

PSYCHOLOGICZNE PROBLEMY KSZTAŁTOWANIA SIĘ RELIGIJNOŚCI I JEJ DEWIACJE

Wprowadzenie

Niewiele jest psychologicznych opracowań problemu ateizmu¹, co wynika z szeregu przyczyn utrudniających podejmowanie badań w tej dziedzinie. Trudności te można podzielić na kilka grup: 1) Trudności metodologiczne terminuje status naukowy psychologii w ogóle. Wiadomo przecież, że we współczesnej psychologii istnieje wiele zagadnień metodologiczno-epistemologicznych dotychczas nie rozwiązanych zadowalająco². Sytuacja ta w dużym stopniu hamuje także rozwój psychologii ateizmu. 2) Trudności wypływają też z metodologicznego statusu pojęcia ateizmu. Z pojęciem tym wiąże się szereg mało sprecyzowanych określeń takich, jak np. „agnostyk”, „bez religii”, „bez Kościoła”, „czysty humanista”, „niewierzący”, „niezaangażowany religijnie”, „nie praktykujący”.

¹ Najnowsza 4-tomowa encyklopedia *L'Ateismo contemporaneo* wydana nakładem Societa Editrice Internazionale w Turynie pod red. Giulio Girardiego w 1967 r. zawiera w T. 1 siedem prac poświęconych różnym aspektom ateizmu psychologicznego. Omawiane są tam następujące zagadnienia: A. Vergote: *Analisi psicologica del fenomeno dell'ateismo*; L. Beirnaert: *La psicanalisi e l'ateismo*; A. Godin: *Sviluppo psicologico e tentazione d'ateismo*; G. Milanesi: *L'ateismo giovanile*; R. Johann: *L'ateismo dei credenti*; G. Hourdin: „Conversioni” del cristianesimo all'ateismo; A. Vergote: *Interpretazioni psicologiche del fenomeno religioso nell'ateismo contemporaneo*. Do prac empirycznych w tej dziedzinie należy zaliczyć: G. B. Vetter and M. Green: *Personality and group factors in the making of atheists*. „J. Abn. Soc. Psychology” 1932 nr 27 s. 179—194; H. C. Rümke: *Karakter en aanleg in verband met het ongeloof*. Amsterdam 1949 (w tł. ang.) *The Psychology of Unbelief*. London 1952; I. Lepp: *Psychoanalyse de l'athéisme moderne*. Paris 1961; S. Kuczkowski: *Dyspozycja do reagowania poczuciem winy u katolików i ateistów*. Lublin 1973 [Praca doktorska, maszynopis].

² J. Rejkowski: *Metodologiczne problemy psychologii współczesnej*. Warszawa 1964 s. 9 i nn.

„zwolennik marksizmu”, „komunista”, „socjalista”, „bezbożny”. Wieloznaczność terminologiczna uniemożliwia w dużej mierze ilościową ocenę zjawiska ateizmu młodzieży. Przytaczane w literaturze przedmiotu procenty „niewierzących” dla poszczególnych krajów czy dla wybranych populacji młodzieży różnią się znacznie między sobą³. 3) Samo psychiczne zjawisko ateizmu — podobnie jak i religijności — jest bardzo złożone, uwikłane w szereg relacji z innymi procesami wewnętrznymi jednostki, uwarunkowane wieloma czynnikami socjo-kulturowymi i subkulturowymi. Stąd trudno je jednoznacznie zdefiniować. 4) Trudności wyrastają także — i to przede wszystkim — z braku teoretycznych zasad interpretacji osiągniętych w badaniach wyników, a także z braku odpowiednich metod badawczych. A stanowi to przecież podstawowe i najbardziej skomplikowane zagadnienie każdej dziedziny naukowej. 5) Szczególne trudności przy badaniu ateizmu młodzieży wynikają ze złożoności samego procesu rozwoju w okresie dorastania. Jak wiadomo, okres ten jest etapem najbardziej przełomowym w życiu każdego człowieka, zwłaszcza w dziedzinie kształtowania się jego postaw światopoglądowych.

Uświadamiając sobie to wszystko musimy z góry założyć, że praca niniejsza będzie zaledwie próbą omówienia psychologicznych aspektów ateizmu młodzieży. W ich ramach będziemy zmierzać do szukania odpowiedzi na pytanie, co stanowi właściwy przedmiot psychologicznych badań ateizmu oraz czym charakteryzuje się ateizm młodzieży ujmowany w aspekcie genetyczno-dynamicznym. Tak sformułowany problem omówimy w trzech zasadniczych częściach: w pierwszej zajmiemy się określeniem ateizmu w aspekcie psychologicznym; w drugiej — genezą ateizmu młodzieży, szukając jego korzeni w nieudanych przejściach od religijności dziecięcej, heteronomicznej, do religijności dojrzałej (religii wolnego i świadomego wyboru, stanowiącej wartość centralną w systemie wartości życiowych jednostki); w trzeciej — konfliktami i motywami, z powodu których dojrzewający człowiek odrzuca orientacje religijne.

Ateizm jako przedmiot badań psychologicznych

Zyjemy w dobie dużego pluralizmu światopoglądowego, który jednak da się sprowadzić do dwóch kategorii przeciwstawnych: światopoglądu religijnego i ateistycznego. Zauważmy, że zawsze i wszędzie istniały jednostki ateistyczne, lecz gdy w przeszłości ateizm był zjawiskiem indy-

³ Por. G. Milanesi: *L'ateismo giovanile* s. 239—249.

widualnym, to współcześnie zakres jego występowania uległ zasadniczej zmianie — mamy do czynienia z ogromną liczbą niewierzących⁴.

Fakt masowego występowania ateizmu nasuwa współczesnemu psychologowi szereg skomplikowanych pytań. Aby znaleźć na nie przybliżone przynajmniej i częściowo zadowalające odpowiedzi, należy przeprowadzić wielokierunkowe poszukiwania. Badacze zajmujący się ateizmem młodzieży i dorosłych z pozycji różnych dyscyplin naukowych zgodnie stwierdzają, że fenomen ten jest uwarunkowany wieloma czynnikami, zwłaszcza natury psychosocjologicznej, i że jest związany wieloma niemi z różnymi dziedzinami oraz wartościami kultury. Dlatego niełatwo psychologii znaleźć odpowiedni klucz pojęciowy do takiego gąszczy zagadnień, klucz — pozwalający wyizolować aspekty ściśle psychologiczne. „Zrozumieć ateistę — mówi G. Girardy — to znaczy odkryć najgłębszą intencję jego przeznaczenia, odkryć, co zamierza on stwierdzić wtedy, kiedy odrzuca Boga; znaczy to być może również — dotrzeć do „wiary”, z której wypływa jego niewiara”⁵.

Aby zbadać psychologiczne treści ateizmu, trzeba także uświadomić sobie, że psychologia naukowa nie zajmuje się ateizmem samym w sobie, jego istotą. Nadto ateizm nie może być przedmiotem studium psychologii, gdy definiuje się go jako brak religii, gdyż nie można opracować wiedzy o braku jakiegoś zjawiska⁶. Tak więc studium psychologiczne ateizmu jest możliwe tylko w odniesieniu do jego elementów pozytywnych. Ale i tutaj napotykamy nowe trudności, wypływające choćby z tego, że wielu współczesnych ateistów nadaje sobie miano reprezentantów humanizmu. W takim zaś przypadku nie musieliby się oni różnić od ludzi wierzących, bo istotnie wiele osób wierzących afirmuje wartości humanistyczne. W momencie, gdy ateizm zamyka się w humanizmie pozytywnym, pozostając neutralnym wobec religii, przestaje być przedmiotem badań psychologicznych. Obojętność religijna może być nim tylko wtedy, gdy rozpatruje się ją w relacji do pozytywnej postawy religijnej i ukazuje się motywy zaprzeczenia. W takim przypadku ta „neutralność” jawi się jako czynna postawa negatywna o różnym stopniu nasilenia, jako antyteizm (antyreligijność). Ten drugi element, odróżniający ateizm od humanizmu ogólnego, stanowi specyficzny przedmiot badań psychologicznych. To właśnie, co jest „anty” wobec religii w ateizmie, wchodzi w zakres właściwego przedmiotu analizy psychologicznej.

⁴ Statystyki na ten temat można znaleźć w aktach XI Międzynarodowej Konferencji Socjologów Religii (CISR), odbytej w Opatija [Jugosławia] 20—24 IX 1971. Spotkanie poświęcone było zagadnieniu ateizmu w społeczeństwach uprzemysłowionych i w dużych miastach. Dla Polski — zob. art. A. Pawełczyńskiej i A. Święcickiego. Tamże s. 89—106.

⁵ G. Girardi: *Filozofia rewolucji a ateizm*. „Concilium” 1968 s. 345.

⁶ Por. Vergote: *Analisi psicologica del fenomeno dell'ateismo* s. 166.

Taką koncepcję przedmiotu psychologicznych badań ateizmu reprezentują niektórzy przedstawiciele psychosocjologii religii, m. in. A. Vergote i C. Campbell⁷. W ich ujęciu ateizm rozumiany jest jako postawa życiowa jednostki, wyrażająca się we wrogości i odrzucaniu wartości religijnych z powodów ludzkich, indywidualnych i społecznych, a nie tylko z racji logiczno-metafizycznych⁸. Doświadczenie bowiem uczy, że negacjom czysto teoretycznym pojęcia Boga nie musi towarzyszyć egzystencjalna krytyka religii. W każdym razie — według Vergote'a — tylko egzystencjalne zakwestionowanie wartości religijnych można z punktu widzenia psychologii nazwać ateizmem. Jest to więc ujęcie ateizmu w kategorii postaw, wyrażających się negatywnym stosunkiem jednostki wobec przedmiotu religijnego⁹.

Skoro więc egzystencjalny ateizm wychodzi poza rany czystego humanizmu, powstaje pytanie, z jakich ludzkich względów współczesny ateista odrzuca wartości religijne? Jak to się dzieje, że człowiek, który tworzy się poprzez realizowanie swoich możliwości indywidualnych w oparciu o humanizm stanowczo ateistyczny, nie widzi możliwości włączenia do swojej egzystencji Boga? I że — wręcz przeciwnie — nadprzyrodzoność (religia) jawi się mu jako czynnik pomniejszający jego autonomię? Tak więc pytanie o motywy wyjaśniające negatywną postawę ateisty wobec religii jest centralnym problemem psychologii ateizmu.

Zagadnienie motywów i motywacji w ogóle stanowi kluczowy temat współczesnej psychologii. Przyjmuje się dwie kategorie motywów: świadome i nieświadome. Najprościej można powiedzieć, że termin „motyw” jest pojęciem ogólnym, oznaczającym takie zjawisko, jak: intencja, zamiar, chęć, pragnienie, życzenie, zainteresowanie czymś, obawa przed czymś. Wszystkie one mają jedną wspólną cechę: oznaczają wystąpienie u człowieka „tendencji kierunkowej”, czyli gotowości do działania dla określonych celów. Ta tendencja może być mniej lub bardziej uświadomiona, sprecyzowana jasno lub mgliście. Nazywać ją będziemy w dalszym toku rozważań „motywem” („procesem motywacyjnym”), a ogół motywów określać będziemy terminem „motywacja”¹⁰.

Motywy świadome to te, które podlegają kontroli jednostki i które, będąc siłami psychicznymi wyższego rzędu, uruchamiają w strumieniu

⁷ Por. tamże s. 167 oraz C. Campbell: *An Approach to the conceptualisations of irreligion and irreligiosity*. W: *Acts of the 11th Conference (CISR) Opatija — Jugoslaviya*. Sep. 20—24 1971 s. 485—503.

⁸ Vergote, jw. s. 166 i Campbell, jw. s. 490—493.

⁹ Na temat struktury postaw światopoglądowych por. pracę zbiorową: *Teorie postaw* pod red. Stefana Nowaka. Warszawa 1973, zwiąszcza s. 89—123.

¹⁰ J. Rejkowski: *Z zagadnień psychologii motywacji*. Warszawa 1970 s. 15—17.

ludzkiej aktywności dynamizmy niższego rzędu oraz kierują nimi. Do nich odwołują się przedstawiciele psychologii humanistycznej, kiedy wyjaśniają zachowanie się ludzi zdrowych psychicznie. W patologicznych formach zachowania się ludzi mogą przeważać motywy podświadome, niekontrolowane, które ich niepokoją i bez ich wolnego wyboru rządzą ich zachowaniem. A ponieważ przypadki patologiczne są przedmiotem badań psychologii klinicznej, dlatego nie będziemy się nimi tu szerzej zajmować.

Przyjąwszy, że centralnym zagadnieniem psychologii ateizmu jest problem motywów świadomych, należy z kolei zwrócić uwagę na dynamiczny aspekt tego zagadnienia. Współczesna psychologia przyjmuje, że osobowość tworzy się przez całe życie człowieka. Wszystko, co psychiczne w człowieku, jest nabyte w procesie wychowawczego rozwoju opartego na procesach dojrzewania i uczenia się. Oba procesy warunkuje wiele czynników, jak: dziedziczność, wpływy środowiskowe, oddziaływanie wychowawcze domu, szkoły i grup rówieśniczych, a także tak zwany „czynnik trzeci”, który jest niejako oceniającą świadomością rozwijającej się osobowości, aktywnym kwalifikatorem jej własnych poczynań¹¹. W ujęciu psychologii dynamicznej człowiek w początkach swojego życia nie jest ani religijny, ani antyreligijny, lecz areligijny. Jednostka uczy się wszelkich form zachowania, także religijnych.

Na każdym etapie rozwoju człowiek przeżywa religię jako element konfliktowy. Przeobrażenie się w ateistę jest rozumiane jako przezwyciężenie konfliktu życiowego poprzez wyłączenie bieguna religijnego, ukazującego się w momentach „kryzysów” jako nieprzyswajalny przez struktury psychiczne rozwijającej się jednostki. Dynamiczna koncepcja rozwoju religijności stawia w nowym świetle niewątpliwie trudny problem współistnienia w człowieku wiary i niedowiarstwa. Religijność dochodząca do swej dojrzałości ujawnia się jako wyższa integracja elementów konfliktowych, a kiedy rozpatrujemy proces jej formowania się (jak to ma miejsce w sytuacji młodzieży), trzeba przyjąć, że w jednostce równocześnie tkwią dwie możliwości: opowiedzenie się za wiarą, jak i za jakąś formą ateizmu. W momentach przeżywania trudności egzystencjalnych, kryzysów światopoglądowych, podmiot może być definiowany zarówno jako wierzący i jako niewierzący, gdyż tylko jedna czy kilka sfer jego osobowości sprzeciwia się religii, podczas gdy inne skłonne są ją zaakceptować.

Jeśli więc można powiedzieć, że granice między wiarą a ateizmem są często płynne, nie wynika to z powodu jakiegoś zamętu, który wkradł

¹¹ Por. K. Dąbrowski: *O dezintegracji pozytywnej*. Warszawa 1964 s. 47—49.

się do analizy zachowania religijnego, lecz raczej obrazuje stan wewnętrzny konfliktu, jaki dopuszcza koegzystencję dwu różnych postaw w pewnym okresie rozwoju osobowości.

Rozwój religijności a ateizm

Szukając genezy ateizmu młodzieży przeanalizujemy kolejno te czynniki, które nie dopuszczają do powstawania religijności dojrzałej, tzn. rozwiniętej proporcjonalnie do ogólnego rozwoju osobowości. Następnie wnikiemy głębiej w procesy prowadzące od pierwszych wahań religijnych do ateizmu radykalnego.

Ateizm młodzieży jest genetycznie związany z dwoma rodzajami uwarunkowań. Może on być wynikiem areligijnego wychowania w środowisku rodzinnym i wczesnoszkolnym, o czym świadczą np. badania S. Bahtijarevića (Jugosławia). Wynika z nich, że 7,8% uczniów klas 5—8 ze szkoły podstawowej oraz 10,3% licealistów, którzy określili siebie jako „niewierzący i wojujący z religią”, pochodzi z rodzin niereligijnych, w których rodzice należeli do organizacji (areligijnych), nie utrzymywali żadnych kontaktów z Kościołem, a ich dzieci od początku były wychowywane w atmosferze areligijnej lub antyreligijnej (przy czym większy wpływ na postawy dzieci wywarły matki¹²). Utrwalenie się postawy ateistycznej u tych jednostek określa się w psychologii jako postawę światopoglądową „pierwotną”, niezmienną. W dalszych rozważaniach nie będziemy się nią szerzej zajmować.

Ateizm psychologiczny jednak może być też wynikiem zmiany postawy światopoglądowej, która została wywołana różnymi przyczynami w okresie dorastania. I chociaż w obu przypadkach poglądy teoretyczne mogą wydawać się jednakowe, zachowanie jednostek o zmienionym istotnie światopoglądzie będzie różne od zachowania osób, które od początku ukształtowały w sobie postawę ateistyczną¹³.

W dalszych rozważaniach pozostaniemy przy próbie wyjaśniania genezy ateizmu u tych jednostek, które w dzieciństwie otrzymały wychowanie religijne, a ich odejście od wiary nastąpiło znacznie później. Przyczyn załamania religijnego będziemy szukać w samym procesie dojrzewania postawy religijnej, który z takich czy innych względów nie został ukończony pomyślnie. Zwrócenie szczególnej uwagi w badaniu genezy

¹² Por. S. Bahtijarević: *Some characteristics of the religiosity of secondary school attendants*. W: *Acts of 11th Conference*. s. 123—145.

¹³ I. Lepp: *Psychoanalyse de l'athéisme moderne*. Paris 1961 s. 16. Autor zwraca uwagę na fakt pierwotności czy wtórności niewiary. Zachowanie ateistów pierwotnych różni się od zachowania ateistów wtórnych. Także E. Sujak: *Refleksje nad wtórną niewiarą*. „Znak” 1975 nr 250—251 s. 547—552.

ateizmu na okres dojrzewania uzasadnione jest tym, że wielu dorosłych ateistów stwierdza, że ich odejście od religii i Kościoła nastąpiło we wczesnej młodości. Znamienne są tu wyniki badań G. B. Vettera i M. Greena (patrz tab. 1).

Tab. 1. Zerwanie z Kościołem i przejście na ateizm 350 Amerykanów — z uwzględnieniem wieku życia

Wiek życia	%	
	zerwanie z Kościołem	przejście na ateizm
przed 15	8,0	6,7
15—19	46,0	35,2
20—24	21,7	24,0
25—29	6,7	10,2
30—34	3,8	4,2
35—39	2,2	3,8
40—44	1,9	2,6
po 45	3,2	4,2

6,4% nigdy nie uczęszczało do kościoła

9,3% twierdziło, że nigdy nie wierzyło

Źródło: G. B. Vetter i M. Green. *Personality and group factors in the making of atheists*. J. Abn. Soc. Psychology R. 27: 1932 s. 188.

W powyższej statystyce uderza fakt największego nasilenia procesu laicyzacji pomiędzy 15—19 rokiem życia. Składać się na to może wiele przyczyn zewnętrznych współwystępujących z wewnętrznymi przeobrażeniami osobowości, którym podlega także religijność jednostki.

Dojrzewanie religijności w latach adolescencji dokonuje się na drodze trzech podstawowych procesów psychicznych: interioryzacji, abso-lutyzacji i socjalizacji¹⁴. Wiążą się one z większymi lub mniejszymi zaburzeniami równowagi psychicznej i cierpieniami jako koniecznymi warunkami rozwoju „ku autonomii”¹⁵.

Religijność zewnętrzna (okresu dziesiętego) staje się religijnością wewnętrzną (w okresie dorastania) w wyniku procesu interioryzacji, który obejmuje także inne wartości, przy czym dla rozwoju religijnego jest on zjawiskiem wyjątkowo ważnym i trudnym zarazem.

¹⁴ G. Milanesi: *L'ateismo giovanile* s. 255—269.

¹⁵ M. Grzywak-Kaczyńska: *Teoria dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego*. „Zag. wychow. w asp. zdr. psych.” 1972 nr 2 s. 5—16.

Wiadomo zaś, że religia nie jest jakąś wyizolowaną częścią życia psychicznego, ale przenika całą osobowość, jest aspektem globalnego zachowania się jednostki.

W literaturze przedmiotu używa się oprócz terminu „interioryzacja” jeszcze dwóch innych, a mianowicie „internalizacja” i „włączanie w ego”¹⁶. Pojęcie pierwsze jest zakresowo szersze od dwóch pozostałych i odnosi się do wszelkich procesów uwewnętrzniania, które zachodzą w trakcie rozwoju jednostki. W psychologii dynamicznej terminu tego używa się do wyjaśnienia genezy wszelkich procesów psychicznych i działań ludzkich, które z zewnętrznych senseoryczno-motorycznych, przymusowych (opartych na przymusie zewnętrznym) i nieuświadomionych stają się czynnościami wewnętrznymi, wolnymi, rozumnymi i autonomicznymi. Natomiast dwa pozostałe terminy: „internalizacja” i „włączenie w ego” stosowane są najczęściej przez psychologów społecznych i odnoszą się tylko do niektórych aspektów interioryzacji.

Pierwszy z nich wiąże się z uwewnętrznieniem postawy; polega on na przyjęciu za własne tego wszystkiego, co było narzucone z zewnątrz (np. przez rodziców, grupę społeczną) i początkowo respektowane, ale traktowane jako obce. Drugi — „włączanie w ego” — oznacza proces wprowadzenia postaw do centrum osobowości, przy czym „ego” rozumiane jest jako podsystem w psychice, składający się z powiązanych ze sobą nabytych postaw, które odnoszą się do własnego ciała, do własnej osoby, rodziny, do innych osób, grup społecznych, instytucji i do wartości życiowych. Podsystem ten reguluje i determinuje zachowanie jednostki wobec przedmiotu tych postaw¹⁷. Widzimy więc, że pojęcie „internalizacji” i „włączanie w ego” stanowią szczególne przypadki szeroko rozumianego procesu interioryzacji. Ponieważ przy omawianiu rozwoju religijności zależy nam na wprowadzeniu szerszego tła, dlatego też zostaniemy przy pojęciu interioryzacji, obejmując nim i te szczególne aspekty, które odnoszą się do dwu pozostałych pojęć. Należy też dodać, że termin interioryzacja ma dwojakie znaczenie — odnosi się do samego procesu oraz do jego skutków. W niniejszych rozważaniach interesują nas obydwaj jego aspekty.

Bazą wyjściową interioryzacji religijności jest jakaś forma postawy religijnej, ukształtowana wcześniej na podstawie asymilacji rodzicielskich standartów zachowania religijnego. Poziom życia religijnego jednostki i sposoby jego ekspresji w tym czasie, kiedy rozpoczyna się właściwy proces interioryzacji, będzie w dużym stopniu rzutować na cały jego przebieg. Interioryzacja to przejście od religijności heteronomicznej

¹⁶ M. Sherif i C. Sherif: *An Outline of Social Psychology*. New York 1956. Powtórzone za S. Mika: *Uwagi o internalizacji postaw*. W: *Teorie postaw* s. 218.

¹⁷ Mika, jw. s. 218.

do autonomicznej. Zjawisko to polega na: 1) dochodzeniu do głębszego zrozumienia, uświadomienia i dobrowolnego akceptowania wartości, norm, zasad i pojęć religijnych; 2) ich obiektywizacji, pojętej jako dostosowanie subiektywnego patrzenia do obiektywnych treści religii¹⁸.

Pomyślny przebieg interioryzacji w dziedzinie religijnej warunkowany jest wieloma czynnikami wewnętrznymi i zewnętrznymi. Do podstawowych należy zaliczyć:

1. Odpowiedni poziom myślenia abstrakcyjnego, które opracowuje zasady religijne tak samo, jak wszelkie inne dane doświadczenia, tj. uogólniając je i różnicując. To inteligencja wpływa na powstanie pierwszych pęknięć w heteronomicznym obrazie religii, która stopniowo zatracą charakter przymusu zewnętrznego i ukazuje się jako konieczny produkt świadomości.

2. Przeżycie autonomii w kontaktach międzyosobowych, które doprowadza młodego człowieka do odkrycia podstawy, na której zbudowany jest stosunek sympatii i równości, tj. „zasady wzajemnego szacunku”, wynikającego z obustronnego poszanowania godności. Poczucie autonomii występuje wyłącznie w powiązaniu ze stosunkiem wzajemności, i to wówczas, kiedy wzajemny szacunek jest dostatecznie silny, aby jednostka odczuwała wewnętrzną potrzebę traktowania innych w taki sposób, w jaki sama chciałaby być traktowana¹⁹. To wcześniejsze doświadczenie autonomii w kontaktach międzyosobowych umożliwia jednostce zrozumienie właściwego sensu religii, gdyż religia polega także na wzajemnej relacji miłującego Boga — Stwórcy i człowieka — dziecka Bożego. Widzimy więc, że odpowiedź człowieka na wezwanie Boga do niego skierowane może być odpowiedzią autonomiczną pod tym warunkiem, iż w życiu jednostki były przeżycia „szacunku wzajemności” w kontaktach z ludźmi. Zrozumiałe staje się twierdzenie wielu psychologów, którzy w wychowaniu demokratycznym, opartym na zaufaniu i poszanowaniu godności osobowej dorastających dzieci, dostrzegają podstawę psychiczną dla formowania się religijności autonomicznej. Przeciwnie — wychowanie autorytatywne, utrzymujące dzieci w zależności i w podporządkowaniu dorosłym, pozbawienie ich prawidłowych kontaktów uczuciowych, nie stwarza możliwości przeżycia autonomii w stosunkach rodzice — dzieci, co odbija się także na kształtowaniu postaw religijnych. Wychowanie autorytatywne hamuje proces uwewnętrzniania się wartości, zasad i pojęć religijnych dlatego, że nie dochodzi do rozbicia za-

¹⁸ R. Pomianowski: *Próba wyjaśnienia genezy ateizmu młodzieży*. „Sprawozdania TN KUL” za rok 1971. Lublin 1973 s. 225—228.

¹⁹ Por. J. Piaget: *Rozwój ocen moralnych dziecka* (tł. z franc.). Warszawa 1967 s. 180—182.

sady szacunku jednostronnego. Są jednostki, które przez całe życie pozostają na poziomie religijności i moralności heteronomicznej. Określa się je jako „z zewnątrz kierowane”.

3. Odpowiedni poziom sfery emocjonalno-dążeńiowej, wypracowane powściągi psychiczne, pewne doświadczenie w kierowaniu własnym zachowaniem i zdadność do współdziałania. Czynniki ten wiąże się ściśle z poprzednim. Okazuje się, że współczesne dzieci i młodzież wcześniej dojrzewają intelektualnie niż uczuciowo. Niestety, przyspieszonemu rozwojowi fizycznemu i umysłowemu, z którym idzie w parze przyspieszone dojrzewanie płciowe, nie zawsze towarzyszy proporcjonalny rozwój emocjonalny, społeczny i moralny. Stąd zjawia się w pedagogice pojęcie niedojrzałości charakterologicznej lub infantylizmu psychicznego. Zainteresowania filozoficzne oraz zafascynowanie wyrośniętej i dojrzalej młodzieży cudami techniki idą często w parze z brakiem powściągów psychicznych, ze słabością woli. Rozbieżność między poziomem w sferze intelektualnej a doświadczeniem w opanowywaniu swoich popędów doprowadza młodzież do różnego rodzaju konfliktów i do zatargów z dorosłymi. Konflikty te w dużym stopniu utrudniają prawidłowy przebieg procesu interioryzacji w dziedzinie religijnej, o czym w dalszym ciągu pracy.

Wymienione wyżej czynniki wewnętrzne procesu interioryzacji występują w powiązaniu z uwarunkowaniami zewnętrznymi. W badaniach psychosocjologicznych zwrócono szczególną uwagę jeszcze na takie czynniki, jak: 1) postawy rodziców i najbliższego otoczenia wobec dzieci, 2) atmosfera religijna domu, 3) oddziaływanie na jednostkę grupy przynależności, szkoły, 4) środków masowego przekazu i 5) nauczanie religijne.

Trudno omówić wszystkie czynniki zewnętrzne przyspieszające lub hamujące proces interioryzacji postawy religijnej. Zatrzymajmy się przez chwilę przy nauczaniu religijnym. Wpływ tego czynnika na kształtowanie się autonomicznej postawy religijnej wiąże się ściśle z rolą intelektualnych procesów w uwewnętrznianiu, już tu omówioną. Dopływ informacji religijnych spełnia trzy zasadnicze funkcje w rozwoju życia religijnego młodego człowieka:

1. Odpowiedni poziom wiedzy religijnej kształtuje postawę religijną w jej strukturze formalnej. Wiedza o przedmiocie — komponent poznawczy — jest jednym z trzech składników każdej postawy psychologicznej (oprócz komponentu uczuciowo-dążeńiowego i behawioralnego). Bez poznania przedmiotu nie może nastąpić jego walencja w świadomości jednostki.

2. Nauczanie religijne ułatwia jednostce uporanie się z trudnościami i wątpliwościami religijnymi wywołanymi okresem dojrzewania. Wąt-

pliwości religijne były przedmiotem badań wielu psychologów (Starbuck, Clark, Allport, Do Looz, Gessel, Vergote i inni)²⁰. Z badań tych wynika, że około 75% chłopców w wieku 13—16 lat oraz 50% dziewcząt w wieku 12—15 lat przeżywa trudności w wierze, dotyczące różnych aspektów religii, norm moralnych i Kościoła. Według Allporta wątpliwości religijne w pierwszym okresie adolescencji mają charakter raczej intelektualny. Ich rola w dojrzewaniu religijnym może być zarówno pozytywna, jak i negatywna. W pierwszym przypadku jednostki, poszukując głębszych uzasadnień dla akceptacji prawd wiary, osiągają wyższą organizację elementów religijności. Nauczanie prawd wiary spełnia tu funkcje heurystyczne. W drugim — negatywnym — wątpliwości religijne wiążą się z brakiem nauczania religijnego, a w powiązaniu z trudnościami rozwojowymi innych sfer osobowości prowadzą często do głębszych stanów kryzysowych, które mogą zahamować proces uewnętrzniania i stać się początkiem indyferentyzmu, agnostycyzmu czy nawet ateizmu totalnego.

Zagadnienie braków w wykształceniu religijnym i ich wpływu na powstawanie wątpliwości w dziedzinie wiary zostało dość wyczerpująco opracowane na podstawie licznych badań empirycznych²¹. Wynika z nich, że wątpliwości religijne w okresie dojrzewania idą często w parze z obniżaniem się ogólnego poziomu życia religijnego. Dotyczy to przede wszystkim zaniedbywania praktyk religijnych. Statystyki międzynarodowe²² wykazują, że odsetek młodych ludzi, nie spełniających wcale praktyk tygodniowych lub spełniających je bardzo rzadko, waha się w granicach od 16 do 33% dla Ameryki Północnej; od 9 do 20% dla Francji; około 10% dla Szwajcarii; od 10 do 20% dla Anglii; od 13 do 66% dla NRF; około 19% dla Polski i 26% (studenci) dla Włoch. Największe nasilenie spadku praktyk religijnych przypada na 15—16 r. życia.

Jaka istnieje zależność między poziomem wykształcenia religijnego a notowanym spadkiem praktyk „cotygodniowych”? Zagadnienie to dość wyraźnie ilustrują wyniki badań przeprowadzonych wśród mło-

²⁰ Syntetyzujące omówienie wątpliwości religijnych wraz z bogatą literaturą można znaleźć w pracach G. Milanesiego: *Ricerche di psico-sociologia religiosa*. Roma 1970 s. 7—59 oraz tenże: *Psicologia della religione*. Torino 1973 s. 193—209.

²¹ H. Carrier: *Psycho-sociologie l'appartenance religieuse* (wyd. 3). Roma 1966 s. 130—148; G. Milanesi: *Insegnamento della religione e dubbio religioso nella tarda adolescenza*. „Orientamenti Pedagogici”. XII: 1965 nr 4 s. 741—801; P. M. Castellvi: *Il dubbio religioso nella tarda adolescenza*. „Orientamenti Pedagogici”. XII: 1965 nr 1 s. 3—52; XII: 1965 nr 2 s. 227—258 (badania psychologiczne na próbcie młodych robotników Rzymu).

²² Dane statystyczne wzięto z pracy G. Milanesi: *L'ateismo giovanile* 231—252. Przytoczone dane należy traktować jako orientacyjne, ponieważ pochodzą z badań o różnym walorze naukowym. Nadto dokonano tu dużych uproszczeń.

dzieży katolickiej całej Anglii w wieku od 15—24 lat²³. Dane zamieszczone w tab. 2 wyraźnie wskazują na tendencje spadku uczestnictwa we Mszy niedzielnej w miarę zaniżania się poziomu wykształcenia religijnego. Wynika z niej, że uczestnictwo „cotygodniowe” waha się w granicach od 85 do 25% w zależności od poziomu wykształcenia religijnego, podczas gdy w ramach tej samej zależności całkowita nieobecność wzrasta od 5 do 42%. Co więcej, szczegółowe dane statystyczne informują, że uczestnictwo we Mszy niedzielnej spada z 86 do 16% u chłopców oraz z 86 do 36% u dziewcząt w zależności od tego, czy ich wykształcenie było pogłębione czy też powierzchowne. Analogicznie nieobecność wzrasta z 5 do 48% u chłopców oraz z 5 do 36% u dziewcząt.

Tab. 2. Uczestnictwo we Mszy niedzielnej katolików angielskich w wieku 15—24 lat (chłopców i dziewcząt) w zależności od otrzymanego wykształcenia religijnego

Poziom wykształcenia religijnego	Obecność w kościele (w %)		
	cotygodniowa	nieregularna	nigdy
Szkoła katolicka i katechizm	86	9	5
Tylko szkoła katolicka	75	17	8
Tylko katechizm	74	18	8
Ani szkoła katolicka, ani katechizm	25	33	42

Źródło: *Youth and Religion* (1958) s. 45.

3. Nauczanie religijne dostarcza młodzieży starszej (18—24 lata) odpowiednich ram światopoglądowych. Wiąże się to z aktualną potrzebą budowania „jednoczącej filozofii życia” i z poszukiwaniem sensu własnej egzystencji. Jeżeli na skutek zaniedbań jednostka nie odnajdzie w religii odpowiedzi na własne problemy, należy się spodziewać, że jej poszukiwania skierują się na inne tory, a osobowość zacznie ogniskować się wokół wartości niereligijnych. W konsekwencji może to doprowadzić do takiej sytuacji, że wartości religijne nie zostaną wintegrowane w system

²³ *Youth and religion: a scientific inquiry into the religious attitudes, belief and practice of urban youth*. „New Life” 1958 nr 14 s. 1—60 [London]. Mimo ich wymowy przytoczone dane należy interpretować ostrożnie. Jak zwracają uwagę sami autorzy badań (s. 45), wykształcenia religijnego nie można traktować wyłącznie jako zmiennej niezależnej, tzn. nie powiązanej z religijnością samych rodziców i otoczenia religijnego.

wartości uznawanych przez młodego człowieka. W sytuacji, kiedy religia traci swoją walencję w procesie interioryzacji, zostaje zepchnięta na peryferie osobowości, stanowiąc jej wydzielony „segment”, bez możliwości oddziaływania na globalne zachowanie jednostki. Rzecz jasna, że dewaluacja treści religijnych w procesie interioryzacji nie zależy wyłącznie od zaniedbań w wykształceniu religijnym. Wiąże się to z działaniem szeregu innych czynników, jak np. z przynależnością do grup areligijnych czy z oddziaływaniem środków masowego przekazu, forsujących laickie modele życia. Z uwag powyższych wynika, że przyswojenie doktryny religijnej jest tylko jednym z wielu aspektów złożonego procesu interioryzacji. Wiedza religijna jest w stanie wytworzyć trwałą i dostatecznie pojemną postawę, ale tylko pod warunkiem, że połączy stopniowo w jedną całość wszystkie poziomy zachowania. Religia może być psychologicznie znacząca i trwała tylko wówczas, gdy zostanie zinterioryzowana i wintegrowana harmonijnie w system wartości, który jest dla człowieka źródłem jego zasadniczej orientacji.

Drugim przejawem dojrzewania religijnego jest proces absolutyzacji, ściśle zresztą związany z interioryzacją. Różnie się go określa. W ujęciu G. Allporta przez absolutyzację rozumie się pewną dążność do selekcji między ideami kierującymi zachowaniem człowieka. Jedną z nich, uznana przez podmiot za wartość najwyższą, staje się centralnym motywem osobowości, organizującym i podporządkowującym sobie wszystkie jej zachowania²⁴. Ta zabsolutyzowana wartość unifikuje wizję jednostki o sobie samej i o świecie w perspektywie teraźniejszości i przyszłości. Jeżeli wartością nadrzędną staje się religia, wówczas człowiek całym swoim zachowaniem ukierunkowuje się na Boga.

Dalszego sprecyzowania pojęcia absolutyzacji dokonał C. Rogers. W jego ujęciu termin ten oznacza taką koncepcję, w której religia stanowi „centrum gorącego zainteresowania” jednostki. Wartości religijne zostają wprowadzone do środka „selfu”, pojętego tutaj jako uświadomienie sobie własnego istnienia i funkcjonowania²⁵. Jeżeli wartości religijne zostają wintegrowane i „zabsolutyzowane” we własnym selfie,

²⁴ G. W. Allport: *The individual and his religion*. New York 1950 s. 53, 79, 92, 97; oraz tenże: *Pattern and growth in personality*. New York 1961 s. 98—101.

²⁵ K. Rogers: *Client centered therapy*. New York 1951 s. 71 i nn. Podstawowym pojęciem w teorii Rogersa jest self. Autor opisał jego naturę i proces tworzenia się w 19 formach. Uważa on, że self formuje się dzięki interakcji z otoczeniem, szczególnie przez interakcję, która ma już charakter oceny. Self jest zatem czymś zorganizowanym, trwałym zespołem koncepcji, charakterystyk i kontaktów z tym, co nazywa się „ja” lub „moje”. Dołącza się tutaj element konieczny — wartościowanie. Dobrze uformowana struktura własnego ja to ta, w której nie ma zaprzeczania ani niszczenia własnych doświadczeń. Aktualny obraz samego siebie i koncepcja samego siebie mają zasadnicze znaczenie dla zachowania jednostki.

stają się wówczas świadomą i decydującą motywacją aktualnego zachowania jednostki. Od niej zależą oceny wszystkich rzeczy, które znajdują się w polu percepcji, ona jest też podstawą psychicznego przystosowania się jednostki do rzeczywistości.

Podobne poglądy o centralizacji wartości religijnych głosi H. Thoma. Wprowadza on pojęcie „ja prospektywnego”. Jest to „wizja siebie”, która tworzy się przez całe życie dzięki podejmowaniu częściowych decyzji zgodnych z wyborem podstawowym, jakiemu podporządkowana jest energia „ja napędowego”. Religijność wprowadzona do „ja prospektywnego” staje się „psychologicznym absolutem” o ogromnym znaczeniu dla całego postępowania²⁶. W ten sposób pojęty proces absolutyzacji jest związany z wielkim wysiłkiem woli i możliwy do osiągnięcia na pewnym etapie ogólnej dojrzałości psychicznej. W „zabsolutyzowanej religijności” człowiek odnajduje odpowiedź na pytanie o sens własnej egzystencji, który z kolei organizuje wszystkie wysiłki ku jego realizacji²⁷.

Jeżeli natomiast proces absolutyzowania wartości religijnych z takich czy innych przyczyn nie dokonuje się u młodzieży, wówczas pojawia się tendencja do spychania motywacji religijnych na peryferie osobowości przy równoczesnym wysuwaniu na czoło innych wartości, które zajmują centralną pozycję w systemie motywacyjnym człowieka. W konsekwencji wyparte z centralnego miejsca wartości religijne ulegają deprecjacji i stabilizują się na pozycjach marginalnych, nie mając większego wpływu na zachowanie się jednostki. Utrwalanie się religijności „marginalnej” może z czasem doprowadzić do zupełnej areligijności, a nawet do ateizmu totalnego²⁸.

Socjalizacja stanowi trzeci aspekt rozwoju religijnego młodzieży. Rozumienie procesu socjalizacji jest różne w zależności od dziedziny wiedzy oraz teorii, według której definiuje się go i wyjaśnia. Na gruncie psychosocjologii ujmuje się go jako „trwający przez całe życie proces uczenia się kultury”²⁹, polegający na przyswajaniu wartości, norm i wzorów zachowania poprzez uczestniczenie w życiu społecznym. W wyniku procesu uspołecznienia tworzy się „osobowość społeczna”, nakładająca się na osobowość indywidualną. Elementy obu podsystemów tworzą jedną zorganizowaną całość życia wewnętrznego jednostki, przejawiającą się we wszystkich jej zachowaniach³⁰. Wrastanie jednostki

²⁶ H. Thomae: *Der Mensch in der Entscheidung*. München 1960; A. Ronco: *Dinamica della decisione umana*. Zürich 1964. Także Sujak jw. s. 547—552.

²⁷ Dąbrowski, jw. s. 42—54. Autor mówi tu o „ideale osobowości”, który jest inspirującym dynamizmem zachowania i rozwoju jednostki.

²⁸ Por. Milanese: *L'ateismo giovanile* s. 265.

²⁹ H. Malewska: *Mechanizmy socjalizacji a postawy*. W: *Teorie postaw* s. 236.

³⁰ J. Szczepański: *Elementarne pojęcia socjologii*. Warszawa 1970 s. 121—138.

w środowisko społeczne rozpoczyna się we wcześniejszych okresach rozwojowych, ale w wieku adolescencji następuje wyraźne jego nasilenie. Nie będziemy tutaj omawiać wszystkich mechanizmów psychicznych tego procesu, ani jego znaczenia dla przystosowania się jednostki do życia w określonej grupie społecznej. Zwrócimy szczególną uwagę na jeden jego aspekt jako charakterystyczny i znaczący dla rozwoju religijnego.

Rozpatrzyć chcemy zjawisko przekształcenia religijności z indywidualnej w społeczną, dokonujące się przez zderzenie motywacji egocentrycznych z alterocentrycznymi. Terenem, na którym intensyfikuje się zderzenie obu typów motywacji są grupy rówieśnicze. Dzisiaj wiemy już wiele o ich wpływie i znaczeniu w procesie kształtowania się postaw jednostki³¹. Uczestnictwo młodzieży w grupach rówieśniczych jest w tym okresie koniecznością i opiera się na psychicznej potrzebie kontaktowania się człowieka z innymi ludźmi. Przynależność do różnego rodzaju grup (formalnych i nieformalnych)³² nie tylko stanowi warunek pełnego rozwoju człowieka, ale także jego dobrego samopoczucia, stąd angażowanie się jednostki w życie grupy. Rezultatem włączenia jest m. in. to, że jednostka przyjmuje wartości i określone wzorce zachowania typowe dla danej społeczności. To podporządkowanie się jednostki wzorcom kulturowym i podkulturowym grup przynależności miewa często charakter nieświadomiony, dokonuje się na zasadzie przyzwyczajania i podświadomego naśladownictwa, czemu szczególnie podlegają jednostki mniej samodzielne, bierne. Jednocześnie grupa koleżeńska wywiera presję na swoich członków przez atrakcyjności wewnętrzne, płynące z wartości celów, norm, zadań i osobowości samego przywódcy. Ten nacisk grupy wyrasta nie tylko z solidarności wewnętrznej, z dążenia do osiągnięcia wspólnych celów, ale bywa też autorytatywnie narzucony przez przywódcę. Presja wewnętrzna grupy wyraża się w społecznej aprobacie (nagrody) w przypadkach solidaryzowania się jednostki z grupą lub w dezaprobatie, łącznie z sankcjami, wówczas, kiedy jednostka wyłamuje się z grupowej solidarności. W oddziaływaniu grupy na jednostkę występuje pewna prawidłowość psychologiczna: im bardziej zależy jednostce na pozostaniu w grupie ze względu na atrakcyjność tej ostatniej, tym grupa przynależności silniej oddziałuje na danego członka, wyzwalając w nim proces identyfikacji z wartościami grupotwórczymi.

³¹ H. Carrier: *Rola grup odniesienia w integracji postaw religijnych*. W: *Socjologia religii. Wprowadzenie*. Biblioteka „Więzi”. T. 6 Kraków 1962 s. 123—145; także T. Mędrzycki: *Psychologiczne prawidłowości kształtowania się postaw*. Warszawa 1970.

³² Por. Szczepański, jw. s. 294—415; oraz *Psychologia społeczna*. Pod red. T. M. Newcomb (tł. z ang.). Warszawa 1970 s. 310—483.

W zakresie kształtowania postaw religijnych grupy rówieśnicze mogą spełniać funkcje pozytywne lub negatywne. Wybór przynależności może wiązać jednostkę z kręgami o przychylnym lub nieprzychylnym nastawieniu do religii. W pierwszym przypadku religijność jednostki będzie miała oczywiście najlepsze warunki dla uspołecznienia. W drugim — najczęściej dochodzi do krytyki prawd wiary, zasad moralnych i osób reprezentujących instytucje religijne, np. duchowieństwa. Niekorzystnemu oddziaływaniu tych środowisk na proces dojrzewania religijnego sprzyja stosunkowo długie przebywanie jednostki w takim otoczeniu, podobieństwo zainteresowań, wytworzone więzy emocjonalne, wspólne dążenia, wspólne przeżywanie niepowodzeń i frustracji, wynikłych z kontaktów ze światem dorosłych. W wielu przypadkach prowadzi to do wystudzenia życia religijnego, zaniedbania praktyk pobożnych, zrywania więzów z Kościołem lub do całkowitego zaniku religijności.

W procesie tworzenia się areligijnej postawy wobec religii, która może być wstępem do psychologicznego ateizmu, duży wpływ — oprócz oddziaływania grup rówieśniczych — mają inne czynniki środowiskowe, m. in. brak koniecznych informacji z dziedziny wiary, co prowadzi do pomieszania wartości religijnych z wartościami laickimi, desakralizacja współczesnej kultury, uprzemysłowienie i urbanizacja, technicyzacja życia i utylitaryzm, depersonalizacja człowieka i dehumanizacja nauk empirycznych, migracja młodzieży ze wsi do miasta i związane z nią zrywanie więzów z „kulturą rodzimą” oraz z tradycjami religijnymi³³.

Niewiele można by przytoczyć wnikliwych badań na temat wpływu poszczególnych zmiennych współczesnej kultury na proces socjalizacji religijności młodzieży. Pewne światło rzucają badania włoskie P. G. Grasso i G. Milanesi'ego³⁴ nad ocenami wartości religijno-społecznych i moralnych przez młodzież oraz badania W. Piwowarskiego nad religijnością wiejską w warunkach urbanizacji³⁵. Z ich obserwacji wynika, że przeobrażenia religijności u współczesnej młodzieży, zwłaszcza u tej, która przenosi się ze wsi do miasta, idą w dwóch kierunkach. Pewna grupa młodzieży (stosunkowo mała) wykazuje tendencję do pogłębiania religijności, druga bądź już odeszła od „wiary ojców” (niewierzący i religijnie obojętni), bądź znajduje się na drodze do odejścia od religii i Kościoła. Odchodzenie to zaś w pierwszym rzędzie dokonuje się na odcinku moralności. Prezentowane wzorce zachowania u wielu młodych ludzi wskazują na tendencję do odrywania postępowania etycznego od

³³ Na ten temat czytelnik znajdzie wiele rzeczowych informacji w 16 tomie Biblioteki „Więzi”: *Luźnie — Wiara — Kościół*. Warszawa 1966.

³⁴ G. Milanesi: *Valori sociali e motivazioni laiche nel giudizio morale di giovani studenti italiani*. „Orientamenti Pedagogici”. XVII: 1970 s. 562—594.

³⁵ Biblioteka „Więzi” T. 33. Warszawa 1971.

motywów religijnych, szczególnie w dziedzinie życia erotycznego. Obok tych dwóch grup istnieje olbrzymia większość młodzieży, która przyznaje się do wiary, choć nie ma ona głębszej motywacji.

Widzimy więc, że proces akulturacji religii, przez który przechodzi każdy młody człowiek, jest bardzo złożony i dla wielu trudny, oraz że przy zderzeniu się wartości religijnych z innymi wartościami danej kultury czy subkultury kręgów koleżeńskich istnieje zawsze możliwość zdeprecjonowania pierwszych i waloryzacji drugich ze względu na ich większą atrakcyjność i aktualne potrzeby rozwojowe.

Zbierając powyższe uwagi o procesie dojrzewania religijnego w wymiarze indywidualnym (proces interioryzacji i absolutyzacji) oraz społecznym (proces socjalizacji), widzimy co najmniej trzy możliwości jego przebiegu:

1. Udana przejście od religijności zewnętrznej do wewnętrznej prowadzi do postawy dojrzałej, wyrażającej się samokrytycznością pogłębionym wglądem we własne życie, umiejętnością tworzenia harmonijnej całości z wielu komponentów religijnych, delikatnością sumienia, rozumianego jako wewnętrzna zasada postępowania, zwartością, integralnością przekonań z zachowaniem, otwartością na nowe doświadczenia (religijność heurystyczna) i odpowiedzialnością za własne i za cudze zachowania³⁶.

2. Zakłócenia lub zahamowania w procesach interioryzacji, absolutyzacji i socjalizacji, spowodowane różnymi przyczynami, sprzyjają tworzeniu się religijności „marginalnej”, „zewnętrznej”, „cudzej”, infantylnej i nie mającej większego wpływu na globalne postępowanie jednostki. Religijność „wybrakowana” charakteryzuje się słabymi podstawami teoretycznymi, które u pewnych osób mogą wiązać się z „kompensacją uczuciową”, uzupełniającą brakujące przesłanki w rozumowaniu, a nawet przysłaniać obiektywne informacje. Dotyczy to zwłaszcza ludzi o rozbudowanym życiu emocjonalnym, rozwijającym się kosztem roli intelektu w ich życiu psychicznym. W tych warunkach wytwarzają się rozmaite stereotypy emocjonalne. Ich wpływ na zachowanie się religijne jednostki jest wyjątkowo znaczący³⁷.

3. Utrwalanie się religijności „fragmentarycznej” i niepogłębionej może prowadzić z czasem do ateizmu totalnego. Obserwuje się w pewnych okresach życia młodzieży charakterystyczny stan równowagi psychicznej, opartej o „dualizm światopoglądowy” (pewnego rodzaju ko-

³⁶ Szerokie omówienie dojrzałej postawy religijnej podaje w swojej pracy G. Allport: *The individual and his religion*, jw. rozdz. III oraz w H. Clark: *The Psychology of Religion*. London 1969.

³⁷ W. Prężyna: *Intensywność postawy religijnej a osobowość*. Lublin 1973 s. 39.

egzystencja psychiczna wartości religijnych „marginalnych” z wartościami „świeckimi” centralnymi). Aby nastąpiło przejście od stadium „dualizmu światopoglądowego” do bardziej radykalnych form ateizmu psychologicznego, muszą wystąpić dodatkowe przyczyny. Z zasady są to te same czynniki, które zablokowały rozwój religijności, tylko bardziej nasilone i długotrwałe. Droga do ateizmu prowadziłyby, według niektórych autorów, od wątpliwości religijnych poprzez zaniedbywanie praktyk religijnych do głębszych kryzysów wiary i zupełnego zerwania przynależności religijnej³⁸. Trudno byłoby obecnie podać dokładniejszą analizę mechanizmów psychicznych sprzyjających nieukształtowaniu się właściwej postawy religijnej na poszczególnych etapach rozwoju. Niemniej jednak wiadomo, że okres dojrzewania dla wielu ateistów był tym etapem życia, w którym nastąpiło odejście od religii i od Kościoła. Wspomniane już badania G. Vettera i M. Greena oraz nowsze R. V. Mc Canna³⁹ wskazują, że około 36% zadeklarowanych ateistów stało się nimi u progu dojrzałości (15—19 lat). Także w badaniach polskich H. Kubiaka — na 237 osób dorosłych, które określiły siebie jako niewierzące, 75% stwierdza, że o ich obecnej postawie przesądził okres młodości⁴⁰.

Z dotychczasowej analizy wynika, że zjawisko ateizmu młodzieży nie da się wyjaśnić przy pomocy jednego z wyżej wymienionych procesów psychicznych, ale należy uwzględnić wszystkie, łącznie z uwarunkowaniami zewnętrznymi i wewnętrznymi. Mimo że genezy ateizmu wtórne należy dopatrywać się w stadium religijności „marginalnej”, nie umiemy jednak wyjaśnić pobudek, z powodu których religijność niezintegrowana przechodzi w stadium ateizmu, a nie w kierunku dojrzałej religijności. Być może, że głębsze motywacje związane są z konfliktami psychicznymi, którym z kolei poświęcimy nieco uwagi.

Konflikty życiowe a ateizm

Konflikty są zjawiskami towarzyszącymi każdemu człowiekowi na wszystkich etapach jego rozwoju i tworzenia się osobowości dojrzałej. Wyróżnić można jednak pewne okresy, charakteryzujące się nasileniem przeżyć konfliktowych. Jednym z takich okresów jest wiek młodzieńczy, który współczesna psychologia umieszcza między 15 a 25 r. życia.

³⁸ Taką opinię utrzymują wspomniani wyżej G. Vetter, M. Green, H. Carrier, G. Milanese i inni.

³⁹ Por. tab. 1 oraz R. V. Mc Cann: *Development factors in the growth of mature faith*. „Rel. Educ”. 1955 nr 50 s. 147—155.

⁴⁰ *Przyczynek do poznania struktury światopoglądu polskich ateistów*. „Euhemer”. (Przegląd Religioznawczy) R. 3: 1959 nr 1—2 s. 161.

Przez konflikt rozumie się zarówno tzw. konflikt wewnętrzny, jak i konflikt zewnętrzny, sytuacyjny. Pierwszy jest stanem psychicznym towarzyszącym walce motywów wpływających z chęci zaspokojenia różnych potrzeb psychicznych. Konflikt zewnętrzny jest natomiast wynikiem interakcji jednostki z drugim człowiekiem czy z grupą społeczną.

Wydaje się, że odejście od wiary młodego człowieka może wiązać się z przeżywaniem konfliktu świętości i magii, konfliktu między nauką a wiarą oraz między wiarą w Opatrzność a przeżywaniem własnego nieszczęścia i cierpienia. Zajmijmy się dokładniej wymienionymi rodzajami konfliktów.

KONFLIKTY MORALNE MŁODZIEŻY

Przyczyną wewnętrzną kryzysów moralnych w życiu młodzieży jest obudzenie się nowych potrzeb psychicznych i chęć wypracowania nowego sposobu ich zaspokajania. Młody człowiek nie dysponuje jeszcze wystarczającym doświadczeniem życiowym, by mógł dostatecznie głęboko przemyśleć skutki podejmowanych decyzji w zakresie zaspokajania obudzonych potrzeb. Zachowanie dojrzewających jednostek jest pełne niekonsekwencji, kiedy np. domagają się oni wzorowego zachowania od dorosłych, podczas gdy same popełniają rażące błędy, czy kiedy konstruują wzniosłe plany przyszłościowe, ale niewiele robią, aby je systematycznie realizować. Rozbudzony idealizm ukazuje młodemu człowiekowi świat nie takim, jakim on jest, ale takim, jakim chciałoby się go widzieć. Impulsywność, pochopność, brak doświadczenia, a często przekora wobec dorosłych lub chęć podobania się rówieśnikom sprawiają, że młodzież w wielu przypadkach podejmuje nieprzemyślane decyzje w zakresie sposobów zaspokajania potrzeb częściowych, zwłaszcza w dziedzinie życia erotycznego, co w konsekwencji doprowadza ją do konfliktów sumienia. Szczególnie przykre przeżycia powstają wówczas, gdy jeden z biegunów konfliktu ma źródło w religijności. Jednakże samo zaistnienie konfliktu nie jest najważniejsze — znacznie większą wagę ma to, co potem nastąpi: sposób jego rozwiązania. W przypadku rozwiązania opartego na refleksji nad własnym niemoralnym postępowaniem, na realnym przeżyciu winy, na określonej formie ekspiacji i na zmianie zachowania, dochodzi do świadomej akceptacji norm moralnych, które odtąd mogą stać się zinterioryzowanym systemem ocen etycznych, „wewnętrzną zasadą postępowania”. Allport uważa to zjawisko za jeden ze sposobów kształtowania się dojrzałego sumienia. Natomiast w przypadkach niedojrzałego rozwiązania konfliktu jednostka dla odzyskania utraconej równowagi psychicznej uruchamia mechanizmy

obronne, jak np. mechanizm racjonalizacji, agresji, tłumienia czy projekcji lub inne.

Freudowi i późniejszym psychoanalitikom zawdzięczamy opis kilkunastu mechanizmów obronnych, które fałszują nam obraz nas samych. Jak sama nazwa wskazuje, mechanizm ma w sobie coś automatycznego — działa niezależnie od postanowienia człowieka. Bardzo ważne jest odczytanie mechanizmu obronnego, niemożliwe jednak u siebie samego, bo to mechanizm nieświadomy. Natomiast ktoś stojący z boku jako obiektywizator może pomóc w usunięciu tych podświadomych systemów obronnych. Mechanizmy obronne — jak twierdzą teoretycy psychoanalizy — są powszechne. Spotyka się je u wszystkich ludzi, niezależnie od wieku, wykształcenia czy rasy. Są mechanizmy mniej i bardziej dojrzałe, takie, które pomagają w przystosowaniu, i takie, które je utrudniają, a wtedy są wręcz patogenne⁴¹.

W sytuacjach konfliktowych młodzież bardzo często posługuje się mechanizmem racjonalizacji i agresji. Pierwszy polega na reinterpretacji motywów. Jednostka nie zmienia zachowania. Jest taka, jaka chce być, i trwa w konflikcie z wartościami moralno-religijnymi określonego systemu. Jednak długo takiego stanu nie wytrzymuje. Wkrótce zaczyna podważać ten system wartości. Okłamuje sama siebie. W przynoszącym przyjemność zaspokajaniu potrzeb nie widzi niczego złego. Znajduje niebawem uznanie u rówieśników. Mówi: „Po co takie normy?” I wygląda tak, jak w starej bajce, według której lis chciał kiedyś zjeść winogrona. Jednak wisiały one za wysoko. Nie mógł ich dosięgnąć. Wtedy powiedział sobie: „Są kwaśne, nie warto się wysilać”. Wprawdzie to właśnie lis jest niezdolny do zerwania winogron, jednak okłamuje siebie, wmawia sobie: „nie warto, bo są kwaśne”. To jest właśnie mechanizm racjonalizacji⁴². Młodzież deprecjonuje system wartości moralno-religijnych, aby umotywować swoje złe postępowanie.

Racjonalizacja najczęściej występuje razem z agresją, która na ogół jest reakcją na frustrację. Kieruje się ona normalnie na osobę lub na przedmiot wywołujący frustrację. Może być także przeniesiona na obiekt neutralny, nie będący przyczyną, lub na samego siebie (samoagresja).

Agresja w konfliktach o charakterze moralnym zostaje często przeniesiona na zasady religijno-moralne jako na domniemaną przyczynę własnych niepowodzeń lub przeszkodę do wolności (swobody) i szczęścia. Ludzie zmieniający światopogląd stają się w wielu przypadkach bardzo agresywni. Można by się spodziewać, że jeśli sami nie wierzą, to nie powinna ich obchodzić wiara innych. Często jednak bywa tak, że

⁴¹ Z. Płużek: *Wpływ podświadomości na życie świadome*. „Znak” 1971 nr 210 s. 1598.

⁴² Tamże s. 1599.

niewierzącym przeszkadza religijność innych. Stają się agresywni w imię zracjonalizowanego motywu uwalniania ludzi od przesądów lub afirmacji ich ludzkiej godności. Mamy w tych przypadkach do czynienia z zafałszowanym poznaniem własnej motywacji. I słuszną wydaje się powszechna opinia wychowawców i duszpasterzy, uważających konflikty moralne młodzieży za główną przyczynę ich negatywnej postawy wobec religii i Kościoła. Skierowanie się wielu młodych ludzi ku ateizmowi jest pewnego rodzaju „ucieczką”, którą stosuje się dla uzyskania równowagi psychicznej w sytuacjach złego rozwiązania konfliktów moralnych.

KONFLIKTY Z DOROSŁYMI

Ateizm młodzieży może być także ubocznym skutkiem konfliktów z dorosłymi, wyrastających z tendencji rozwojowej do samostanowienia. W okresie dorastania zmienia się płaszczyzna porozumiewania między dorastającym dzieckiem a jego rodzicami i pokoleniem dorosłych. Uzgadnianie własnego zdania oraz stanowiska z innymi na płaszczyźnie wzajemnego szacunku jest problemem trudnym dla młodych ludzi. Istnieje cały szereg sytuacji wywołujących negatywne interakcje między rodzicami a dziećmi, między nauczycielami a uczniami. Dotyczy to w szczególności kontaktów dorosłych z młodzieżą przeżywającą wczesną młodość lub młodość. Cz. Czapów w pracy *Rodzina a wychowanie*⁴³ przytacza szereg badań dotyczących konfliktów młodzieży z rodzicami. Zamieszczone tam sondaże J. Skorupskiej wykazują, że w grupie liczącej 300 uczniów i uczennic warszawskich szkół ogólnokształcących tylko 19,7% młodzieży twierdziło, że jej stosunki z rodzicami układają się pozytywnie. Pozostałe osoby (80,3%) twierdziły, że ich stosunki z rodzicami mają charakter wyraźnie konfliktowy i oceniały je zdecydowanie ujemnie. Warto dodać, że w świetle tych badań szczególne nasilenie konfliktów między młodzieżą a rodzicami występuje między 14 a 16 r. życia. Biorąc pod uwagę postępowanie rodziców, młodzież wymienia następujące przyczyny konfliktów: ich konserwatywny sposób myślenia, umiłowanie konwenansów, staroświeckość przekonań moralnych, religijnych, estetycznych i kulturalnych (mówi o tym 97% badanych dziewcząt i 86% chłopców), zbędne ograniczanie swobody (odpowiednio: 35 i 53%), niewłaściwe metody wychowawcze (odpowiednio: 54 i 58%)⁴⁴.

Według opinii niektórych autorów, nawiązujących do analizy przypadków z terenu poradni zdrowia psychicznego, konflikty między rodzicami a dorastającymi dziećmi mają dziś trzy zasadnicze źródła:

⁴³ Warszawa 1969.

⁴⁴ Cz. Czapów: *Rodzina a wychowanie* s. 283—288.

1. Rodzice i dziadkowie traktują wciąż jeszcze młode pokolenie tak, jak oni byli niegdyś traktowani przez swoich rodziców, a nawet dziadków, nie zdając sobie sprawy z tego, że współczesna młodzież wcześniej dojrzewa, i że trudno postępować z chłopcem czy dziewczyną w wieku 13—14 lat, wyglądającymi nieraz na 17—18 lat, jak z dzieckiem — z pozycji siły i rozkazu. Wzbudza to bowiem gwałtowną reakcję, opozycję i chęć wyzwolenia się z narzucanych pęt.

2. Młodzież czujnie obserwuje życie i łatwo dostrzega niekonsekwencje między głoszonymi zasadami a ich realizacją, podchwytuje też wszelkie zasłyszane krytyczne opinie czy oznaki niezadowolenia. Rodzice zbyt często zapominają o tym, że wychowuje się nie słowami i napomnieniami, lecz przykładem i „klimatem domu”, który towarzyszy potem człowiekowi przez całe życie, pomagając mu przetrwać najcięższe chwile.

3. K. Jankowski w pracy *Hipisi w poszukiwaniu ziemi obiecanej* stawia hipotezę, że hipizm w krajach zachodnich wywołuje między innymi frustrację, zrodzoną na tle rozbieżności między oczekiwaniami rodziców a planami dorastających dzieci, co do ich przyszłości. Nie zawsze syn czy córka chce iść drogą wytyczoną przez rodziców, nawet jeśli są to rodzice kochający⁴⁵.

Postawmy sobie teraz pytanie: jaki związek mogą mieć konflikty między młodzieżą a rodzicami czy pokoleniem dorosłych z ateizmem młodych ludzi? Odpowiedź nie jest prosta ze względu na złożoność zjawiska. Z jednej strony kryzysy religijne mogą być przyczyną konfliktów z rodzicami i odwrotnie — nasilone i długotrwałe konflikty domowe mogą wywoływać lub pogłębiać trudności w dziedzinie wiary. W wielu przypadkach może tu działać zjawisko sprzężenia zwrotnego. Z reguły wzmożonej tendencji do usamodzielnienia w okresie dojrzewania towarzyszą kryzysy teoriopoznawcze. Nierzadkie są przypadki, że dojrzewające jednostki przestają wierzyć nie tylko w to, co im dotychczas mówiono, czego ich nauczono, ale także w to, co same spostrzegają. Wywołane rozwojem kryzysy wiary mogą mieć różne rozwiązania. Tam, gdzie weryfikacja przekonań religijno-moralnych wiąże się z samym procesem dojrzewania, a towarzyszy jej atmosfera zaufania i prawidłowe więzy emocjonalne z rodzicami, dokonuje się normalny proces interioryzacji, kończący się wtórną akceptacją wartości religijnych, otrzymanych w dzieciństwie od rodziców. Natomiast w przypadkach połączenia się kryzysów rozwojowych z konfliktami rodzinnymi czy z innymi stanami frustracji, spowodowanymi przez dorosłych, może nastąpić bezkrytyczne i w znacznej części nieświadomione odrzucenie wartości religijnych, identyfikowanych słusznie lub błędnie z wartościami świata dorosłych,

⁴⁵ K. Jankowski: *Hipisi w poszukiwaniu ziemi obiecanej*. Warszawa 1972 s. 296—330.

który młody człowiek chce przezwyciężyć. Takie czy inne rozwiązanie kryzysów rozwojowych wiary łączy się jednak zawsze z działaniem szeregu innych czynników, a nie tylko z konfliktami domowymi młodzi. Zmiana postawy światopoglądowej uwarunkowana jest w dużym stopniu cechami osobowości i wyuczonym systemem mechanizmów obronnych, stosowanych przez jednostkę w sytuacjach trudnych.

KONFLIKT ŚWIĘTOŚCI I MAGII

Pewna grupa psychoanalityków sądzi, że postawy ateistyczne młodzi mogą być motywowane lękiem i ucieczką przed magią⁴⁶. Świat magii charakteryzuje się niepokojącą obcością w odczuciu młodych ludzi. Dorastający człowiek tworzy własny realny obraz siebie i świata w wyniku pokonywania wyobrażeń magicznych z okresu dzieciństwa. Natomiast wszystko to, co przypomina osobnikowi magiczną rzeczywistość, związane jest w okresie dojrzewania z lękiem przed utratą „realności”. Wielu młodym ludziom, niedokształconym religijnie, nadprzyrodzoność może ukazywać się jako zespół sił o charakterze magicznym. Wydaje się im, że sacrum, jako cudowna siła, zakłóca prawa wszechświata, historii i psychiki ludzkiej. Zdumiewające są przypadki kliniczne, w których pacjenci spontanicznie utożsamiają nadprzyrodzoność z siłami magicznymi, motywującymi ich patologiczne poczucie winy.

W naszych czasach, twierdzi Vergote, lęk przed religią jako magią jest bardziej intensywny, ponieważ cała kultura popiera realizm poznania. Tworzy się swoistego rodzaju kult poznania naukowego jako jedynej drogi do prawdy⁴⁷. W tej atmosferze „naukowości” młodzież może przeżywać religię jako zagrożenie dla rozumu. Nie możemy przytoczyć badań empirycznych na temat postawy obronnej, lecz wiele spostrzeżeń z życia pozwala przypuszczać, że młody człowiek, który z natury rzeczy dąży do obiektywizacji i dyskursywnego poznania świata, odczuwa lęk przed tym wszystkim, co w religii wykracza poza granice racjonalizmu, a więc przed cudami, działaniem łaski, Zmartwychwstaniem, Opatrznością, Wcieleniem Chrystusa itp. Jeżeli jakaś słuszna krytyka i dokształcenie religijne nie potrafią wyeliminować zamętu, który może powstać w rozumieniu przez jednostkę religii i magii, to zrozumią się stają się fakt, że w niejednym przypadku młodzi ludzie uzasadniają swoje odrzucenie religii motywami głęboko lękowymi.

⁴⁶ Por. Vergote: *Analisi psicologica* s. 165—195.

⁴⁷ Tamże s. 172.

Nie ulega wątpliwości, że wielu młodych ludzi przeżywa konflikty rodzące się na tle konfrontacji nauki z wiarą. Zasadnicze nasilenie się tego konfliktu należy już do epoki minionej, kiedy naiwny totalizm nauk pozytywistycznych w zestawieniu z obskurantyzmem religijnym przeciwstawiał naukę wierze. Współcześnie w wielu kręgach religijnych wierzący przewyciężyli pozorną sprzeczność między wiedzą a religią. Opinię tę potwierdzają wyniki ostatnich badań psychologicznych i sondaży ankietowych. Według relacji G. Allporta (1948) 70% studentów z kolegów uważa za zupełnie możliwą zgodę między nauką a wiarą⁴⁸. W sondażu francuskim (IFOP 1958) tylko 14% młodych ludzi (18—30 lat) twierdzi, że wiara przeciwstawia się nauce⁴⁹. Studenci Uniwersytetu Paryskiego w ankiecie tygodnika *Arts* (1957) w większości uważają konflikt nauka — wiara za zupełnie przewyciężony⁵⁰. Bardziej wnikliwe badania M. Riggesa (USA, 1959) i R. Mayera (1959)⁵¹ nad pojęciem Boga u naukowców i studentów różnych kierunków wskazują, że konflikt nauki z wiarą jest związany nie tyle z samym procesem naukowego poznania, co z pewnym typem uprawiania nauki i metodami, jakie się stosuje. Badacze ci stwierdzają, że większe trudności w akceptowaniu prawd wiary objawionej mają studenci i naukowcy kierunków humanistycznych niż przyrodniczych i technicznych. Wśród biologów i fizyków dominuje bardziej ortodoksyjna koncepcja Boga. Natomiast psychologowie i socjologowie w znacznej części prezentują naturalistyczny pogląd na religię i w większości są niezdecydowani. Wydaje się, stwierdzają autorzy, że nauki humanistyczne prowadzą człowieka do rozważania źródeł niereligijnych koncepcji Boga i ograniczają wiarę do wymiarów czysto naturalnych. Stąd przedstawiciele tych specjalizacji napotykają większe trudności w akceptowaniu prawd objawionych.

Przewyciężanie konfliktu między wiarą a nauką w pewnych kręgach religijnych nie oznacza tym samym, że młodzież jest wolna od trudności na tym odcinku. W wielu środowiskach nadal funkcjonuje stereotyp religii antynaukowej czy antyhumanistycznej. Reprezentanci tych kręgów powołują się na „wrogie postawy” Kościoła wobec wszystkich

⁴⁸ A. Allport i inni. *The religion of the post-war college students*. „J. of Psychol”. 1948 nr 25 s. 3—33. Próbką badanych stanowiła 414 studentów z Uniwersytetu Harvard oraz 86 z Radcliffe College.

⁴⁹ G. Hourdin: *La nouvelle vague croit-elle en Dieu?* Paris 1960.

⁵⁰ Per. Vergote: *Analisi psicologica* s. 180.

⁵¹ M. D. Rigges: *An Exploratory Study of the concepts of God reported by selected Sample of Physical Scientists, Biologists*. Southern Calif. Univ. 1959 (tesi: microfilm) oraz R. Mayer: *Religious Attitudes of Scientist*. Ohio State Univ. 1959. (tesi: microfilm). Obie pozycje za Vergote: *Analisi psicologica* ... s. 181—2.

wielkich prądów współczesnej cywilizacji. Mają na to rzeczowe argumenty, bo rzeczywiście wielkie odkrycia w astronomii, medycynie, psychologii itp., były w chwili pojawiania się przyjmowane przez wielu przedstawicieli Kościoła co najmniej z nieufnością. Funkcjonujące stereotypy religii antynaukowej i antyhumanistycznej w mniejszym czy większym stopniu oddziałują na ludzi młodych i w niejednym wypadku może się im ona jawić jako przeszkoda w osiągnięciu wolności osobistej lub jako zagrożenie dla autonomii poznania naukowego. Przy puszczenia te znajdują potwierdzenie w wywiadach z niewierzącymi. Wielokrotnie powtarza się w nich opinia, którą na przełomie XVIII i XIX w. wyraził Taine: „Rozum objawia się we mnie jako światło (...). Tym, co przede wszystkim miało być zbadane, była moja wiara religijna. Miałem zbyt wielki szacunek dla mego umysłu, by wierzyć w autorytet inny od niego i chciałem mieć tylko od siebie samego regułę swoich obyczajów i przewodnika swego myślenia. Duma i miłość wolności oswobodziły mnie (...)”⁵². Tekst ten mówi o sile motywu psychicznego, który ożywił racjonalistów osiemnastowiecznych i który pojawia się także współcześnie w wypowiedziach młodych ateistów. Uważają oni, że całkowita wolność myślenia jest możliwa wyłącznie przy uprzednim zaprzeczeniu wszelkiej uległości prawdom religijnym. Mechanizm konfliktu między nauką a wiarą jest bardzo złożony. W jego interpretacji należy unikać jakichkolwiek uproszczeń i sądów demaskujących z góry fałszywą dumę czy nieautentyczną postawę.

Konflikt nauka — wiara dotyka samego aktu wiary i wyraża się przede wszystkim w trzech zarzutach, które duch wolnego badania stawia wierze religijnej.

1. Wierzący jest przekonany, że przyjęcie tajemnicy wiary objawionej pozwoli mu w Bogu głębiej zrozumieć własną egzystencję. Ateistyczny racjonalista — przeciwnie: przyjęcie tajemnicy Bożej osądza jako kapitulację rozumu wobec prawd „a priori” i równocześnie widzi w tym ograniczenie swojej wolności, która w dziedzinie poznawczej nie powinna być niczym kępowana.

2. Prawdy religijne, przedstawione jako prawdy wieczne i niepodważalne, wydają się ateistom niemożliwe do przyjęcia.

3. Dogmaty chrześcijańskie sprzeciwiają się wrodzonej tendencji rozumu do realizowania się poprzez odkrywanie świata, do którego ten należy.

Z uwag powyższych wynika, że omawiany konflikt opiera się na subiektywnym lęku, że religia — gdyby została przez niewierzącego zaakceptowana — przytłumiłaby ducha badań. Lęk ten jest tym bardziej usprawiedliwiony, iż w kulturze ateistycznej religia jest utożsamiana

⁵² Treść wypowiedzi Taine'a za Vergote, jw. s. 182.

z mitem i z projekcją, a jako taka musi paraliżować naukowe poznawanie rzeczywistości. Zrozumiałe więc, że ateści podejrzewają w każdej myśli religijnej zablokowanie twórczego myślenia i dlatego odrzucają wiarę.

KONFLIKT MIĘDZY WIARĄ W OPATRZNOŚĆ
A PRZEŻYWIANIEM WŁASNEGO NIESZCZĘŚCIA I CIERPIENIA

Z badań Vergote'a wynika, że istnienie zła i cierpienia jest główną przyczyną religijnych wątpliwości młodzieży i jej buntu przeciw Bogu. Stwierdza on, że na 75 chłopców z liceum klasycznego 35% wątpi w dobroć Bożą i na 100 chłopców w innych wywiadach 62% podkreśla, że doświadczyło z tego powodu buntu przeciwko Bogu. Badana przez autora młodzież ze szkół technicznych (500 osób) w 29% wyznawała trudności z wiarą w Boga z powodu problemu cierpienia⁵³.

Konflikt między wiarą w Opatrzność a przeżywanym cierpieniem czy własnym nieszczęściem wyraża się w uproszczonym schemacie następująco: „Modliłem się do Boga o taką czy inną rzecz, ale On mnie nie wysłuchał. Jeżeli jest Ojcem, to powinien mnie wysłuchać lub ochronić przed takim czy innym nieszczęściem. Nie wysłuchał mnie, więc chyba On nie istnieje. Doświadczenie nie dało mi poznać, że Bóg istnieje, bo gdyby istniał, to nie pozwoliłby na takie cierpienia”. A więc niewysłuchana modlitwa może powodować odrzucenie wiary w Opatrzność Bożą. Niesłuszne byłoby jednak dopatrywanie się w takiej postawie tylko mylnego sposobu myślenia albo naiwnej koncepcji religii. Ateizm młodzieży spowodowany rozczarowaniami odpowiada specyficznej wierze w Opatrzność wytworzonej już w dzieciństwie i mającej swoją charakterystyczną strukturę psychologiczną. Psychoanaliza tłumaczy to w następujący sposób. Jednostka wytwarza sobie w dzieciństwie obraz ojca-protektora, który zaspokaja wszystkie pragnienia dziecka. Następnie wyobrażenie to zostaje przeniesione na Boga. Bóg zajmuje miejsce ojca naturalnego. W nieszczęściu jednostka odwołuje się do Niego, jak dawniej odwoływała się do rodzonego ojca. Jest to religijność oparta na mentalności magicznej. Na poziomie takiej wiary dany człowiek oczekuje, że Bóg-Opatrzność wysłucha jego prośby i zawsze przybędzie z pomocą. Osoba o takim poziomie religijności znajdując na ulicy banknot 100-złotowy może uważać ten szczęśliwy przypadek za czyn Boga-Protektora. Ale w ten sam sposób będzie ona tłumaczyła i spontanicznie interpretowała cierpienia w swoim życiu. Uzna je za skutek złej siły nadprzyrodzonej, która chce człowieka zasmucać. Bogu przypisuje się wówczas własne nieszczęścia i cierpienia. Ale w takiej sytuacji odczucie zło-

⁵³ A. Vergote: *Psychologie religieuse*. Bruxelles 1966 s. 107—132.

ści Bożej koliduje w świadomości z posiadaną ideą Boga-Protektora. Przy takiej mentalności tylko wniosek, że On nie istnieje, może rozwiązać konflikt⁵⁴.

Jeżeli w okresie dojrzewania jednostka nie pogłębi swojej wiary i nie rozwiąże problemu zła oraz cierpienia w sposób bardziej dojrzały, zawsze istnieje możliwość odejścia. Według przekonania danej jednostki wiara nie może sprostać doświadczeniu życiowemu.

Sumując niniejsze rozważania nad ateizmem młodzieży musimy dodać, że analizowane tu rodzaje konfliktów między wiarą a potrzebami dorastającej jednostki nie występują nigdy pojedynczo, ale prawie zawsze w powiązaniu z wieloma innymi procesami psychicznymi. Antyteizm psychologiczny jest zawsze wynikiem rozwiązania napięć między wiarą i humanizmem w taki sposób, że element religijny zostaje odrzucony jako sprzeciwiający się humanizmowi. Natomiast wiara autentyczna rozwiązuje omawiany konflikt przez połączenie obu przeciwstawnych biegunów.

Nadal pozostaje jednak niewyjaśniony do końca problem, dlaczego u jednych osób następuje pozytywne, a u drugich negatywne rozwiązanie konfliktu. Można mieć nadzieję, że dalsze badania empiryczne w tej dziedzinie, koncentrujące się nad osobowością ludzi przeżywających kryzysy religijne⁵⁵, rzuca więcej światła na zagadnienia interesujące psychologię ateizmu.

⁵⁴ Vergote: *Analisi psicologica* s. 194.

⁵⁵ F. Głód: *Psychologiczna analiza kryzysów religijnych*. Wrocław 1974 (maszynopis). Także Sujak, jw. s. 551—2. Autorka zwraca uwagę na wygaszenie potrzeby religijności jako podstawę wtórnego ateizmu.

Psychological problems of religious development and its deviations

SUMMARY

Atheism which emerged as a form of counter-culture in Europe and America in the XVIII and XIX centuries, has become a mass phenomenon in modern times. Nowadays we can observe a great number of unreligious adults, youth and children. Atheism has become the subject of research in many branches of science: theology, philosophy, anthropology, history and, particularly, in sociology and psychology.

From a psychological point of view atheism is defined as an outlook on life characterised by rejection of and hospitality towards any forms of religion, and based not only on theoretical reasons but also on human, individual or social motives. One can distinguish between primary atheism (a primary outlook on life) and secondary atheism (an attitude changed from religious to atheistic). Although the theoretical views of the atheists may seem identical in both cases, yet the behaviour of those who have changed their attitudes is different from that of the people who formed their atheistic attitudes at the very beginning.

The main aim of the present paper is the analysis of psychological mechanisms of the development of secondary atheism among young people at the age of adolescence. The main interest of the author is focused on the three basic processes of religious development: interiorization (internalization), absolutization and socialization. In the analysis of those processes the author concentrates mainly on the conflicts in the lives of young people — moral conflicts, conflicts between young people and adults, the conflict of holiness and magic, of science and faith, and also between belief in Providence and experiencing one's own misfortunes and sufferings. The author considers also the circumstances which condition those conflicts, as factors which disturb or hamper the regular course of religious development. Disturbances or inhibitions in the processes of interiorization, absolutization and socialization, caused by

numerous factors, are conducive to the formation of marginal, immature, superficial, infantile and primitive religiousness with elements of magic and no significant influence on the person's conduct in general. The fixation of primitive (non-interiorised) religion may, in time, lead to total atheism. Thus, from the psychological point of view, the way towards secondary atheism starts in young people with crises of development leading towards religious doubts which often occur together with conflicts of life; the neglect of religious practices leads then to deeper crises of faith, extinction of religious need, and a complete breaking off of religious ties. One should remember, however, that the process of religious development, as well as its collapse (a change of attitude) have their specific character, reasons and course in each individual case.
