony emocjonalnie przedmiot staje się celem dążenia i działania. Jest to trzecia forma kontaktu człowieka z przedmiotem: związek dążeniowy (behawioralny).

Wymienione wyżej trzy formy (sposoby) wiązania się psychicznego jednostki z otoczeniem przyjmowane są jako treści stosunku podmiotu do przedmiotu, cechującego postawę. Owe trzy formy stosunku stanowią trzy odpowiednie komponenty postawy: komponent poznawczy, emocjonalny i behawioralny³. Zdecydowana większość współczesnych psychologów społecznych uznaje, że w strukturze psychologicznej postawy występują wszystkie trzy wymienione komponenty. Stosunek, jako istotny element postawy, zakresem swoim obejmuje bowiem zarówno sferę intelektualno-poznawczą oraz emocjonalną, jak też dążenia i działania jednostki. Trójelementowa struktura postawy wydaje się najbardziej trafna i właściwa. Zresztą sama rzeczywistość jest taka, że oddzielanie sfery emocjonalnej od poznawczej lub tych obu od dążeniowej w zachowaniu człowieka wydaje się zabiegiem sztucznym i praktycznie chyba niemożliwym (Prężyna, 1973).

Zakładając, że w każdej postawie psychologicznej odnajdujemy trój- aspektowe ustosunkowanie się podmiotu wobec określonego przedmiotu, możemy z łatwością odnaleźć podobieństwo między strukturą postawy a przynależnością religijną, rozpatrywaną z psychologicznego punktu wi-

² Pojęciem zbliżonym do przekonania jest opinia. Zdaniem niektórych psychologów w opinii moment wartościowania występuje wyraźniej, co sprawia, że opinia zawiera pewną ocenę (negatywną lub pozytywną) przedmiotu. Z tego względu opinia wydaje się być bardziej zbliżona do postawy niż przekonanie. Wielu psychologów jest zdania, że zwerbalizowane opinie mogą być empirycznymi wskaźnikami postawy (por. Thurstone, 1928 s. 529—554).

³ W literaturze przedmiotu istnieje dość duża zgodność stanowisk co do rozumienia dwóch pierwszych komponentów: poznawczego (wiedza o przedmiocie) i emocjonalnego (uczucia wobec przedmiotu postawy). Natomiast nie ma zgodności odnośnie do komponentu behawioralnego. Jedni (jak np. Prężyna, 1973) utożsamiają go z działaniem jednostki wobec obiektu postawy, inni (Nowak, 1973; Reykowski, 1973; Marody, 1976) twierdzą, że komponentu behawioralnego nie należy utożsamiać z zachowaniem się jednostki wobec obiektu postawy. Zachowanie jest bowiem funkcją wszystkich komponentów (całej postawy). Natomiast sam komponent behawioralny uważają jako „utrwalone tendencje działania” lub „wewnętrzne schematy czynnościowe” (Reykowski) czy jako „skrytalizowany program działania wobec przedmiotu postawy”, który introspekcyjnie może być postrzegany przez posiadacza postawy jako „zamiar”, „pragnienie” czy poczucie powinności zachowania się w określony sposób wobec przedmiotu postawy (Marody, 1976 s. 21).

dzenia. Psycholog w fenomenie przynależności religijnej interesuje się psychologicznym związkiem jednostki z wyznawaną religią. Wspomnieliśmy już wcześniej, że psychologiczne wiązanie się jednostki z przedmiotem religijnym (Kościołem) dokonuje się na trzech płaszczyznach psychicznych: poznawczej, emocjonalnej i dążeńiowo-działaniowej (behawioralnej). Każdy z tych sposobów wiązania się jednostki z Kościołem określano w literaturze jako: „świadomość przynależności” (związek poznawczy), „uczucie przynależności” (związek uczuciowy), „dynamiczne uczestnictwo” (związek behawioralny). Z tego ustawienia wyraźnie widać, iż wyodrębnione w literaturze trzy różne aspekty przynależności religijnej odpowiadają trzem komponentom ustosunkowania się podmiotu wobec przedmiotu, jakie występują w przedstawionej wyżej koncepcji postawy psychologicznej. Dlatego ta właśnie odpowiedniość strukturalna obu zjawisk stanowi teoretyczną podstawę aplikacji pojęcia postawy psychologicznej do oznaczenia nim psychologicznej strony przynależności religijnej.

Użycie terminu „postawa” na oznaczenie psychologicznych aspektów przynależności do religii daje wiele innych ułatwień interpretacyjnych. Pojęcie to łączy różne aspekty psychologicznej przynależności w sposób konsekwentny i nieprzypadkowy. Oddaje ono zasadniczą formę, w jakiej przeszłe doświadczenia (przeżycia) związane z religią sumują się, gromadzą, organizują się w jednostce i tworzą stosunkowo trwałą „dyspozycję osobowościową”. W ten sposób przynależność jednostki do religii jawi się jako wewnętrzny element osobowości, powiązany z innymi strukturami i procesami psychicznymi. Jest ona organicznie włączona w całość życia psychicznego, a nie stanowi jakiegoś „obcego ciała”.

Użycie pojęcia „postawy” na oznaczenie nim subiektywnego związku jednostki z religią pozwala także interpretować przynależność religijną równocześnie od strony podmiotowej i przedmiotowej. W postawie „przynależenia” odbija się zarówno indywidualna struktura osobowości, jak i specyfika przedmiotu ustosunkowania. Ze względu na przedmiot „postawa” jest pojęciem „mianowanym”, tzn., że używając tego pojęcia wiążemy je z przedmiotem czy klasą przedmiotów, których ona dotyczy (Mądrzycki, 1970 s. 27). Przedmiotem postawy może być to wszystko, co znajduje się w psychologicznym środowisku jednostki: sam człowiek, (postawa wobec siebie samego), inni ludzie, grupy społeczne, Bóg, rzeczy i nawet idee. Koniecznym warunkiem do wytworzenia się postawy wobec „jakiegoś przedmiotu” jest jego obecność w polu świadomościowym jednostki. Nie wystarczy, że przedmiot istnieje, musi on być psychologicznie obecny dla danej jednostki (Nowak, 1973 s. 23—24). Według J. Reykowskiego (1973 s. 96) obecność psychologiczna staje się faktem przez wytworzenie się w umyśle jednostki „kategorii przedmiotu”,

czyli komponentu poznawczego. Zakres przedmiotu wyznacza zakres postawy. Mogą być postawy szersze lub węższe. Ze względu na zakres przedmiotu można je uszeregować według pewnego kontinuum — od postawy cząstkowej o jednym desygnacie do postaw o znacznej ilości desygnatów (ogólne).

Biorąc to wszystko pod uwagę wydaje się, iż są dostateczne podstawy dla uzasadnionego stosowania pojęcia postawy do problematyki przynależności religijnej w ujęciu psychologicznym.

Czymże jest postawa wobec religii, albo krócej, postawa religijna, utożsamiana tutaj z przynależnością religijną? Jest to postawa, której przedmiotem jest religia w sensie przedmiotowym. Przeżycie przynależności do religii (subiektywny stosunek) nie stanowi odrębnej „jakości” życia psychicznego. Doświadczenie religijne związane z przedmiotem religijnym podlega tym samym prawom psychologicznym co każde inne zjawisko stanowiące treść przeżyć człowieka. Odrębność przeżyć religijnych wywodzi się, jak już zaznaczyliśmy, jedynie z ich przedmiotu, ku jakiemu się zwracają, a nie z jakiejś odmiennej funkcjonalnej prawidłowości (Pastuszka, 1964 s. 11).

Ze względu na prawidłowość funkcjonalną i wewnętrzną strukturę postawy religijne i postawy psychologiczne są analogiczne. O specyficzności postaw religijnych decyduje jedynie religijność ich przedmiotów. Religijną nazwiemy każdą postawę, której obiekt ze względu na swoją treść przynależy do religii (w sensie przedmiotowym). Przedmiotem postawy religijnej w niniejszej pracy jest Kościół katolicki. Ze względu na wielowymiarowość tego obiektu postawa religijna nie może być pojmowana jako stosunek do jednego elementu Kościoła (np. postawa wobec Osoby Chrystusa), ale jako postawa wobec całej rzeczywistości Kościoła. Z tych też powodów psychologiczną przynależność religijną katolików należy traktować jako postawę religijną o charakterze złożonym. Jest to postawa „globalna” (Carrier, 1966 s. 50), w zakres której wchodzi postawy cząstkowe, odnoszące się do różnych elementów Kościoła.

Należy oczekiwać, iż cząstkowe postawy religijne tworzą w osobowości katolika pewien układ (organizację)⁴. Ten właśnie układ postaw

⁴ Podstawą organizacji postaw w pewne układy są psychologiczne prawa: 1) prawo uogólnienia obiektu postawy w procesie poznawczym. W najprostszej postaci przejawia się ono w tym, że obiekty, które postrzegane są jako posiadające tę samą określoną właściwość, są grupowane łącznie ze względu na tę właściwość (Newcomb i inni, 1970 s. 48 n.); 2) prawo przyczynowości: postrzeganie, że jedno zdarzenie lub stan powoduje inne zdarzenie lub stan, pozwala klasyfikować takie stany jako połączone przedmioty psychiczne. (Tamże s. 50).

Postawy cząstkowe, których przedmioty da się zaklasyfikować ze względu na jakąś wspólną cechę do jednej kategorii — będą charakteryzowały się tendencją do współzależności. (Tamże s. 138).

częstkowych nazywamy tutaj postawą „przynależenia” do Kościoła lub inaczej — globalną postawą religijną katolika. W tym ujęciu przynależność religijna katolika będzie rozumiana jako globalne względnie stałe pozytywne lub negatywne ustosunkowanie się (intelektualne, emocjonalne i behawioralne) jednostki wobec Kościoła.

Z kolei należy zastanowić się nad tym, jakie postawy częstkowe wchodzą w zakres ogólnej postawy religijnej katolików?

Ustalenie liczby postaw częstkowych w opisie globalnej postawy religijnej katolików wiąże się bezpośrednio z analizą treściową pojęcia Kościoła. Jest to zagadnienie bardziej teologiczne niż psychologiczne. W zasadzie podstawowe wymiary strukturalne, w których rzeczywistość Kościoła należałoby przedstawić, odnajdujemy w dokumentach soborowych (por. KK 1—48)⁵. Wymienia się tam dwie płaszczyzny: wertrykalną (rzeczywistość nadprzyrodzona) i horyzontalną (społeczność wierzących). Szczegółowa systematyzacja elementów treściowych w ramach obu płaszczyzn domagałaby się oddzielnego opracowania. Nawet gdyby takie analizy zostały dokonane, byłoby rzeczą niemożliwą uwzględnić w badaniach empirycznych wszystkie postawy szczegółowe, których desygnaty wchodziłyby w zakres pojęcia Kościoła. W związku z tym, dla celów prezentowanych badań, było rzeczą uzasadnioną dokonać pewnych reprezentacji postaw częstkowych. Skoncentrowano się tu na badaniu trzech postaw częstkowych: 1) postawy wobec sacrum — stosunek do prawd wiary chrześcijańskiej, do Boga Objawienia; 2) postawy wobec społeczności globalnej Kościoła oraz 3) postawy wobec kultu liturgicznego. Podstawę dla wydzielenia tych trzech postaw częstkowych i uznania ich za istotne parametry przynależności religijnej katolików znajdujemy w soborowym modelu przynależności oraz u klasyków socjologii i psychosocjologii religii. Dokument soborowy (KK) wymienia 3 elementy strukturalne przynależności: wiarę, sakramenty oraz wspólnotę wraz ze zwierzchnictwem (KK 14)⁶. Te same elementy, chociaż inaczej sformułowane i uporządkowane, odnajdujemy u takich socjologów religii, jak np. u G. Le Brasa (1956 s. 615), Dingemansa i Remy’ego (1966 s. 117), J. Wacha (1955 s. 48—60) czy N. Greinachera (1963 s. 345), a także u W. Piwowskiego (1971 s. 18—20).

⁵ KK — *Konstytucja dogmatyczna o Kościele (Lumen gentium)*. W: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Poznań 1968.

⁶ „Do społeczności Kościoła wcieleni są w pełni ci, co mając Ducha Chrystusowego w całości przyjmują przepisy Kościoła i wszystkie ustanowione w nim środki zbawienia i w jego widzialnym organizmie pozostają w łączności z Chrystusem rządzącym Kościołem przez papieża i biskupów, w łączności mianowicie polegającej na więzach wyznania wiary, sakramentów i zwierzchnictwa kościelnego oraz wspólnoty” (KK 14).

Fakt występowania wspomnianych trzech kryteriów zarówno w dokumencie soborowym, jak i u klasyków socjologii religii, upoważnia nas do skoncentrowania się nad nimi w opisie struktury globalnego stosunku jednostki wobec Kościoła.

Tak więc „nadprzyrodzoność”, społeczność wierzących i zwierzchnictwo kościelne oraz kult liturgiczny stanowią w zaplanowanych badaniach przedmioty postaw częściowych przynależności religijnej katolików. Osobisty stosunek jednostki do każdego z nich nazwiemy kolejno: postawą wobec nadprzyrodzoności (postawa wobec elementu wertykalnego Kościoła), postawą wobec społeczności eklezjalnej (społeczny wymiar przynależności), postawą wobec kultu liturgicznego⁷. Te trzy postawy częściowe przyjmujemy za podstawowe reprezentacje globalnej postawy przynależenia do Kościoła. Stanowią one właściwy przedmiot przeprowadzonych badań.

Z psychologicznego punktu widzenia centralną pozycję w owej trójwymiarowej strukturze przynależności religijnej katolików winna zajmować pierwsza z wyliczonych tu postaw częściowych — postawa wobec rzeczywistości nadprzyrodzonej. Głównym elementem tej rzeczywistości jest Bóg. „W uzależnieniu życia ludzkiego od bezwzględnej, transcendentnej, pozaziemskiej potęgi wyraża się istota religii” (Pastuszka, 1964 s. 9). Także w koncepcji chrześcijańskiej strona wertykalna Kościoła stanowi istotny sens, najwyższą wartość i „rację formalną” społecznej struktury Kościoła. To jest ta „wartość specyficzna”, która nie tylko „centralizuje system wartości jednostki”, ale stanowi równocześnie oparcie dla doczesnych form instytucjonalnych Kościoła. Odnalezienie przez człowieka wartości absolutnych w Kościele, odczytanie i zaakceptowanie ich jako najważniejszych w życiu, jest momentem centralnym w procesie „wiązania się duchowego” katolika z Kościołem. Z tych też powodów postawie częściowej wobec sacrum należy przyznać pozycję centralną w strukturze psychologicznej przynależności do Kościoła. W ustosunkowaniu się katolika wobec nadprzyrodzoności będą więc uwzględnione m.in. takie elementy, jak: 1) uznanie Boga jako Stwórcy świata i cel ostateczny człowieka, 2) świadoma akceptacja zależności człowieka od Boga, 3) okazywanie Bogu należnej Mu czci i szacunku przez spełnianie Jego woli, 4) uznanie działania Bożego w historii ludzkości i Kościoła (por. Simmel, 1959 s. 29—30; także: Usowicz, 1949—1950 s. 125 n.; Prężyna, 1973 s. 56). Do zagadnienia szczegółowych

⁷ Sakramenty (łącznie z ofiarą mszy św.) jako znaki łaski są ustanowionymi przez Chrystusa określonymi środkami i sposobami — są to instytucje mające „ładunek nadprzyrodzony” i zinstytucjonalizowaną formę kultu (por. A. Haas: *The Church as an Institution* (b.r.i m.).

wskaźników empirycznych omawianej postawy cząstkowej powrócimy przy charakterystyce skali postaw religijnych (SR).

Przedmiotem drugiej postawy cząstkowej „przynależenia” jest wymiar horyzontalny Kościoła katolickiego. Pojęciem horyzontalności współczesna teologia określa to wszystko w Kościele, co stanowi jego „zewnętrzne ramy”. Ogólną charakterystykę tego wymiaru odnajdujemy w soborowym samookreśleniu Kościoła (por. KK 1—50). Tutaj ograniczymy się tylko do wyliczenia zasadniczych reprezentacji tego wymiaru, tych, które uwzględnione zostaną przy budowie skali pomiaru postawy wobec społeczności eklezjalnej (SK).

Spółeczność globalną Kościoła możemy zdefiniować jako powszechną wspólnotę ochrzczonych, historycznie uformowaną, zintegrowaną w harmonijną całość i pozostającą w łączności z papieżem — następcą św. Piotra (por. Greinacher, 1968 s. 47—48). Szczególnymi znamionami Kościoła katolickiego są: jego tendencje uniwersalistyczne oraz instytucjonalizacja, która wyraża się w jego hierarchicznej organizacji, dogmatach, dyscyplinie, rytach i powszechnych symbolach (por. Carrier, 1966 s. 68 n.).

W przedmiocie postawy ogólnokościelnej uwzględni się następujące elementy treściowe:

- Kościół katolicki jako społeczność specyficzna, powołana przez Chrystusa i konieczna do zbawienia;
- Kościół jako źródło wartości ogólnoludzkich;
- zadania i cele Kościoła jako społeczności;
- funkcje przywódców Kościoła (papież, biskupi, kapłani);
- funkcje wiernych w Kościele;
- Urząd Nauczycielski Kościoła i jego autorytet w dziedzinie wiary i moralności;
- przepisy i zarządzenia duszpasterskie;
- organizacje zewnętrzne regulujące życie wspólnot lokalnych Kościoła;
- doskonałość życia członków.

Wyliczone wyżej elementy treściowe zapewne nie wyczerpują w całości przedmiotu postawy ogólnokościelnej, są jednak na tyle zróżnicowane, że możemy je uznać za wystarczające reprezentacje społeczno-instytucjonalnego wymiaru Kościoła. Te właśnie reprezentacje będą podstawą dla konstrukcji skali postawy wobec społeczności ogólnokościelnej. Przyjęta postawa cząstkowa wobec społeczności eklezjalnej będzie tu rozumiana jako względnie stałe pozytywne lub negatywne ustosunkowanie się jednostki wobec wyżej wymienionych elementów społeczno-instytucjonalnych Kościoła.

Trzecim elementem w naszym schemacie badawczym przynależności do Kościoła jest postawa kultowa — postawa wobec obrzędów kultowych. Przez kult religijny rozumie się na ogół zbiór obrzędów sakralnych, za pośrednictwem których jednostka lub grupa społeczna okazuje swoją cześć i uległość wobec Absolutu (por. Piwowarski, 1971 s. 19). Kościół katolicki jest społecznością, która praktykuje kult obrzędowy i przypisuje mu wielkie znaczenie. W tym świetle zrozumiałe jest, że stosunek katolika do różnego rodzaju obrzędów Kościoła należy uznać za ważny wyznacznik jego przynależności religijno-społecznej.

Nasuwa się tu pytanie, jakie obrzędy kultowe Kościoła należy przyjąć za reprezentacyjne dla trzeciego elementu przynależności religijnej katolików? Odpowiedzi można udzielić dopiero po scharakteryzowaniu zasadniczych rodzajów kultu praktykowanego w Kościele.

Obrzędy kultowe Kościoła dzieli się zazwyczaj na dwa rodzaje: na liturgiczne i paraliturgiczne. Pierwsze są obrzędami obowiązkowymi, drugie — nadobowiązkowymi. Do obrzędów liturgicznych dokumenty soborowe (KL 1—16 i KK 14) zaliczają przede wszystkim „instytucje” sakramentów. Sakramenty są ustanowionymi przez Chrystusa środkami „uświęcenia” oraz podstawowymi formami oddawania czci Bogu przez całą społeczność Kościoła. Symbolika sakramentów nie ma żadnego odpowiednika w innych religiach. W dokumencie soborowym o liturgii (KL) czytamy, że sakramenty swoją symboliką i obrzędowością wyrażają i ujawniają misterium Chrystusa i natury prawdziwego Kościoła (KL 2). W Kościele element ludzki jest podporządkowany boskiemu, widzialny — niewidzialnemu, życie doczesne zmierza do eschatologicznego. Ta bosko-ludzka (teandryczna) struktura Kościoła, w której element ludzki, widzialny, empiryczny, jest znakiem i środkiem osiągnięcia elementu boskiego, niewidzialnego, znajduje swe wierne odzwierciedlenie w liturgii sakramentów.

Kościół katolicki przyjmuje siedem sakramentów: chrzest, bierzmowanie, Eucharystia (łącznie z ofiarą mszy św.), pokuta (spowiedź sakramentalna), sakrament chorych, kapłaństwo i małżeństwo. W nauczaniu i praktyce Kościoła msza św. jest centralnym aktem kultu, który nadaje znaczenie wszystkim innym aktom kultowym. Ma ona zawsze „charakter publiczny i społeczny” (KL 27). Jest to jedyny akt kultu, który obowiązuje wszystkich katolików. Obowiązek uczestniczenia we mszy św. obejmuje wszystkie niedziele roku oraz wszystkie święta nakazane.

Według nauki Kościoła msza św. jest najwyższym aktem uwielbienia, dziękczynienia, pokuty i prośby, a także jedynym obrzędem, w którym jego uczestnicy są rytualnie zjednoczeni z całym Kościołem. Jest ona jedyną ofiarą nowotestamentową, ustanowioną, autoryzowaną przez Jezusa Chrystusa i przez Niego nakazaną do „powtarzania”. Je-

zeli nie jest odprawiana, Kościół nie modli się jako Kościół, a kiedy tego nie czyni, popada w kolizję ze swym powołaniem (Mc Kenzie, 1975 s. 172).

Łącznie z ofiarą mszy św. dowartościowany jest w Kościele kult Eucharystii (komunii św.) oraz sakrament pokuty. Uczestnictwo w tych trzech aktach liturgicznych jest wysoko oceniane w kręgach duszpasterskich. Ma to swoje odbicie w świadomości ogółu wiernych. Pedagogika chrześcijańska dzieli sakramenty na: „węzłowe” — które przyjęte okazjonalnie decydują o dalszym kierunku życia religijnego (chrzest, bierzmowanie, sakramenty stanu: małżeństwo lub kapłaństwo oraz namaszczenie chorych), pozostałe dwa sakramenty (Eucharystia i sakrament pokuty) traktuje się jako „liniowe” i częste na linii sakramentów (Kunowski, 1972 i 1973). Trzeba tu dodać, że źródłem sakramentu Eucharystii i częściowo pokuty jest msza św. Stąd stosunek do pełnej mszy można uznać za stosunek do Eucharystii i pokuty. W badaniach socjologiczno-psychologicznych pełne uczestnictwo w sakramentach „liniowych” jest powszechnie uznawane za wskaźnik żywotności katolicyzmu (por. Le Bras, 1956; Dingemans, Remy, 1966; De Sandre, 1967).

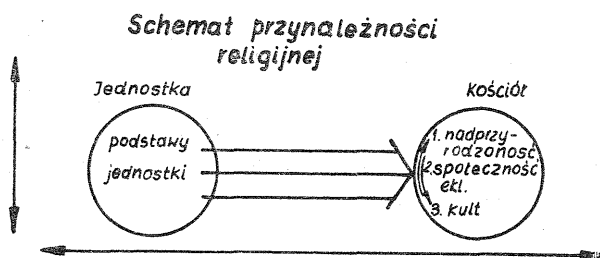
Drugim rodzajem kultu (obok liturgicznego) są nabożeństwa paraliturgiczne. To niezbyt jasne określenie mieści w sobie te katolickie praktyki kultowe, które znajdują się poza sakramentami; właściwa liturgia jest liturgią sakramentów. Na ogół do kultu paraliturgicznego zalicza się nabożeństwa związane z czcią Matki Bożej i świętych, jak np. „majowe”, „październikowe”, różnego rodzaju „procesje”, „pielgrzymki”; okolicznościowe (jak poświęcenie pól, domów), „rekolekcje” itp. Uczestnictwo w tych nabożeństwach podejmowane jest na zasadzie wolnego wyboru (pobożności), a nie nakazu Kościoła.

Po tych ogólnych uwagach o obrzędach kultu liturgicznego i paraliturgicznego możemy powrócić do pytania, które postawiliśmy wcześniej: jakie obrzędy należy rozpatrywać na pierwszym miejscu w badaniach przynależności religijnej katolików? W świetle tego, co wyżej zostało powiedziane, pierwszeństwo należy przyznać „instytucjom” sakramentalnym. Z tych też powodów przedmiot postawy kultowej w planowanych badaniach zawężamy do trzech podstawowych obrzędów liturgicznych: ofiary mszy św., jako źródła innych sakramentów, komunii i spowiedzi sakramentalnej.

W tym ujęciu postawa kultowa będzie rozumiana jako względnie stałe pozytywne lub negatywne ustosunkowanie się katolika wobec trzech najważniejszych obrzędów liturgicznych: mszy św., komunii i spowiedzi. Czynne uczestnictwo we mszy św., przystępowanie do komunii i spowiedzi traktujemy tu jako jej zewnętrzny wyraz. Natomiast częstotliwość w wypełnianiu owych trzech praktyk sakramentalnych traktuje-

my tu jako wskaźnik jej intensywności. Ten bowiem aspekt postaw częściowych przynależności religijnej — intensywność, stanowi właściwy przedmiot prezentowanych badań.

Przedstawiona wyżej koncepcja postawy psychologicznej i jej aplikacji do zjawiska przynależności religijnej katolików stanowi teoretyczny model dla empirycznych badań subiektywnego związku jednostki z Kościołem. Jest to model wieloaspektowy. Całą jego złożoność możemy zilustrować, chociaż w dużym uproszczeniu, następującym schematem.



Powyższy schemat ukazuje psychologiczną przynależność do Kościoła równocześnie w dwóch relacjach: zewnętrznej (strzałka pozioma) i wewnętrznej (strzałka pionowa).

W pierwszej relacji — z e w n ę t r z n e j, przynależność religijną katolika można określić jako złożony podmiotowo-przedmiotowy układ. W jego skład wchodzi trzy postawy częściowe, których odpowiednikami przedmiotowymi są trzy składowe desygnaty pojęcia Kościoła: treści nadprzyrodzone Kościoła (nr 1), społeczność eklezjalna (nr 2) oraz kult liturgiczny (nr 3). Strzałki w kole (kościół) o kierunku w dół i w górę wskazują na wzajemny związek między elementami strukturalnymi religii chrześcijańskiej. Jeżeli przyjmujemy, że psychologiczna przynależność do Kościoła nie jest czymś jednolitym, lecz mniej lub bardziej zwartym zespołem różnorodnych ustosunkowań, które jednostka odnosi do swojej religii społecznie zorganizowanej, to możemy ją rozpatrywać w postaci globalnej lub częściowej. Przez przynależność globalną — postawa globalna wobec Kościoła — rozumiemy swoistą organizację postaw częściowych, odnoszących się do różnych elementów treściowych Kościoła, która jawi się nie tylko jako indukcja uogólniająca wielość ustosunkowań częściowych, ale nadto jako zjawisko względnie stałe, dynamiczne i formujące się przez całe życie katolika. Postawa globalna przynależności religijnej katolika jest rezultatem jego doświadczenia życiowego, związanego z jego kontaktami i działaniami w Kościele.

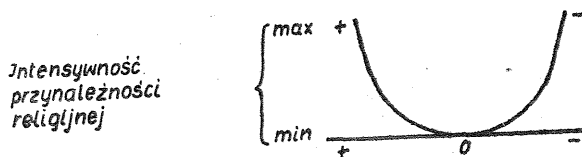
W drugiej relacji — w e w n ę t r z n e j — przynależność religijna ukazuje się jako wewnętrzny element ogólnej struktury osobowości (zmienna ukryta). W tym znaczeniu ogólna przynależność stanowi we-

wnętrzną organizację trzech komponentów: poznawczego, emocjonalnego i behawioralnego. Wymienione trzy komponenty psychiczne (procesy psychiczne) występują w każdej postawie. Aktualny ich udział i konfiguracja w określonych tu postawach przynależności u konkretnych osób mogą być różne.

Widzimy więc, że aplikacja pojęcia postawy do badania zjawiska przynależności religijnej pozwala rozpatrywać je w wielu aspektach, z których każdy oddzielnie może być przedmiotem badań. Zgodnie z dotychczasowymi rozważaniami możemy badać kierunek postawy przynależności pytając, o ile ktoś jest „za” czy „przeciw” Kościołowi. Dalej możemy pytać o udział poszczególnych komponentów: intelektualnego, emocjonalnego i behawioralnego zarówno w postawach cząstkowych, jak i globalnej przynależności — jest to badanie złożoności i zwartości postawy religijnej. Następnie interesuje nas, z jaką pewnością i siłą osoba manifestuje swój związek z Kościołem — będzie to badanie intensywności postawy przynależności. Można także badać konfigurację postaw cząstkowych w globalnej przynależności — będzie to analiza struktury przynależności. Natomiast pytanie o miejsce postawy przynależności w ogólnej konstelacji postaw i jej powiązanie z nimi wyznaczy centralność postawy przynależenia. Wreszcie możemy badać różne aspekty dojrzałości postawy wobec Kościoła. W tym ujęciu będzie raczej chodziło o ustalenie zespołu warunków, jakie winna spełniać dojrzała postawa wobec religii zorganizowanej. G. Allport wymienia następujące: 1) postawa winna być dobrze zróżnicowana, 2) dynamiczna, 3) inspirująca konsekwentną moralność, 4) zracjonalizowana, 5) zintegrowana, 6) heurystyczna (por. Allport, 1960 s. 53—72; Prężyna, 1973 s. 57; Ziółkowski, 1971 s. 1587—1596).

W niniejszej pracy szczegółowym przedmiotem badań czyni się intensywność przynależności religijnej w zakresie trzech postaw cząstkowych (składowych). Jak już zaznaczyliśmy, cecha intensywności postawy oznacza stopień siły, z jaką podmiot obstaje przy swoim przychylnym lub nieprzychylnym ustosunkowaniu. Cecha ta odnosi się do wszystkich trzech komponentów postawy. Między intensywnością a kierunkiem postawy zachodzi korelacja tego samego znaku. O ile znak postawy wiąże się zasadniczo ze stosunkiem uczuciowym podmiotu do przedmiotu, to intensywność odnosi się do wszystkich trzech komponentów i z tego względu uzasadnione jest wyróżnienie jej jako odrębnej cechy pełnego ustosunkowania się w postawie przynależności religijnej. Wydaje się bowiem, że ten aspekt przynależności religijnej wnosi najwięcej informacji o jakości indywidualnego ustosunkowania się jednostki wobec różnych elementów przedmiotu religijnego (Kościoła). Ze względu na tę cechę można wyróżnić postawy religijne o różnym stop-

niu nasilenia: od bardzo intensywnych pozytywnych (+) poprzez „zerowe” do bardzo intensywnych ujemnych (—), co ilustruje następujący schemat:



Skoro więc intensywność przynależności religijnej informuje nas zarówno o wartości ustosunkowania („+” lub „—”), jak i jego sile (maksymalnej i minimalnej), z tego względu schemat ten pozwala badać i interpretować na jednym kontinuum skali różne formy przynależności religijnej: zarówno pozytywne, jak i negatywne (nieprzychylnie).

Metody badań i grupy badanych osób

Przedstawiona wyżej koncepcja przynależności religijnej w ujęciu psychologicznym stanowiła podstawę teoretyczną dla przeprowadzonych badań, w których chodziło o odpowiedź na następujące pytania:

1) Jaki obraz przynależności religijnej prezentuje młodzież akademicka z ośrodków duszpasterskich (ODA) w porównaniu z tymi, którzy do takich ośrodków nie uczęszczają (NDA).

2) Jaka jest dynamika zmian przynależności religijnej w okresie studiów.

3) Jaka rolę spełnia duszpasterstwo akademickie w zaobserwowanej dynamice zmian w postawach religijnych młodzieży.

Tak sformułowane pytania wymagały przeprowadzenia badań empirycznych z dwoma grupami młodzieży akademickiej, różniącymi się między sobą faktem utrzymywania lub nieutrzymywania kontaktów z ośrodkami duszpasterstwa akademickiego. Ze względów metodologicznych zadbano o to, aby obie grupy wzięte do badań w wystarczający sposób reprezentowały obie populacje studentów. Obie grupy zostały upodobnione pod względem wieku, płci, pochodzenia społecznego, roku i kierunku studiów, typu uczelni i miejsca studiów oraz postaw ich rodziców wobec Kościoła. Zmienną różnicującą było należenie lub nienależenie do ODA. Zasadniczo w badaniach interesowała nas przynależność religijna młodzieży z ODA. Wprowadzenie do badań grupy porównawczej (NDA) było koniecznością ze względu na brak wystandaryzowanych metod pomiaru postaw przynależności religijnej. Przebadano ogółem 350 osób reprezentujących oba środowiska (ODA i NDA), po 175 z każdego.

Badania przeprowadzono w okresie od grudnia 1973 do marca 1974 r. w 6 ośrodkach duszpasterskich. Wybór tych ośrodków podyktowany został zarówno względami praktycznymi (zgoda duszpasterzy na przeprowadzenie badań), jak również tym, iż wszystkie one funkcjonują w wielkich miastach, charakteryzują się podobnym stylem pracy oraz zbliżoną datą powstania. Nadto każdy z wymienionych ośrodków skupia stosunkowo dużą grupę studentów.

Rozpiętość wieku badanych z ODA wynosi 19—25 lat; przeciętna 21,8. Wśród badanych było 106 kobiet (60,5%) i 69 mężczyzn (39,5%). Około 25% badanych pochodzi ze wsi, 31,5% — z małego miasta i 43,5% — z dużego i wielkiego. Wśród badanych z ODA było 20,6% z I roku studiów, 25,7% — z II, 15,4% z III, 19,4% — z IV, 18,9% — z V wraz z kilkoma absolwentami. Pod względem kierunku studiów skład grupy badanej przedstawia się następująco: 14,8% z kierunków humanistycznych, 30,3% — z przyrodniczych oraz 52% — z matematyczno-technicznych, 2,9% — brak danych. Ze względu na czas przynależenia do ODA: 29,7% — 1 rok; 25,1% — 2 lata; 18,4% — 3 lata; 9,2% — 4 lata; 8,6% — 5 i więcej, 9% — brak danych. Większość badanych osób nawiązała kontakt z ODA podczas I roku studiów (57,7%), reszta (42,3%) uczyniła to w II, III, IV lub nawet V roku studiów. Gros badanych (80%) utrzymywało regularny kontakt z ODA (przynajmniej raz w tygodniu), pozostała reszta (20%) uczęszczała do ośrodka nieregularnie (1 raz na 2 tyg. i rzadziej).

W badaniach zastosowano trzy wartości:

1) Skalę postaw religijnych (SR) w opracowaniu W. Prężyny (1968). Skala ta służy do badania intensywności postawy religijnej, której przedmiotem jest rzeczywistość nadprzyrodzona (Bóg). W prezentowanej pracy postawa ta stanowi centralny element w strukturze przynależności do Kościoła.

2) Skalę postaw eklezjalnych (SK) w opracowaniu własnym autora. Skala ta składa się z 31 twierdzeń (opinii) i służy do badania intensywności postaw wobec elementów społeczno-instytucjonalnych Kościoła, stanowiących drugi wymiar przynależności religijnej katolików. SK została zbudowana na tych samych założeniach co skala SR, przed użyciem do badań sprawdzono jej rzetelność i trafność⁸.

⁸ Rzetelność sprawdzono metodą powtórnego badania — po 14 dniach, na grupie 50 osób, uzyskując współczynnik korelacji Spearmana 0,96.

Przy opracowaniu trafności SK zastosowano dwa kryteria: wewnętrzne (analiza treści twierdzeń, dokonana dwukrotnie przez 10 i 40 sędziów) i zewnętrzne (korelacja SK ze skalą składek na rzecz Kościoła wraz ze „skalą” motywacji). Współczynnik korelacji = 0,73 (przy N=175). Bliższe dane o konstrukcji SK oraz sprawdzeniu jej wartości naukowej zob. R. Pomianowski (1977).

3) Skalę postaw kultowych (SL) także w opracowaniu własnym autora. Skala ta składa się z 3 „podskal” określających różne stopnie częstotliwości: uczestnictwa we mszy św., przystępowania do komunii i korzystania ze spowiedzi sakramentalnej (por. Pomianowski, 1977). Jest to skala 5 stopniowa i różni się strukturą budowy od dwóch poprzednich skal. Zastosowanie SL służyło do określenia intensywności trzeciego wymiaru przynależności religijnej — postawy wobec kultu sakramentalnego Kościoła.

Oprócz trzech wymienionych narzędzi pomiaru w badaniach posłużono się także specjalnym kwestionariuszem, skonstruowanym przez autora. Celem jego było zebranie danych personalnych badanych osób, danych o motywach uczestniczenia w ODA, o czytelnictwie religijnym i aktywności społecznej wewnątrzgrupowej.

Wyniki badań

W poszukiwaniu odpowiedzi na postawione wyżej pytania przyjęto strategię różnicowania. Porównanie wyników między obu grupami zasadniczymi (ODA i NDA) oraz ich podgrupami, wyodrębnionymi ze względu na lata studiów, stało się możliwe dzięki zastosowaniu technik psychometrycznych i statystycznych. Wydaje się, że pomiar psychologiczny, budzący nadal wiele zastrzeżeń, ma jednak od strony metodologicznej dostateczne podstawy, a w praktyce stosuje go wielu badaczy. Metody psychometryczne pozwalają m.in. na uściślanie opisu zjawiska, pozwalają na interpretację ilościową, która z kolei daje rzetelną podstawę do wniosków jakościowych (Prężyna, 1973 s. 13).

W statystycznej analizie uwzględniono następujące dane: rozkłady liczebności w przedziałach klasowych⁹ dla ODA i NDA w SR (tab. 1),

⁹ Skala postaw religijnych (SR) zawiera 30 twierdzeń, na które respondent daje jedną z 7 odpowiedzi: zdecydowanie zgadzam się (7), zgadzam się (6), raczej się zgadzam (5), nie mam urobionego zdania (4), raczej nie zgadzam się (3), nie zgadzam się (2), zdecydowanie nie zgadzam się (1).

Ostateczny wynik jest sumą wszystkich odpowiedzi na 30 twierdzeń skali. Maksimum do uzyskania na SR punktów wynosi 210, minimum — 30. Surowe wyniki przyporządkowane 6 przedziałom skali o interwale (i) — 30 punktów.

Skala postaw eklezjalnych (SK) zawiera 31 twierdzeń. Stąd respondent może uzyskać maksimum 217 punktów, minimum — 31. Interwał przedziałowy wynosi 31 punktów.

Przedziały szósty i piąty w obu skalach oznaczają intensywność pozytywną postaw religijnych i kościelnych: zdecydowanie religijnych i prokościelnych (symbol „+ +”); umiarkowanie wierzących i prokościelnych (symbol „+”). Przedziały

w SK (tab. 3) i w SL (tab. 5); średnie arytmetyczne grupowe, odchylenia standardowe oraz wartości t lub C^0 — do oceny istotności różnic pomiędzy obu grupami (tab. 2, 4, 6).

Zamieszczone dane w tab. 1 pozwalają na sformułowanie pierwszych wniosków w zakresie pierwszego wymiaru przynależności religijnej: postawy wiary. Wykazują one, że obie grupy badanych różnią się istotnie na wszystkich poziomach intensywności postawy wobec nadprzyrodzonego elementu Kościoła.

Tab. 1. Rozkład liczebności w przedziałach klasowych oraz ich różnice na różnych poziomach intensywności postawy wiary między ODA i NDA ¹⁰

Grupy Wyniki i poziom intensywności	ODA		NDA		Różnice w %
	L	%	L	%	
181—210 (+ +)	93	53,1	24	13,7	+39,4
151—180 (+)	68	38,9	42	24,0	+14,9
121—150 (0)	9	5,1	36	20,6	-15,5
91—120 (0)	5	2,9	35	20,0	-17,1
61—90 (-)	—	—	30	17,1	-17,1
30—60 (—)	—	—	8	4,6	- 4,6
Razem	175	100	175	100	0
Różnica rozkładów	$\chi^2=119,1$ przy $df=5$				pu. 0,001

Zauważmy, że na poziomie najwyższej intensywności postawy wiary („+ +”) różnica między ODA i NDA wynosi 39,4%. Znaczy to, że w ODA jest 3,8 razy więcej studentów zdecydowanie wierzących niż w NDA. Na poziomie („+”) różnica wynosi 14,9%, czyli że w ODA jest około 1,6 razy więcej osób o umiarkowanej pozytywnej postawie wiary niż w NDA. Odwrotnie rzecz przedstawia się, gdy analizujemy różnice w zerowych („0”) i negatywnych postawach wiary („-” i „—”). Tutaj dominują reprezentanci z NDA. Na poziomie intensywności zerowej jest ich w NDA o 4 razy więcej (32,6%) niż w ODA. Nadto w NDA jest 17,1% badanych o umiarkowanie negatywnych postawach

czwarty i trzeci oznaczają intensywność „zerową” (symbol „0”; przedział drugi — intensywność negatywną umiarkowaną (symbol „-”); przedział pierwszy — intensywność negatywną zdecydowaną (symbol „—”).

¹⁰ Określenia „postawa religijna” i „postawa wiary” są tu używane zamiennie. Symbole w tabeli: L — liczebność; % — procent liczebności; χ^2 — wskaźnik istotności różnic; df — liczba stopni swobody; pu. — poziom ufności.

wiary („—”) i 4,6% o zdecydowanie negatywnych postawach wiary („—”). Ostatnie dwie kategorie nie występują w ogóle w grupie ODA.

Tab. 2. Liczebność grup, średnie odchylenia standardowe i istotność grup ODA i NDA w globalnym wyniku skali postawy wiary (SR)¹¹

Grupy	Wyniki	N	M	σ	C°	pu.
ODA	całość	175	178,8	21,9	13,6	0,001
NDA		175	130,5	41,3		
ODA	kobiety	106	177,8	19,5	10,7	0,001
NDA		112	132,2	39,7		
ODA	mężczyźni	69	180,3	23,8	9,4	0,001
NDA		63	127,4	45,9		

Jeszcze wyraźniej rysują się różnice w zakresie postawy wiary pomiędzy ODA i NDA, gdy analizujemy średnie wyników globalnych (tab. 2). Współczynnik istotności różnic (C°) wynosi 13,6 punktu dla całych grup, 10,7 dla kobiet i 9,4 dla mężczyzn. Oznacza to, że poziom intensywności postawy wiary u studentów i studentek z ODA jest istotnie wyższy niż u ich rówieśników z NDA. Różnica ta jest znacznie wyższa między kobietami niż mężczyznami.

Podobnie rzecz wygląda w zakresie drugiego wymiaru przynależności religijnej. Pokazuje to tabela 3 i 4.

Tab. 3. Rozkład liczebności w przedziałach klasowych dla grupy ODA i NDA w skali postawy eklezjalnej (SK)

Grupy Wyniki i poziom intensywności	ODA		NDA		Różnica między ODA i NDA w %
	L	%	L	%	
187—217 „++”	58	33,1	9	5,1	+28,0
156—186 „+”	90	51,4	49	28,0	+23,4
125—155 „0”	23	13,2	58	33,2	-20,0
94—124 „0”	4	2,3	40	22,9	-20,6
63—93 „-”	—	—	17	9,7	- 9,7
31—62 „--”	—	—	2	1,1	- 1,1
Razem	175	100	175	100	0
Różnica rozkładów	$\chi^2=97,80$ przy $df=5$				pu. 0,001

¹¹ Symbole: N — liczebność grup, M — średnia arytm.; σ — odchylenie standardowe, C° — wskaźnik istotności między średnimi.

Dane tab. 3 informują nas, że w ODA jest aż 6,5 razy więcej niż w NDA osób (różnica 28%) o zdecydowanie pozytywnym nastawieniu („+ +”) wobec elementów społeczno-instytucjonalnych Kościoła i 1,8 razy więcej o postawach umiarkowanie pozytywnych („+”). Natomiast w postawach „obojętnych” („O”) i negatywnych wobec Kościoła wyraźnie dominują przedstawiciele NDA. Jest wśród nich aż 56,1% o postawach „zerowych”, czyli 40,6% więcej niż w grupie ODA oraz 9,7% o postawach negatywnych („—”) i 1,1% o postawach zdecydowanie nieprzychylnych („— —”), przy zupełnym braku takich postaw w grupie ODA.

Wynika stąd, że najbardziej typową formą ustosunkowania się wobec społeczności eklezjalnej wśród studentów spoza duszpasterstwa akademickiego jest postawa „obojętności”.

Różnice między średnimi wynikami globalnymi (por. tab. 4) drugiego wymiaru przynależności religijnej pomiędzy ODA i NDA potwierdzają powyższe spostrzeżenia. Są one statystycznie istotne zarówno dla całości obu grup ($C^{\circ} = 13,8$), jak też dla podgrup kobiet ($C^{\circ} = 11,2$) i mężczyzn ($C^{\circ} = 7,9$).

Tab. 4. Liczebności, średnie, odchylenia standardowe i istotność różnic grup ODA i NDA w globalnych wynikach skali postawy eklezjalnej (SK)

Grupy	Wyniki	N	M	σ	C°	pu.
ODA	całość	175	175,6	20,2	13,8	0,001
NDA		175	136,9	31,0		
ODA	kobiety	106	174,6	18,7	11,2	0,001
NDA		112	137,1	29,4		
ODA	mężczyźni	69	176,9	22,3	7,9	0,001
NDA		63	136,6	33,5		

W jakim stopniu różnią się obie grupy w zakresie trzeciego wymiaru przynależności religijnej — postawy wobec kultu sakramentalnego? Odpowiedzi na to pytanie dostarczają zestawienia wyników w tab. 5 i 6.

Dane tab. 5 wskazują, że w zakresie powyższym między obu grupami zachodzą istotne różnice na wszystkich poziomach intensywności. Tutaj, podobnie jak w dwu poprzednich wymiarach przynależności religijnej, badani z ODA dominują w postawach pozytywnych. Na poziomie najwyższym („+ +”) różnica wynosi 26,6% na korzyść ODA. Oznacza to, że w grupie ODA jest 5,7 razy więcej osób bardzo gorliwych w życiu liturgicznym oraz 2,3 razy więcej (32,5%) „umiarkowanie” gorliwych. Natomiast w populacji NDA jest około 4,4 razy

Tab. 5. Rozkład liczebności w przedziałach klasowych dla grupy ODA i NDA w skali postawy kultowej (SL)¹²

Grupy Wyniki i poziom intensywności	ODA		NDA		Różnice między ODA i NDA w %
	L	%	L	%	
13—15 „++”	57	32,6	10	5,7	+26,9
10—12 „+”	101	57,7	44	25,2	+32,5
6—9 „0”	13	7,4	57	32,5	-25,1
3—5 „-”	4	2,3	64	36,6	-34,3
Razem	175	100	175	100	0
Różnica rozkładów	$\chi^2=138$ przy $df=3$				pu. 0,001

więcej niż w ODA studentów „obojętnych” wobec praktyk sakramentalnych i aż 15,9 razy więcej osób negatywnie ustosunkowanych („-”). Ich negatywne ustosunkowanie wobec praktyk sakramentalnych wyraża się w zupełnym zaniedbaniu (od kilku lub kilkunastu lat) uczestnictwa we mszy św., przystępowaniu do spowiedzi i komunii. Dla uzupełnienia warto dodać, że wskaźnik zaniedbania rocznej spowiedzi i komunii dla ODA wynosi 0,08, a dla NDA — 1,85 (59 osób z NDA nie wypełniło obowiązku wielkanocnego średnio od 5,5 lat).

Tab. 6. Tablice wielodzielcze dla obliczenia istotności różnic (χ^2) grupy ODA i NDA w globalnym wyniku skali postawy kultowej (SL)¹³

Grupy Wyniki SL	ODA całość	NDA całość	KK ODA	KK NDA	MM ODA	MM NDA
11	96	12	64	6	32	6
10	79	163	42	106	37	57
Razem	175	175	106	112	69	63
Istotność różnice	$\chi^2=92,2$ pu. 0,001		$\chi^2=72,7$ pu. 0,001		$\chi^2=20,1$ pu. 0,001	

¹² SL — skala postaw kultowych składa się z 3 „podskal” pięciostopniowych. Stąd respondent mógł otrzymać maksimum 15 punktów, minimum 3. Symbole „+”, „0” i „-” oznaczają różne poziomy intensywności pozytywnej i negatywnej wobec uczestnictwa we mszy św., komunii i spowiedzi sakramentalnej.

¹³ Istotność różnic pomiędzy ODA i NDA w globalnych wynikach skali postawy kultowej obliczono przy użyciu testu χ^2 z uwagi na to, że SL zbliżona jest do skali typu porządkowego. Dystrybuantą dla sporządzenia tablic wielodzielczych (2 x 2) jest mediana (Me = 11), wspólna dla wyników obu grup.

Przy obliczaniu χ^2 zastosowano także poprawkę Yatesa (Guilford, 1964 s. 243).

Z dotychczasowych porównań wynika, że obie populacje młodzieży akademickiej różnią się między sobą w stopniu statystycznie bardzo istotnym we wszystkich trzech wymiarach przynależności religijnej. Stwierdzenie to odnosi się zarówno do całości badanych, jak i ich podgrup: kobiet i mężczyzn. Pamiętamy wszakże, że obie populacje badanych składają się z przedstawicieli wszystkich lat studiów (I—V r.). Okres studiów jest ważnym etapem w życiu człowieka i ma on duże znaczenie dla kształtowania się postaw życiowych, a zwłaszcza postaw światopoglądowych i religijnych. Wielu psychologów okres młodości (18—25) nazywa etapem stabilizacji światopoglądowej i własnej „filozofii życia”.

W celu sprawdzenia związku intensywności postaw religijnych z okresem studiów i wpływem środowiska wychowawczego ODA w ich przeobrażeniach należy dotychczasowe analizy uzupełnić porównaniami „poprzecznymi” i „podłużnymi”.

Zestawienie „poprzeczne” wyników (I roku studentów z grupy ODA z I rokiem studentów z NDA oraz V z ODA i V z NDA) ukaże podobieństwa i różnice w intensywności postaw u progu studiów i przy ich zakończeniu, natomiast zestawienie „podłużne” (I r. z V w obu grupach oddzielnie) wskaże na zaistniałe zmiany, które u badanych z ODA należy przypisać okresowi studiów i działaniu ośrodka duszpasterskiego, a u przedstawicieli NDA — okresowi studiów i brakowi kontaktu z ośrodkiem duszpasterskim.

Zestawienie „poprzeczne” wyników w zakresie intensywności trzech postaw religijnych dla studentów pierwszych i piątych lat studiów zawiera tabela 7 (a i b), natomiast „podłużne” — tab. 8 (a i b). W obu zestawieniach uwzględniono następujące dane: liczebności grup (N), średnie arytmetyczne (M), odchylenie standardowe (σ), wartości F dla oceny istotności różnic między wariancjami w parach podgrup, wartości t^{14} — dla oceny istotności różnic między średnimi oraz ocenę poziomu istotności różnic (pu.).

Zamieszczone dane wskazują, że w zakresie intensywności postaw religijnych zachodzą istotne różnice między paralelnymi grupami najmłodszych i najstarszych studentów z obu badanych populacji. Oznacza to, że najmłodsi członkowie ODA w stosunku do najmłodszych studentów NDA mają o jeden stopień wyższą intensywność w postawie wiary (M = 175), w postawie eklezjalnej (M = 169) i w postawie kulturowej (M = 11). Są oni średnio jako grupa umiarkowanie wierzącymi

¹⁴ Gdzie różnice wariancji okazały się istotne (w teście F), tam dla obliczenia istotności różnic między średnimi stosowaliśmy wzór C° (por. przypis 12). Wartości obliczone tym wzorem oznaczyliśmy w tab. 7 i 8 symbolem *.

Tab. 7. Porównanie średnich w zestawieniu „poprzecznym”

a) grupy najmłodszych studentów

Postawy	I r. ODA (N=36)		I r. NDA (N=26)		F	pu.	t(C°)	pu.
	M	σ	M	σ				
SR	175	21,51	128	62,00	8,3	0,01	3,61*	0,01
SK	169	45,18	141	32,73	1,9	n.i	2,65	0,05
SL	11	3,4	7	3,46	1,1	n.i	4,46	0,01

b) grupy najstarszych studentów

Postawy	V r. ODA (N=31)		V r. NDA (N=42)		F	pu.	t(C°)	pu.
	M	σ	M	σ				
SR	191	11,55	124	39,65	11,8	0,01	10,24*	0,001
SK	185	15,45	133	32,79	4,5	0,01	8,90*	0,01
SL	12,3	3,17	6,2	2,76	1,6	n.i	10,16	0,001

(SR „+”), umiarkowanie „proeklezjalnymi” (SK „+”) i umiarkowanie praktykującymi (SL „+”). Natomiast ich rówieśnicy nie należący do ośrodków duszpasterskich w większości są „obojętnymi” w wierze (SR „o”), prawie umiarkowanie proeklezjalnymi (SK „+”) i słabo praktykującymi (SL „o”). Charakterystycznym zjawiskiem w grupie najmłodszych studentów NDA jest wyraźna dominacja postawy eklezjalnej (w SK średnia wynosi 141) nad postawą wiary (w SR średnia wynosi 128). Podobne zjawisko wystąpiło w grupie najstarszych studentów NDA (M = 124 w SR i M = 133 w SK). Prawidłowość ta zdaje się wskazywać na większy konformizm religijny grupy NDA, odwrotnie niż w ODA.

Biorąc pod uwagę zakres wariacji wyników można tu dodać, że najmłodszy studenci NDA mają największy rozrzut wyników w postawie wiary ($\sigma = 62,00$) i różnią się istotnie pod tym względem od swoich rówieśników z ODA (F = 8,3 pu. < 0,01). Natomiast grupa początkujących z ODA jest najmniej zwarta w postawie eklezjalnej ($\sigma = 45,18$), ale nie różni się istotnie pod tym względem od grupy najmłodszych z NDA (F = 1,9 pu. n.i).

Z porównania „poprzecznego” grup najstarszych studentów (patrz tab. 7 b) wynika, że różnice w zakresie intensywności postaw religijnych są między nimi jeszcze większe niż w grupach najmłodszych. Najstarsi członkowie ODA (V r.) w stosunku do najstarszych studentów NDA mają przeciętnie o dwa stopnie wyższą intensywność w postawie

wiary ($M = 191$ „++”), w postawie eklezjalnej ($M = 185$ „++”) i także w postawie kultowej ($M = 12,3$ „++”). Oznacza to, że są oni w większości zdecydowanie wierzący, zdecydowanie proeklezjalni i zdecydowanie praktykujący. Natomiast ich rówieśnicy (V r.) z NDA przeciętnie charakteryzują się najniższą intensywnością („obojętność”) we wszystkich wymiarach przynależności religijnej („O”). Między grupami V r. ODA i V r. NDA zachodzą bardzo istotne różnice w zakresie postawy wiary ($C^{\circ} = 10,24$ pu. $< 0,001$) i postawy kultowej ($t = 10,16$ pu. $< 0,001$) oraz istotne w intensywności postawy eklezjalnej ($C^{\circ} = 8,90$ pu. $< 0,01$).

Biorąc pod uwagę zakres wariancji wyników (σ) można tu jeszcze dodać, że grupa V r. ODA jest najbardziej zwarta pod względem uzyskiwanych wyników (wysokich) we wszystkich trzech skalach (w SR: $\sigma = 11,55$; w SK: $\sigma = 15,45$; w SL: $\sigma = 2,17$).

Z porównania „podłużnego” wyników (patrz tab. 8 a i b) widać, że najstarsi członkowie ODA (V r.) dominują nad najmłodszymi (I r.) w zakresie intensywności wszystkich wymiarów przynależności religijnej, przy czym w zakresie intensywności postawy wiary zachodzi istotna różnica (pu. $< 0,01$), w pozostałych dwóch postawach różnice są znaczące, ale nieistotne. Oznacza to, że z upływem lat studiów i przy równoczesnym oddziaływaniu środowiska wychowawczego grupy religijnej ODA wzrasta intensywność postaw religijnych. Charakterystycznym zjawiskiem jest tutaj fakt, że wychowawcze działanie ośrodków duszpasterskich najsilniej zaznacza się w rozwoju intensywności pozytywnej postawy wiary, natomiast w mniejszym stopniu zaznacza się ono w intensywności postawy wobec społeczno-instytucjonalnych elementów Kościoła i w praktykach sakramentalnych. Biorąc zaś pod uwagę zakres wariancji wyników można tu dodać, że najstarsi członkowie ODA są najbardziej jednorodni pod względem intensywności we wszystkich postawach religijnych i różnią się pod tym względem od najmłodszych członków ODA (I r.) w stopniu statystycznie istotnym (por. wartości F w tab. 8 a).

Z kolei w populacji studentów nie należących do ośrodków duszpasterskich (tab. 8 b) zauważamy proces odwrotny. Najstarsi studenci (V r.) przeciętnie uzyskali niższe wyniki w zakresie intensywności postaw religijnych niż najmłodsi (I r.). Wprawdzie różnice między nimi nie osiągają wartości statystycznie istotnej, ale już sama tendencja obniżenia się poziomu intensywności postaw religijnych u studentów V roku jest z wychowawczego punktu widzenia znacząca. Bezwzględne wartości t wskazują, że proces regresji najbardziej zaznacza się w praktykach sakramentalnych (postawa kultowa).

W świetle powyższych danych psychometrycznych okazuje się więc,

Tab. 8. Porównanie średnich w zestawieniu „podłużnym”

a) grupy najmłodszych i najstarszych członków ODA

Postawy	I r. ODA (N=36)		V r. ODA (N=31)		F	pu.	t(C°)	pu.
	M	σ	M	σ				
SR	175	21,51	191	11,55	3,46	0,01	3,80*	0,01
SK	169	45,18	195	15,45	8,55	0,01	1,96*	n.i
SL	11	3,4	12	2,17	2,45	0,01	1,43*	n.i

b) grupy najmłodszych i najstarszych członków ODA

Postawy	I r. NDA (N=26)		V r. NDA (N=42)		F	pu.	t(C°)	pu.
	M	σ	M	σ				
SR	128	62,00	124	39,65	2,44	0,01	0,29*	n.i
SK	141	32,73	133	32,79	0,10	n.i	0,96	n.i
SL	7	3,46	6,2	2,76	1,54	n.i	0,98	n.i

że w przypadku grupy NDA okres studiów wpływa negatywnie na dynamikę postaw religijnych. Stwierdzenie to koresponduje z badaniami A. Pawełczyńskiej (1961) nad religijnością studentów Warszawy.

Zbierając obserwacje w zakresie trzech wymiarów przynależności religijnej młodzieży akademickiej grupy ODA i NDA dochodzimy do następujących stwierdzeń:

1) Obie grupy różnią się istotnie w zakresie intensywności trzech postaw częstkowych: w postawie wiary, postawie eklezjalnej i w postawie kultu sakramentalnego.

2) Różnice te zaznaczyły się wyraźnie na wszystkich poziomach intensywności omawianych postaw. Z reguły młodzież akademicka należąca do ośrodków duszpasterskich (ODA) dominuje liczebnościowo w pozytywnych postawach wobec trzech wymiarów religii katolickiej: „++” i „+”, a przedstawiciele grupy NDA procentowo przeważają w postawach obojętnych („o”) i negatywnych („—” i „— —”).

3) Istotne różnice między obu badanymi populacjami wystąpiły także w podgrupach najmłodszych (I—I) i najstarszych studentów (V—V) ODA i NDA (zestawienie „poprzeczne”), co oznacza, że już u progu studiów przynależność religijna członków ODA jest bardziej rozwinięta w porównaniu z rówieśnikami nie utrzymującymi kontaktów z ośrodkami duszpasterskimi.

4) Okres studiów bez doksztalcania religijnego w ODA wpływa negatywnie na psychologiczny obraz przynależności religijnej, o czym świadczy obniżenie się przeciętnego poziomu intensywności postawy wiary, postawy eklezjalnej i praktyk sakramentalnych w grupie najstarszych przedstawicieli NDA w stosunku do grupy najmłodszych (porównanie „podłużne”).

5) Natomiast u studentów kontaktujących się z ośrodkami duszpasterskimi obserwujemy z upływem lat studiów wyraźny wzrost w zakresie intensywności pozytywnych postaw religijnych, przy czym wzrost ten najwyraźniej zauważany jest w intensywności postawy wiary (wymiar centralny przynależności religijnej).

6) Nadto najstarsi studenci z ODA charakteryzują się przeciętnie jako grupa najbardziej zwarta w zakresie wszystkich postaw religijnych, o czym świadczą niskie wartości odchyień standardowych. Natomiast przeciwną do nich jest grupa najmłodszych studentów NDA, której wyniki w zakresie trzech skal religijnych (SR, SK i SL) są bardzo zróżnicowane, od najwyższych do najniższych.

7) W końcu trzeba tu także dodać, że przedstawiciele grupy NDA przeciętnie uzyskali lepsze wyniki w skali eklezjalnej niż w dwu pozostałych (w postawie wiary i postawie kultu sakramentalnego). Z tego można wnosić, że proces wygaszania psychicznego poczucia przynależności do Kościoła rozpoczyna się od zaniedbywania praktyk sakramentalnych, któremu równocześnie towarzyszy proces spadku wartości przedmiotu wiary. Wniosek ten ma swoje bezpośrednie uzasadnienie w niniejszych badaniach i koresponduje z doniesieniami wielu dawnych i współczesnych psychologów i psycho-socjologów religii (por. badania Vettera i Greena, 1932; Leppa, 1961; Carriera, 1966; Milanese, 1967; Vergota, 1967 i Pomianowskiego, 1976).

Z powyższego podsumowania wynika nowy problem. Dotyczy on genezy zaobserwowanych różnic w psychologicznym obrazie przynależności religijnej badanych. Jakie czynniki leżą u podstaw tych różnic? Jedno można stwierdzić, a mianowicie to, że różnic tych nie da się wytłumaczyć wyłącznie przez wychowawczy wpływ grupy religijnej w okresie studiów, ponieważ wiadomo, iż intensywność postaw religijnych już w podgrupach najmłodszych studentów ODA i NDA jest istotnie różna, a czas przynależenia najmłodszych do ODA nie przekraczał kilku miesięcy (badania zostały przeprowadzone w grudniu i styczniu).

Tak więc różnice w zakresie intensywności postaw religijnych między ODA i NDA należy przypisać także wcześniejszemu doświadczeniu życiowemu badanych i wpływom innych czynników, które warunkowały rozwój religijności badanych w okresie dzieciństwa, szkoły podstawowej i średniej. Jednym z takich czynników, odmiennych dla obu

grup, było choćby to, że większość studentów nawiązujących kontakty z ośrodkami duszpasterskimi regularnie uczęszczała na katechizację w okresie szkoły podstawowej i średniej. Natomiast duży odsetek badanych z grupy NDA stwierdziło, że ich kontakt z katechizacją urwał się już w szkole podstawowej.

Na zakończenie warto dodać, iż wyłącznie w grupie ODA pojawił się specjalny „typ przynależności religijnej”, który umownie można nazwać „mało eklezjalnym”. W jego strukturze przynależności dominują dwa ekstremalne elementy: bardzo intensywna postawa wobec sacrum Kościoła („++”) i bardzo wysoka postawa wobec kultu sakramentanego („+ +”), a element środkowy — postawa eklezjalna — jest najslabiej rozbudowana („+”). Wnikliwa analiza jakościowa arkuszy odpowiedzi wykazuje, że tzw. „mało eklezjalnych” cechuje niskie poczucie więzi z instytucjami administracyjno-duszpasterskimi. Dostrzegają oni wyraźne różnice między sakralnymi i administracyjnymi funkcjami duchowieństwa. Nie przeceniają roli duchownych w życiu Kościoła i społeczeństwa. Nie negują pouczeń moralnych papieża i biskupów, ale też nie przyjmują ich bezkrytycznie, jako „gotowych” wskazań dla własnego postępowania. Mają wątpliwości co do wyłącznej kompetencji urzędu nauczycielskiego w zakresie interpretacji depozytu Objawienia i przyjęcia za konieczne wszystkiego, czego naucza Kościół. W mniejszym stopniu odczuwają potrzebę oparcia się na autorytacie moralnym Kościoła. Więcej liczą na własne przemyślenia, poszukiwania, niż na gotowe rozstrzygnięcia hierarchów w dziedzinie moralnej. Odczuwają z tego powodu pewne ograniczenie wolności w Kościele, stąd rodzi się ich krytycyzm i wątpliwości pod adresem Kościoła katolickiego, jako „jedynego źródła i szafarza łaski nadprzyrodzonej”. Mają jednakże głęboką świadomość, iż ich „dobre postępowanie” przyczynia się do budowania Królestwa Chrystusowego na ziemi. Dobrze czują się w małej wspólnoty religijnej. Wskaźnikiem tego jest dobrowolna przynależność przez 4 lub 5 lat do ODA, w którym najbardziej cenią liturgiczne spotkania i dyskusje światopoglądowe, a najmniej — „bliskie i częste kontakty” z duszpasterzami. Są gorliwi w praktykach religijnych. Wolą modlitwę indywidualną i „myślową” niż „głośno recytowaną”.

Z wychowawczego punktu widzenia typ „mało eklezjalny” wydaje się być ciekawą formą przynależności religijnej. Jest otwarty, pogłębiony, poszukujący, wewnątrznie zróżnicowany, preferujący autentyczną moralność, kierujący się rozumem, dynamiczny i heurystyczny. Typ ten w dużym stopniu przypomina tę formę religijności, którą Allport (1960), French (1947) i Carrier (1966) nazywają „religijnością osobistą lub osobową”, a współcześni socjologowie — „religijnością kontestacyj-

ną". Jednakże nie jest to negatywna forma kontestacji, ponieważ obok pewnej formy zdrowego krytycyzmu typ ten cechuje głęboka wiara i „twórczy niepokój”. Ta forma przynależności religijnej — jak na to wskazują badania — jest nader rzadkim zjawiskiem wśród młodzieży studiującej grupy NDA. Spotykamy ją wyłącznie wśród najstarszych członków ODA. Stanowią oni podgrupę osób najbardziej zaangażowanych w działalność społeczną duszpasterstwa akademickiego.

Fakt pojawienia się tego typu przynależności religijnej wyłącznie w grupie ODA pozwala uznać go za „swoisty twór” wychowawczy ośrodków duszpasterstwa akademickiego.

LITERATURA

- Ajdukiewicz K.: *Zarys logiki*. Warszawa 1955.
- Allport G. W.: *Attitudes*. W: *A Handbook of Social Psychology*. Ed. C. Murchison. Worcester 1935 s. 798—844.
- Allport G. W.: *The Individual and his Religion*. New York 1960.
- Carrier H.: *Psycho-Sociologie de l'Appartenance Religieuse*. (Wyd. 3). Rome 1966 (Wyd. 1 — 1960).
- Chlewiński Z.: *Problem religii w psychologii*. „Zeszyty Naukowe KUL” 16:1973 nr 3—4 s. 45—59.
- De Haas P.: *The Church as an Institution, Critical Studies in the Relation between Theology and Sociology* (b.r. i m.).
- De Sandre P.: *Sociologia della religiosità. Introduzione al metodo e alle tecniche della ricerca*. Roma 1967.
- Dingemans L., Remy J.: *Charleroi et son agglomération. Aspects sociologiques de la pratique religieuse*. Bruxelles 1962.
- Erikson E. H.: *Identity and the Life Cycle*. New York 1955.
- French V. V.: *The Structure of Sentiments*. „Journal of Personality” 1974 nr 15 s. 247—282.
- Freud S.: *Psychologie collective et analyse du moi*. Paris 1953.
- George A.: *The Sociology of Ritual*. „American Catholic Sociological Review” 1956 nr 17 s. 117—130.
- Godin A.: *Aspects psychologiques de l'appartenance à l'Eglise*. W: *L'appartenance religieuse. VII Conférence Internationale de Sociologie Religieuse*. Bruxelles 1965 s. 89—123.
- Greinacher N.: *L'évolution de la pratique religieuse en Allemagne après la guerre*. „Social Compass” 1963 nr 10 s. 345—350.
- Guilford J. P.: *Podstawowe metody statystyczne w psychologii i pedagogice*. (Tł. z ang.). Warszawa 1964.
- Kunowski S.: *Podstawy dojrzałej osobowości wychowawczej chrześcijańskiego „Colloquium Salutis”*. „Wrocławskie Studia Teologiczne” 4:1972 s. 152—178.
- Kunowski S.: *Problemy wychowawcze chrześcijańskiego życia wewnętrzznego*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 20:1973 z. 6 s. 53—68.
- Lagache D.: *Quelques aspects de l'identification*. „Bulletin intern. des Sciences Sociales” 1955 nr 7 s. 37—46.
- Le Bras G.: *Etudes de sociologie religieuse*. T. 1—2. Paryż 1955—56.
- Lenski G. E.: *Social Correlates of Religious Interest*. „American Sociological Review” 1953 nr 18 s. 533—544.

- Lepp I.: *Psychoanalyse de l'athéisme moderne*. Paris 1961.
- Majka J.: *Socjologia parafii*. Lublin 1971.
- Marody M.: *Sens teoretyczny a sens emipryczny pojęcia postawy*. Warszawa 1976.
- Mądrzycki T.: *Psychologiczne prawidłowości kształtowania się postaw*. Warszawa 1970.
- Mc Kenzie J. L.: *Kościół Rzymsko-Katolicki*. (Tł. z ang.). Warszawa 1975.
- Menges W., Greinacher N. (red.): *Zugehörigkeit zur Kirche*. Mainz 1963.
- Mika S.: *Postawy i ich badanie*. W: *Materiały do nauczania psychologii*. Pod red. Z. Wołoszynowej. Seria 2. T. 1. Warszawa 1966 s. 357—424.
- Milanesi G.: *L'ateismo giovanile*. W: *L'ateismo contemporaneo*. T. 1. Torino 1967 s. 227—281.
- Newcomb R. M., Turner R. H., Converse Ph. E.: *Psychologia społeczna*. (Tł. z ang.). Warszawa 1970.
- Nowak S. (red.): *Teorie postaw*. Warszawa 1973.
- Nuttin J.: *Struktura osobowości*. (Tł. z franc.). Warszawa 1968.
- Pawełczyńska A.: *Studenci Warszawy*. (Wydane na powielaczu w 45 egzemplarzach. Dostępne na Wydziale Nauk Społecznych w Warszawie).
- Pastuszka J.: *Osobowość a religijność człowieka. Analiza psychologiczna*. „Roczniki Filozoficzne” 12:1964 z. 4.
- Piwoński W.: *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji*. Warszawa 1971.
- Pomianowski R.: *Proces kształtowania się religijności w okresie dorastania i jego dewiacje*. „Zeszyty Naukowe KUL” 19:1976 nr 1 s. 45—59.
- Pomianowski R.: *Psychologiczne aspekty przynależności religijnej młodzieży akademickiej. Studium z psychologii wychowawczej*. Rozprawa doktorska. Lublin KUL 1977.
- Prężyna W.: *Skala postaw religijnych*. „Roczniki Filozoficzne” 16:1968 z. 4 s. 75—89.
- Prężyna W.: *Intensywność postawy religijnej a osobowość*. Lublin 1973.
- Reykowski J.: *Postawy a osobowość*. W: *Teorie postaw*. Pod red. Stefana Nowaka. Warszawa 1973 s. 89—123.
- Simmel G.: *The Sociology of Religion*. New York 1962.
- Thurstone L. L.: *Attitudes can be measured*. „American Journal of Sociology” 33:1928 s. 529—554.
- Tomaszewski T.: *Świadomość*. W: *Psychologia*. Pod red. T. Tomaszewskiego. Warszawa 1975 s. 171—197.
- Usołowicz A.: *Człowiek religijny*. „Roczniki Filozoficzne” 2—3:1949/50 z. 4 s. 125—145.
- Van der Leeuw G.: *La religion dans son essence et ses manifestations: phénoménologie de la religion*. Paris 1955.
- Vergote A.: *Analisi psicologica del fenomeno dell'ateismo*. W: *L'ateismo contemporaneo*. T. 1. Torino 1967 s. 165—196.
- Vergote A.: *The Religious Man*. Dublin 1969.
- Vetter G. B., Green M.: *Personality and Group Factors in the Making of Atheists*. „Journal of Abnormal and Social Psychology” 1932 nr 27 s. 179—194.
- Wach J.: *La sociologie de la religion*. Paris 1955. Wyd. pol.: *Socjologia religii*. Warszawa 1961.
- Ziółkowski D.: *Z zagadnień dojrzałości religijnej*. „Znak” 23:1971 nr 210 s. 1587—1596.

From Studies on the Psychological Aspects of Religious Adherence on the Part of University Students

SUMMARY

The purpose of the article is to present a possible psychological approach to studying religious adherence and to illustrate it with specific results of investigations. The survey was made at the end of 1973 and the beginning of 1974 in 2 groups of university students. One group, referred to as ODA, consisted of those students who had contacts with the academic centre for spiritual counselling (N = 175 persons, 60,5 per cent men). The members of the other group, NDA, had no contacts with the academic centre (N = 175; 64 per cent women, 36 per cent men). Both groups were homogeneous with regard to age, sex, social background, year and field of studies, type of school, place of studying, and the parents' attitudes to the Church. The differential variable was the membership of ODA.

The comparative analyses of the results showed that both groups of subjects differed significantly as to all the three dimensions of religious attachment, namely: in the intensity of behaviour in connection with faith, behaviour towards the institution of the Church and behaviour towards the Catholic cult. As a rule there were more ODA members displaying a high intensity of positive religious behaviour than NDA members. Similarly, more NDA members than ODA members displayed attitudes of religious indifference and a high intensity of negative attitudes.

A period of studies without religious education in the centre has a negative influence on students' religious adherence. This demonstrates itself most of all in low intensity of faith and a negative attitude towards the Catholic cult.

A period of studies during which students "belong" to the centre exerts a positive influence on the formation of more and more mature forms of religious adherence in students. It is best reflected in the growth of the intensity of faith (central dimension) and breathing new life into the students' experience of the liturgy.