

Prof. UAM Borys Jacek Soiński OFM
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Adama Mickiewicza
W Poznaniu

Funkcjonowanie psychospołeczne a nawrócenie religijne

G. W. Allport stwierdza, że „żaden temat w dziedzinie psychologii religii nie był poddawany szerszym badaniom niż zagadnienie nawrócenia” (Allport, 1988, s. 120). To właśnie badania nad fenomenem przemiany religijnej, zainicjowały wewnątrz głównego nurtu psychologii empirycznej, powstanie autonomicznej i pełnoprawnej dyscypliny jaką jest psychologia religii. Doświadczenia nawrócenia religijnego zostały dobrze udokumentowane empirycznie tak, że stały się częścią normalnej psychologii. Jednym z głównych aspektów badań psychologicznych nawrócenia jest jego kontekst społeczny. Okazuje się ponadto, że relacje społeczne odgrywają ważną rolę zarówno na początku nawrócenia, jako jedna z przyczyn, jak i w okresie po nawróceniu, jako czynnik istotnie wpływający na kształtowanie się nowego systemu wiary i nowych postaw. W artykule przedmiotem analiz jest powiązanie wymiaru uspołecznienia ze zmiennymi osobowościowymi i biograficznymi nawróconych.

1. Psychospołeczne przyczyny nawrócenia religijnego

Niem mało miejsca w badaniach nawrócenia religijnego zajmuje wyjaśnianie jego przyczyn. Stanowią one naturalny układ wielu czynników, które wchodząc w interakcję sprzyjają lub inicjują proces nawrócenia, a także decydują o jego dynamice (Soiński, 2006). Poszczególne teorie akcentowały zwykle jeden rodzaj przyczyn. I tak, klasyczne teorie nawrócenia akcentowały jego charakter rozwojowy i wiązały je z okresem dorastania. Przypisywały mu genezę zakorzenioną w popędach (Hall, 1900; Starbuck, 1899) bądź w stanach emocjonalnych podzielonego ja (James, 2001). Teorie psychodynamiczne wyjaśniają nawrócenie na tle stosunków emocjonalnych w dzieciństwie w środowisku rodzinnym (Freud, 1993; Salzman, 1953; Ullman, 1989), jako rozwiązanie kryzysu tożsamości (Erikson, 1963) lub jako konsekwencję niezdolności dostosowania się do grupy (Weininger, 1955). Psychologia poznawcza traktuje nawrócenie religijne jako efekt zmiany lub poszerzenia schematów poznawczych (Bagwell, 1969; Fowler, 1992; Koziński, 1991; Walesa, 1994). Natomiast społeczni psychologowie religii traktują nawrócenia jako efekty mechanizmów społecznych¹ uruchamianych pod wpływem relacji interpersonalnych w grupach. W takim

¹ Np. Downing twierdzi nawet, że nawrócenie religijne w większej mierze jest procesem społecznym niż poznawczym (por. Downing, 1992, s. 269-270).

ujęciu nawrócenie zaliczane jest do kategorii zmiany wartości oraz postaw (McGuire, 1985; Leippe, Zimbardo, 2004). Zgodnie z teorią Rokeacha (1985, Grube, Mayton, Ball, Rokeach, 2010), wartości mają większą wagę niż postawy. Stąd zmiany wartości prowadzą to do głębszych i trwalszych efektów niż zmiany postaw, które wywołują zwykle krótkotrwałe zmiany zachowania. Zmiana wartości przekłada się na zmiany postaw osoby nawróconej.

Inną perspektywą wyjaśniania nawrócenia w psychologii społecznej jest wpływ społeczny (Geen, 1996)². Badania nawróceń prowadzone w świetle tej teorii obejmują zasadniczo oddziaływanie grupy na adeptów nowych ruchów religijnych i sekt. Nawrócenia są wyjaśniane w perspektywie wymuszonego procesu zmian świadomości, zachodzących pod wpływem zastosowanej psychomanipulacji (np. *brainwashing*, *mind control*, *deprogramming*) (Chlewiński, 1989, Makselon, 1994, Ullman, 1982). Opisy stosowania metod manipulacyjnych na nabożeństwach przy naborze adeptów podaje Pargament (1997). Natomiast Sargant (1951, 1957) uzasadnia, że przywódcy grup kultowych zmieniają system wierzeń adeptów za pomocą przeładowania sensorycznego (*sensory overload*). Stan taki pozwala adeptom na przyjęcie nowych przekonań wbrew swojej woli, a nawet poza świadomością (Kozielecki, 1991). Ofshe i Singer (1986) zwrócili uwagę, że w ruchach kultowych stosuje się obecnie już inne metody manipulacji i wyróżnili dwa typy technik zmiany myślenia adeptów: techniki pierwszej i drugiej generacji. W świetle modelu wywierania wpływu, adepci w wyniku specjalnie przygotowanego oddziaływania są tak manipulowani, że nie zdając sobie z tego sprawy, sami chętnie włączają się w życie i działalność sekty. Zmieniają zachowanie, styl życia, postawy i wartości (Ritchie, 1994). Podejście takie zakłada wysoki stopień pasywności adeptów, którzy często postrzegani są jako ofiary. Natomiast moc sprawcza nawrócenia lokalizowana jest poza podmiotem nawrócenia (Richardson, 1985). Choć niektóre z badań wykazują, że między praniem mózgu oraz nawróceniem istnieją pewne powiązania empiryczne, to jednak model wymuszający nawrócenia obecnie występuje bardzo rzadko (Lofland, Skonovd, 1981). Badacze koncentrują się obecnie na procesach interaktywnych, które zachodzą w grupach (Bader, Demaris, 1996).

Istnieją jeszcze teorie, które tłumaczą nawrócenie jako zachowanie dewiacyjne albo objaw psychopatologii. Zakładają one, że z człowiekiem, który szuka religii, musi dzieć się coś złego, że musi on mocno cierpieć z powodu jakiejś ważnej deprywacji albo też doświadczył bardzo silnej traumy. Szuka wtedy takiego rodzaju religijnej nauki czy grup religijnych, które pozwolą zaspokoić deficytowe potrzeby psychiczne (Glock, Stark, 1965).

Przeciwieństwem do podejścia dewiacyjnego jest traktowanie nawrócenia jako naturalnego procesu socjalizacji, który opiera się na interakcji blisko żyjących ludzi (Long, Hadden, 1983). Główny akcent w tej teorii pada na przebieg rekrutacji nowych adeptów. Osoba pozyskiwana nie posiada inicjatywy a odpowiada jedynie na wezwanie. Zadaniem

² Nawrat określa wpływ społeczny jako „oddziaływanie, w wyniku którego jednostka, grupa czy jakaś inna instytucja wywołuje zmiany w sferze poznawczej, emocjonalnej lub/i behawioralnej człowieka” (Nawrat, 1989, s.125).

grupy jest wytworzenie w niej emocjonalnych i społecznych potrzeb, a także ukazanie siebie w roli sprzymierzeńców. Z takim podejściem zbieżna jest teoria roli szwedzkiego psychologa religii Sundena (Halama, 2006).

Trudno wyrokować w sposób niepodważalny o czynniku, który jest faktyczną przyczyną nawrócenia. James wskazał, iż na nawrócenie mają wpływ czynniki wewnętrzne i zewnętrzne. Czynniki wewnętrzne mogą być świadome, gdy dana osoba podejmuje w sposób zamierzony i dobrowolny wysiłek przemiany religijnej, albo nieświadome, gdy ktoś ulega siłom płynącym spoza świadomości. Natomiast do zewnętrznych czynników wpływających na nawrócenie zalicza czynniki socjokulturowe. Jest to wpływ pouczeń, namów, przykładów, oddziaływanie rówieśników i osób znaczących, czy też silne w niektórych społecznościach religijnych wezwania do odnowy duchowej (np. w trakcie zgromadzeń rewiwalistycznych), a także wpływ mechanizmów sugestii i naśladowania (por. np. Sorokin, 1954). Wielu innych badaczy wymienia od kilku do kilkunastu czynników, które działają w czasie nawrócenia. Tkwią one w środowisku, w przeszłej sytuacji, w psychice danej osoby, w patologii oraz w transcendencji. Np. Gillespie (1979) wyróżnił sześć kontekstów, które przyczyniają się do nawrócenia i wpływają na dynamikę zmian: rozwojowy, emocjonalny, tożsamościowy, społeczny, psychiczny oraz doświadczenia. Niektóre z tych czynników mogą odgrywać większą rolę u konkretnej osoby i wówczas można mówić o jakimś typie nawrócenia. W przypadku kontekstu społecznego najsilniejszy wpływ na nawrócenie mają: sugestia, kultura, rewiwalizm, przyjaźń, oczekiwania oraz więzi osobowe (Gillespie, 1991).

Zdaniem Rambo (1993) wymiar psychospołeczny jako pierwsze stadium nawrócenia był często niedoceniany przez psychologów, którzy koncentrują się głównie na osobowości nawracającego się człowieka. Wyróżnił on dwa wymiary kontekstu społecznego nawrócenia: makro i mikro. Makrokontekst to wszelkie powiązania ze światem, wszystko, co wpływa na funkcjonowanie człowieka, czyli instytucje i organizacje religijne, polityczne oraz społeczne, media i kultura, siły popychające do nawrócenia w przypadku jakiejś alienacji, a także wielorakie procesy socjalizacji. Mikrokontekst natomiast obejmuje bliższe otoczenie, czyli rodzinę, przyjaciół, grupę etniczną, wspólnotę religijną.

Najbliższym środowiskiem społecznym człowieka jest rodzina i liczne badania potwierdzają istnienie związku funkcjonowania systemu rodzinnego z nawróceniami. I tak, według Stanleya (1964) nawróceniom studentów sprzyjał niski poziom religijności w środowisku rodzinnym. Podobnie wpływ rodziny na nawrócenie odnajdujemy w opisach Altemeyera, i Hunsbergera (1997), którzy zauważyli, że niezależnie od wyznania w każdej wspólnocie religijnej są tacy (3-4%), którzy pochodzą spoza rodzin religijnych, a wśród niewierzących tylko połowa wzrastała w środowisku rodzin areligijnych. Takie osoby przyjmują poglądy całkowicie przeciwne do oddziaływania środowiska, albo odeszły od rodzinnej niewiary do wiary albo od wiary domu rodzinnego do ateizmu. Wspomniani autorzy nadali im określenie „cudownych wierzących” i „cudownych apostatów”. Przemiana religijna cudownie nawróconych była nieraz ukryta przed otoczeniem, w połowie

otoczenie było tym mocno wstrząśnięte, a tylko co piąty spotkał się ze zrozumieniem i wsparciem któregoś z rodziców.

Związek nawróceń z oddziaływaniem środowiska stara się tłumaczyć psychoanaliza. Ullman wykazała, że motywy nawrócenia są związane z problemami w relacjach rodzinnych, z nieszczęśliwym dzieciństwem i problemami w relacjach w adolescencji. W sposób szczególny na proces nawrócenia wpływa obraz ojca (Ullman, 1989). Opowieści nawróconych respondentów zawierały często elementy zaślepienia potężnym autorytetem lidera, proroka czy mentora, a przemiana religijna miała naturę podobną do zakochania się. Stąd konkluduje, że typowy konwertyta został przekształcony nie przez religię, ale przez osobę, spostrzeganą jako wszechmogący ojciec, który zaspokaja potrzeby i ochrania. Inna wyróżniona przez nią forma nawrócenia była oparta na relacji z grupą, która obdarzała akceptacją i miłością. Grupa oferuje emocjonalne oparcie, schronienie i nową sieć relacji powstaje wówczas interakcja pomiędzy dynamiką grupy a pragnieniami potencjalnych nawróconych. Trzecia forma nawrócenia ujawnia natomiast gwałtowne, żarliwe przywiązanie do bezwarunkowej miłości obiektu transcendentnego. Obiekt zakochania jest wyobrażany jako figura, jednakże postrzegany jest jako przyjazny towarzysz. Dla niektórych nawróconych transcendentny obiekt religijności staje się bezwarunkowym zabezpieczycielem ich potrzeb i wewnętrznym protektorem poprzedniego kruchego selfu.

Specyficzną grupę czynników mających wpływ na przeżywanie nawrócenia stanowią zmienne eklezjalne, czyli kontakt z określoną tradycją religijną. Liczą się tutaj dotychczasowe doświadczenia eklezjalne danej osoby, wpływ i koloryt osobowości duszpasterzy, osobiste doświadczenie odnowy duchowej, miejsce Kościoła w jej przestrzeni życiowej oraz inne przesłanki wyznaniowe, jak np. niezadowolenie ze swojego wyznania (Hoge, Johnson, Luidens, 1995). Znacząco na nawrócenia wpływa także rodzaj teologii wspólnoty, z którą dany konwertyta się spotkał, czyli różnice teologiczne pomiędzy różnymi grupami wyznaniowymi (Donahue, 1989). W teologii kalwińskiej czy metodystycznej silnie zakorzeniona jest idea doświadczenia osobistego nawrócenia przez każdego chrześcijanina (Lee, 1998). W tych wspólnotach, gdzie bardzo widoczne było nastawienie rewiwalistyczne, liczba nawróceń była wielokrotnie większa niż tam, gdzie istotną rolę odgrywały sakramenty święte (Clark, 1929). Osoby, które poprzez sakramenty spełniają wymagania religii, mówią raczej o religijnym przebudzeniu, niż o nawróceniu. Ich przeżycia zwykle są łagodne i mają charakter stopniowego wzrostu w odróżnieniu od dramatycznych przemian kryzysów nawrócenia (H. W. Clark, 1958). Ponadto w Kościele katolickim nawrócenie jest procesem długotrwałym i obejmuje całe życie. Jest ciągłym zawracaniem z drogi grzechu, wzrastaniem w łasce i stawaniem się świętym (Nowak, 2002; Paszkowska, 2002; Urbański, 1993).

Mechanizm procesów motywacyjnych zawsze jest złożony. Najbardziej pierwotnym schematem motywacji jest motywacja homeostatyczna, która okresowo uaktywnia się, w sytuacji niezaspokojenia potrzeb. Homeostaza niewątpliwie ma znaczenie w procesie przystosowania, ale wystarcza tylko do utrzymania organizmu przy życiu. Nie wyjaśnia

procesów rozwoju, aktywności twórczej, entropii ujemnej, wzrostu nawet za cenę narastania napięcia (Kozielecki, 1991). Natomiast motywacja wzrostu (heterostatyczna) działa permanentnie nawet wtedy, gdy potrzeby są niezaspokojone albo gdy człowiek podejmuje działania twórcze, które mogą jeszcze bardziej zwiększać napięcie. Do głosu dochodzą potrzeby wyższe (np. poznawcza, sensu życia, czy samorealizacji), które prowadzą do działań, które Kozielecki nazywa transgresyjnymi, Frankl (1971) i Popielski (1994) - samotranscendentnymi (wychodzącymi poza siebie i ukierunkowanymi na wartości), a Rulla (1986) - autotranscendentnymi teocentrycznie w miłości (tj. ukierunkowanymi na Boga, „który jest miłością” (1 J 4, 8)). Są to działania człowieka którego opanowuje „głód miłości istnienia”, miłości, która jest nienasycona, ustawicznie poszukująca. Nawiazanie przez nawróconego nowej relacji z Bogiem, czy ze wspólnotą religijną, często nie tylko nie zmniejsza napięcia, ale jeszcze je potęguje, bo „świat transgresji naturalnych, społecznych i symbolicznych jest nierzadko światem cierpienia i udręki” (Kozielecki, 1991, s. 21).

2. Strategia badań własnych

Problem badawczy artykułu sprowadza się do poszukiwania odpowiedzi na pytanie: Czy osoby nawrócone o odmiennych poziomach uspołecznienia różnią się poczuciem zmian w obrazie siebie w trakcie procesu nawrócenia, a także poziomem innych wskaźników osobowościowych i biograficznych? Oczekiwane odpowiedzi na to pytanie sprowadzają się do następujących hipotez badawczych:

- 1) Istnieje związek pomiędzy poziomem uspołecznienia nawróconych respondentów a biograficznymi aspektami religijności.
- 2) Istnieje związek pomiędzy poziomem uspołecznienia nawróconych respondentów a takimi zmiennymi osobowościowymi, jak: poczucie koherencji, kontrola emocjonalna, trwałe cechy osobowości (neurotyzm, ekstrawersja, otwartość, ugodowość i sumienność) oraz poziom kryzysu w sferze aksjologicznej.
- 3) Istnieje związek pomiędzy poziomem uspołecznienia nawróconych respondentów a poczuciem zmian w obrazie siebie doświadczanych w trakcie procesu nawrócenia i dalszej formacji chrześcijańskiej.

Zmienną funkcjonowania społecznego zdefiniowano na podstawie czynnika uspołecznienia według Testu Przymiotników (ACL) Gougha i Heilbruna. Pozostałe zmienne określono za pomocą: Kwestionariusza Orientacji Życiowej (SOC-29) Antonowskiego, Inwentarza Osobowości (NEO-FFI) Costy i McCrae, Kwestionariusza Kontroli Emocjonalnej (KKE) Brzezińskiego oraz Kwestionariusza do Badania Kryzysu w Wartościowaniu (KKW) Olesia i Kwestionariusza Przebiegu Procesu Nawrócenia Religijnego (KPPNR) Soinńskiego.

Badaniom poddano 178 osób dorosłych (84 mężczyzn i 94 kobiety), które doświadczyły w swoim życiu nawrócenia, a obecnie odbywają formację chrześcijańską we wspólnotach zakonnych, grupach modlitewnych, ewangelizacyjnych, neokate-

chumenalnych, oraz grupach AA³. Kryterium doboru było trojokie. Pierwsze miało charakter eklezjalny, gdyż kandydatów do badań wskazywali duszpasterze odpowiedzialni za formację w wybranych wspólnotach. Drugim kryterium była autodeklaracja nawrócenia przez daną osobę. Ostatecznie autor badań weryfikował kandydatów w świetle ich odpowiedzi w kwestionariuszach.

3. Czynniki uspołecznienia według Testu Przymiotników ACL

Test ACL (Adjective Check List) Gougha i Heilbruna w autoryzowanym przekładzie Płużek z 1983 r. (Pilecka, 1994; Tucholska, 2003) opisuje funkcjonowanie człowieka na 37 skalach, które mogą być sprawdzane i opisywane osobno, ale można też dokonywać interpretacji całych wiązek czynników czy cech. Zazwyczaj test ten wykorzystywany jest do badania obrazu siebie. Na potrzeby badań skupiono się na dwóch aspektach obrazu siebie ujmowanego w szerokim zakresie obrazu realnego (czyli wiedzy o tym, jaki jestem) oraz obrazu retrospektywnego (czyli poczuciu tego, jaki byłem). W przypadku retrospektywnego sposobu opisu zmian należało wziąć pod uwagę fakt, iż od punktu kulminacyjnego nawrócenia do chwili badania upłynął już jakiś okres czasu. Uwzględniając dynamikę procesu nawrócenia, celowym wydało się odniesienie się do dwóch momentów: stanu przed nawróceniem oraz stanu po przejściu przez kulminacyjny punkt przemiany religijnej. Badani nawróceni wypełniali więc trzy wersje testu ACL. Aby otrzymać realny obraz siebie, poproszono o zaznaczenie cech, które posiadają. Retrospektywny obraz siebie sprzed nawrócenia mierzono, używając instrukcji: „Zaznacz przymiotniki, które dotyczą tego, jaki byłeś przed nawróceniem”. Natomiast retrospektywny obraz siebie z okresu po nawróceniu mierzono za pomocą instrukcji: „Zaznacz przymiotniki, które dotyczą tego, jaki byłeś bezpośrednio po nawróceniu”.

Dla wyników uzyskanych we wszystkich 37 skalach realnego obrazu siebie według testu ACL zastosowano procedurę rotacji do prostej struktury metodą Varimax z wykorzystaniem kryterium Kaisera w odniesieniu do liczby czynników. Podobnie jak we wcześniejszych analizach amerykańskich (Gough, Heilbrun, 1980) oraz w badaniach Jurosa i Olesia (1993), uzyskano sześć czynników (Soiński, 2010): czynnik I - SIŁA (potency), czynnik II - PEWNOŚĆ SIEBIE (assertiveness), czynnik III - USPOŁECZNIENIE (sociability), czynnik IV - NIEWYSTARCZALNOŚĆ (dissatisfaction), czynnik V - INDYWIDUALNOŚĆ (individuality) oraz czynnik VI - ZACHOWAWCZOŚĆ (constriction). W artykule interesuje nas czynnik III, określający USPOŁECZNIENIE osób nawróconych, czyli funkcjonowanie w sytuacjach społecznych. W skład tego czynnika wchodzi: jedna skala modus operandi (Fav - liczba pozytywnych przymiotników), trzy skale potrzeb (Nur - potrzeba opieki, Aff - potrzeba afiliacji i Het - potrzeba kontaktów heteroseksualnych), jedna ze skal

³ Informację o istnieniu we wspólnotach religijnych osób doświadczających nawrócenia znajdujemy np. w badaniach S. Głaza (1996, s. 198), w których jako nawróceni określiło się 13% osób z Neokatechumenatu oraz 6% ze wspólnot Oazy Rodzin.

tematycznych (Pad - przystosowanie osobiste), jedna ze skal analizy transakcyjnej (Np - wychowawczy rodzic), a także jedna należąca do koncepcji osobowości twórczej (A-3 - niska oryginalność, niska inteligencja).

Następnym krokiem zastosowanej procedury było wyróżnienie skupień respondentów ze względu na skale wchodzące w skład czynnika uspołecznienia. Analizy skupień dokonano za pomocą metody analizy skupień metodą k-średnich (*Quick Cluster*) (tabela 1).

Wyniki wskazujące na najniższy poziom uspołecznienia uzyskały osoby ze skupienia drugiego, stanowiące 19,1% ogółu badanych. Pośredni poziom uspołecznienia uzyskały osoby ze skupienia pierwszego (41,6% ogółu), a najwyższy ze skupienia trzeciego (39,3% ogółu). W dalszych analizach uwzględnione będą wyniki uzyskane przez nawróconych najbardziej nieuspołecznionych (skupienie 2) oraz najbardziej uspołecznionych (skupienie 3).

Tabela 1: Ostateczne centra skupień (średnie) dla skal czynnika III – USPOŁECZNIENIE w realnym obrazie siebie testu ACL (N=178)

skale	skupienie 1		skupienie 2		skupienie 3		t studenta		
	pośredni (N=74)		nieuspołecznieni (N=34)		uspołecznieni (N=70)		p<		
	M	SD	M	SD	M	SD	1 i 2	2 i 3	1 i 3
Fav	43,18	5,28	31,88	6,13	52,94	6,07	0,001	0,001	0,001
Nur	46,72	6,45	35,32	8,15	56,24	5,22	0,001	0,001	0,001
Aff	43,53	5,26	33,12	5,36	56,09	6,97	0,001	0,001	0,001
Het	46,72	6,91	35,00	6,63	52,37	7,43	0,001	0,001	0,001
Pad	43,80	6,19	35,00	6,13	53,89	5,87	0,001	0,001	0,001
Np	48,05	6,09	36,32	6,42	56,27	5,56	0,001	0,001	0,001
A-3	47,65	7,35	38,18	5,99	59,77	7,74	0,001	0,001	0,001

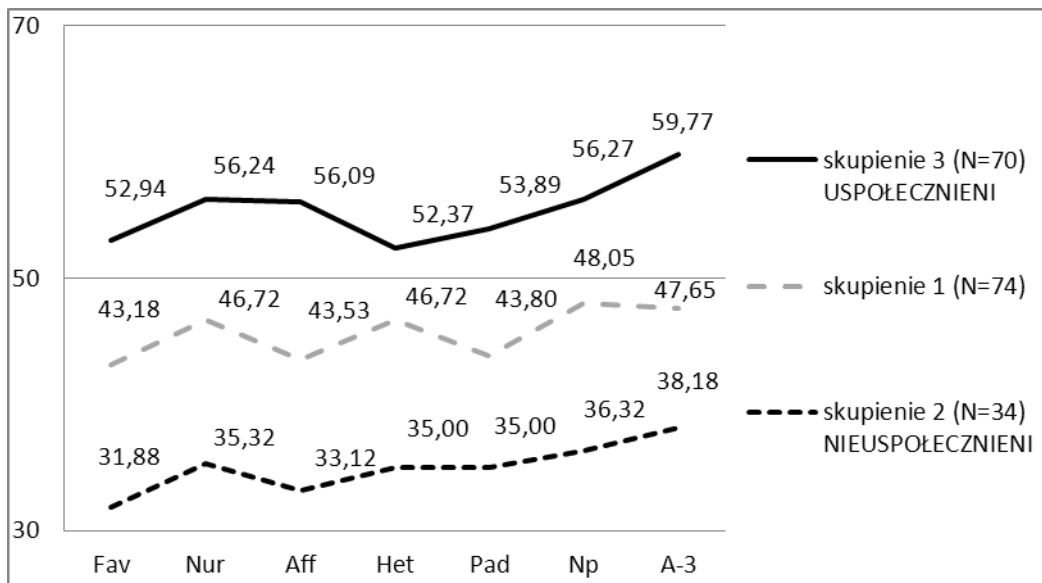
Średnie grupowe skal dla wszystkich skupień różnią się od siebie w sposób statystycznie istotny ($p < 0,001$), a ponadto dla skupienia 2. i 3. znalazły się po przeciwnej stronie średniej skali i są oddalone od siebie przeciętnie o dwa odchylenia standardowe (20p.). Zatem różnice te mają charakter zarówno ilościowy jak i jakościowy, co pozwala traktować uzyskane grupy jako odmienne. Cechy, które pod względem poziomu uspołecznienia występują u osób w jednej grupie, u osób z drugiej już się nie ujawniają.

Badane osoby można scharakteryzować w następujący sposób:

- respondenci nieuspołecznieni (skupienie 2.) powątpiewają w swoje możliwości (Fav) i doświadczają trudności w kontaktach interpersonalnych. Są podejrzliwi wobec innych, zachowują dystans (Nur) i lękają się przed zaangażowaniem emocjonalnym (Aff). Wolą się wycofać z kontaktów i działań o charakterze społecznym (Het). Postrzegają siebie jako osoby niedostosowane (Pad) i mają poczucie braku odporności na stres i presje społeczne (Np);

- natomiast respondenci uspołecznieni (skupienie 3.) są zadowoleni ze swego miejsca w życiu. Przeważnie mają znacznie lepsze samopoczucie w sytuacjach społecznych, łatwiej się przystosowują do dynamiki grupy, chętniej pomagają innym, są dla nich bardziej wyrozumiali i cierpliwi, a także zapominają o sobie w obliczu kłopotów innych.

Wykres 1: Średnie skali czynnika III – USPOŁECZNIENIE w realnym obrazie siebie testu ACL



4. Biograficzne aspekty religijności nawróconych a uspołecznienie

Biografia człowieka wyznaczona jest przez prawidłowości lub nieprawidłowości rozwojowe i stanowi proces strukturyzacji doświadczenia nabytego w toku rozwoju. Rozwój ten określa dwukierunkowy proces zachodzący między osobą a otoczeniem. Rozwój życia religijnego silnie związany jest czynnikami społecznymi, co zasygnalizowano w pierwszym paragrafie. Dla potrzeb analizy zdarzeń życiowych związanych z przemianą religijną posłużono się następującym schematem etapów życia religijnego osoby nawróconej:

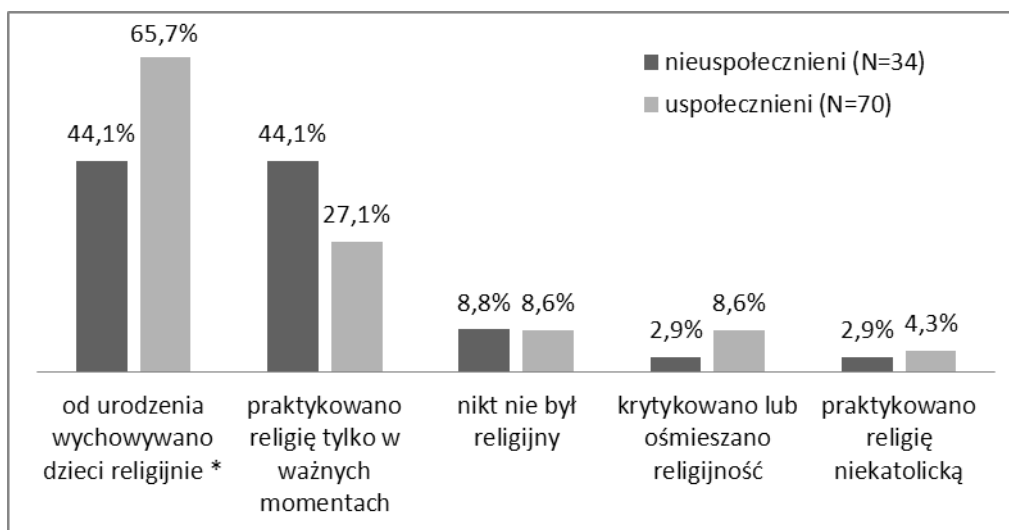
1. wychowanie religijne lub jego brak w dzieciństwie,
2. okres odejścia lub braku wiary i praktyk religijnych,
3. nawrócenie lub powrót do religijności,
4. okres po nawróceniu religijnym: osłabnięcie (zblednięcie) religijności, stabilizacja lub dalszy rozwój religijny.

Analizy oparte zostały na danych autobiograficznych⁴ uzyskanych za pomocą pytań które dotyczyły wyróżnionych wyżej etapów.

Nie różnicuje badanych z obu skupień wiek życia. Średnie wieku wyniosły dla grupy osób nieuspołeczniczonych $M=40,1$ lat ($SD=14,51$), a dla uspołeczniczonych $M=38,0$ lat ($SD=14,88$). Różnicuje ich jednak płeć, bowiem wśród respondentów nieuspołeczniczonych aż dwie trzecie stanowią kobiety (64,7%), gdy wśród uspołeczniczonych jest ich znacznie mniej (35,7%). Przyczyna tej różnicy może tkwić w niedoskonałym doborze próby lub specyficznym składzie wspólnot religijnych, do których należeli badani nawróceni. Ponadto respondenci nieuspołeczniczeni częściej mieli wyższe wykształcenie od uspołeczniczonych.

Spółeczeństwo polskie na tle innych europejskich krajów charakteryzuje się bardzo wysokim odsetkiem osób deklarujących wiarę w Boga. Stąd nie jest czymś zaskakującym, że badane osoby nawrócone zasadniczo pochodziły z rodzin, w których panowała atmosfera religijna i jako dzieci były nie tylko ochrzczone, ale również wychowywane religijnie (wykres 2). Jednakże takie religijne rodziny istotnie częściej miały osoby bardziej uspołecznione (65,7%) niż nieuspołecznione (44,1%). Zarazem odświętne praktyki religijne ograniczające się tylko do ważnych wydarzeń rodzinnych, charakteryzują znacznie częściej rodziny respondentów nieuspołeczniczonych (44,1%) niż uspołeczniczonych (27,1%).

Wykres 2: Retrospektywne spojrzenie na religijność a uspołecznienie osób nawróconych



Gwiazdką * oznaczono istotne statystycznie różnice między grupami na poziomie $p<0,05$

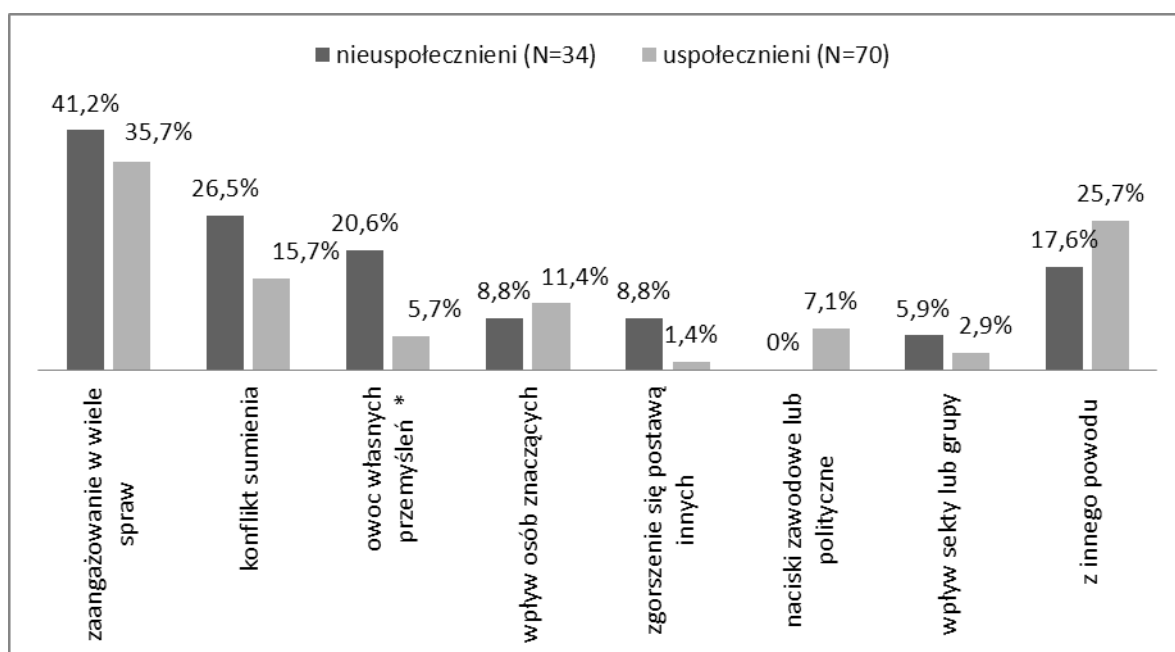
Opisana sytuacja rodzinna przekładała się bezpośrednio na religijność osób badanych, która - o ile się pojawiła, to nie wytrzymała próby czasu. Odejście od wiary

⁴ Dla potrzeb prowadzonych analiz przyjęto założenie o wystarczającej wiarygodności pamięci autobiograficznej badanych osób, bo mimo jej niedoskonałości, to właśnie ona odpowiada za obraz siebie, poczucie spójności i tożsamości podmiotowej oraz poczucie własnej wartości (samoocena), a w konsekwencji za funkcjonowanie danej osoby (Maruszewski, 2005).

i praktyk w grupie osób nieuspołeczniczonych miało miejsce wcześniej ($M=13,8$ lat, $SD=5,9$) niż u uspołeczniczonych ($M=15,3$ lat, $SD=7,4$). Jednak niektórzy respondenci aż do nawrócenia nie byli religijnymi. Takich osób było nieco więcej wśród respondentów uspołeczniczonych (21,4%) niż wśród nieuspołeczniczonych (14,7%).

Respondenci podawali po kilka przyczyn odejścia od Boga. Jak ukazano na wykresie 3., najczęściej wcześniejsze odejście od wiary lub praktyk religijnych następowało wśród wielu innych angażujących spraw. Powodem, który różnicuje porównywane grupy, były własne przemyślenia, które istotnie częściej motywowały do odejścia od wiary osoby nieuspołecznione (20,6%) niż uspołecznione (5,7%). Natomiast inne czynniki społeczne, takie jak: osoby znaczące, zgorzzenie postawą innych, naciski zawodowe lub polityczne czy też wpływ grupy lub sekty, nie były zbyt częste i nie różnicują w sposób istotny respondentów.

Wykres 3: Powody odejścia od wiary a uspołecznienie osób nawróconych

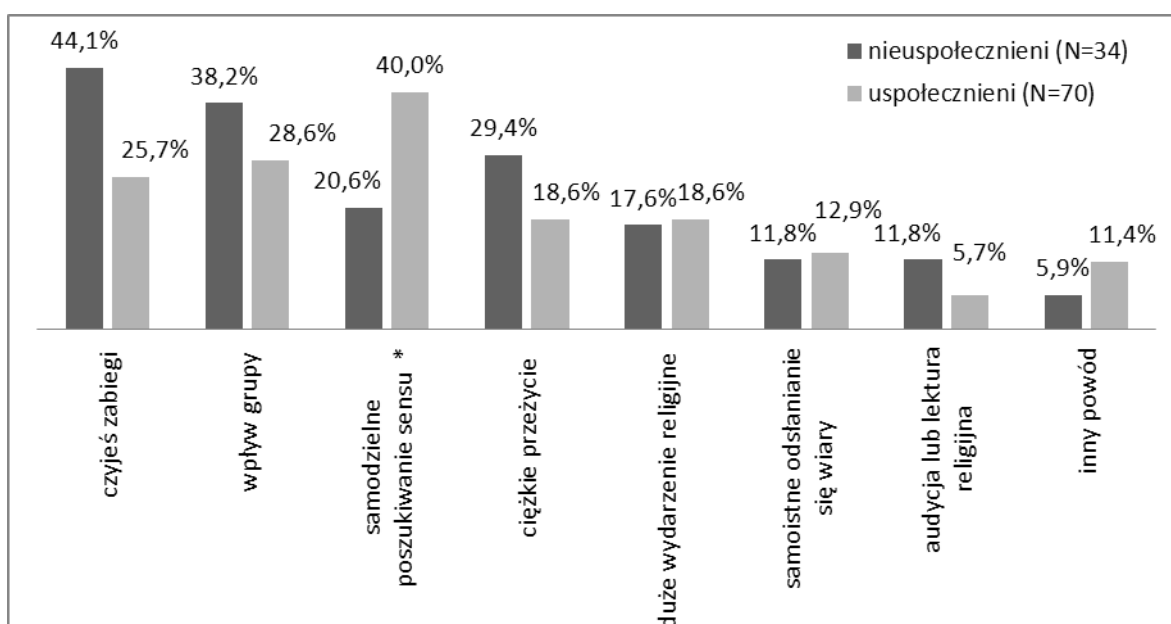


W całej badanej grupie nawrócenie miało miejsce średnio w wieku 29 lat ($SD=13,2$). Spora część nawróceń nastąpiła w adolescencji (35%), jednakże połowa badanych osób nawróciła się po 25 roku życia (mediana=24,5). Wiekowi nawrócenia nie różnicuje jednak respondentów uspołeczniczonych od nieuspołeczniczonych.

Wszelkie przemiany w życiu człowieka bardzo rzadko są efektem zadziałania jedynie pojedynczych czynników. Można jednak próbować wśród wielu czynników działających w czasie nawrócenia wskazać te najważniejsze. Badani, identyfikując główne przyczyny nawrócenia, wskazywali najczęściej bezpośrednie działanie Boga (45,79%). Takie wyraźne poczucie działania Boga w ich życiu istotnie częściej deklarowali respondenci uspołeczniczeni (47,86%) od nieuspołeczniczonych (39,71%). Ponadto, jak ukazano na wykresie 4., nawróceni uspołeczniczeni istotnie częściej (40%) uznają własne intensywne poszukiwanie

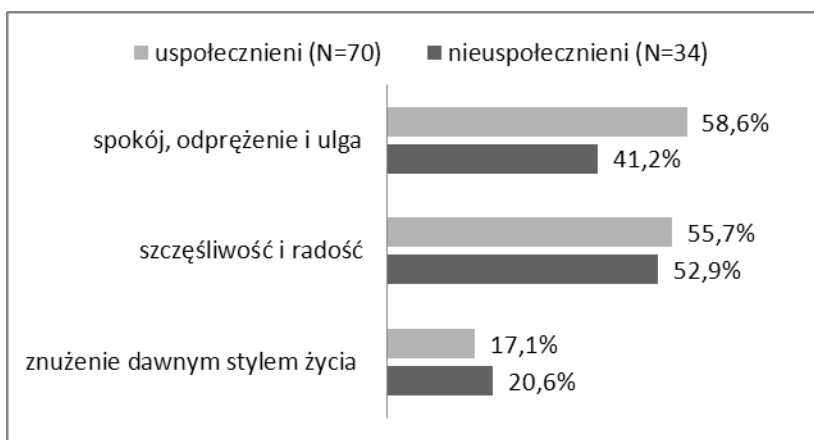
Boga za najważniejszy powód przełomu religijnego, niż nieuspołecznieni (20,6%), którzy własne przemyślenia wymieniali dopiero na miejscu piątym. Można jednak zauważyć wyraźną tendencję do częstszego wpływu na nawrócenie respondentów nieuspołecznionych innych osób z ich otoczenia. Byli to kolejno najczęściej: współmałżonkowie (23%), księża (16,4%), przyjaciele (14,8%) lub znajomi (14,8%), matki (13,1%) lub narzeczeni (13,1%), rodzeństwo (8,2%), zakonnice (6,6%) i ojcowie (4,9%). Także wpływ grupy religijnej nieco częściej sprzyjał nawróceniu osób o niższym poziomie uspołecznienia.

Wykres 4: Deklarowane powody nawrócenia (poza interwencją Boga) a uspołecznienie osób nawróconych



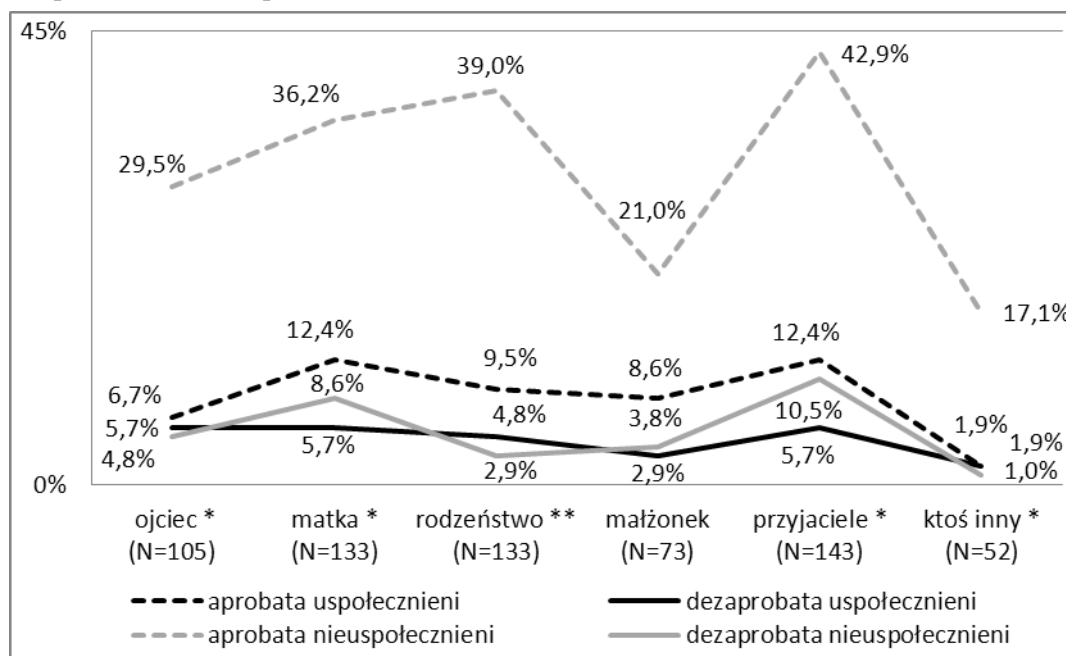
Doświadczenie nawrócenia zwykle wiąże się z bardzo pozytywnymi uczuciami i doznaniem. Jest ono odkryciem czegoś nowego, nabyciem nowego spojrzenia na życie i świat, nawiązaniem nowych relacji, a wszystko, co nowe, pociąga, bo niesie ze sobą ładunek atrakcyjności czegoś, czego się dotąd nie znało. Aktowi nawrócenia towarzyszą także przeżycia niezwykłości tego, co się stało, czego się jest uczestnikiem. Spośród badanych respondentów nieco więcej uspołecznionych (58,6%) niż nieuspołecznionych (41,2%) podkreśliło, że bezpośrednio po nawróceniu odczuli wewnętrzny spokój, odprężenie czy ulgę. Inne stany emocjonalne wymieniane były przez obie grupy tak samo często: ponadto połowa (55,7%) wskazywała na odczuwanie szczęśliwości i radości powracającego syna marnotrawnego (por. Łk 15.11-32), a co czwarty badany (25%) oświadczył, że od chwili przemiany religijnej styl życia przed nawrócenia zaczął nużyć lub budzić wstręt.

Wykres 5: Emocje towarzyszące nawróceniu a uspołecznienie respondentów



Nawrócenie nigdy nie ogranicza się do wewnętrznych przeżyć konwertyty, bo nikt nie żyje w próżni społecznej. Każda znacząca zmiana postaw i wartości ma swoje odbicie w relacjach z innymi. Niektóre się urywają, a jeszcze inne się ożywiają. W sposób istotny różnicuje badanych gwałtowne odcięcie się od znajomych sprzed nawrócenia, co miało miejsce znacznie częściej u osób nieuspołecznionych (32,4%) niż u uspołecznionych (10%).

Wykres 6: Aprobata i dezaprobata nawrócenia przez osoby z najbliższego otoczenia a uspołecznienie respondentów



Gwiazdki oznaczają istotne statystycznie różnice pod względem aprobaty: * oznacza $p < 0,05$, ** oznacza $p < 0,01$

Otoczenie wcześniej czy później zaczyna się orientować, że z daną osobą coś się dzieje. Przygląda się jej zachowaniu, wartościuje i ocenia, a czasem w jakiś sposób ingeruje. Niekiedy taka ingerencja przyjmuje charakter wsparcia i życzliwej pomocy, ale niekiedy pojawiają się reakcje negatywne i brak akceptacji. W zasadzie prawie wszyscy badani wskazywali więcej niż dwie osoby z ich otoczenia, które pozytywnie oceniały dostrzegane w nich zmiany. Natomiast nieliczni z nich (39%) spotkali się z jakąś formą dezaprobaty. Na wykresie 6. przedstawiono częstość aprobaty oraz dezaprobaty nawrócenia przez osoby z najbliższego otoczenia respondentów. Osoby nieuspołecznione istotnie częściej od uspołecznionych aprobaty doświadczały od przyjaciół (42,9%) oraz ze strony rodziny⁵: rodzeństwa (39%), matki (36,2%) i ojca (29,5%). Dezaprobata po nawróceniu, jak wspomniano, była rzadko odczuwana przez respondentów i to niezależnie od uspołecznienia.

Tabela 2: Trudności spostrzegane po nawróceniu a uspołecznienie osób nawróconych

Trudności	wszyscy badani N=178		nieuspołecznieni i N=34		uspołecznieni i N=70		test chi- kwadra t
	n	%	n	%	n	%	p<
„zblednięcie” religijności w porównaniu z poprzednim okresem	72	40,45%	16	47,06%	25	35,71%	-
powrót konfliktów i trudności z okresu przed nawróceniem	49	27,53%	7	20,59%	16	22,86%	-
wzrost trudności w prowadzeniu życia według odzyskanych wartości	22	12,36%	11	32,35%	3	4,29%	0,001
pojawienie się poczucia skrępowania lub obcości wśród osób religijnych	17	9,55%	6	17,65%	3	4,29%	0,05
pojawienie się poczucia skrępowania w opowiadaniu o nawróceniu	10	5,62%	3	8,82%	3	4,29%	-
pojawienie się żalu z powodu odrzucenia dawnego stylu życia	6	3,37%	4	11,76%	0	0%	0,01

Od nawrócenia respondentów do chwili badania upłynęło średnio 9,9 lat. W tym okresie podążali oni rozmaitymi drogami rozwoju duchowego i podejmowali dalszą formację duchową, wskutek czego ich życie religijne ulegało rozmaitym przemianom. Tylko 40% badanych oceniało swój stan w kategoriach rozwoju. Taki wzrost poziomu religijnego uspołecznieni respondenci deklarowali istotnie częściej (47,1%) od nieuspołecznionych (26,5%). Większa część respondentów (60%), dostrzegając u siebie obniżenie poziomu życia religijnego, wskazywała czasem po kilka trudności, na jakie natrafiali (tabela 2). Najbardziej odróżniało od siebie respondentów z obu grup nasilenie się trudności w prowadzeniu życia według odzyskanych wartości i dekalogu. Trudności te wskazywali kilkakrotnie częściej ($p<0,001$) respondenci nieuspołecznieni (32,35%) niż uspołecznieni (4,29%). Ponadto po

⁵ Niejednokrotnie brakowało ocen postawy ojca lub matki, bo któryś rodzic w czasie nawrócenia już nie żył. Często też nie oceniano małżonka, bo badani byli nieraz stanu wolnego albo osobami konsekrowanymi.

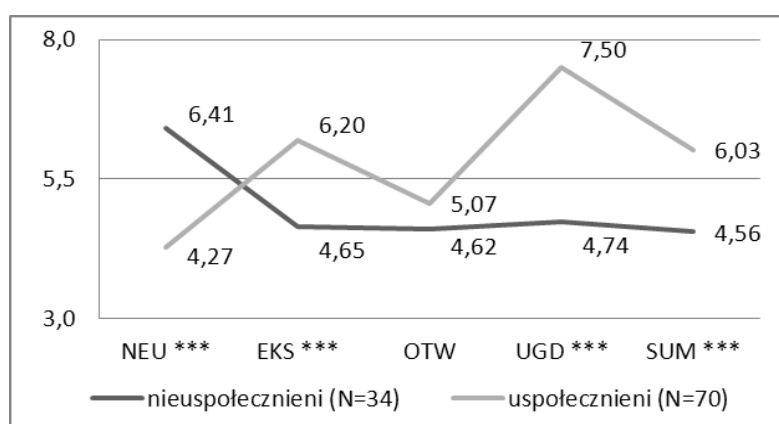
nawróceniu nieuspołecznieni istotnie częściej (17,65%) od uspołecznionych (4,29%) czuli się obco wśród innych osób wierzących. Natomiast poczucie żalu z powodu odrzucenia dawnego stylu życia pojawiło się jedynie w grupie nieuspołecznionych (11,76%).

Powyższe dane biograficzne wskazują na istotną odmienność przeżywania nawrócenia przez respondentów z obu skupień. Nieuspołecznieni okazali się bardziej zależni od kontekstu społecznego, a uspołecznieni bardziej teocentryczni i niezależni od otoczenia.

5. Osobowościowe wyznaczniki uspołecznienia nawróconych

Według Kwestionariusza Orientacji Życiowej (SOC-29) Antonowskiego, badane osoby nieuspołecznione uzyskały średni wynik poczucia koherencji poniżej normy⁶ (M=122,35, SD=18,74), gdy wynik osób uspołecznionych znalazł się w granicach normy (M=145,40, SD=17,92). Oznacza to, iż nieuspołecznieni mają znacznie słabsze od uspołecznionych poczucie zrozumiałości, co utrudnia im spostrzegać napływające informacje jako zrozumiałe i jasne, mające dla nich sens poznawczy. Ponadto mają słabsze poczucie zaradności, co utrudnia im dostrzegać własne zasoby psychiczne umożliwiające sprostanie stawianym im wymaganiom. Nie mają pewności, czy poradzą sobie z trudnościami, które niesie życie. Wreszcie mają słabsze od osób uspołecznionych poczucie sensowności, co sprawia, że mogą wątpić w istnienie ważnych dziedzin życia, które warto zaangażowania emocjonalnego. Natomiast uspołecznieni nawróceni charakteryzują się o wiele lepszym samopoczuciem i zachowaniami prozdrowotnymi.

Wykres 7: Średnie nasilenie cech osobowości według Inwentarza NEO-FFI a uspołecznienie osób nawróconych



Gwiazdki *** oznaczają istotne statystycznie różnice między grupami na poziomie $p < 0,001$

Różnice między osobami nawróconymi z obu skupień ujawniły się też w czterech skalach Inwentarza Osobowości (NEO-FFI) Costy i McCrae (wykres 7). Oznacza to, że

⁶ Normy SOC-29 wynoszą: 133-160p. (Antonovsky, 1995)

uspołecznienie badanych nawróconych opiera się na strukturalnych wymiarach osobowości, czyli na wrodzonych i w wysokim stopniu niezmiennych tendencjach motywacyjnych (McCrae, Costa, 2005, Pervin, John, 2002). Respondenci nieuspołecznieni charakteryzują się istotnie wyższym poziomem skłonności neurotycznych (NEU), gdy osoby uspołecznione cechuje pewność siebie, stabilność emocjonalna, poczucie bezpieczeństwa, umiejętność kontroli własnych zachowań, a także niższa podatność na stres i słabsza tendencja do doświadczania emocji negatywnych (np. strachu, gniewu, niezadowolenia).

Istotna statystycznie różnica ujawniona w skali ekstrawersji (EKS) wskazuje, że bardziej uspołecznieni nawróceni są silniej zorientowani na innych ludzi, bardziej angażują się w relacje interpersonalne i sytuacje społeczne, a ponadto cechuje ich optymizm, są bardziej aktywni, serdeczni, towarzyscy i skłonni do zabawy. W kontaktach społecznych mogą przejawiać skłonność do dominowania. Tymczasem nieuspołecznieni nawróceni częściej jawią się jako osoby introwertywne, co znajduje odzwierciedlenie w ich większej nieśmiałości, powściągliwości i rezerwie oraz częstszym wycofywaniu się z relacji interpersonalnych i kontaktów społecznych.

Bardziej uspołecznieni nawróceni uzyskali średnią istotnie odmienną także w skali ugodowości (UGD). Oznacza to, że w relacjach interpersonalnych są nastawieni pozytywnie. Są ufni, prostolinijni, przyjaźnie nastawieni do współdziałania i skłonni do udzielania pomocy, a także gotowi do przebaczenia. Natomiast osoby nieuspołecznione często bywają podejrzliwe, mają tendencje do myślenia tylko o sobie, a także do agresywnej rywalizacji.

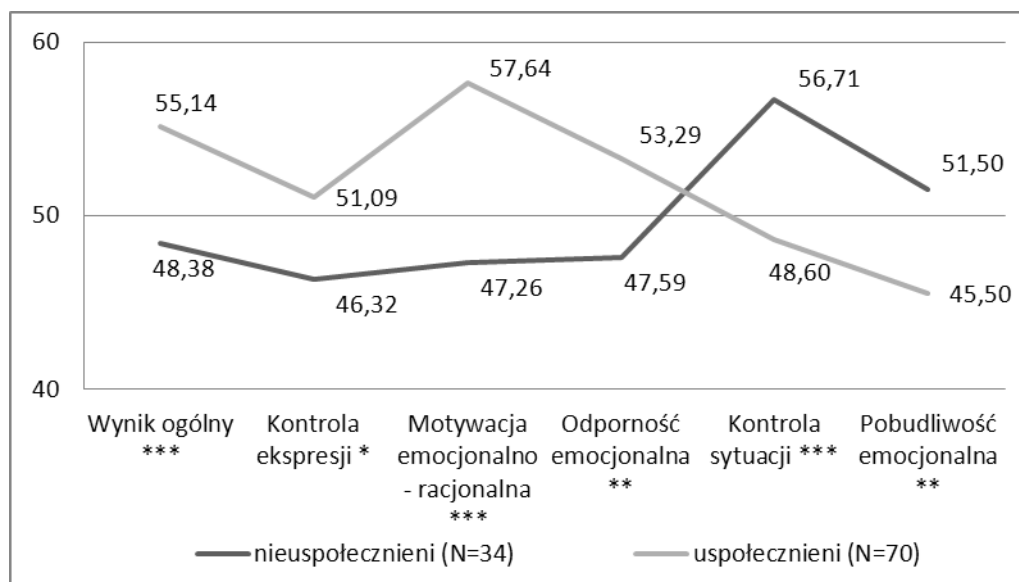
Trzecia istotna różnica dotyczy skali SUM (sumienność), co oznacza, że nawróceni uspołecznieni odznaczają się istotnie większą sumiennością, związaną z ukierunkowaniem na realizację celów, czyli „wołą dążenia do osiągnięć”. Cechują się zatem wyższymi ambicjami, większą systematycznością, pracowitością, rzetelnością w realizowaniu zadań, silniejszym zdyscyplinowaniem, większą obowiązkowością i dokładnością. Dzięki tym cechom mają duże osiągnięcia, ale może im zagrażać pracołizm bądź kompulsywna skłonność do utrzymywania porządku (nadmierny perfekcjonizm). Natomiast badane osoby nieuspołecznione są mniej skrupulatne w przestrzeganiu zasad społecznych, napotykają na większe trudności wewnętrzne w zakresie precyzowania i realizacji celów życiowych, bardziej zagraża im rozleniwienie i impulsywność w podejmowaniu decyzji.

Natomiast nie różnicują obu grup wyniki w skali otwartości (OTW), które ułożyły się poniżej średniej, co oznacza, że wszyscy nawróceni mają zainteresowania raczej pragmatyczne i konwencjonalne, cenią tradycyjne poglądy i wartości. Są bardziej skłonni do powtarzania znanych wzorców zachowań aniżeli do kreatywności i poszukiwania nowości.

Średnie wyniki badanych osób nawróconych uzyskane w Kwestionariuszu Kontroli Emocjonalnej (wykres 8) (Brzeziński, 1972), oscylują wokół średniej skali (50 T) w granicach odchylenia standardowego (10 T). Oznacza to, że charakteryzują się one przeciętnym poziomem kontroli emocjonalnej, czyli nie wyróżniają się pod względem dojrzałości emocjonalnej od ogółu polskiej populacji. Zauważyć jednak można, że porównywane grupy różnią się od siebie w sposób istotny statystycznie średnimi wyniku ogólnego oraz

wszystkich podskal kwestionariusza. Zatem osoby bardziej uspołecznione są osobami o większej dojrzałości emocjonalnej od nieuspołeczniionych. Średnie wyniki w podskalach mierzących siłę oddziaływania kontroli emocjonalnej w poszczególnych ogniwach procesu emocjonalnego wskazują, iż uspołecznieni silniej kontrolują ekspresję swoich działań (skala kontroli ekspresji Ke), przeważa u nich motywacja racjonalna nad emocjonalną (skala motywacji emocjonalno-racjonalnej Mer) i z większą siłą kontrolują wpływ emocji na kierunek i sprawność ich działania (skala odporności emocjonalnej Oe). Natomiast nieuspołecznieni silniej kontrolują sytuacje emotogenne poprzez odpowiednią ich percepcję i interpretację (skala kontroli sytuacji Ks). Są też bardziej pobudliwi emocjonalnie (skala pobudliwości emocjonalnej Pe).

Wykres 8: Średnie wyniku ogólnego oraz poszczególnych komponentów kontroli w Kwestionariuszu Kontroli Emocjonalnej (KKE) Brzezińskiego a uspołecznienie osób nawróconych



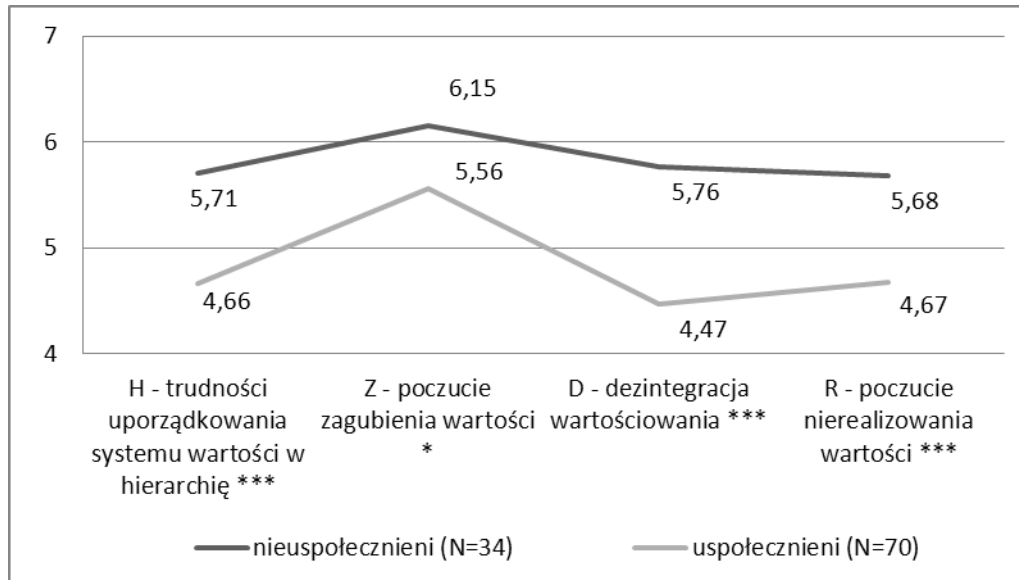
Istotne statystycznie różnice między grupami oznaczono gwiazdkami:

* oznacza $p < 0,05$, ** oznacza $p < 0,01$, *** oznacza $p < 0,001$

Osoby badane w zdecydowanej większości charakteryzują się niskim nasileniem kryzysu w sferze aksjologicznej (wykres 9). Jednak wszystkie średnie porównywanych grup różnią się statystycznie. Średni wynik ogólny osób uspołeczniionych ($M=4,43$, $SD=5,57$) jest istotnie różny ($p < 0,001$) od średniej osób nieuspołeczniionych ($M=12,29$, $SD=9,90$). Oznacza to, że nieuspołecznieni nawróceni, pomimo doświadczonej kilka lat temu przemiany religijnej, mają obecnie większe trudności w zakresie porządkowania systemu wartości i określania głównej wartości życiowej (skala H); silniejsze poczucie odchodzenia i utraty cenionych ideałów (skala Z); częściej odczuwają rozbieżności między wartościami

uznawanymi i realizowanymi (skala D) i częściej brak im poczucia nierealizowania uznawanych wartości i niespełnienia ważnych zadań (skala R).

Wykres 9: Średnie wyników w podskalach Kwestionariusza do Badania Kryzysu w Wartościowaniu (KKW) Olesia a uspołecznienie osób nawróconych



Istotne statystycznie różnice między grupami oznaczono gwiazdkami: * oznacza $p < 0,05$, a *** oznacza $p < 0,001$

6. Wskaźniki poczucia zmiany osobowości w procesie nawrócenia a uspołecznienie

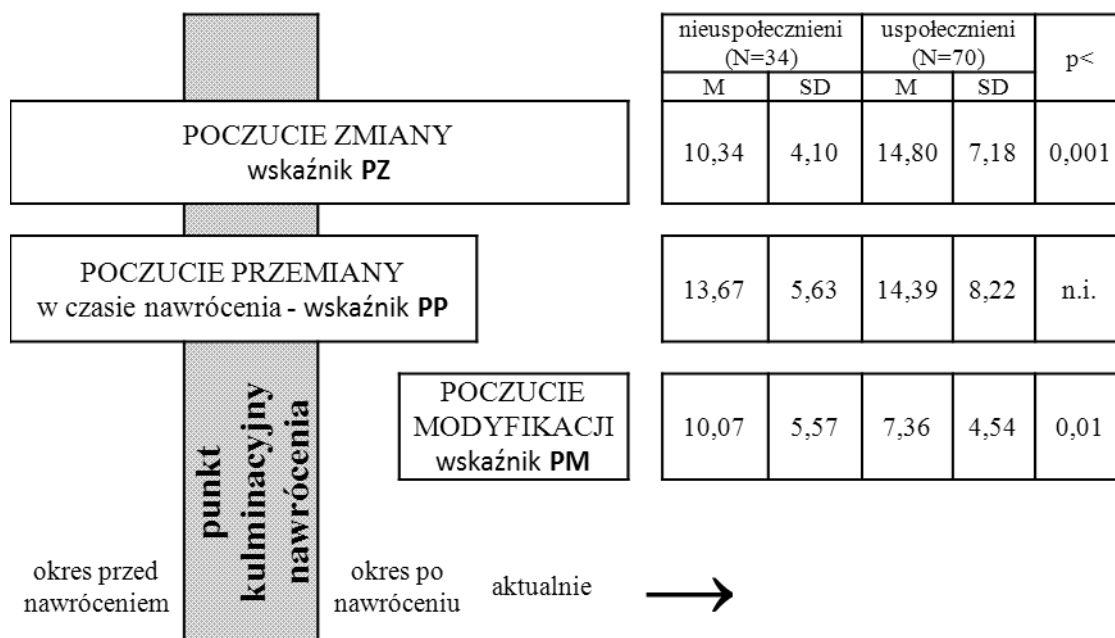
Jedną z miar poczucia zmiany może być różnica pomiędzy obrazem retrospektywnym i realnym. Na podstawie uzyskanych trzech obrazów siebie (realnego oraz dwu retrospektywnych: „jaki byłem przed nawróceniem” i „jaki byłem po nawróceniu”) wyodrębniono trzy wskaźniki podobieństwa profili D⁷ (rysunek 1), będące miarami poczuć zmian osobowości zachodzących w czasie nawrócenia, a także w okresie po nawróceniu:

- wskaźnik poczucia zmiany (PZ) od czasu przed nawróceniem do chwili obecnej;
- wskaźnik poczucia zmiany, jaka miała miejsce w czasie samego nawrócenia, czyli wskaźnik poczucia przemiany (PP);
- wskaźnik poczucia zmiany, jaka miała miejsce od nawrócenia do chwili badania, czyli wskaźnik poczucia modyfikacji (PM).

⁷ Wskaźniki D obliczono jako średnią kwadratów różnic otrzymanych po odjęciu wyników w poszczególnych skalach porównywanych profili obrazu siebie w teście ACL według następującej definicji:

$$D = \sqrt{\frac{1}{37} \sum_{i=1}^{37} (y_i - x_i)^2}$$

Rysunek 1: Średnie wyróżnionych wskaźników D poczucia zmiany (PZ), poczucia przemiany (PP) oraz poczucia modyfikacji osobowości (PM) w procesie nawrócenia według testu ACL a uspołecznienie



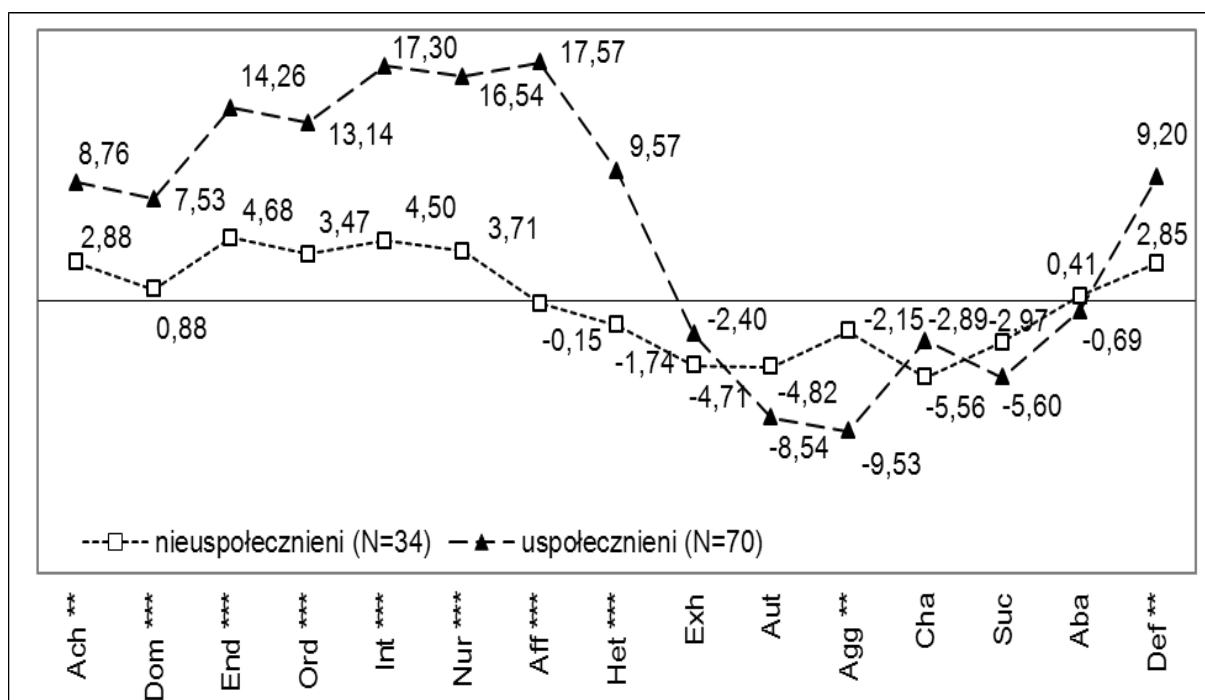
Wysokie wartości wskaźników świadczą o rozbieżności pomiędzy postrzeganiem siebie w przeszłości i obecnie. W takim przypadku mówi się o silnym poczuciu zmiany. Na rysunku 1. i kolejnych trzech wykresach (nr 10, 11 i 12) zestawiono rozkłady wskaźników zmiany (PZ, PP i PM), uzyskane w skalach potrzeb Testu ACL przez nawróconych z obu skupień.

Średnie wskaźników D (rysunek 1) wskazują, że osoby uspołecznione mają istotnie silniejsze poczucie zmiany PZ (M=14,8) od nieuspołeczniionych (M=10,34). Jak ukazano na wykresie 10., profile poczucia zmiany obu grup różnią się w sposób istotny statystycznie w dziesięciu skalach potrzeb (Ach, Dom, End, Ord, Int, Nur, Aff, Het, Agg, Def), stanowiących 67% wszystkich skal testu ACL. Uspołeczniieni nawróceni mają zatem poczucie istotnej zmiany, jaka się w nich dokonała z powodu nawrócenia. W porównaniu z tym, jak siebie widzą, jakimi byli przed nawróceniem, to obecnie postrzegają u siebie wzrost w zakresie potrzeby osiągnięć (Ach), potrzeby dominacji (Dom), potrzeby wytrwałości (End), potrzeby porządku (Ord), potrzeby rozumienia siebie i innych (Int), potrzeby opiekowania się (Nur), potrzeby afiliacji (Aff), potrzeby czerpania satysfakcji z kontaktów heteroseksualnych (Het) oraz potrzeby podporządkowania się (Def). Powyższe potrzeby wyrażają wyraźne nasilenie się w efekcie nawrócenia dwu bardziej ogólnych nastawień: nastawienia na realizację celów oraz nastawienia ku ludziom⁸. Respondenci uspołeczniieni postrzegają także spadek nasilenia się potrzeby agresji (Agg). Natomiast u osób

⁸ Niejednokrotnie ustalano statystyczną konstelację potrzeb testu ACL, która pozwala wyróżnić skupienia potrzeb wyrażające podstawowe nastawienia (np. Juros, Oleś, 1993; Soiński, 2005, 2010).

nieuspołecznionych wskaźniki zmiany potrzeb oscylują wokół zera, co wskazuje na istnienie u nich wyraźnego poczucia stabilności. Potwierdzeniem istnienia takiego poczucia jest także fakt, że największy wskaźnik zmiany dotyczy spadku nasilenia potrzeby zmiany (Cha) – jacy byli wcześniej tacy są i teraz.

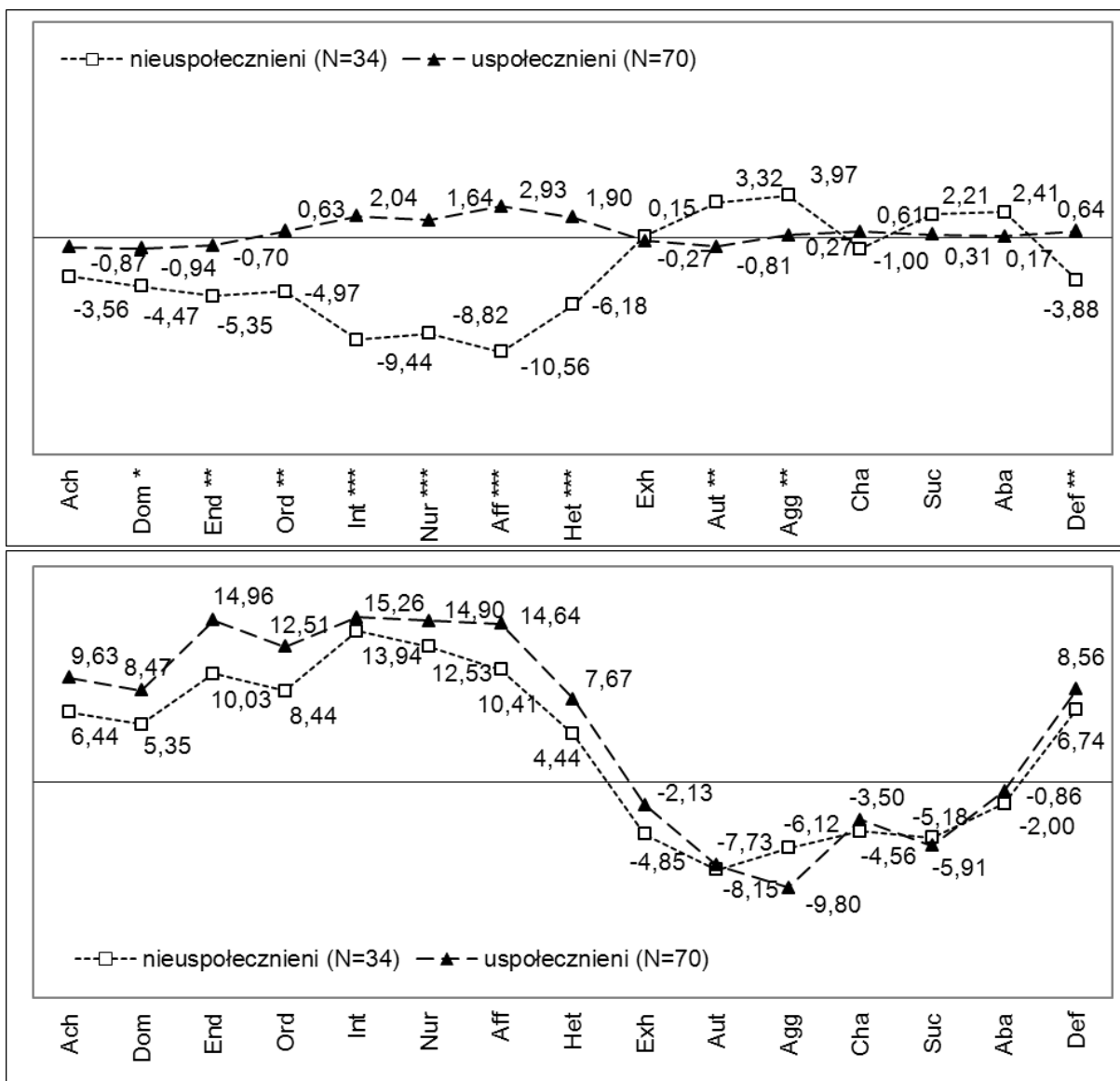
Wykres 10: Poczucie zmiany (PZ) wskutek nawrócenia w skalach potrzeb testu ACL a uspołecznienie⁹



⁹ Wyjaśnienie skrótów:

- Ach – potrzeba osiągnięć,
- Dom – potrzeba dominacji,
- End – potrzeba wytrwałości,
- Ord – potrzeba porządku,
- Int – potrzeba rozumienia siebie i innych,
- Nur – potrzeba opiekowania się,
- Aff – potrzeba afiliacji,
- Het – potrzeba kontaktów heteroseksualnych,
- Exh – potrzeba eksponowania siebie,
- Aut – potrzeba autonomii,
- Agg – potrzeba agresji,
- Cha – potrzeba zmiany,
- Suc – potrzeba wsparcia ze strony innych,
- Aba – potrzeba unizania się,
- Def – potrzeba podporządkowania się.

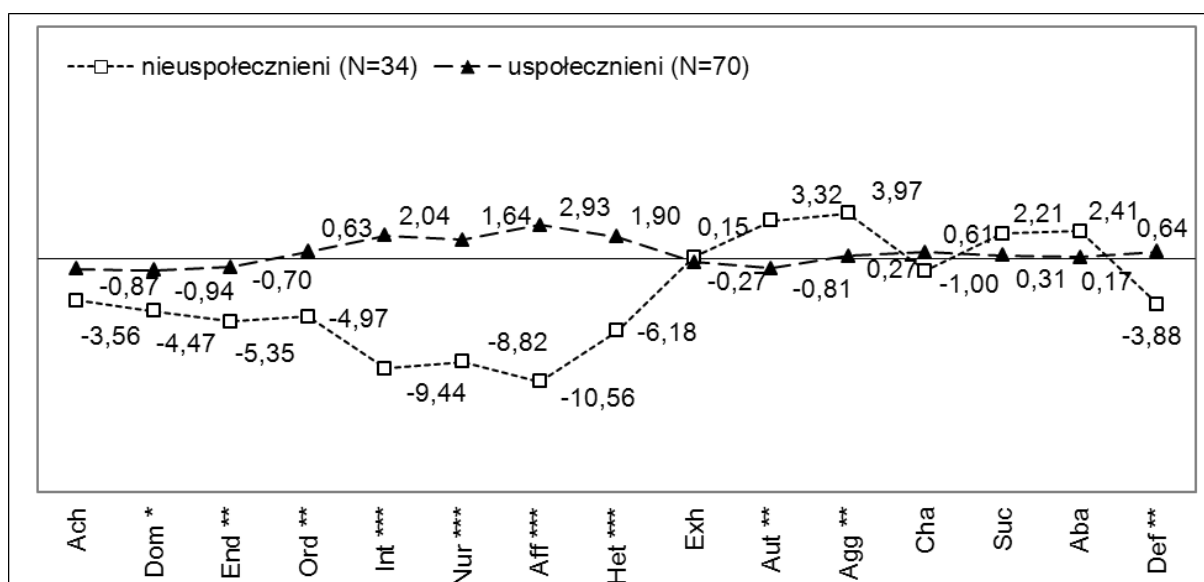
Wykres 11: Poczucie przemiany (PP) w trakcie nawrócenia w skalach potrzeb testu ACL a uspołecznienie



W przypadku poczucia przemiany w czasie nawrócenia PP, jak wskazują średnie wskaźników D (rysunek 1), nie ma istotnej różnicy między osobami z porównywanych skupień. Nie wystąpiła także żadna istotna różnica w zakresie wskaźników zmian potrzeb między obrazami: jaki byłem przed nawróceniem oraz jaki byłem po nawróceniu (wykres 11). Zarówno osoby uspołecznione, jak i nieuspołecznione mają podobnie mocne poczucie, że bardzo się przemieniły w trakcie nawrócenia. Zmiany te oznaczają postrzeganie przez wszystkich, że nawrócenie religijne spowodowało nasilenie ich nastawienia na realizację celów oraz nastawienia ku ludziom, a także osłabienie ich nastawienia na ekspansję oraz nastawienia wyrażającego poczucie mniejszej wartości.

W obrębie poczucia modyfikacji, która nastąpiła w okresie po nawróceniu PM (rozbieżność między obrazem, jaki byłem po nawróceniu oraz jaki jestem), średnie wskaźników D (rysunek 1) wskazują, że osoby z porównywanych skupień różnią się istotnie od siebie. Jak ukazano na wykresie 12., profile poczucia zmiany obu grup różnią się w sposób istotny statystycznie w dziesięciu skalach potrzeb, stanowiących 67% wszystkich skal testu ACL (Dom, End, Ord, Int, Nur, Aff, Het, Aut, Agg, Def). Najbardziej porównywani różnią się nasileniem poczucia zmiany w zakresie nastawienia ku ludziom (Int, Nur, Aff, Def, Het), co oznacza, iż osoby nieuspołecznione dostrzegają, że bardzo się zmieniły i teraz już nie są tak nastawione ku innym, jak były zaraz po nawróceniu. Natomiast u osób uspołecznionych wskaźniki zmiany potrzeb w obrębie poczucia modyfikacji PM oscylują wokół zera, co wskazuje, że mają wyraźne poczucie stabilności od swojego nawrócenia.

Wykres 12: Poczucie modyfikacji (PM) po nawróceniu w skalach potrzeb testu ACL a uspołecznienie



Zatem okazuje się, że wszyscy badani mają podobne poczucie, iż w trakcie swojego nawrócenia bardzo się zmienili w kierunku większego nastawienia na realizację celów oraz większego nastawienia ku innym. Osoby bardziej uspołecznione widzą, że taki stan się nadal utrzymuje. Natomiast osoby mniej uspołecznione postrzegają, że u nich jakby nastąpił powrót do tego jakimi byli przed nawróceniem. Zmiany które miały miejsce w trakcie nawrócenia, zostały zniesione przez zmiany zachodzące w dalszym okresie życia i formacji.

Jeśli się uwzględni wspomniany wcześniej fakt, iż poziom uspołecznienia wiąże się z trwałymi cechami osobowości, to takie cofnięcie się efektów nawrócenia w obrazie siebie jest dla niektórych osób czymś zgodnym z ich strukturą biopsychiczną. Mimo, że nadal przynależą do wspólnot chrześcijańskich i nadal poddają się odpowiedniej dla swego

charyzmatu formacji duchowej, to mają jednak poczucie, że to co się działo w ich psychice w trakcie nawrócenia, już przeminęło. Stają się przy tym bardziej wycofanymi, nie podejmują tak żywej jak po nawróceniu aktywności ewangelizacyjnej i chętniej stronią od innych. Takich osób wśród badanych nawróconych było blisko 20%.

Taką możliwość przebiegu nawrócenia opisał już Morentz (1987) na podstawie obserwacji dalszego życia osób nawróconych. W okresie zakończenia procesu nawrócenia wyróżnia on trzy podokresy: stadium krzykliwe, stadium uspokojenia oraz stadium promieniujące. Sytuacja badanych osób nieuspołecznionych wskazuje, że przechodzą przez stadium uspokojenia, gdzie dają osobie znać nierozwiązane konflikty i problemy sprzed nawrócenia. Stąd podejmowana aktywna próba życia według odzyskanych wartości ustępuje przed poczuciem winy, wstydu oraz trudnościami z opanowaniem starej natury i wykształcaniem nowych nawyków i postaw, co może wywołać nawet kryzys religijny (Płużek, 1991). Według Morentza przejście do stadium uspokojenia wynika z tego, iż według niego wiodącym motywem nawrócenia jest próba rozwiązywania konfliktów psychologicznych, stresów i napięć życiowych. Jednak prezentowane badania sugerują, że podłoże tego zjawiska tkwi w trwałych cechach osobowości. Możliwe jest, że te warunkowania nawrócenia u niektórych osób są ze sobą powiązane i bardzo silnie wpływają na poziom uspołecznienia.

* * *

Obecnie uzyskane wyniki badań osób nawróconych pozwalają zauważyć, że w zainicjowaniu i przebiegu nawrócenia ważniejszą rolę od osobowości odegrał czynnik interpersonalny. Poza działaniem Boga, najczęściej wskazywanym powodem nawrócenia było działanie innych osób¹⁰, bliskich lub z grup religijnych. To spotkanie z osobami wierzącymi i ich świadectwo życia sprawiło, że badani zaczęli dostrzegać, iż czegoś brakuje w ich życiu. Odczuli wtedy ubóstwo swego życia duchowego, brak wartości dających oparcie w codziennym zabieganiu absolutnych, a także brak celu i poczucia sensu życia. Zapragnęli powierzyć się Komuś, kto odtąd będzie ich prowadzić nową drogą wiary.

Czynniki społeczne odgrywają jeszcze większą rolę u wyróżnionych na podstawie testu ACL osób nieuspołecznionych. To one, jak wykazały analizy, silniej odczuwają deficyty w zakresie potrzeb i postaw o charakterze społecznym. Te niezaspokojone potrzeby silniej popychają ich ku przemianie i przewartościowaniu życia (motywacja homeostatyczna), ale też powodują, że ich rozwój po nawróceniu natrafia na większe trudności niż u osób bardziej uspołecznionych. Mimo przemiany nawrócenia ich cechy osobowości się nie zmieniają i niezaspokojone potrzeby znów dochodzą do głosu. Jest to przyczyną regresu nie tylko w sferze emocji i relacji interpersonalnych, ale również ich rozwoju duchowego.

Wyniki te wskazują na znaczenie aktywności innych chrześcijan w celu udzielania wsparcia takim osobom. Nie można być obojętnym, gdy ktoś przeżywa trudności osobowe czy trudności we wierze. Taką troskę winni okazywać przede wszystkim duszpasterze. Powinni

¹⁰ Potwierdzają to także inne badania (np. Halama, 2006).

oni także formować pozostałych wiernych w ramach duszpasterstwa zwyczajnego w parafiach, a także w ramach specjalistycznej formacji członków wspólnot religijnych. W każdym chrześcijaństwie należy wzmacniać nastawienie na nową ewangelizację ukierunkowaną apostołsko na własne środowisko.

Także rodzina powinna być miejscem takiej ewangelizacji i wspierania osób nawróconych. Osoba wierząca może znacząco wpłynąć na osoby najbliższe, choć czasem wydaje się to nierealne. Jednak wśród badanych osobą, która zainicjowała lub doprowadziła do nawrócenia często był współmałżonek, narzeczoną, matka, rodzeństwo czy ojciec. Te osoby mogą także okazać skuteczną pomoc na kolejnych etapach postępu nową drogą życia, na której w sposób naturalny mogą pojawiać się rozmaite trudności. Sposobem takiej rodzinnej pomocy może być modlitwa, przykład życia, a jak wskazują badania kryzysów religijnych, najważniejszym jest obecność i pełne miłości towarzyszenie danej osobie.

Bibliografia:

- Allport, G. W. (1988). *Osobowość i religia*, Warszawa: PAX.
- Altemeyer, B., Hunsberger, B. (1997). *Amazing conversions: Why some turn to faith and others abandon religion*, Amherst, New York: Prometheus Books.
- Antonovsky, A. (1995). *Rozwikłanie tajemnicy zdrowia. Jak radzić sobie ze stresem i nie zachorować*, Warszawa: Fundacja Instytutu Psychiatrii i Neurologii.
- Bader, Ch., Demaris, A. (1996). A test of the Stark Bainbridge theory of affiliation with cults and sects, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 35, 285-303.
- Bagwell, H. R. (1969). Abrupt Religious Conversion Experience, *Journal of Religion and Health*, VIII (April), 163-178.
- Brzeziński, J. (1972). *Kwestionariusz Kontroli Emocjonalnej*, Poznań: UAM.
- Chlewiński, Z. (1989). Brainwashing. W: F. Gryglewicz i inni (red.), *Encyklopedia Katolicka*, t. 2, (k.1030-1031). Lublin: TN KUL.
- Clark, E. T. (1929). *The Psychology of Religious Awakening*, New York: Macmillan.
- Clark, H. W. (1958). *The psychology of religion: an introduction to religious experience and behavior*, New York: Macmillan Co..
- Donahue, M. J. (1989). Disregarding theology in the psychology of religion: Some examples, *Journal of Psychology and Theology*, 17, 329-335.
- Downing, L. L. (1992). Comment on Gilbert's, "How mental systems believe", *American Psychologist*, 47, 269-270).
- Erikson, E. H. (1963). *Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History*, New York: Norton.
- Fowler, J. W. (1992). Stages of faith: Reflections on a Decade of Dialogue, *Christian Educational Journal*, 13 (1), 13-24.
- Frankl, V. E. (1971). *Homo patiens*, Warszawa: IW PAX.
- Freud, S. (1993). *Totem i tabu*, Warszawa: Wydawnictwo KR.

- Geen, R. G. (1996). Wpływ społeczny. W: J. Czapiński (red. wyd. pol.), *Encyklopedia Blackwella. Psychologia społeczna* (706-712). Warszawa: Warszawa Jacek Santorski & Co Wydawnictwo.
- Gillespie, V. B. (1979). *Religious Conversion and Personal Identity. How and Why People Change*, Birmingham: Religious Education Press.
- Gillespie, V. B. (1991). *The Dynamics of Religious Conversion*, Birmingham: Religious Education Press.
- Glock, C. Y., Stark, R. (1965). *Religion and society in tension*, Chicago: Rand McNally.
- Głaz, S. (1996). *Intensywność doświadczenia religijnego a koncepcja siebie*, Kraków: WN PAT.
- Gough, H. G. Heilbrun, A. B. (1990). *The Adjective Check List. Manual*, Palo Alto, California: Consulting Psychologists Press.
- Grube, J. W., Mayton, D. M., Ball, S. J. (2010). Rokeach, Inducing Change in Values, Attitudes, and Behaviors: Belief System Theory and the Method of Value Self-Confrontation, *Journal of Social Issues*, 50 (4), 153 - 173.
- Halama, P. (2006). Osobnostné aspekty náboženskej konverzie. W: P. Halama, L. Adamovová, M. Hatoková, M. Stríženec, *Religiozita, spiritualita a osobnosť. Vybrané kapitoly z psychológie náboženstva* (12-54), Bratislava: Ústav experimentálnej psychológie SAV.
- Hall, G. S. (1900). The Religious Content of Child-Mind. W: N. M. Butler i inni (red.), *Principles of religious Education* (161-189), New York: Longmans, Green.
- Hoge, D. R., Johnson, B., Luidens, D. A. (1995). Types of Denominational Switching among Protestant Young Adults, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34, 253-258.
- James, W. (2001) *Doświadczenia religijne*, Kraków: Nomos.
- Juros, A., Oleś, P. (1993). Struktura czynnikowa i skupieniowa Testu przymiotnikowego ACL H. G. Gougha i A. B. Heilbruna. Przydatność do diagnostyki psychologicznej. W: J. Brzeziński, E. Hornowska (red.), *Z psychometrycznych problemów diagnostyki psychologicznej* (171-201). Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Kozielecki, J. (1991). *Z Bogiem albo bez Boga. Psychologia religii: nowe spojrzenie*, Warszawa: PWN.
- Lee, Y. W. (1998). Toward a Better Understanding of Educational Conversion, *Torch Trinity Journal*, 1(1), 145-169.
- Leippe, M. R., Zimbardo, P. G.(2004). *Psychologia zmiany postaw i wpływu społecznego*, Poznań: Zysk i S-ka.
- Lofland, J., Skonovd, N. (1981). Conversion Motifs, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20, 373-385.
- Long, T. E., Hadden, J. K. (1983). Religious conversion and the concept of socialization: Integrating the brainwashing and drift models, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 22, 1-14.

- Makselon, J. (1994). Psychologiczna atrakcyjność „nowych religii”. W: ks. S. Dobrzanowski (red.), *New Age: pseudoreligia* (57-69), Kraków: "Unum", Polskie Towarzystwo Teologiczne.
- Maruszewski, T. (2005). *Pamięć autobiograficzna*, Gdańsk: GWP.
- McCrae, R. R., Costa, P. T. (2005) *Osobowość dorosłego człowieka*, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- McGuire, W. J. (1985). Attitudes and attitude change. W: G. Lindzey, E. Aronson (red.), *Handbook of social psychology*, vol. 2 (233-346). New York: Random House.
- Morentz, P. E. (1987). Conversion: A way of resolving conflict, *Pastoral Psychology*, 35(4), 254-262.
- Nawrat, R. (1989). Manipulacja społeczna - przegląd technik i wybranych wyników badań, *Przegląd psychologiczny*, t. 32 (1), 125-154.
- Nowak, A. J. (2002). Homo novus. W: M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej* (335-336). Lublin-Kraków: Wydawnictwo „M”.
- Ofshe, R., Singer, M. (1986). Attacks on Peripheral versus Central Elements of Self and the Impact of Thought Reforming Techniques, *The Cultic Studies Journal*, 3, 3-24.
- Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping: Theory, research, and practice*, New York: Guilford Press.
- Paszowska, T. (2002). Chrystoformizacja. W: ks. M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej* (124) Lublin-Kraków: Wydawnictwo „M” 2002.
- Pervin, L. A., John, O. P. (2002). *Osobowość teoria i badania*, Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Pilecka, B. (1994). Test Przymiotnikowy ACL-37 jako technika badania osobowości. W: Z. B. Gaś (red.), *Kierunki działań profilaktycznych* (37-65). Lublin: Pracownia Wydawnicza Fundacji „Masz szansę”.
- Płużek, Z. (2002). *Psychologia pastoralna*, Kraków: Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy.
- Popielski, K. (1994). *Noetyczny wymiar osobowości. Psychologiczna analiza poczucia sensu życia*, Lublin 1994.
- Rambo, L. R. (1993). *Understanding Religious Conversion*, New Haven: Yale University Press.
- Richardson, J. T. (1985). The active vs. passive convert: Paradigm conflict in conversion/recruitment research, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24, 163-179.
- Ritchie, J. (1994). *Tajemniczy świat sekt i kultów*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Rokeach, M. (1985). Inducing changes and stability in belief systems and personality structures, *Journal of Social Issues*, 41, 153-171.
- Rulla, L. M. (1986). *Anthropology of the Christian Vocation. Vol. 1 Interdisciplinary Bases*, Rome: Gregorian University Press.
- Salzman, L. (1953). The psychology of religious and ideological conversion, *Psychiatry*, 16 (2), 183-187.
- Sargant, W. (1957a). *Battle for the mind: A physiology of conversion and brainwashing*, New York: Doubleday.
- Sargant, W. (1957b). The mechanism of conversion, *British Medical Journal*, 2, 311-316;

- Soiński, B. J. (1996). Psychologiczne i antropologiczne aspekty powołania chrześcijańskiego – perspektywa teorii autotranscendencji teocentrycznej Luigiego M. Rulli TJ, *Roczniki Teologiczne*, t. 43 z. 5, 39-54.
- Soiński, B. J. (2005). Potrzeby psychiczne u alumnów franciszkańskich, *Roczniki Teologiczne*, t. 52 z. 5, 143-164.
- Soiński, B. J. (2006). Nawrócenie religijne. W: S. Głaz TJ (red.), *Podstawowe zagadnienia psychologii religii* (387-420). Kraków: WAM.
- Soiński, B. J. (2010). *Osobowość a nawrócenie. Psychologiczno-pastoralna analiza osobowości nawróconych członków zakonów i grup religijnych* (292-301), Poznań: WT UAM.
- Sorokin, P. A. (1954). *The Ways and Power of Love. Types, Factors, and Techniques of Moral Transformation*, Boston: Beacon Press.
- Stanley, G. (1964). Personality and attitude correlates of religious conversion, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 4, 63.
- Starbuck, E. D. (1899). *The psychology of religion: an empirical study of the growth of religious consciousness*, New York: Charles Scribner and Sons.
- Tucholska, S. (2003). *Wypalenie zawodowe u nauczycieli. Psychologiczna analiza zjawiska i jego osobowościowych uwarunkowań*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ullman, Ch. (1982). Change of mind, change of hearth: Some cognitive and emotional antecedents of religious conversion, *Journal of Personality and Social Psychology*, 42, 183-192.
- Ullman, Ch. (1989). *The Transformed Self: The Psychology of Religious Conversion*, New York, London: Plenum Press.
- Urbański, S. (1993). *Etapy rozwoju życia duchowego*. W: W. Słomka (red.) *Teologia duchowości katolickiej* (263-305). Lublin: RW KUL.
- Walesa, Cz. (1994). *Doświadczenia religijne młodzieży*. W: T. Ożóg (red.), *Nauki społeczne o młodzieży* (107-138), Lublin: Norbertinum.
- Weininger, B. (1955). The interpersonal factor in the religious experience, *Psychoanalysis*, 3, 27-44.