

Władysław Piwowarski, Franciszka Wanda Wawro

Biuletyn socjologii religii

Collectanea Theologica 47/3, 159-170

1977

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN SOCJOLOGII RELIGII

Zawartość: 1. Katolicyzm i protestantyzm w Republice Federalnej Niemiec. — 2. Z badań nad rytualizmem religijnym w Austrii*.

1. Katolicyzm i protestantyzm w Republice Federalnej Niemiec

Od wielu lat Kościoły chrześcijańskie stawiają sobie pytanie, dlaczego kurczy się odsetek osób biorących udział w niedzielnej kulcie religijnym. W ostatnich latach na tym pytaniu skoncentrowała się także uwaga Kościoła katolickiego¹ i Zjednoczonego Ewangelicko-Luterańskiego Kościoła w RFN.² Obydwa Kościoły zleciły Instytutowi Demoskopijnemu w Allensbach przeprowadzenie odpowiednich badań socjologicznych na powyższy temat, które zostały zrealizowane — za zgodą obu Kościołów — podobną metodą ankietową i bardzo zbliżonym kwestionariuszem. Na starannie dobrany zestaw respondentów ze strony katolickiej odpowiedzi udzieliło 3995 osób, a ze strony protestanckiej 2054. Badania są reprezentacyjne dla całych Niemiec zachodnich. Dzięki zastosowaniu zbliżonych metod uzyskane wyniki są pod pewnymi względami porównywalne. Świadomie pomijając specyfikę obu Kościołów skoncentrujemy się poniżej na ważniejszych elementach wspólnych dla obu badań. Dodajmy jeszcze, że wcześniej zostały przeprowadzone badania nad katolikami i ogłoszone w pracy *Zwischen Kirche und Gesellschaft*, co pozwoliło, w następnych badaniach nad protestantami, wprowadzić poprawki w kwestionariuszu.

W obu publikacjach punktem wyjściowym było to samo założenie, jeśli idzie o interpretację udziału w niedzielnej kulcie religijnym, który traktują jako formę czynnej komunikacji międzyosobowej. Włączenie się w tego rodzaju interakcję międzyosobową musi być wystarczająco umotywowane i łączy się ściśle z całym kontekstem społecznym. Idzie przede wszystkim o ogólny stosunek do Kościoła jako instytucji i realizowanego przezeń programu. Ale taka psychosocjologiczna postawa, będąca owocem doświadczenia Kościoła, stanowi tylko fragment analogicznych stosunków z innymi instytucjami i organizacjami. Stąd znajomość napięć zachodzących między tymi doświadczeniami, wśród których także mieści się doświadczenie Kościoła, ma duże znaczenie dla zrozumienia postaw wobec kultu religijnego i jego różnych elementów.

Chcąc bliżej scharakteryzować związek między psychospołecznymi napięciami, mającymi źródło w odmiennych doświadczeniach globalnego społe-

* Biuletyn socjologii religii przygotowuje Zakład Socjologii Religii KUL pod kierunkiem ks. Władysława Piwowarskiego. Redaktorem obecnego numeru jest Franciszka Wanda Wawro, Lublin.

¹ Gerhard Schmidchen, *Zwischen Kirche und Gesellschaft*, Freiburg im Breisgau² 1973, s. 300.

² Gerhard Schmidchen, *Gottesdienst in einer rationalen Welt*, Stuttgart — Freiburg im Breisgau 1974, s. 275.

czeństwa świeckiego z jednej strony, a Kościoła z drugiej, oraz motywacją udziału w obowiązkowym kulcie religijnym, trzeba znaleźć dynamiczny model sterujący takimi praktykami. Sterowanie zachowaniem się człowieka dokonuje się za pośrednictwem jego osobistego układu poznawczo-afektywnego, to znaczy organizacji jego sfery myślowej i uczuciowej. Istotne znaczenie dla układu poznawczo-afektywnego posiadają pewne prawidłowości opisywane w ramach teorii zgodności sfery poznawczej z afektywną, której autorem jest Milton Rosenberg, a którą przyjął Schmidtchen za punkt wyjścia w swych badaniach.

W ramach teorii Rosenberga wymienia się następujące zasady:

1. Zasada prostoty systemu: systemy poznawczo-afektywne, skierowujące jednostkę do określonego działania, samoczynnie zdążają do uproszczenia. Na poziomie abstrakcyjnym monistyczny system interpretacji świata jest prostszy i dlatego *caeteris paribus* jest bardziej do przyjęcia niż system zróżnicowany i wieloaspektowy. Podobnie ma się rzecz z elementami poznawczymi i afektywnymi: im są mniej złożone, tym łatwiej są akceptowane i pewniej sterują zachowaniem, bo bardziej jednoznacznie.

2. Zasada maksymalizacji poparcia społecznego: w nawiązaniu do Gehlena i Mead, opisujących tzw. pośrednią samowystarczalność, Rosenberg zwraca uwagę na rolę tzw. „innych znaczących jednostek i instytucji”. Twierdzi, że cokolwiek można osiągnąć jest tylko rezultatem interakcji społecznej. Jej warunkiem jest utrzymanie z jednej strony ciągłej gotowości partnerów do interakcji, a z drugiej strony im większa gotowość, tym bardziej „inni znaczący” będą gotowi do poparcia partnerów współżycia społecznego.

3. Zasada uzgadniania systemów interpretacji z doświadczeniem społecznym: system interpretacyjny nie dający się pogodzić z doświadczeniem społecznym jest sprzeczny z zasadą prostoty układu afektywno-poznawczego. Jeśli na poziomie poznawczym doświadczam czegoś jako bezwartościowe, to także nie mogę wobec tego przedmiotu angażować się pozytywnie stroną emocjonalną, tylko negatywnie, zgodnie z pierwszą zasadą.

4. Zasada podtrzymywania szacunku dla siebie: szacunek dla siebie samego może się utrzymywać tylko w określonych i klarownych wzorach interakcji. Te jednak stają pod znakiem zapytania, gdy pojawiają się nowe opinie i poglądy. One utrudniają jasną definicję wzorów zachowań i autodefinicję jednostki. W tej sytuacji, także z uwagi na szacunek dla siebie samego, jednostka będzie dążyć do uzgodnienia strony poznawczej i afektywnej w swej osobowości.

Teoria układu afektywno-poznawczego zwraca uwagę na związek między systemem interpretacji zjawisk a siatką interakcji społecznych. Tego rodzaju zrównoważony związek może ulec naruszeniu bądź na skutek zmian w jednym, bądź w drugim elemencie układu. Poszukiwanie nowego stanu równowagi będzie szło w parze z tworzeniem nowych, a kwestionowaniem starych prawd i instytucji. Stąd pojawi się tendencja do relatywizacji wszystkiego.

Tak zarysowana teoria pozwoliła już w psychologii i socjologii na wiele badań, ale w pracach Schmidtchena i jego współpracowników została wykorzystana głównie zasada prostoty systemu poznawczo-afektywnego. Na niej oparto konstrukcję podstawowych skal użytych w obu publikacjach.

Pierwsza z nich — skala zbieżności i rozbieżności między wartościami uznawanymi przez respondentów a wartościami realizowanymi przez jego Kościół — zakładała, że im ktoś bardziej dostrzega w Kościele jako instytucji rzecznika uznawanych przez siebie wartości, tym bardziej traktuje go jako środek do ich realizacji. Proces konstrukcji skali był dość prosty: każdemu respondentowi wręczono dwukrotnie 36 odrębnych kart, zawierających po jed-

nym hasle życiowym (item), np. żyć dla drugih, pomagać innym gdy są w potrzebie. Układ 36 itemów wyrażał 36 wartości będących przedmiotem dążeń współczesnego człowieka. Respondent był zobowiązany podzielić 36 kart na trzy kategorie: na wartości jego zdaniem bardzo ważne, ważne i niezbyt ważne. Nieco później, w trakcie wywiadu otrzymywał ponownie ten sam zestaw kart z zadaniem podzielenia ich na trzy kategorie, w zależności od tego, które wartości, jego zdaniem, Kościół pomaga realizować, które przeszkadza realizować, a które są mu obojętne. Biorąc następnie pod uwagę itemy uznane przez respondenta za bardzo ważne oraz sprawdzając, czy te wybrane wartości jego zdaniem Kościół popiera względnie zwalcza, ustalono skalę zgodności między systemem wartości respondenta i jego Kościoła. Ustalono ile w danym kwestionariuszu jest zgodności (itemy bardzo ważne i równocześnie popierane przez Kościół) oraz ile jest niezgodności (itemy bardzo ważne, ale zwalczone przez Kościół). Różnica między ilością zgodności i rozbieżności wyznacza miejsce respondenta w skali. Teoretycznie skala może się wahać w granicach od 36 zgodności do 36 niezgodności.

Omówione narzędzie pomiaru zgodności i rozbieżności między osobowym a instytucjonalnym systemem wartości należy do najlepszych osiągnięć obu publikacji i dobrze oddaje teoretyczne założenia Rosenberga na temat spójności układu poznawczo-afektywnego, determinującego każde zachowanie społeczne. Respondent ujawniający, które wartości uważa za bardzo ważne, ważne lub niezbyt ważne, ujawnia tym samym swe afektywne zaangażowanie wobec nich. Natomiast udzielając odpowiedzi, które wartości, jego zdaniem, Kościół zwalcza, realizuje, lub które są mu obojętne, zdradza swój sposób patrzenia na Kościół, swoje rozpoznanie stosunków między światem a Kościołem.

Układ poznawczo-afektywny respondenta może być mniej lub bardziej spójny. Im bardziej spójny, tym większa szansa, że także zachowania danej jednostki będą zgodne z oczekiwaniem instytucji uznawanej za rzecznika wartości akceptowanych przez daną osobę. Stąd dalsze wysiłki autorów poszły w kierunku weryfikacji tak sformułowanej hipotezy.

Wpierw jednak w obu pracach należało przeprowadzić typologizację respondentów pod kątem stopnia zgodności ich systemu wartości z systemem wartości, jakie w swej działalności realizuje Kościół. Zarówno w badaniach nad populacją katolicką, jak i protestancką wyróżniono typ bardzo spójny (1); spójny (2); niezdecydowany (3); niespójny (4); bardzo niespójny (5).

Typ pierwszy obejmuje jednostki uważające, że duża większość wartości uznawanych przez nie za bardzo ważne, jest równocześnie realizowana przez Kościół. Tego rodzaju spójność strony poznawczej i afektywnej ma istotny wpływ na zachowanie społeczne. Znajdzie to wyraz w daleko idącej konformizacji postaw względem Kościoła. Dotyczy to zarówno udziału w niedzielnych kulcie, jak i w akceptacji prawd głoszonych przez Kościół.

Zarówno czynności liturgiczne, jak i osobisty stosunek do tezy nauczania religijnego, są w sposób racjonalny powiązane z układem poznawczo-afektywnym, w myśl zasady prostoty systemu. Obowiązuje tu zasada racjonalności nie dopuszczająca elementów sprzecznych w jednym i tym samym układzie. Stąd jeśli ktoś uzna Kościół za instytucję sprzeczną ze swymi interesami, to trudno oczekiwać, by był lojalny wobec niej. Zaś oczekiwania dotyczące ewentualnych reakcji respondentów winny być określane na podstawie znajomości zarówno ich sfery poznawczej, jak i afektywnej.

Obok omówionej skali postawiono także analogiczne pytanie w postaci skali wahającej się od 0 do 10 punktów, sprawdzające przywiązanie respondentów do Kościoła. Miało ono być wskaźnikiem zarówno oceny Kościoła jako instytucji (element poznawczy), jak i jego charakteru instrumentalnego wobec celów badanej osoby (element afektywny). Nazwano to skalą sprawdzającą. Uzyskanie wysokiej punktacji na niej winno iść w parze z przy-

naależnością danej jednostki do bardzo spójnego lub spójnego typu afektywno-poznawczego. Podobnie lojalność wobec Kościoła, a więc i praktyki i akceptacja prawd wiary, powinny także wysoko korelować nie tylko z ustalonymi typami, ale i skalą przywiązania do Kościoła.

Dane empiryczne dotyczące zarówno populacji protestanckiej, jak i katolickiej potwierdzają powyższe hipotezy. Biorąc pod uwagę pięć wyróżnionych typów spójności postaw poznawczo-afektywnych, poczynając od najbardziej spójnego, a kończąc na najbardziej niespójnym, uzyskano następujące odsetki protestantów biorących niemal co niedzielę udział w nabożeństwach kościelnych: 42, 29, 13, 4, 4. Natomiast w odpowiednich kategoriach katolików podobne odsetki osób spełniających swe niedzielne praktyki wynoszą: 63, 54, 38, 20, 8. Faktycznie, im wyższa spójność układu poznawczo-afektywnego, tym większa frekwencja w kościele.

Nadal uwzględniając w tej samej kolejności powyższe typy, poszukując odpowiedzi jaki odsetek osób w poszczególnych typach cechuje wysoki stopień przywiązania do Kościoła (od 5 do 10 punktów), uzyskano dla protestantów następujące wyniki: 85%, 80, 56, 31, 18. Natomiast dla katolików: 73%, 60, 40, 22, 7. Im typ układu poznawczo-afektywnego bardziej spójny, tym wyższy odsetek osób mających wysoki stopień przywiązania do Kościoła. I odwrotnie im bardziej spójny typ, tym mniej protestantów uznaje swój Kościół za instytucję sztywną i bezduszną: 17%, 21, 36, 53, 61. Katolikom nie postawiono tego pytania, ale zapytano ich o autodeklarację religijną. W wymienionych typach kolejno następujące odsetki respondentów deklarują się jako wierzący członkowie Kościoła katolickiego: 84%, 73, 51, 31, 9. Katolicy byli także pytani o krytyczne uwagi pod adresem swego Kościoła. Zaliczani do typów bardziej spójnych zgłaszali mniej tego rodzaju uwag: 1,1 uwaga na respondenta w typie bardzo spójnym, a następnie 1,16, 2,5, 3, 5,2.

Należy jeszcze zwrócić uwagę na poziom korelacji obu skal z praktykami niedzielными. Skala spójności systemów wartości koreluje w populacji katolickiej na wysokości 0,43, a protestanckiej — 0,40. Natomiast skala przywiązania do Kościoła w populacji katolickiej uzyskuje poziom korelacji 0,49, a w populacji protestanckiej — 0,51. Różnie kształtuje się korelacja między obu skalami. W populacji katolickiej, wśród osób z ukończoną szkołą podstawową, wynosi 0,46, z ukończoną średnią — 0,55. Natomiast na wsiach i małych miastach wynosi 0,46, w średnich miastach — 0,50, a w miastach dużych — 0,54. Analogiczne korelacje między obu skalami dla ludności protestanckiej zostały sprawdzone tylko pod kątem miejsca zamieszkania i wynoszą kolejno: na wsiach — 0,41, w małych miastach — 0,52, w średnich miastach — 0,55, a w dużych — 0,66. Wraz ze stopniem urbanizacji rośnie korelacja między obu skalami, z czego autor nie wyprowadza żadnych wniosków. Prawdopodobnie obydwie skale w odczuciu ludności miejskiej miały tę samą treść, natomiast ludność wiejska chyba nie rozumiała ich tak samo. Trudno bowiem w warunkach zachodnioniemieckich przypuszczać, że jest ona mniej przywiązana do Kościoła niż ludność miejska.

Podobnie zresztą autor nie stara się bliżej analizować faktu, dlaczego wśród protestantów wierzących w Bóstwo Chrystusa korelacja między obu skalami wynosi 0,34, a między respondentami tego samego wyznania, nie uznającymi tej prawdy wiary, wynosi 0,48. Przyczyna tego faktu może być podwójna. Po pierwsze być może większość respondentów na wsi akceptuje wspomniany dogmat, stąd tak niska korelacja związana z niejednoznacznym rozumieniem obu skal. Po drugie, niska korelacja skal u respondentów uznających prawdę dogmatyczną tego rodzaju może być wskaźnikiem występowania w społeczeństwie protestanckim dwu różnych modeli religijności. Pierwszy kulturowo-dogmatyczny byłby syndromem, którego wskaźnikami mogą być akceptowane szeroko prawdy wiary i wierności praktykom religijnym,

natomiast drugi — model społecznie-odpowiedzialny — akcentowałby konsekwencje moralno-społeczne wiary. Ten ostatni siłą rzeczy korelowałby niżej z akceptacją prawd wiary. Być może obie wspomniane skale są wskaźnikami drugiego modelu. Problem pozostaje nadal otwarty, gdyż informacje zawarte w pracach Schmidtchena upoważniają tylko do snucia przypuszczeń.

Wstępna hipoteza o sterowaniu zachowań religijnych przez układ poznawczo-afektywny, jak już widzieliśmy, została potwierdzona tylko częściowo. Korelacje praktyk ze skalami nigdy nie wyniosły 1,0. Niemniej obydwie skale w znacznym stopniu tłumaczą przyczyny kurczenia się liczby osób spełniających swe praktyki niedzielne. Celem jeszcze dokładniejszego wyjaśnienia zjawiska sekularyzacji rozumianej jako zanik praktyk, w badaniach nad populacją protestancką autor wprowadza jeszcze trzecią skalę jedenastopunktową (od 0 do 10), opartą o pytanie, czy Kościół odpowiada czasom współczesnym. Odpowiedzi na nie w bardzo wysokim stopniu korelują ze skalą przywiązania do Kościoła (0,76). Natomiast z frekwencją w kościele korelują na poziomie 0,59, a więc z trzech korelowanych skal ta użyta skala najwyższy współczynnik.

Nowa skala daje w dużym stopniu wyniki zbieżne z danymi przy pomocy skali pierwszej — skali spójności układu poznawczo-afektywnego. Biorąc kolejno typy tej spójności, zaczynając od bardzo spójnego, stwierdzono następujące odsetki osób uważających, że Kościół odpowiada czasom współczesnym: 74%, 66, 49, 25, 19. Skala trzecia stanowi dobry wskaźnik tłumaczący wariancję praktyk niedzielnych. Mając tu wskaźnik korelacji 0,59 możemy w 6 wypadkach na 10 tłumaczyć niedzielną frekwencję w kościołach protestanckich pozytywną oceną Kościoła jako instytucji odpowiadającej potrzebom czasu.

Mimo tak dużego osiągnięcia w interpretacji danych empirycznych, co z dużą satysfakcją podkreśla Schmidtchen, nadal nie wyjaśniono wszystkich powodów stosunku do praktyk religijnych. Ta nieznaną dotyczy 40% respondentów. Rzecz jest bardziej trudna do analizy, gdy idzie o osoby zaliczane do niespójnego i bardzo niespójnego typu poznawczo-afektywnego, a uczęszczające do kościoła. Autor określił te osoby jako rytualistów. Wyjaśniając nieco bliżej ich zachowanie, gdy idzie o katolików tej kategorii, podaje, że 71% z nich miało religijnych rodziców, 76% uważa się za silnie związanych z parafią, 26% interesuje się problemami religijnymi, 66% myśli o śmierci. Te dodatkowe informacje mogą nieco tłumaczyć, dlaczego mimo niespójności układu poznawczo-afektywnego osoby te są lojalne wobec Kościoła. Zupełnie analogiczne zjawisko występuje wśród protestantów mających także swych rytualistów. Z tej kategorii 76% miało religijnych rodziców, 53% czuje się silnie związana ze wspólnotą parafialną, 30% ma praktykujących znajomych, 56% intensywnie poszukuje sensu życia, 33% często myśli o śmierci, 41% wierzy w Jezusa Chrystusa.

Nietrudno dostrzec, że wymienione dodatkowe zmienne tłumaczące nieco zachowania rytualistów katolickich i protestanckich nie stanowią jakiejś zwartej całości. Nie są to wskaźniki szerszej, bliżej zdefiniowanej zmiennej. Stąd te fragmenty prac, które usiłują wytłumaczyć zachowanie osób o niespójnych układach poznawczo-afektywnych, trzeba uznać za mniej dopracowane. Odnosi się to zarówno do pracy o katolikach, jak i protestantach.

Obok problemu udziału w niedzielnych czynnościach liturgicznych, autor zajął się w publikacji poświęconej protestantom, w przeciwieństwie do pracy o katolikach, czynnikami utrudniającymi wiarę religijną. Dla przebadania tak rozumianego problemu użyto już omówionych skal. Odnosi się to zwłaszcza do skali zgodności systemów wartości i skali dostosowania Kościoła do czasów współczesnych.

Podzielono najpierw respondentów na trzy kategorie, w zależności od

punktacji uzyskanej na ostatniej skali (od 7 do 10 — kategoria A, punktacje 5 i 6 — kategoria B, punktacje od 0 do 4 — kategoria C). W każdej kategorii odszukano respondentów mających bardzo spójne układy afektywno-poznawcze (a), niezdecydowane (b), niespójne i bardzo niespójne (c). Okazuje się, że w zależności od dwu wskaźników — punktacji na skali dostosowania się Kościoła do czasów współczesnych i na skali spójności typu poznawczo-afektywnego — zależy stosunek do wybranych tez religijnych. Tak np. Kościoły chrześcijańskie nie uznają sprzeczności między wynikami nauk przyrodniczych a chrześcijańską teologią. W rzeczywistości społecznej Kościoła protestanckiego to zdanie jest w niejednakowej mierze akceptowane. Biorąc pod uwagę kategorie A, B, C oraz respondentów zaliczanych w nich do grupy a, odsetek osób podzielających tę opinię wynosi kolejno 70%, 51, 40. Im niższa punktacja na skali określającej dostosowanie się Kościoła do czasów współczesnych, tym mniej osób akceptuje tezy Kościoła. Analogicznie ma się rzecz gdy w kategoriach A, B, C weźmiemy pod uwagę tylko grupę b. Wówczas kolejne odsetki wynoszą 59%, 49, 40. Natomiast przy grupie c, w tych samych trzech kategoriach, wynoszą 64%, 49, 44.

Paralelne zależności uwidoczniły się, gdy idzie o opinię, że Kościół nie przemawia językiem naszych czasów (grupa a w kategoriach A, B, C, — 79%, 58, 49; grupa b — 73%, 58, 42; grupa c — 60%, 55, 37). Podobnie ma się rzecz w odniesieniu do akceptacji wiary w Bóstwo Jezusa Chrystusa (grupa a w kategoriach A, B, C — akceptuje kolejno 70%, 39, 29; grupa b — 63%, 33, 19; grupa c — 44%, 28, 7). Natomiast przekonanie o zbyt częstych powiązaniach Kościoła z klasami wyższymi i posiadającymi, grupa a podziela kolejno w A, B, C w następujących odsetkach: 30%, 46, 56; grupa b — 33%, 46, 51; grupa c — 40%, 45, 58.

Ocena postawy Kościoła wobec czasów współczesnych oraz stopień spójności układu poznawczo-afektywnego mają także duży wpływ na dobór środowiskowy znajomych regularnie uczęszczających do kościoła, okazało się w grupie a, w trzech kategoriach A, B, C, że odsetek wyniósł kolejno 53%, 27, 18; w grupie b — 40%, 19, 12; w grupie c — 29%, 19, 8. Inaczej mówiąc im bardziej respondent uznaje Kościół za instytucję realizującą bardzo doniosłe, jego zdaniem, cele i im bardziej dostosowuje się do czasów współczesnych, tym częściej dobiera on sobie znajomych w kręgu osób identyfikujących się z instytucją kościelną.

Obydwie prace podnoszą jeszcze szereg zagadnień o mniejszym znaczeniu i słabszym zapleczu teoretycznym, jak wpływ środowiska rodzinnego na niedzielną frekwencję. Omawia się także poszczególne elementy liturgii, a nawet wystrój kościoła i odległość od domu respondenta, cechy duszpasterza. Analizy te jednak nie przedstawiają innej wartości poza informacyjną. Natomiast poprzednie rozważania można zakończyć dwoma uwagami metodologicznymi i jedną praktyczną.

Autor zaproponował nam trzy odrębne narzędzia pomiaru, korelujące ze sobą stosunkowo wysoko. Należałoby się zapytać, na ile są one wskaźnikami tej samej zmiennej. Analizę metodologiczną chciałoby się posunąć dalej by sprawdzić, czy są to wskaźniki zmienne, oraz jaka jest ich trafność i rzetelność. Po weryfikacji takich postulatów moglibyśmy być pewni, że dysponujemy zupełnie sprawdzonym sposobem ustalania determinant zachowania religijnego.

Po drugie autor nie zapoznał czytelnika, w jaki sposób dobrał 36 wartości użytych do konstrukcji pierwszej skali. Dostyć arbitralny wybór itemów może być przyczyną niezamierzonego zafałszowania informacji o interesującym badacza przedmiocie. Być może jest to tylko przeoczenie w redakcji prac, a nie w metodzie gromadzenia danych.

Wreszcie przeprowadzona analiza czynników doprowadziła do wyróżnienia 7 czynników, do jakich można zredukować poprzedni zestaw 36 wartości.

Są to: życie dla ludzi, postęp i humanizm, potrzeba ładu i porządku, pokój, samourzeczywistnienie się osoby, pomoc wiary w życiu, nieskrępowany styl życia (wartości hedonistyczne). Taki zespół naczelných wartości występuje w społeczeństwie zachodniemieckim zarówno wśród katolików, jak i protestantów. Równocześnie istnieje szansa, w myśl omawianych publikacji, że im bardziej Kościół przyczyni się do ich realizacji, tym bardziej sam może liczyć na lojalność wobec niego. Ze swej natury Kościół nie może nadśluchiwać tylko oczekiwani świata, będąc świadkiem transcendencji. Stąd nieunikniony konflikt ze światem, który ceni także wartości hedonistyczne. Skoro jednak nie może Kościół akceptować wszystkich oczekiwań świata, to te, które może dzielić ze światem, winien dzielić szczerze i z całą odpowiedzialnością. Tu należy wymienić wszystkie dążenia do postępu społeczno-gospodarczego, do pokoju, wolności i sprawiedliwości. Szansa Kościoła w 60% zależy — przynajmniej w RFN, a prawdopodobnie i gdzie indziej — od zaangażowania się Kościoła w tę problematykę. Kościół redukujący sam siebie do zakrystii i ruchu liturgicznego, unikający zagadnień społeczno-moralnych, szkodzi sobie i szkodzi społeczeństwu, pozbawiając je religijnego stymulatora. Być może obok nowych pomysłów metodologicznych zawartych w pracach Schmidtchena, najcenniejsze jest w nich pokazanie związków między kultem religijnym a miejscem Kościoła w kontekście społeczno-historycznym.

Franciszka Wanda Wawro, Lublin

2. Z badań nad rytualizmem religijnym w Austrii

Znaki symboliczne i formy sakramentalnych rytów należą — zgodnie z ich teologicznym przeznaczeniem — do integrujących mechanizmów wspólnot religijnych. Istnieje niebezpieczeństwo, że strona subiektywna religijnego przeżycia będzie traktowana przez wiernych wtórnie i drugoplanowo w zestawieniu z obiektywno-rytualistyczną, kulturową „oprawą”. Zachowania religijne jednostki rozgrywają się w ramach społecznych, a podtrzymywanie świątecznej „oprawy” przy udzielaniu sakramentów oraz obchodzeniu niedziel i świąt może być uważane za jedną z najważniejszych funkcji Kościoła.

Kościół zgodnie ze swoją misją zbawczą usiłuje ustawicznie pogłębiać świadomość religijną wierzących, rozszerzać zrozumienie sensu działań kultowych, by wprowadzały one wiernego bardziej skutecznie w „święty kosmos” religijnych interpretacji, w żywą wspólnotę, w której rytę traktuje się jako sakramenty. Idzie o to, by katolik nie zajmował pozycji świadka i widza oraz konsumenta rozgrywających się rytów religijnych, ale współuczestnika i współtwórcy.

Jak kształtuje się świadomość religijna katolików w odniesieniu do działań sakramentalnych, realizowanych w Kościele? To pytanie postawili sobie socjologowie i pastorałści austriaccy, badający religijność społeczeństwa austriackiego w 1970 r. Obszerną ankietą, złożoną z 207 pytań, objęto 2763 osoby z trzech wielkich diecezji, a mianowicie z diecezji Linz, Klagenfurt i Innsbruck. Badaniom socjoreligijnym o charakterze reprezentatywnym zostały poddane osoby w wieku od 19 do 70 lat. Wiedeński Instytut für kirchliche Sozialforschung (w skrócie IKS) udostępnił wyniki ankiety w wielu swoich publikacjach. Poniżej zrelacjonujemy interesujący problem w oparciu o następujące pozycje książkowe: *Religion und Kirche in Österreich. Hauptauswertung der Synodenbefragung in Oberösterreich, Kärnten und Tirol*, t. I—III, Wien 1973; *Kirche und Priester zwischen dem Auftrag Jesu und den Erwartungen der Menschen*, Wien 1974; *Die Religion im Leben der oberösterreichischen Katholiken*, Linz 1974.

1. Postawy rytualistyczne katolików

Ryty w ogólności spełniają podwójną funkcję. Po pierwsze, charakter stałości i powtarzania się czynności, związanych z rytym, prowadzi do tego, że to, co nadzwyczajne, odbiegające od normy, nowe, grożące w sytuacjach kryzysowych człowieka (np. w stadium gwałtownego przetrwania ludzkiej egzystencji), traci swoją wyjątkowość i pozwala opanować lęk i niepewność, skanalizować emocje, ustabilizować poczucie identyczności osobowościowej itp. Z drugiej strony, rytę przynoszą z sobą pewną nadzwyczajność, która przekracza zrutowane działania codzienne jednostki¹. Człowiek żyje jako istota zrytualizowana. Zdolność do uczenia się rytów i ich wykonywania należy do podstawowych warunków ludzkiej egzystencji. Ryty występują w życiu politycznym, moralnym, społecznym itp. Nie należą wyłącznie do religii, lecz są w ogóle warunkiem i formą międzyludzkiej komunikacji².

Ryty religijne poprzez swoje odniesienie do rzeczywistości ponadempirycznej i ponadspołecznej wykraczają poza ramy rytuałów codziennych. Działają jednak z nimi niektóre podobne funkcje, jak doświadczenie bezpieczeństwa, uspokojenie wewnętrzne, przeproszenie, ekspiacja, itp.³

O rytualizmie religijnym mówimy wtedy, gdy określone działania kultowe nie służą do osiągnięcia celów prowadzących do kształtowania się ściślejszej więzi z Bogiem i ludźmi, lecz usamodzielniają się i stają się celami samymi w sobie. To, co powinno pełnić rolę środka, (rytuał, rytę), zyskuje priorytet. Wartość rytów ocenia się pozytywnie nie tyle z racji ich symbolicznej zawartości, lecz raczej z powodu zwyczajowej „oprawy” i społecznej wymowy, które im towarzyszą. Ryty nie są traktowane jako instrument pośredni i środek do osiągnięcia celów bardziej bezpośrednich, lecz jako wartość autoteliczna. Jest prawdopodobne, że te aspekty rytualizmu przejawiają się szczególnie często wśród systematycznie praktykujących katolików.

Dla uchwycenia postaw rytualistycznych postawiono respondentom do oceny trzy zdania, z którymi mogli się solidaryzować lub je odrzucić: a) chrzci się dzieci, ponieważ powinno się przestrzegać starych obyczajów; b) najważniejszą rzeczą przy ślubie kościelnym jest uroczysta i nastrojowa „oprawa”; c) najważniejszym zadaniem Kościoła jest uroczyste i nastrojowe udzielanie chrztu i ślubu. W oparciu o odpowiedzi na te pytania skonstruowano skalę od wysokiego do niskiego stopnia rytualizmu i ustalono współzależności między postawą rytualistyczną a wiekiem, wykształceniem, zawodem i ortodoksją doktrynalną.

Wzrastający wiek ankietowanych idzie w parze z nieznacznym wzrostem rytualizmu. Około czterdziestego roku życia sytuuje się „cezurą” wyznaczającą granicę, od której wzrasta zasięg postaw rytualistycznych u badanych. W ogóle w wyższych klasach wieku wzrasta skłonność do konserwatywności. Struktura osobowości człowieka starszego nie jest tak przystosowana do zmian i przyjmowania tego „co nowe”, jak u człowieka z młodszej generacji.

Katolicy z niższym wykształceniem bardziej skłaniają się ku rytualistycznym ujęciom i mniej rozumieją sens działań kultowych. Czysto rytualistyczne rozumienie sakramentów zmniejsza się wraz ze wzrastającym wykształceniem ogólnym i zawodowym. Wśród emerytów i rencistów 60% jest

¹ A. Hahn, *Religion und der Verlust der Sinngebung. Identitätsprobleme in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1974, 71—76.

² M. Josuttis, *Vorläufige Erwägungen zu einer praktisch-theologischen Theorie der Sakramente, Diakonia* ⁷ (1976) 298—300.

³ W oparciu o analogiczne funkcje rytuałów świeckich i religijnych M. Josuttis stawia kontrowersyjną tezę, że ludzie szukają na party tego samego, co we Mszy św., a problem istnieje jedynie w tym, że dzisiaj chętniej uczestniczą w party niż we Mszy św. (por. M. Josuttis, *dz. cyt.*, 300).

zdania, że pielęgnowanie zwyczajów i nastrojowe „ramy” przy chrzcie i sakramencie małżeństwa są najważniejsze; wśród rzemieślników, robotników, gospodyń domowych i chłopów pogląd ten reprezentuje około 50% pytaných; w grupie wolnych zawodów — 47%; około trzecia część urzędników i tylko 20% studentów reprezentują rytualistyczne wyobrażenia. Jak wynika więc z przytoczonych danych, grupy społeczno-zawodowe o niższym poziomie wykształcenia odznaczają się częściej myśleniem rytualistycznym niż grupy zawodowe o wyższym poziomie wykształcenia.

Potwierdziła się w oczekiwanym kierunku hipoteza głosząca negatywny związek między wysoką doktrynalną ortodoksją (uznanie i przyjęcie dogmatów głoszonych przez Kościół) a silnym rytualizmem. W grupie katolików, którzy zostali zaszeregowani nisko na skali rytualizmu, znajdowało się 64% osób określonych jako „ortodoksyjni” i 36% — jako raczej „nieortodoksyjni”. W grupie katolików o wysokim indeksie rytualizmu przypadło 42% badanych silnie zorientowanych na teologiczne wypowiedzi wiary i 58% raczej „nieortodoksyjnych”. Z innej strony patrząc na tę kwestię można powiedzieć, że wśród „ortodoksyjnych” katolików są zarówno osoby o pogiębionej religijności, jak i skrajni „tradycjonałści”.

Według innej hipotezy, która została zweryfikowana w badaniach austriackich, osoby preferujące stabilność wiary i jej niezmiennosć (z odrzuceniem krytyki i wątplenia pod adresem wiary) wykazywały silniej postawy rytualistyczne niż osoby o mniejszym zapotrzebowaniu na stałość wiary.

Istnieje korelacja pozytywna (słaba) między wysokim stopniem rytualizmu a jednostronnie tradycyjnymi wyobrażeniami o roli księdza. Magiczno-mistyczny obraz księdza (model ten zbudowano w oparciu o odpowiedzi na trzy pytania kwestionariusza ankiety, odnoszące się do szczególnego powołania księdza, obdarzenia go wyjątkową siłą z racji święceń kapłańskich i mocą woli), koreluje następująco z postawami rytualistycznymi: 61% katolików dalekich od magiczno-mistycznego stereotypu księdza wykazuje niski wskaźnik rytualizmu, natomiast wśród członków Kościoła o wyraźnych cechach magiczno-mistycznego podejścia do księdza jest 43% badanych z niskim rytualizmem i 57% z nastawieniem rytualistycznym.

Jednostki, u których decyzje są wypracowane i determinowane przez osobiste rozstrzygnięcia i ujęcie wartości, skłaniają się w mniejszym wymiarze ku postawom rytualistycznym niż osoby kierowane przez tradycję i społecznie umotywowaną religijną orientację.

Analiza postaw rytualistycznych wskazuje, że u wielu katolików jeszcze nie nastąpiła głębsza refleksja nad Kościołem i sakramentami oraz nie uczestniczą oni w autentycznej wspólnotie religijnej. Duszpasterskie oddziaływanie Kościoła winno zmierzać do wypracowania u wiernych zrozumienia wewnętrznej zawartości rytuałów kościelnych. Każdy ryt, aby mógł stać się zinternalizowaną wartością, musi być najpierw „czytelny” w swej funkcji symbolicznej. Nasuwa się w tym punkcie postulat natury praktyczno-duszpasterskiej. Należy w ramach katechizacji dzieci i dorosłych wzbudzać zrozumienie dla wewnętrznej wymowy rytów sakramentalnych jako środków wprowadzających w inny, ponadludzki świat. Prawidłowo rozumiane sakramenty i ryty kościelne, związane często z decydującymi momentami życia ludzkiego, przekazą jednostkom ważny system interpretacyjny i znaczeniowy dla codziennych orientacji działaniowych.

2. Wartościowanie posług religijnych w Kościele

Badania socjologiczne pozwalają stwierdzić, że o wiele więcej Austriaków zawiera ślub kościelny niż chodzi na mszę niedzielną. Prawie wszyscy chrzczą swoje dzieci, posyłają na lekcje religii i do pierwszej komunii. Zdecydowana większość młodych Austriaków przystępuje do bierzmowania. Nawet

ci, którzy zerwali więź kultową z Kościołem, pragną w przyszłości otrzymać pogrzeb kościelny. Rozległy zasięg realizowania rytów kościelnych sugeruje, że istnieje znaczne przywiązanie i pozytywne wartościowanie posług religijnych w Kościele. Ryty związane z decydującymi fazami życia (tzw. *rites de passage*) włączają w coś „nowego”.

Respondenci wysoko ocenili sakramenty i ryty kościelne. Ważne jest dla człowieka, że Kościół chrzci dzieci — 92% badanych, udziela ślubów — 91%, urządza pogrzeby — 91%, odprawia Msze św. — 89%, głosi słowo Boże — 80%, udziela poświęceń i błogosławieństw — 75%, słuca spowiedzi — 65%, buduje i remontuje kościoły — 63%.

Pozytywne wartościowanie sakramentalnych i innych posług w Kościele występuje — podobnie jak pozytywna postawa wobec wiary — znacznie częściej u osób ukierunkowanych tradycyjnie niż u osób nastawionych nowatorsko; częściej u osób w wieku powyżej 50 lat niż u osób od nich młodszych (89% wobec 85%); częściej u kobiet niż u mężczyzn (91% wobec 81%) oraz we wsiach i małych miastach (do 2 tys. osób — 90%, od 2 do 5 tys. — 88%, od 5 do 20 tys. — 84% i powyżej 20 tys. — 78%). Funkcje sakramentalne Kościoła są bardziej cenione przez tych, którzy akceptują wiarę, niż przez tych, którzy przejawiają obojętne lub wrogie postawy wobec wiary.

3. Motywy uczestnictwa w rytach kościelnych

W okresie Kościoła „ludowego” (*Volkskirche*) wykonywanie rytów kościelnych było swoistą społeczno-kulturową oczywistością. Zdecydowana większość społeczeństwa przynależała do określonej wspólnoty religijnej, a wartości i normy religijne stawały się obowiązującym standardem dla wszystkich. Przeważającym typem osobowościowym był typ „kierowanych przez tradycję” (D. Riesman). W tych formach strukturalnych Kościoła zinternalizowanie postaw religijnych nie było zbyt trudne i w pełni zrozumiałe, bowiem wartości i normy religijno-kościelne były równocześnie częścią składową wartości i norm społeczeństwa globalnego. Praktyki rytualne były częścią zwyczajów lokalnych.⁴ Wolna decyzja w stosunku do przekazywanej wiary była utrudniona, ponieważ nie istniała możliwość swobodnego wyboru, niezależnego od społecznego i kulturalnego *milieu*. Kościół posiadał monopol na ryty.

Przejęcie od tradycyjno-rolniczego, statycznego, światopoglądowo i kulturalnie homogenicznego społeczeństwa do społeczeństwa przemysłowego, naukowo-technicznego, ekspansywnego i pluralistycznego, zmniejszyło szansę utrzymania się tych postaw i zachowań religijnych, które były ugruntowane — tylko lub przede wszystkim — na motywacjach natury społeczno-tradycyjnej. Industrializacja i urbanizacja niszczą te formy religijności, które opierały się o cywilizację przedprzemysłową.

Stawia się hipotezę, według której w środowisku miejsko-przemysłowym dochodzi do udoskonalenia („puryfikacji”) kościelno-religijnych postaw i zachowań, tj. uwolnienia ich od zbyt daleko idących determinacji społecznych.⁵ Można postawić pytanie, czy ilościowa redukcja praktykujących

⁴ Por. H. Schelsky, *Auf die Suche nach Wirklichkeit*, Düsseldorf — Köln 1965, 256; H. Carrier, E. Pin, *Essais de sociologie religieuse*, Paris 1967, 435.

⁵ W sensie ścisłym można powiedzieć, że akt religijny traci swoją autentyczność, gdy u jego podłoża istnieją tylko motywy pozareligijne. W cywilizacji techniczno-przemysłowej zanikają lub tracą znaczenie te motywacje, które warunkowały wielorakie aktywności religijne w epoce przedtechnicznej. Zachowania religijne wpływają nie tyle z motywacji społecznych i uwarunkowań środowiskowych, lecz opierają się bardziej na przesłankach reli-

w środowiskach miejskich idzie w parze z pogłębieniem życia religijnego i motywacji praktyk religijnych, ze zmianą postawy kościelno-religijnych zachowań w sensie wzrastającej aprobaty kościelnego standardu wiary?

Referowane wyniki badań socjoreligijnych pozwalają mówić o pewnym „oczyszczeniu” religijnej motywacji u *dominicanos* w środowiskach miejskich w sensie wzrastającej gotowości do wyciągania bezpośrednich konsekwencji z religijno-kościelnych zachowań i ściślejszej zgodności między postawami religijnymi i praktyką. Ten trend rozwojowy zauważa się szczególnie u młodszych roczników osób praktykujących.

Nie potwierdziła się hipoteza, według której *dominicanos* w większych miejscowościach i miastach wykazują wyższy stopień doktrynalnej ortodoksji niż *dominicanos* w małych miejscowościach. Udział osób doktrynalnie ortodoksyjnych wśród ogółu *dominicanos* w środowisku wiejskim i miejskim jest w przybliżeniu jednakowy i waha się w granicach 75%—80%. W tym względzie badania austriackie nie potwierdzają hipotezy o dokonywującym się procesie „puryfikacji” praktyk religijnych w środowisku miejskim.

Potwierdziła się natomiast hipoteza odnosząca się do typów zewnętrznej i wewnętrznej orientacji u *dominicanos* w miastach i na wsi. Praktykujący w miastach (Wels, Steyr, Villach, Linz, Innsbruck, Klagenfurt) wykazują w większym zakresie wewnętrzną orientację niż praktykujący w miejscowościach liczących poniżej 20 tys. mieszkańców. Wewnętrzna orientacja oznacza raczej religijną motywację uczestnictwa w życiu kościelnym, natomiast zewnętrzna orientacja odnosi się do motywacji społecznych. Indeks postaw skonstruowano w oparciu o następujące twierdzenia: chrzci się dzieci, aby nie miały później trudności w szkole; podczas Mszy św. robię postanowienia na cały tydzień; jestem członkiem Kościoła, ponieważ a) Kościół jest dla mnie pomocą w życiu, b) w przeciwnym przypadku miałbym trudności w pracy zawodowej, c) w przeciwnym przypadku moje dzieci miałyby trudności w szkole, d) muszę się liczyć osobiście z opinią krewnych i przyjaciół; przed pójściem na Mszę św. usiłuję pojednać się z ludźmi, z którymi jestem skłócony; można modlić się do Boga i wyprosić nowe siły.

Okazuje się, że wraz ze wzrostem miejscowości zamieszkania podnosi się odsetek osób charakteryzujących się wewnętrzną orientacją (do 2 tys. mieszkańców — 65%, 2—5 tys. — 76%, 5—20 tys. — 75%, ponad 20 tys. — 84% badanych). W środowiskach miejskich, a zwłaszcza wielkomiejskich, katolicy niedzielni są częściej motywowani religijnie niż katolicy w środowiskach wiejskich.⁶

Nieco inaczej układają się proporcje między *dominicanos* w miastach i na wsi na skali tzw. dewocjonalizmu. Indeks dewocjonalizmu opracowano na podstawie odpowiedzi zawierających ustosunkowanie się do następujących zdań: bez wiary w Boga nie można w ogóle rozwiązać trudnych sytuacji; jeżeli nie udałoby mi się poznać i ukochać Boga, życie moje nie miałoby sensu; jeżeli ktoś nie kocha Boga, nie może nic dobrego uczynić dla bliźniego; Bóg kieruje życiem każdego człowieka; wiara pomaga przetrwać wiele kryzysów w małżeństwie. Jak wynika z danych ankiety, udział bardziej

gijnych i bardziej osobowych. Por. H. Bogensberger, *Soziologische Aspekte der Entwicklung von religiöser Motivation und kirchlicher Bindung*, w: *Glaube — Unglaube*, Mainz 1971, 43.

⁶ W parafii św. Pawła w Wiedniu na pytanie ankietowe: „Na co kładzie Pan największy nacisk odnośnie Mszy św.?” 56,2% obecnych na Mszy św. odpowiedziało — na formę Mszy św. (*Messgestalt*), 26,7% — na kazanie, 13,6% — na czas trwania Mszy św. (jej krótkość) i 3,4% — brak odpowiedzi (por. *Kirchenbesuchszählung Pfarre St. Paul, Handreichung 7*, Wien 1971, 4).

„dewocjonalnych” katolików wśród ogółu praktykujących w miejscowościach liczących do 5 tys. mieszkańców jest nieco wyższy niż w środowiskach miejskich powyżej 20 tys. mieszkańców (74% wobec 60%).

4. Wniosek uzupełniający

Wyniki ankiety austriackiej wydają się interesujące i zachęcają do porównań z sytuacją religijną w Polsce. Na tle zreferowanych badań austriackich można postawić szereg pytań w odniesieniu do katolicyzmu polskiego.

Czy rzeczywiście i w jakim stopniu religijność katolików polskich jest rytualistyczna (względnie rytualna)? Czy cechują ją jedynie zamiłowanie do rytu i tradycji, czy bardziej zaznacza się jako istotne zrozumienie i nacisk na świadome uczestnictwo? Jakie obowiązki religijne preferują katolicy (religijno-konfesyjne, rytualne, moralne)? W jakim stopniu tradycjonalizm wiąże się z rytualizmem? Jakie jest znaczenie i skuteczność rytów religijnych w budowaniu dynamicznych wspólnot religijnych? Jak intensywne i ortodoksyjne przekonania stoją za wypełnianymi dość powszechnie praktykami kultowymi? Jakie motywy pełnią rolę wyznaczników postaw i zachowań religijnych?

Pytania można stawiać dalej. Wydaje się, że istniejące już obecnie materiały i wyniki badań empirycznych pozwalają na dokonanie wstępnej syntezy i ukazanie podstawowych zagadnień w omawianej kwestii.

ks. Janusz Mariański, Płock