

Władysław Piwowarski, Kazimierz Ryczan

Biuletyn socjologii religii

Collectanea Theologica 48/3, 147-158

1978

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: I. DZIAŁ OGÓLNY. Instytut Studiów Pastoralnych w Ottawie. II. BADANIA. 1. Badania etosu grup zawodowych. — 2. Migracje a religijność w Hiszpanii. III. SPRAWOZDANIA. Międzynarodowa Konferencja Socjologii Religii w Strasburgu*.

I. DZIAŁ OGÓLNY

Instytut Studiów Pastoralnych w Ottawie

Instytut Studiów Pastoralnych przy Uniwersytecie św. Pawła w Ottawie powstał w 1957 r. Od początków swego istnienia mógł czerpać z bogatych doświadczeń uniwersytetu w Ottawie, który rozpoczął swoją działalność w 1849 r. jako The College of Bytown. W 1861 r. College of Bytown zostało przemianowane na College of Ottawa, a rząd kanadyjski przyznał mu status uniwersytecki. W 1933 r. rząd przyznaje kolegium status cywilny i od tego momentu uczelnia ta znana jest pod nazwą uniwersytetu w Ottawie. Po II wojnie światowej nastąpił szybki rozwój uniwersytetu. Przed 1965 r. posiadał dziewięć wydziałów i cztery szkoły.

Rok 1965 stał się momentem przełomowym w dziejach uniwersytetu. W wyniku pertraktacji między rządem a władzami uniwersytetu, dotychczasowy uniwersytet przyjął nazwę Uniwersytet św. Pawła. Równolegle rząd utworzył Uniwersytet w Ottawie, któremu Uniwersytet św. Pawła przekazał większość swego stanu posiadania. Od tej pory obydwie uniwersytety tworzą jeden kompleks, zatrzymując dotychczasowe szkoły i fakultety. Zgodnie z umową Uniwersytet św. Pawła zachował wydziały: teologii i prawa kanonicznego oraz związane z nimi instytuty wraz z prawem nadawania stopni naukowych.

Instytut Studiów Pastoralnych jest częścią Wydziału Teologicznego i podlega radzie uniwersytetu. Posiada własną radę instytutu, w skład której wchodzi dyrektor instytutu, zastępca dyrektora, sekretarz wykonawczy, dwięciu profesorów i ośmiu przedstawicieli studentów. Celem instytutu jest wykształcenie fachowców dla pełnienia określonej funkcji w Kościele i społeczeństwie. W instytucie studia mogą podjąć księża, zakonnicy, zakonnice oraz katolicy świeccy. Warunkiem przyjęcia na studia jest posiadanie stopnia baka-laureatu z nauk humanistycznych albo innego równoważnego stopnia oraz ukończony jednoroczny cykl studiów z teologii. Wykłady i zajęcia prowadzone są w języku angielskim i francuskim. Kandydat ma możliwość wyboru następujących specjalizacji studiów: pastoralna formacja osób pełniących posługę duszpasterską, poradnictwo duszpasterskie, duszpasterstwo rodziny, poradnictwo małżeńskie w języku francuskim, zaś w języku angielskim — duszpasterstwo służby zdrowia.

Każda specjalizacja ma swoje specyficzne założenia i program, a mianowicie:

* Biuletyn socjologii religii przygotowuje Zakład Socjologii Religii KUL pod kierunkiem ks. Władysława Piwońskiego. Redaktorem obecnego numeru jest ks. Kazimierz Ryczan, Lublin.

1. Pastoralna formacja osób pełniących posługę duszpasterską (*Professional Training for the Pastoral Ministry*). Celem programu jest przyjęcie z pomocą młodemu duchowieństwu, diakonom, zakonnikom i zakonnicom oraz osobom świeckim pracującym w duszpasterstwie. Program ten pozwala im wyrobić jaśniejsze pojęcie i głębsze zrozumienie sytuacji współczesnego Kościoła i jego potrzeb duszpasterskich, pełniejszą refleksję nad obecnością chrześcijaństwa w świecie współczesnym i nad dialogiem chrześcijaństwa ze współczesnością. Program przewiduje wykłady z następujących przedmiotów: teologia pastoralna, psychologia religii, socjologia religii, katechetyka, duszpasterstwo liturgiczne, duszpasterstwo chorych (*Care of the Dying and the Bereaved*), rozwój społeczno-osobowy a rozwój religijny, teoria osobowości oraz 300 godzin praktyki duszpasterskiej.

2. Poradnictwo pastoralne (*Pastoral Counseling*). Specjalizacja ta dostarcza w pierwszym rzędzie religijnej i naukowej wiedzy potrzebnej do zrozumienia zachowań człowieka w procesie rozwoju i przemian. Uwzględnia szczególnie duchowy i religijny wymiar osoby oraz daje znajomość i sprawność w zastosowaniu zasad i wypracowanych procedur do odnowy i postępu zdrowej duchowości chrześcijańskiej. Ma ona bardzo rozwiniętą stronę organizacji poradnictwa i prowadzi szeroką działalność praktyczną. Do tej działalności przygotowuje następujący program studiów: teologia poradnictwa pastoralnego, teoria osobowości, psychologia religii, rozwój społeczno-osobowy a rozwój religijny, psychopatologia, praktyka poradnictwa duszpasterskiego (400 godzin).

3. Duszpasterstwo rodziny (*Pastoral Care of the Family*). Specjalizacja ta przychodzi z pomocą duszpasterską narzeczonym, małżeństwom i rodzicom w ich relacjach między sobą a dziećmi. Program obejmuje następujące zagadnienia: teologia duszpasterstwa rodziny, socjologia rodziny we współczesnym społeczeństwie, rozwój wspólnotowy a rodzina, rozwój i wzrost rodziny, prawo rodzinne, patologia rodziny, elementy terapii rodziny, psychodynamika rodziny i praktyka w poradnictwie rodzinnym (400 godzin).

4. Poradnictwo małżeńskie (*Counseling Matrimonial*). Zasadniczym celem programu tego studium jest przygotowanie i formacja osób dla poradnictwa małżeńskiego. Program pozwala zdobyć wiedzę na temat dynamiki małżeństwa we współczesnym świecie, przeprowadzić diagnozę sytuacji, poznać sposoby pomocy małżonkom oraz wypracować na przyszłość zgodnie z inspiracją katolicką program pracy z poszczególnymi małżeństwami wymagającymi pomocy. Program studiów z zakresu tej specjalizacji obejmuje następujące przedmioty: dynamika pary małżeńskiej, psychoterapia małżeństwa, metody pomiaru, fenomenologia relacji w miłości i małżeństwie, życie małżeńskie i jego chrześcijańska wartość, praktyka poradnictwa małżeńskiego (700 godzin).

5. Duszpasterstwo służby zdrowia (*Pastoral Care in Health Care Service*). Celem programu proponowanego przez ten kierunek jest przygotowanie zarówno mężczyzn, jak i kobiet do skutecznej usługi duszpasterskiej w szpitalach i innych instytucjach służby zdrowia. Przygotowanie zmierza w trzech kierunkach: — student otrzymuje szansę nauczenia się i praktycznego posługiwania duszpasterskiego w instytucjach służby zdrowia; — studiujący ma możliwość nauczyć się i powiązać w praktyce zarówno wiedzę psychologiczną, jak i teologiczną; — każdy może praktycznie wykorzystać wyjątkowe psychiczne uzdolnienia w rzeczywistych duszpasterskich sytuacjach. Program obejmuje następujące przedmioty: teologia a duszpasterstwo służby zdrowia, zagadnienia etyczne w służbie zdrowia, psychologia rozwojowa, psychologia religii, rozwój społeczno-osobowy a rozwój religijny, psychopatologia, praktyka duszpasterska w służbie zdrowia (800 godzin).

ks. Kazimierz Ryczan, Lublin

II. BADANIA

1. Badania etosu grup zawodowych

Regina Kaczmarek, *Etos warstwy chłopskiej w świetle pamiętników „Młode pokolenie chłopów”*. Lublin 1975 (praca magisterska, archiwum KUL).

Do analizy etosu młodego pokolenia wsi okresu międzywojennego posłużyły autorce tej pracy pamiętniki powstałe w wyniku konkursu ogłoszonego przez redakcję „Przysposobienia Rolniczego” dla młodzieży wiejskiej na temat jej pracy, przemyśleń i dążeń, wydane drukiem pod redakcją J. Chałasińskiego pt. *Młode pokolenie chłopów*, Warszawa 1938 r.

Problem pracy sprowadziła autorka do pytania: na czym polega specyfika etosu chłopskiego i co sprawia, że etos warstwy chłopskiej jest tak różny od etosu innych warstw?

Warstwę chłopską charakteryzował zbiorowy sposób życia. W kształtowaniu się etosu ludzi tego środowiska szczególną rolę odgrywała praca na roli, życie rodzinne i sąsiedzkie oraz życie religijne w parafii.

Na pierwszym miejscu wśród wartości społecznych chłopów stoi umiłowanie ziemi, na dalszym zaś umiłowanie ojczyzny i jej dobro. Celem dążeń życiowych jest Bóg i osiągnięcie zbawienia. Wzorem osobowym dla chłopca jest dobry gospodarz i dobry Polak. Realizację tego wzoru umożliwiają naśladowanie Chrystusa, który przez swoje ubóstwo stał się bliski wszystkim.

Zofia Zarzycka, *Uwarunkowania etosu lekarza w świetle pamiętników z lat 1937—1962*, Lublin 1977 (praca magisterska, archiwum KUL).

Uwarunkowania etosu lekarzy ukazuje autorka w oparciu o materiały drukowane z ogłoszonego w latach 1937—39 konkursu na pamiętnik lekarza ubezpieczalnianego oraz konkursów ogłoszonych w 1958 przez tygodnik „Służba Zdrowia” i w 1962 r. przez Zakład Socjologii Pracy Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.

Etos lekarski w omawianym okresie czasu kształtował się w oparciu o normy zawarte w przysięgach lekarskich oraz o przekazywane wzory postępowania. Podlegał on jednak przemianom. Czynniki powodującymi przemiany były: w okresie międzywojennym wprowadzenie ubezpieczeń społecznych i kas chorych, w okresie II wojny światowej — sytuacje obozów, szpitali polowych i walka o wolność, w okresie powojennym — brak wykwalifikowanej kadry lekarskiej oraz niedoceniające przez zakłady produkcyjne lekarzy pracujących w przemyśle. Dalszymi przyczynami zmian w etosie lekarzy okresu powojennego były zmiany ustrojowe, uspołecznienie służby zdrowia i zawodu lekarza. Zupełnie nowe problemy przed lekarzami postawił rozwój medycyny i postęp techniczny. Wskutek tego poszerzył się zakres odpowiedzialności przed własnym sumieniem i społeczeństwem.

Krystyna Póltorak, *Postawy robotników wykwalifikowanych i niewykwalifikowanych wobec pracy (na przykładzie zakładu „Predom-Farel” w Kętrzynie)*, Lublin 1976 (praca magisterska, archiwum KUL).

Problem rozprawy wyraziła autorka w pytaniu: w jakim stopniu praca jako wartość autoteliczna oddziałuje na stosunek emocjonalny do wykonywanego zajęcia oraz czy wpływa na stosunki koleżeńskie w pracy? Dalszym zadaniem było ustalenie hierarchii czynników powodujących zadowolenie lub niezadowolenie pracownika z wykonywanego zajęcia.

Przeprowadzając wywiady z 10% reprezentacją wylosowaną spośród 1200 pracowników fizycznych Zakładu Sprzętu Elektrogrzebnego „Predom-Farel” w Kętrzynie bezpośrednio zaangażowanych w produkcji, autorka usiłuje zweryfikować hipotezę stwierdzającą zależność postaw wobec pracy od kwalifikacji zawodowych.

Robotnicy niewykwalifikowani w ocenie kolegów na pierwsze miejsce wysuwają cechy interpersonalne: zgodność współzycia (18,3%), solidarność ze współpracownikami (13,9%), obowiązkowość (14,5%). Inaczej wartościują kolegów robotnicy wykwalifikowani. Na pierwsze miejsce wysuwa się dokładność w pracy (22,2%), fachowość (13,3%) oraz zgodność współzycia (12,8%).

W stosunku do niesolidnie pracujących cała załoga wyraża dezaprobatę. W przypadku kradzieży mienia zakładu 20,1% nie ma negatywnej postawy, z tym że bardziej rygorystyczne postawy mają robotnicy niewykwalifikowani niż wykwalifikowani. Podobne tendencje spostrzeżono w przypadku takich nadużyć jak fikcyjne zwolnienie z pracy i pijaństwo w zakładzie pracy. Robotnicy niewykwalifikowani wyrażają dezaprobatę wobec tych zjawisk bardziej zdecydowanie i w wyższym procencie niż robotnicy wykwalifikowani. Robotnicy wykwalifikowani natomiast bardziej rygorystycznie potępiają niedociągnięcia produkcyjne, co jest związane z wyższymi kwalifikacjami i nadrzędnym stanowiskiem tej grupy. W przypadku pracowników wykwalifikowanych wyżej stawiana jest fachowość niż nienaganne stosunki w zakładzie. Charakterystycznym jest, że 38,2% pracowników niewykwalifikowanych ceni sobie najbardziej to, że pracuje, 23,3% — swoich współpracowników, a 19,1 — dobrych zwierzchników. Pracownicy wykwalifikowani cenią najbardziej posiadanie zawodu 21,7%, współpracowników — 24,1, a fakt, że pracuje — 5,9%. Pracownicy niewykwalifikowani nie mają wielu wymagań wobec podejmowanej przez siebie pracy. Ważne są dla nich stosunki interpersonalne w pracy. Robotnicy wykwalifikowani preferują posiadane umiejętności, a pozytywny stosunek do pracy mają ci, którzy pracują zgodnie z wyuczonym zawodem.

Andrzej Sikora, *Etos pracowników nauki w świetle badań socjologicznych*, Lublin 1977 (praca magisterska, archiwum KUL).

Autor podjął zadanie pokazania etosu pracowników nauki z dwu środowisk: KUL i innych środowisk uczelnianych w Lublinie. Opierając się o zasady doboru celowego grupy przeprowadził wywiady wśród młodszych pracowników KUL i innych środowisk, po 50 osób z każdej. Mając możliwość porównania postawił pytanie, jaki etos funkcjonuje wśród pracowników nauki, jak środowisko i profil uczelni różnicuje etos pracowników nauki.

Na dalszym etapie ukazuje autor etos z punktu widzenia hierarchii wartości, wzorów osobowych i wzoru dobrego pracownika. W hierarchii wartości naukowcy na pierwszym miejscu stawiają szczęście małżeńskie i rodzinne (23,5%), prawy charakter (16,4%), czyste sumienie (11,2%), zbawienie duszy (10,2%). Różnica między pracownikami KUL a pozostałymi rysuje się przy wartościach ideologicznych.

Dla pracowników naukowych wzorem osobowym jest człowiek odznaczający się prawością charakteru, uczciwością postępowania, otwarty na innych, gotowy nieść pomoc potrzebującym, dobrze rozumiejący i w prawidłowy sposób realizujący swoje powołanie.

Wzorem dobrego pracownika naukowego jest naukowiec realizujący podstawową zasadę w nauce — poszukiwanie prawdy, reprezentujący rzetelność i solidność naukową, zachowujący swoją niezależność, człowiek, który pracuje nie dla stopni czy zaszczytów, ale stara się wnieść pewien wkład do nauki, pracownik, który odznacza się odpowiednim poziomem kulturalnym i etycznym.

Wzór sukcesu zawodowego pracowników KUL jest nieco odmienny niż u pracowników innych środowisk.

Ostatnią część pracy stanowi analiza stylu życia w aspekcie stosunku do norm postępowania wobec innych pracowników, studentów, rodziny lub osób postronnych.

Jan Lipniewski, *Etos wybranych pracowników Polskich Kolei Pań-*

stwowych w świetle badań socjologicznych, Lublin 1977 (praca magisterska, archiwum KUL).

Chcąc zbadać specyfikę etosu kolejarzy autor postawił hipotezy robocze, że zachodzi podobieństwo między etosem maszynistów i dyżurnych ruchu oraz że inny etos mają pracownicy młodzi (do 25 lat), a inni pracownicy starsi (po 40 roku życia). Rozprawa oparta jest na badaniach socjologicznych przeprowadzonych w lubelskim węźle kolejowym. Wywiadami objęto 120 pracowników spośród 716 zatrudnionych (16,8%) w zawodach maszynisty i dyżurnego ruchu, po 60 osób z każdej kategorii. Przyjmując założenie, że etos to system wartości, norm i wzorów zachowań akceptowanych i realizowanych przez jakąś grupę społeczną oraz stanowiących o jej odrębności od innych, charakteryzował na pierwszym etapie badaną grupę maszynistów i dyżurnych ruchu. Maszyniści mają wyższe zarobki niż dyżurni ruchu.

Wartości życiowe to dalszy element analizowanego etosu. Zarówno maszyniści, jak i dyżurni ruchu za cel główny uważają szczęście rodzinne i małżeńskie — 21,8%, dobrobyt materialny 17,5%, czyste sumienie — 17,2%, zbawienie duszy — 7,8%. Kolejarze nie zrezygnowałyby za żadną cenę z ukochanej osoby — 19,7%, z życia — 15,8%, z przekonań religijnych — 13,6%. Najwyżej cenioną wartością, dla której gotowi są narazić swoje życie, jest życie ludzkie — 24,4% i ojczyzna — 21,1%. W stosunku do pracy młodszy pracownicy przywiązują wagę do takich aspektów jak płaca, zadowolenie z pracy, poczucie godności i osiąganie pozycji społecznej. Pracownicy starsi preferują poświęcenie dla innych, odnajdywanie sensu życia i szacunek u ludzi. Wzór osobowy pracownika PKP powinien odznaczać się dobrym wykonywaniem pracy, kwalifikacjami i dobrym współżyciem z innymi. Cechy bohaterów, których chcieliby naśladować, to honor, odwaga, poświęcenie, pracowitość itd.

Analiza etosu w aspekcie postaw moralnych pracowników PKP związanych z pracą zawodową wykazała, że wybór zawodu kolejarza w 45% wynika z zainteresowania tym zawodem, a w 25,3% — z tradycji rodzinnych. Motywem podjęcia pracy kolejarskiej w 34,2% była chęć usamodzielnienia się, a chęć zarobienia pieniędzy w 27,5%, przy czym maszyniści preferują chęć zarobienia pieniędzy w 36,7%, a dyżurni w 18,3%.

Wysoki procent pracowników (71,7%) chce awansować, z tym że im starsi pracownicy, tym rzadsza aspiracja w kierunku awansu na wyższe stanowisko. Z aspiracjami awansu wiąże się chęć podniesienia swoich kwalifikacji (80,8%). W ramach aspiracji zawodowych 32,5% chciałoby uzyskać szacunek u kolegów i przełożonych, a 15% wyższe stanowisko (31,7% nie dokonało wyboru).

W przypadku nadużyć w pracy czynnie zareagowałoby na fikcyjne zwolnienie z pracy 57,5%, z tym że im wyższy wiek, tym częstsze są postawy dezaprobaty. Obojętny stosunek do pijanego w pracy wykazało 25% pracowników, z tym że postawa obojętna spostrzegana jest częściej wśród robotników w wieku 19—20 lat (28,9%). Odpowiedzialność za wykonywane czynności objawiła się w stwierdzeniu, że 85% pracowników PKP w toku wykonywania czynności uważa, by nie spowodować wypadku. Odpowiedzialność za funkcjonowanie instytucji wyraża się w chęci zostania po godzinach pracy, aby wziąć udział w akcji ratowniczej w przypadku awarii (90,8%).

Anna Rossa, *Uwarunkowania postaw robotników wobec pracy*, Lublin 1977 (praca magisterska, archiwum KUL).

Autorka w oparciu o materiał empiryczny (100 wywiadów), uzyskany drogą wywiadu socjologicznego przeprowadzonego wśród robotników wagonowni Lublin (zatrudnionych 300 osób) odpowiada na pytanie, jakie czynniki środowiskowe i indywidualno-osobowościowe wpływają na formowanie się postaw wobec pracy.

Wśród pracowników wyszczególniono trzy typy postaw: autoteliczną instrumentalną i indyferentną. Postawę autoteliczną posiadają robotnicy

kórych głównym przedmiotem zainteresowań jest praca, a zakład pracy główną instytucją, z którą są związani. Postawę instrumentalną wobec pracy mają robotnicy, których zainteresowania koncentrują się poza pracą. Postawę indyferentną mają robotnicy, którzy tylko częściowo deklarują swoje zainteresowania lub nie mogą określić swoich zainteresowań.

Cechy społeczno-demograficzne warunkują postawy wobec pracy. Wraz z wiekiem wzrasta przywiązanie do pracy, a sama praca staje się źródłem satysfakcji. Postawa autoteliczna częściej przejawia się wśród pracowników nieżonatych i bezdzietnych niż u żonatych i posiadających dzieci, częściej u osób z wyższym poziomem wykształcenia niż u osób z niższym poziomem, częściej u robotników mieszkających w miejscu zatrudnienia niż u dojeżdżających do pracy, częściej u pracowników wykwalifikowanych aniżeli niewykwalifikowanych. Pracownicy niewykwalifikowani częściej zwracają uwagę na wartości instrumentalne pracy.

Postawy wobec pracy warunkują też czynniki indywidualne. Im większe zadowolenie z pracy, tym postawa bardziej autoteliczna, a w miarę spadku zadowolenia z pracy wzrasta postawa indyferentna. Świadomy wybór zawodu wpływa na powstanie postawy autotelicznej, a wybór zawodu z przypadku lub z konieczności wywołuje tendencje do tworzenia się postawy indyferentnej i instrumentalnej. Praca interesująca, bogata w treści i umożliwiająca robotnikom rozwój zdolności i kwalifikacji jest ważnym czynnikiem pobudzającym ambicje robotników.

Postawy wobec pracy zależne są od warunków pracy w zakładzie. Postawy autoteliczne formują się tam, gdzie warunki pracy są dobre i sprawna organizacja pracy, oraz tam gdzie stosunki międzyludzkie oparte są na zasadach współpracy, koleżeństwa i poszanowania podwładnego. Im niższe są dochody, tym częstsza postawa indyferentna. Im bardziej niesprawiedliwy podział nagród i awansów, tym częstsze postawy obojętności wobec pracy.

ks. Kazimierz Ryczan, Lublin

2. Migracje a religijność w Hiszpanii

Hiszpańska socjologia religii ma znaczne osiągnięcia zarówno w zakresie badań terenowych, jak i refleksji teoretyczno-metodologicznej.¹ Z bogatej problematyki badawczej, podejmowanej przez hiszpańskich socjologów religii, skupimy uwagę jedynie na zagadnieniach wpływu migracji na religijność.

R. Duocastella, który w 1965 r. podsumował wyniki bogatych, ale jeszcze niepełnych badań socjologicznych z jedenastu diecezji hiszpańskich w zakresie praktyk religijnych, wskazał na wyraźne zróżnicowania regionalne i społeczne praktyk religijnych.² Szczególnie interesujące dla tematu wpływu migracji na religijność są zróżnicowania aktywności religijnej w płaszczyźnie wieś—miasto. Przechodzenie ze wsi do miasta jest ujmowane niekiedy jako jedna z przyczyn postępującej dechrystianizacji jednostek i całego społeczeństwa.

W hiszpańskich środowiskach wiejskich występuje w znacznym stopniu przywiązanie do tradycyjnych wielkich świąt, cyklicznie powtarzających się w ciągu roku, jak Boże Narodzenie, Wielki Tydzień, Wielkanoc, uroczystości świętych patronów lokalnych itp. W środowiskach miejskich nie są one w takim zakresie podtrzymywane przez tradycję. Mamy tu do czynienia z przeja-

¹ M. Lizcano, *État et possibilités de la sociologie des religions en Espagne*, Archives de sociologie des religions 1957, nr 3, 121—128; J. Estruch, *Sociology of Religion in Spain. A. Critical Review*, Social Compass 1976, nr 4, 427—438.

² R. Duocastella, *Géographie de la pratique religieuse en Espagne*, Social Compass 1965, nr 4—5, 253—302.

wem ogólniejszej tendencji, według której praktyki i zwyczaje odznaczają się tym większą trwałością, im bardziej opierają się na tradycji i są częścią etosu społecznego, w którym ludzie żyją.

Hiszpania jest krajem tradycyjnie katolickim, o znacznym poziomie realizowanych praktyk religijnych. Tylko w dwóch wielkich strefach miejskich (Barcelona i Madryt), obejmujących czwartą część ludności Hiszpanii, uczestnictwo we Mszy św. niedzielnej waha się od 15% do 25% zobowiązanych. W innych wielkich miastach poziom uczestnictwa jest wyższy. W rejonach wiejskich stan *dominantes* obejmuje od 10% do 100%. Zaznaczają się przy tym wyraźne różnicowania regionalne. W strefach wiejskich północnej Hiszpanii poziomy uczestnictwa niedzielnego są wysokie (35%—100%), w południowych strefach — znacznie niższe (10%—35%). W okolicach południowych ludność miejska jest bardziej praktykująca niż ludność okręgów wiejskich. Odwrotna sytuacja występuje w okolicach północnych.³

Występują wyraźne różnice pomiędzy środowiskiem wiejskim i miejskim w zakresie uczestnictwa w codziennej Mszy św., przystępowaniu do komunii w niedzielę i na Wielkanoc na korzyść tego pierwszego. Spowiedź wielkanocna jest uważana w środowisku wiejskim za obowiązek szczególnie istotny i respektowany także przez tych, którzy nie uczęszczają regularnie na Mszę św. w niedzielę. Kontrola społeczna w środowisku wiejskim odgrywa znaczną rolę. Nadto, uczestnictwo we Mszy św. przez sam fakt ciągłego powtarzania się wymaga większego zaangażowania się niż jednorazowe w ciągu roku wypełnienie obowiązku wielkanocnego. Stąd odsetek ludzi odbywających spowiedź wielkanocną jest daleko wyższy niż odsetek osób uczęszczających na Mszę św. niedzielna. W rejonach wiejskich o silnych praktykach religijnych wskaźniki odbywających spowiedź wielkanocną są szczególnie wysokie (80%—100%) i spadają w południowych częściach kraju nawet do 10%.⁴

W parafiach, w których uczestnictwo we Mszy św. niedzielnej stoi na niskim poziomie, proporcje między liczbą uczestników Mszy św. a liczbą komunikujących są najbardziej korzystne i świadczą o zaangażowaniu eucharystycznym i szukaniu doskonalszych form wspólnotowych przez tych, którzy pozostali wierni obowiązkowi niedzielnemu. Analogiczne zjawisko socjologiczne występuje w grupach typu mniejszościowego, w których łatwiej uzyskuje się akceptację norm i wartości religijnych wymaganych przez wspólnotę wyznaniową.

Przyjmowanie sakramentów chorych jest daleko częstsze w okręgach wiejskich niż w okręgach miejskich. O ile w okręgach wiejskich odsetek tych, którzy nie otrzymali tych sakramentów (wiatyk, namaszczenie chorych) osiągał cyfrę 25%, to w okręgach miejskich przekraczał 50%.

Ankiety zrealizowane w latach sześćdziesiątych pozwoliły prześledzić pewną ewolucję praktyk religijnych w zależności od wieku badanych. Największy spadek praktyk religijnych zaznaczał się w przedziale wieku 10—30 lat i był bardziej gwałtowny w środowiskach miejskich. W okręgach wiejskich praktyki religijne w poszczególnych grupach wieku były bardziej jednolite, a wahania w zakresie tych zewnętrznych przejawów religijności nie były jaskrawo dostrzegalne.

³ R. Duocastella — Rosell, *Espagne, société et Eglise en processus de changement*, w: *Métamorphose contemporaine des phénomènes religieux*, Lille 1973, 192; M. Gonzales, *Le Précepte de la messe dans le diocèse de Bilbao*, Bilbao 1952; R. Duocastella, *Mataro 1955. Estudio de sociologia religiosa de una ciudad industrial española*, Barcelona 1962; tenże, *Cambio social y religioso en España*, Barcelona 1975; R. Duocastella, J. Marcos, J. M. Diaz Mozaz, *Análisis sociológico del catolicismo español*, Barcelona 1967; J. M. Vázquez, *Realidades socio-religiosas de España*, Madrid 1967.

⁴ R. Duocastella, *Géographie...*, art. cyt., 287—295.

Zestawienia praktyk religijnych według przynależności do poszczególnych klas społecznych wykazywały, że poziom praktyk religijnych określonych grup społeczno-zawodowych jest różny w zależności od przynależności religijnej. Środowisko otaczające — jak się wydaje — wywiera silny wpływ na taki lub inny stopień praktyk religijnych grup społeczno-zawodowych. Czynniki historyczno-regionalne są bardziej decydujące niż przynależność klasowa. Niemniej przynależność społeczno-zawodowa odgrywa pewną rolę w kształtowaniu się praktyk religijnych. Jednostki należące do niższych warstw społeczno-zawodowych (w tym także znaczna część migrantów) charakteryzują się na ogół słabszą więzią z Kościołem niż wyższe warstwy społeczne i całe społeczeństwo. W środowiskach wiejskich, jeszcze nie zdechrystianizowanych, grupy społeczno-zawodowe odznaczają się stosunkowo znaczną jednolitością zachowań religijnych (tzw. mimetyzm zachowań religijnych różnych grup zawodowych). W regionach o wysokim poziomie praktyk religijnych dystanse pomiędzy poszczególnymi grupami społeczno-zawodowymi w płaszczyźnie praktyk religijnych są mniejsze niż w regionach o niskich praktykach religijnych (30% wobec 70%).

Symptodem ogólnych różnic w religijności pomiędzy południem i północą Hiszpanii są powołania kapłańskie. O ile w opóźnionym pod względem społeczno-ekonomicznym i kulturalnym południu odczuwa się chroniczny brak powołań kapłańskich, o tyle diecezje północne charakteryzują się stosunkowo wysokim wskaźnikiem powołań kapłańskich.⁵

Na podstawie badań przeprowadzonych przez ISPA nad motywacjami religijnymi ludności praktykującej wyróżniono pięć odmian religijności: religijność osobistą (51,8% badanych), legalistyczną (20,2%), opartą o tradycję rodzinną (13,3%), narodową (6,2%) i konwencjonalną (1,2%). Motywacja osobowa (osobista), która pozostaje w korelacji z wykształceniem, najmniej znacząca się wśród rolników i robotników. Ludność wiejska w przeciwieństwie do środowisk miejskich i przemysłowych przywiązuje dużą wagę do form i tendencji odziedziczonych z przeszłości.⁶

W ostatnich latach punkt zainteresowania socjologów, teologów i pastorałistów ześrodkował się na zagadnieniach tzw. religijności ludowej.⁷ Religijność ta, przejawiająca się w masach, charakteryzuje się prawie powszechną wiarą w Boga (3%—5% ogółu ludności wątpi lub zaprzecza istnieniu Boga). Pewna część ludzi, wahająca się w granicach 15%—20%, choć uznaje Boga jako coś transcendentnego ponad światem, nie ujmuje go w kategoriach osobowych, lecz jako nieokreśloną siłę nadprzyrodzoną. Pozostała część przedstawia sobie Boga jako sędziego (40%) lub jako ojca (40%). Ci, którzy pojmują Boga jako osobę, przyjmują również Chrystusa jako Syna Bożego. Około 15%—20% nie wierzy w zmartwychwstanie, ok. 25% — w istnienie piekła. W zagadnieniach moralnych religijność ludowa akceptuje zasadę uczciwości i sprawiedliwości. Choć wierność w rodzinie jest wymagana dość surowo, to jednak w pewnych kręgach ludności dopuszcza się rozwód w przypadkach niezgodności charakterów, a stosunki przedmażeńskie traktuje się ze znaczną dozą wyrozumiałości. Przyjmowanie sakramentów jak chrzest, pierwsza komunika, małżeństwo, jest powszechne. Pogrzeby odbywają się przy licznym udziale wiernych. Kult zmarłych w niektórych regionach Hiszpanii

⁵ *Der Katholizismus in Europa. Dargestellt anhand einiger ausgewählter Themen. Erarbeitet von den Instituten der FERES, Sonderdruck aus der Herder-Korrespondenz 1960—1963.*

⁶ R. Duocastella-Rosell, *Espagne, société...*, art. cyt., 193.

⁷ L. Maldonado, *Religiosidad popular, nostalgia de lo mágica*, Madrid 1975; A. L. Orensanz, *Religiosidad popular española 1940—1965*, Madrid 1974. Dużo materiałów na temat religijności ludowej zawierają czasopisma: „Pastoral Misionera”, „Proyección”, „Phase”.

wyraża się różnorodnością form i uroczystym charakterem. Zanikają zaś różnego typu błogosławieństwa, kult świętych (w tym także kult miejscowego patrona), procesje (np. na Boże Ciało) i tradycyjne nabożeństwa (nowenny, pierwszy piątek miesiąca, nabożeństwa majowe itp.).⁸

Po ukazaniu kilku ważnych różnic pomiędzy poziomem religijności ludzi zamieszkujących na wsi i w mieście, pytamy o wpływ migracji na życie religijne. W wielu badaniach socjologicznych podkreśla się zależność religijności od ruchliwości geograficznej oraz ruchliwości społecznej między- i wewnątrzpokoleniowej. Jednostki, które nigdy nie zmieniały miejsca zamieszkania, odznaczają się wyższym poziomem wiary i wyższym stopniem uczestnictwa w praktykach religijnych niż jednostki o wielokrotnych zmianach miejsc zamieszkania. Niższy poziom ruchliwości przestrzenno-społecznej sprzyjałby religijności, wyższy — przyczyniałby się do osłabienia lub nawet odchodzenia od wierzeń religijnych.⁹

Badanie procesów migracji i ich wpływu na zmiany w zachowaniach zewnętrznych, w systemach wartości, poglądów, postaw i motywacji, ma w Hiszpanii szczególne znaczenie. Przede wszystkim rozmiary migracji zewnętrznych i wewnętrznych w tym kraju są wysokie i po drugie, ludność masowo wędruje z okręgów o bardzo zróżnicowanych systemach kulturowych. Na przykład w prowincji Katalonia w latach 1950—1970 prawie czwartą część ludności stanowili przybysze głównie z Andaluzji i Kastylii, a więc raczej z terenów wiejskich. Masowość migracji daje podstawę do śledzenia procesów akulturacji, adaptacji i integracji społeczno-kulturalnej. Ważne jest pytanie, czy następuje integracja różnych kultur, czy raczej powstaje synkretyzm kulturowy lub dochodzi do marginalizacji niektórych grup kulturowych? Jak dokonuje się akulturacja w życiu obywatelskim, rodzinnym, religijnym, w polityce, w gospodarce itd.

R. Duocastella, który stara się podsumować dotychczasowe wyniki badań socjologicznych nad wpływem społecznego kontekstu miejskiego na zachowania społeczno-religijne ludności migrującej do wielkich miast i stref miejskich, dochodzi do kilku interesujących wniosków.¹⁰ Ludność pochodzącą z odrębnej strefy kulturowej (zwłaszcza językowej) „wpisuje się” stopniowo w kulturę okolicy, do której przybywa. Przystosowanie kulturowe inaczej przebiega w sferze faktów, które były uwarunkowane przez środowisko pochodzenia i tradycje lokalne, inaczej — gdy miały podłoże bardziej wewnętrzne i osobiste. Zmiany i dostosowanie się do nowego środowiska społecznego przebiegają szybciej w odniesieniu do takich faktów religijnych jak uczęszczanie na Mszę św., udział w procesjach Wielkiego Tygodnia itp., wolniej — w zakresie akulturacji odnoszącej się do aktów religijnych bardziej osobistych jak modlitwa osobista, kult obrazów, przyjmowanie wartości religijnych o charakterze ideologicznym i emocjonalnym. Działania religijne jednostek bardziej uwewnętrznione, mniej związane ze środowiskiem społecznym, wykazują znaczną trwałość w nowym miejscu zamieszkania.

Zwyczaje religijne związane z formami życia wiejskiego nie są odtwarzane w nowym geograficznie i społecznie środowisku. Bardzo szybko zmniejsza się liczba urodzeń w rodzinach migrantów, co świadczy o porzuceniu dawnych wzorów dziecięcości rodzin. Spada na ogół udział we Mszy św. nie dzielnej, zwłaszcza u tych osób, dla których obowiązek kanoniczny uczestniczenia we Mszy św. miał mniejsze znaczenie niż wymogi życia społecznego

⁸ Charakterystykę religijności ludowej podają za Vincent Josep Sastr Garcia, *Volkstümliche Religiosität in Spanien. Die Grundlage der soziologischen Forschungen*, Concilium 13(1977) 122—126.

⁹ Por. B. Leś, *Religijność społeczeństw przemysłowych. Studium porównawcze Francji i Wielkiej Brytanii*, Warszawa 1977, 104—109.

¹⁰ R. Duocastella-Rosell, *Die Binnenwanderung als Ursache religiöser Veränderung*, Concilium 13(1977) 31—36.

i obyczaje w miejscowości pochodzenia. Jeżeli jednak imigranci przybywają do ośrodka miejskiego o wysokim wskaźniku praktyk niedzielnych, jest możliwy nawet wzrost ich zaangażowań kulturowych. R. Duocastella opisuje przybyszów do miasta Vitoria w kraju Basków, o silnej praktyce religijnej, którzy bardzo szybko starali się upodobnić do praktykującej ludności miejscowej. Liczenie się z opinią nowego otoczenia, chęć dopasowania się do nowego środowiska, posiada dziś i będzie mieć w przyszłości ogromne znaczenie — jak zaznacza R. Duocastella — jako czynnik wywierający wpływ na życie religijne imigrantów. Podobną wymowę ma zaobserwowany w latach sześćdziesiątych w jednym z okręgów turystycznych Hiszpanii wzrost poziomu spełnianych praktyk religijnych pod wpływem obserwacji i chęci dopasowania się do religijnych wzorów zachowań turystów belgijskich, holenderskich i zachodnioniemieckich.

Większość migrantów sytuuje się na przedmieściach wielkich miast, mających z reguły niższy poziom praktyk religijnych niż centra miast. Ten fakt nie pozostaje bez wpływu na dezintegrację religijną imigrantów. Szybkie zmiany zachodzą w zewnętrznych formach religijności, które występowały tylko w regionie geograficznego i społecznego pochodzenia imigrantów i wykazywały silne uwarunkowania społeczne, a więc miały swój rodowód lokalny. Element kulturowy okazuje się skutecznym czynnikiem wyjaśniającym zmiany w religijności. Można stwierdzić, że pomniejszenie się stanu praktyk religijnych pozostaje w prostym stosunku do dystansów geograficznych i kulturowych, jakie zaistniały pomiędzy grupami o różnym pochodzeniu społeczno-terytorialnym.¹¹

V. J. Sastre Garcia podkreśla rolę ruchliwości geograficznej w przekształcaniach religijności ludowej. Znaczna anonimowość, spowodowana rzeź przyśpieszony proces urbanizacji, pozbawiła formy życia religijnego parcia w różnego rodzaju wspólnotach. Z drugiej strony, środki masowego rzekazu stymulują pluralizm światopoglądowy w religijnych i świeckich dziedzinach życia. Rozwój techniczny rozwiązał szereg problemów, z którymi iedys zwracano się do Boga w różnych formach zbiorowych modlitw (np. nodlitwy o deszcz).¹²

Jak wykazały obserwacje procesów adaptacji w jednym z miast regionu przemysłowego Katalonii (Mataro, 29 km od Barcelony), proces asymilacji kulturowej i adaptacji do nowego środowiska społecznego, wyrażający się w zwiększającej się liczbie lat rezydencji w mieście i integracji społeczno-kulturowej, faworyzował życie religijne.¹³ Ścisłjsza integracja społeczna religijna następowała wtedy, gdy wzajemne kontakty między rdzenną ludnością miejską a przybyszami rozwijały się nie tylko w płaszczyźnie sąsiedztwa, ale również poprzez pracę i koleżeństwo w fabrykach i przedsiębiorstwach. Wśród grup przybyszów lepiej zintegrowanych z miejscową ludnością w mieście Vitoria wzrastał odsetek praktykujących. Zresztą miasto Vitoria stanowi przypadek szczególny. Pomimo gwałtownej industrializacji i podwojenia się liczby ludności udało się zintegrować imigrantów z życiem religijnym miasta. Odsetek praktyk niedzielnych jest tu bardzo wysoki i wynosi 73,5%.

Jeszcze inaczej układa się wpływ migracji zewnętrznych na życie religijne migrantów. Jak zaznacza R. Pannet, Hiszpanie, którzy przybyli do Francji o 1950 r. i osiedlili się w okręgach miejskich, bardzo szybko zaczęli praktykować tylko okazjonalnie. Inaczej reagowali Portugalczycy, dla których katolicyzm pozostał sposobem afirmowania ich tożsamości narodowej i podtrzymał w nich poczucie własnej odrębności etnicznej. Powoli jednak to, co zapowalali imigranci ze swojej kultury narodowej, stawało się „podkulturą” obec kultury społeczeństwa globalnego.¹⁴

¹¹ R. Duocastella, *Géographie...*, art. cyt., 283.

¹² V. J. Sastre Garcia, *Volkstümliche...*, art. cyt., 125.

¹³ R. Duocastella, *Géographie...*, art. cyt., 283.

¹⁴ R. Pannet, *Le catholicisme populaire*, Paris 1974, 183.

Badania praktyk religijnych w wielkich ośrodkach miejskich (Barcelona, Madryt) wykazały zróżnicowanie praktykujących ze względu na szereg czynników społeczno-demograficznych. Przynależność do określonej kategorii społeczno-zawodowej stanowiła czynnik wyraźnie determinujący zmianę społeczną.¹⁵ Przynależność do niższej warstwy społecznej i legitymowanie się niższym stopniem wykształcenia wiązało się z niższym stopniem praktyk religijnych. We wszystkich badaniach we wschodniej i środkowej Hiszpanii stwierdzono, że krzywa praktyk religijnych wznosi się wraz ze wzrostem wykształcenia aż do ukończenia szkoły średniej i spada nieco u osób z wykształceniem uniwersyteckim. Taki sam przebieg posiada krzywa praktyk u imigrantów. Wśród wędrujących Hiszpanów przeważają osoby przynależne do niższych warstw społecznych, o religijności mniej pogłębionej. Formy zewnętrzne tej religijności są mocno uwarunkowane społecznie i podlegają łatwo przekształceniom, jeżeli nowe środowisko nie działa hamująco na ten proces.¹⁶

Przynależność do różnych warstw pokoleniowych (młodzi, dorośli, starzy) określa w znacznym stopniu mentalność, poglądy, motywacje i zachowania człowieka w dziedzinie religijnej; środowisko wiejskie jest mniej wrażliwe na zmiany, potem idzie środowisko podmiejskie, natomiast środowisko miejskie jest najbardziej dynamiczne; wpływ płci ma mniejszą wagę, bowiem zmiana dotyczy zarówno mężczyzn jak i kobiet; wreszcie poglądy i motywacje wykazują cechy nietrwałości, natomiast postawy i zachowania społeczne są bardziej trwałe.¹⁷

Przytoczone dane z hiszpańskich badań socjologicznych ukazują wpływ masowego przemieszczania się ludności z jednych okręgów do drugich, zwłaszcza z okręgów wiejskich do miejskich, na postawy i zachowania społeczno-religijne ludzi. Zjawiska religijne towarzyszące przechodzeniu jednostek z jednych grup do drugich mogą kształtować się odmiennie w różnych układach społeczno-kulturowych. Indyferentyzm religijny nie musi być koniecznym korelatem procesów przystosowawczych związanych z wychodźstwem ze wsi do miast.

ks. Janusz Mariański, Płock

III. SPRAWOZDANIA

XIV Międzynarodowa Konferencja Socjologii Religii (CISR) w Strasburgu

W dniach 28VIII—1IX1977 r. odbyła się w Strasburgu (Francja) XIV Międzynarodowa Konferencja zrzeszająca socjologów religii z 35 krajów. Jak poinformował sekretariat podczas tej konferencji, Strasburg zgromadził największą dotychczas liczbę uczestników. Ogółem wzięło w niej udział 33 osób, w tym z Polski 11 osób. Fakt wzrostu liczby uczestników konferencji ilustruje poniższe zestawienie:

miejsce i rok konferencji:	kraj zjazdu:	inne kraje:	ogółem:
Breda 1951	28	38	66
La Tourette 1953	25	28	53
Louvain 1956	65	125	190

¹⁵ R. Duocastella, *Le changement social et les incidences du monde rural et urbain, des diverses générations, de l'appartenance socio-professionnelle, et de la provenance régionale des immigrés*, w: *Changement social et religion*, Lille 1975, 373—378.

¹⁶ R. Duocastella-Rosell, *Die Binnenwanderung...*, art. cyt., 3!

¹⁷ R. Duocastella, *Le changement social...*, art. cyt., 373—378.

Bolonia	1959	26	102	128
Königstein	1962	33	155	188
Barcelona	1965	40	171	211
Montreal	1967	39	123	162
Rzym	1969	62	43	105
Opatija	1971	78	133	211
La Haye	1973	37	218	245
Lloret	1975	34	227	261
Strasburg	1977	76	239	315

Wzrost liczby uczestników konferencji nie jest przypadkowy. Konferencja bowiem skupiała dawniej przede wszystkim socjologów konfesyjnych, zwłaszcza katolików. W ostatnich latach, szczególnie od zjazdu odbytego w Opatija, biorą w niej udział także socjologowie religii nie związani z instytucjami religijnymi. Co więcej, zainteresowanie nią okazują także specjaliści innych dyscyplin naukowych, o ile tematyka konferencji ma charakter interdyscyplinarny. Udział w konferencji, niezależnie od orientacji światopoglądowej uczestników, niewątpliwie wpłynął na wybór takiej tematyki. Podczas gdy dawniej koncentrowano się raczej na socjologii instytucji kościelnych, to w ostatnich latach dyskutuje się bardziej ogólne problemy, dotyczące sytuacji religii we współczesnych społeczeństwach. Wiąże się to z różniczeniem między tzw. „kościelnością” i „religijnością” oraz z poszukiwaniami bardziej adekwatnych definicji religii do zjawisk, które współcześnie można traktować jako „religijne”. Ostatnia konferencja miała również interdyscyplinarny charakter. Przedmiotem jej był „Religijny, świecki symbolizm i klasy społeczne” (*Religious, Secular Symbolism, and Social Classes*).

Ze względu na rodzaj problematyki, wygłoszone podczas konferencji referaty można podzielić na cztery grupy:

1. Symbolizm jako przedmiot badań różnych nauk, zwłaszcza historii, antropologii i socjologii. Referenci skoncentrowali się na pojęciu symbolu, jego wymiarach, strukturze, funkcjach i metodach badań.

2. Symbolizm religijny. Referenci analizowali rodzaje symboli oraz ich funkcje w różnych religiach i dziedzinach życia religijnego.

3. Symbolizm świecki. Referenci podobnie jak w przypadku symboli religijnych rozpatrywali rodzaje symboli świeckich, przemiany symboliki od *sacrum* do *profanum* oraz funkcje symboli w różnych aktywnościach społecznych społeczeństw.

4. Symbolizm i klasy społeczne. Referenci rozważali funkcje symboli religijnych w różnych społeczeństwach i w klasach społecznych, zwłaszcza w klasie robotniczej.

Jak wykazały dyskusje, nie jest łatwo ustalić — na tle przemian kulturowo-społecznych — znaczenia i funkcji symboliki w społeczeństwie pluralistycznym. Konferencja bardziej ukazała trudności w dziedzinie badania symbolizmu, niż doszła do wspólnych rozwiązań. Trudności te wiążą się nie tylko z wspomnianą poprzednio interdyscyplinarnością, ale także z samą problematyką i metodami jej badań.

Osobną grupę referatów, niejako uzupełniającą tematykę konferencji, stanowią referaty poświęcone sytuacji religijnej w trzech krajach: Japonii, Kolumbii i Polsce. Referat na temat: *Sytuacja socjologii religii w Polsce w porównaniu do sytuacji innych krajów socjalistycznych Europy*, przygotował zespół Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (A. Świącicki — referent, A. Potocki, J. Słomińska i W. Zdaniewicz). W dyskusji skoncentrowano się jednakże nie na sytuacji religijnej w Polsce, choć w referacie poświęcono jej najwięcej uwagi, lecz na problematyce dotyczącej krajów socjalistycznych. Liczne głosy w dyskusji miały wyłącznie polemiczny charakter.

ks. Władysław Piwowarski, Lublin