

# Kazimierz Ryczan

---

## Biuletyn socjologii religii

---

Collectanea Theologica 51/2, 139-149

---

1981

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN SOCJOLOGII RELIGII

**Zawartość:** 1. Sanktuaria pielgrzymkowe. — 2. Religijność w środowisku uzdrowiskowym. — 3. Przemiany postaw młodzieży wobec religii\*.

### 1. Sanktuaria pielgrzymkowe

Ruch pielgrzymkowy w Polsce ma swoje długoletnie tradycje i jest jednym z przejawów polskiej religijności uwzględnianym szczególnie w planowaniu ogólnopolskiej akcji duszpasterskiej. Zjawisko to, zasługuje ze wszech miar na uwagę, stało się przedmiotem badań socjologicznych i analiz pastoralnych na specjalizacji pastoralnej społecznej przy katedrze socjologii religii i organizacji duszpasterstwa. Napisane tu jako prace magisterskie monografie ośrodków pielgrzymkowych: Kalwarii Zebrzydowskiej<sup>1</sup> i Piekarów Śląskich<sup>2</sup>, opisują dwa odmienne społecznie i kulturowo środowiska, na które oddziałują te ośrodki. Sanktuarium w Kalwarii Zebrzydowskiej położone 40 km od Krakowa, pozostające pod opieką bernardynów, gromadzi od wieków ludność zasadniczo z regionów rolniczych południowej części Polski. Sanktuarium w Piekarach Śląskich oddziałuje na szerokie masy robotnicze uprzemysłowionego Śląska. Sanktuaria te mają jedno wspólne — są miejscami kultu Matki Bożej w cudownych obrazach, dokąd szczególnie w święta maryjne zmierzają liczne pielgrzymki. Specyfiką Kalwarii Zebrzydowskiej jest unikalny w formach kult męki Pana Jezusa sprawowany szczególnie w Wielkim Tygodniu przy napływie licznych rzesz pielgrzymich. Dla tych też celów w początkach XVII wieku została założona Kalwaria. Kult zaś maryjny w tym sanktuarium w perspektywie historycznej ma charakter wtórny, gdyż rozwinął się z biegiem lat (koronacja obrazu Matki Bożej w 1887 r.). Piekary Śląskie od XVII wieku są ośrodkiem kultu Matki Bożej, zaś Kalwaria z 33 kaplicami została zbudowana i poświęcona dopiero w 1898 r.; koronacji obrazu Matki Bożej dokonano w 1925 r.

Materiały do analizy pielgrzymek przybywających do tych ośrodków zostały wytworzone głównie w czasie najliczniej uczęszczanych przez pielgrzymki odpustów w święta Matki Bożej<sup>3</sup>. Specyfika pielgrzymki mężczyzn do Piekarów organizowanej i programowanej przez centralne władze diecezji nie pozwala porównać tych dwu zjawisk pod względem struktury płci (Kal-

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

<sup>1</sup> Ks. J. Krzystek, *Oddziaływanie ośrodków kultu na życie religijne pielgrzymów. Studium socjologiczne na przykładzie sanktuarium w Kalwarii Zebrzydowskiej*, Lublin 1979 (praca magisterska, Arch. KUL).

<sup>2</sup> Ks. A. Pudlik, *Pielgrzymka mężów i młodzieńców do Piekarów Śląskich. Studium pastoralne*, Kraków 1977 (praca magisterska, Arch. KUL).

<sup>3</sup> W Kalwarii Zebrzydowskiej uzyskano 406 ankiet i 100 wywiadów luźnych z uczestnikami odpustu w dniu Wniebowzięcia NMP. W Piekarach Śląskich uzyskano 155 ankiet i 94 wywiady w czasie trwania corocznej diecezjalnej pielgrzymki mężczyzn.

waria Zebrzydowska: kobiet 65,4%, mężczyzn 34,6%). Różnice w ilości mężczyzn i kobiet w Kalwarii motywowano, oprócz powodów obiektywnych, między innymi tym, że „mężczyznom brak chęci do odbywania pielgrzymek”. Pewne uwagi natomiast nasuwa struktura wieku i struktura zawodowa pielgrzymów.

Struktura wieku i zawodowa pielgrzymów w %

Zawód	Kalwaria	Piekary
Rolnik, gospodyni domowa	58,6	0,4
Robotnik	21,8	46,2
Inteligencja ze średnim i wyższym wykształceniem	7,2	25,3
Emeryci	3,0	14,5
Młodzież szkolna	9,4	13,6

Wiek	Kalwaria	Piekary
do 25 lat	33,5	28,5
26—40 lat	25,7	26,5
powyżej 40 lat	40,8	45,0

Jeśli pod względem struktury wieku obydwie środowiska są do siebie podobne (w Kalwarii do lat 16 było 15,8% pątników), to zróżnicowanie wynikające ze specyfiki środowiska uwidacznia się w obrazie struktury zawodowej. Pielgrzymkę kalwaryjską określić można mianem pielgrzymki rolników (wśród robotników 12,5% to chłoporobotnicy), zaś piekarską — pielgrzymką świata industrialnego. Zauważa się w niej wyższy poziom wykształcenia, co ma swoje odbicie w kategorii inteligencji ze średnim i wyższym wykształceniem. W oparciu o powyższe dane można pokusić się o wysunięcie hipotezy, która niewątpliwie wymaga weryfikacji na szerszym materiale empirycznym, że ze wzrostem industrializacji i poziomem wykształcenia na Śląsku nie zanika wśród mężczyzn praktyka pielgrzymki piekarskiej.

Istota uczestnictwa w pielgrzymce sprowadza się do pytania o motyw pielgrzymowania. Najczęściej przytaczany motyw to „manifestacja swej wiary” — 27% uczestników. Inne motywy: „Kult Matki Bożej”, „uczyniony ślub”, „przebłaganie za grzechy”, „wysłuchanie prośby” łącznie — 36%, „tradycja” — 13,8%, „zachęty ze strony kolegów czy ze strony księdza biskupa” — 13,8%.

O zaangażowaniu i świadomym przeżywaniu uczestnictwa w pielgrzymkach świadczy stosunek pielgrzymów do oficjalnego programu pielgrzymki i do sposobu jego realizacji. Centralną uwagę w Piekarach Śląskich zwracają pielgrzymi na ofiarę Mszy św. i posługę słowa (msza — 36,2%, kazanie — 21,3%) wyrażając zarazem zastrzeżenia odnośnie do długich i męczących powitań dostojników kościelnych. W ocenie respondentów nie tylko przeżycie religijne zajmuje naczelną rolę w pielgrzymce. Oczekują oni (70% — Kalwaria), że czas ten będzie praktyczną nauką uczestnictwa we Mszy św. i nauką modlitwy. Słowo Boże w takiej obfitości serwowane pielgrzymom winno być „konkretne, nie górnolotne, wynikające z życia, do obecnych ludzi i krótsze” (na Kalwarii spośród 335 księży uczestniczących w pielgrzymce na temat kazań 21,6% wyraża się krytycznie, 29,6% nie ma zdania; osoby świeckie: 36% zgłasza zastrzeżenia do kazań, z czego 20,6% twierdzi, że kazaniem brak aktualności). Niezależnie od postulatów i krytycznych ocen, które są wyrazem wzrostu świadomości i zapotrzebowań religijnych, przebadani pielgrzymi wyrażali

wdzięczność dla kustoszów i organizatorów uroczystości odpustowych w tych sanktuariach, a ich coroczne uczestnictwo (w Piekarach 42,9% uczestniczy co roku, 4% po raz pierwszy) jest wyrazem uznania dla pracy duszpasterskiej, a zarazem sygnałem zapotrzebowania na ten rodzaj praktyk pobożnych (w Piekarach w 1977 r. uczestniczyło około 200 tys. mężczyzn; o liczebności pielgrzymek w Kalwarii Zebrzydowskiej świadczy ilość rozdanych Komunii św., np. w 1971 roku 271 500).

## 2. Religijność w środowisku uzdrowiskowym

Narastające w ostatnich latach nasilenie ruchu turystyczno-wczasowego, do którego zaliczany jest także ruch ludności w środowiskach uzdrowiskowych, budzi szerokie zainteresowania zarówno ekonomistów, jak i socjologów. Pociąga on za sobą konieczność tworzenia bazy materialnej, socjalnej i kulturalnej, co w konsekwencji ma odbicie między innymi w życiu religijnym środowiska. W związku z tym postawiono pytanie, na ile kontakty z kuracjuższami wpływają na postawy religijne mieszkańców miasteczka kurortowego. Próbę odpowiedzi na tak postawiony problem podjął ks. Czesław Bodzioch w oparciu o socjologiczny wywiad standaryzowany przeprowadzony w parafii Busku-Zdrój<sup>4</sup>. W tym celu dokonano losowania dwu niezależnych prób rodzin, a mianowicie, tych, które kwaterują kuracjuszy (102 rodziny, 286 wywiadów) oraz tych, które nie kwaterują kuracjuszy, dzięki czemu nie mają z nimi bezpośredniego kontaktu (122 rodziny, 296 wywiadów). W sumie przebadano 582 osoby w wieku 16—70 lat.

Badania zmierzały do weryfikacji przyjętych hipotez, a mianowicie, że ruch turystyczno-uzdrowiskowy w środowiskach tradycyjnych przyczynia się do zmiany postaw mieszkańców wobec religii. Należy oczekiwać, że rodziny kwaterujące kuracjuszy, a przez to pozostający z nimi w bezpośrednim kontakcie reprezentują niższy poziom religijności niż rodziny, które nie kwaterują kuracjuszy. Z drugiej strony można przypuszczać, że ruch ten może powodować zmiany w dotychczasowym stanie religijności w kierunku pojawienia się nowych jej form czy typów.

Weryfikację powyższych hipotez przedstawia autor w ramach przyjętych w socjologii religii parametrów religijności.

Autodeklaracja wiary i praktyk jedynie w nieznacznym stopniu różnicuje postawy obydwu grup (10% różnica w kategorii głęboko wierzący nie mo-

### Akceptacja religijnych norm moralnych

Normy moralne	Busko N=196	Zdrój N=286
Pożycie małżeńskie po ślubie cywilnym a przed kościelnym	49,3	44,4
Zdrada małżeńska	70,3	61,2
Rozwody	44,9	38,8
Stosowanie środków antykoncepcyjnych	43,9	27,6
Przerwanie ciąży	56,4	50,3
Tolerancja wobec niewierzących	78,0	86,0
Poszanowanie własności społecznej	75,7	68,9

<sup>4</sup> Ks. Cz. Bodzioch, *Religijność małego miasta w środowisku uzdrowiskowym na przykładzie Buska-Zdroju. Studium socjologiczne*. Lublin 1980 (rozprawa doktorska, Arch. KUL).

Autodeklaracja praktyk	Busko	Zdrój
Systematycznie	41,2	49,3
Niesystematycznie	40,2	32,2
Rzadko	11,8	13,7
Wcale	5,7	2,4
Brak danych	1,1	2,4

„Busko” oznacza osoby nie kwaterujące kuracjuszy, „Zdrój” — osoby mieszkające w domach kwaterujących kuracjuszy

że świadczyć o zróżnicowaniu religijności, gdyż granica między „głęboko wierzący” i „wierzący” nie jest ostra i trudna do wymierzenia). Na różnice nie wskazują też motywy wiary: „własne przekonanie” (Busko — 49%, Zdrój 44,8%) oraz „tradycja i wychowanie” (Busko — 41,6%, Zdrój — 41,3%).

#### Wiedza i przekonania religijne

Znajomość prawd wiary	Busko N=296	Zdrój N=286
Trójca Święta	84,8	86,0
Kim jest Jezus Chrystus	56,4	65,4
Losy duszy po śmierci	65,5	77,3
Zmartwychwstanie ciała	39,5	41,3
Liczba sakramentów	53,5	57,7
Akceptacja prawd wiary		
Trójca Święta	82,4	81,5
Bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa	90,5	92,4
Bóg stał się człowiekiem i umarł za nas na krzyżu	87,5	89,5
nagroda lub kara po śmierci	81,4	76,2
Zmartwychwstanie ciała	60,5	51,0

W dziedzinie wiedzy i akceptacji prawd wiary nie obserwuje się zasadniczych różnic między badanymi grupami. Można jedynie zauważyć nieco niższe wskaźniki wiedzy religijnej w rodzinach nie kwaterujących wczasowiczów, nieco zaś wyższe wskaźniki akceptacji prawd wiary za wyjątkiem prawd dotyczących osoby Jezusa Chrystusa. Różnice te są małe i nie upoważniają do wyciągania wniosków.

#### Autodeklaracja wiary i praktyk

Autodeklaracja wiary	Busko	Zdrój
Głęboko wierzący	25,3	15,0
Wierzący	65,2	78,7
Obojętni religijnie	8,1	5,9
Niewierzący	1,4	0,4

Analizę postaw wobec norm moralnych ograniczył autor przede wszystkim do dziedziny moralności seksualnej, a następnie do wskaźnika tolerancji religijnej i własności społecznej. Ogólnie obserwuje się niższe wskaźniki akceptacji norm religijnych u osób utrzymujących kontakty z kuracjuszami. Największa różnica między grupami okazała się w postawach wobec normy dotyczącej środków antykoncepcyjnych (różnica 16,3%). Rodziny zaś te są bardziej tolerancyjne wobec innych wyznań (8% różnicy na korzyść Zdroju). Wydaje się, że gęstość kontaktów z osobami przyjeżdżającymi na kurację wywiera wpływ na postawy wobec moralności religijnej.

Religijność badanych grup w dziedzinie praktyk religijnych okazała się bardzo zbliżona. Podobieństwo to uwidacznia się zarówno w częstotliwości praktyk obowiązkowych (*paschantes* Busko 76,6%, Zdrój 75,2%), jak i w częstotliwości praktyk pobożnych (pacierz codzienny: Busko 57,4%, Zdrój 52,4%; częsta Komunia św.: Busko 57,8%, Zdrój 52,1%).

Więź z Kościołem rozpatruje autor między innymi poprzez wskaźniki czynności wspólnogrupowych: uczęszczanie do Kościoła parafialnego, auto-deklarację stopnia związku z parafią, udział w pracach parafialnych, chęć posiadania księdza w rodzinie (Busko 68,9%, Zdrój 62,6%) oraz zapotrzebowanie na osobisty kontakt z księdzem (Busko 65,9% Zdrój 61,9%).

W świetle zaprezentowanych danych nie można stwierdzić jednoznacznie, jak to zrobił autor, że weryfikuje się hipoteza o istotnych różnicach w religijności badanych grup parafian Busko-Zdrój. Autor wykazuje, że religijność parafian Buska-Zdroju różnicują w sposób istotny zmienne społeczno-demograficzne: płeć, wiek, wykształcenie, co uzasadnia współczynnikiem chi kwadrat. Szkoda tylko, że główny problem wynikający z koncepcji przeprowadzonych badań nie analizował przy pomocy analogicznych współczynników.

### 3. Przemiany postaw młodzieży wobec religii

Numer 15 „Studiów Religioznawczych” został poświęcony problematyce przemian postaw młodzieży polskiej wobec religii<sup>5</sup>. Zaprezentowano tu wyniki badań empirycznych z lat siedemdziesiątych zrealizowanych przez Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Instytut Podstawowych Problemów Marksizmu KC PZPR, Wojskową Akademię Polityczną, Wyższą Szkołę Pedagogiki Specjalnej i Główny Urząd Statystyczny. Rolę wspólnego mianownika dla zamieszczonych tu publikacji pełni artykuł K. Darczewskiej, przedstawiający pobieżnie sprawę badań światopoglądu młodzieży, jej postaw wobec religii oraz dynamikę tych postaw<sup>6</sup>. Prezentuje w nim autorka założenia ideologiczne marksistowskiej socjologii religii w Polsce. Głównym celem prowadzonych w ramach tego kierunku badań jest „dostarczenie materiału faktograficznego dla weryfikacji oraz twórczego rozwoju marksistowskiej teorii religii” (s. 6). Z celem tym związane są dalsze zadania: prognozowanie i socjotechnika zmierzająca do upowszechnienia światopoglądu marksistowskiego oraz socjalistycznych ideałów moralnych. W związku z tym, zainteresowanie przemianami światopoglądowymi sprowadza się do badań mających na celu ukazanie zmian postaw młodzieży zmierzającej w kierunku zanikania w świadomości młodzieży elementów religijnych na rzecz akceptacji elementów światopoglądu opartego na założeniach marksistowskich. Przyjmując jednokierunkowość przemian prezentuje autorka, w oparciu o dotychczasowe publikacje, szereg zaobserwowanych zależności zachodzących między procesem laicyzacji młodzieży a czynnikami społeczno-demograficznymi. Koncentrowanie się na tej problematyce jest istotne ze względu na to, że podstawowym problemem

<sup>5</sup> „Studia Religioznawcze” nr 15, 1979.

<sup>6</sup> K. Darczewska, *Przemiany postaw wobec religii młodzieży polskiej*, 5—25.

dla analizy procesu laicyzacji jest zagadnienie społecznych źródeł religii i laicyzacji we współczesnym społeczeństwie. Formuluje też hipotezę, że „stosunki wobec religii młodzieży w mniejszym stopniu wpływają na całokształt postaw społecznych i światopoglądowych młodzieży, niż to się powszechnie uważa” (s. 12). W zakończeniu proponuje autorka podjęcie w przyszłych badaniach szerszej problematyki m. in.: jakie czynniki warunkują laicyzację i trwałość religii wśród młodzieży, jakie potrzeby społeczne i psychiczne zaspokajają religia i religijne instytucje, koegzystencja wierzących i niewierzących, wpływ wychowawczy religii i instytucji religijnych na młodzież.

Dalsze artykuły przedstawiają materiał empiryczny wytworzony przy pomocy metod badań socjologicznych wśród różnych kategorii młodzieży i w różnych środowiskach.

Przeprowadzone przez GUS na próbie ogólnopolskiej badania budżetu czasu wolnego mieszkańców Polski pozwoliły L. Adamczukowi postawić pytanie, jakie miejsce w budżecie czasu wolnego młodzieży polskiej zajmują praktyki religijne, a jakie prace społeczne<sup>7</sup>. Po poprawnym i jasnym zaprezentowaniu zastosowanych metod i technik badawczych oraz przeprowadzonej operacjonalizacji pojęć, prezentuje autor w dalszej części artykułu zachowania religijne i społeczne młodzieży w ogólności (3 031 osób w wieku 18—24 lat, z czego mężczyźni — 41,6%, kobiety — 58,4%, co stanowi 13,9% ogółu badanych), a następnie wyszczególnia grupę uczniów i studentów (975 osób, z czego mężczyźni 45,6%, kobiety — 54,4%). Uzyskane dane koreluje autor ze zmiennymi niezależnymi: typem dnia, tygodnia, płcią, miejscem zamieszkania, pochodzeniem społecznym, sytuacją materialną i pełnioną funkcją. W związku z tym, że zastosowane techniki zbierania materiału rejestrowały czas poświęcony na praktyki i pracę społeczną od 15 minut w zwyż, a przeciętny czas przeznaczony na praktyki waha się w granicach 50—60 minut (s. 38), należy przypuszczać, że chodzi tu głównie o Mszę św. W niedzielę bierze udział we Mszy św. i innych praktykach 52,7% kobiet i 49,7% mężczyzn (w sobotę róbczą 5,2% mężczyzn i 7,4% kobiet por. tab. nr 3, s. 37). Ogółem w hierarchii częstotliwości wykonywanych zajęć w czasie wolnym praktyki religijne zajmują 6, a praca społeczna 13 miejsce. Młodzież szkolna i studenci praktykują codziennie: kobiety 10,9%, mężczyźni 9,6%, emeryci: mężczyźni — 19,2%, kobiety — 31,1%, robotnicy: mężczyźni — 17,3%, kobiety 24,4% (tab. nr 9, s. 45). Praktyki religijne u uczniów i studentów zajmują w hierarchii wykonywanych zajęć 9 miejsce, zaś prace społeczne 15 miejsce. Pochodzenie społeczne nieznacznie różnicuje poziom praktyk religijnych, natomiast zauważa się różnice w korelacji praktyk ze zmienną sytuacji materialnej w rodzinie, a mianowicie ze wzrostem możliwości zmniejsza się częstotliwość praktyk. Nie sprawdza się to jednak w kategorii dochodów 30—36 tys. przypadających na członka gospodarstwa domowego, gdzie wzrasta częstotliwość praktyk. Autor zastrzega się, że nie formuluje wniosków, gdyż część danych jest jeszcze w toku obliczeń.

Publikacja J. Czerwińskiego prezentuje „postęp laicyzacji” młodzieży w czasie odbywania zasadniczej służby wojskowej<sup>8</sup>. Materiałem dowodowym tak zakrojonego zadania są wywiady przeprowadzone metodą panelu, w odstępie 19 miesięcy, wśród żołnierzy odbywających służbę wojskową w latach 1973—1974. Według autora teza o postępie laicyzacji młodzieży w okresie odbywania służby wojskowej, „na co ukierunkowane jest oddziaływanie LWP” (s. 72), została niezbicie udokumentowana zarówno w aspekcie autodeklaracji wiary, jak i praktyk, doktryny, moralności i stosunku

<sup>7</sup> L. Adamczuk, *Zachowania religijne i społeczne młodzieży polskiej*, 27—62.

<sup>8</sup> J. Czerwiński, *Przemiany światopoglądowe młodzieży podczas służby wojskowej*, 63—85.

do instytucji kościelnej. Stwierdza też autor, że przemiany światopoglądowe zależne są od zmiennych społeczno-demograficznych.

Światopogląd młodzieży robotniczej<sup>9</sup> przedstawia Z. Kawecki w oparciu o badania zrealizowane wśród 363 robotników w wieku 18—34 lat (86% mężczyzn i 14% kobiet; kategoria 25—34 lat obejmuje 61,8% badanej populacji) zamieszkujących we wsiach z rejonu Ozimka. Autor wychodzi z założenia, że światopogląd badanej zbiorowości kształtuje się pod wpływem środowiska społeczno-kulturowego, w którym jednostka żyje oraz pod wpływem przemian społeczno-ekonomicznych i kulturowych. W badaniach światopoglądu wyszczególnia przekonania filozoficzne, przekonania społeczne oraz cele i dążenia życiowe. W tych trzech dziedzinach przedstawia respondentom alternatywy twierdzeń filozofii marksistowskiej i doktryny katolickiej prosząc o umotywowanie swej odpowiedzi. Na kolejnym etapie prezentuje autor postawy wobec religii sprowadzając je do autodeklaracji wiary i praktyk oraz do motywacji tych deklaracji (44,8% wierzący i praktykujący regularnie, 43,6% wierzący i praktykujący nieregularnie oraz 11,4% indyferentni i ateści)<sup>10</sup>. Z kolei przeprowadza korelację postaw wobec religii z przyjętymi elementami światopoglądu. Wynikiem przeprowadzonych analiz jest stwierdzenie, że w badanym środowisku zasadniczą tendencją przeobrażeń światopoglądowych „wyraża się w stopniowej utracie komponentów światopoglądu religijnego i przyjmowaniu szeregu wartości, norm i nakazów moralnych wypracowanych poza Kościołem i przez Kościół nie akceptowanych, mimo że nie wiąże się to z formalnym odejściem od wiary” (s. 112). Postawy światopoglądowe różnicuje w sposób istotny wykształcenie i udział w pracach społecznych. Całość swoich analiz podsumowuje autor stwierdzeniem, że procesy laicyzacyjne mają charakter trwały i nieodwracalny.

Ostatnią kategorią młodzieży, której postawy światopoglądowe przedstawia H. Owoc-Remiszewska, są uczniowie techników rolniczych<sup>11</sup>. Problematykę zacieśniła autorka do postaw młodzieży wobec religii oraz wobec zagadnień kosmologicznych, antropologicznych i społeczno-moralnych. Badaniami objęto 650 uczniów klas III i IV sześciu techników rolniczych w wieku 17—22 lat (39,5% dziewcząt i 60,5% chłopców). W grupie tej 77,6% badanych jest przekonanych o istnieniu Boga, a 47,8% podziela pogląd, że wszechświat został stworzony przez jakąś siłę wyższą. Wskaźnikami problemów antropologicznych są: pogląd na pochodzenie człowieka, problem kary śmierci i źródeł moralności, kompetencje ludzkiego rozumu w poznaniu świata. Wśród problemów społeczno-moralnych interesuje autorkę, kto jest siłą napędową historii, problem internacjonalizmu, stosunku do socjalizmu i do Polski Ludowej. W podsumowaniu stwierdza autorka, że „proces odchodzenia od irracjonalnych, religijnych w kierunku racjonalnych, materialistycznych, opartych na nauce postaw światopoglądowych jest faktem dowiedzionym”. Wynika to stąd, że „w teźże rzeczywistości nie ma nic stałego, ani niezmiennego” (s. 153). Proces ten zdaniem autorki przebiega przez następujące stadia: „badana młodzież wyzwała się najpierw z irracjonalnych przekonań o ograniczonych możliwościach poznawczych człowieka na rzecz optymizmu poznawczego (84,0%) oraz rezygnuje — co potwierdza i weryfikuje poprzedni wniosek — z magicznej czy też religijnej interpretacji zja-

<sup>9</sup> Z. Kawecki, *Światopogląd młodzieży robotniczej. Na przykładzie badań w hucie „Małapanew”*, 87—117.

<sup>10</sup> W skład tej kategorii zalicza autor autodeklaracje: „wierzący i niepraktykujący”, „niewierzący ale uczęszczający od czasu do czasu na nabożeństwa” oraz „niewierzący i niepraktykujący” (por. przypis nr 10, s. 104).

<sup>11</sup> H. Owoc-Remiszewska, *Poglądy światopoglądowe uczniów techników rolniczych*, 119—162.



wisk przyrody na rzecz naturalnego, zgodnie z prawami przyrody ich tłumaczenia (ok. 84,0%/o); następnie zaczyna wątpić w irracjonalne bądź boskie pochodzenie norm i cech moralnych i dochodzi do przekonania, że są one ludzkiego pochodzenia (ok. 78% badanych), dalej odrzuca religijny dogmat o stworzeniu człowieka, a przyjmuje teorię ewolucji (ok. 47% badanych) i w końcu zrywa z fundamentalnym, od wieków niezachwianym dogmatem religijnym o stworzeniu wszechświata (ok. 25% badanych). Odrzucenie wiary w istnienie Boga (ok. 8% badanych) jest ostatnim etapem ewolucji światopoglądowej” (s. 155).

Ostatnią pozycję 15 numeru „Studiów Religioznawczych” jest niekompletna, jak zaznaczają autorzy, bibliografia stanu badań nad postawami religijnymi młodzieży<sup>12</sup>.

Każdorazowe pojawienie się publikacji z dziedziny socjologii religii dotyczące młodego pokolenia budzi ze zrozumiałych względów duże zainteresowanie, a nadto rodzi nadzieję, iż przyniesie naświetlenie skomplikowanego problemu młodzieżowych postaw światopoglądowych. Prezentowany tu zeszyt „Studiów Religioznawczych” przynosi czytelnikowi nieco rozczarowania. Nie chodzi tu o to, że prezentuje on owoce socjologii ideologicznie zaangażowanej, ale między innymi i o to, że brak w tej publikacji szerszej podbudowy teoretycznej. Już pobieżny rzut oka na spis treści zwraca uwagę czytelnika na interesujący tytuł wprowadzającego artykułu K. Darczewskiej: *Przemiany postaw wobec religii młodzieży polskiej*. Tak postawiony problem sugeruje, iż zostanie udzielona odpowiedź na pytanie, czy i o ile zmieniają się poglądy, oceny, opinie, czy reakcje społeczeństwa na temat religijności młodzieży polskiej, na co, jak się wydaje, wskazuje jednoznacznie określenie *wobec religii młodzieży polskiej*. Tymczasem cała treść artykułu traktuje o postawach młodzieży wobec religii. Na szczęście obcokrajowiec czytając streszczenia obcojęzyczne nie ulega takiemu złudzeniu, gdyż tłumaczenia zawierają sformułowania zgodne z treścią artykułu. Należałoby zatem postulować, by wprowadzający artykuł K. Darczewskiej podjął próbę uściślenia, co ten kierunek socjologii religii rozumie przez postawę religijną, co przez światopogląd, a co przez światopogląd religijny, tym bardziej, że autorzy poszczególnych artykułów (za wyjątkiem Adamczuka) nie widzieli konieczności metodologiczno-teoretycznego przedstawienia problemu badań. Nie wydaje się, aby w przyjmowanej terminologii występowała jednoznaczność i zgoda. Przytoczenie bowiem twierdzeń marksizmu na temat religii nie może spełniać tej roli, gdyż są to tylko ogólne założenia lub tezy filozofii marksistowskiej. Być może uwzględnienie znacznego dorobku zachodniej socjologii religii w tych dziedzinach przyniosłoby dużą korzyść i w efekcie przyczyniłoby się do pogłębienia badań o aspekt psychologiczny, gdyż postawy mają charakter zjawisk psychospołecznych.

Na zubożenie problematyki przemian wpłynęło odgórne założenie, że istnieje jeden kierunek zmian zmierzający od religijności do laicyzacji, przy czym Owoc-Remiszewska skonstruowała, jak się wydaje, niczym nie uzasadniony model ewolucji laicyzacji wyznaczając jego kolejne stadia (s. 155). Autorka nie wzięta pod uwagę, że religijność jest sprawą jednostki i przemiany religijności dokonują się w jednostkach, stąd i tytuł artykułu brzmi *Postawy światopoglądowe uczniów*. Socjologia zaś bada społeczny wymiar tego zjawiska humanistycznego i ilustruje je przy pomocy wskaźników statystycznych. Czy zatem wysokość wskaźnika procentowego wyrażający częstotliwość niezgodnych opinii z poglądami religijnymi upoważnia do wyprowadzenia wniosku, że im wyższy wskaźnik nonkonformizmu

<sup>12</sup> K. Darczewska, H. Owoc-Remiszewska, *Materiały do bibliografii badań nad postawami wobec religii młodzieży polskiej w latach 1957—1975*, 163—169.

wobec religii, tym bardziej pierwotne stadium ewolucji światopoglądu? Wydaje się, że zaprezentowane wnioski przekraczają dowodowo walor informacji uzyskanych przy pomocy zastosowanych metod. Zdaniem L. Kołakowskiego, „z notowanych współcześnie przemian religijnych towarzyszących przeróżnym przeobrażeniom społecznym nie wolno żadną miarą wnioskować o działaniu jakiegokolwiek jednoznacznej i jednokierunkowej zależności zachowującej trwałą ważność w dowolnych obszarach historycznych”<sup>13</sup>. Potwierdzają to też międzygeneracyjne badania Nowaka nad tradycją kulturową, który stwierdza, że postawy młodzieży po upływie roku upodobniły się do postaw rodziców<sup>14</sup>. Na wielokierunkowość zmian wskazują także ustalenia Czerwińskiego, który zauważa, iż niektórzy żołnierze deklarują umocnienie swej wiary w okresie służby wojskowej (s. 81) oraz Owoc-Remiszewskiej, która konkluduje, że „u młodzieży uzasadniającej swe poglądy na stworzenie świata ciężar gatunkowy argumentacji przesunął się wyraźnie z bezrefleksyjnej, biernej akceptacji tego, co przekazał dom rodzinny, ku postawom bardziej samodzielny, refleksyjnym” (s. 126). Refleksyjne podejście do uznawanych prawd i racjonalne ich uzasadnienie jest objawem przemian zmierzających w kierunku religijności pogłębionej, czego dla pełnej prawdy badań nie może zabraknąć w interpretacji.

Należałoby sobie odpowiedzieć na pytanie, czy nonkonformistyczne postawy w stosunku do niektórych elementów modelu religijności katolickiej świadczą o zaawansowanym procesie laicyzacji, czy o przemianach samej religijności, która przybiera inne formy. Ten aspekt zagadnienia należałoby wziąć także pod uwagę w planowaniu, a następnie w interpretacji wyników badań.

Badanie oraz interpretacja wyników nad postawami religijnymi wymaga nie tylko pobieżnej, obiegowej znajomości doktryny religijnej, ale doskonałego rozeznania. W przeciwnym bowiem razie skonstruowane narzędzia badawcze będą tylko pozornie badały interesujący problem, a interpretacje zmierzają będą za wszelką cenę do weryfikacji podstawowych hipotez. W tym właśnie tonie Owoc-Remiszewska przeprowadza interpretację odpowiedzi na pytanie: „Co rozumiesz przez stwierdzenie, że świat został stworzony przez jakąś siłę wyższą”. Otrzymane informacje podsumowuje: „Znajdujemy tu wypowiedzi od dogmatyczno-biblijnych i ortodoksyjno-religijnych, poprzez uzasadnione w duchu deistycznym do wyraźnie sprzecznych z doktryną wiary, tzn. stwierdzających wprawdzie, że Bóg uczestniczył w powstaniu wszechświata, ale tylko w ten sposób, że był on pierwszym motorem wiecznej materii, która dalej już rozwijała się i doskonaliła według swych praw” (s. 127). I tu pytanie, czy pogląd ten jest sprzeczny z doktryną wiary, a może jest tylko nieprecyzyjnym zreferowaniem wiadomości zdobytych na katechezie. Warto by przy sposobności zapoznać się z problematyką dogmatyczną o stworzeniu i o poglądach na ten temat (np. W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. I, Lublin 1972; P. Schönnenberg, *Boży świat w stwarzaniu*, Warszawa 1972; R. T. Francoeur, *Horyzonty ewolucji*, Warszawa 1969), a jeśli jest mowa o młodzieży katechizowanej, także z programem i treścią katechez dla szkół średnich i technicznych.

W dalszej kolejności pyta autorka o stosunek do ludzkich możliwości poznania naszej planety (odpowiedzi: jest to tylko sprawa czasu i postępu w nauce — 84%, nauka nigdy nie znajdzie na nie odpowiedzi — 13,2%) oraz o postawy uczniów wobec ludzkich możliwości poznania Wszechświata (od-

<sup>13</sup> L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, Warszawa 1967, 147.

<sup>14</sup> S. Nowak, *Podsumowanie ważniejszych rezultatów opracowania*, w: *Ciągłość i zmiana tradycji kulturowej. Raport końcowy*, Warszawa 1976 610—611.

powiedzi: człowiek dotrze do wszystkich planet — 48,5%, nieprawda, że człowiek dotrze do planet — 33,5%). W oparciu o te wskaźniki wnioskuje, że „dane te są wyrazem wypierania irracjonalnych dogmatycznych poglądów. Proces ten jest symptomem — jak się wydaje — osłabienia więzi z Bogiem nawet tych, których określiliśmy jako zdecydowanych fideistów” (s. 134—135). Idąc śladem takiego toku rozumowania można by zapytać, czy drzewo jest przydatne do budowy wnętrza kościoła. Skoro tak, wówczas uznający przydatność są zwolennikami spowiedzi usznej, gdyż konfesjonały są zrobione z drewna.

W artykule Z. Kałweckiego (tab. 2, s. 91) młodzież robotnicza ma wyrazić między innymi swój pogląd, czy zgodne jest z jej przekonaniem stwierdzenie: „W przyszłości nauka wyjaśni dotychczasowe tajemnice świata i religia przestanie być ludziom potrzebna”. Co autor interpretuje: „odpowiedzi na to pytanie miały na celu nie tylko określenie stosunku respondentów wobec poznawczych możliwości nauki, lecz przede wszystkim wyjaśnienie, czy uważają ją jako zjawisko nadprzyrodzone, wieczne, będące immanentną właściwością natury ludzkiej, czy też traktują religię jako zjawisko społeczne, przemijające, uwarunkowane między innymi poziomem wiedzy i oświaty w społeczeństwie”. (s. 93). Czy pod postawione pytanie można postawić dowolnie szeroko rozumiany багаż znaczeniowy? Wydaje się, że metody badań socjologicznych nie dopuszczają takich operacji. Dalej u tegoż autora spotykamy na s. 95 (tab. 4) pytanie: „Które z niżej wymienionych stwierdzeń jest zgodne z Pana(i) przekonaniem” i odpowiedzi: „religia jest niezbędna, aby ludzie mogli żyć i postępować uczciwie” — 51,9%; „bez religii ludzie mogą także żyć i postępować uczciwie” — 44,6%.” Dane te są podstawą do wniosku: część respondentów jest „przeciwna, by opierać moralność wyłącznie na zasadach religii, bądź też by traktować ją jako podstawowy składnik moralności. W poglądach wyraża się jeden z istotnych aspektów procesu laicyzacji społeczeństwa”. Wydaje się że prawie wszyscy duchowni w Polsce wybraliby odpowiedź, że bez religii ludzie mogą też żyć i postępować moralnie. Przecież to dwie odpowiedzi nie wykluczają się a ponadto nie stanowią treści doktryny religijnej funkcjonującej w środowisku polskim.

W niniejszej publikacji spotykany jest dość często brak jasności i jednoznaczności pytań. Owo c-Remiszewska przedstawia tabelę zatytułowaną: *Poglądy uczniów na genezę cech moralnych ludzi*. Możliwości odpowiedzi są następujące: „są dziedziczne, dał je Bóg, ukształtowało je życie” (tab. 4 s. 132). Okazuje się że autorce chodzi o zdobycie wiadomości skąd się bierze moralność, czyli skąd pochodzą normy moralne. Czy określenie „cechy moralne” oznacza to samo co zjawisko moralności lub normy moralne i czy było to takie jasne dla respondentów. A od tego przecież zależą wyniki...

Podobnie J. Czerwińskiemu nie mało kłopotu przysporzyło interpretowanie prostego pytania: „czy jesteś zwolennikiem świadomego macierzyństwa” (odpowiedzi: tak 88,3%, nie 2,1% żołnierzy II rocznika). Autorowi chodziło o dopuszczalność stosowania środków antykoncepcyjnych, ale tego w ten sposób nie nazwał. Nie przeprowadził rozróżnienia między świadomym rodzicielstwem a świadomym macierzyństwem, co przyniosłoby dopiero różnice między religijnym rozumieniem regulacji poczęć a laickim rozumieniem regulacji urodzeń. Stąd też wybrnął z trudności stwierdzeniem, że Kościół okazał w tej sprawie elastyczność.

Należy podkreślić metodologiczną i formalną poprawność publikacji Adamczuka opartej na rzetelnych wyliczeniach GUS. Można jednak postawić pytanie, jaką użyteczność dla opisywanego zjawiska ma obliczanie średniej „y” ilustrującej, ile czasu poświęca na praktyki religijne statystyczny Polak. Cała populacja obejmuje przecież tych, którzy wierzą jak i tych, którzy nie wierzą. Na temat modlitwy porannej i wieczornej nie może autor

praktycznie (ze względów od niego niezależnych) nic powiedzieć, gdyż wykorzystuje materiały zastane, które notowały praktyki trwające 15 minut i dłużej, co też należy wyraźnie zaznaczyć dla właściwej interpretacji.

Zauważyć też należy na marginesie że tabela nr 2 u J. Czerwińskiego (s. 70) jest błędnie skonstruowana. Nie przedstawia porównania postaw religijnych rodziców i żołnierzy. Zarówno w miejscu zmiennych zależnych, jak i zmiennych niezależnych mamy te same określenia: „wierzący i niewierzący”, przy czym dane o rodzicach są podane jedynie w liczbach bezwzględnych.

Można też postawić pytanie, czy badana przez Kaweckiego populacja reprezentuje młodzież robotniczą skoro granice wieku sięgają 18—34 lat. Nie przedstawiono w opracowaniu stanu cywilnego owej „młodzieży”, tym bardziej, że grupa 25—34 lat obejmuje 61,8% populacji. Niedopuszczalny jest też zabieg połączenia trzech deklaracji: „wierzący ale niepraktykujący”, „niewierzący ale uczęszczający od czasu do czasu na nabożeństwa” oraz „niewierzący i niepraktykujący” w jedną kategorię „niewierzący i ateści”. A to dlatego, że niewierzący i niepraktykujący to jeszcze nie ateista, a wierzący i niepraktykujący to niekoniecznie indyferentny. Niesłuszność takiego połączenia jest w tab. 10 (s. 108), z której wynika, iż 15,2% indyferentnych i ateistów wierzy, że świat został stworzony przez Boga z niczego, a 6% tychże chciałoby przede wszystkim osiągnąć w życiu zbawienie wieczne (tab. nr 12 s. 110).

Lektura omawianej publikacji budzi szersze refleksje, dlatego należałoby dla dobra nauki w takiego rodzaju publikacjach zwrócić uwagę na następujące problemy:

— na ile kryteria i założenia filozoficzne można arbitralnie wprowadzać do socjologii empirycznej, w takim bowiem wypadku socjologia empiryczna pełni funkcję służebną i apologetyczną wobec filozofii;

— czy wystarczająco dowartościowany jest problem konceptualizacji badań i operacjonalizacji pojęć;

— czy interpretacja wyników nie wprowadza w błąd zainteresowanych tymi badaniami ośrodków?

— W końcu, co nie jest bez znaczenia, czy wydatkowanie poważnych środków finansowych jest proporcjonalne do faktycznych korzyści z nich płynących i czy nie graniczy z marnotrawstwem społecznych funduszy finansowych.

*ks. Kazimierz Ryczan, Lublin*