

KS. DARIUSZ KROK

TYP RELIGIJNOŚCI A POCZUCIE SENSU ŻYCIA U MŁODZIEŻY

Badania empiryczne maturzystów

1. Relacje między religijnością a poczuciem sensu życia –
2. Strategia badań własnych –
3. Wyniki badań –
4. Dyskusja wyników –
5. Wnioski psychologiczne i pastoralne

Historia kultury ludzkiej pokazuje nam, że jedną z najgłębszych i najdonioślejszych dziedzin ludzkiego życia jest religia, która nie tylko posiada wartość samą w sobie, ale również wywiera wpływ na osobowość jednostki, modyfikując ją we wszystkich wymiarach. Religia jest zjawiskiem nieodłącznym i nierozzerwalnie związanym z życiem człowieka. Wartości religijne są predysponowane do odgrywania szczególnej roli w całym życiu psychicznym jednostki i do zajmowania centralnego miejsca we wszelkich relacjach do siebie, innych ludzi i do rozmaitych zdarzeń zachodzących w świecie. W ich świetle istnienie człowieka nabiera nowych wymiarów, które wyjaśniają obraz świata i odpowiadają na podstawowe pytania egzystencjalne oraz na potrzebę transcendencji, będącą jedną z najistotniejszych potrzeb psychicznych.

Religijność, czyli subiektywne ustosunkowywanie się do prawd religijnych i osobowość są bardzo ściśle ze sobą związane, a nawet w pewnym sensie nawzajem się warunkują. Wzajemna konwergencja pomiędzy religijnością a osobowością powoduje, że przeżycia religijne są głęboko osadzone w całej strukturze osobowości jednostki, sięgając do jej myśli, wyobraźni i uczuć, angażując jej sferę dążeń i potrzeb. W tym kontekście pojawia się problem poczucia sensu życia, którego posiadanie stanowi jedną z podstawowych potrzeb człowieka, niezbędną, by mógł on się rozwijać i normalnie funkcjonować. Dzięki temu życie jednostki znajduje swoje uzasadnienie, podejmowane działania i dążenia są zrozumiałe, a rezygnacje i porażki nabierają innego, nowego wymiaru. Pytanie o sens życia i odpowiedź na nie — jak podkreśla wielu autorów — decyduje o kształcie ludzkiego istnienia¹

¹ Tak sformułowane pytanie pojawia się często w pracach takich autorów jak: V.E. FRANKL, *Nie-uświadomiony Bóg*, Warszawa 1978; TENŹE, *Homo patiens*, Warszawa 1998; J.F. SCHUMAKER (red.), *Religion and mental health*, New York 1992.

To pytanie o sens życia jest szczególnie aktualne i istotne w okresie wczesnej młodości, w którym to czasie młodzi ludzie nierzadko odkrywają swoją rolę w życiu — można powiedzieć, że jest to właśnie czas intensywnego poszukiwania sensu życia. Podejmowane są doniosłe decyzje rzutujące na sferę wartości społecznych i moralnych, styl życia, motywację osiągnięć. Wzrasta samoświadomość jednostki oraz ocena siebie samego, co pozwala na stawianie pytań dotyczących tożsamości i poszukiwania sensu swego istnienia. Okres młodości to również czas intensywnego stawiania pytań natury religijnej, poszukiwania wokół siebie wartości duchowych i uczestnictwa w praktykach religijnych. Spojrzenie na świat przez pryzmat religii umożliwia wyjaśnienie sensu życia i istnienia świata, a także zapewnia możliwość interpretacji cierpienia, trudu i śmierci w kategoriach wartościowych dla poszukującej ideałów jednostki. Dla młodych ludzi dojrzała i właściwie przeżywana relacja do Boga stanowi istotną pomoc w odnalezieniu poczucia sensu życia²

W kontekście tak rozumianej relacji: religijność – poczucie sensu życia, niniejszy artykuł jest próbą poszukiwania odpowiedzi na pytanie: jakie typy relacji religijnych do Boga w największym stopniu związane są z poczuciem sensu życia u młodzieży? Które z typów religijności mniej, a które bardziej korelują ze wzrostem poczucia sensu życia u młodych ludzi stojących u progu dorosłego życia? Weryfikacja postawionych pytań dokonana zostanie poprzez odwołanie się do wyników badań empirycznych przeprowadzonych wśród młodzieży maturalnej.

1. Relacje między religijnością a poczuciem sensu życia

1.1. Psychologiczna interpretacja fenomenu religijności

Fenomen religii jest zjawiskiem niezwykle złożonym, które występuje od zarania dziejów ludzkości. Wszędzie, gdzie pojawił się i żył człowiek, tam natychmiast rozwijał jakąś aktywność religijną, organizował kult, sprawował obrzędy. Historia ludzkiej kultury jest nierozzerwalnie złączona z odpowiednią formą religii, jak trafnie zauważa E. FROMM: „Nie było takiej kultury w przeszłości i — jak się zdaje — nie może być takiej kultury w przyszłości, która by nie miała religii”³

Etymologia słowa „religia” jest różna w zależności od autora, który się nim posługuje. I tak np.: CYCERON wywodzi termin religia od łac. *relegere* — odczytywać na nowo; LAKTANCJUSZ od łac. *religare* — wiązać, spajać; AUGUSTYN od łac. *reeligare* — ponownie wybierać⁴

² Por. I. OBUCHOWSKA, *Drogi dorastania*, Warszawa 1996, s. 89–103; J. KOZIELECKI, *Z Bogiem albo bez Boga*, Lublin 1991, s. 42–47.

³ E. FROMM, *Szkice z psychologii religii*, Warszawa 1966, s. 134.

⁴ Por. Z. ZDYBICKA, *Religia*, w: Z. PAWLAK (red.), *Katolicyzm A–Z*, Poznań 1982, s. 326.

Obecnie dysponujemy ogromną różnorodnością określeń religii, które są wyrazem wielopłaszczyznowej złożoności tego fenomenu, jak i różnoaspektowości badań. Najogólniej można stwierdzić, że religia jest to realna i dynamiczna relacja osobowa człowieka do rzeczywistości transcendentnej (*T*)⁵. Pojęcie „religia” można rozpatrywać w znaczeniu przedmiotowym i podmiotowym. W aspekcie przedmiotowym religia będzie rozumiana jako zespół prawd, różnorodnych form postępowania i czynności sakralnych, instytucji wyjaśniających i regulujących stosunek człowieka do Boga⁶. Temat ten należy do pola zainteresowania filozofii religii i teologii, i przedstawiciele wymienionych nauk są najbardziej kompetentni dla jego wyjaśnienia. Dla psychologii o wiele ważniejsze wydaje się podmiotowe rozumienie religii, czyli religijność. Jak podaje KUCZKOWSKI religijność jest to „podmiotowe, subiektywne, indywidualne ustosunkowanie się osoby do systemu prawd, przy zaangażowaniu całej osobowości”⁷

Na funkcjonowanie i modyfikację religijności wpływa wiele innych czynników: psychicznych, społecznych, kulturalnych, a nawet ekonomicznych. Religijność tak rozumiana nie stanowi struktury wyłącznej, wyizolowanej w jakiś sztuczny sposób z całokształtu życia psychicznego. Przeciwnie, jest zespołem wkomponowanym we wszystkie jego treści i mechanizmy, które konstytuują osobowość człowieka — zespołem ściśle zinterioryzowanym osobowościowo. Człowiek funkcjonuje jako całość, stąd też płaszczyzna religijna jest ściśle powiązana z całokształtem życia ludzkiego.

W religijności występuje także z jednej strony odniesienie do zewnętrznej, w stosunku do człowieka rzeczywistości nadprzyrodzonej, a z drugiej ma miejsce istotne i głębokie jej powiązanie z właściwościami poszczególnego człowieka. Dzięki temu każdorazowe odniesienie do nadprzyrodzoności będzie inne, charakterystyczne dla danej jednostki, różna także będzie rola i funkcja takiej religijności w życiu psychicznym pojedynczego człowieka. Stąd wielość występujących form zachowania religijnego i możliwość ich zmian, stosownie do zmian warunków społecznych, ekonomicznych i kulturowych. Znaki i symbole, które człowiek odnosi do Boga są wzięte z otaczającej go przyrody, z życia rodzinnego, społecznego, zawodowego, z kontekstu kulturowego, jednym słowem — są uwarunkowane kulturowo, zrelatywizowane do aktualnego stanu kultury. Poza tym, człowiek osobiście przeżyty kontakt z *sacrum* rozwija w społeczeństwie. Jasno więc wynika z tego, że kontakt z *sacrum*, choć przedkulturowy, ma swój kulturowy i społeczny wyraz. Związane to jest przede wszystkim z poznawczą niedostępnością przedmiotu religijnego oraz z faktem, że wartość religijna (świętość) jest zawsze w stadium zdobywania (cel). Nigdy przecież nie możemy powiedzieć, że osiągnęliśmy maksymalny wymiar świę-

⁵ Tamże, s. 325.

⁶ Por. J. KRÓL, *Psychologiczne aspekty badania fenomenu religii*, Opole 1999, s. 10–12.

⁷ S. KUCZKOWSKI, *Psychologia religii*, Kraków 1993, s. 22.

tości, człowiek religijny niezmiennie jest owym *homo viator* peregrynującym w stronę Absolutu⁸

Przeprowadzając analizę religijności jednostki, możemy dostrzec w niej pewne aspekty, w których jest ona wyrażana. Zadanie to podejmowało wielu psychologów, m.in. L.B. BROWN, M.J. MEADOW, R.D. KAHOE, A. VERGOTE. W niniejszej pracy posłużymy się modelem opracowanym przez G. GLOCKA, który uwzględnia najważniejsze elementy religijności.

Wyróżnia on pięć wymiarów: (1) ideologiczny — zawiera akceptację religijnych zasad wspólnoty określonych przez bieguny ortodoksji i heterodoksji. W ten wymiar wchodzi występowanie czy brak przekonań i ich siła oraz styl przekonań; (2) rytualny — odnosi się do praktyk religijnych, zarówno prywatnych, jak i publicznych oraz ich znaczenia dla jednostki; (3) doświadczenia religijnego — odnosi się do religijnych uczuć pozytywnych lub negatywnych i do ich intensywności i głębi. Wyraża oczekiwanie znalezienia przez jednostkę dostępu do *sacrum*; (4) intelektualny — określa stopień znajomości danej religii i jej treści wierzeniowej przez jednostkę. Obejmuje religijną wiedzę, postawę wobec niej i argumenty oparte o tradycję; (5) konsekwencyjny — oznacza implikacje doktryny, przeżyć i praktyk religijnych jednostki. Głównie chodzi tu o wymiar społeczny religijności (etyka)⁹

Wymiarem dominującym jest tutaj wymiar ideologiczny, stanowiący rdzeń religijności i organizujący wszystkie pozostałe jej wymiary. Można więc na podstawie zasad i przekonań religijnych stanowiących wymiar ideologiczny wnioskować o pozostałych czterech wymiarach. Analizując powyższe wymiary widzimy wielostronną zależność religijności od wielorakich czynników natury pozareligijnej, co jednak nie jest równoznaczne z redukowalnością do tych warunków i nie przekreśla autonomii religii. Sfera religii jest zawsze osadzona w konkretnej kulturze i środowisku, które wpływają na jej kształt i formy.

Rozpatrując religijność, należy również dostrzec silny związek treści religijnych z czynnikami psychologicznymi. Wzajemne interakcje pomiędzy religijnością a osobowością uwidaczniają się, gdy rozważamy znaczenie przedmiotu religijnego dla jednostki, która w swoje odniesienie religijne włącza poznanie, emocje, indywidualne doświadczenie, relacje społeczne, odkrywanie sensów i wartości. Przyglądając się funkcjonowaniu człowieka w sferze wiary możemy zauważyć, że korzenie religii są tak liczne, ich wpływ na życie indywidualne tak zróżnicowany, a formy racjonalnej interpretacji tak różnorodne, że nie jest możliwy jednolity charakter ich produktu. Nasuwa się stąd jednoznaczny wniosek, że istnieje tyle odmian doświadczenia religijnego, religijności, ile jest na świecie ludzi mających inklinacje ku *sacrum*¹⁰

⁸ Por. Z. ZDYBICKA, *Czy człowiek jest homo religiosus?*, RF 37–38 (1989–1990), z. 1, s. 246.

⁹ W CHAIM, *Psychologiczna analiza religijności niespójnej*, Lublin 1991, s. 17.

¹⁰ G.W. ALLPORT, *Osobowość i religia*, Warszawa 1988, s. 115.

Na wybór i przebieg religijnego zaangażowania mają wpływ psychologiczne struktury motywacyjne w postaci: potrzeb psychicznych, mechanizmów obronnych „ja”, poziomu niepokoju postaw czy preferencji wartości, których mierzenie jako jeden z pierwszych zaproponował THURSTONE w latach trzydziestych naszego wieku — ułożył on skalę do mierzenia postaw wobec Kościoła jako instytucji społecznej. Potrzeby i wartości wydają się być istotne dla systemu przekonań religijnych jednostki ze względu na ich motywacyjny charakter, a niepokój i mechanizmy obronne ze względu na ich rolę zmiennych modyfikujących („filtrujących”) akceptację treści religii. Wymienione czynniki psychologiczne w określony sposób warunkują religijność człowieka, określając jej kształt i dynamizm rozwojowy¹¹

Religijność jest rzeczywistością dynamiczną, dlatego w celu operacjonalizacji tego pojęcia, jak i ujęcia życia religijnego w kontekście osobowości jednostki zastosowano pojęcie postawy religijnej. W ten sposób postawa pozwala umieścić całe życie religijne jednostki jako określoną całość osadzoną w osobowości, a którą można wyrazić przy pomocy trzech komponentów: poznawczego, emocjonalno-motywacyjnego i behawioralnego. PRĘŻYNA przyjmuje następującą definicję: „Postawa religijna będzie rozumiana jako względnie stałe, pozytywne lub negatywne, ustosunkowanie się (intelektualno-przekonaniowe, emocjonalno-motywacyjne i behawioralne) jednostki wobec nadprzyrodzoności”¹². Mamy wówczas możliwość zastosowania w badaniach nad religijnością pomiarów psychologicznych z uwzględnieniem wszelkich wymogów statystycznych. Nieco inaczej ujmuje postawę religijną GRZYMAŁA-MOSZCZYŃSKA, która charakteryzuje ją w parametrach dwóch „sieci”: opisowej i ewaluatywnej. Sieć opisowa postawy składa się z poziomu faktycznej znajomości religii, wskaźnika praktycznego funkcjonowania tej wiedzy w zakresie osobistych praktyk religijnych i rozwijania wiedzy religijnej. Sieć ewaluatywna zawiera w swej strukturze następujące wskaźniki: trendu postawy, ogólnej oceny wszystkich aspektów religii dla jednostki i społeczeństwa¹³

Postawa religijna nie jest mechanizmem wrodzonym, ale wyuczoną i nabytą na bazie indywidualnego doświadczenia strukturą. Jednostka w trakcie rozwoju i interakcji społecznych nabywa i rozwija określone cechy strukturalne postawy: (1) złożoność — każdy z 3 komponentów postawy może różnić się liczbą i jakością elementów, które go konstytuują. Niektóre jednostki mogą posiadać jakiś komponent w dużym stopniu, natomiast inny w stanie szczątkowym; (2) wartość — ustosunkowanie do przedmiotu postawy może być pozytywne (+) lub negatywne (–). Przedstawione jest to na *continuum*, na jednym końcu mamy postawę pozytywną, a na drugim negatywną; (3) intensywność — jest to miara, z jaką jednostka ustosunko-

¹¹ Por. CHAIM, dz. cyt., s. 41–49.

¹² W. PRĘŻYNA, *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin 1981, s. 45.

¹³ H. GRZYMAŁA-MOSZCZYŃSKA, *Psychological conditionings of the attitudes towards Roman-Catholic religion of university students*, (*Studia Religiosa*, Zeszyty Naukowe UJ 8) 1982, s. 78–79.

wuje się wobec przedmiotu postawy, z jaką pewnością wyraża swój stosunek do przedmiotu; (4) zwartość — odnosi się do stopnia zgodności między trzema komponentami postawy w zakresie ich wartości i złożoności¹⁴

Rozpatrując religijność w ujęciu koncepcji postawy można stwierdzić, iż źródła religijności kształtują się na bazie: potrzeb i cech osobowości jednostki, informacji o przedmiotach, kontekście środowiska społecznego. W trakcie tego procesu największy wpływ na uformowanie religijności wywierają: wiedza religijna, indywidualne doświadczenie religijne, środowisko w którym rozwija się religijność jednostki (rodzina, grupy rówieśnicze, osoby znaczące i instytucje kościelne) oraz osobowość jednostki. Wszystkie wymienione elementy wzajemnie oddziałują na siebie i przenikając się powodują powstanie niepowtarzalnej, osobistej religijności danego człowieka. Religijność spełnia w życiu jednostki wiele istotnych funkcji, m.in. redukuje strach i niepokój, zwłaszcza przed śmiercią, zaspokaja podstawowe potrzeby psychiczne, zmniejsza egoizm, usuwa podstawę psychicznej depresji, obdarza nadzieją i siłą do życia. W kontekście tych funkcji zauważyć można związek pomiędzy religijnością a poczuciem sensu życia. Religijność może bowiem nadawać jednostce poczucie sensu życia. Dokonuje się to w ten sposób, że religia niesie ze sobą odpowiednią filozofię życia, w ramach której egzystencja, cierpienia, śmierć okazują się wartościami mającymi głęboki sens i cel¹⁵

Spojrzenie na świat i swoje życie z religijnego punktu widzenia może umożliwić przyjęcie ukrytego sensu wydarzeń, nawet trudności i nieszczęść, mimo iż w danej konkretnej sytuacji człowiek nie potrafi ich prawidłowo zrozumieć. Jeżeli nawiąże on osobowy kontakt ze Bogiem, wtedy jego życie zostaje bardziej zintegrowane i ukierunkowane do wyznaczonego celu. Głęboka religijność daje absolutną pewność, że Bóg kieruje naszym życiem i nadaje mu sens. ALLPORT, zastanawiając się nad rolą religijności w życiu jednostki, stwierdził: „Religia niewątpliwie chroni człowieka przed lękiem, zwątpieniem i rozpaczą, ale także stwarza mu pewną perspektywę, dzięki której potrafi on na kolejnych etapach rozwoju uchwycić sensowny związek między sobą a całością Bytu”¹⁶ W takim sensie religijność spełnia rolę „integrującej filozofii życia”, która zapewnia poczucie sensu życia.

Przebywamy w świecie, w którym znajdują się rozliczne rzeczy, przemawiają one do nas, jawią się nam w sposób wieloznaczny, i jak długo żyjemy, utrzymują nas w stanie niepokoju, bo nie wiemy, co to wszystko oznacza dla nas. I wtedy, w tym niepokoju powstaje dla jednostki pytanie o sens. Konstatując te refleksje zauważamy pytanie o Boga, o Transcendencję, o to Coś, dzięki któremu jesteśmy. Religia, przedstawiając wizję i pojęcie Absolutu, udziela nam odpowiedzi na powyższe py-

¹⁴ CHAIM, *dz. cyt.*, s. 24–26.

¹⁵ Por. V.E. FRANKL, *Nieświadomy Bóg*, Warszawa 1978, s. 77–84.

¹⁶ ALLPORT, *dz. cyt.*, s. 78.

tania, będące w rzeczywistości zapytaniem o sens naszej egzystencji. Udzielenie tej odpowiedzi przyczynia się do wzrostu poczucia sensu życia jednostki. JUNG twierdzi, że człowiek choruje, ponieważ zagubił to, co daje wiara religijna i nikt nie jest we właściwym tego słowa znaczeniu uzdrowiony, dopóki nie odrestauruje swojej postawy religijnej. Zdaniem Junga 1/3 przypadków nie choruje na jakąś określoną nerwicę kliniczną, ale z powodu bezsensu własnego życia, który w rzeczywistości jest niemożnością odnalezienia Boga — dlatego szukanie sensu jest równocześnie szukaniem Boga, Absolutu. W takim wypadku religijność, oferując choremu człowiekowi zespół wierzeń i norm kultu wskazujących sens jego egzystencji, stanowi doskonale *panaceum* na powyższe nerwice. Pozwala odnaleźć poczucie sensu życia, które pozwoli chorej jednostce na powrót normalnie funkcjonować. Religijność dając jednostce treści religijne powoduje, że ma ona teraz cel, dla którego warto i trzeba żyć¹⁷

Religijność każdego okresu rozwojowego charakteryzuje się specyficznymi i odmiennymi cechami. W zależności od wieku jednostki inna będzie koncepcja obrazu Boga, różny stosunek do instytucjonalnych i indywidualnych praktyk religijnych, inaczej wyglądać będzie hierarchia wartości i motywy postępowania. Mając na uwadze tematykę niniejszego artykułu obecnie scharakteryzujemy religijność wieku badanych osób (19–20 lat). WALESA, podając przedział wiekowy do którego należą badane osoby, określił go jako „okres kształtowania się religijności autentycznej”¹⁸ Koniec szkoły średniej jest czasem „burzy i naporu”, w którym często następuje w mniejszym lub większym stopniu definitywne ustosunkowanie się do religii. W tym okresie wzrastają potrzeby poznawcze i zainteresowania filozoficzno-światopoglądowe, które w dużej mierze oddziałują na religijność młodego człowieka. Wyobrażenie Boga zmienia się, przechodząc stopniowo od dziecięcych wyobrażeń zabarwionych antropomorfizmem do doświadczenia Boga jako Kogoś tajemniczego, ale zarazem bliskiego — pojęcie Boga staje się dojrzsze i bardziej uduchowione¹⁹

W okresie tym można zaobserwować także niekiedy silny wybuch religijności. Młody człowiek zaczyna poszukiwać w sobie i wokół siebie wartości duchowych, które dadzą mu odpowiedź na nurtujące go pytania i pozwolą zaspokoić młodzieńczą potrzebę posiadania określonego światopoglądu. Dużo wolnego czasu poświęca się wówczas na udział w kulcie religijnym, modlitwę i praktyki religijne. Młodzież w tym okresie chętnie włącza się w działalność grup religijnych, w których odnajduje poszukiwane wartości i ideały, pogłębia życie religijne i ma możliwość spotkania

¹⁷ Por. C.G. JUNG, *Psychologia a religia*, Warszawa 1997, s. 12–14.

¹⁸ C. WALESA, *Psychologiczna analiza rozwoju religijności człowieka ze szczególnym uwzględnieniem pierwszych okresów jego ontogenezy*, w: Z. CHLEWŃSKI (red.), *Psychologia religii*, Lublin 1982, s. 150.

¹⁹ Por. W. GRÜHN, *Religijność współczesnego człowieka*, Warszawa 1966, s. 362–364.

z innymi rówieśnikami. Uznaniem cieszą się wtedy liczne wspólnoty modlitewne, liturgiczne i grupy prowadzące pracę charytatywną. W niektórych przypadkach młody człowiek daje się skusić wyidealizowanymi i często nierealnymi obietnicami, które ofiarują różnorakie sekty religijne. Współcześnie zjawisko to przyjmuje coraz większy zakres, wzrasta liczba młodzieży przystępującej do sekt powstałych na gruncie chrześcijaństwa, jak i religii dalekowschodnich. Cele ich i intencje bywają różne, począwszy od form psychicznego zniewolenia do innego pojmowania koncepcji Boga i życia. Przystąpieniu jednak do sekt w większości przypadków towarzyszy oderwanie się od dotychczasowych więzi rodzinnych, kontaktów przyjacielskich i społecznych, co negatywnie wpływa na psychikę jednostki i jej relacje z najbliższymi²⁰.

Inną charakterystyczną cechą religijności okresu wczesnej młodości jest młodzińczy bunt wobec Boga. Ma on miejsce szczególnie wówczas, gdy doświadcza się niepowodzenia, a zwłaszcza niezawinionego cierpienia. Jednostka stawia sobie wtedy pytanie, czy rzeczywiście Bóg czuwa nad nią i opiekuje się nią, skoro dopuszcza cierpienie i bolesne doświadczenia. W tej postawie koncepcja i rozumienie Boga nie jest całkowicie dojrzałe, ulega się jeszcze nieco magicznej wizji Boga, który powinien być posłuszny prośbom człowieka. Spotykamy się wówczas przede wszystkim z modlitwą prośby, natomiast mało czasu poświęca się na pozostałe formy modlitwy: dziękczynnej, uwielbienia itd.

W tym okresie mają miejsce liczne paradoksy życia religijnego — zauważa się w owym wieku największą liczbę nawróceń, ale i także najwięcej wątpliwości czy odejść od praktyk religijnych. Można to tłumaczyć faktem, że okres dojrzewania jest jednym z najbardziej znaczących okresów, w którym jednostka podejmuje bardzo dużo ważnych decyzji dotyczących sfery sensu życia, wartości i przeżywania swej religijności. Z czasem omawiane postacie młodzińskiego buntu w zakresie religijności ulegają stopniowej adaptacji, której konsekwencją będzie albo dojrzała i świadoma religijność, albo negacja prawd i praktyk religijnych²¹.

Reasumując powyższe rozważania na temat religijności możemy stwierdzić, że jako rzeczywistość dynamiczna jest ona osadzona w całokształcie osobowości jednostki i nierozzerwalnie złączona z jej funkcjonowaniem w wymiarze społecznym. Religijność należy zawsze rozpatrywać w danym kontekście kulturowo-społecznym i życia psychicznego jednostki. W takim rozumieniu można zauważyć ścisły związek religijności z poczuciem sensu życia. Religijność bowiem, spełniając funkcję „integrującej filozofii życia”, może wpływać na formowanie się i doświadczanie sensu życia. Szczególne znaczenie dla kształtowania tak rozumianej religijności ma okres

²⁰ OBUCHOWSKA, *dz. cyt.*, s. 100.

²¹ J. MAKSELON, *Psychologia dla teologów*, Kraków 1995, s. 292.

wczesnej młodości, w którym zachodzą przemiany rzutujące na przyszłość. W tym czasie osobowość, a wraz z nią religijność ulega zmianom, przybierając nowe kształty.

1.2. Problematyka poczucia sensu życia

Psychologiczne rozważania na temat poczucia sensu życia swe pierwotne źródła czerpią z refleksji filozoficznych, dlatego na początku niniejszego paragrafu przedstawimy ogólny zarys tej problematyki z punktu widzenia filozofii.

W filozofii europejskiej do XIX w. panowało przekonanie, że życie ludzkie ma swój cel. Mimo tego, że część filozofów twierdziło, że celu tego nie zna, że go jeszcze nie znalazło, to jednak nikt nie wątpił, że taki cel istnieje. Przekonanie to zakwestionował dopiero A. SCHOPENHAUER twierdząc, że życie człowieka nie ma celu i sensu, jest tylko bezrozumnym i bezcelowym dążeniem w kierunku śmierci. Dwa pojęcia: nihilizm i pesymizm określają życie ludzkie jako istnienie pozbawione sensu. Częściową rację Schopenhauerowi przyznawał w swych poglądach F. NIETZSCHE²².

W XX w. kierunkiem filozoficznym, który najbardziej zwrócił uwagę na zagadnienia sensu życia był egzystencjalizm. Niektórzy przedstawiciele tego kierunku, tacy jak J.P. SARTRE czy A. CAMUS (egzystencjalizm ateistyczny) twierdzili, że ludzkie życie jest niezrozumiałe i pozbawione sensu. Człowiek jest pozostawiony samemu sobie, ani poza sobą, ani w sobie samym nie znajduje nic, na czym mógłby się oprzeć i znaleźć wsparcie. Pozostaje tylko nicość i trwoga nierozzerwalnie związane z istnieniem. Jak pisze Sartre: „Absurdem jest żeśmy się urodzili, i absurdem, że umrzemy”²³ Życie ludzkie jest po prostu beznadziejną fikcją pozbawioną sensu, z którą człowiek musi się zmagać, dążąc w kierunku śmierci. Przedstawiciele odmiennego nurtu egzystencjalizmu, a mianowicie egzystencjalizmu chrześcijańskiego np. G. MARCEL, przeciwnie — uważali, że życie ludzkie ma swój sens. Człowiek żyjąc w otaczającym świecie odkrywa sens istnienia, odkrywa wartości, którym warto się poświęcić i dla których warto żyć. Jednostka posiada poczucie sensu życia wtedy, gdy przyjmie postawę „być” — wówczas jest zdolna odkryć i zrozumieć swoje istnienie²⁴.

Po przedstawieniu pojęcia sensu życia u wybranych filozofów skupimy się teraz na wyjaśnieniu tego pojęcia na gruncie psychologii. Psychologia będąca nauką empiryczną nie zajmuje się badaniem sensu życia jako takiego. Bardziej analizuje poczucie lub doświadczenie sensu życia czy też istnienia jako takiego w ogóle. Jak podaje POPIELSKI: „Określenie «poczucie» [sensu życia — D.K.] wskazuje, że jest to pojęcie zrelatywizowane do podmiotu doświadczonego go. Jest ono też zawsze

²² Por. W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. II, Warszawa 1990, s. 220–222; TENZE, *Historia filozofii*, t. III, Warszawa 1990, s. 167–168.

²³ TENZE, *Historia filozofii*, t. III, Warszawa 1990, s. 350.

²⁴ Por. G. MARCEL, *Od sprzeciwu do wezwania*, Warszawa 1965, s. 91–96.

odnoszone do jakiegoś celu, do realizowanych i doświadczanych wartości”²⁵ Tak rozumiane poczucie sensu życia można mierzyć za pomocą specjalnie skonstruowanych testów, np. Test Noo-dynamiki, które pozwalają za pomocą otrzymanych wskaźników różnicować jednostki i grupy z uwagi na kryterium natężenia poczucia sensu życia.

Najczęściej poczucie sensu życia rozumiane jest jako rzeczywistość zaspakajająca jedną z ludzkich potrzeb, a mianowicie potrzebę sensu życia²⁶ Według OBUCHOWSKIEGO jest to właściwość jednostki powodująca, że bez zaistnienia w jego działalności życiowej takich wartości, które są lub mogą zostać uznane przez niego za nadające życiu sens, nie może ona prawidłowo funkcjonować. W praktyce oznacza to, że działalność życiowa takiej jednostki będzie za słaba w stosunku do możliwości, nie ukierunkowana i oceniana przez nią negatywnie²⁷ W tym rozumieniu poczucie sensu życia rozumiane jest jako określony „projekt życia”, którego znalezienie jest niezbędnym warunkiem normalnego funkcjonowania jednostki i maksymalnego wykorzystania przez nią własnych możliwości — mamy tutaj do czynienia z poznawczym ujęciem poczucia sensu życia.

W ujęciu DĄBROWSKIEGO poczucie sensu życia związane jest z wyższym poziomem rozwoju świadomości i samoświadomości. W człowieku, który utożsamia swoje istnienie tylko ze sprawami życia codziennego i funkcjonowaniem wyłącznie sfery popędów, zagadnienia sensu życia nie istnieją lub też przejawiają się w sposób słaby i powierzchowny. Dopiero, jak podaje Dąbrowski, „na poziomie głębszego rozwoju świadomości i samoświadomości, na poziomie silniejszych związków uczuciowych, wzrostu środowiska wewnętrznego i dynamizmu przeróbki wewnątrzpsychicznej, rozwoju hierarchii wartości i ideału osobowości, dochodzi do powstania i rozwoju kwestii sensu życia i istnienia”²⁸ Poczucie sensu życia nadawało by jednostce impuls do stałego dążenia ku rozwojowi i przekraczania ograniczeń wynikających z natury ludzkiej.

FRANKL, analizując psychologiczny aspekt sensu życia, uważa, że potrzeba sensu życia jest „potrzebą potrzeb” Nigdzie w przyrodzie — poza życiem podmiotowo-osobowym człowieka — nie występuje, nie znajdziemy dla niej żadnej analogii w świecie zwierzęcym. Dlatego Frankl mówi o „woli sensu” realizującej się w spotkaniu z wartościami tworzącymi człowieka. Rola sensu życia jest tutaj związana ści-

²⁵ K. POPIELSKI, „Sens” i „wartość” życia jako kategorie antropologiczno-psychologiczne, w: TENŻE (red.), *Człowiek — pytanie otwarte*, Lublin 1987, s. 127.

²⁶ Poczucie sensu życia analizowane było m.in. przez takich autorów, jak: C. MATUSEWICZ, *Charakter i motywy aktywności młodzieży starszej*, Zielona Góra 1968; K. OBUCHOWSKI, *Psychologia dążeń ludzkich*, Warszawa 1983; K. DĄBROWSKI, *W poszukiwaniu zdrowia psychicznego*, Warszawa 1996; V.E. FRANKL, *Homo patiens*, Warszawa 1998; TENŻE, *The Unheard Cry for Meaning. Psychotherapy and Humanism*, New York 1979; K. POPIELSKI (red.), *Człowiek — pytanie otwarte*, Lublin 1987.

²⁷ OBUCHOWSKI, dz. cyt., s. 210.

²⁸ DĄBROWSKI, dz. cyt., s. 160.

śle z podstawową cechą ludzkiego istnienia, a mianowicie specyficznie ludzką zdolnością do samotranscendencji i oddania się w służbę obiektywnym wartościom. Człowiek szuka sensu życia i znajduje go w tym, ci robi i tworzy, w różnorodnych przeżyciach, miłości do innych ludzi i dostrzeganiu pozytywnych stron w z pozoru beznadziejnych sytuacjach. Dzięki temu poczucie sensu życia pozwala człowiekowi na osiągnięcie dojrzałości w zakresie rozwoju siebie, jak i relacji z innymi ludźmi — pozwala na „spełnienie siebie”²⁹

Omawiając poczucie sensu życia, należy je odróżnić od potrzeby sensu życia. Poczucie sensu życia wyraża bowiem fakt jego realnego, podmiotowego doświadczenia i przeżywania, gdy natomiast potrzeba ma charakter rzeczywistości obiektywnej. Podobnie można stwierdzić, że sens życia w koncepcji logoteorii jest rzeczywistością obiektywną, zaś poczucie sensu życia jest podmiotowym i „upersonalizowanym” doświadczeniem tejże rzeczywistości. Powyższe rozróżnienia są niezbędne do prawidłowego zrozumienia koncepcji poczucia sensu życia w kontekście logoteorii³⁰

Poczucie sensu życia jest czymś więcej niż tylko potrzebą w rozumieniu *stricte* biologicznym. Jest potrzebą egzystencjalną, która właściwa jest tylko człowiekowi. Ma ona charakter nie tyle biologiczny, co antropologiczny i podmiotowy. Jednak, co należy podkreślić, nie można jej traktować w oderwaniu od płaszczyzny przyrody. Jednostka w swym działaniu przejawia dynamizm dążenia do sensu życia i potrzebę odniesienia do wartości — są one potrzebne do bycia i, jak pisze Popielski: „służą egzystencji analogicznie jak oddech ciała czy ekspresja psychice”³¹. Idąc tym tokiem rozumowania można przyjąć, że sens życia jest to stan podmiotowej satysfakcji jednostki, który jest związany z działaniem celowym i ukierunkowanym na wartości zarówno bliskie, jak i dalekie, względne i absolutne. Poczucie sensu życia w interpretacji logoterapeutycznej jest związane z przeżywaniem i doznawaniem jednostki. Zachodzi ono w bezpośrednim kontekście osobistych refleksji, analiz i przeżyć jednostki. Poszczególne jednostki w procesie indywidualnego i społecznego życia odkrywają i aktualizują poczucie sensu życia — jest to dynamiczny, ciągły i otwarty proces, będący jednocześnie specyficznym i niepowtarzalnym dla każdej jednostki.

Poczucie sensu życia spełnia bardzo istotne funkcje w całości kształceniu życia jednostki. Jako czynnik dynamizujący rozwija osobowość, pozwala na realizację zamierzonych celów, zapewnia poczucie bezpieczeństwa i przynależności. Jednostka może wówczas prawidłowo harmonizować swoje dążenia i mieć pełną świadomość celu własnego życia, może rozwijać się w kierunku indywidualnego i społecznego

²⁹ FRANKL, *Nieświadomy Bóg*, s. 154–156.

³⁰ K. POPIELSKI, *Doświadczenie sensu i jego znaczenie dla egzystencji*, w: TENŻE (red.), *Człowiek – wartości – sens*, Lublin 1996, s. 57.

³¹ TENŻE, *Człowiek: egzystencja podmiotowo-osobowa*, w: TENŻE (red.), *Człowiek – wartości – sens*, s. 45.

ideału. Niezaspokojenie poczucia sensu życia prowadzi do dezintegracji osobowości, odczuwania bezsensowności, wewnętrznej pustki i apatii. Konsekwencją mogą być frustracje i nerwice egzystencjalne. Poczucie sensu życia umożliwia ukierunkowanie całej aktywności jednostki, a także daje odpowiedzi na najważniejsze pytania dotyczące sensu świata i ludzkiego istnienia. Otaczająca rzeczywistość jawi się wówczas jednostce jako racjonalna i sensowna. Posiadanie sensu życia zaspokaja także podstawowe potrzeby jednostki: daje poczucie osobistego bezpieczeństwa, poczucie własnej wartości, a także skuteczność działania. MĄDRZYCKI stwierdza, że poczucie sensu życia wiąże się z potrzebą bezpieczeństwa, ponieważ nadanie sensu życiu łagodzi lęki, natomiast brak tego poczucia rodzi lęk³².

Analizując to poczucie należy zaznaczyć, iż jest ono uwarunkowane pewnymi czynnikami. PŁUŻEK wymienia wśród czynników mających wpływ na poczucie sensu życia m.in.: osobowość, inteligencję, środowisko, przeżywane kryzysy osobiste, sposoby radzenia sobie w sytuacjach trudnych. Zaznacza również, iż sens życia nie jest dany raz na zawsze, ale trzeba go poszukiwać. Poszukiwanie to okupione jest nieraz wielkim wysiłkiem, ponieważ jednostka musi pokonywać ogromny trud niepewności i wątplenia³³. GRULKOWSKI wyróżnia następujące czynniki: (1) wiek życia — chociaż poczucie sensu życia staje się w pełni uformowane dopiero w wieku dorosłym, to jednak nie ma tutaj zależności deterministycznej; (2) hierarchia wartości — decyduje ona o jakościowym charakterze poczucia sensu życia; (3) dojrzała osobowość — dojrzałość ta powinna przejawiać się w dojrzałości intelektualnej, emocjonalno-uczuciowej oraz behawioralnej; (4) proces socjalizacji — powstanie poczucia sensu życia uwarunkowane jest kulturowo i w dużej mierze zależne od właściwego procesu socjalizacji³⁴.

Rozpatrując powyższe dane można stwierdzić, że poczucie sensu życia jest osobowościowo i społecznie ukształtowaną strukturą, która jest złożona i uwarunkowana wieloma czynnikami.

Wiek wczesnej młodości w którym znajdują się osoby badane charakteryzuje się poszukiwaniem sensu własnego życia, odkrywaniem swojej roli w życiu — można powiedzieć, że jest to czas intensywnego poszukiwania sensu życia. Samoświadomość jednostki, czyli wiedza o sobie samym wraz z oceną siebie samego nabiera uporządkowania, pozwalając na stawianie pytań dotyczących tożsamości i poszukiwania sensu swego istnienia. Dążenia te stają się coraz bardziej świadome, poparte refleksją i poszukiwaniem odpowiedzi. Młodzież w tym okresie stawia sobie pytania dotyczące sensu własnego życia i życia ludzkiego w ogólności. Nie są to jednak problemy egzystencjalne w sensie biologicznym (życia i śmierci), ale bardziej w sen-

³² T. MĄDRZYCKI, *Osobowość jako system tworzący i realizujący plany*, Gdańsk 1996, s. 103.

³³ Z. PŁUŻEK, *Osobowościowe uwarunkowania pytania o sens życia*, w: K. POPIELSKI (red.), *Człowiek – wartości – sens*, s. 366.

³⁴ Por. B. GRULKOWSKI, *Postawy „być” i „mieć” a poczucie sensu życia*, Gdańsk 1998, s. 38–40.

się ogólnoludzkim. Zagadnienie to jest bowiem zdominowane u młodzieży przez aktualne problemy dotyczące całej ludzkości, np. wolności i ograniczenia, społecznej stabilizacji i kryzysów. Rozważania te odnoszone są do własnych doświadczeń i wpływają na zachowanie³⁵

Reasumując powyższe rozważania na temat poczucia sensu życia można stwierdzić, iż jest ono związane z indywidualnym doświadczeniem danej jednostki oraz otoczeniem w którym jednostka się wychowała i w którym aktualnie przebywa. Tak rozumiane jest czynnikiem dynamizującym ludzkie życie, który umożliwia wszechstronny rozwój osobowości i stwarza motywację do działania. Poczucie sensu życia jest uwarunkowane wieloma czynnikami, m.in. strukturą osobowości, wyznawanymi wartościami, środowiskiem społecznym, jak i wiekiem. Okres młodzieńczy, w którym znajdują się badani, jest okresem intensywnej refleksji nad sensem życia. Następuje proces przeformowania hierarchii wartości, poglądów i planów życiowych. W tym czasie ma miejsce kształtowanie się poczucia sensu życia, które w dużym stopniu wpłynie na późniejsze życie jednostki.

2. Strategia badań własnych

2.1. Metody zastosowane w pracy

W badaniach zastosowano następujące metody: *Skalę Relacji do Boga D. Hutsebauta (SRB)* oraz *Skalę Sensu Życia (PIL) J.C. Crumbaugh'a i L.T. Maholicka*.

Skala Relacji do Boga (SRB) skonstruowana i opublikowana została przez D. HUTSEBAUTA w 1980 r. — na grunt polski przetłumaczona i opracowana przez W. Prężynę. Hutsebaut przystępując do budowy swojej skali zauważył, że dotychczasowe narzędzia do pomiaru postaw religijnych składały się z twierdzeń dotyczących akceptacji bądź odrzucenia dogmatów religijnych, a także twierdzeń analizujących, jakie znaczenie ma religia dla życia jednostki lub społeczeństwa — badały zatem poziom religijności. Opisane podejście postanowił uzupełnić analizą rzeczywistych relacji osoby wierzącej do Boga i przedstawieniem typów tych relacji³⁶

Konstrukcja skali miała charakter ściśle empiryczny, w którym nie przyjmowano żadnych teoretycznych założeń co do rodzaju istniejących relacji. Materiał, którego użyto do budowania twierdzeń skali, pochodził z dyskusji w grupach, różnego rodzaju wywiadów na tematy doświadczeń religijnych osób, jak i również z testów religijnych i innych skal. Wstępną wersją skali przeprowadzono badania, których wyniki zanalizowano metodą Guliksena oraz analizą czynnikową. W wyniku tego ustalono ostateczną wersję skali składającą się z 7 podskal podstawowych i 3 dodat-

³⁵ Por. OBUCHOWSKA, *dz. cyt.*, s. 14n.

³⁶ Zob. D. HUTSEBAUT, *Belif as Lived Relations*, (*Psychologica Belgica* 20) 1980, s. 46–47.

kowych. Każda podskala składa się z 8 twierdzeń ocenianych na 7-stopniowej skali typu Likerta. Korzystając z pomocy sędziów kompetentnych, opisano każdą z podskal w następujący sposób (opis określa rodzaj relacji do Boga): (1) *zależność* — człowiek odczuwa potrzebę pomocy Bożej potrzebnej dla jego istnienia. Bóg jest widziany jako ktoś, kto daje istnienie; (2) *autonomia* — odpowiedzialność człowieka wyrasta przez uniezależnienie się od normatywnej funkcji Boga; (3) *buntowniczność* — Bóg nie spełnia oczekiwań wyzwalając bunt ze strony proszącego; (4) *wina* — jednostka doświadcza poczucia winy i czuje się osądzona przez Boga; (5) *identyfikacja* — jednostka identyfikuje się z Jezusem Chrystusem jako idealnym człowiekiem i wzorem; (6) *współhumanitarność* — ukierunkowanie na Boga poprzez ukierunkowanie na człowieka. Bóg jest dostrzegany i odnajdywany w ludziach; (7) *norma etyczna* — Bóg jest dostrzegany jako norma absolutna; (8) *akceptacja przekonań* — dogmaty stanowiące treść przekonań są bezwzględnie akceptowane; (9) *centralność religii* — stopień ważności jaki przekonania odgrywają w życiu; (10) *strach przed niepewnością* — poszukiwanie większej obiektywnej pewności swoich przekonań.

Rozpiętość wyników dla każdej podskali wynosi od 8 do 56 (w wersji polskiej). Średni współczynnik homogeniczności równa się .83 ($N=266$). Rzetelność skali waha się dla każdej z podskal w granicach od .48 do .87 przy średnim wyniku dla całej skali .83³⁷

Skalę Sensu Życia (PIL) (inna nazwa to *Test Celu Życia*) zastosowano do pomiaru poczucia sensu życia. Skala skonstruowana i opublikowana została przez J.C. CRUMBAUGHA i K.T. MAHOLICKA w 1963 r. — na język polski przetłumaczona przez Z. Płużek. Test ten oparty jest na teorii frustracji egzystencjalnej i nerwicy noogennej V.E. Frankla i mierzy stopień zaspokojenia potrzeby sensu życia. Składa się z 3 części: część I obejmuje 20 twierdzeń dotyczących sensu życia opartych na skali od 1 do 7; część II zawiera 14 zdań niedokończonych, które osoba badana ma uzupełnić; część III ma charakter uzupełniający i obejmuje wolne wypowiedzi na temat dążeń, ambicji i celów w życiu. W badaniach ze względów metodologicznych wykorzystano tylko I część skali.

Poszczególne itemy I części można połączyć w 6 następujących kategorii: (1) afirmacja życia — itemy 2, 4, 5, 6, 8, 10, 19; (2) akceptacja siebie — itemy 1, 12, 13; (3) świadomość celu — itemy 3, 11, 20; (4) poczucie wolności — itemy 14, 18; (5) ocena przyszłości — 7, 17; (6) stosunek do śmierci — 15, 16.

Wyniki I części skali mieszczą się w granicach od 20 do 140 punktów. Im wyższy wynik, tym wyższe zaspokojenie u osoby badanej potrzeby sensu życia. Normy zostały ustalone przez autorów dla populacji amerykańskiej i wynoszą odpowiednio: dla kobiet zdrowych średnia $M=121$ punktów ($s=13,97$) i kobiet nerwicowych śred-

³⁷ Zob. J. ŚLIWAK, *Altruizm a religijność człowieka*, RF 41 (1993), z. 4, s. 53–77.

nia $M=102$ punkty ($s=18,37$); dla mężczyzn zdrowych średnia $M=118$ punktów ($s=11,6$) i nerwicowych $M=97$ punktów ($s=15,03$). Jako wskaźnik graniczny przyjęto 111,5 punktów. Wskaźnik rzetelności obliczony przy pomocy r -Pearsona wynosi .80, a przy pomocy ρ Spearmana-Browna — .90³⁸.

2.2. Charakterystyka badanej grupy

Badaniami objętych zostało 60 osób, w tym 30 kobiet i 30 mężczyzn w wieku 19–20 lat. Mając na uwadze cel pracy, wszyscy badani byli maturzystami uczęszczającymi do liceum ogólnokształcącego i technikum jednej ze szkół średnich w Opolu. Osoby te pochodziły z samego miasta, jak i z pobliskich okolic. Przeważająca część, tj. ok. 90% młodzieży, brała systematyczny udział w katechezie szkolnej, pozostali uczęszczali na lekcje etyki lub w ogóle nie uczestniczyli w wymienionych zajęciach. Chcąc otrzymać obiektywne wyniki współzależności między typami religijności a poczuciem sensu życia oraz aby nie wprowadzać dodatkowych zmiennych komplikujących badania, nie dzielono grupy na uczestniczących i nie uczestniczących w lekcjach religii. Stworzyło to możliwość otrzymania wyników rozłożonych na całym kontinuum religijności obejmującym badane osoby.

Można przypuszczać, iż przeprowadzane badania wzbudziły wśród osób badanych zainteresowanie, które znalazło odzwierciedlenie w chętnym wypełnianiu testów oraz w udzielaniu szczerych i autentycznych odpowiedzi. Świadczyć mogą o tym także pytania na temat badań, jak i wielokrotne prośby o udzielenie informacji o wynikach i ich interpretacji psychologicznej.

3. Wyniki badań

3.1. Analiza ilościowa wyników uzyskanych w *Skali Relacji do Boga (SRB)*

Analizując wyniki uzyskane w *Skali Relacji do Boga* należy stwierdzić, że najniższy wynik w podskalach, w których można było uzyskać od 8 do 56 punktów, wyniósł 8 punktów — uzyskany został w podskali *wina*. Najwyższy natomiast wynik — 55 punktów — uzyskano w podskali *buntowniczność*.

Porównanie średnich M wyników otrzymanych w poszczególnych 10 podskalach wskazuje, że najniższą średnią $M=24,916$ punktów uzyskano w podskali *wina*, która określa nam w jakim stopniu jednostka doświadcza poczucia winy i czuje się osądzona przez Boga. Wynik ten wskazuje na tendencję ujemną w poziomie doświadczania poczucia winy w grupie badanych. Natomiast najwyższa średnia $M=42,716$

³⁸ K. POPIELSKI, *Metody badania frustracji egzystencjalnej i nerwicy noogennej stosowane w logoterapii*, ZP 23 (1982), nr 1–2, s. 77–78.

punktów uzyskana została w podskali *akceptacja przekonań* mówiącej o bezwzględnej akceptacji dogmatów stanowiących treść przekonań religijnych. Świadczy to o dodatniej tendencji do akceptowania przez osoby treści będących przedmiotem wiary i uznawania ich za zgodne ze swoim systemem przekonań.

Analizując wyniki otrzymane w poszczególnych podskalach *SRB* należy zaznaczyć, iż na wynik każdej podskali składa się 8 itemów, ocenianych w skali 1–7 punktów. Średnia ilość punktów możliwych do otrzymania w każdej z podskali wynosi zatem 32 punkty. Poniżej tej wyznaczonej granicy znajdują się średnie *M* następujących podskal: *buntowniczność*, *wina*, *strach przed niepewnością*. Wyniki średnich *M* wyższe niż 32 punkty uzyskano w podskalach: *zależność*, *autonomia*, *identyfikacja*, *współhumanitarność*, *normy etyczne*, *akceptacja przekonań*, *centralność religii*.

Można także stwierdzić, że spośród wyróżnionych wymiarów religijności (relacji do Boga) najbardziej preferowane są przez młodzież relacje oparte na akceptacji dogmatów religijnych stanowiących podstawę wiary, także relacje, w których osoba odczuwa potrzebę pomocy Bożej jako istotnej dla życia oraz relacje nacechowane wysokim stopniem ważności jaki przekonania religijne odgrywają w życiu jednostki. Najmniej reprezentowana wśród badanej młodzieży jest relacja do Boga oparta na buntowniczności wynikającej z przekonania, iż Bóg nie spełnia oczekiwań proszącego oraz relacja oparta na doświadczaniu poczucia winy. Rozkład wyników badanych osób w stosunku do średniej przedstawia się podobnie w kolejnych podskalach — wskazują na to porównywalne wartości odchyłeń standardowych *S*. Poniższa tabela przedstawia wyniki w poszczególnych podskalach.

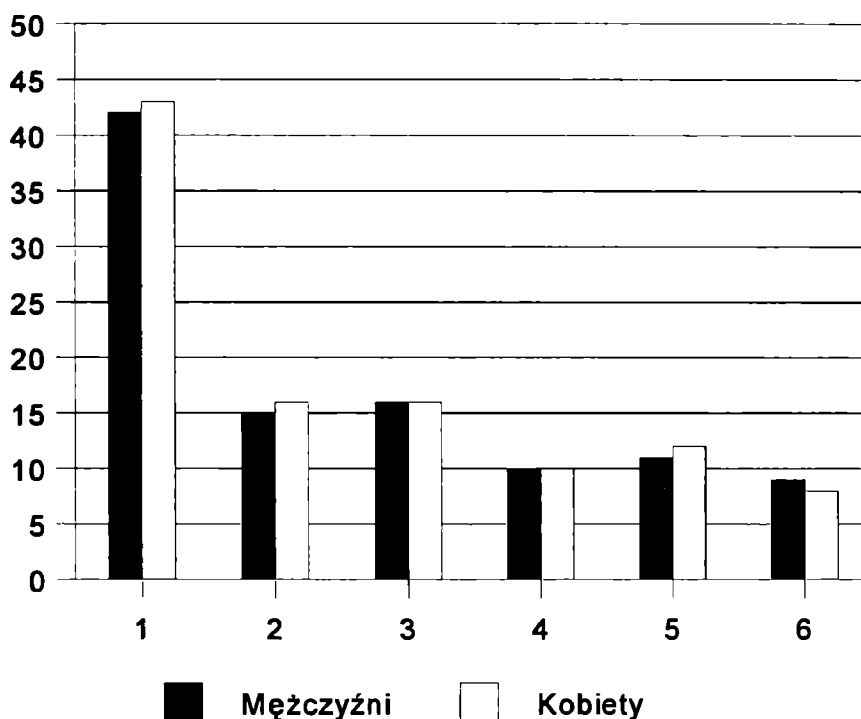
Tabela 1. Wyniki średnich (*M*) i odchyłeń standardowych (*S*) w poszczególnych podskalach *SRB*

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
M	38,35	32,816	24,916	27,833	35,266	34,033	35,766	42,716	38,24	31,65
S	10,32	8,994	9,85	8,493	8,414	9,724	9,884	8,959	7,675	8,28

Poszczególne cyfry w tabeli oznaczają następujące wymiary religijności skali Hutsebauta: (1) *zależność* — „człowiek odczuwa potrzebę pomocy Bożej potrzebnej dla jego istnienia, Bóg jest widziany jako ktoś, kto daje istnienie”; (2) *autonomia* — „odpowiedzialność człowieka wyrasta przez uniezależnienie się od normatywnej funkcji Boga”; (3) *buntowniczność* — „Bóg nie spełnia oczekiwań, wyzwalając bunt ze strony proszącego”; (4) *wina* — „jednostka doświadczająca poczucia winy i czuje się osądzona przez Boga”; (5) *identyfikacja* — „jednostka identyfikuje się z Jezusem Chrystusem jako idealnym człowiekiem i wzorem”; (6) *współhumanitarność* — „ukierunkowanie na Boga poprzez ukierunkowanie na człowieka: Bóg jest dostrzegany i odnajdywany w ludziach”; (7) *norma etyczna* — „Bóg jest dostrzegany jako norma absolutna”; (8) *akceptacja przekonań* — „dogmaty stanowiące treść przekonań są bezwzględnie akceptowane”; (9) *centralność religii* — „stopień ważności, jaki

przekonania odgrywają w życiu”; (10) *strach przed niepewnością* — „poszukiwanie większej obiektywnej pewności swoich przekonań”

Wykres 1. Wartości średnich M dla poszczególnych podskal SRB Hutsebauta



3.2. Analiza wyników uzyskanych w *Skali Sensu Życia (PIL)*

3.2.1. Analiza wyników ogólnych

W całej skali składającej się z 20 itemów, przy punktacji 1–7 punktów za item, otrzymać można było od 20 do 140 punktów. Najniższy wynik otrzymany przez osobę badaną wyniósł 71 punktów, natomiast najwyższy wynik w skali — 133 punkty. Wyniki ogólne średniej M i odchylenia standardowego S dla wszystkich osób przedstawia tabela poniżej.

Tabela 2. Wynik średniej (M) i odchylenia standardowego w skali ogólnej

Wynik ogólny	
M	103,433
S	15,778

Analizując wyniki wszystkich badanych należy stwierdzić, iż poniżej średniej M usytuowało się 29 osób, w tym 16 mężczyzn (55,17%) i 13 kobiet (44,82%). Powyżej średniej znalazło się 31 osób, w tym 14 mężczyzn (45,16%) i 17 kobiet (54,84%).

Porównanie średniej M i odchylenia standardowego S wszystkich wyników osobno dla mężczyzn i dla kobiet wykazało, że nieco wyższą średnią otrzymały kobiety.

Zgodne jest to z normą, według której kobiety osiągają przeciętnie wyższe wyniki niż mężczyźni. W grupie badanych kobiety charakteryzuje również wyższa wartość odchylenia standardowego, co świadczy o większej rozpiętości wyników w stosunku do średniej. Otrzymane wyniki przedstawia tabela 3.

Tabela 3. Średnie (M) i odchylenia standardowe (S) w całej skali dla mężczyzn i kobiet

	Mężczyźni	Kobiety
M	102,6	104,26
S	12,778	18,487

Uwzględniając przyjęty poziom normy: odpowiednio dla mężczyzn w granicach 118–97, dla kobiet 121–102, można stwierdzić, iż otrzymane wyniki średniej dla grupy mężczyzn i grupy kobiet mieszczą się w powyższych granicach. Jednak rozpatrując wyniki każdej osoby oddzielnie należy stwierdzić, że poniżej granicy przyjętej dla normalnego poziomu poczucia sensu życia mierzonego *PIL* mieści się odpowiednio: 10 mężczyzn (33,3%) i 11 kobiet (36,6%). Wyniki te wskazują na posiadanie przez niniejszą grupę obniżonego poziomu poczucia sensu życia.

3.2.2. Analiza poszczególnych podskal

Skala Sensu Życia (PIL), obok wyniku ogólnego, może być analizowana w kontekście 6 podskal. Każda z nich zawiera różną ilość itemów, wynik poszczególnej podskali otrzymuje się przez zsumowanie punktów należących do niej itemów. W kolejnych podskalach *PIL* otrzymano następujące wyniki średnich M i odchyłeń standardowych S . Przedstawia je tabela 4.

Tabela 4. Średnie (M) i odchylenia standardowe (S) dla poszczególnych podskal *PIL*

	1. afirmacja życia	2. akceptacja siebie	3. świadomość celu	4. poczucie wolności	5. ocena przyszłości	6. stosunek do śmierci
	M podskali = 32	M podskali = 14	M podskali = 14	M podskali = 10,5	M podskali = 10,5	M podskali = 10,5
M	42,25	15,233	15,75	10,083	10,95	9,166
S	7,597	2,664	3,011	2,219	2,258	2,330

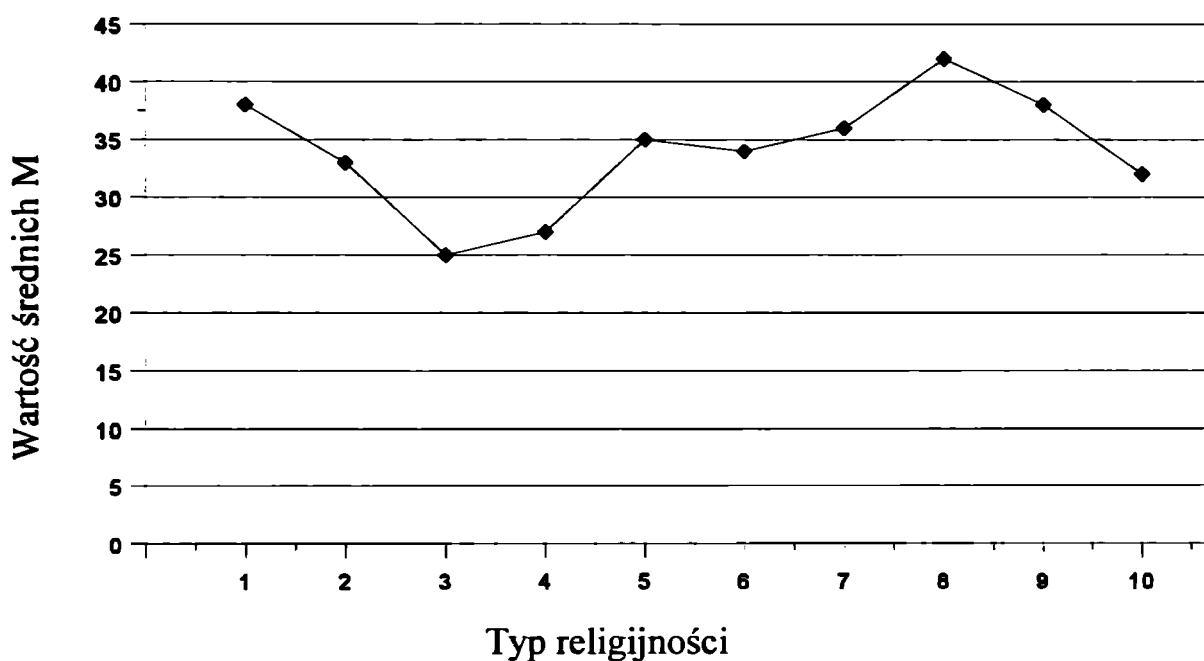
Wyniki M niższe niż wartość graniczna podskali (M podskali) otrzymano w podskalach: poczucie wolności i stosunek do śmierci. W pozostałych podskalach: afirmacja życia, akceptacja siebie, świadomość celu, ocena przyszłości wynik średniej M był wyższy niż wartość graniczna podskali.

Porównanie wyników średnich M i odchyłeń standardowych S w poszczególnych podskalach oddzielnie u mężczyzn i u kobiet pokazało, że mężczyźni uzyskali nieco wyższą wartość średniej w podskalach: poczucie wolności i stosunek do śmierci, natomiast kobiety nieco wyższą wartość średniej w podskalach: afirmacja życia, akceptacja siebie, świadomość celu, ocena przyszłości.

Tabela 5. Średnie (*M*) i odchylenia standardowe (*S*) dla poszczególnych podskal, oddzielnie dla mężczyzn, jak i dla kobiet

	1. afirmacja życia		2. akceptacja siebie		3. świadomość celu		4. poczucie wolności		5. ocena przyszłości		6. stosunek do śmierci	
	Mężczyźni	Kobiety	Mężczyźni	Kobiety	Mężczyźni	Kobiety	Mężczyźni	Kobiety	Mężczyźni	Kobiety	Mężczyźni	Kobiety
<i>M</i>	41,5	43	15	15,46	15,73	15,76	10,1	10,06	10,8	11,1	9,46	8,86
<i>S</i>	6,92	8,26	2,4	2,92	2,61	3,41	2,2	2,27	1,95	2,55	2,12	2,51

Wykres 2. Wartości średnich *M* w podskalach oddzielnie dla mężczyzn i dla kobiet



3.2.3. Porównanie i analiza wyników *Skali Relacji do Boga* z wynikami *PIL*

Do porównania i analizy wyników *Skali Relacji do Boga (SRB)* z wynikami *Skali Sensu Życia (PIL)* zastosowano technikę korelacyjną *r*-Pearsona. Pozwoliło to na porównanie wyniku ogólnego i wyników w poszczególnych podskalach *PIL* z wynikami w podskalach *SRB*. Uzyskane wyniki zostały przedstawione w tabeli 6.

Tabela 6. Korelacje i ich istotność między wynikiem ogólnym i wynikami w poszczególnych kategoriach *PIL* a wynikami w kolejnych podskalach *SRB*

<i>PIL/ SRB</i>	W. o.		1		2		3		4		5		6	
	<i>r</i>	<i>p</i> <	<i>r</i>	<i>p</i> <	<i>r</i>	<i>p</i> <	<i>r</i>	<i>p</i> <	<i>r</i>	<i>p</i> <	<i>r</i>	<i>p</i> <	<i>r</i>	<i>p</i> <
1	0,022	n. i.	0,087	n. i.	0,028	n. i.	-0,060	n. i.	0,052	n. i.	-0,115	n. i.	-0,023	n. i.
2	-0,014	n. i.	-0,065	n. i.	-0,021	n. i.	0,031	n. i.	-0,068	n. i.	0,103	n. i.	0,064	n. i.
3	-0,302	0,05	-0,317	0,05	-0,143	n. i.	-0,193	n. i.	-0,271	0,05	-0,145	n. i.	-0,199	n. i.
4	-0,269	0,05	-0,108	n. i.	-0,233	n. i.	-0,247	0,05	-0,237	n. i.	-0,359	0,01	-0,311	0,01

PIL/ SRB	W. o.		1		2		3		4		5		6	
	r	p<	r	p<	r	p<	r	p<	r	p<	r	p<	r	p<
5	0,077	n. i.	0,111	n. i.	0,060	n. i.	-0,033	n. i.	0,100	n. i.	0,019	n. i.	0,017	n. i.
6	0,161	n. i.	0,150	n. i.	0,179	n. i.	0,027	n. i.	0,157	n. i.	0,040	n. i.	0,172	n. i.
7	-0,080	n. i.	-0,004	n. i.	-0,085	n. i.	-0,1	n. i.	0,018	n. i.	-0,211	n. i.	-0,118	n. i.
8	-0,041	n. i.	0,039	n. i.	-0,027	n. i.	-0,150	n. i.	0,047	n. i.	-0,245	0,05	0,010	n. i.
9	-0,004	n. i.	0,092	n. i.	-0,055	n. i.	-0,096	n. i.	0,036	n. i.	-0,170	n. i.	-0,014	n. i.
10	-0,207	n. i.	-0,198	n. i.	-0,143	n. i.	-0,178	n. i.	-0,113	n. i.	-0,05	n. i.	-0,198	n. i.

Korelacje istotne statystycznie występują pomiędzy wynikiem ogólnym *PIL* (W.o.) a następującymi podskalami *SRB*:

- W.o. a podskala III (*buntowniczność*) $r = -0,302$; $p < 0,05$;
- W.o. a podskala IV (*wina*) $r = -0,269$; $p < 0,05$.

Korelacje między wynikiem ogólnym *PIL* a pozostałymi podskalami *SRB* okazały się statystycznie nieistotne. Natomiast spośród korelacji poszczególnych kategorii *PIL* z kolejnymi podskalami *SRB* statystycznie istotne wyniki otrzymano między:

- kategorią I (*afirmacja życia*) a podskala III (*buntowniczność*) $r = -0,317$; $p < 0,05$;
- kategorią III (*świadomość celu*) a podskala IV (*wina*) $r = -0,247$; $p < 0,05$;
- kategorią IV (*poczucie wolności*) a podskala III (*buntowniczność*) $r = -0,271$; $p < 0,05$;
- kategorią V (*ocena przyszłości*) a podskala IV (*wina*) $r = -0,359$; $p < 0,01$;
- kategorią V (*ocena przyszłości*) a podskala VIII (*akceptacja przekonań*) $r = -0,345$; $p < 0,05$;
- kategorią VI (*stosunek do śmierci*) a podskala IV (*wina*) $r = -0,311$; $p < 0,01$.

Najsilniejsze korelacje ($p < 0,01$) występują pomiędzy oceną przyszłości a poczuciem winy oraz stosunkiem do śmierci a poczuciem winy. Należy przy tym dodać, iż w porównaniu podskali III (*buntowniczność*) i IV (*wina*) z poszczególnymi kategoriami *PIL* znajduje się najwięcej wyników istotnych. Natomiast najsłabsza istotnie statystyczna korelacja zachodzi między oceną przyszłości a akceptacją przekonań.

W jednej z kategorii *PIL*, a mianowicie w kategorii II (*akceptacja siebie*) nie otrzymano żadnych statystycznie istotnych korelacji z kolejnymi podskalami *SRB*; co prawda, najwyższą korelacją była tutaj zależność pomiędzy akceptacją siebie a poczuciem winy, jednak poziom ufności był zbyt wysoki $p > 0,05$, by przyjąć dany wynik. Rozpatrując natomiast otrzymane współzależności od strony poszczególnych podskal *SRB* należy stwierdzić, iż w przypadku takich podskal, jak: I (*zależność*), II (*autonomia*), V (*identyfikacja*), VI (*współhumanitarność*), VII (*normy etyczne*), IX (*centralność religii*), X (*strach przed niepewnością*) korelacje z kolejnymi kategoriami *PIL* okazały się nieistotne statystycznie — przekraczały dopuszczalny poziom ufności $p < 0,05$. Podsumowując powyższe wyniki można powiedzieć, iż najsilniejsze korelacje występują pomiędzy poczuciem sensu życia, wyrażonym w poszcze-

gólnych kategoriach *PIL* a wymiarami religijności, jak: buntowniczność, poczucie winy, akceptacja przekonań.

4. Dyskusja wyników

Zastosowana metoda statystyczna korelacji *r*-Pearsona pozwoliła na uzyskanie wyników potwierdzających stanowiska i tezy obecne w literaturze przedmiotu, a dotyczące istnienia współzależności pomiędzy religijnością a poczuciem sensu życia³⁹ Religijność jako rzeczywistość wieloaspektowa, niosąc ze sobą określony system wartości, przekonań, postępowania, staje się jednoczącą filozofią życia, która może nadawać sens życiu jednostki. Jednocześnie posiadanie wysokiego poczucia sensu życia stanowi bazę do ukształtowania się dojrzałej religijności.

1. Analiza wyników korelacji poszczególnych kategorii *PIL* z kolejnymi podskalami *SRB* wskazuje na współzależność wyniku ogólnego poczucia sensu życia z buntownicznością rozumianą jako typ relacji religijnej. Uzyskana istotna statystycznie korelacja ma znak ujemny, co oznacza, że ze wzrostem poczucia sensu życia maleje bunt jednostki wobec Boga. W człowieku wzrasta wówczas zaufanie do Boga jako Tego, który wysłuchuje próśb ze strony proszącego i spełniającego oczekiwania w Nim pokładane. Poczucie sensu życia koreluje tu dodatnio z typem relacji do Boga opartej na zaufaniu. W tym kontekście znajdujemy odniesienie do badań Prężyny, wskazującego na wysoką korelację intensywności postawy religijnej z poczuciem sensu życia⁴⁰ Człowiek posiadający wysoki poziom poczucia sensu życia będzie charakteryzował się relacjami do Boga nacechowanymi nadzieją i zawierzeniem, relacjami, w których ufność zastępuje bunt.

Teza ta znajduje odzwierciedlenie w korelacjach między dwoma kategoriami: *afirmacją życia oraz poczuciem wolności (PIL) a buntownicznością* — występująca korelacja ma znak ujemny. Oznacza to, że ze wzrostem poziomu afirmacji życia i przeżywaniem go w kategoriach wolności maleje buntowniczność i relacje do Boga nabierają cech zaufania, nadziei. Konstatacja ta może być również interpretowana w „drugą stronę” zgodnie z metodologicznym wymogiem korelacji. Wydaje się, iż jednostki w pełni pogodzone z wolą Boga nie stają się przygnębione w sytuacjach trudnych i niesprzyjających. Doświadczane trudności, niesprawiedliwość, niezrozumienie czy niechęć ze strony innych nabierają odmiennego znaczenia, gdy człowiek patrzy na nie jako dopuszczone przez Boga środki duchowego postępu, a nie jako

³⁹ Związek pomiędzy religijnością a poczuciem sensu życia badany był m.in. przez takich autorów, jak: PRĘŻYNA, dz. cyt.; K. CHAMBARLAIN, S. ZIKA, *Religiosity, meaning in life, and psychological well-being*, w: J.F. SCHUMAKER (red.), *Religion and mental health*, New York 1992, s. 138–148; J.E. ALOCK, *Religion and rationality*, w: SCHUMAKER (red.), dz. cyt., s. 122–131.

⁴⁰ Zob. PRĘŻYNA, dz. cyt., s. 117.

wyływające z osobistych niepowodzeń i porażek⁴¹. Przekonanie takie jest szczególnie ważne w młodym wieku, a w takim znajdują się badani. Wiek 19–20 lat to czas istotnych przemian osobowościowych, podejmowania decyzji wpływających na dalsze życie, np. studia, podjęcie pracy, ale i równocześnie czas młodzieńczego buntu i stawiania pytań. Osoba akceptująca siebie i swoje życie umiejętnie przyjmuje negatywne emocjonalnie reakcje, uświadamia sobie swoje słabe strony oraz potrafi obiektywnie spojrzeć na rzeczywistość. Uzyskane wyniki wydają się pozostawać w zgodzie z badaniami BAZYŁAKA dotyczącymi postaw religijnych młodzieży. Wskazuje on, że im bardziej intensywna i lepiej rozbudowana religijność, tym większa odporność psychiczna oraz dyspozycja do powściągliwości i kontrolowania swego zachowania. W tym rozumieniu relacja do Boga oparta na zaufaniu koreluje dodatkowo z życiem przeżywanym w duchu afirmacji i wolności⁴².

2. Kolejną współzależnością otrzymaną w toku badań jest korelacja między poczuciem sensu życia (wynik ogólny *PIL*) a poczuciem winy. Ma ona znak ujemny świadczący, iż ze wzrostem poczucia sensu życia maleje poczucie winy doświadczane przez człowieka (poczucie winy rozumiane jest tutaj jako niedojrzałe). Istotne jest tutaj rozróżnienie na poczucie winy normalne, dojrzałe oraz poczucie winy niedojrzałe, patologiczne. W pierwszym przypadku jednostka zdaje sobie sprawę z popełnionych złych czynów, ma świadomość odpowiedzialności za nie, i jako osoba religijna ufa, że Bóg w swojej dobroci i miłosierdziu osądzi ją sprawiedliwie. Natomiast w poczuciu winy niedojrzałym osoba czuje się niesprawiedliwie i niemiłosiernie osądzona przez Boga, nie posiada przekonania o przebaczeniu jej popełnionych czynów, ale owładnięta jest nieproporcjonalną do faktów myślą o swojej winie i karze. W takim też rozumieniu, tj. jako niedojrzałe traktować będziemy problem poczucia winy omawiany w artykule.

Poczucie winy odgrywa ważną rolę w rozwoju i funkcjonowaniu struktury osobowości, której podstawową cechą jest dojrzałość uczuciowa, w tym i moralna. Jest ono najdelikatniejszym, a jednocześnie najsilniejszym — jak stwierdza KĘPIŃSKI — łącznikiem z ludzką wspólnotą: „Poczucie winy można by traktować jako karę za naruszenie systemu wartości moralnych. Wiąże się więc ono z najbardziej skomplikowanymi formami interakcji z otoczeniem społecznym”⁴³. Bardzo istotnym etapem w ukształtowaniu właściwej wrażliwości moralnej jest prawidłowe przyjęcie winy jako stanu naturalnego i zaakceptowanie go. Prowadzi to do uformowania się w jednostce dojrzałego poczucia winy, będącego wyznacznikiem dojrzałej osobowości. W przeciwnym wypadku na skutek niewłaściwego przeżycia winy i fałszywej samooceny może powstać niedojrzałe poczucie winy, które cechuje nieproporcjonal-

⁴¹ KUCZKOWSKI, *dz. cyt.*, s. 263.

⁴² Por. J. BAZYŁAK, *Postawy religijne młodzieży i ich związki z wybranymi elementami osobowości*, Warszawa 1984, s. 179.

⁴³ A. KĘPIŃSKI, *Melancholia*, Warszawa 1974, s. 117.

ność do świadomie przeżywanej sytuacji, irracjonalność, brak kontroli i wglądu ze strony jednostki⁴⁴.

W tym rozumieniu otrzymana współzależność mówiąca, iż ze wzrostem poczucia sensu życia maleje poczucie winy, i odwrotnie — ze zmniejszaniem się poczucia winy wzrasta poczucie sensu życia znajduje pośrednie potwierdzenie w badaniach JAWORSKIEGO. Człowiek, który zaangażował całe swoje „ja” w bezpośrednie i aktualne spotkanie z Bogiem jest optymistycznie i pozytywnie nastawiony do życia. Ma stosunkowo wysokie poczucie pewności siebie i zaufania do samego siebie, a w sferze emocjonalnej wykazuje większe zdyscyplinowanie, spokój i zrównoważone działanie⁴⁵. Nie ma tu miejsca na inercję, bezradność czy paraliżujące przygnębienie, które wypychają człowieka w depresję. Osoba posiadająca wysoki poziom poczucia sensu życia będzie zatem w mniejszym stopniu doświadczała niedojrzałego poczucia winy objawiającego się w przekonaniu, iż Bóg jako surowy sędzia nieustannie kontroluje jej poczynania czekając tylko na potknięcia. Mniejszy będzie również poziom lęku i niepokoju odczuwany przez jednostkę, a łączący się z niedojrzałym poczuciem winy.

W takim rozumieniu należy też rozpatrywać istotne korelacje pomiędzy trzema kategoriami *PIL*: świadomością celu, oceną przyszłości, stosunkiem do śmierci a poczuciem winy. Wszystkie one cechuje ujemny znak korelacji wskazujący, że ze zmniejszaniem się poczucia winy wzrasta świadomość celu do którego dąży podmiot, przekonanie o pomyślnej przyszłości oraz odpowiedzialny i świadomy stosunek do śmierci. Jednostka charakteryzująca się typem religijności o niskim niedojrzałym poczuciu winy posiadać będzie wyraźnie sprecyzowaną i indywidualnie akceptowaną filozofię życia. Cechować ją będzie stan pewności i słuszności, że jest zdolna, aby konstruktywnie kierować swoim życiem. Rodzi to wewnętrzną energię, która w zastosowaniu do postawionego zadania w znaczny sposób wzmaga prawdopodobieństwo sukcesu. Człowiek o takim typie religijności ma świadomość tego, że Bóg czuwa nad nim i nie pozwoli, aby stało mu się bezsensowne nieszczęście czy tragedia⁴⁶. Wiązać się to może z integracją osobowości ujmowaną w aspekcie emocjonalnym i wartościującym.

Na podstawie badań stwierdzono bowiem istotne powiązanie religijności osób badanych z ich stopniem integracji osobowości. Pozytywna postawa religijna (*religijność*) bardzo mocno koreluje z integracją osobowości. Z kolei wysoka integracja osobowości łączy się z większą odpornością na frustracje, co może przyczyniać się do mniejszego poziomu niedojrzałego poczucia winy⁴⁷. Nawiązując do otrzymanych w trakcie badań wyników, zasadne więc wydaje się stwierdzenie, że jednostki od-

⁴⁴ Zob. Z. CHLEWIŃSKI, *Dojrzałość: osobowość, sumienie, religijność*, Poznań 1991, s. 52–56.

⁴⁵ Por. R. JAWORSKI, *Psychologiczne korelaty religijności personalnej*, Lublin 1989, s. 163.

⁴⁶ Zob. ALLPORT, *dz. cyt.*, s. 179n.

⁴⁷ PRĘŻYNA, *dz. cyt.*, s. 152.

znaczające się religijnością o niskim poziomie niedojrzałego poczucia winy będą posiadać wyższy poziom sensu życia, który wiąże się z integracją osobowościową.

3. Ostatnią istotnie statystyczną współzależnością jest ujemna korelacja pomiędzy oceną przyszłości a akceptacją przekonań. Wskazuje ona, iż u osób badanych ze wzrostem optymistycznego patrzenia w przyszłość maleje przekonanie o bezwzględnej akceptacji dogmatów wiary. Jednostki zdecydowanie akceptujące treści, które stanowią istotę wiary, czyli dogmaty, będą z mniejszą perspektywą spoglądały na przyszłe życie. Teza taka na pierwszy rzut oka zdaje się stać w sprzeczności z wcześniejszymi poglądami mówiącymi o integrującej i usensawniającej życie roli religijności. Otrzymany wynik należy jednak rozpatrywać w kontekście problematyki okresu rozwojowego w którym znajdują się badani oraz wyników innych badań dotyczących związku religijności z osobowością.

Wiek wczesnej młodości, szczególnie w okresie końca szkoły średniej, jest etapem w którym młody człowiek stawia sobie szereg pytań dotyczących swego życia, a także osobistych planów na przyszłość. Wraz z niepokojem światopoglądowym i budowaniem koncepcji idealnego świata występuje rozbieżność między deklaracjami dotyczącymi uznawanych wartości a ich realizacją. Rodzi to w młodym człowieku bunt przejawiający się w odrzucaniu zbyt konserwatywnych, zachowawczych form myślenia i działania; jednostka woli raczej być samodzielna w kształtowaniu swej osobowości i stylu myślenia. Jednostka, chcąc być niezależna, odchodzi niejednokrotnie od zinstytucjonalizowanych form religijności, jak i od uznawania ogólnie przyjętych przez Kościół dogmatów wiary na rzecz idei Boga rozumianego w swój osobisty sposób, np. jako bliżej nieokreślonej siły kosmicznej czy też jako systemu wartości duchowych. Uznawany wcześniej w całości zbiór przykazań czy prawd wiary zaczyna być kontestowany i nieprzestrzegany, niektóre nakazy i dogmaty są akceptowane, a inne traktowane wybiórczo⁴⁸. W takim rozumieniu badani mogli traktować dogmaty stanowiące treść wiary jako ograniczające ich przyszłość i niejako „krępujące” życiowe plany, stąd przy korelacji oceny przyszłości z akceptacją przekonań zależność jest odwrotna. Można zaryzykować stwierdzenie, że nie tyle akceptacja określonych dogmatów wiary blokuje pozytywne spojrzenie na przyszłość, ile niewłaściwe rozumienie w okresie buntu młodzieńczego tych dogmatów przyczynia się do zanegowania ich roli w sensotwórczej wizji życia.

Inną próbą interpretacji otrzymanego wyniku jest odwołanie się do wyników badań opisujących ludzi wierzących jako bardziej konserwatywnych i cechujących się bardziej zachowawczymi postawami i działaniami. Starając się przestrzegać norm płynących z religijnych nakazów, posiadają wyższe standardy moralne, większą wrażliwość i czułość moralną. Są silnie przywiązani do tradycji i implikacji dogmatycz-

⁴⁸ Zob. OBUCHOWSKA, *dz. cyt.*, s. 89–103.

nych zeń płynących, starają się więc unikać ryzyka płynącego ze zmiany poglądów i pójścia za wciąż na nowo zmieniającymi się prądami kulturowo-społecznymi. W myśleniu i działaniu jednostki głęboko religijne mają postawę bardziej zachowawczą niż niewierzący, stąd ostrożniej będą formułować swe opinie na temat relacji: wiara – życie⁴⁹. Interpretując w tym kontekście otrzymaną korelację wydaje się, że osoba głęboko religijna, szczególnie młoda, stojąca u progu ważnych życiowych decyzji, gdzie przyszłość wydaje się bardzo niepewna i nieprzewidywalna, będzie bardziej ostrożnie patrzyła na przyszłe życie i z większym dystansem oceniała swe szanse na „światlaną” przyszłość. Posiadanie trwałych przekonań religijnych i standardów moralnych może stworzyć u jednostki tendencję do bardziej asekuranckiego i przezornego oceniania swych szans na znalezienie sensu życia i osiągnięcia celu. Nie znaczy to jednak, że zaprzestanie ona jakiegokolwiek działania mającego czynnie kształtować swoje życie, ani że zaniecha wszelkiej aktywności w kierunku realizacji swoich planów. Po prostu zinterioryzowane treści religijne mogą być pewnego rodzaju „filtrem” realistycznego i adekwatnego do swych możliwości myślenia i postępowania.

5. Wnioski psychologiczne i pastoralne

Niniejszy artykuł miał na celu ukazanie na podstawie badań współzależności pomiędzy typem religijności a poczuciem sensu życia u maturzystów. Chodziło, by odpowiedzieć jaki typ religijności (rozumianej jako wymiar religijności) związany jest najbardziej z poczuciem sensu życia u młodzieży. Zastosowana metoda korelacyjna r-Pearsona pozwoliła na porównanie wyników otrzymanych w *Skali Sensu Życia PIL* z wynikami *Skali Relacji do Boga*.

Na podstawie przeprowadzonej analizy wyników nasuwa się kilka ogólnych wniosków:

1. Można przyjąć na podstawie badań, że badana grupa młodzieży będąca w klasach maturalnych w większej części doświadcza poczucia sensu życia; większość otrzymanych wyników sytuuje się w granicach norm zarówno dla kobiet, jak i dla mężczyzn, jednak należy zaznaczyć, iż ok. 33% badanych posiada obniżone poczucie sensu życia (zarówno kobiet, jak i mężczyzn).

2. Spośród typów relacji religijnej (wymiarów religijności) młodzież najbardziej preferuje relacje do Boga oparte na akceptacji przekonań i dogmatów stanowiących treść wiary oraz najsilniej odczuwa zależność człowieka od Boga, polegającej na występowaniu u człowieka potrzeby pomocy Bożej niezbędnej do istnienia i satysfakcji z życia. Najślabiej przeżywana jest relacja charakteryzująca się buntowni-

⁴⁹ Por. KOZIELECKI, dz. cyt., s. 136–137.

czością w stosunku do Boga spowodowana przeświadczeniem osoby, iż Bóg nie spełnia jej oczekiwań oraz relacja polegająca na traktowaniu Boga jako surowego sędziego i doświadczaniu przez jednostkę poczucia winy (chodzi tu o niedojrzałe poczucie winy).

3. Korelacje istotne statystycznie wystąpiły pomiędzy poczuciem sensu życia a buntowniczością oraz poczuciem sensu życia a poczuciem winy, a także między:

- buntowniczością a afirmacją życia;
- buntowniczością a poczuciem wolności;
- poczuciem winy a świadomością celu;
- poczuciem winy a oceną przyszłości;
- poczuciem winy a stosunkiem do śmierci;
- akceptacją przekonań a oceną przyszłości.

Wszystkie zależności mają znak ujemny, co świadczy o odwrotnej korelacji pomiędzy zmiennymi.

4. Mając na uwadze ścisły związek religijności z psychiką człowieka, nasuwa się w kontekście otrzymanych wyników wniosek natury pastoralnej: z analiz psychologicznych wynika, iż w duszpasterskim formowaniu u młodego człowieka relacji do Boga należy zwracać uwagę na kształtowanie w nim dojrzałego poczucia winy, co przyczyni się w konsekwencji do zwiększenia jego poczucia sensu życia. Szczególnie ważne byłoby tutaj zwracanie uwagi na takie formy oddziaływania duszpasterskiego, które mogą przyczynić się do uformowania właściwej i trafnej świadomości winy, grzechu, odpowiedzialności. Chodzić tu głównie będzie o sakrament pokuty i kierownictwo duchowe. Z uwagi na specyficzny i indywidualny charakter tych czynności religijnych, jak i wrażliwość psychiczną młodego człowieka należałoby zachować roztropność i ostrożność, aby nie doprowadzić do nadmiernego poczucia winy. Zawyżone i niedojrzałe poczucie winy u młodzieży obniża bowiem poczucie sensu życia, prowadząc tym samym do obniżenia życiowej aktywności, a nawet lęków i depresji.

Interpretując powyższe wyniki należy jasno zaznaczyć, iż użyta metoda korelacyjna nie mówi nam nic o kierunku zależności między zmiennymi, zarówno poczucie sensu może wpływać na kształtowanie się poszczególnych wymiarów religijności, jak i typy religijności mogą oddziaływać na poziom poczucia sensu życia. Korzystne byłoby zatem poszerzenie zastosowanych metod o inne, które mogłyby w większym stopniu przyczynić się do uchwycenia zależności między religijnością a poczuciem sensu życia, nie tylko u młodzieży. Warto także w tym kontekście pokusić się o próbę ustalenia kierunku zależności: religijność – sens życia: czy religijność wpływa na zwiększenie poczucia sensu życia, a jeśli tak, to w jakim stopniu i w jakich wymiarach? Tego typu badania mogłyby w dużym stopniu poszerzyć wiedzę o wpływie religijności na funkcjonowanie osobowości.

Religionsart und der Sinn des Lebens bei Jugendlichen (Empirische Erforschung der Abiturienten)

Zusammenfassung

Das Ziel dieses Artikels ist die Darstellung, anhand Forschungen, der Wechselbeziehung zwischen der Religionsart und dem Sinn des Lebens bei Jugendlichen. Die Religiosität als eine dynamische Wirklichkeit tritt immer im Kontext der Persönlichkeit der jeweiligen Person, sowie im Kontext des umgebenden gesellschaftlich-kulturellen Milieus auf. Deshalb ist ein enger Zusammenhang zwischen der Religiosität und dem Sinn des Lebens zu sehen. Damit die Frage: welche Religionsart mit dem Lebenssinn am engsten zusammenhängt, beantwortet werden konnte, wurde unter 60 Personen, Abiturientinnen und Abiturienten, eine Umfrage durchgeführt. Auf Grund der Umfrageergebnisse, ist festzustellen, daß die Mehrheit der Befragten den Sinn des Lebens bewußt erfährt (ca. 70%). Unter den Arten der Religionsrelationen werden von den Jugendlichen am meisten diejenigen bevorzugt, die auf der Akzeptation von Überzeugungen und Dogmen, sowie auf der Abhängigkeit des Menschen von Gott beruhen. Sichtbar ist auch ein gegenteiliges Verhältnis vom Lebenssinn und Schuldgefühl. Dieses zeigt, daß der Zuwachs des unreifen Schuldgefühls die Senkung des Lebenssinns verursacht. Daraus ist eine Schlußfolgerung zu ziehen: im seelsorgerischen Einwirken auf die jungen Menschen sollen das richtige und reife Schuld-, Sünde- und Verantwortungsbewußtsein betont werden. Das betrifft vor allem das Bußsakrament und die geistliche Begleitung.