

BORYS JACEK SOIŃSKI

**Wybrane parametry postaw religijnych
młodzieży ponadgimnazjalnej
wykluczającej Transcendencję**

Od najdawniejszych czasów religijność była jednym z podstawowych wymiarów człowieczeństwa. Jej fenomen dotyczy ludzi wszystkich epok, kultur i narodowości, a przejawia się w postaci istnienia różnych systemów religijnych i praktyk religijnych. Jest silnie związany z indywidualną psychiką i odniesieniami społecznymi człowieka. Czesław Walesa szeroko określa, że „religijnością jest [...] to wszystko, co człowiek przeżywa, doznaje, doświadcza, a także to wszystko, co w nim się dzieje, zachodzi, funkcjonuje w bezpośrednim związku z jego ustosunkowaniem się do Boga”¹. Jednakże współcześnie w obszarze kultury i cywilizacji zachodniej obserwuje się przybierające na sile zjawisko szerzenia się obojętności religijnej, sekularyzacji, a nawet nasilania się postaw ateistycznych. Chociaż w Polsce procesy takie nie obejmują jeszcze całej populacji, to można już mówić o osłabianiu postaw religijnych wśród młodzieży oraz o pozornych zachowaniach religijnych².

Nasuwają się w związku z tym liczne pytania: Jak współczesna polska młodzież odnosi się do wiary w Boga? Czy występują jakieś znaczące grupy

Borys Jacek S O I Ń S K I: OFM, dr hab. profesor nadzwyczajny w Zakładzie Katechetyki i Pedagogiki Chrześcijańskiej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. e-mail: borys@amu.edu.pl

¹ C. W a l e s a: *Psychologiczna analiza rozwoju religijności człowieka ze szczególnym uwzględnieniem pierwszych jego okresów życia*. W: *Psychologia religii*. Red. Z. C h l e w i ń s k i. Lublin 1982 s. 144.

² Por. A. P o t o c k i: *Niewierzący a praktykujący. Materiały do refleksji nad pozorną aktywnością religijną*. „Przegląd Socjologiczny” 1(58): 2009 s. 91–106.

osób deklarujących swoją niewiarę? Czy wykluczanie Go ze swego życia przez niewierzących obejmuje wszystkie sfery ich życia i przyjmowane postawy religijne?

I. Religijność w społeczeństwach zsekularyzowanych

Badania prowadzone w ramach nauk społecznych w drugim półwieczu ubiegłego stulecia sugerowały, że religia znika z życia społecznego i wkrótce nie będzie miała większego znaczenia³. Jednak w XXI wieku nadal jest widoczne jej oddziaływanie na wiele obszarów egzystencji człowieka. Co prawda w epoce rozwiniętej nowoczesności bezpośredni wpływ na społeczeństwo traci religia zinstytucjonalizowana, ale czynnik religijny jest obecny w każdej dziedzinie życia. Badacze wskazują, że powstają obecnie nowe formy religijności⁴, które nie mieszczą się nieraz w ramach alternatywy: religijność kościelna albo niereligijność.

Ważniejsze znaczenie od autorytetu instytucji religijnej ma doświadczenie osobiste, a ponadto nie Bóg transcendentny, ale immanentny⁵, albo postawa zgodna ze sloganem: „religia tak, Bóg osobowy nie”. Pojawia się także tendencja do zastępowania (lub zmiany zakresu) pojęcia religijność pojęciem „duchowości”, która ma stanowić rdzeń religii⁶ albo wychodzić poza religijność⁷. Rozwijają się różne formy duchowości pozakonfesyjnej⁸ typu: „nie jestem re-

³ Obecnie teoria sekularyzacji przeżywa zastój, a nawet kryzys, bo nie potrafiła trafnie ująć złożoności zjawisk religijnych ani znaczenia indywidualnych doświadczeń religijnych (por. J. Mariński: *Sekularyzacja a nowe formy religijności*. „Roczniki Nauk Społecznych” 37: 2017 s. 33–34).

⁴ Por. T. Doktor: *Pluralizm religijny: New Age i fundamentalizm*. „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 59/60: 2007 s. 37–53. Np. w Ameryce Południowej, Afryce czy Azji pojawiają się nowe ruchy religijne i liczne ośrodki duchowości chrześcijańskiej (por. A. Napierkowski: *Współczesny sekularyzm a teologia sekularyzacji jako wyzwania dla wiary*. „Teologia Praktyczna” T. 14: 2013 s. 38). Nowe formy religijności pojawiają się również w innych religiach, np. odnawiający się islam (por. J. Mariński: *Sekularyzacja a nowe formy religijności*. dz. cyt. s. 41).

⁵ Por. J. Mariński: *Religia i religijność w zsekularyzowanych społeczeństwach*. „Zeszyty Naukowe KUL” 59: 2016 nr 4 (236) s. 4.

⁶ Por. B.J. Zinnbauer, K.I. Pargament: *Religiousness and spirituality*. W: *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. Red. R.F. Paloutzian, C.L. Park. New York 2005 s. 35–36.

⁷ Por. B.J. Soński: *Osobowość a nawrócenie. Psychologiczno-pastoralna analiza osobowości nawróconych członków zakonów i grup religijnych*. Poznań 2010 s. 34–36; M. Jarosz, M. Wiecherek: *Stosunek do świata i norm osób o różnym poziomie religijności. Badania empiryczne studentów*. W: *Psychologiczno – pastoralne aspekty modlitwy*. Red. B.J. Soński. Poznań 2010 s. 164–168.

⁸ Por. E. Ciupak: *Religijność poza Kościołem*. W: *Znaczenie Kościoła w pierwszych latach III Rzeczypospolitej*. Red. W. Zdaniewicz. Warszawa 1994 s. 27–37.

ligijny, ale poszukują duchowości”⁹. Taka duchowość obejmować ma rozmaite formy doświadczenia mistycznego, zawierającego ciszę, prostotę, jedność, akceptację, poczucie jedności z wszechświatem („uczucie oceaniczne”) oraz śmierć i wieczność¹⁰, ale „bez mieszania w to Boga”. Ponadto, oprócz selektywności i wybiórczości wiary¹¹, zaobserwowano fenomen osób deklarujących się jako niewierzące, ale praktykujące¹².

Obecne przemiany religijności w szczególności dotyczą polskiej młodzieży. Socjologowie wskazują na niższe wskaźniki dotyczące deklarowanej religijności młodzieży niż osób starszych oraz na powolny, lecz systematyczny wzrost liczby osób niewierzących czy niezdecydowanych. Przy tym wśród młodzieży popularny staje się pogląd, że można być wierzącym, a niepraktykującym¹³. Niektórzy duszpasterze mówią dziś o „pożegnaniu z Kościołem”, które ma miejsce po zakończeniu przygotowania do przyjęcia sakramentu bierzmowania¹⁴. Analizy prowadzone przez badaczy pomagają rozpoznać nie tylko kierunek przemian religijności, ale i ich przyczyny i uwarunkowania. Procesy obserwowane w społeczeństwie nie dotyczą bowiem w ten sam sposób każdego. Psychologiczne podejście pozwala zróżnicować przebieg zmian rozwojowych religijności czy też zmian wynikających z indywidualnych cech osobowości poszczególnych ludzi.

Okres adolescencji to czas kształtowania się religijności autonomicznej, co ma ogromne znaczenie dla kształtu przyszłej religijności człowieka dorosłego. Rozwój sfery młodzieńczych ideałów prowadzi do konfrontacji z otoczeniem i realnym życiem, co ma wpływ na ukształtowanie się światopoglądu i postaw religijnych. Można wyłonić pewne typowe ścieżki czy wzorce procesów, które są charakterystyczne dla poszczególnych podgrup adolescentów. Jedni nawiązują osobisty kontakt z Bogiem i wszelkie praktyki z niego wynikające podej-

⁹ Por. J. Mariański: *Sekularyzacja a nowe formy religijności*. dz. cyt. s. 35.

¹⁰ Por. A. Comte-Sponville: *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*. Warszawa 2011.

¹¹ Por. A. Potocki: *Problem polskiej wiary. Uwagi socjologa*. „Colloquia Theologica Ottoniana” 1: 2014 s. 36.

¹² Por. A. Potocki: *Niewierzący a praktykujący*. dz. cyt. s. 91–106; J. Baniak: *Katolicy niewierzący i praktykujący? – między wiarą a ateizmem*, „Homo Dei” 1(282): 2007 s. 23–43.

¹³ Por. W. Jedynak: *Wybrane aspekty przemian religijności i moralności młodzieży polskiej*. W: *Czy stracone pokolenie? Młodzież i jej dylematy na początku XXI wieku*. Red. P. Długosz, H. Kotarski, W. Jedynak. Rzeszów 2014 s. 15–16.

¹⁴ Por. A. Draguła: *Bierzmowanie w modelowaniu duszpasterskim. Artykuł dyskusyjny*. „Teologia i Człowiek” 38.2: 2017 s. 81–99; Z. Janeczowski: *Bierzmowanie – sakrament chrześcijańskiej dojrzałości czy pożegnanie z Kościołem?* „Prawo Kanoniczne” 3–4: 2008 s. 209–225; D. Tułowicki: *Inicjacja czy pożegnanie z Kościołem? Opinie piątnickich gimnazjalistów na temat sakramentu bierzmowania – studium socjologiczne*. „Studia Teologiczne: Białystok, Drohiczyn, Łomża” T. 29: 2011 s. 203–235.

mują z osobistego przekonania i potrzeby, a nie z powodu nakazów i wymagań otoczenia (np. w formie indeksów przed bierzmowaniem). U innych pojawia się bunt przeciwko zastanemu porządkowi, pragną oni wykazać własną niezależność przez zmianę przynależności do określonej grupy wyznaniowej, obranie stanowiska racjonalistycznego albo nawet wyeliminowanie „problemu religijnego” ze swojego życia¹⁵.

II. Postawy religijne

Pojęcie postawy, chociaż jest to termin wieloznaczny, dobrze się zadomowało w naukach społecznych¹⁶. W Polsce badaniem postaw zajmowali się m.in: S. Mika, S. Nowak, W. Prężyna czy J. Śliwak. Postawę określa się najczęściej jako tworzącą pewną całość nabytą strukturę osobowości, która warunkuje sposób odniesienia się podmiotu wobec jej przedmiotu. Władysław Prężyna definiuje postawę jako „względnie trwałe ustosunkowanie, które wyraża się w gotowości podmiotu do pozytywnych lub negatywnych reakcji intelektualno-orientacyjnych, emocjonalno-motywacyjnych oraz behawioralnych wobec jej przedmiotu”¹⁷. W każdej postawie wyróżnić można takie cechy jak: złożoność (liczba elementów konstytuujących poszczególne komponenty postawy), wartość (kierunek i intensywność) oraz zwartość, czyli współzależność lub zgodność pomiędzy komponentami.

Postawa religijna jest definiowana zwykle w sposób przyjęty dla innych postaw. Religijność bowiem, „podlega tym samym prawom psychicznym, co każde inne zjawisko będące treścią przeżyć człowieka; transcendentny dla wierzącego jest tylko przedmiot jego przekonań i postawy”¹⁸. Mimo to postawa religijna w sposób szczególny odróżnia się od innych postaw. Jej „religijność” bowiem wpływa nie tylko z cech przedmiotu postawy, ale także z właściwości tkwiących w samym podmiocie, takich jak jego: osobowość, religijność, świadomość religijna, wiara, uczucia religijne czy hierarchia wartości. Zatem w postawie religijnej istotny jest nie tylko aspekt przedmiotowy jako stosunek do religii, ale także aspekt podmiotowy, którym są cechy podmiotu religijnego¹⁹.

Ze względu na wielość przedmiotów, do których odnosi się człowiek, można wyróżnić wiele postaw, które tworzą konstelację uwarunkowaną większą lub mniejszą współzależnością między postawami. Niewiele jest też postaw, które

¹⁵ Por. B. Laskowska: *Młodzież wobec kryzysu religijnego*. „Colloquium” 1: 2009 s. 130.

¹⁶ Por. D.G. Myers: *Psychologia społeczna*. Poznań 2003.

¹⁷ W. Prężyna: *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*. Lublin 1981 s. 20.

¹⁸ W. Prężyna: *Intensywność postawy religijnej a osobowość*. Lublin 1973 s. 55.

¹⁹ Por. J. Bazyła: *Lęk a postawy religijne młodzieży*. „Studia Philosophiae Christianae” 18/2: 1982 s. 14.

można wyrazić jednym tylko ustosunkowaniem. To ustosunkowanie bywa najczęściej różnorodne w treści. Ponadto sam przedmiot postawy może być złożony, gdyż da się w nim wyróżnić wiele aspektów treściowych²⁰. Tak jest z religijnością, której wielorakie przejawy pozwalają na wyróżnienie szeregu często podporządkowanych sobie, ale zróżnicowanych elementów. Odnoszą się one do szczegółowych treści religijnych, których można wyliczyć wiele (np. Bóg, Biblia, Kościół, katolicyzm, modlitwa, ofiara, przykazania, życie chrześcijańskie). Zatem postawy religijne tworzą całą wiązkę zawierającą zwykle określoną postawę centralną. Dlatego, aby uzyskać pełny obraz postawy religijnej, należy brać pod uwagę wiele reakcji ujawniających się wobec szczegółowych obiektów religijnych.

Spójność postaw religijnych może być wyznacznikiem dojrzałości religijnej. Dotyczy ona zintegrowania zarówno pomiędzy podstawowymi komponentami postawy, jak i pomiędzy aspektami treściowymi²¹. Postawy bowiem nawet w obrębie tej samej ogólnej wartości mogą być w pewnych aspektach rozbieżne i niespójne. Konflikty mogą wywoływać napięcie domagające się redukcji pojawiających się sprzeczności²². Konflikty te mogą nie być zauważalne, gdy dotyczą spraw peryferyjnych, ale przyjmują poważniejsze oblicze, gdy dotyczą postaw odnoszących się do wartości centralnych. Dlatego postawy religijne mogą być źródłem konfliktów interpersonalnych i sprzyjać powstawaniu dynamizmu opisanego jako przykry do zniesienia dysonans przekładający się także na relacje z innymi. Na przykład ktoś mający wewnątrz sprzeczne aspekty elementów postaw religijnych łatwo będzie przenosił tę ambiwalencję na inne obiekty religijne, a nawet na relacje z innymi osobami²³. Zauważa się także, że we współczesnym dyskursie światopoglądowym rzadko można spotkać postawę religijnie obojętną (co oznacza termin „ateizm”). Częściej spotyka się napastliwe postawy ateistyczne, zawierające duży ładunek negatywnych odniesień. Domagając się likwidacji wszelkiej religii²⁴, tacy ateści w rzeczywistości prezentują postawy antyteistyczne.

²⁰ Por. W. Prężyła: *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*. dz. cyt. s. 24–25.

²¹ Por. S. Tokarski: *Dojrzałość religijna*. W: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*. Red. S. Głaz. Kraków 2006 s. 169–171; W. Chaim: *Psychologiczna analiza religijności niespójnej*. Lublin 1991.

²² Por. G. Bohner, M. Wänke: *Postawy i zmiana postaw*. Gdańsk 2004 s. 71–73.

²³ Znane jest zjawisko paradoksu świętego, gdy osoba realizująca wysokie ideały (i jest bez zarzutu) budzi w swoim otoczeniu przejawy niechęci (por. L. Sowiński: *Tolerancja a odpowiedzialność*. „Zeszyty Edukacji Narodowej – Filozofia” z. 4: 1984 s. 7).

²⁴ Por. A. Napierkowski: *Współczesny sekularyzm...* dz. cyt. s. 37.

III. Metodologia badań własnych

W badaniach analizowano zależności między wybranymi aspektami postaw religijnych uczniów szkół ponadgimnazjalnych. Uwzględniono parametry religijności odnoszące się do poszczególnych komponentów postaw, które wydają się adekwatne do założonego projektu badawczego i charakterystyki przedmiotu badań. Problem badawczy brzmi: Czy postawy religijne młodzieży wykluczającej Transcendencję są wewnętrznie spójne? Sformułowano następujące hipotezy badawcze:

1) Wśród młodzieży są osoby o różnych religijnych stylach poznawczych. Osoby wykluczające Transcendencję stanowią istotną grupę uczniów szkół ponadgimnazjalnych.

2) Typ myślenia młodzieży ponadgimnazjalnej o religii jest skorelowany z nasileniem konotacyjnego znaczenia pojęć religijnych. Osoby wykluczające Transcendencję odnoszą się do konkretnych obiektów postaw religijnych w sposób bardziej zdystansowany niż pozostała młodzież.

3) Typ myślenia młodzieży ponadgimnazjalnej o religii koreluje z poziomem ich praktyk religijnych. Osoby wykluczające Transcendencję charakteryzują się znacząco niższym poziomem praktyk religijnych niż pozostała młodzież.

W celu weryfikacji hipotez i wykazania zależności między przekonaniem a emocjami i zachowaniami religijnymi zastosowano narzędzia właściwe dla poszczególnych komponentów postaw religijnych.

Komponent poznawczy określony zostanie za pomocą trzech parametrów. Pierwszym jest poznawczy styl myślenia o religii i Transcendencji. Pomiaru tego stylu dokonano za pomocą skali przekonań postkrytycznych (dalej: PCBS) Dirka Hutsebauta²⁵. Koncepcja Hutsebauta wpisuje się w nurt psychologii religii, który wychodzi w badaniach poza klasycznie rozumianą religijność²⁶. Hutsebaut wykorzystał podsumowujący współczesne koncepcje psychologii religii opis Dawida M. Wulffa²⁷, który pozwala wszystkie możliwe sposoby myślenia religijnego umieścić w przestrzeni dwuwymiarowej. Pierwszy wymiar odpowiada akceptacji albo odrzucaniu Transcendencji i określa on stopień, w jakim lu-

²⁵ Por. D. Hutsebaut: *Post-critical belief. A new approach to the religious attitude problem*. „Journal of Empirical Theology” 9: 1996 s. 48–66; D. Hutsebaut: *Identity statuses, ego integration, God representation and religious cognitive styles*, „Journal of Empirical Theology” 10: 1997 s. 39.

²⁶ Por. D. K r o k: *Religijność a duchowość – różnice i podobieństwa z perspektywy psychologii religii*. „Polskie Forum Psychologiczne” T. 14 nr 1: 2009 s. 126–141; B.J. Zinnbauer, K.I. P a r g a m e n t: *Religiousness and spirituality*. dz. cyt. s. 21–42.

²⁷ Por. D.M. W u l f f: *Psychologia religii. Klasyczna i współczesna*. Warszawa 1999 s. 532.

dzie akceptują istnienie rzeczywistości transcendentnej, czyli w jakim stopniu wierzą. Drugi wymiar, literalnej albo symbolicznej czy metaforycznej interpretacji religii, określa sposób rozumienia treści religijnych, a więc to, jak ludzie wierzą (dosłownie czy symbolicznie). Dzięki temu można badać osoby odrzucające wiarę w Boga (ale w kontekście chrześcijańskim). W dwuwymiarowej wersji skali PCBS wyróżniono cztery podskale: *Orthodoxy*, *External Critique*, *Relativism* oraz *Second Naiveté*²⁸, które ukazują style myślenia o religii. Adaptacji skali PCBS na język polski dokonali Rafał P. Bartczuk, Michał P. Wiechetek i Beata Zarzycka. Według autorów tej adaptacji zsumowanie wyników podskal krytyki zewnętrznej i relatywizmu pozwala uzyskać wynik w wymiarze wykluczania Transcendencji. Skala ta nie ma norm, ale przy zastosowaniu poprawki na przytakiwanie można uzyskane wyniki odnosić do wartości poniżej lub powyżej zera (wynik ujemny lub dodatni)²⁹. Na podstawie wyników w skali PCBS wyłonięone zostaną grupy o odmiennym sposobie myślenia o religii.

Kolejne parametry komponentu poznawczego postaw religijnych ustalone zostały za pomocą itemów dotyczących autodeklaracji wiary oraz akceptacji nauki Kościoła katolickiego. Oceny dokonuje się przez wybór charakterystyk właściwych dla każdego aspektu.

Komponent emocjonalno-oceniający postaw religijnych badanych uczniów ujęty zostanie za pomocą dyferencjału semantycznego³⁰. Pozwala ocenić w sposób ilościowy różnice w postawach przyjmowanych wobec określonych obiektów, a szczególnie umożliwi określenie emocjonalnego nastawienia badanych do obiektu postawy. Technika ta polega na zebraniu par opozycyjnych przymiotników układających się w kilka wymiarów reakcji osób badanych, którymi można określić oceniany obiekt. W badaniach skrócono listę antonimów zaproponowanych przez Romualda Jaworskiego, ograniczając się do ośmiu³¹. Zawsze dokonuje się oceny obrazu jakiegoś obiektu w porównaniu z obrazami innego rodzaju obiektów. W badaniach uwzględniono takie aspekty treściowe postawy

²⁸ Określenie *Second Naiveté* wprowadził francuski filozof Paul Ricoeur, aby ukazać proces reinterpretacji treści religijnych w obliczu nowożytnej krytyki religii. W konfrontacji z krytyką wcześniejszych ortodoksyjnych przekonań religijnych następuje nowa ich interpretacja, w wyniku której kształtują się już dojrzałe przekonania postkrytyczne. Autorzy polskiej adaptacji PCBS zaproponowali dosłowne przetłumaczenie określenia Ricouera jako „wtórna naiwność”. Zdaniem autora opracowania, słowo „naiwność” nie kojarzy się w języku polskim jako coś pozytywnego czy dojrzałego. Stąd w artykule stosuje się określenie „wtórna prostota”.

²⁹ Por. R.P. Bartczuk, M.P. Wiechtek, B. Zarzycka: *Skala Przekonań Postkrytycznych D. Hutsebauta*. W: *Psychologiczny pomiar religijności*. Red. M. Jarosz. Lublin 2011 s. 201–229.

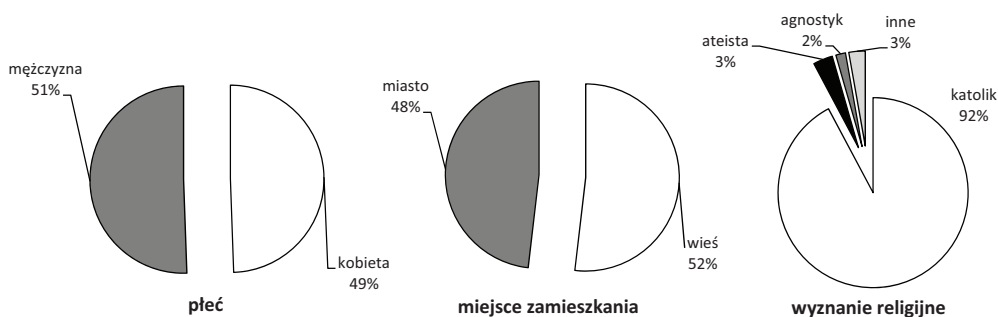
³⁰ Por. Ch.E. Osgood, G.J. Suci, P.H. Tannenbaum: *The measurement of meaning*. Urbana IL 1957.

³¹ Por. R. Jaroski: *Psychologiczne korelaty religijności personalnej*. Lublin 1989 s. 190.

religijnej jak: Bóg, św. Jan Paweł II, Benedykt XVI, papież Franciszek i własny katecheta.

Komponent behawioralny określony zostanie na podstawie samooceny poziomu praktyk religijnych za pomocą skali praktyk religijnych (dalej: SPR). Skala praktyk religijnych została opublikowana przez Władysława Chaima³² i służy do pomiaru zachowań religijnych. Ich zasięg jest ustalany dzięki ocenie częstotliwości modlitwy, częstotliwości uczęszczania na msze, częstotliwości przyjmowania komunii św., motywacji oraz znaczenia praktyk religijnych. Zaznaczone odpowiedzi punktuje się od 5 do 1, dzięki czemu można uzyskać wynik ogólny od 5 do 25 punktów (średnia skali $M = 15$), będący miarą częstotliwości praktyk religijnych. Skala nie była dotąd normalizowana.

W badaniach wzięli uczniowie ($N = 216$) z Pleszewa³³ i Torunia. Najmłodszy respondent miał 16 lat, a najstarszy 20 ($M = 17,7$; $SD = 1,01$). Nieco więcej niż połowę badanych (wykres 1) stanowiła młodzież męska (51%) i wiejska (52%). Większość uczniów (92%) zadeklarowała się jako katolicy³⁴, a pojedynczy jako wyznawcy innych religii lub wyznań (3%), ateści (3%) czy agnostycy (2%). Jako osobę wierzącą lub głęboko wierzącą określiło siebie 89% ogółu uczniów³⁵. Pozostali określili się jako raczej niewierzący (9%) lub zupełnie niewierzący (2%).



Wykres 1. Dane demograficzne badanych uczniów ($N = 216$)

³² Por. W. Chaim: *Psychologiczna analiza...* dz. cyt. s. 120. 195.

³³ Badania młodzieży z Pleszewa wykonał w 2015 roku Marcin Juśkiewicz w ramach seminarium magisterskiego na WT UAM prowadzonego przez autora artykułu.

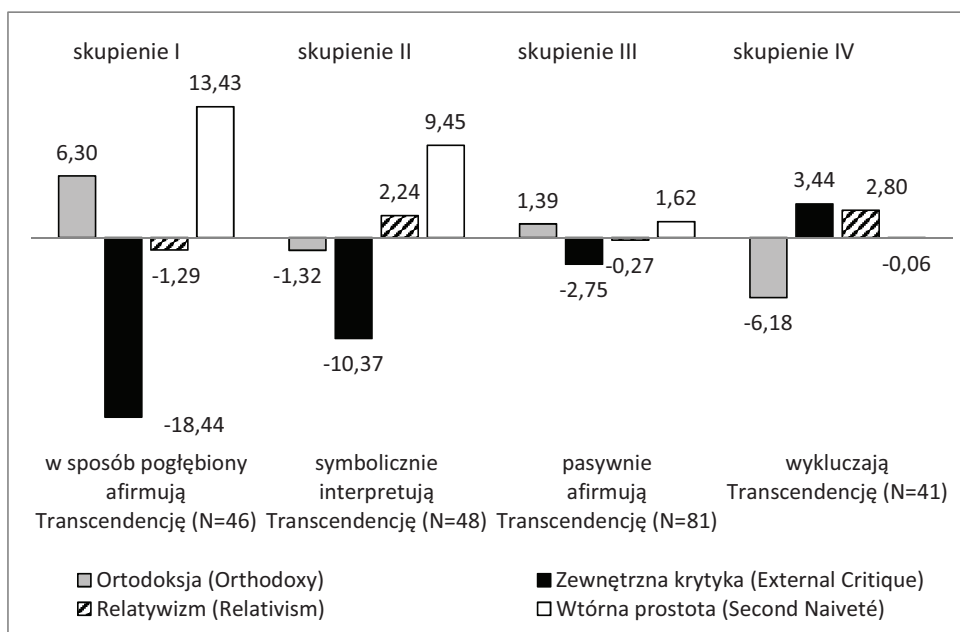
³⁴ Dla porównania, w roku 2015 przynależność do Kościoła katolickiego deklarowało 92,8% Polaków: por. Główny Urząd Statystyczny: *Raport „Życie religijne w Polsce” na podstawie Badania spójności społecznej w roku 2015*. <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/inne-opracowania/wyznania-religijne/zycie-religijne-w-polsce,3,1.html> [dostęp: 30.04.2018].

³⁵ Według Raportu GUS 81% Polaków deklarowało się jako głęboko wierzący (11%) lub wierzący (70%) (por. tamże).

IV. Style myślenia badanej młodzieży o Transcendencji

Średnie wyniki uzyskane za pomocą skali PCBS wskazują na dominujące w całej grupie badanej włączanie Transcendencji w styl myślenia o religii (ortodoksja: $M=0,40$ $SD=5,58$; wtórna prostota: $M=5,95$; $SD=6,52$), ale przy zaznaczającym się relatywizmie religijnym (relatywizm: $M=0,66$; $SD=4,01$). Średnie tych wymiarów przyjęły wartości dodatnie. Natomiast najsłabszym komponentem myślenia o religii okazał się wymiar zewnętrznej krytyki, gdzie grupa uzyskała ujemną średnią ($M= -6,61$; $SD=8,40$). Najwyższa wartość odchylenia standardowego wskazuje ponadto na duże zróżnicowanie wewnątrzgrupowe w tym wymiarze. Taki sam układ średnich uzyskali badani obu płci, ale badani chłopcy okazują się bardziej ortodoksyjni w swoim myśleniu ($p < 0,05$), gdy dziewczęta silniej ulegają relatywizmowi ($p < 0,05$).

Po zastosowaniu analizy skupień metodą k-średnich (*Quick Cluster*) z badanej populacji wyodrębnione zostały cztery skupienia uczniów o odmiennych sposobach myślenia o religii (wykres 2). Pierwsza grupa ($N=46$), to osoby, które uzyskały wyniki dodatnie w skalach wtórnej prostoty oraz ortodoksji, a nega-



Wykres 2. Analiza skupień – wyodrębnione według PCBS grupy uczniów o odmiennych stylach myślenia o Transcendencji (N = 216)

tywne w pozostałych skalach, co oznacza, że afirmują istnienie przedmiotu religijnego. Ponieważ dominuje u nich wynik w wymiarze wtórnej prostoty, można powiedzieć, że osoby te w sposób pogłębiony afirmują Transcendencję. U osób ze skupienia II (N=48) także dominuje wynik w skali wtórnej prostoty, ale drugą skalą o wyniku dodatnim jest relatywizm. Oznacza to, że osoby te, chociaż akceptują istnienie przedmiotu religijnego i go afirmują (są wierzące), to odrzucają w jakiejś mierze jego realność, preferując ukryte i metaforyczne znaczenie mitów religijnych i rytuałów, a to pozwala ich nazwać symbolicznie interpretującymi Transcendencję.

Trzecia grupa (N=81), podobnie jak pierwsza, uzyskała wyniki dodatnie w skalach wtórnej prostoty oraz ortodoksji, a negatywne w pozostałych, jednak wartości te oscylują blisko zera. Zatem, pomimo afirmacji istnienia przedmiotu religijnego, przekonania religijne tych osób nie są tak silne, jak osób z pierwszego skupienia, i stąd można je nazwać pasywnie afirmującymi Transcendencję. Ostatnie skupienie (N=41) uzyskało wyniki dodatnie w skalach zewnętrznej krytyki oraz relatywizmu, a negatywne w pozostałych, co pozwala ich nazwać wykluczającymi Transcendencję. Osoby te odrzucają prawdziwość twierdzeń o charakterze religijnym, negują realność przedmiotu religijnego i mogą przyjmować postawy ateistyczne lub antyreligijne. Nie są jednak dogmatyczne w swej niewierze ani sztywne poznawczo.

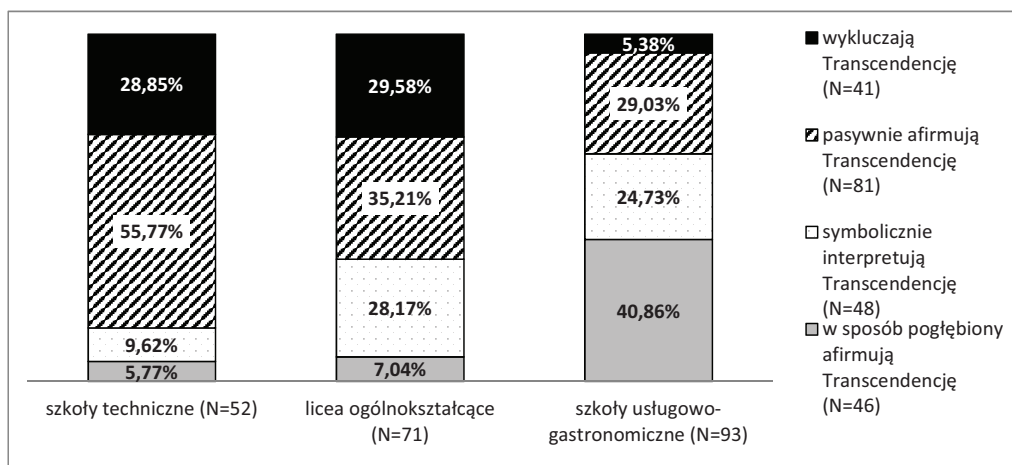
Wskaźniki istotności $p < 0,001$ wskazują na znaczący charakter różnic pomiędzy trzema wymiarami w skali PCBS (ortodoksja, zewnętrzna krytyka oraz wtórna prostota) we wszystkich podgrupach (wykres 2). Różnica nie jest istotna jedynie w wymiarze relatywizmu, gdzie podobne wyniki uzyskały osoby afirmujące Transcendencję w sposób pogłębiony (skupienie I) i osoby pasywnie afirmujące Transcendencję (skupienie III), a także osoby symbolicznie interpretujące Transcendencję (skupienie II) i osoby wykluczające Transcendencję (skupienie IV).

Osoby z poszczególnych skupień nie różnią się od siebie ani pod względem wieku, ani płci. Natomiast w sposób istotny statystycznie różnicują podgrupy zmienne środowiskowe, tj. miejsce zamieszkania oraz profil szkół. Miejsce zamieszkania różnicuje skupienie II i III ($p < 0,05$), bo wśród osób, które symbolicznie interpretują Transcendencję (N=48), jest prawie dwie trzecie młodzieży wiejskiej (63%), gdy wśród wykluczających Transcendencję (N=41) – dwie trzecie młodzieży miejskiej (63%)³⁶.

W przypadku profilu szkół (wykres 3) zdecydowaną większość ($p < 0,01$) uczniów szkół usługowych i gastronomicznych (67%) stanowią osoby najbar-

³⁶ Wyniki te są zgodne z ogólnopolskimi wynikami badań (por. W. Jedynak: *Wybrane aspekty...* dz. cyt. s. 16).

dziej religijne, które włączają Transcendencję w swój sposób myślenia religijnego (w tym aż 42% afirmuje Transcendencję w sposób pogłębiony), a tylko 5,4% to osoby wykluczające Transcendencję. Natomiast wśród licealistów prawie jedna trzecia (30%) wyklucza Transcendencję, a tylko 7% afirmuje Transcendencję w sposób pogłębiony. Wreszcie wśród uczniów szkół technicznych najwięcej (56%) jest osób, które afirmują pasywnie Transcendencję (nie angażują się religijnie), wykluczających Transcendencję jest 29%, a najbardziej afirmujących Transcendencję jest tylko 6%³⁷.



Wykres 3. Profil szkoły a style myślenia o Transcendencji (N = 216)

W całej badanej populacji naukę Kościoła w pełni akceptuje w sumie aż dwie trzecie badanych (64,4%), a tylko 3,2% zupełnie nie zgadza się z nauką Kościoła. Stopień akceptacji jest istotnie większy u badanych chłopców niż u dziewcząt.

Osoby, które wykluczają Transcendencję, akceptują nauczanie Kościoła katolickiego w najniższym stopniu spośród wszystkich wyróżnionych grup (tabela 1), a różnice te są statystycznie istotne (od $p < 0,05$ do $p < 0,001$). Jednak aż 43% z nich zgadza się z nauczaniem Kościoła w większej części lub z pewnymi

³⁷ Potwierdza się tu ogólnopolska tendencja, że najczęściej za głęboko wierzącą i wierzącą uważa się młodzież ze szkół zawodowych lub profilowanych, potem techników, a na końcu liceów ogólnokształcących. Natomiast jako niewierzący deklarują się najczęściej uczniowie liceów ogólnokształcących (por. tamże, s. 17). Badaną tutaj populację uczniów odróżnia jednak od całej Polski to, że uczniowie szkół technicznych pod względem wykluczania Transcendencji uzyskali wyniki zbliżone do liceów ogólnokształcących.

zastrzeżeniami, a 27% zgadza się tylko z niektórymi zagadnieniami. Za ledwie co ósmy (n=5) uczeń z tej grupy całkowicie odrzuca nauczanie Kościoła. Wymowny jest także stosunkowo duży odsetek odpowiedzi wymijających (17%). Wyniki te wskazują, że większość uczniów wykluczających Transcendencję (70%) ciągle tkwi w kręgu nauczania Kościoła, ale oddziaływanie to jest istotnie słabsze niż na pozostałą młodzież.

Tabela 1. Akceptacja nauki Kościoła katolickiego przez uczniów o odmiennych stylach myślenia o Transcendencji (N = 216)

	W sposób pogłębiony afirmują Transcendencję (N = 46)		Symbolicznie interpretują Transcendencję (N = 48)		Pasywnie afirmują Transcendencję (N = 81)		Wykluczają Transcendencję (N = 41)	
	n	%	n	%	n	%	n	%
W pełni akceptują	8	17,4	12	25,0	33	40,7	1	2,4
Z pewnymi zastrzeżeniami	31	67,4	18	37,5	25	30,9	11	26,8
W większej części się zgadzają	4	8,7	13	27,1	16	19,8	6	14,6
Tylko z niektórymi zagadnieniami	3	6,5	2	4,2	2	2,5	11	26,8
Nie zgadzają się zupełnie	0	0	1	2,1	1	1,2	5	12,2
Trudno powiedzieć	0	0	3	6,3	3	3,7	7	17,1

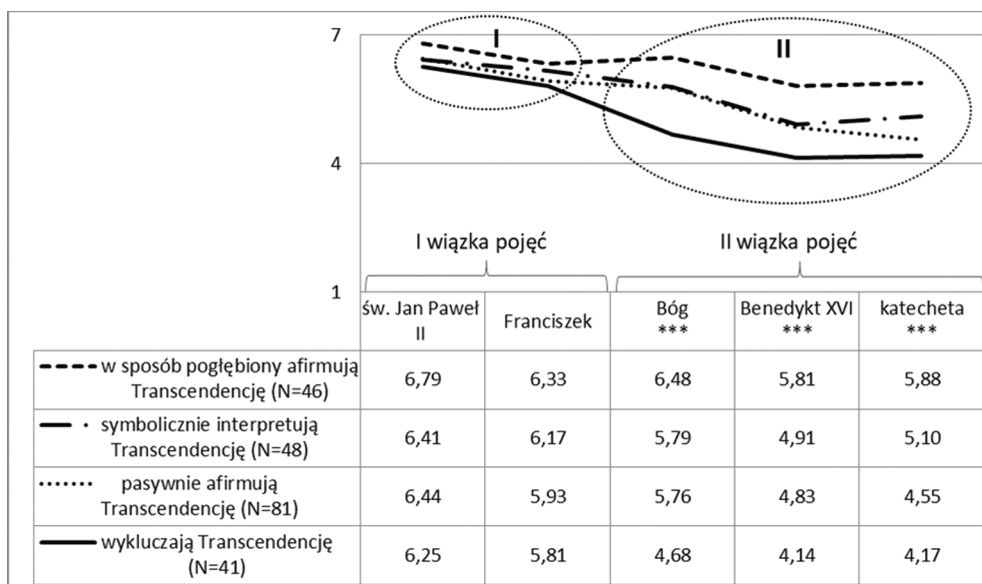
Warto jeszcze zatrzymać uwagę na tym, że najwyższy odsetek osób, które zadeklarowały pełną akceptację nauczania Kościoła, ujawnił się w grupie osób afirmujących pasywnie Transcendencję (41%), gdy wśród afirmujących Transcendencję w sposób pogłębiony było takich deklaracji znacznie mniej (17%). Może to świadczyć o tym, że osoby mało zaangażowane religijnie właśnie z powodu tego słabego zaangażowania deklarują pełną akceptację nauczania Kościoła w sposób powierzchowny i bezrefleksyjny („dla świętego spokoju”). Należy więc do deklaracji tej grupy podchodzić z większym dystansem.

V. Konotacyjne odniesienie się uczniów do Boga, papieża i własnego katechety

W celu ukazania stosunku uczniów do przedmiotu postawy religijnej w sposób wieloaspektowy podano im do oceny za pomocą dyferencjału pojęcia określające tę postawę w perspektywie personalnej: „Bóg”, „Benedykt XVI”,

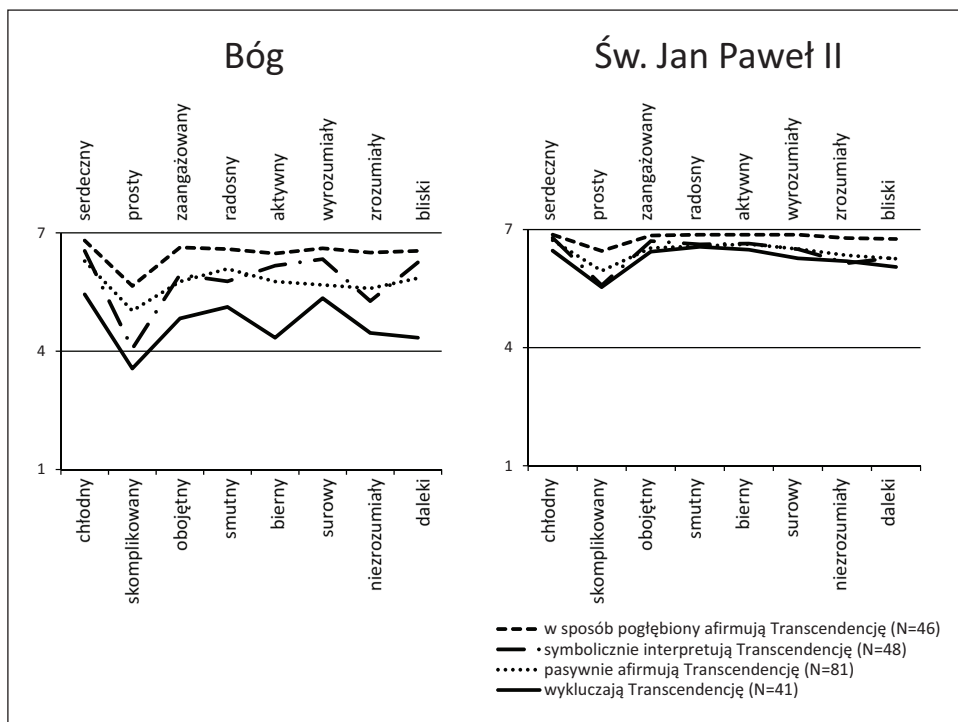
„św. Jan Paweł II”, „papież Franciszek” oraz „własny katecheta”. Syntetycznym wskaźnikiem oceny przedmiotu postawy jest średnia obliczona łącznie dla wszystkich par cech ewaluatywnych (wykres 4).

Ze względu na istotne statystycznie różnice między grupami postawy te można połączyć w dwie wiązki pod względem konotacyjnego znaczenia pojęć. Pierwszą stanowią: „św. Jan Paweł II” i „papież Franciszek”, gdyż obaj papieże oceniani są wysoko i bardzo podobnie przez wszystkich badanych uczniów (nie ma istotnych statystycznie różnic międzygrupowych). Najwyższe średnie ocen (od 6,25 do 6,79 na 7 możliwych punktów) uzyskał w tej wiązce „św. Jan Paweł II”, co świadczy o najbardziej pozytywnym emocjonalnie odniesieniu się do niego wszystkich uczniów z wyróżnionych skupień. Nieco niższe średnie ocen (od 5,81 do 6,33), ale również bardzo pozytywne i zbieżne ze sobą, uzyskał „papież Franciszek”. Można zatem stwierdzić, że komponenty emocjonalno-oceniające postaw religijnych w odniesieniu do obu tych papieży są u wszystkich uczniów bardzo pozytywne, niezależnie od stylu ich myślenia o Transcendencji.



Gwiazdkami *** oznaczono istotne statystycznie różnice na poziomie $p < 0,001$ między uczniami afirmującymi Transcendencję w sposób pogłębiony oraz uczniami wykluczającymi Transcendencję.

Wykres 4. Średnie obliczone łącznie dla wszystkich par cech ewaluatywnych dla pojęć „Bóg”, „Benedykt XVI”, „św. Jan Paweł II”, „papież Franciszek” oraz „własny katecheta”) uczniów o odmiennych stylach myślenia o Transcendencji (N = 216)



Wykres 5. Średnie konotacyjne znaczenia pojęć „Bóg” oraz „św. Jan Paweł II” uczniów o odmiennych stylach myślenia o Transcendencji (N = 216)

Natomiast drugą wiązkę stanowi trójka pojęć: „Bóg”, „Benedykt XVI” oraz „własny katecheta”. Średnie ocen są niższe, a uczniowie z grup o odmiennych stylach myślenia o Transcendencji różnią się od siebie w sposób bardzo istotny statystycznie. Spośród tych pojęć najwyższe średnie ocen wszystkich antonimów dotyczą Boga, ale najwyższą średnią ocen (M = 6,48) uzyskali tu uczniowie, którzy w sposób pogłębiony afirmują Transcendencję. Niższe średnie, ale zbliżone do siebie, uzyskali uczniowie symbolicznie interpretujący Transcendencję (M = 5,79) oraz pasywnie afirmujący Transcendencję (M = 5,76), a najniższe uczniowie wykluczający Transcendencję (M = 4,68). Uzyskane średnie w sposób bardzo istotny statystycznie ($p < 0,001$) odróżniają pierwszą i ostatnią grupę, natomiast brak różnicy między grupami uczniów symbolicznie interpretujących Transcendencję oraz pasywnie afirmujących Transcendencję³⁸. Grupy

³⁸ Za wyjątkiem średnich ocen dwu antonimów: prosty-skomplikowany oraz wyrozumiały-surowy (wykres nr 6), które odróżnia uczniów interpretujących Transcendencję symbolicznie od afirmujących Transcendencję pasywnie ($p < 0,05$).

te różnią się jednak w sposób istotny statystycznie od omówionych wyżej dwu grup skrajnych. Wyraźnie widać, że uczniowie, którzy w sposób pogłębiony afirmują Transcendencję, mają bardziej pozytywny stosunek emocjonalny do Boga w porównaniu z tymi, którzy wykluczają Transcendencję. Zróznicowanie takie nie jest czymś zaskakującym, gdyż podział na skupienia oparty został na odmiennym sposobie odnoszenia się do Transcendencji, a pojęcie „Bóg” stanowi samo jądro odniesień religijnych. Jednak konotacje tkwiące w postawie wobec Boga mogą posłużyć jako punkt odniesienia dla interpretacji pozostałych konotacji. Najbardziej zbliżone konotacje dotyczą bowiem postaw wobec Benedykta XVI oraz wobec własnego katechety, którzy – podobnie jak Bóg – są emocjonalnie bliscy uczniom wierzącym, a dalecy uczniom deklarującym się jako niewierzący. Można zauważyć, że dotyczą one reprezentantów Kościoła, a więc instytucjonalnego aspektu religii.

Rozbieżności konotacji wobec Boga uczniów wierzących i niewierzących i zbieżności wobec św. Jana Pawła II ukazano na wykresie 5.

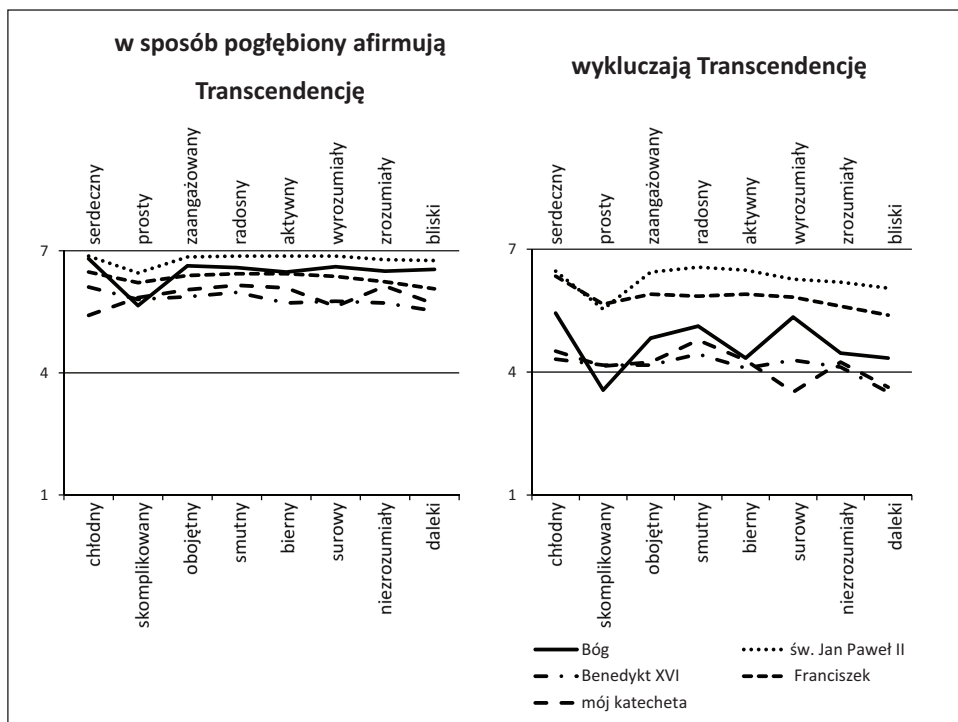
Wyniki ukazane na wykresie 6 ilustrują podobieństwo emocjonalne konotacyjnego znaczenia pojęć: „Bóg”, „św. Jan Paweł II”, „Benedykt XVI”, „Franciszek” i „mój katecheta”, u uczniów, którzy w sposób pogłębiony afirmują Transcendencję i dla których wszystkie testowane pojęcia mają konotacje zdecydowanie pozytywne. Każda z tych osób jest zdecydowanie serdeczna, prosta (nieskomplikowana), zaangażowana, radosna, aktywna, wyrozumiała, zrozumiała i bliska.

Tymczasem uczniowie wyłączający Transcendencję pozytywne konotacje (serdeczny, prosty, zaangażowany, radosny, aktywny, wyrozumiały, zrozumiały i bliski) wiążą tylko z pojęciami „św. Jan Paweł II” i „Franciszek” (wykres 6). Natomiast pojęcia „Bóg”, „Benedykt XVI” i „mój katecheta” mają u nich konotacje słabsze, zbliżone do obojętnych, a w pojedynczych wypadkach nawet negatywne (np. „Bóg” jawi się bardziej jako skomplikowany niż prosty, a „mój katecheta” bardziej jako surowy i daleki niż wyrozumiały i bliski). Choć współczynniki korelacji pomiędzy wyłączeniem Transcendencji a każdym z tych pojęć są ujemne i istotne statystycznie (tabela 2), to w odniesieniu do pojęć „św. Jan Paweł II” i „Franciszek” związek korelacyjny okazuje się słab-

Tabela 2. Współczynniki korelacji pomiędzy wykluczeniem Transcendencji a konotacyjnymi znaczeniami pojęć:

„Bóg”, „św. Jan Paweł II”, „Benedykt XVI”, „Franciszek” i „katecheta”

	Bóg	Benedykt XVI	Jan Paweł II	Franciszek	mój katecheta
r-Pearsona	-0,450	-0,392	-0,193	-0,173	-0,371
Istotność (dwustronna)	0,001	0,001	0,01	0,05	0,001



Wykres 6. Średnie konotacyjne znaczenia pojęć religijnych uzyskane za pomocą dyferencjału semantycznego przez uczniów włączających Transcendencję (N=46) oraz wykluczających Transcendencję (N=41)

szy. Oznacza to, że obie te postacie, pomimo wykluczania Transcendencji przez uczniów z tego skupienia, są przez nich obdarzane bardziej dodatnimi emocjami (serdeczny, prosty, zaangażowany, radosny, aktywny, wyrozumiały, zrozumiały i bliski). Szukając wytłumaczenia tej rozbieżności, nietrudno uzasadnić pozytywne nastawienie uczniów wykluczających Transcendencję do papieża Polaka. Natomiast w przypadku papieża Franciszka jest to efekt jego bardzo ciepłego obrazu kształtowanego przez media, nawet te głównego nurtu o nastawieniu liberalnym i niechętnym katolicyzmowi. Warto byłoby podjąć dalsze badania tej kwestii: Na ile pozytywne konotacje w stosunku do Franciszka u osób niewierzących lub czasem o postawie antyklerykalnej mogą być związane z przeciwstawianiem go w mediach i przez niektórych polityków tradycyjnemu katolicyzmowi i hierarchii kościelnej? Z drugiej strony pozytywny odbiór papieża Franciszka przez osoby krytyczne wobec wiary w Boga może stanowić szansę dotarcia do nich z orędziem nowej ewangelizacji właśnie przez niego.

VI. Praktyki religijne uczniów

Komponent behawioralny postaw religijnych uczniów opisują wyniki uzyskane za pomocą skali praktyk religijnych. Średnie wyniki ogólne uczniów wykluczających Transcendencję oraz uczniów z pozostałych grup (tabela 3) wskazują na istnienie istotnej statystycznie różnicy ilościowej na poziomie $p < 0,001$, a ponieważ średnie znalazły się po przeciwnych stronach średniej skali ($M = 15$), różnice te mają również charakter jakościowy. Średnie odchylenia standardowe (SD) wskazują na większe zróżnicowanie odpowiedzi w grupie wykluczającej Transcendencję. Pozostali uczniowie, afirmujący w jakiś sposób Transcendencję, byli bardziej jednomyślni w samoocenie swoich praktyk religijnych.

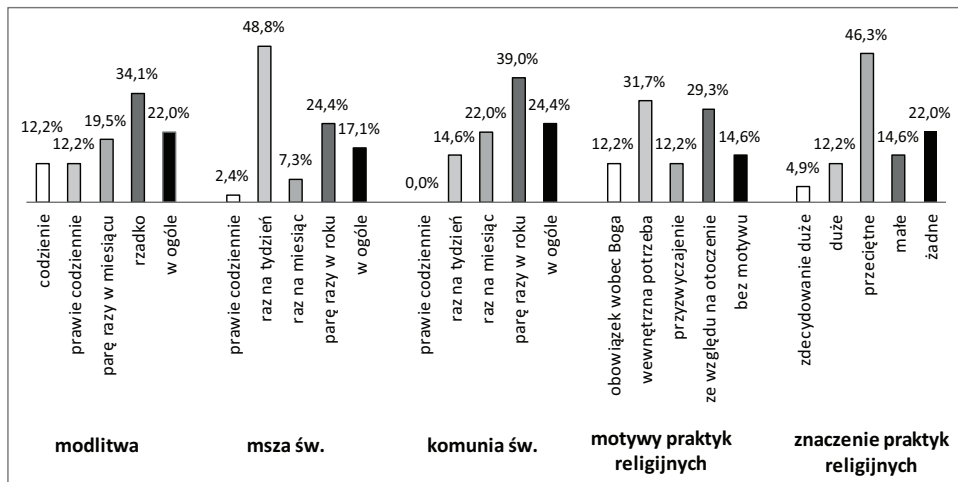
Biorąc po uwagę podskale skali SPR, ukazujące różne aspekty praktyk religijnych (tabela 3), należy stwierdzić, że we wszystkich tych aspektach różnice między uczniami wykluczającymi Transcendencję oraz uczniami z pozostałych grup mają charakter ilościowy oraz jakościowy (średnie znalazły się po przeciwnej stronie średniej podskal $M = 3$). Oznacza to, że osoby wykluczające Transcendencję zadeklarowały zupełnie odmienne poziomy praktyk religijnych niż pozostali uczniowie. Zatem uczniowie, którzy wykluczają Transcendencję, nie praktykują albo praktykują bardzo rzadko i nie przypisują większego znaczenia swoim praktykom. Najniższy poziom ich praktyk ($M = 2,27$) dotyczy przyj-

Tabela 3. Średnie wyniki uzyskane w skali praktyk religijnych uczniów o odmiennych stylach myślenia o Transcendencji ($N = 216$)

Skala praktyk religijnych	W sposób pogłębiony afirmują Transcendencję (N = 46)		Symbolicznie interpretują Transcendencję (N = 48)		Pasywnie afirmują Transcendencję (N = 81)		Wykluczają Transcendencję (N = 41)	
	M	SD	M	SD	M	SD	M	SD
Wynik ogólny*** (średnia skali $M = 15$)	18,04	3,19	18,15	3,69	17,37	3,84	13,41	4,34
podskale (średnia skal $M = 3$)								
modlitwa***	3,48	1,21	3,85	1,20	3,56	1,20	2,59	1,30
msza święta**	3,59	0,80	3,69	0,85	3,56	0,84	2,95	1,24
komunia święta***	3,35	0,92	3,27	1,12	3,15	1,01	2,27	1,00
motywacja praktyk religijnych**	4,04	0,63	3,75	0,93	3,69	1,14	2,98	1,31
znaczenie praktyk religijnych***	3,59	0,86	3,58	0,74	3,42	0,92	2,63	1,11

Wyniki grupy uczniów wykluczających Transcendencję różnią się w sposób statystycznie istotny we wszystkich pozycjach z wszystkimi pozostałymi podgrupami na poziomie:

** – $p < 0,01$ lub *** – $p < 0,001$



Wykres 7. Rozkład procentowy częstotliwości praktyk religijnych uczniów wykluczających Transcendencję według skali przekonań postkrytycznych (N = 41)

mowania komunii świętej (*communicantes*), a następnie modlitwy osobistej (M = 2,59) i znaczenia praktyk religijnych (M = 2,63). Natomiast stosunkowo najbliższy średniej skali jest wynik *dominicans* (M = 2,95).

Z rozkładu procentowego, ukazującego częstotliwość praktyk religijnych (wykres 7), wynika, że chociaż najwięcej uczniów wykluczających Transcendencję w ogóle nie chodzi na msze (17%) albo uczęszczają na nią tylko parę razy w roku (24%), to jednak połowa z tej grupy zadeklarowała, że uczęszcza na msze regularnie co tydzień (50%)³⁹. Jeszcze bliższa średniej skali (M = 3) jest średnia dotycząca motywacji praktyk religijnych uczniów wykluczających Transcendencję (M = 2,98). Tutaj także można wskazać na rozbieżność deklaracji poszczególnych respondentów. Obok dużego odsetka uczniów umotywowanych względem na otoczenie (29%) albo przyzwyczajeniem (12%) jest spora część, która uważa, że jeśli już praktykuje, to z wewnętrznej potrzeby (32%) albo z obowiązku czy przyjaźni wobec Boga (12%). Dla odróżnienia motywacja uczniów z pozostałych grup opierała się najczęściej na wewnętrznej potrzebie (od 52 do 78%) oraz na przyjaźni czy obowiązku wobec Boga (od 15 do 20%).

³⁹ Podobne wyniki uzyskano w ogólnopolskich badaniach młodzieży z 2010 r., gdzie autodeklaracja niewiary nie przekładała się na praktyki religijne, ponieważ połowa badanych deklarowała, iż uczestniczy w mszach co najmniej raz w tygodniu (por. tamże, s. 17).

VII. Weryfikacja hipotez

Hipotezy, które postawiono wcześniej, w zasadzie potwierdziły się w większej części.

- Wśród badanej młodzieży ponadgimnazjalnej wyłoniły się osoby o czterech różnych religijnych stylach poznawczych. Prawie co piąty uczeń (19%) należy do grupy wykluczającej Transcendencję (wykres 2).
- Typ myślenia młodzieży ponadgimnazjalnej o religii zasadniczo jest istotnie skorelowany z nasileniem konotacyjnego znaczenia pojęć religijnych (wykresy 4–6, tabele 1 i 2). Osoby wykluczające Transcendencję odnoszą się do Boga, papieża Benedykta XVI czy własnego katechety w sposób bardziej zdystansowany emocjonalnie niż młodzież wierząca. Jednakże postawy wobec św. Jana Pawła II oraz papieża Franciszka mają także u uczniów niewierzących konotacje bardzo pozytywne, co wynika raczej ze znaczenia socjokulturowego tych postaci niż z religijności tej młodzieży.
- Typ myślenia młodzieży ponadgimnazjalnej o religii zasadniczo istotnie koreluje z poziomem praktyk religijnych (tabela 3). Osoby wykluczające Transcendencję charakteryzują się znacząco niższym poziomem praktyk religijnych niż pozostała młodzież, chociaż w dużej części są niekonsekwentne i nawet dość regularnie uczęszczają na msze (50%), motywowane wpływem ich najbliższego otoczenia. Konformizm ten nie dotyczy jednak praktyki osobistej modlitwy czy przystępowania do komunii (wykres 7).

Osoby wykluczające Transcendencję to najbardziej newralgiczna grupa młodzieży, która jednak nie zerwała zupełnie więzi z Kościołem. Okazały się one bowiem otwarte pod pewnymi względami na świat wartości religijnych. Deklaracja niewiary i krytycyzm wobec Transcendencji nie zamknęła ich na oddziaływanie uznanych socjokulturowo autorytetów św. Jana Pawła II oraz papieża Franciszka. Wiele z nich podejmuje także w jakimś stopniu praktyki religijne, chociaż raczej tylko te zewnętrzne (*dominantes*), a nie motywowane wewnętrznie (*comunicantes*). Przystępują do sakramentów, bo takie jest wobec nich oczekiwanie, bo funkcjonuje taki społeczny standard zachowań. Mechanizm ten jest tym silniejszy, im trwalsza struktura społeczna: rodzinna, sąsiedzka itd., a tak jest jeszcze w małych miejscowościach i na wsi. Ponieważ, pomimo wykluczania Transcendencji, określają się jeszcze dość często jako katolicy (73%), to można o nich powiedzieć, że albo pochodzą z kręgu chrześcijaństwa kulturowego, albo są na jego pograniczu. Komponent behawioralny ich postaw religijnych wskazuje, że niektórzy spośród tych młodych ludzi funkcjonują jakby w modelu usługowym. Mimo braku wewnętrznej motywacji (a czasem wia-

ry) co jakiś czas zwracają się do Kościoła z prośbą o sakramenty i posługi. Być może są pod wpływem rodziców tylko tradycyjnie religijnych czy też postaw lansowanych w mediach głównego nurtu. Jednak wydaje się, że nie powinno się ich stygmatyzować określeniem „pożegnali się z Kościołem”, gdyż jest prawdopodobne, że do niego będą wracać, bo życie z tradycją jest im jeszcze bliskie. To, czy ich postawy religijne zmienią kiedyś swój kierunek, co dokonuje się przez nawrócenie, zależy od bardzo wielu czynników, zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych. Czynniki wewnętrzne tkwią w psychice danej osoby (np. ktoś świadomie podejmuje w sposób zamierzony i dobrowolny wysiłek przemiany religijnej). Natomiast do zewnętrznych czynników wpływających na przemianę religijną zaliczają się czynniki socjokulturowe, oddziaływania duszpasterskie, przyjaźń, a także więzi osobowe. Ta krytyczna wobec Transcendencji część młodzieży może zatem zostać zachęcona do uwewnętrznionego zaangażowania się religijnego, o ile spotka się z klimatem socjokulturowym sprzyjającym religijności (czynnik bardzo trudny do kontrolowania), albo z atrakcyjnymi formami duszpasterstwa (np. akademickiego) prowadzonego przez charyzmatycznego kapłana lub też z czyniściami zabiegami bądź ze świadectwem autentycznej wiary w sytuacji i środowisku, w którym żyje⁴⁰.

Podkreślić tutaj należy ogromne znaczenie dla czyjegoś nawrócenia aktywności apostołskiej innych osób wierzących. Nie można bowiem być obojętnym, gdy ktoś ujawnia swoją postawę niewiary i wykluczania Transcendencji albo komunikuje swojemu otoczeniu przeżywanie jakichś trudności w wierze. Wrażliwość i troskę winni okazać przede wszystkim duszpasterze młodzieży i katecheci, do których należy tworzenie i animowanie w swoich parafiach środowiska wzrostu w wierze w formie katechumenatu parafialnego. W ramach parafialnego duszpasterstwa zwyczajnego, a także w ramach formacji w grupach religijnych, w każdym chrześcijaństwie należałoby rozpałać potrzebę świadomego i dojrzałego zaangażowania się w nową ewangelizację ukierunkowaną na własne środowisko życia, w którym znajdują się także osoby krytyczne wobec Transcendencji. Również rodziny powinny być miejscami takiej nowej ewangelizacji i powinny stać się na nowo miejscem katechumenatu rodzinnego, którego celem jest wewnętrzne nawrócenie i wzbudzenie wiary⁴¹. Choć czasem może się to wydawać mało realne, to jednak ktoś, kto wierzy, jak wskazują badania osób nawróconych, może skutecznie wpłynąć na osoby najbliższe. Sposobem takiego wpływu będzie wprawdzie modlitwa

⁴⁰ W innych badaniach osoby, które przeżyły nawrócenie, często wskazywały na rolę w ich przemianie autentycznego przykładu życia i wiary osób, które spotkały na swej drodze życia. Osobą, która zainicjowała lub doprowadziła do nawrócenia, często był współmałżonek, narzeczon, matka, rodzeństwo czy ojciec, a czasem osoba zupełnie przypadkowa (por. B. J. S o i ń s k i: *Osobowość a nawrócenie*. dz. cyt. s. 267–269).

⁴¹ Por. W. C z u p r y ń s k i: *Katecheza rodzinna według ks. Franciszka Blachnickiego i jej realizacja w Kościele Domowym*. „Studia Warmińskie” 49: 2012 s. 165–180.

i przykład życia, ale – jak wskazują psychologowie⁴² – w czasie każdego kryzysu religijnego najważniejsza jest obecność, bliskość i pełne miłości cierpliwe towarzyszenie. Potrzeba tego zwłaszcza w ciemnościach kryzysu niewiary.

Bibliografia

- Baniak J.: *Katolicy niewierzący i praktykujący? – między wiarą i ateizmem* „Homo Dei” 1(282): 2007 s. 23–43.
- Bartczuk R.P.: Wiechtek M.P., Zarzycka B.: *Skala Przekonań Postkrytycznych D. Hutsebauta*. W: *Psychologiczny pomiar religijności*. Red. M. Jarosz. Lublin 2011 s. 201–229.
- Bazyłak J.: *Lęk a postawy religijne młodzieży*. „Studia Philosophiae Christianae” 18/2: 1982 s. 7–20.
- Bohner G., Wänke M.: *Postawy i zmiana postaw*. Gdańsk 2004.
- Chaim W.: *Psychologiczna analiza religijności niespójnej*. Lublin 1991.
- Ciupak E.: *Religijność poza Kościołem*. W: *Znaczenie Kościoła w pierwszych latach III Rzeczypospolitej*. Red. W. Zdaniewicz. Warszawa 1994 s. 27–37.
- Comte-Sponville A.: *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, Warszawa 2011.
- Czupryński W.: *Katecheza rodzinna według ks. Franciszka Blachnickiego i jej realizacja w Kościele Domowym*. „Studia Warmińskie” 49: 2012 s. 165–180.
- Doktór T.: *Pluralizm religijny: New Age i fundamentalizm*. „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 59/60: 2007 s. 37–53.
- Draguła A.: *Bierzmowanie w modelowaniu duszpasterskim. Artykuł dyskusyjny*. „Teologia i Człowiek” 38.2: 2017 s. 81–99.
- Główny Urząd Statystyczny: *Raport „Życie religijne w Polsce” na podstawie Badania spójności społecznej w roku 2015*. <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/inne-opracowania/wyznania-religijne/zycie-religijne-w-polsce,3,1.html> [dostęp: 30.04.2018].
- Hutsebaut D.: *Identity statuses, ego integration, God representation and religious cognitive styles*. “Journal of Empirical Theology” 10: 1997 s. 39.
- Hutsebaut D.: *Post-critical belief. A new approach to the religious attitude problem*, “Journal of Empirical Theology” 9: 1996 s. 48–66.
- Jacyniak A., Płużek Z.: *Świat ludzkich kryzysów*. Kraków 1996.
- Janczewski Z.: *Bierzmowanie – sakrament chrześcijańskiej dojrzałości czy pożegnanie z Kościołem?* „Prawo Kanoniczne” 3–4: 2008 s. 209–225.
- Jarosz M., Wiechetek M.: *Stosunek do świata i norm osób o różnym poziomie religijności. Badania empiryczne studentów*. W: *Psychologicznopastoralne aspekty modlitwy*. Red. B.J. Soiński. Poznań 2010 s.163–177.
- Jaworski R.: *Psychologiczne korelaty religijności personalnej*. Lublin 1989.
- Jedynak W.: *Wybrane aspekty przemian religijności i moralności młodzieży polskiej*. W: *Czy stracone pokolenie? Młodzież i jej dylematy na początku XXI wieku*. Red. P. Długosz, H. Kotarski, W. Jedynak. Rzeszów 2014 s. 13–24.

⁴² Por. A. Jacyniak, Z. Płużek: *Świat ludzkich kryzysów*. Kraków 1996.

- Krok D.: *Religijność a duchowość – różnice i podobieństwa z perspektywy psychologii religii*, „Polskie Forum Psychologiczne” T. 14 nr 1: 2009 s. 126–141.
- Laskowska B.: *Młodzież wobec kryzysu religijnego*. „Colloquium” 1: 2009 s. 129–148.
- Mariański J.: *Religia i religijność w zsekularyzowanych społeczeństwach*. „Zeszyty Naukowe KUL” 59: 2016 nr 4(236) s. 3–26.
- Mariański J.: *Sekularyzacja a nowe formy religijności*. „Roczniki Nauk Społecznych” 37: 2017 s. 33–68.
- Myers D.G.: *Psychologia społeczna*. Poznań 2003.
- Napiórkowski A.: *Współczesny sekularyzm a teologia sekularyzacji jako wyzwania dla wiary*. „Teologia Praktyczna” 14: 2013 s. 17–39.
- Osgood Ch.E., Suci G.J., Tannenbaum P.H.: *The measurement of meaning*. Urbana IL 1957.
- Potocki A.: *Niewierzący a praktykujący. Materiały do refleksji nad pozorną aktywnością religijną*. „Przegląd Socjologiczny” 1.58: 2009 s. 91–106.
- Potocki A.: *Problem polskiej wiary. Uwagi socjologa*. „Colloquia Theologica Ottoniana” 1: 2014 s. 35–58.
- Prężyna W.: *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*. Lublin 1981.
- Prężyna W.: *Intensywność postawy religijnej a osobowość*. Lublin 1973.
- Soiński B.J.: *Osobowość a nawrócenie. Psychologiczno-pastoralna analiza osobowości nawróconych członków zakonów i grup religijnych*. Poznań 2010.
- Sowiński L.: *Tolerancja a odpowiedzialność*. „Zeszyty Edukacji Narodowej – Filozofia” z. 4: 1984 s. 1–36.
- Tokarski S.: *Dojrzałość religijna*. W: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*. Red. S. Głaz. Kraków 2006 s. 169–171.
- Tułowiecki D.: *Inicjacja czy pożegnanie z Kościołem? Opinie piątnickich gimnazjalistów na temat sakramentu bierzmowania-studium socjologiczne*. „Studia Teologiczne: Białystok, Drohiczyń, Łomża” 29: 2011 s. 203–235.
- Walesa C.: *Psychologiczna analiza rozwoju religijności człowieka ze szczególnym uwzględnieniem pierwszych jego okresów życia*. W: *Psychologia religii*. Red. Z. Chlewiński. Lublin 1982 s. 143–180.
- Wulff D.M.: *Psychologia religii. Klasyczna i współczesna*. Warszawa 1999.
- Zinnbauer B.J., Pargament K.I.: *Religiousness and spirituality*. W: *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. Red. R.F. Paloutzian, C.L. Park. New York 2005 s. 21–42.

STRESZCZENIE

Wybrane parametry postaw religijnych młodzieży ponadgimnazjalnej wykluczającej Transcendencję

W artykule analizowano zależności między wybranymi aspektami postaw religijnych uczniów szkół ponadgimnazjalnych (N=216). Problem badawczy brzmi: Czy postawy religijne młodzieży wykluczającej Transcendencję są wewnętrznie spójne? Wykorzystano *The Post-Critical Belief Scale* D. Hutsebauta, Dyferencjał semantyczny Ch. Osgooda oraz Skalę Praktyk Religijnych W. Chaima. Analiza skupień (*Quick Cluster*) pozwoliła wyróżnić cztery grupy o odmiennych stylach myślenia o religii: uczniów afirmujących Transcendencję w sposób pogłębiony

(N=46), interpretujących Transcendencję symbolicznie (N=48), afirmujących pasywnie Transcendencję (N=81) oraz wykluczających Transcendencję (N=41). Różnice między wyróżnionymi grupami dotyczą konotacji postaw religijnych. Osoby wykluczające Transcendencję odnoszą się do Boga, papieża Benedykta XVI czy własnego katechety w sposób bardziej zdystansowany emocjonalnie niż młodzież wierząca. Jednakże postawy wobec św. Jana Pawła II oraz papieża Franciszka mają konotacje bardzo pozytywne także u osób niewierzących, co wynika raczej ze znaczenia socjokulturowego tych postaci, a nie jest przejawem religijności. Osoby wykluczające Transcendencję charakteryzują się znacząco niższym poziomem praktyk religijnych niż pozostałe, chociaż brakuje im konsekwencji, bo dość regularnie uczęszczają na msze (50%) motywowani głównie wpływem najbliższego otoczenia. Konformizm ten nie dotyczy jednak praktyki osobistej modlitwy czy przystępowania do komunii.

Słowa kluczowe: postawy religijne; praktyki religijne; religijność; style myślenia o Transcendencji

SUMMARY

Selected Parameters of Religious Beliefs of Lower Secondary School Students Encluding Transcendence

The article analyses correlations between selected aspects of religious beliefs of secondary school students (N = 126). The research question is: are religious beliefs of young people excluding Transcendence internally coherent? The materials used include *The Post-Critical Belief Scale* by D. Hautsebaut, *Semantic Differential* by Ch. Osgood and *The Scale of Religious Practices* by W. Chaim. The Quick Cluster allowed to distinguish four groups of different ways of thinking about religion: students affirming Transcendence in a deeper way (N=46), interpreting Transcendence symbolically (N=48), affirming Transcendence passively (N=81) and those excluding Transcendence (N=41). The differences between these groups concern religious beliefs connotations. Students excluding Transcendence refer to God, Pope Benedict XVI or their Religious Education teacher in a more emotionally aloof manner than the group of young believers. However, the attitudes towards St. John Paul II and Pope Francis are very positive of both believers and non-believers, which results from the sociocultural meaning of these figures rather than religious beliefs. Students excluding Transcendence are characterised by a much lower level of religious practices than others, although they are not consistent in it as they participate in services quite regularly (50%), influenced mainly by their closest environment. This conformity, however, does not apply to the practice of individual prayer or receiving Holy Communion.

Keywords: religious beliefs; religious practices; religiosity; attitudes to Transcendence

(Translated by Agata Skibska)