

Władysław Piwowski

Biuletyn socjologii religii

Collectanea Theologica 44/3, 141-156

1974

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. 1. Początki i rozwój socjologii religii w Polsce. — 2. CISR — Międzynarodowa Konferencja Socjologii Religii. II. BADANIA. 1. Rozprawy doktorskie z zakresu socjologii religii zrealizowane na KUL-u do końca roku akademickiego 1972/73. — 2. Rozprawy doktorskie z zakresu socjologii religii zrealizowane w ATK do końca roku akademickiego 1972/73. III. SPRAWOZDANIA. XII Międzynarodowy Kongres Socjologii Religii*.

I. DZIAŁ OGÓLNY

1. Początki i rozwój socjologii religii w Polsce

Historia socjologii religii w Polsce nie doczekała się jeszcze wyczerpującego opracowania. Jako młoda nauka ma jednak już swój dorobek, a aktualny rozwój problematyki badawczej zdaje się budzić nadzieję, że osiągnięcia polskiej socjologii religii mogą mieć znaczenie nie tylko dla nauki polskiej.

W rozwoju każdej nauki potrzebna jest jednak ocena przebytej drogi, mylnych poszukiwań, rzeczywistych osiągnięć i realnych braków, by można było postulować nowe inicjatywy i wyzwalać zapał twórczy. Rozprawa ks. Władysława Piwowarskiego: *Rozwój kierunków, problematyki i metod badań w polskiej socjologii religii*¹ naświetla bliżej sytuację w dziedzinie socjologii religii w Polsce².

Przed II wojną światową

Okres przedwojenny cechuje się systematycznym wzrostem zainteresowań zjawiskami religijnymi. Znajduje to wyraz w gromadzeniu materiałów, zwłaszcza etnograficznych i pamiątnikarskich, dotyczących folkloru i kultury ludowej oraz związanych z tym przejawów życia religijnego. Zebrane w ten sposób materiały mają swoją wartość faktograficzną, która może być pomocna w odtworzeniu obrazu dawnej religijności. W większości gromadzone były jednak bez ściśle określonych metod czy założeń. Stąd trudno mówić na tym etapie o określonym profilu polskiej socjologii religii. Ks. Piwowarski określa ten dorobek jako „prace zbierackie — materiały etnograficzne i pamiątnikarskie”. Wśród autorów, którzy mają wkład w tym zakresie wymienieni są: Oskar Kolberg (1814—1890), W. J. Thomas i F. Znaniecki.

Drugim etapem w rozwoju polskiej socjologii religii jest łączenie religii z kulturą i próba wyjaśnienia genezy, istoty, historii, struktury i funkcji religii w kulturze jako całości. Zarysowuje się zatem jakiś określony profil zainteresowań zjawiskami religijnymi. Otrzymał on nazwę „kierunek kulturowy”. Czasowo obejmuje drugą połowę XIX w. i pierwszą XX w.

* Biuletyn socjologii religii redaguje Zakład Socjologii Religii KUL pod kierunkiem ks. Władysława Piwowarskiego. Niniejszy biuletyn przygotował ks. Florian Pełka SJ, Lublin.

¹ Artykuł jest omówieniem tej rozprawy opublikowanej w Studiach Warmińskich 8 (1971) 345—387.

² Ks. Piwowarski podaje wyczerpującą bibliografię polskiej socjologii religii w przypisach omawianej rozprawy.

Do jego przedstawicieli zaliczani są: Aleksander Karłowicz (1836—1903), Kazimierz Moszyński (1887—1959), Bronisław Malinowski (1884—1942), Stanisław Poniatowski (1884—1945), Ludwik Krzywicki (1859—1941), Stefan Zygmunt Czarnowski (1879—1931), Jan Stanisław Bystron (1892—1964) oraz Kazimierz Dobrowolski.

W trzecim etapie rozwoju polskiej socjologii religii można już mówić o ściśle określonym nurcie wypracowanym w socjologii przez Floriana Znanieckiego, a zastosowanym do zjawisk religijnych przez jego uczniów. Jest to „szkoła analityczna”. Do jej przedstawicieli, zwłaszcza w odniesieniu do socjologii religii zaliczani są: ks. Franciszek Mirek, J. Chałasiński, T. Makarewicz, K. Duda-Dziewierz, a także S. Nowakowski. Zgodnie z zasadniczymi tezami szkoły analitycznej, wymienieni autorzy zajmują się, oprócz innych zjawisk życia społecznego także badaniami wewnętrznej struktury zjawisk religijnych i ich wpływem na życie społeczne. Chociaż dorobek szkoły analitycznej jest znaczny i uczniowie Znanieckiego mieli szanse nadać polskiej socjologii religii bardziej określony styl i trwałość, jednak tak się nie stało. Mimo poważnego dorobku jaki pozostawili, nie można mówić w ścisłym znaczeniu o „szkole analitycznej” w polskiej socjologii religii.

W Polsce powojennej (1946—1970)

Omawiając okres powojenny ks. Piwowski zajmuje się najpierw samymi ośrodkami czy środowiskami badawczymi, a następnie problematyką badań.

Wśród środowisk świeckich, które zdaniem autora, pierwsze podjęły badania nad religijnością w Polsce wymieniony jest na pierwszym miejscu Ośrodek Badania Opinii Publicznej przy „Polskim Radio i TV” (OBOP), zorganizowany w 1957 r. Religijnością polskiego społeczeństwa zajmowało się także Polskie Towarzystwo Religioznawcze („Euhemer”) i „Zeszyty Argumentów” („Człowiek i Światopogląd”). Do grupy ośrodków świeckich należy jeszcze zaliczyć Wyższą Szkołę Nauk Społecznych, w której od 1962 r. prowadzone są wykłady z socjologii religii, a od 1963 — seminarium badawcze. Jako uzupełnienie należy dodać, że problematyką badawczą z zakresu socjologii religii podejmuje także Zakład Religioznawstwa w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN oraz Uniwersytet Warszawski i Jagielloński.

Wśród środowisk katolickich zainteresowanych badaniami religijności na pierwszym miejscu wymieniony jest Katolicki Uniwersytet Lubelski posiadający trzy katedry zajmujące się wprost lub ubocznie socjologią religii. Drugim katolickim ośrodkiem naukowym jest Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie, gdzie od 1966 r. prowadzone są wykłady i seminarium z socjologii religii.

Oprócz tych dwu ośrodków naukowych, także inne kręgi katolików świeckich czy duchownych podejmowały badania socjologiczno-religijne. Do nich zaliczone zostały Kraków i Katowice. Jako uzupełnienie należałoby jeszcze wymienić „Tygodnik Powszechny”, który wielokrotnie na swych łamach podejmował zagadnienia religijności ogłaszając odpowiednie ankiety. Wyniki ankiet były często wykorzystywane także w pracach dyplomowych. Autor uwzględnił wkład „Biblioteki Więzi”, która wydając pozycje książkowe z zakresu socjologii religii przyczynia się także do jej rozwoju.

Należy jeszcze wspomnieć o powstałym w 1967 r. Ośrodku Dokumentacji i Studiów Społecznych (ODISS), który posiada także ambicje socjologiczne. Działalność tego ośrodka koncentruje się jednak raczej na gromadzeniu i publikowaniu dokumentów z dziedziny katolickiej nauki społecznej, a ściślej — wchodzących w zakres znaków czasu i dialogu: Kościół — świat.

Charakteryzując stanowiska teoretyczne i metodologiczne współczesnej socjologii religii w Polsce, ks. Piwowski stwierdza, że nie nawiązują one do przedwojennych. Także szkoła analityczna nie posiada aktualnie swoich kontynuatorów. Najważniejszym nurtem jaki się upowszechnił, zwłaszcza po 1957 r. jest w Polsce kierunek badań socjograficznych zajmujący się przeważnie opisem i klasyfikacją zjawisk religijnych. Nie oznacza to oczywiście by socjografia była zasadniczym zadaniem socjologii religii. Jest to etap początkowy. Socjologia religii zmierza także do badania wzajemnych zależności między religią i społeczeństwem, formułowania pewnych prawidłowości w tym zakresie oraz poszukiwania ich wyjaśnień. W tej dziedzinie jednak polska socjologia religii ma jeszcze bardzo dużo do zrobienia.

Problematykę podejmowanych w powojennej Polsce badań z zakresu socjologii religii ks. Piwowarski dzieli na cztery grupy: 1. badanie postaw światopoglądowych; 2. badanie zachowań religijno-moralnych; 3. badanie społeczności lokalnych; 4. badanie powołań kapłańskich. Podział ten traktowany jest naturalnie jako wstępny i roboczy. Omawiając poszczególne nurty badawcze autor ilustruje je konkretnymi wynikami zaczerpniętymi z prac publikowanych i rozpraw dyplomowych znajdujących się w maszynopisie.

Podsumowując swoją rozprawę ks. Piwowarski wysuwa cztery postulaty:

1. Konieczność rozwijania bardziej systematycznych badań nad religijnością polskiego społeczeństwa. Myśl tego postulatu jest oczywista: przy podejmowaniu planowanych badań należy je dopracować zarówno od strony teoretycznej jak i metodologicznej, by można było następnie podjąć próby syntez i szerszych uogólnień.

2. Podejmowanie otwartego do tej pory problemu naukowej definicji religii. Wypracowanie takiej definicji mogłoby uwolnić badaczy od wpływu ideologizmu czy instytucjonalizmu, który w wielu wypadkach utrudnia obiektywizm badań.

3. Podejmowanie innych kierunków badań zaniedbanych aktualnie w Polsce, jak badania procesu sekularyzacji, ateizmu itp.

4. Z punktu widzenia działalności duszpasterskiej Kościoła należałoby postulować, aby wyniki badań socjologiczno-religijnych były właściwie wykorzystane przez socjotechnikę pastoralną. Niestety, ta ostatnia jeszcze się w Polsce nie rozwinęła.

Na zakończenie tego mówienia należy jeszcze zwrócić uwagę na dwa zagadnienia poruszane przez ks. Piwowarskiego. Nie są one sformułowane w formie postulatu, ale wydaje się, że ich uwzględnienie przyczyniłoby się do pełniejszego rozwoju socjologii religii w Polsce oraz do lepszego wykorzystania jej osiągnięć przez działalność duszpasterską Kościoła.

Chcąc o właściwe zrozumienie przedmiotu badań socjologii religii. Zajmując się jedynie zjawiskami życia religijnego, które można obserwować, klasyfikować, porównywać i wyjaśniać, socjologia religii wcale nie zubaża całego bogactwa religii, a już w żadnym wypadku nie wyklucza współwystępującego w niej czynnika nadprzyrodzonego, jakim jest oddziaływanie Boga na człowieka.

Ks. Florian Pelka SJ, Lublin

2. CISR — Conference Internationale de Sociologie Religieuse (Międzynarodowa Konferencja Socjologii Religii)

CISR istnieje od 1948 r. i jest zrzeszeniem socjologów zainteresowanych badaniem zjawisk religijnych. Do jej powstania i rozwoju przyczynili się znani naukowcy, jak J. Lecerq, J. Labbens, A. Spencer, G. Le Bras, F. Houtart, E. Pin, a w ostatnich latach Jacques Verscheure, aktualny sekretarz generalny CISR.

CISR ma charakter wyłącznie naukowy i odcina się od jakichkolwiek kierunków filozoficznych, ideologicznych czy politycznych. Nie posiada również charakteru wyznaniowego, mimo iż jej założycielami byli duchowni katolicy i aktualnie większość członków to również socjologowie katolicy — duchowni i świeccy. W ostatnich latach wstąpili do niej przedstawiciele innych wyznań, a także socjologowie niewierzący.

Celem konferencji jest przyczyniać się do rozwoju socjologii religii i nauk pokrewnych zajmujących się badaniem zjawiska religijności. CISR pragnie również ułatwiać specjalistom tych dziedzin, pracującym w różnych częściach świata, kontakty osobiste i wzajemną wymianę dorobku naukowego.

Organami naczelnymi CISR są:

— Zgromadzenie ogólne, które ma miejsce raz na dwa lata z racji odbywającego się kongresu.

- Komitet wykonawczy składający się z przewodniczącego, sekretarza generalnego i kilkunastu członków — przedstawicieli różnych państw. Komitet wykonawczy wybierany jest przez zgromadzenie ogólne raz na cztery lata.
- Sekretariat generalny.
- Komitet przygotowawczy do najbliższego kongresu wyznaczany przez komitet wykonawczy i ściśle współpracujący w przygotowaniu kongresu z sekretarzem generalnym. Siedziba CISR jest zależna od decyzji komitetu wykonawczego i zgody sekretarza generalnego. Aktualnie mieści się we Francji, 39, rue de la Monnaie, 59-Lille.

Działalność

Chcąc realizować nakreślone przez siebie cele, CISR organizuje co dwa lata Międzynarodowe Kongresy Socjologii Religii, w których mogą wziąć udział nie tylko członkowie konferencji, lecz także inni, zainteresowani tematyką danego kongresu. Przygotowaniem kongresu zajmuje się komitet przygotowawczy powołany przez komitet wykonawczy.

Po ustaleniu tematyki kongresu (sugestie może podawać każdy członek CISR) i opracowaniu poszczególnych zagadnień, wszystkie referaty są powielane i w formie książki przesyłane do członków CISR i uczestników kongresu przynajmniej na miesiąc przed jego rozpoczęciem. Uczestnicy mają więc możliwość zapoznać się z materiałami, które są przedmiotem dyskusji na poszczególnych sesjach kongresu. Podczas kongresu referaty nie są już wygłaszane, a z myślą przewodnią i problematyką danej sesji zapoznaje uczestników specjalny koreferent (*rapporteur*). Jego zadaniem jest wprowadzić uczestników w dany temat i zainicjować dyskusję.

Do roku 1973 CISR zorganizowała już dwanaście Międzynarodowych Kongresów Socjologii Religii. Pierwsze dwa odbyły się w Louvain: I. 2.IV.1948 r., II. 29.IV.1949 r. i miały charakter roboczy. Uczestnicy rekrutowali się tylko z kilku krajów zachodnioeuropejskich, głównie z Francji, Belgii i Holandii. Rezultatem obrad była decyzja organizowania międzynarodowych kongresów systematycznie co dwa lata i zainteresowania ich problematyką szerszego grona naukowców z innych krajów. Następne kongresy odbywały się już względnie systematycznie, a ich tematyka była coraz ściślej precyzowana. Poniżej podane są daty, miejsce i temat kolejnych kongresów.

III. 29—31.III.1951 — Breda; tematem była analiza aktualnego stanu socjologii religii oraz *Środowisko współczesne a życie religijne*.

IV. 3—5.X.1953 r. — La Tourette; *Sociologie religieuse — sciences sociales*.

V. 31.VIII.—2.IX.1956 r. — Louvain; *Vocation de la sociologie religieuse — Sociologie des vocations; Paroisses urbaines et paroisses rurales*.

VI. 3—6.IX.1959 r. — Bologne; *La Religion et l'integration sociale*.

VII. 30.VI.—2.VII.1962 r. — Königstein; *L'Appartenance à l'Eglise*.

VIII. 2—4.VII.1965 r. — Barcelona; *La religion dans le passage d'une société pré-technique à une société industrielle et urbaine*.

IX. 31.VII.—4.VIII.1967 r. — Montréal; *Le clergé dans l'Eglise et la société*.

X. 18—22.VIII.1969 r. — Rzym; *Types, dimensions et mesure de la religiosité*.

XI. 20-23.IX.1971 r. — Opatija; *Religions et religiosité, athéisme et non croyance, dans les sociétés industrialisées et urbanisées*.

XII. 26—30.VIII.1973 r. — Haga; *Métamorphose contemporaine des phénomènes religieux*.

W trosce o wzajemną wymianę dorobku naukowego członków CISR, sekretariat generalny rozpoczął w 1971 r. publikację, raz na dwa lata, specjalnego rocznika, w którym umieszczony jest wykaz aktualnych członków, ich adresy, bibliografia najnowszych pozycji, jakie opublikowali oraz tematyka badań, jakimi aktualnie się zajmują.

Dwa razy w roku wydawany jest biuletyn, w którym znajdują się informacje omawiające kolejny kongres, jego tematykę, miejsce, sprawy organizacyjne, a także najnowsza bibliografia prac opublikowanych przez członków CISR oraz aktualne sprawy z życia i działalności konferencji.

Członkowie

Członkiem CISR może zostać każdy, kto jest kompetentny w socjologicznej problematyce zjawisk religijnych lub interesuje się nimi. Wymagane jest wykształcenie wyższe. Szczegółowych informacji udziela sekretariat generalny.

CISR nie posiada stałego zaplecza finansowego. Może funkcjonować dzięki składkom opłacanym przez członków oraz subwencjom otrzymywanym od innych organizacji lub osób prywatnych. Do poprawy sytuacji finansowej przyczynia się także sprzedaż książek zawierających referaty poszczególnych kongresów.

Na przestrzeni kilku ostatnich lat nastąpił wyraźny wzrost tak członków CISR, jak i uczestników kongresu. Wzrosła zarówno ilość osób, jak i liczba reprezentowanych państw. Poniższe zestawienie za ostatnie lata uwiadamia to wyraźnie.

a) ilość członków CISR

w 1969 r. — 72 osoby z 11 państw
w 1970 r. — 116 osób z 18 państw
w 1971 r. — 265 osób z 37 państw
w 1972 r. — 224 osoby z 49 państw
w 1973 r. — 329 osób z 54 państw

Trzeba zaznaczyć, że w 1973 r. do CISR należało 10 osób z Polski.

b) ilość uczestników w ostatnich trzech kongresach

1969 r. — Włochy (Rzym)
— 43 osoby z 14 państw + 62 Włochów = 105 osób;
1971 r. — Jugosławia (Opatija)
— 133 osoby z 22 państw + 77 Jugosł. = 210 osób;
1973 r. — Holandia (Haga)
— 218 osób z 29 państw + 37 Holend. = 255 osób.

Z Polski brało udział w tym kongresie 6 osób.

Kolejny XIII Międzynarodowy Kongres Socjologii Religii organizowany przez CISR odbędzie się w 1975 r.

Ks. Florian Pelka SJ, Lublin

II. BADANIA

1. Rozprawy doktorskie z zakresu socjologii religii
zrealizowane na KUL-u
do końca roku akademickiego 1972/73

Ks. Stanisław Lisowski, *Zorganizowana dobroczynność jako forma działania duszpasterskiego na przykładzie analizy kościelnej akcji dobroczynności w Polsce po II Wojnie Światowej*, Lublin 1966, maszynopis w archiwum KUL-u.

Autor analizuje działalność charytatywną Kościoła w oparciu o schemat czynności społecznej wypracowany przez F. Znanieckiego. Zasadniczy problem sformułowany jest w pytaniu: czy i w jakim zakresie zorganizowana działalność charytatywna Kościoła w Polsce w okresie powojennym była jednocześnie działalnością duszpasterską? Rozprawa opiera się na gruntownym materiale źródłowym (archiwa, wywiady). W I rozdziale przedstawiona jest sytuacja społeczno-moralna, rzutująca na potrzeby polskiego społeczeństwa po drugiej wojnie światowej. Rozdział II zawiera teologiczną podbudowę działalności „C. ritas”. W trzech następnych rozdziałach analizowany jest podmiot, przedmiot, środki i metody oraz rezultaty tej działalności, głównie w dziedzinie socjotechniki pastoralnej. W rozprawie ukazano pozytywną rolę akcji charytatywnej w duszpasterstwie powojennej Polski.

Ks. Franciszek Józef Welc, *Uwarunkowania praktyk religijnych w archidiecezji gnieźnieńskiej*, Lublin 1966, maszynopis w archiwum KUL-u.

Rozprawa jest pierwszą w Polsce socjografią praktyk religijnych na terenie diecezji. Podstawowym materiałem źródłowym były dane z archiwum archidiecezjalnego oraz akta rozprawiane po wszystkich parafiach. Autor postawił sobie za cel ukazanie czynników różnicujących i warunkujących stan praktyk danej diecezji. W tym celu w rozdziale

przedstawił ogólną charakterystykę diecezji pod względem historycznym, geograficznym, demograficznym, gospodarczym, kulturalnym i religijnym; w rozdziale II opisał i zanalizował stan praktyk religijnych, omawiając kolejno praktyki jednorazowe, obowiązkowe i nadobowiązkowe; w rozdziale III ukazał społeczno-demograficzne i ekonomiczne czynniki różnicujące stan praktyk, zamykając ten rozdział sumaryczną typologią dekanatów i parafii; w rozdziale IV zajął się kompleksami czynników oddziaływujących na ogólny poziom praktyk religijnych w archidiecezji. W wyniku przeprowadzonych analiz typu socjograficznego autor wysunął wiele interesujących hipotez i wniosków, które wymagają weryfikacji w dalszych, już pogłębionych badaniach. Wyniki swojej pracy zilustrował m. in. 11 mapami.

Ks. Władysław Witkowski, *Rola sanktuarium maryjnego w życiu religijnym diecezji. Studium socjograficzne na przykładzie sanktuarium maryjnego w Tuchowie*, Lublin 1966, maszynopis w archiwum KUL-u.

Praca jest problemową socjografią ośrodka maryjnego. Autor nie ogranicza się tylko do analizy opisowej, lecz także stara się zweryfikować; a nawet rozwiązać pewne elementy teorii ośrodka kultu religijnego i teorii czynności społecznej F. Znanieckiego. Prowadzone przez ks. Witkowskiego analizy w oparciu o materiały archiwalne i terenowe oraz założenia wspomnianych teorii zmierzały do wykazania roli, jaką spełnia badany ośrodek w życiu religijnym diecezji.

W rozdziale I autor omawia życie religijne diecezji tarnowskiej, stanowiącej przedmiot oddziaływania sanktuarium tuchowskiego. W następnych rozdziałach analizuje już sam ośrodek i tak: w rozdziale II — podmiot działalności sanktuarium, w III — metody i środki oddziaływania sanktuarium na życie religijne diecezji, w IV — rezultaty oddziaływania sanktuarium. Dane faktograficzne ilustruje 6 map, dołączonych do pracy.

Ks. Jan Kubicki, *Postawy młodzieży szkół średnich wobec telewizji, jako problem duszpastersko-wychowawczy*, Lublin 1968, maszynopis w archiwum KUL-u.

Autor podjął się zbadania postaw współczesnej młodzieży katechizowanej wobec telewizji i nakreślenia związanych z tym zadań, jakie stoją przed wychowaniem katolickim.

Rozprawa obejmuje trzy części. Pierwsza teoretyczno-problemowa, poświęcona jest omówieniu postaw młodzieży wobec telewizji w aspekcie psychologicznym, pedagogiczno-etycznym i pedagogiczno-organizacyjnym. Autor wykorzystał przy tym dostępną literaturę przedmiotu. Część druga, empiryczno-analityczna, skoncentrowana została na analizie postaw religijnych młodzieży licealnej w oparciu o wyniki badań ankietowych przeprowadzonych w Bydgoszczy (220 dziewcząt i 167 chłopców). Trzecia, oceniająco-praktyczna, ukazuje naukę Kościoła w sprawie korzystania ze środków społecznego przekazywania myśli oraz zasady wychowania chrześcijańskiego w zakresie edukacji telewizyjnej. Ta wszechstronna analiza pozwoliła autorowi na wyciągnięcie słusznych i praktycznych wniosków pedagogicznych.

Ks. Raymund Ryszard Bigdoń, *Religijność mieszkańców Bytomia w dobie industrializacji na przykładzie parafii NMP w Bytomiu od połowy XIX wieku do I wojny światowej*, Lublin 1969, maszynopis w archiwum KUL-u.

Rozprawa ma charakter monografii o wyraźnym aspekcie historycznym. Autor zgromadził olbrzymi materiał dokumentacyjny, przeanalizował go i uporządkował dając wyczerpujący obraz przemian społecznych i działalności Kościoła w badanym okresie. Celem rozprawy jest wykazanie, że działalność duszpasterska przystosowana do nowych warunków jest w stanie przeciwstawić się tendencjom laicyzacji związanej z uprzemysłowieniem.

Praca składa się z pięciu rozdziałów. Pierwszy omawia proces uprzemysłowienia Ziemi Bytomskiej i jego wpływ na kształtowanie się życia społecznego. Drugi ukazuje, w jakim stopniu i jakimi środkami parafia może dostosować się do zmieniających się warunków ludnościowych i społecznych oraz sprostać narastającym potrzebom. Trzeci przedstawia działalność stowarzyszeń religijnych i religijno-społecznych oraz zakonów i instytucji charytatywnych na terenie Bytomia. Czwarty koncentruje się na ilościowych aspektach praktyk religijnych. Piąty wreszcie stanowi syntezę rozważań zawartych w poprzednich rozdziałach i odpowiedź na główny problem pracy.

Ks. Walenty Kublik, *Zagadnienie akceptacji katolickiego modelu małżeństwa i rodziny przez młodzież akademicką w Polsce*, Lublin 1970, maszynopis w archiwum KUL-u.

Rozprawa jest studium socjograficznym opracowanym na podstawie badań ankietowych przeprowadzonych w okresie od 1.10.1964 r. do 30.6.1966 r. Do badań wybierano respondentów metodą proporcjonalno-celową. W skład próby weszły 494 osoby (220 studentów i 274 studentki) pochodzące z ośmiu głównych ośrodków akademickich: z Gdańska (43), Krakowa (74), Lublina (47), Łodzi (69), Poznania (83), Torunia (8), Warszawy (117), Wrocławia (51).

Autor pracy starał się określić stopień akceptacji katolickiego modelu małżeństwa i rodziny przez różne kategorie respondentów oraz podjął próbę wyszukania związków między stopniem akceptacji poszczególnych elementów modelu, a cechami osobowymi badanej młodzieży. Badaniami objęto tylko te elementy modelu, które zdaniem socjologów budzą dziś kontrowersję w poglądach młodzieży.

Uwzględniono takie grupy zagadnień:

1. Okres przygotowawczy do małżeństwa — czystość przedmałżeńską, wpływ rodziców na decyzję małżeństwa dzieci, preferencja wartości osobowych lub materialnych u partnera do małżeństwa, wpływ względów religijno-moralnych na zawarcie związku.

2. Akt zawarcia małżeństwa — ślub kościelny czy tylko związek cywilny?

3. Życie małżeńskie — nierozzerwalność małżeństwa, gotowość opuszczenia współmałżonka, zawarcie ślubu z osobą rozwiedzioną, wierność małżeńska.

4. Życie rodzinne — małżeństwo z dzieckiem czy bez dziecka, optymalna liczba dzieci, sposoby regulacji urodzeń, usuwanie ciąży, wzory wychowania dzieci, praca matek poza domem, oraz udział Kościoła w wychowaniu dzieci.

W zakresie wyszczególnionych problemów sporządzono odpowiednie skale, przy pomocy których sklasyfikowano odpowiedzi ankietowe oraz przeanalizowano je stosując metodę opisową, statystyczną, porównawczą i graficzną. W celu uzyskania pełniejszego opisu badanego zjawiska, określono zarówno postawy respondentów, jak ich motywacje. Pogłębiany opis uzyskano też przez porównanie stopnia akceptacji poszczególnych elementów modelu z takimi cechami osobowymi ankietowanych jak: płeć, religijność, pochodzenie społeczne, miejsce zamieszkania w czasie studiów oraz stopień zaawansowania w studiach.

Przy wynikających zróżnicowańach statystycznych obliczono poziom istotności przy pomocy testu X^2 (chi kwadrat), a w podsumowaniu wyników obliczano współczynnik korelacji rangowej w celu określania zależności między zmiennymi.

Oto niektóre ważniejsze wyniki:

Polska młodzież akademicka akceptuje wybrane elementy katolickiego modelu małżeństwa i rodziny w nierównym stopniu. Porównując poziom akceptacji stwierdza się, że najwyższy poziom odsetka przypada na akceptację zasady mówiącej, iż przy wyborze partnera do małżeństwa bardziej należy cenić jego walory osobowe niż dobra materialne (95,9%), a najniższy otrzymywała zasada mówiąca że nie należy wstępować w związek małżeński z osobą o odmiennym światopoglądzie (25,3%).

Między tymi krańcowymi poziomami układają się inne poziomy akceptacji pozostałych elementów. Różnicowanie to uzależnione jest od rodzaju wartości, którą reprezentują poszczególne elementy modelu, od stopnia znajomości zasad etyki katolickiej oraz od takich cech osobowych respondentów jak płeć, religijność, pochodzenie społeczne oraz stopień zaawansowania w studiach.

Okazuje się, że stosunkowo większa liczba respondentów akceptuje te elementy modelu, które bezpośrednio wynikają z zasad prawa naturalnego lub pozytywnego, a nie te, które opierają się na postulatach wydedukowanych z tych zasad. Ponadto — w wyższym stopniu akceptowane są te zasady, z których zachowania respondenci spodziewają się własnej wygody, korzyści lub przyjemności. Na ogół w wyższym stopniu akceptują je studentki niż studenci, wierzący niż niewierzący lub obojętni, pochodzący ze wsi lub z miasta.

Z biegiem lat studiów wzrasta poziom odsetka, zarówno w grupie kobiet jak i mężczyzn, wśród zwolenników czystości przedmałżeńskiej, ślubu kościelnego i wychowania dzieci przez Kościół. Natomiast przy akceptacji nierozzerwalności małżeńskiej wzrasta poziom odsetka tylko u kobiet, u mężczyzn zaś maleje.

Ks. Bonawentura Julian Urban, *Ideał katolika w świetle polskich kazaniań franciszkańskich w latach 1765—1795*, Lublin 1971, maszynopis w archiwum KUL-u.

Rozprawa ma charakter monografii problemowej. Autor postawił sobie za cel zbadanie ideału katolika propagowanego przez franciszkanów w kazaniach wygłoszonych przy różnych okazjach w okresie panowania Stanisława Augusta Poniatowskiego. Materiałem źródłowym, na którym oparł się autor było 961 kazaniań zaczerpniętych ze zbiorów kazaniań oraz z pojedynczych kazaniań drukowanych. Prócz tego autor wykorzystał literaturę przedmiotu i literaturę pomocniczą. Poszukując odpowiedzi na postawiony problem, autor posłużył się metodą analizy treści.

W rozdziale pierwszym przedstawiona została ogólna charakterystyka katolicyzmu w Polsce w badanym okresie historycznym. Autor zwrócił uwagę zarówno na prądy umysłowe, jak i na stan religijno-moralny podstawowych warstw społecznych w ówczesnej Polsce. Przedstawienie tego stanu było konieczne, by ocenić adekwatność propagowanego ideału katolika do istniejących potrzeb. Rozdział ten ma zasadniczo charakter pomocniczy w stosunku do podjętego problemu, którym zajął się autor zwłaszcza w rozdziale drugim. Zanalizowane w nim zostały podstawowe elementy ideału, a ściślej modelu propagowanego w kazaniach franciszkańskich ówczesnej epoki. Autor wziął pod uwagę wszystkie elementy wchodzące w skład modelu katolika, a w analizie jednak ograniczył się do tych, które w sposób szczególnie były akcentowane w kazaniach. W rozdziale trzecim autor skoncentrował się na metodach i środkach kształtowania ideału katolika przez franciszkanów. Wśród nich wymieniono: kształtowanie wiary, sumienia, cnoty, praktyk religijnych oraz wzory osobowe.

Ks. Andrzej Krynicki, *Rola pielgrzymki w życiu religijnym katolików (na przykładzie Jasnej Góry)*, Lublin 1972, maszynopis w archiwum KUL-u.

Rozprawa ma charakter badawczy — socjograficzny i zarazem monograficzny. Główny jej problem zawiera się w pytaniu: czy i jakie rezultaty dla życia religijnego przynosi odbycie pielgrzymki przez pątników na Jasną Górę?

Celem rozwiązania problemu autor posłużył się materiałem badawczym oraz wykorzystał materiały archiwalne. Podstawowym źródłem były badania, jakie autor przeprowadził wśród pielgrzymów w ciągu 1970 r. na Jasnej Górze. Badaniami zostały objęte osoby przybywające zbiorowo w pielgrzymkach i wycieczkach lub indywidualnie. Zebrano 560 wypełnionych ankiet zawierających odpowiedzi na 73 pytania. Ponadto przeprowadzono wywiady z przewodnikami grup (54) oraz zrealizowano krótką ankietę zawierającą 9 pytań na którą odpowiedziało 1000 osób. Autor wykorzystał także długofalowe i bezpośrednie obserwacje pątników na Jasnej Górze.

Pierwszy rozdział został poświęcony historycznemu aspektowi pielgrzymek oraz działalności ośrodka jasnogórskiego.

W drugim rozdziale autor podaje ogólną charakterystykę pielgrzymów uwzględniając ich strukturę społeczno-demograficzną, charakter religijności oraz rodzaj samych pielgrzymek i ich środowisk. Jak wynika, z badań, miesiącami szczytu dla pielgrzymek są miesiące letnie — czerwiec, lipiec i sierpień. Najwięcej pielgrzymów przybywa w niedzielę. Wśród uczestników przeważają kobiety, a pod względem wieku najliczniej reprezentowana jest młodzież do lat 18 i ludzie najstarsi (jeśli chodzi o pielgrzymów przybywających zbiorowo). Badania wykazały także, że większość przybywających pochodzi z miasta, a rolników jest ok. 30—35%.

Rozdział trzeci ukazuje cele pielgrzymów i czynniki wpływające na decyzję pielgrzymowania. Autor wyróżnia cele przedmiotowe lub po prostu sakralne przedmioty przyciągające pielgrzymów, jak np. obraz Matki Bożej, kaplica poświęcona jej czci, kościół itp., oraz cele podmiotowe religijne i pozareligijne np. narodowe.

Rozdział czwarty mówi o zachowaniach religijnych i pozareligijnych pielgrzymów. W rozdziale piątym autor przedstawia motywacje skłaniające do odbycia pielgrzymki. Dominują wśród nich motywy mniej doskonałe — psychokosmologiczne czy kulturowospontaniczne, nie zaś czysto religijne, jak np. pragnienie wewnętrznej przemiany.

Rozdział szósty omawia rezultaty odbytej pielgrzymki. Najczęściej sprowadzają się one do odbycia praktyk religijnych oraz pogłębienia świadomości pielgrzymów o roli Jasnej Góry

w życiu polskich katolików. Przeżycia o treści religijnej stanowią 75,9% przeżycia o treści poznawczej 10,2% i o treści estetycznej 3,4%. Największe wrażenie na pątnikach, jak to przyznaje 67% uczestników ankiety, wywiera odsłonięcie i zasłonięcie obrazu przy akompaniamencie brzmiających fanfar. Następnie osobista modlitwa — 53,8%, Msza św. — 45%, odbycie spowiedzi — 27,2%, zwiedzanie Jasnej Góry — 20,4%, wzajemny stosunek ludzi do siebie — 3,9%.

Ks. Janusz Mariański, *Wież społeczna parafii miejskiej w rejonie uprzemysłowionym (studium socjologiczne)*, Lublin 1972, maszynopis w archiwum KUL-u.

Rozprawę należy zaliczyć do socjologii parafii. Centralny problem pracy sprzawdza się do pytania: „Czy i w jakim stopniu można do konkretnej parafii odnieść definicję grupy społecznej”? lub inaczej: „Na ile parafia miejska faktycznie jest grupą społeczną?” Autor usiłuje ustalić powiązania między poszczególnymi elementami więzi parafialnej a strukturą społeczną parafian. Zastanawia się także nad tym, co dzieje się z więzią parafialną w warunkach uprzemysłowienia rejonu: czas rolniczego i na ile czynniki społeczne mają wpływ na jej kształt zewnętrzny i sposób funkcjonowania.

Ks. Marian Duś, *Postawy religijne mieszkańców nowego osiedla „Polna” w Grójcu*, Lublin 1973, maszynopis w archiwum KUL-u.

Zasadniczym celem pracy, założonym przez autora było znalezienie odpowiedzi na pytanie: Jakże są postawy religijne mieszkańców nowego osiedla „Polna” w Grójcu, jakie czynniki różnicują poszczególne postawy oraz jakie są uwarunkowania tych postaw?

Shukając wyznaczników postaw religijnych, autor posłużył się obszerną ankietą zawierającą 77 pytań obejmujących zarówno problematykę osiedla, jak też problematykę religijną.

Badaniami objęto mieszkańców osiedla w wieku od 15 do 70 roku życia. W chwili przeprowadzenia badań (styczeń i luty 1971 r.) osiedle zamieszkiwało 1060 osób, z czego do populacji objętej badaniami zaliczono 731 osób. Omawiając strukturę demograficzną badanego osiedla, autor przeprowadził szczegółową analizę badanej zbiorowości pod względem cech społeczno-demograficznych, mając ciągle na uwadze całe osiedle ($N = 1060$), populację generalną ($N = 731$), próbę wylosowaną ($N = 365$) i próbę zrealizowaną ($N = 336$).

Analiza wykazała, że próba zrealizowana w dostateczny sposób reprezentuje próbę wylosowaną, a odchylenia jakie nastąpiły w wyniku losowania mieszczą się w granicach doprzedziału ufności, co ostatecznie pozwala na dokonanie estymacji parametrów na całe osiedle.

W analizie wskaźników postaw religijnych autor uwzględnił pochodzenie terytorialne respondentów i ich autodeklarację religijną. Okazało się, że pochodzenie terytorialne w niewielkim stopniu wpływa na kształtowanie się poszczególnych wskaźników.

W dalszej części pracy autor wyróżnił szereg postaw, jakie wyłoniły się w głównych komponentach kompleksowej postawy religijnej i poddał je analizie uwzględniając poszczególne cechy społeczno-demograficzne. W wyniku tej analizy potwierdzonych zostało szereg hipotez. I tak, potwierdziła się hipoteza, mówiąca, że religijność kobiet jest wyższa niż mężczyzn. Potwierdziła się hipoteza o obniżeniu się religijności w wieku produkcyjnym w stosunku do religijności młodzieży i religijności ludzi starszych. Potwierdziła się także bardzo wyraźnie hipoteza mówiąca, że wraz ze wzrostem wykształcenia systematycznie spada nasilenie religijności oraz hipoteza mówiąca, że najbardziej religijni są renciści, następnie gospodynie domowe, pracownicy fizyczni, a najmniejsze nasilenie religijności występuje wśród pracowników umysłowych, szczególnie z wyższym wykształceniem. Potwierdziła się także hipoteza, mówiąca o największym nasileniu religijności wśród wdów i wdowców, mniejszym wśród kawalerów i panien, jeszcze mniejszym wśród żonatych i zamężnych, a najmniejszym wśród rozwiedzionych.

Analiza postaw ujawnionych w ustosunkowaniu się do światopoglądu religijnego, ujawniających się w wiedzy i przekonaniach religijno-moralnych oraz wyrażonych przez zachowania religijno-moralne stworzyła podstawę do przeprowadzenia głównej typologii całościowych postaw religijnych mieszkańców osiedla. Autor wyróżnił następujące typy postaw:

- a) postawy o pogłębionej religijności (9,2%),
- b) postawy o religijności formalnej (25,7%),

- c) postawy o religijności tradycyjnej (34,3%),
- d) postawy o słabej religijności (15,8%),
- e) postawy objętych religijnie (7,8%),
- f) postawy negatywnie nastawionych do religii (7,2%).

Omawiając uwarunkowania wyróżnionych postaw autor doszedł do następujących wniosków:

1. W grupie dawnych mieszkańców pozagrójeckich wystąpiło znacznie większe nasilenie postaw skrajnych (o pogłębionej religijności i negatywnie nastawionych do religii) niż w grupie dawnych mieszkańców Grójca.

2. W postawach o pogłębionej religijności oraz w postawach negatywnie nastawionych do religii obserwujemy wyraźnie zwiększone wskaźniki intensywniejszego korzystania z dóbr kultury oraz zwiększone wskaźniki aktywnego włączenia się w tworzenie nowego społeczeństwa osiedlowego.

Fakty te świadczą, zdaniem autora, iż nowe osiedle „Polna” sprzyja weryfikacji postaw, przy czym weryfikacja ta idzie w dwóch kierunkach: w kierunku pogłębienia religijności oraz w kierunku negatywnego nastawienia do religii. Jest to hipoteza, którą należy poddać dalszej weryfikacji na innym terenie.

Ks. Marian Radwan, *Proces sekularyzacji a rola społeczna kapłana*, Lublin 1973, maszynopis w archiwum KUL-u.

Autor rozprawy starał się przeprowadzić systematyzację teorii sekularyzacji systemu kulturowego, a następnie dokonać operacjonalizacji zaproponowanej teorii na konkretnym zagadnieniu socjologicznym. Chodzi mu o odpowiedź na pytanie, czy dla nowo opracowanej teorii można znaleźć wskaźniki empiryczne. W tym celu postawił bardziej szczegółowy problem: „Czy sekularyzacja systemu kulturowego przejawia się także w roli społecznej kapłana?”

Autor szukał odpowiedzi na postawione pytanie na dwu płaszczyznach: teoretycznej, opartej na analizie socjologiczno-filozoficznej i teologicznej oraz empirycznej — opartej na obliczeniach korelacyjnych wyników ankiet przeprowadzonych w kilku krajach i ankiety ogłoszonej przez „Tygodnik Powszechny”.

Ks. Florian Pelka SJ, Lublin

2. Rozprawy doktorskie z zakresu socjologii religii zrealizowane w Akademii Teologii Katolickiej do końca roku akademickiego 1972/73

Ks. Bolesław Morawski, *Religijność dojeżdżających do pracy w Częstochowskim Okręgu Przemysłowym*, Warszawa 1965, maszynopis w archiwum ATK.

W oparciu o przeprowadzoną ankietę, materiały archiwalne i własną obserwację autor przedstawia obraz religijności dojeżdżających do pracy w Cz. O. P. i podaje pewne sugestie o charakterze duszpasterskim.

Biorąc jako kryterium religijności praktyki religijne, autor dochodzi do wniosku, że ogólny jej poziom wśród dojeżdżających do pracy jest raczej niski. Dostrzega się wyraźny spadek praktyk regularnych obowiązkowych i nadobowiązkowych, a także pewne osłabienie uczestnictwa w praktykach jednorazowych. Z całej populacji poddanej badaniom jedynie 15% jest w każdą niedzielę na Mszy św., 25% — tylko czasem w niedzielę, a 50% — nie chodzi w ogóle na Mszę św. niedzielą.

Jako motywy zaniedbywania niedzielnej Mszy św. podaje się: zubożenie — 35%, przemęczenie — 30%, brak Mszy św. o odpowiedniej godzinie — 6%.

Do spowiedzi i Komunii św. respondenci uczęszczają raz na kilka lat — 40%, raz na rok lub częściej — 50%, wcale — 10%.

Autor porównał dane świadczące o poziomie religijności dojeżdżających do pracy z analogicznymi danymi pozostałych mieszkańców tego terenu i stwierdził, że religijność dojeżdżających do pracy przedstawia znacznie niższy poziom niż religijność pozostałych mieszkańców Cz. O. P.

Jako czynniki warunkujące poziom religijności dojeżdżających do pracy autor wymienia: sam fakt dojeżdżania do pracy, lokalizację kościoła, zakład i środowisko pracy.

Ks. Bolesław Jackiewicz, *Rodzina w świetle badań małżeństw zawartych w parafii cystersów w Nowej Hucie — Mogile*, Warszawa 1972, maszynopis w archiwum ATK.

Studium zajmuje się opisem i analizą struktury, warunków bytowych, organizacją życia w rodzinie, więzią rodzinną i sąsiedzką, poglądami na charakter małżeństwa, planowaniem rodziny, wykształceniem potomstwa oraz praktykami religijnymi rodziców i ich dzieci.

W badaniach zastosowano następujące techniki: 1) wywiad połączony z obserwacją, 2) analizę dokumentów autobiograficznych, obejmujących opis życia w rodzinie w ciągu tygodnia, 3) wykorzystano kościelne dokumenty urzędowe.

Badania rozpoczęto we wrześniu 1969 r., a ukończono w październiku następnego roku. Przeprowadzono je na próbie małżeństw zawartych w parafii cystersów w Nowej Hucie — Mogile. Do badań weszli ci małżonkowie, którzy przeżyli ze sobą 3, 11 i 18 lat oraz start życia we dwoje rozpoczęli w Nowej Hucie. Badaniami objęto 153 małżeństwa oraz młodzież (67 osób) w wieku 17—18 lat, uczęszczającą na katechizację w parafii Nowa Huta — Mogiła. Młodzież zbadano tylko metodą dokumentów autobiograficznych. W niniejszym studium badano wyłącznie rodzinę katolicką w okresie, w którym spełnia ona funkcję wychowawczą, w warunkach zachodzących przemian nowo powstałego miasta — Nowej Huty.

Badani małżonkowie wywodzą się z dwóch podstawowych środowisk społecznych: chłopskiego i robotniczego. Większość respondentów — 36% legitymuje się wykształceniem podstawowym. Małżonkowie w 3 lata po ślubie osiągają wyższe dochody niż małżonkowie w 11 i 18 lat po ślubie. Chociaż młodzi małżonkowie (3 lata po ślubie) dysponują większymi dochodami, mają jednak gorsze warunki mieszkaniowe (mały metraż) niż pozostali.

Radio ma 93%, telewizor — 88%, adapter — 56%, magnetofon — 10%. Największy odsetek osób — 32% zarabia miesięcznie od 2000 do 3000 zł. Powszechnym zjawiskiem w badanej zbiorowości jest zawodowa praca żon-matek — 70%. Wśród motywów pracy zawodowej mężatek dominują motywy ekonomiczne — 52%. Większość (73%) pracujących żon wyraziła zadowolenie z faktu pracy zawodowej. Podobne myśli — 62% mężów pracujących żon. Rodzina w badanym środowisku, to przede wszystkim rodzina z dwojgiem dzieci — 40%. W odniesieniu do norm Kościoła wobec poczętego życia ludzkiego — 59% respondentów dopuszcza przerywanie ciąży. Również prawie połowa badanych — 49% uważających się za systematycznie praktykujących stoi na gruncie obcym nauce Kościoła. W tej sytuacji pocieszającym jest fakt, że młode małżeństwa w nieco większym odsetku niż starsze akceptują stanowisko Kościoła w tej materii. Zdecydowaną przewagę — 81% stanowią respondenci wypowiadający się za trwałością związku małżeńskiego. 57% rodziców uważa, że najskuteczniejszym sposobem wychowawczym jest obdarzenie dziecka zaufaniem. W posyłaniu dzieci na katechizację w dużym odsetku — 34% wystąpił motyw tradycji, niezależnie od długości trwania małżeństwa. 25% rodziców życzyłoby sobie mieć syna księdzem, a 13% chciałoby mieć córkę zakonnicą. Odnosnie uczestnictwa w życiu kulturalnym, pierwsze miejsce zajmują małżonkowie młodzi. Wśród form spędzania czasu wolnego dominuje orientacja domowo-rodzinna. Oglądanie programów telewizyjnych staje się podstawową rozrywką badanej zbiorowości. Styczności społeczne małżonków w dużym odsetku opierają się na powiązaniach rodzinnych, a wyrażają się we wzajemnej pomocy i odwiedzinach. W badanej próbie istniała dość bogata sieć powiązań towarzyskich poza rodziną i sąsiadami.

Przeszło połowa badanych — 53% określiła się jako wierzący i systematycznie praktykujący; wierzy, ale niesystematycznie praktykuje — 40%; wierzy, ale nie praktykuje lub nie wierzy, ale przywiązany jest do tradycji religijnych — 6%; nie wierzy — 1%. Małżonkowie podający pochodzenie chłopskie są bardziej praktykujący niż małżonkowie legitymujący się pochodzeniem robotniczym i inteligenckim. Wskaźnik regularnego udziału we Mszy św. wynosi — 42%. Ze spowiedzi raz lub więcej razy w roku korzysta — 75% respondentów. Rzadziej niż raz w roku lub nie spowiada się od kilku lat — 30% mężczyzn i — 19% kobiet. Z nabożeństw okresowych największą popularnością cieszą się nabożeństwa majowe i wielkopostne. Codzienny pacierz odmawia 67% badanych, — 57% mężczyzn

76% kobiet. Prawie połowa rodzin używa pozdrowienia chrześcijańskiego. Zwyczaj żegnania się w różnych okolicznościach zachowuje ok. 1/3 badanej próby. Prawie we wszystkich rodzinach zachowany jest zwyczaj łamania się opłatkiem i święcenia pokarmów. Mieszkania nowohuckich rodzin dość powszechnie zdobią krzyże i inne obrazy o treści religijnej. 1% mężów i żon nosi aktualnie medaliki.

Ważniejsze wnioski o charakterze duszpasterskim:

- 1) zachodzi pilna konieczność udoskonalenia poradnictwa rodzinnego;
- 2) organizowanie spotkań z młodymi małżeństwami;
- 3) należy przypominać rodzicom, by stwarzali częste okazje do wzajemnych kontaktów z dziećmi przez odpowiednią organizację czasu wolnego;
- 4) wobec powszechnego korzystania ze środków masowego przekazu niosących o życiu rodzinnym treści laickie, należy uzupełniać je treściami katolickimi;
- 5) podtrzymywanie religijnych zwyczajów w rodzinie.

Ks. Zdzisław Fortuniak, *Zespoły ministranckie a więź z Kościołem (Studium socjologiczne na przykładzie archidiecezji poznańskiej)*, Warszawa 1972, maszynopis w archiwum ATK.

Rozprawa dotyczy jednej z tradycyjnych instytucji w Kościele, jaką stancwi związany liturgią zespół ministrancki. Chodziło o znalezienie odpowiedzi na pytanie: czy o chłopcach należących do zespołów ministranckich można powiedzieć, że są bardziej związani z Kościołem niż ich rówieśnicy, którzy nie są ministrantami i jaki jest charakter tej więzi, na czym ona bazuje. Więź z Kościołem potraktowano w opracowaniu jako zmienną zależną — za mienną niezależną uznano natomiast wpływ grupy rodzinnej, kręgu rówieśniczego i zespołu ministranckiego.

Materiału do analizy dostarczyły badania ankietowe przeprowadzone w roku szkolnym 1970/71. Terenem ich były parafie należące do archidiecezji poznańskiej. Zasadniczą próbę stanowią ministranci z wylosowanych 30 parafii. Przy losowaniu próby brano pod uwagę wielkość parafii oraz położenie na mapie archidiecezji (strefa południowa, środkowa i północna). W sumie badaniami objęto 519 członków zespołów ministranckich, od klasy piątej szkoły podstawowej wzwyż. Grupę kontrolną stanowią rówieśnicy ministrantów, chłopcy uczęszczający na katechizację, ale nie należący do zespołów liturgicznych. Grupa ta liczy 60 osób. Trzecią kategorią osób, która objęta została badaniem, stancwią opiekuncwie wylosowanych zespołów ministranckich.

Przy opracowaniu materiału zgrupowano parafie w trzy kategorie. Autor poszedł w tym przypadku za typologią E. Bodzenty, który jako punkt wyjścia potraktował cechy ekologiczne i wyróżnił parafie wiejskie, czyli znajdujące się w osiedlach do 10 tysięcy mieszkańców, parafie miejskie czyli zlokalizowane w miastach, których ludność wynosi od 10 do 100 tysięcy mieszkańców oraz parafie wielkomiejskie, tzn. zlokalizowane w miastach liczących ponad 100 tysięcy mieszkańców — w archidiecezji poznańskiej takim miastem jest tylko Poznań. Ten podział zastępczo jako zasadniczy w tablicach opracowania.

Pierwszy rozdział kreśli krótką charakterystykę Wielkopolski, w oparciu o badania socjologiczne z ostatnich lat, oraz wskazuje na niektóre uwarunkowania historyczne. Drugi rozdział poświęcony jest środowisku rodzinnemu badanych, ze szczególnym uwzględnieniem zainteresowania dla spraw religijno-kościelnych. W trzecim miejscu jest o kręgu rówieśniczym respondentów, ze zwróceniem uwagi na czas wolny i jego zagospodarowanie, rynki w nauce oraz przynależność do organizacji dziecięco-młodzieżowych. Czwarty rozdział przedstawia stosunek badanych do własnych zespołów ministranckich i formy pracy tych zespołów. Analizie przyjętych w socjologii religii wskaźników zespolenia z Kościołem poświęcony jest rozdział piąty.

{1. Środowisko rodzinne.}

a) Ministranci pochodzą głównie z rodzin, których ojcowie są rzemieślnikami lub rolnikami kwalifikowanymi (49,9%).

b) Rodziny, z których pochodzą ministranci wychowują więcej potomstwa, aniżeli rodziny z grupy kontrolnej. Jedynekami było 3,3% ministrantów z Poznania, natomiast w grupie kontrolnej z tego środowiska znalazło się 17,6% jedyneków.

c) W małych miejscowościach rozmawiało na temat kazania w niedzielę poprzedzającą badania 65,5% ministrantów (w Poznaniu 42,2%). Najwięcej takich rozmów (26,4%) toczy się z udziałem obojga rodziców. Ojcowie, jeżeli biorą udział w rozmowach na ten temat, to na ogół tylko wtedy, gdy uczestnicy w nich także matka.

d) 85,8% ojców i 88,7% matek to — zdaniem respondentów — ludzie zadowoleni i dumni z tego, że ich syn spełnia służbę liturgiczną.

e) W grupie ministrantów większą rolę niż w kontrolnej odgrywają autorytety osób starszych, w grupie kontrolnej natomiast, zdaje się — autorytet rówieśników.

2. Środowisko rówieśnicze

a) Ministranci chętnie uczestniczą w życiu organizacji dziecięco-młodzieżowych, odsetek należących do poszczególnych organizacji jest przeważnie wyższy w grupie ministrantów niż w grupie kontrolnej.

b) Ministranci mają mniej wolnego czasu w tygodniu niż grupa kontrolna. Większą ilość wolnego czasu deklarują ministranci ze środowiska wiejskiego aniżeli ich koledzy z pozostałych środowisk.

c) Członkowie zespołów liturgicznych sądzą, że środowisko cenia ich w sposób pozytywny, że uważa ich w większości za wzór dla innych.

d) Według grupy kontrolnej wizerunku ministranta to przede wszystkim chłopiec grzeczny (88,6%) i pobożny (61,3%). Dla samych ministrantów poza grzecznością (78,5%) istnieje sprawa obowiązkowości (40,1%), która według nich jest niemal tak samo ważna jak pobożność (42,4%).

3. Zespół ministrancki

a) Wśród osób, które pozytywnie wpłynęły na decyzję zostania ministrantem, na czoło wysuwają się rodzice (31,1%), koledzy (24,3%) i ksiądz (22,7%).

b) Wpływ kolegów na decyzję zostania ministrantem maleje wyraźnie przy przechodzeniu od środowiska wiejskiego (29,0%) poprzez miejskie (21,2%) do poznańskiego (17,4%). Wpływ księdza nie wykazuje tak znacznych różnic i utrzymuje się w poszczególnych środowiskach na podobnym poziomie (odpowiednio 23,4%, 22,4% i 20,7%).

c) Poznańskie środowisko rówieśnicze jest najmniej sprzyjające, jeżeli chodzi o przynależność do zespołu ministranckiego — koledzy zostali tu wymienieni w mniejszym stopniu niż w innych środowiskach wśród osób, które wpłynęły na wstąpienie do zespołu, a jednocześnie wskazane na nich w większej mierze niż w innych środowiskach jako na przyczynę zerwania z zespołem.

d) Przynależność do zespołu liturgicznego została sprawdzona przede wszystkim do dwóch motywacji: „chcę służyć Bogu” i „lubię”, „podoba mi się” (pytanie miało charakter otwarty).

4. Pojęcia i praktyki religijne oraz wybór kapłaństwa

a) W stosunku do Boga użyto najczęściej określeń takich jak: Stwórca, Pan, Król (łącznie 29,1%) i Ojciec (16,0%). Wydaje się że osoba Chrystusa bliższa jest ministrantom niż chłopcom z grupy kontrolnej.

b) Msza to przede wszystkim „spotkanie z Bogiem”, ale bez wyraźnego podkreślenia elementu wspólnotowego.

c) W dniu poprzedzającym badanie nie modliło się 8,1% ministrantów i 19,4% z grupy kontrolnej (w poznańskiej grupie kontrolnej 26,5%).

d) 13,1% ministrantów deklaruje gotowość wyboru kapłaństwa, w grupie kontrolnej 1,3%. Najwięcej deklaracji takich spotykamy w Poznaniu (18,5%), a najmniej w środowisku wiejskim (11,0%).

W oparciu o wyniki zrealizowanych badań wydaje się, że wolno stwierdzić, iż członkowie zespołów liturgicznych cechuje większe zespolenie z Kościołem niż chłopców, którzy stanowili grupę kontrolną. Więż ta bazuje jednak raczej na przeżyciu wspólnoty, aniżeli na pogłębionej wierze. Przynależność do zespołu ministranckiego buduje zatem wspólnotę,

ale nie uczy religii. Wyniki badań i wpływu zespołu ministranckiego. Jest to zrozumiałe, jeżeli weźmiemy pod uwagę fakt, że nieletni, jakimi są przeważnie badani chłopcy, pozostają w ścisłym związku ze swoją rodziną i wpływ pozostałych środowisk społecznych jest przez nią kontrolowany.

Janina Słomińska, *Układy pojęć religijnych starszej młodzieży z warszawskich szkół średnich i wyższych biorącej udział w katechizacji*, Warszawa 1973, maszynopis w archiwum ATK.

Przedmiotem badań były pojęcia religijne starszej młodzieży uczęszczającej na katechizację. Zajęto się tymi pojęciami, które wydawały się szczególnie interesujące z punktu widzenia socjologii religii, a więc pojęciami dotyczącymi Boga, dotyczącymi społeczności wierzących, niektórych praktyk religijnych i stosunku między wiarą a życiem. Problem pracy można by ująć w następujące pytania:

- jak przedstawiają się pojęcia religijne młodzieży?
- czy i jakie układy tworzą te pojęcia?
- jak kształtuje się zależność badanych pojęć od określonych zmiennych?

Jednocześnie chodziło o przedstawienie (i wypróbowanie) określonej metody badań. Na metodę tę złożyły się:

- ankieta zawierająca kilkanaście pytań otwartych,
- klasyfikacja uwzględniająca sposób myślenia i sformułowania używane przez badanych,
- odpowiednie metody statystyczne.

Badaniami objęto 280 osób (145 chłopców i 135 dziewcząt). Była to młodzież z wyższych klas szkół średnich (ogólnokształcących i technicznych) i ze szkół wyższych, uczęszczająca aktualnie na lekcje religii lub konwersatoria akademickie w ośmiu parafiach warszawskich. Badania miały miejsce w 1970 r.

Szczegółowa klasyfikacja odpowiedzi na poszczególne pytania ankiety ukazała różnorodność pojęć, jakimi posługuje się młodzież.

Chcąc się zorientować czy i — ewentualnie — jakie układy tworzą te pojęcia, zbadano najpierw zależności statystyczne zachodzące między klasami odpowiedzi, które dotyczyły tego samego zagadnienia (ale niekoniecznie tego samego pytania). W wyniku tej analizy otrzymano układy pojęć dotyczących Boga, Kościoła i sensu istnienia.

Pojęcia dotyczące Boga, którymi operowali respondenci, utworzyły siedem układów. U podstaw tych układów leżą następujące pojęcia Boga:

— Ojciec i Przyjaciół, Stwórca i Pan, Byt nadprzyrodzony, nie-do-określenia, Duch najdoskonalszy, Miłość i Dobro, Sędzia sprawiedliwy i pojęcia specyficznie chrześcijańskie.

Odpowiedzi odnoszące się do społeczności wierzących utworzyły dwa układy, wskazujące na dwa przeciwstawne ujęcia Kościoła: — Kościół pojęty jako społeczność; — Brak społecznego rozumienia Kościoła.

Wśród odpowiedzi dotyczących związku wiary z życiem zarysowały się wyraźnie układy odpowiedzi odnoszących się do sensu istnienia. Układy te wskazują na wartości, które — w pojęciu badanych — stanowią o sensie własnego życia i sensie rozwoju ludzkości. Otrzymano trzy układy: religijny sens istnienia, humanistyczno-społeczny sens istnienia, materialno-indywidualny sens istnienia.

Następnie zbadano korelacje zachodzące między siedmioma wyłoniłymi uprzednio przy pomocy analizy statystycznej, podstawowymi pojęciami Boga a odpowiedziami tworzącymi pozostałe układy. Okazało się, że istnieją wyraźne związki między koncepcją Boga a koncepcją Kościoła.

Z Kościołem pojętym jako społeczność wierzących łączą się — częściej niż pozostałe — następujące pojęcia Boga: pojęcia specyficznie chrześcijańskie, Miłość i Dobro, Ojciec i Przyjaciół, Byt nadprzyrodzony, nie-do-określenia.

Natomiast pojęciami, które są ujemnie skorelowane z tak pojętym Kościołem, są: Sędzia sprawiedliwy, Duch najdoskonalszy.

Nasuwa się spostrzeżenie, że poczucie więzi z Kościołem łączy się z pogłębionym pojmowaniem Boga, a brak tego poczucia idzie w parze z bardziej „katechizmowymi” określeniami Boga.

W dalszym ciągu pracy zanalizowano zależność pojęć religijnych od płci, wykształcenia i praktyk religijnych (moc rozdzielcza tych zmiennych okazała się w omawianych badaniach największa).

Zasadniczą różnicę między pojęciami religijnymi chłopców i dziewcząt widać w tym, że pojęcia chłopców częściej niż dziewcząt są ukształtowane pod wpływem myśli (np. Bóg to „Stwórca i Pan”, „Byt nadprzyrodzony, nie-do-określenia”), natomiast dziewcząt — pod wpływem przeżycia (np. Bóg to „Ojciec i Przyjaciół”, „Miłość i Dobro”). Z tym wiąże się fakt, że chłopcy mają skłonność do uogólnień, podczas gdy dziewczęta zwracają uwagę raczej na konkret.

Wyraźnie zarysowała się zależność pojęć religijnych od wyróżnionych w pracy kategorii wykształcenia. Młodzież ze średnich szkół technicznych posiada stosunkowo nieduży zasób pojęć, a te, którymi się posługuje, naznaczone są często pewnym pragmatyzmem. Pojęcia religijne uczniów ze szkół ogólnokształcących uformowane są w oparciu o wiedzę teoretyczną. Natomiast pojęcia młodzieży akademickiej kształtują się — w stosunkowo większym stopniu — w oparciu o własne doświadczenie (co nie wyklucza wiedzy).

Związek pojęć z praktykami religijnymi jest też widoczny. Osoby nieregularnie praktykujące odznaczają się ubóstwem pojęć. Pojęcia regularnie praktykujących nacechowane są pewnym legalizmem, indywidualizmem i niezbyt wielkim zaangażowaniem. Natomiast w pojęciach „gorliwych”, przejawia się osobiste przeżycie i autentyczne zaangażowanie.

Sumując można powiedzieć, że zastosowana metoda pozwoliła zorientować się w pojęciach religijnych badanej młodzieży.

Ks. Florian Pelka SJ, Lublin

III. SPRAWOZDANIA

XII Międzynarodowy Kongres Socjologii Religii

W dniach od 26 do 30 sierpnia 1973 r. odbył się w Hadze XII Międzynarodowy Kongres Socjologii Religii zorganizowany przez CISR. Temat kongresu: *Metamorphose contemporaine de phénomènes religieux* (Współczesna przemiana zjawisk religijnych). W Kongresie wzięło udział 255 osób z 30 krajów, w tym 6 przedstawicieli z Polski: ks. W. Piwowarski, A. Święcicki, Janina Słomińska, ks. W. Zdaniewicz, ks. F. Pelka i publicysta czasopisma „Człowiek i Światopogląd” J. Guranowski.

Problematyka kongresu została ujęta w dwa zasadnicze działy: 1. problemy teoretyczne i metodologiczne wynikające z badań związanych z tematem; 2. analiza szczegółowa oparta na badaniach lokalnych.

Wśród zagadnień teoretycznych poruszonych w czasie dyskusji na uwagę zasługuje podjęcie aktualnego nadal problemu jednoznacznej definicji religii czy religijności. W socjologii bowiem, jak do tej pory, badacze religijności nie posługują się jednobrzmiącym określeniem religii, ale formułują je doraźnie na użytek prowadzonych badań. Zwrócono także uwagę na potrzebę nowych teorii socjologicznych, które mogłyby być stosowane w badaniach terenowych oraz na potrzebę wypracowywania nowych metod badawczych.

W dziale analiz szczegółowych mówiono o przemianach zachodzących w Kościele katolickim w oparciu o relacje z krajów, w których zajmuje on pozycję dominującą (Belgia, Kanada — Quebec, Brazylia, Włochy, Hiszpania), jak i z krajów, w których katolicy stanowią mniejszość (Ameryka, Holandia, Anglia, Finlandia). Na uwagę zasługuje obszerna relacja socjologów holenderskich o sytuacji Kościoła katolickiego i jego wyznawców w tym kraju i poszukiwaniach wspólnego modus vivendi z protestantami.

Analizowano także sytuację różnych ugrupowań religijnych, jak zielonoświątkowcy, Koreański Ruch Ewangeliczny i Ruch Pokoju. Analizowano przemiany religijne w Afryce i w ugrupowaniach żydowskich, a także subkulturę religijną Amsterdamu oraz nowe religie Japonii.

Wśród tej grupy zagadnień znalazł się referat doc. dr hab. A. Święcickiego omawiający historyczne uwarunkowania, na bazie których powstało istniejące ugrupowanie katolików świeckich „Znak”.

Kolejnym przedmiotem dyskusji były grupy quasi-religijne, jak „Ruch Jezusa”, czy ugrupowania młodzieżowe Paryża, które w swej działalności próbują łączyć postawy religijne z zaangażowaniem społeczno-politycznym.

Ostatnią grupą zagadnień były zmiany zachodzące w postawach religijnych.

Tak w ogromnym skrócie przedstawia się problematyka poruszona na XII Kongresie w Hadze. Staraniem sekretariatu generalnego CISR wszystkie referaty zostały opublikowane w pozycji: *Actes de la 12ème Conference (La Haye — Pays Bas, 26—30 août 1973)*, wyd. Secrétariat CISR, Cédex 1973.

Najważniejsze nurty przemian, jeśli idzie o religię, wydają się przedstawiać następująco:

Dokonujące się zmiany w różnych dziedzinach życia społecznego zaznaczają się także w jakiś sposób w życiu religijnym. Zmniejsza się znaczenie ustabilizowanych grup religijnych, jak Kościoły czy sekty, a coraz więcej powstaje nowych ugrupowań. Jedne z nich utrzymują więź ze swymi czynnikami oficjalnymi i pozostają w łączności z instytucjami religijnymi, inne zaś powstają poza oficjalnymi strukturami. Zmiany te można dostrzec nie tylko w kręgu chrześcijaństwa, lecz także poza nim. Wiele z nowopowstających grup nieformalnych nie wiąże się z żadną określoną filozofią czy ideologią. Same jednak wydają się spełniać taką rolę dla swych adeptów.

W literaturze socjologicznej coraz częściej stawia się pytanie: Czy można mówić o religii i religijności niezależnie od związku z oficjalnymi instytucjami religijnymi? Do tej pory „religijność” łączona była z „kościelnością”. Obecnie podejmuje się próby oddzielenia tych dwu pojęć.

Niezależnie od zasygnalizowanych wyżej przemian stwierdza się wewnętrzny kryzys, jaki aktualnie przechodzą dotychczasowe organizacje religijne.

Śledzenie tych aktualnych problemów i ich analiza ma duże znaczenie, w ukierunkowaniu działalności duszpasterskiej Kościoła, aby odpowiadała ona aktualnym potrzebom współczesnego człowieka.

Ks. Florian Pelka SJ, Lublin