

**Władysław Piwowarski, Kazimierz
Ryczan, Teresa Podgórska, Janusz
Mariański, Józef Styk**

Biuletyn socjologii religii

Collectanea Theologica 64/3, 157-177

1994

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. KOŚCIÓŁ I RELIGIJNOŚĆ W PRZEMIANIE. – II. PRZEMIANY TRADYCJI RELIGIJNEJ. – III. PRZEMIANY RELIGIJNOŚCI W WARUNKACH TOTALITARYZMU (NA PRZYKŁADZIE PUŁAW). – IV. SOCJOLOGICZNE BADA-
NIA NAD DOŚWIADCZENIEM RELIGIJNYM. – V. OGÓLNOPOLSKA KONFEREN-
CJA SOCJOLOGÓW RELIGII*.

I. KOŚCIÓŁ I RELIGIJNOŚĆ W PRZEMIANIE

Katedra i Zakład Socjologii Religii, które istnieją w KUL od 1958 r., podejmowały szeroką problematykę badawczą, obejmującą parafie terytorialne, dekanaty i diecezje oraz różne kategorie i grupy społeczne katolików, a także przemiany Kościoła i religijności pod wpływem uprzemysłowienia i urbanizacji. Spośród tego olbrzymiego wachlarza tematów, w referacie zwróci się uwagę jedynie na ten ostatni z uwagi na fakt, że jest on najbardziej znaczący i interesujący dla socjologów religii.

W badaniach empiryczno-terenowych kierowano się dwiema podstawowymi hipotezami, które właściwie można uznać za zweryfikowane, a mianowicie:

1. W społeczeństwie polskim przez cały okres powojenny, w przeciwieństwie do krajów wysoko rozwiniętych, utrzymywał się Kościół ludowy, co było uwarunkowane jego miejscem i rolą w systemie totalitarnym. Pewne zmiany nastąpiły dopiero w tworzącej się demokracji. Ogólnie można powiedzieć, że zmiany te przebiegają od Kościoła ludowego do Kościoła z wyboru, czy lepiej, Kościoła „wypierskiego”.

2. Religijność polska w całym okresie powojennym funkcjonowała i w dalszym ciągu funkcjonuje w odmienny sposób na dwóch płaszczyznach – ogólnonarodowej i codziennej. Na pierwszej z nich zawsze prezentowała wysoki poziom, w pewnych okresach nawet wzrastała, np. z końcem lat 60. po Wielkiej Nowennie Narodu Polskiego w środowisku wiejskim, a w latach 80. po powstaniu ruchu ludowego „Solidarność” w środowisku miejskim. Z kolei na drugiej z nich przechodziła głębokie przemiany podobne pod wieloma względami do tych, jakie występują w krajach wysoko rozwiniętych. Wskazuje na to m.in. wiodąca tendencja przemian, jaką jest kształtowanie się religijności selektywnej. Wymienione hipotezy zostaną bliżej scharakteryzowane w oparciu o wyniki badań socjoreligijnych zrealizowanych w Polsce, a zwłaszcza w środowisku KUL.

Referat ten zostanie ujęty w trzech punktach: czynniki przemian Kościoła i religijności, przemiany Kościoła i przemiany religijności.

1. Czynniki przemian Kościoła i religijności

W socjologii polskiej przy opisie i analizie czynników warunkujących procesy przemian społeczno – kulturowych zwraca się uwagę głównie na trzy czynniki, mianowicie industrializację, urbanizację i laicyzację. Dwa pierwsze oddziałują spontanicznie i oddolnie na przeobrażenia w kulturze materialnej i duchowej społeczeństwa, w tym także religijności. Trzeci z kolei, związany z systemem totalitarnym, oddziałuje na te przemiany odgórnie. Jest to czynnik, który steruje przemianą w kierunku od religijności do ateizmu. Wymienione czynniki odzwierciedlają tylko pewien aspekt przemian i poniekąd przysłaniają czynniki bardziej podstawowe. Można powiedzieć, że industrializacja i urbanizacja intensyfikują przemiany, ale ich nie wywołują, zaś laicyzacja sterowana okazała się płonna, nie odniosła

* Biuletyn przygotowuje Zakład Socjologii Religii KUL pod kierunkiem ks. Władysława Piowarskiego. Redaktorem niniejszego numeru jest Teresa Podgórska, Lublin.

bowiem oczekiwanych rezultatów przez centralne ośrodki dyspozycyjne. Napotkała ona bowiem na opór kulturowy i przeciwdziałanie Kościoła katolickiego.

Jak się okazało, ani socjologowie, ani Kościół, ani wreszcie ośrodki sterujące laicyzacją (ateizacją) nie doceniły dwóch czynników podstawowych, które dokonały spustoszenia w krajach zachodnich. Należą do nich dwa, mianowicie sekularyzacja spontaniczna i pluralizm społeczno-kulturowy.

Sekularyzacja spontaniczna polega na emancypacji różnych dziedzin życia społecznego spod panowania Kościoła oraz różnych światopoglądów spod panowania światopoglądu religijnego. Proces ten sięga średniowiecza, ale w pełni upowszechnił się dopiero w czasach nowożytnych. Kościół nie chciał się z nim pogodzić aż do czasu Soboru Watykańskiego II, kiedy to w Konstytucji *Gaudium et spes* (1965) uznał autonomię świata.

Charakterystyczne jest, że sekularyzacja jest ściśle związana z pluralizmem społeczno-kulturowym, który właściwie jest jej następstwem. Pluralizm ten znajduje wyraz w wielości instytucji i światopoglądów konkurujących pomiędzy sobą. Należy podkreślić, że pluralizm nie oznacza zwykłej wielości, która zawsze istniała, np. wielość kultur, religii, ideologii i światopoglądów, lecz przede wszystkim konkurencję pomiędzy instytucjami i światopoglądami.

Wymienione czynniki wywierają wpływ na przemiany społeczeństwa polskiego przez cały okres powojenny, przy czym sekularyzację spontaniczną często mylono z laicyzacją sterowaną, zaś pluralizm społeczno-kulturowy z dualizmem dwóch ideologii – państwa i Kościoła. W konsekwencji wpływ tych czynników był często niedostrzegany i niedoceniany.

Stosując teorię przemian P. L. Bergera można przyjąć, że w Polsce podobnie jak w społeczeństwach wysoko rozwiniętych pod wpływem sekularyzacji spontanicznej i pluralizmu społeczno-kulturowego, dokonuje się proces przejścia od „świata losu” do „świata wyboru”¹. Można go określić jako proces postępującej subiektywizacji i niewierności w stosunku do świata tradycyjnego. Świat losu i świat wyboru rzutuje na dwa typy społeczeństw, mianowicie na społeczeństwo losu i społeczeństwo wyboru. Pierwszy z nich charakteryzuje się sytuacją, w której występuje brak alternatywy, opcji i wyborów. Jednostka ludzka w tym typie społeczeństwa znajdowała się poniekąd w pewnym determinizmie społecznym i kulturowym. Berger pisze: „Urodzić się w danej wsi znaczy żyć «pod panowaniem» określonych instytucji, które decydują o życiu człowieka od narodzin aż do grobu”². Z kolei drugi z nich stwarza sytuację, w której występuje wielość alternatyw, opcji i wyborów, a nawet „sytuację, w której wybieranie staje się imperatywem”³. Te dwa typy społeczeństw można inaczej określić jako społeczeństwo tradycyjne i społeczeństwo nowoczesne.

Powstaje pytanie, czy ruch od losu do wyboru jest nieodwracalny. Z pewnością jest nieuchronny, ponieważ został wyznaczony przez osiągnięcia techniki i przeobrażenia w mentalności ludzi. Jednakże Berger dostrzega pewien wyjątek, którym jest nowoczesne państwo totalitarne⁴. Podstawowym jego celem jest ustanowienie porządku o silnej legitymizacji i kolektywnej solidarności. Paradoks tkwi w tym, że próbując realizować ten cel, państwo totalitarne stosuje najbardziej nowoczesne środki masowej komunikacji i kontroli, które prowadzą do alienacji. Totalitaryzm jest względnie nowym zjawiskiem, ale jego faktyczne osiągnięcia doprowadziły do tragedii o szczególnym znaczeniu. W porównaniu z dążeniami społeczeństw pluralistycznych i demokratycznych system ten skazał ludzi na los, choć uświadamiali sobie możliwości wyboru oferowane im przez nowoczesność.

W społeczeństwie polskim po II wojnie światowej panował jeszcze silny wpływ tradycji, a jednocześnie totalitaryzm państwowy, co podwójnie skazywało ludzi na los, czyli na brak wyboru. Los Polaków kształtowany był przez państwo i Kościół, ideologię ateistyczną i religijną, propagandę państwową i duszpasterstwo kościelne. Niemniej w tym społeczeństwie od początku upowszechniał się pluralizm ukryty, który znajdował wyraz w świadomości ludzi. Z czasem, kiedy pojawiła się opozycja polityczna, przybrał on postać pluralizmu

¹ P. L. Berger, *Modernizacja jako uniwersalizacja herezji*, w: *Religia a życie codzienne*, cz. 1, Kraków 1990, s. 18.

² *Tamże*, s. 19.

³ *Tamże*, s. 28.

⁴ *Tamże*, s. 26-27.

jawnego, co oznacza, że znalazł on oparcie w strukturach społecznych. Pluralizm ten znajdował odbicie tak w Kościele katolickim, jak i w religijności katolików.

Przy przejściu Polski od totalitaryzmu do demokracji nasiliło się oddziaływanie obydwu czynników, tak sekularyzacji spontanicznej, jak i pluralizmu. Wyrazem tego jest zmiana pozycji i roli Kościoła w społeczeństwie, jak i dokonujące się przemiany religijności.

2. Przemiany Kościoła

Mówiąc o przemianach Kościoła, trzeba zwrócić uwagę na jego miejsce i rolę w społeczeństwie. Przez cały okres powojenny Kościół w Polsce zajmował wysoką pozycję z uwagi na brak pluralizmu. Można powiedzieć, że był to Kościół zgodnie z modelem wypracowanym przez M. Webera i E. Troeltscha⁵. Z cech tego typu Kościoła, Kościół w Polsce zachował szczególnie następujące:

1. Nastawienie uniwersalne. Przejawiało się ono w otwartości na wszystkich Polaków, tak wierzących, jak i niewierzących; stanowił organizację religijno-narodową, a ściślej Kościół narodowy.

2. Masowość oddziaływania. Kościół prowadził duszpasterstwo masowe skierowane na przeciętnego katolika. Mało interesował się duszpasterstwem wyspecjalizowanym, które uwzględniałoby potrzeby i problemy różnych grup i kategorii zawodowych.

3. Hierarchiczność na niekorzyść wspólnotowości. Wyrażało się to w dyrygowaniu wiernymi i posłuszeństwie oraz w uniformizmie w myśleniu i działaniu. Aktywności duchowieństwa towarzyszyła bierność laikatu. Wspólnoty z trudem były tolerowane nawet po Soborze Watykańskim II.

4. Rytualizm. Skierowany był on na utrzymanie mas przy religii i patriotyzmie. Przemawiała za tym nie tylko tradycyjna obecność Kościoła w społeczeństwie, ale także konieczność podtrzymywania religijności manifestowanej w życiu publicznym.

Nie są to wszystkie cechy Kościoła ludowego w Polsce. Niemniej, wskazują one dostatecznie na jego strukturę i funkcje. Z punktu widzenia Kościoła ludowego specyfika Kościoła w Polsce wyrażała się przede wszystkim w funkcjach tzw. ekstensywnych, czy lepiej, pozareligijnych. Należą do nich zwłaszcza trzy:

1. Funkcja monopolizacyjna polegała na przeciwstawieniu się programowej laicyzacji społeczeństwa, polegającej na eliminowaniu wpływu Kościoła i religii na życie publiczne oraz na upowszechnianiu światopoglądu ateistycznego. Działania w tym zakresie państwo laickie podejmowało bądź bezpośrednio, bądź pośrednio przez różne instytucje społeczne i państwowe. Oprócz PZPR, najbardziej powołane do wykonywania tych zadań było Towarzystwo Krzewienia Kultury Świeckiej, które powstało z połączenia dwóch innych organizacji: Stowarzyszenia Ateistów i Wolnomyslicieli oraz Towarzystwa Szkoły Świeckiej. Prowadziły je także instytucje wychowania bezpośredniego (np. szkoła) i pośredniego (np. środki masowego przekazu). W tej sytuacji Kościół katolicki musiał bronić wiary przed monopolem państwa ateistycznego, przeciwstawiając mu wartości religijne i narodowe.

2. Funkcja integracyjna polegała na tworzeniu więzi religijnych i narodowych wśród Polaków. Kościół pełnił ją przez organizowanie masowych praktyk religijnych. Udział w nich przyczyniał się do podtrzymywania i wzrostu świadomości religijnej i narodowej.

3. Funkcja opiekuńcza (mediacyjna), którą Kościół pełni wówczas, gdy naród jako całość nie ma możliwości artykułowania swoich potrzeb i problemów. Wykonując ją, Kościół w Polsce reprezentował zniewolony naród wobec totalitarnej władzy, występował w jego imieniu, bronił go w trudnych sytuacjach. Charakterystyczne jest, że Kościół ten wiał własne sprawy ze sprawami całego narodu, co oznacza, że zajmował w stosunku do niego postawę służebną.

W okresie przejścia od totalitaryzmu do demokracji zmienia się miejsce i rola Kościoła w społeczeństwie polskim. Społeczeństwo zostało upodmiotowione, co oznacza, że samo artykułuje swoje potrzeby i problemy; co więcej, Kościół nie nakłada się już na „całościowe”

⁵ Za wymienionymi autorami cechy Kościoła ludowego uporządkował i przedstawił H. R. Müller-Schwefe, *Volkskirche, w: Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Wyd. 3, Tübingen 1962, VI, 1458-1661.

społeczeństwo. Stał się jednym z segmentów pluralistycznego społeczeństwa. Wskutek tego Kościół utracił także wspomniane funkcje pozareligijne. Obserwując te obiektywne procesy, siły nieprzychylnie Kościołowi, a poniekąd ignoranckie, nagłaśniały, zwłaszcza przez telewizję, radio oraz lewicowe i laickie dzienniki i tygodniki, że słabnie autorytet Kościoła i kurczy się jego rola w życiu publicznym. Jest to nieporozumienie. Kościół ma do spełnienia własną misję ewangelizacyjną (przepowiadanie, liturgia i diakonia), a ponadto w każdym ustroju pełni funkcję profetyczno-krytyczną w oparciu o katolicką naukę społeczną.

Kościół katolicki w społeczeństwie polskim będzie musiał z jednej strony uwolnić się od mentalności Kościoła ludowego, skupić się na istotnych funkcjach, a przede wszystkim uaktywnić laikat katolicki w kierunku uczestnictwa i świadectwa we wszystkich podstawowych dziedzinach życia społecznego.

3. Przemiany religijności

Społeczeństwo polskie, jak zaznaczono, znajduje się na przejściu od losu do wyboru, czyli na przejściu od społeczeństwa tradycyjnego i totalitarnego do społeczeństwa pluralistycznego i demokratycznego. Wprowadzie system totalitarny już w Polsce nie istnieje, ale utrzymuje się mentalność ludzi, która w nim została ukształtowana. Znajduje to szczególnie odbicie w stanie religijności Polaków. Okazuje się, że podobnie jak w okresie powojennym, w dalszym ciągu funkcjonuje ona na dwóch płaszczyznach: ogólnonarodowej i codziennej.

Tab. 1. Autodeklaracja wiary (w %)

Wyszczególnienie	1960 OBOP		1977 IF i S PAN	1984 CBOS	1991 ZSR Pallottinum
	miasto	wieś			
gł. wierzący	19,4	26,1	17,9	20,5	10,0
wierzący	56,2	57,7	68,4	60,0	79,9
obojętny relig.	21,3	14,6	5,8	9,0	8,4
niewierzący	3,1	1,1	6,5	7,0	1,3
brak odpowiedzi	0,5	1,4	1,5	0,4	
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Źródła:

1960 – A. Pawełczyńska, *Postawy ludności wiejskiej wobec religii*, Roczniki Socjologii Wsi. Studia i materiały T. VIII – 1968. Wrocław – Warszawa – Kraków 1970, s. 73, 76.

1977 – Dane udostępnione mi przez K. Darczewską.

1984 – A. Kopeć, *Społeczeństwo wobec religii i Kościoła w świetle badań ankietowych*, Biuletyn Centrum Badań Opinii Społecznej 2/1986/ nr 1-2, s. 125.

1991 – Dane z Zakładu Socjologii Religii Pallottinum.

Zawarte w tab. 1 informacje zostały zgromadzone przez ośrodki świeckie, poza danymi 1991 r. Trzeba dodać, że w badaniach nad religijnością polską zacieśniały się one w zasadzie do dwóch wskaźników: stosunek respondentów do wiary i praktyk religijnych, a ponadto, że co najmniej 1/3 tych danych nie była publikowana. Niemniej podane wskaźniki w pewnej mierze ukazują stan deklarowanej religijności w wymienionych tutaj latach.

Jak się okazuje, wskaźnik głęboko wierzących kształtował się na poziomie około 20%. W badaniach 1991 r. jest on o połowę niższy. Podane wskaźniki niewiele jednak wnoszą do ustalenia poziomu religijności, bo jak wynika z badań bardziej szczegółowych, dla wielu ludzi „głęboko wierzących” po prostu oznacza głęboko wierzących tradycyjnie. Znacznie większe możliwości ustalenia stanu życia religijnego dostarcza łączny wskaźnik głęboko wierzących i wierzących. W 1960 r. wynosił on dla miasta 75,6%, zaś dla wsi 83,8%. Różnica jest znaczna (8,2%). Szkoda, że A. Pawełczyńska nie podała całosciowego wskaźnika dla badanej

populacji miejskiej i wiejskiej. Ukazała jednak znaczącą różnicę między miastem a wsią, na korzyść tej ostatniej. Różnica ta utrzymywała się do lat 80. W następnych latach wskaźnik głęboko wierzących i wierzących wzrastał. I tak: w 1977 r. wyniósł on 86,3%, w 1984 – 82,5% i w 1991 – 89,9%. Wymienione wskaźniki świadczą o pewnym wzroście globalnego stosunku Polaków do wiary. Charakterystyczne jest, że wzrost ten dokonał się dzięki ożywieniu religijności wśród ludności miejskiej, inteligencji i młodzieży. Ogólnie mówiąc, procent wierzących w Polsce, przynajmniej według subiektywnych deklaracji respondentów, jest dość wysoki; sięga bowiem 90,0. Należy zauważyć, że w okresie przejściowym od losu do wyboru wskaźnik wierzących nie tylko nie obniżył się, ale jeszcze wzrósł.

Osobną kategorię respondentów stanowią religijnie obojętni, których wskaźniki wyraźnie maleją. Podczas gdy w 1960 r. przekroczyły one 15%, to w następnych latach spadły o połowę, a w 1977 r. nawet więcej. Ludzie obojętni religijnie są często słabej wiary, jednak przywiązani do tradycji religijnej. Z pewnością na ich postawy religijne ma wpływ rodzina, środowisko parafialne i duszpasterstwo. Kategoria ta jest zwykle związana z neoindywidualizmem jako stylem życia, materializmem praktycznym i konsumpcjonizmem. W społeczeństwach zachodnich indyferentyzm religijny, obok selektywności, stanowi podstawową tendencję przemian⁶. W Polsce, gdzie większość ludzi żyje poniżej minimum socjalnego, kategoria obojętnych religijnie ma jeszcze mały zasięg.

Najbardziej niejasną kategorię respondentów stanowią niewierzący. Postawę ich cechuje orientacja na wartości świata profanum, traktowane jako ostateczne oraz dostarczające sensu i identyczności. Z pewnością można ją traktować jako swego rodzaju akceptację substratu religii, ponieważ zawiera się w niej tendencja do absolutyzowania wartości humanistycznych przez przypisywanie im szerszych funkcji, np. znalezienie całościowej perspektywy życiowej. Jak informuje tab. 1, wskaźnik niewierzących niski w 1960 r., później wzrastał, by znowu obniżyć się w 1991 r. Wiąże się to z różnym ujęciem ateizmu – politycznego i humanistycznego. Pierwszy kształtował się ze względu na zajmowaną pozycję społeczną w totalitarnym systemie socjalistycznym, a więc w małym stopniu był podyktowany osobistym wyborem; zaś drugi może występować zawsze, niezależnie od systemu politycznego oraz jest wynikiem osobistych przemyśleń i wyborów. Ten typ ateizmu jest słabo ugruntowany w kulturze polskiej.

Podobnie jak wskaźniki autodeklaracji wiary, tak i wskaźniki autodeklaracji praktyk religijnych utrzymują się w społeczeństwie polskim na wysokim poziomie i nie podlegają zmianie, a nawet wzrastają (tab. 2).

Tab. 2. Autodeklaracja praktyk religijnych (w %)

Wyszczególnienie	1960 OBOP		1977 IF i S PAN	1984 CBOS	1991 ZSR Pallottinum
	miasto	wieś			
regularnie	35,6	46,7	48,3	42,0	52,4
nieregularnie	34,0	33,3	21,4	37,0	31,3
rzadko	17,9	12,8	15,2	15,0	11,4
wcale	12,3	6,3	14,1	5,0	3,9
brak odpowiedzi	0,2	0,9	1,0	1,0	1,0
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Źródła: jak przy tab. 1.

Według autodeklaracji respondentów wskaźniki praktykujących regularnie w całym okresie powojennym przekraczały 40%, a w 1991 r. nawet 50%. Początkowo były one wyższe w środowisku wiejskim niż w środowisku miejskim, niewątpliwie pod wpływem Wielkiej

⁶ F. X. K a u f m a n n, *Religiöse Indifferenz als Herausforderung*, Religionsunterricht an Höheren Schulen (RHS) 31 (1988), z. 2, s. 67-75.

Nowenny Narodu Polskiego. W latach 80. zaznaczył się wzrost praktykujących regularnie także w środowisku miejskim. Mniejsze zmiany wystąpiły w kategorii ludzi praktykujących nieregularnie. Wskaźniki ich, z wyjątkiem 1977 r., kształtują się na poziomie przekraczającym 30%.

Bardziej od osobno wziętych wskaźników praktykujących regularnie i nieregularnie o stanie deklarowanego uczestnictwa informuje wskaźnik rozpatrywany łącznie. Wynosił on w 1960 r. 69,6% (miasto) i 80% (wieś), w 1977 r. 69,7%, w 1984 r. 79% i w 1991 r. 83,7%. Wskazuje to najpierw na spadek regularnie i nieregularnie praktykujących, a następnie na wzrost, także w rodzącej się demokracji. Różnica pomiędzy 1977 a 1991 r. wynosi 12%. W socjologii religii przyjęto się określenie praktykujących przynajmniej jeden raz w miesiącu jako katolicy niedzielni. Jak widać z podanych wskaźników procentowych zasięg ich jest bardzo wysoki, niespotykany w innych krajach.

Następną kategorię stanowią osoby praktykujące rzadko. Wskaźnik ich w okresie powojennym sięga około 15%, a ostatnio nawet spadł. Kategorię tę można określić jako katolicy świąteczni uczęszczający do kościoła tylko okolicznościowo.

Wreszcie trzeba zwrócić uwagę na kategorię ludzi wcale nie praktykujących. Wskaźniki ich, poza 1977 r. są raczej niskie, a w latach 80. i 90. nawet spadają.

Biorąc pod uwagę ludzi, którzy deklarują się jako w jakikolwiek sposób praktykujący, trzeba stwierdzić, że wskaźniki udziału w praktykach kształtują się na wyjątkowo wysokim poziomie. Wyniosły one: 1960 – 87,5% (miasto) i 92,8% (wieś); 1977 – 84,9%; 1984 – 94%; 1991 – 95,1%. Charakterystyczne jest przy tym, że wskaźniki deklarowanego uczestnictwa w praktykach religijnych są wyższe od analogicznego wskaźnika wierzących. W samym tylko 1991 r. różnica na korzyść praktyk religijnych wynosi 5,2%.

Gdy chodzi o płaszczyznę ogólnonarodową obserwuje się, że religijność w wymiarze globalnym kształtowała się na wysokim poziomie w systemie totalitarnym i na jeszcze wyższym w systemie rodzącej się demokracji. Potwierdza to wysuniętą we wstępie hipotezę mówiącą o wysokim poziomie religijności w tej płaszczyźnie, czyli religijności odświętnej, manifestacyjnej i nie wiążącej ludzi życiowo.

Gdy chodzi z kolei o płaszczyznę życia codziennego, przeważnie brak jest wskaźników religijności w badaniach ogólnopolskich. Dlatego też w analizach niektórzy socjologowie religii ograniczają się do wybranych wskaźników z badań cząstkowych (kategorie i grupy społeczne oraz wspólnoty lokalne)⁷.

Pewien wyjątek stanowią badania ogólnopolskie zrealizowane przez Zakład Socjologii Religii Pallottinum w 1991 r. Autorzy kwestionariusza wywiadu uwzględnili pewne itemy dotyczące wierzeń i moralności. W badaniach tych uzyskano wskaźniki dotyczące obydwóch wymiarów. W parametrze wierzeń są one następujące: w istnienie Boga wierzy 84,4%, w nagrodę lub karę po śmierci – 63,4%, w istnienie piekła – 36,7%. Natomiast w parametrze moralności kształtują się one na poziomie: bezwarunkowo nie dopuszcza się zdrady małżeńskiej 72,9%, rozwodów – 43,7%, aborcji – 36,7%.

Jak zaznaczono powyżej, selektywność jest mniejsza w odniesieniu do wierzeń aniżeli do moralności. W wierzeniach występują pewne paradoksy. Jeśli wierzących jest prawie 90%, to podstawowe prawdy wiary akceptuje mniej lub znacznie mniej. Natomiast większa selektywność występuje w akceptowaniu norm moralnych, co świadczy o relatywizmie, subiektywizmie i sytuacjonizmie. Ogólnie stwierdza się, że selektywność rozpoczyna się od kwestionowania lub negowania norm moralnych, następnie dopiero ujawnia się w kwestionowaniu lub negowaniu dogmatów wiary, a w końcowym etapie przechodzi do rozluźniania więzi z instytucjami religijnymi. W społeczeństwie polskim zaobserwowany schemat nie całkiem potwierdza się, ponieważ selektywność występująca w indywidualnej świadomości niekoniecznie wiąże się z rozluźnianiem więzi z instytucjami religijnymi.

W okresie powojennym w Polsce, jak wynika z różnych badań, proces selektywności ciągle pogłębiał i poszerzał się⁸ – od około 20% do 60%. Proces ten związany jest z bardziej ogólną tendencją, mianowicie z przejściem od wierzeń do wiary. Dawniej było odwrotnie.

⁷ Por. J. Mariński, *Religijność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*, Warszawa 1991, s. 73-138.

⁸ *Tamże*, s. 81-117.

Można tu przytoczyć zasadę: „... nie jest ważne, w co wierzą członkowie grupy, tylko, czy mocno wierzą, czy wszyscy wierzą i jak głęboko ta wiara przenika ich życie”⁹.

Już z tych danych, które przytoczono powyżej, można wnosić o upowszechniającą się selektywność w płaszczyźnie życia codziennego. Sелеktywność świadczy o silnym rozdziwieniu pomiędzy religijnością w płaszczyźnie ogólnonarodowej i religijnością codzienną. I w tej drugiej płaszczyźnie potwierdza się zasygnalizowana we wstępie hipoteza.

Powstaje pytanie, czy religijność polska w miarę utrwalania się demokracji i pluralizmu zachowa pewną swoistość, czy też będzie podlegać ogólnemu procesowi dechrystianizacji, jaki przeniknął kraje wysoko rozwinięte Europy. Poszukiwanie odpowiedzi na te pytania spotyka się nie tylko w Polsce, ale i na Zachodzie. M.in. J. Delumeau w swoim interesującym studium, które swego czasu stało się bestsellerem, wypowiedział się w następujący sposób: w Europie istnieje kraj nie dotknięty wyraźnie przez dechrystianizację, a jest nim Polska. Kościoły są pełne, nawet nie mieszczą ludzi. Powołania religijne wypieęgnowane w Polsce zadziwiają świat. Kardynał cieszy się dużym autorytetem. Niektórzy Polacy myślą o rechrystianizacji Europy, która popadła w apostazję. Ale ten sam autor pyta, czy w Polsce nie powtórzy się schemat zachodniej dechrystianizacji, o ile zaistnieją ku temu odpowiednie warunki¹⁰. Podobne pytanie stawia obecnie P. M. Zulehner z Uniwersytetu Wiedeńskiego dając jednemu z Polaków temat pracy doktorskiej o przemianach religijności w Polsce.

Biorąc pod uwagę najpierw religijność w płaszczyźnie ogólnonarodowej, można przewidzieć, że mimo chwilowego wzrostu, nie utrzyma się na tym samym poziomie, lecz będzie spadać. Składają się na to różne motywy, a zwłaszcza patriotyczne, kulturowe i polityczne. Wraz z ich słabnięciem lub zanikaniem manifestowanie jej poprzez masowy udział w praktykach religijnych okaże się zbyteczne. Nie będzie to jednak oparte na schemacie zachodniej dechrystianizacji. Tradycja i „wiara ojców” silnie przenikają religijność polską. Dzięki nim nie będzie takiego spustoszenia w polskim Kościele lokalnym jakie miało miejsce w Kościołach lokalnych na Zachodzie. Np. w byłej RFN, jak wykazała R. Köcher, udział w życiu religijnym utrzymał się na względnie wysokim poziomie do połowy lat 60. Załamał się on nagle w 1968 r. *Exodus* z Kościoła trwał do 1973 r. W okresie tym około 40% katolików przestało spełniać praktyki religijne. Po roku 1973 poziom uczestnictwa w życiu religijnym ustabilizował się, ale w Kościele pozostali ludzie w starszym wieku. Rozpoczął się natomiast inny *exodus* z Kościoła, mianowicie młodzieży i trwa on do dzisiaj. Młoda generacja Niemców traci zaufanie do Kościoła, a także traci wiarę. Mówią oni: „czuję się jako chrześcijanin, ale Kościół niewiele dla mnie znaczy”¹¹. Można powiedzieć, że Kościoły lokalne na Zachodzie stały się „wyspiarskie”. W Polsce mimo przewidywanego obniżania się religijności w płaszczyźnie ogólnonarodowej, z pewnością utrzyma się pewien rodzaj „masowości”.

Powstaje pytanie, co katolicy polscy, którzy zaprzestaną uczestnictwa w religijności manifestacyjnej, wybiorą jako orientację życiową w pluralistycznym i demokratycznym społeczeństwie. Z pewnością nie będzie to ateizm, który jest już zjawiskiem społecznym w świecie, w Polsce jednak jest zjawiskiem marginalnym ze względu na fakt, że religia jako wartość podstawowa należy do depozytu kultury narodowej. Może to być jednak obojętność religijna związana z materializmem praktycznym i konsumpcjonizmem. W społeczeństwie polskim są silnie zakorzenione tendencje do kształtowania stylu życia opartego na dobrobycie. Nie mogły się one jednak wyartykułować ze względu na niesprzyjające warunki materialne. Można przypuszczać, że na upowszechnienie się obojętności religijnej będzie miała pewien wpływ formująca się obecnie klasa średnia.

W płaszczyźnie życia codziennego niepokojące jest słabe dążenie katolików do pogłębiania religijności oraz wspomniana już selektywność. Zasięg katolików, którzy pogłębiają religijność jest niewielki. Jak wykazały badania ogólnopolskie z 1991 r., jedynie 10% respondentów uważa się za głęboko wierzących, za bardziej wierzących obecnie w porównaniu z przeszłością – 9,3%; zaś swoją religijność jako większą w stosunku do ojca – 9,9% i do

⁹ S. Ossowski, *Ludzki polimorfizm a ideologia społeczna*, w: tenże, *Dziela*, t. III, *Z zagadnień psychologii społecznej*, Warszawa 1967, s. 141.

¹⁰ J. Delumeau, *Le christianisme va-t-il mourir?* Paris 1977, s. 151-162.

¹¹ R. Köcher, *Die Entwicklung von Religiosität und Kirchlichkeit seit dem Zweiten Weltkrieg bis heute*, *Diakonia* 19 (1988), z. 1, s. 35-39.

matki – 6,6%. Trudno powiedzieć na ile autodeklaracje badanych odzwierciedlają faktyczny stan religijności polskiej. Pogłębienie religijności wśród katolików polskich dokonuje się zarówno przez instytucje parafii, np. świadomy udział w praktykach religijnych, łączenie mszy z komunią św. powiązanie religijności z moralnością w życiu codziennym, jak przez organizacje i wspólnoty religijne, które zapewniają permanentną socjalizację religijną. Odsetek tych katolików nie jest jednak znaczący; sięga 15–20%.

Na tle tendencji do pogłębienia religijności, pewne zagrożenie stanowi selektywność, która z pewnością będzie wzrastać i przyczyniać się do rozluźnienia więzi z instytucjami religijnymi, np. spadek autorytetów religijnych, zmniejszające się zaufanie do Kościoła, niezrozumienie i krytyka różnych inicjatyw duszpasterskich. Według badań OBOP z 1991 r., 37% respondentów opowiada się za ograniczeniem roli Kościoła w życiu publicznym, a za rozdzieleniem Kościoła od państwa 77%. Respondenci twierdzą ponadto, że Kościół nie ma prawa żądać od ludzi podporządkowania się w sprawach stosowania środków antykoncepcyjnych (81%), przerywania ciąży (71%), rozwodów (63%) i współżycia pozamałżeńskiego (61%). W porównaniu z 1980 r. podane tu wskaźniki były o wiele bardziej korzystne dla Kościoła¹². Katolicy selektywni, krytyczni w stosunku do Kościoła i jego doktryny, wymagają wtórnej ewangelizacji. Pozostawienie ich na marginesie oddziaływań może grozić pojawieniem się wśród nich tendencji do kształtowania religii bez Kościoła, czy nawet bez Boga.

Przyszłość religijności społeczeństwa polskiego będzie zależała nie tylko od upowszechniania się procesu sekularyzacji spontanicznej i pluralizmu, ale przede wszystkim od działalności pastoralnej Kościoła. Chodzi o to, aby Kościół nie koncentrował się jak dotychczas na duszpasterstwie masowym, lecz także, a może przede wszystkim, na duszpasterstwie elitarnym uwzględniającym potrzeby i problemy ludzi, rodzin, kategorii i grup społecznych oraz warstw (klas) społecznych.

*

Przemiany Kościoła katolickiego i religijności katolików po przejściu od totalitaryzmu do demokracji wstąpiły jakby w nową fazę. Badanie ich wymaga postawienia uzupełniających hipotez uwzględniających specyfikę polską. Z pewnością długo jeszcze będzie funkcjonował Kościół ludowy, choćby w szczątkowej postaci i religijność masowa, mająca słabe powiązanie z życiem codziennym. W tym właśnie wyraża się odrębność katolicyzmu polskiego w porównaniu z katolicyzmami w innych krajach.

Na zakończenie trzeba jeszcze raz podkreślić, że, zarówno Kościół hierarchiczny, jak i katolicy świeccy stanęli przed nowymi zadaniami, które należy odczytać jako znaki czasu. Od ich spełnienia zależy przyszły kształt katolicyzmu w Polsce. Wkraczając w zbliżające się nowe tysiąclecie, można sparafrazować znane powiedzenie: Polska będzie katolicka, albo nie będzie jej wcale.

ks. Władysław Piwowarczyk, Lublin

II. PRZEMIANY TRADYCJI RELIGIJNEJ

Poznanie stanu tradycji religijnej w dobie szybko zachodzących przemian społeczno-kulturalnych zasługuje na uwagę zarówno z racji poznawczych jak i duszpastersko-praktycznych. Z jednej strony tradycja religijna przekazywana z pokolenia na pokolenie i wartości przez nią artykułowane wtopiły się w kulturę środowiska, swoiście ją zabarwiły, przez co stały się zasadą organizacji życia codziennego. Z drugiej strony procesy towarzyszące nowoczesności, takie jak: racjonalizacja, specjalizacja, subiektywizacja, sekularyzacja i pluralizm, dotyczą wszystkiego, co zastane w dziedzinie kultury i stawiają współczesnego człowieka przed koniecznością wyboru między różnymi wartościami. Już samo zjawisko migracji i przejście ze wsi do miasta powoduje zanik pewnych tradycji religijnych związanych z życiem i pracą na roli. Stąd pytanie: w jakiej mierze tradycja religijna ulega zmianie pod wpływem dokonujących się przemian. Które dziedziny tradycji religijnej są mniej podatne na

¹² *Polacy o Kościele*, Gazeta Wyborcza 1991, nr 126 (z dn. 1-2 VI).

zmiany, a które więcej oraz jakie czynniki społeczne sprzyjają jej ciągłości i zmianie. Odpowiedź na tak sformułowany problem zostanie udzielona w trzech częściach. Najpierw zostaną dokonane pewne ustalenia terminologiczne. W drugiej kolejności zaprezentowany zostanie stan tradycji religijnej w świetle dostępnych badań. Ostatnim etapem będzie próba ustalenia czynników wpływających pozytywnie lub negatywnie na trwałość tradycji religijnej.

1. Pojęcie tradycji religijnej oraz zmiany

Przez tradycję religijną rozumiemy tu będziemy wartości, wierzenia, normy i wzory zachowań oraz symbole, które mają swe uzasadnienie w czasie oraz są zorientowane na *sacrum*¹. Nie będą tu rozpatrywane sposoby przekazu tradycji (tradycja rozumiana czynnościowo). Nie będzie też naszym zadaniem określenie, czy poszczególne fakty społeczno-religijne zaliczane do tradycji spełniają wymogi, by uznać je za tradycyjne i jakie one są (tradycja podmiotowo rozumiana). Przedmiotem naszego zainteresowania będą postawy wobec zastanej tradycji religijnej, wobec jej treści (tradycja podmiotowo rozumiana).

W dotychczasowych badaniach tradycji religijnej wyszczególniono trzy rodzaje treści lub parametry, wobec których jednostka przyjmuje indywidualne postawy.

Pierwszy parametr stanowią w i e r z e n i a oraz oparta na nich skala wartościowania i ocen. Wyznacznikami tego parametru są: wierzenia zawarte w *credo* katolickim, sens śmierci, sens życia, cierpienia, grzechu, stosunek do wiary i wartości tradycyjnie uznawanych za religijne (np. celibat, dziewictwo, umiejętność przebaczenia itp.).

Drugi parametr zawiera n o r m y i wzory zachowań. Wyznacznikami tego parametru są normy regulujące stosunek człowieka do Boga, do społeczności i do samego siebie, w szczególności – normy dekalogu, przykazań kościelnych, normy dotyczące sprawiedliwości, miłości bliźniego, etyki seksualnej, stosunek do niezmienności zasad moralnych i do zła moralnego.

Trzeci parametr zwany s y m b o l i c z n y m obejmuje ryt i symbole–znaki. Wyznacznikami tego parametru są ryt i sakramentalne i niesakramentalne, poświęcenia i błogosławieństwa zawarte w oficjalnym rytuale nabożeństw, zwyczaje regionalne i rodzinne oraz symbole osobowe i rzeczowe.

Sam temat implikuje wyjaśnienie rozumienia „ciągłości i zmiany tradycji”. Tradycja bowiem w potocznym rozumieniu uważana jest za coś, co przetrwało w niezmiennionej formie od zamierzonych czasów i powinno zostać niezmienione. Takim podejściem charakteryzuje się tradycjonalizm. Oznacza on akceptację tradycji jako takiej, uległość wobec imperatywów zwyczaju, ze względu na to, że zostało ono urobione przez czas². Tradycjonalizm jest zaprzeczeniem tradycji, gdyż samo przekazywanie jest już zmianą. Każdy fakt kulturowy przekazywany z pokolenia na pokolenie trwa o tyle, o ile się zmienia³. Nic nie może zachować się, jeśli nie będzie się stale rozwijać. Takie jest prawo życia, że to, co usiłuje pozostać statyczne, popada w stagnację. Zmiana czy też rozwój tradycji jest czymś tak endemicznym, że ten, kto nie pojmuje istoty zmiany, nie rozumie istoty tradycji. Zmiana i ciągłość stanowią dwa aspekty tego samego procesu, który nazywamy tradycją i to do tego stopnia, że ciągłość można utrzymać przez nieustanny rozwój⁴. Tradycja oznacza wierność wobec przeszłości, nie zaś utożsamianie się z przeszłością, możliwość odnowy życia, a nie święte nienaruszalne dziedzictwo. Stanowi ona proces, na który składają się jednocześnie i w równym stopniu nie tylko te same, ale i nowe elementy⁵ – stąd jej istotę stanowią zarówno ciągłość jak i zmiana. Ten rodzaj zmiany można określić mianem akomodacji, której owocem jest prawdziwe nowatorstwo, które pozwala zachować pełny i żywy stosunek do własnej tradycji⁶.

¹ Por. K. R y c z a n, *Ciągłość i zmiana tradycji religijnej – problematyka i hipotezy*, Rocznik Nauk Społecznych 9:1981, s. 62-67.

² R. A r o n, *Espoir et puer du siècle. Essais non partisans*, Paris 1957, s. 98.

³ J. S z a c k i, *Tradycja. Przegląd problematyki*, Warszawa 1971, s. 117.

⁴ J. P. M a c k e y, *Tradycja i zmiana w Kościele*, Warszawa 1974, s. 81.

⁵ R. H a b a c h i n, *U źródeł człowieczeństwa*, Warszawa 1968, s. 84.

⁶ M. P o r e b s k i, *Ikonosfera*, Warszawa 1972, s. 242.

Zmiana tradycji oznacza także selekcję lub modyfikację. Polega ona na tym, że poszczególni członkowie społeczeństwa spotykając się z zastaną tradycją religijną, przyjmują religijny model i przekształcają go według osobistych, intelektualnych, zawodowych, politycznych aspiracji i potrzeb⁷. Podmiot staje się filarem, który jedne wartości zachowuje, inne odrzuca na podstawie subiektywnych racji. Zmiana tradycji powstała na skutek selekcji może odchodzić w znacznym stopniu od tradycyjnych wierzeń, lub nie odchodzić wcale.

Inny rodzaj zmian tradycji to transformacje. Należy rozróżnić transformacje fundamentalne, oraz radykalne. Fundamentalne mają miejsce wówczas, kiedy to przeszłość nie tylko zachowuje się w wielu punktach nowego wzoru myślowego, ale również jest pod pewnymi względami traktowana jako źródło prawomocności nowych poglądów. Transformacje radykalne są gruntownymi zmianami, które łączy się ze świadomymi próbami zerwania więzi z przeszłością i ustanowienia nowych wzorów religijnych⁸. Ten rodzaj transformacji najczęściej zdarza się w konwersjach religijnych i zmianie opcji politycznej, co zależne jest od grup centralnych sterujących życiem politycznym lub religijnym.

Dynamika trwałości i zmiany zakłada znajomość *terminus a quo* zmiany. *Terminus a quo* czyli punkt wyjścia zmiany może stanowić model tradycji katolickiej uwarunkowany historycznie i kulturowo, przekazywany przez oficjalne ośrodki kościelne. *Terminus ad quem* czyli kres zmiany stanowić będą postawy jednostki wobec poszczególnych tradycyjnych wartości religijnych. Ponad to zakładając, że rodzina jest głównym terenem przekazu tradycji religijnej, możemy porównać postawy młodzieży i rodziców wobec tradycji i tym samym ustalić proporcje ciągłości i zmiany. W tym przypadku granicami zmiany są postawy rodziców i postawy dzieci. *Terminus a quo* i *ad quem* mogą stanowić wyniki badań powtarzanych w tym samym środowisku, po upływie określonego czasu. Przyjmując zasygnalizowane punkty odniesienia należy postawić hipotezę, że w społeczeństwie polskim stwierdzić można więcej elementów trwałości aniżeli zmiany tradycji religijnej.

2. Tradycja religijna w świetle badań

Na temat ciągłości i zmiany tradycji religijnej zrealizowano zaledwie kilka badań empirycznych⁹. Obejmują kategorię młodzieży ostatnich klas szkół technicznych i licealnych, młodzieży pracującej usamodzielnionej, pochodzącej ze środowisk miejskich i wiejskich oraz rodziców tej młodzieży. Przeprowadzone zostały na terenach południowo wschodniej, północnej oraz zachodniej Polski. Jakkolwiek nie posiadają cechy reprezentatywności, pozwalają na pewne uogólnienia.

Na podstawie badań przeprowadzonych w środowisku miejskim¹⁰ dokonano typologii

⁷ E. Ciupak, *Kultura religijna wsi*, Warszawa 1961, s. 79.

⁸ Por. Shils, *tamże*, s. 156-169.

⁹ Przy Katedrze Socjologii Religii na KUL zrealizowano następujące prace: K. Ryczan, *Ciągłość i zmiana tradycji religijnej. Studium socjologiczne na przykładzie wybranej społeczności miejskiej*, Lublin 1978 mps BKUL, K. Siemieniński, *Postawy młodzieży szkolnej i pozaszkolnej wobec ciągłości i zmiany tradycji religijnej w środowisku wiejskim. Studium socjologiczne na przykładzie wybranych społeczności lokalnych Ziemi Chełmińskiej*, Lublin 1979 mps BKUL, K. Sasieła, *Stosunek starszego i młodszego pokolenia do tradycji religijnej. Studium socjologiczne na przykładzie wsi Piotrowice*, Lublin 1986 mps BKUL, I. Karpiński, *Ciągłość i zmiana tradycji religijnej. Studium socjologiczne na przykładzie młodzieży pracującej w Żurawicy*, Lublin 1992 mps BKUL. W badaniach nad tradycją kulturową, Instytut Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, w celu ukazania proporcji elementów kontynuacji i zmiany w sferze postaw i wartości, zajął się poglądem na świat. W ramach tego tematu przebadano niektóre poglądy moralne oraz postawy wobec religii zamykające się we wskaźnikach autodeklaracji wiary, praktyk i poglądu na tolerancję, por. T. Szawiel, *Postawy wobec religii i ich korelaty*, w: *Ciągłość i zmiana tradycji kulturowej. Raport końcowy z badań...* Red. S. Nowak, Warszawa 1976, s. 439-469. Por. A. Banaszkiewicz, *Poglądy na zagadnienia moralne*, w: *Ciągłość...*, dz. cyt., s. 390-438.

¹⁰ Badania zrealizowane w Rzeszowie na próbie 315 osobowej (105 młodzież, 105 matki, 105 ojcowie).

postaw wobec tradycji religijnej i wyszczególniono trzy typy. Typ akomodujący – są to ci, którzy wierzą we wszystkie prawdy *credo* katolickiego, potępiają wykroczenia przeciwko normom moralnym dekalogu, uznają, że przykazania kościelne mają swe uzasadnienie, a sakramentom świętym nadają przynajmniej duże znaczenie – młodzież 15,8%, ojcowie 43,2%, matki 46,3%.

Typ selektywny prezentują ci, którzy w jedne prawdy wierzą, w inne wątpią lub nie wierzą; jedne wykroczenia przeciw dekalogowi potępiają, inne nie; widzą uzasadnienie jednych przykazań kościelnych, co do innych mają odmienne zdanie; jednym sakramentom nadają duże znaczenie innym małe lub żadne – młodzież 84,2%, ojcowie 56,8%, matki 53,3%.

Typ kwestionujący charakteryzuje się postawami wątpienia i niewiary wobec *credo* katolickiego, brakiem potępienia wykroczeń przeciw normom dekalogu, brakiem uzasadnienia norm przykazań kościelnych, oraz przyznawaniem małego i bardzo małego znaczenia symbolom sakramentalnym. Charakterystyka tego typu ujawniła, że poszczególne osoby kwestionują prawdy wiary, normy dekalogu, przykazania kościelne lub sakramenty, lecz nie stwierdzono ani jednej osoby, która potrafiłaby się całkowicie wyzwoić spod tradycji religijnej. Wydaje się, że całkowite odejście od tradycji religijnej, całkowite wyzwoienie się spod jej wpływu jest niemożliwe, gdyż wpływ kultury Kościoła nie da się sprowadzić do dychotomicznego procesu, w którym wpływ ten jest bądź realny, bądź żaden. Stwierdzenie niewiary, czy przyjęcie postawy wrogiej, wobec religii zakorzenionej w kulturze, nie oznacza, że w żaden sposób nie partycypuje się w kulturze religijnej¹¹. Brak typu kwestionującego potwierdza ustalenia teoretyczne, że niezależnie od stopnia desakralizacji świata, człowiek, który opowiedział się za życiem świeckim, nie jest w stanie wyzwoić się bez reszty z postawy religijnej¹². Wartości bowiem nadrzędne i religijne uznawane przez jednostki i grupy odznaczają się stabilnością, dzięki czemu niezależnie od zmian w orientacji światopoglądowej zawsze coś z niej pozostaje w psychice i kulturze¹³.

Wyrazem trwałości tradycji religijnej jest typ postaw akomodujących. Cechuje go spójność postawy religijnej wyrażającej się w konsekwentnym pozytywnym ustosunkowaniu się do różnych wartości religijnych, niezależnie od spotykanych krytycznych wobec nich ocen. Wartość bowiem tradycji potwierdza się wtedy, jeśli nawet atakowana, poddawana krytyce i będąca przedmiotem polemiki, zachowa swój rdzeń¹⁴.

Typ selektywny jest wyrazem zmian wobec modelu kościelnego tradycji religijnej oraz wyrazem nieortodoksji. W typie tym połowa osób przejawia postawy akomodujące się wobec prawd *credo*, przykazań kościelnych oraz symboli sakramentalnych. Głównym powodem zaliczenia ich do typu selektywnego jest postawa wobec czynów sprzecznych z normami Dekalogu. Postawy wobec zasad moralnych prezentują wymiar etyczny tradycji i są wyrazem konsekwencji wiary w życiu codziennym.

Najbardziej zaawansowany proces zmian wyrażają postawy kwestionujące. Ujawniają się one jedynie w stosunku do poszczególnych elementów tradycji kompleksowo rozumianej. Najczęściej kwestionowana jest dziedzina przykazań kościelnych, nieco rzadziej dziedzina wierzeń. Postawy te prezentują szczególnie ojcowie.

Natężenie różnic między postawami młodzieży i rodziców (młodzież – ojcowie $C = 0,290$, $p < 0,001$; młodzież – matki $C = 0,317$ $p < 0,001$) świadczy o częściowym braku kontynuacji tradycji w szeregach młodej generacji, przy czym mentalność i poglądy młodej generacji są bliższe do postaw ojców, a bardziej oddalają się od poglądów matek.

Młoda generacja wykazuje więcej zmian w stosunku do wartości tradycyjnie uznawanych za religijne, szczególnie wobec wartości, z realizacją których związany jest wysiłek i wyrzeczenie. Bardzo duże znaczenie posiada: celibat – młodzież 16,7%, ojcowie 50,0% matki 41,9%; dziewictwo – młodzież 18,4%, ojcowie 50,0%, matki 52,4%; nierozzerwalność małżeństwa – młodzież 60,5%, ojcowie 89,2% matki 90,5%; umiejętność przebaczenia – młodzież 59,6% ojcowie 78,4%, matki 79,0%¹⁵. Wyniki badań ze środowisk wiejskich

¹¹ Por. H. Carrier, *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse*, Rome 1960, s. 97.

¹² Por. M. Eliade, *Sacrum. Mit. Historia*, Warszawa 1974, s. 51.

¹³ Por. Carrier, *dz. cyt.*, s. 249, K. Żygulski, *Wartości i wzory kultury. Rozważania socjologa*, Warszawa 1975, s. 345-346.

¹⁴ Por. S. Rodziński, *Artysta współczesny wobec tradycji*, Znak 29: 1977 s. 444.

¹⁵ Wyniki badań z Rzeszowa, por. K. Ryczan, *Ciągłość i zmiana mps...* s. 109-110.

wykazują zasadnicze różnice w postawach młodzieży. Postawy rodziców są do siebie zbliżone: celibat kapłański – młodzież 43,3%, ojcowie 40,8%, matki 55,0%; dziewictwo – młodzież 58,3%, ojcowie 55,8%, matki 68,3%; nierozzerwalność małżeństwa – młodzież 81,6%, ojcowie 70,0%, matki 90,0%; umiejętność przebaczenia – młodzież 68,3%, ojcowie 49,1%, matki 64,1%¹⁶. Młode pokolenie preferuje też częściej cele czysto osobiste i materialno-ekonomiczne, aniżeli cele religijne, w pracy zaś nad własnym charakterem wybiera cechy charakteru pozwalające łatwo urządzić się i przejść przez życie ugodowo i bezkonfliktowo. Takim też tendencjom ulegają rodzice. Porównanie wyborów celów życiowych wpajanych swoim dzieciom uwidacznia, że zarówno ojcowie jak i matki zdecydowani są upatrywać cele i dążenia życiowe swoich dzieci bardziej w wartościach osobistych i materialnych, aniżeli w religijno-moralnych. Proces rezygnacji z celów religijnych i przechodzenie w kierunku celów osobistych i materialnych jest najbardziej zaawansowany u matek zamieszkujących miasta. Deklaratywne stwierdzenia młodzieży w stosunku do swoich przyszłych dzieci wykazują, że kierunek przemian postaw będzie podobny, jednak dynamika tych przemian będzie powolniejsza¹⁷.

Dużym stopniem trwałości odznacza się dziedzina symboli paraliturgicznych, mających związek z kultem. Na pytanie czy należy kontynuować dotychczasowe formy kultu maryjnego młodzież odpowiedziała twierdząco – miasto 94,6%, wieś 97,5%. Na pytanie czy święci zasługują na szczególną cześć, „zdecydowanie tak” uznała młodzież miasta w 35,1%, a wiejska w 50,0%; „raczej tak” – miejska 54,4%, wiejska 45,0%.

Wyrazy kontynuacji tradycji zauważono w dziedzinie kultu religijnych symboli rzeczowych. Młodzież uważa, że należy wieszać na ścianie obrazy religijne: miasto 63,1%, wieś 95%; należy wieszać na ścianie krzyż: miasto 71,0%, wieś 85,8%; nosić na szyi medalik lub krzyżyk: miasto 73,6%, wieś 71,6%; umieszczać w samochodzie emblematy religijne: miasto 33,3%, wieś 57,5%. Czysto laickie postawy wyrażone w stwierdzeniu „należy umieszczać tylko świeckie ozdoby” są sporadyczne wśród młodzieży: miasto 3,5%, wieś 0,2%.

Kapłaństwo traktowane jest przez obydwie generacje częściej w kategoriach zawodu, aniżeli powołania. Na pytanie, kim jest ksiądz, kategorie odpowiedzi „jest zwykłym człowiekiem” oraz „jest księdzem tylko przy ołtarzu” wybrało: na wsi 34,4% młodzieży i 35,8% rodziców, a w mieście 51,8% młodzieży i 29,6% rodziców. Kompetencje duchownych sprowadzane są do dziedziny czysto religijnej. Dziś do księdza młodzież zwracałaby się głównie w sprawach duszpasterskich – miasto 78,0%, wieś 55,0%, religijnych – miasto 88,1%, wieś 60,8%, sumienia – miasto 65,7%, wieś 25,8%. O wiele rzadziej wskazywano chęć angażowania księdza w sprawy osobiste, światopoglądowe, wychowawcze, czy gospodarcze.

Proces zmian dotknął szczególnie te obrzędy i zwyczaje, które mają związek z pracą na roli oraz z uczestnictwem w dorocznym obrzędach liturgicznych związanych z wiejskim stylem życia. W przypadku tych symbolicznych zachowań zauważyć można więcej elementów zmiany, aniżeli kontynuacji, np. święcenie wianków – wieś 60,8%, miasto 37,7%; święcenie ziela – wieś 49,1%, miasto 41,3%; święcenie owsa – wieś 37,5%, miasto 17,5%. Trwałością zaś odznaczają się obrzędy i zwyczaje, które mają związek z życiem rodzinnym i małżeńskim: wieczerza wigilijna – wieś 94,1%, miasto 96,4%, święcone wielkanocne – wieś 44,1%, miasto 90,3%, wizyta duszpasterska – wieś 92,5%, miasto 86,8%, błogosławieństwo rodziców przed ślubem – wieś 84,1%, miasto 54,3%.

3. Niektóre czynniki różnicujące postawy wobec tradycji religijnej

Na podstawie przeprowadzonych badań można wyszczególnić czynniki trwałości lub zmiany tradycji religijnej. Badania potwierdzają, że zasadniczym czynnikiem sprzyjającym ciągłości tradycji religijnej jest rodzina, która pozostaje podstawowym miejscem spotkania dwu generacji. Sprzyja temu fakt, że w naszej rzeczywistości nie ma silnego konfliktu pokoleń. Stwierdzone napięcia szczególnie między młodzieżą a ojcami nie przebiegają po linii różnic światopoglądowych, lecz po linii wymogów dyscyplinarnych, które zderzają się z młodzieżową tendencją do samostanowienia. Okazało się bowiem, że im częściej młodzież określa

¹⁶ Por. Siemieniński, *dz. cyt.*, s. 104-105.

¹⁷ Por. Ryzan, *dz. cyt.*, s. 124-138.

stosunki z ojcami w kategoriach mniej dodatnich, tym częściej spotykane są postawy ciągłości tradycji.

Trwałości tradycji sprzyja też pozytywny wektor emocjonalny rodziny. Panuje w nich atmosfera wychowawcza, która nie zmusza do symulacji przekonań i poglądów. Młodzież bowiem pochodząca z domów, w których panuje lepsza atmosfera, częściej prezentuje postawy akomodujące, aniżeli młodzież wychowywana w atmosferze złej lub zmiennej.

Trwałość tradycji religijnej zależna jest od diety rodziny. Dietę bowiem badanych rodzin ulega zmianie. W przypadku ojców zarysowała się tendencja do zmiany profilu rodziny: im liczniejsza była rodzina, z której się wywodzą, tym w ich rodzinach spotykamy mniej dzieci. Okazało się też, że dieta rodziny ma związek z postawą religijną – im liczniejsza rodzina, tym częściej ojcowie akceptują tradycję religijną.

Najbardziej istotnym czynnikiem sprzyjającym ciągłości tradycji religijnej jest wewnątrz-rodzinna atmosfera religijna. W rodzinie bowiem ujawnia się symbioza religijno-rodzinna¹⁸, dlatego jest ona zdolna we własnym zakresie, bez poddawania się kontroli ze strony Kościoła, wpływać na system wartości. Im bardziej dom rodzinny badanej młodzieży jest religijny, tym pełniej jest zachowywana przez młodzież tradycja religijna i częściej przyjmowane są postawy akomodujące. Podobną statystycznie istotną zależność stwierdzono w przypadku ojców oceniających środowisko rodzinne swojego dzieciństwa. Im częściej dom dzieciństwa określany był przez ojców jako bardzo religijny, tym częściej we własnej rodzinie odtwarzają odziedziczoną tradycję religijną. W przypadku matek stwierdzono poważne odchylenie od wyżej zasygnalizowanej prawidłowości. Okazało się bowiem, że matki wychowywane w bardzo religijnej atmosferze rodzinnej o wiele częściej aniżeli ojcowie prezentują postawy selektywne (91,2% matek o postawie selektywnej określiło się jako wierzące). Co więcej, matki określające dom swego wychowania jako bardzo religijny, nie odtwarzają takiej samej atmosfery w obecnych domach. Ojcowie natomiast skoro zadeklarowali swą głęboką wiarę, prezentują postawy akomodujące i o swojej aktualnej atmosferze religijnej rodziny wyrażają się jako o bardzo pobożnej. Świadczyłoby to o tym, że profil religijny rodziny w latach osiemdziesiątych wyznaczany jest bardziej religijnością ojca.

Czynnikiem różnicującym postawy wobec tradycji jest miejsce zamieszkania. W przypadku ojców stwierdzono statystyczną zależność, która oznacza, że im częściej pochodzą oni ze wsi, tym częściej przejawiają postawy akomodacyjne. Wyższe też wskaźniki akceptacji tradycji we wszystkich jej parametrach spotykamy w badaniach środowisk wiejskich. Nie chodzi tu jedynie o zwyczajowe i kulturowe elementy tradycji, które siłą rzeczy muszą ulegać zmianie w środowisku otwartym i pluralistycznym.

Trwałość tradycji zależna jest od wykształcenia: im wyższe wykształcenie, tym częściej można zauważyć postawy zmiany tradycji. Dalszej weryfikacji wymaga szczególnie charakterystyczne zjawisko, ukazujące, że matki ze średnim wykształceniem częściej od matek z wykształceniem wyższym prezentują postawy zmiany tradycji. Być może czynnikiem wyjaśniającym i interweniującym w tę prawidłowość w danym przypadku jest powszechne zatrudnienie kobiet z wykształceniem średnim i przeważnie zawodowym.

Postawy zmiany tradycji związane są z płcią oraz wiekiem. Im niższy wiek, tym częstsze postawy zmiany tradycji. Nie oznacza to oczywistego zjawiska różnic międzygeneracyjnych, lecz dotyczy także różnic w obrębie generacji rodziców. Kobiety prezentują wyższy stopień trwałości tradycji aniżeli mężczyźni, dziewczęta wyższy, aniżeli chłopcy. Postawy córek są bliższe postawom matek a postawy synów są bardziej podobne do postaw ojców.

Badania potwierdziły, że postawy matek wobec tradycji religijnej kształtują się na nieco innych zasadach. Okazały się one niezależne od atmosfery religijnej wyniesionej z domu, od autodeklaracji wiary i od czynników społeczno-demograficznych. Na stosunek matek do tradycji religijnej największy wpływ ma atmosfera religijna obecnego domu. Można postawić hipotezę, że postawy matek wobec tradycji zależą w pierwszym rzędzie od sytuacji, poglądów i ideologicznego profilu domu, wyznaczonego przez postawę męża i ojca. Matkom deklarującym wiarę towarzyszy tendencja wybiórczości wartości pragmatycznych w zmieniających się warunkach. Świadczyłoby to bardziej o deklaracyjnym charakterze religijności kobiet – matek aniżeli o konsekwencyjnym. Powyższe stwierdzenie zdaje się potwierdzać obserwacja, iż matki częściej niż ojcowie stawiają przed sobą cele życiowe religijno-moralne,

¹⁸ Por. Carrier, *dz. cyt.*, s. 107.

dzieciom zaś swoim gotowe są wpajać cele, dążenia życiowe skoncentrowane na wartościach osobistych i materialnych, dzięki którym będą sobie mogły ułożyć życie bez większego wysiłku.

Większość omówionych powyżej czynników ma charakter „zmiennych częściowych”, które przy wyjaśnianiu procesu zmian należy traktować łącznie. Przytoczone uogólnienia i stwierdzenia są propozycją dalszych studiów i weryfikacji postawionych hipotez.

bp Kazimierz Ryczan, Lublin

III. PRZEMIANY RELIGIJNOŚCI W WARUNKACH TOTALITARYZMU (NA PRZYKŁADZIE PUŁAW)

Religijność w mieście Puławy jest przedmiotem badań socjologicznych już od przeszło 20-tu lat. Prowadzą je pracownicy naukow i studenci z dwóch wydziałów KUL: Nauk Społecznych i Teologii. Kierownictwo nad nimi sprawuje ks. prof. dr hab. Władysław Piwowarski.

Jak wiadomo, miasto to zostało poddane procesowi intensywnej industrializacji poprzez budowę i rozbudowę Zakładów Azotowych, poczynając od 1963 r. Spowodowało to napływ ludności i rozbudowę miasta. Przed powstaniem Zakładów Azotowych, liczba mieszkańców wynosiła 13915. W latach następnych systematycznie wzrastała: 1969 – 34400; 1979 – 44700; 1989 – 52200 mieszkańców. Są to lata, w których przeprowadzono badania socjoreligijne.

Koncepcję badań, operacjonalizację pojęcia „religijność” i kwestionariusz wywiadu wypracowano przed pierwszymi badaniami w 1969 r.¹ Założono przebadanie 1100 osób w przedziale wieku 16 – 70, wybranych za pomocą systematycznego losowania z listy. Były trudności z dotarciem do spisu mieszkańców ze względu na sytuację polityczną. Z tego względu oparto się na spisie mieszkańców sporządzonym w tym celu przez księży podczas wizyty duszpasterskiej w parafiach. Próba założona została zrealizowana: w 1969 r. – dotarto do 941 respondentów (85,5%); 1979 – 1006 (91,5%)²; 1989 – 991 (90,1%)³. Są to, jak widać, wysokie wskaźniki zrealizowanej próby.

Omawiane badania należą do powtarzanych, a nie panelowych. Chodziło w nich o ukazanie przemian religijności w warunkach nasilającego się uprzemysłowienia, ale zarazem panującego systemu totalitarnego. W świetle literatury przedmiotu wiadomo było, że podstawową tendencję przemian w krajach wysoko rozwiniętych stanowi kształtowanie się religijności selektywnej. Przez tę religijność rozumie się kwestionowanie lub negowanie dogmatów wiary i norm etycznych, czyli kształtowanie się religijności niezgodnej z nauką Kościoła, albo inaczej subiektywnej i prywatnej. Inaczej mówiąc, chodziło o ukazanie na przykładzie ludności katolickiej w Puławach na ile proces przemian religijności – od tradycyjnej i instytucjonalnej do wybiórczej – jest podobny do tego procesu, jaki wcześniej wystąpił na Zachodzie.

W tym sprawozdaniu uwzględniono jedynie dwa parametry religijności: globalne wyznanie wiary i wierzenia religijne. Pominęto moralność, ponieważ zajmie się nią szerzej ks. prof. J. Mariński.

1. Globalne wyznanie wiary

Spośród wskaźników tego parametru uwzględni się tylko jeden, mianowicie autodeklarację wiary. Przypuszczano, że środowisko miejskie Puław poddane procesom intensywnej industrializacji nie sprzyja jednolitości postaw wobec wiary: przeciwnie sprzyja raczej ich

¹ Por. W. Piwowarski, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*, Warszawa 1977, s. 367. Trzeba dodać, że w następnych badaniach został poszerzony kwestionariusz wywiadu.

² Wyniki tych badań opracował ks. Z. Tyburski w pracy pt.: *Religijność miejska w procesie uprzemysłowienia, Studium socjologiczne na przykładzie Puław*, Lublin 1983, s. 411 wraz z aneksami (mps w bibliotece KUL).

³ Sprawozdanie z tych badań jeszcze nie zostało opracowane.

zróźnicowaniu i polaryzacji. Przyjęto hipotezę, że im bardziej intensywny wpływ procesu industrializacji w określonym środowisku społecznym, tym większe zróźnicowanie autodeklaracji wiary.

W ciągu 20-tu lat nastąpił spadek wskaźnika głęboko wierzących z 22,4% do 15,3%. Różnica wynosząca 7,1% jest znaczna. Jednocześnie nastąpił wzrost wierzących z 64,4% do 76%, czyli o 11,6% i ten wzrost zasługuje na uwagę.

Tab. 1. Autodeklaracja wiary

Wyszczególnienie:	1969 N = 941	1979 N = 1006	1989 N = 991
głęboko wierzący	22,4	15,1	15,3
wierzący	64,4	71,4	76,0
razem	86,8	86,5	91,3
obojętni religijnie	8,9	10,3	8,0
niewierzący	4,0	3,1	0,5
brak odpowiedzi	0,3	0,1	0,2
ogółem	100,0	100,0	100,0

Można stwierdzić, że w 1969 r. zaznaczał się jeszcze wpływ Wielkiej Nowenny, kiedy to ogólnie wzrosło zaangażowanie religijne katolików. Później jednak zaangażowanie to spadło, ale przy jednoczesnym wzroście identyfikacji z wiarą religijną. Ogólnie można powiedzieć, że w badanym okresie nastąpił wzrost liczby katolików deklarujących się jako wierzący. Podczas gdy w 1969 r. wskaźnik głęboko wierzący i wierzący wynosił 86,8%, w 1979 r. – 86,5%, to w 1989 r. wskaźnik ten wynosił już 91,3%. Potwierdza to hipotezę o wzroście autodeklaracji wiary w środowisku miejskim w latach 80-tych.

Charakterystyczne jest przy tym, że wskaźniki religijnie obojętnych utrzymały się prawie na tym samym poziomie, co jest zrozumiałe ze względu na sytuację gospodarczą kraju; zaś wskaźniki niewierzących spadły od 4% w 1969 r. do 0,5% w 1989 r., czyli o 3,5%. Niewierzący prawdopodobnie znaleźli się w kategorii ludzi wierzących. Prawdopodobnie byli to niewierzący oficjalnie a nie faktycznie.

2. Wierzenia religijne

Z wielu pytań kwestionariusza dotyczących prawd religijnych uwzględniono tylko cztery, mianowicie: istnienie Boga, istnienie Trójcy św., nagrodę i karę po śmierci i zmartwychwstanie ciał. Wiara badanych w tym zakresie wskazuje na brak spoistości wierzeń w świadomości respondentów, a tym samym na dokonujący się proces wybiórczości. Trzeba dodać, że w 1969 r. w kwestionariuszu zabrakło pytania o wiarę w Boga.

Tab. 2. Wiara w istnienie Boga

Wyszczególnienie	1979	1989
wierzę	91,5	91,5
nie wierzę	5,0	5,0
wątpię	3,3	2,8
brak odpowiedzi	0,2	0,7
ogółem	100,0	100,0

Jak się okazało, w 1979 r. i w 1989 w Boga wierzyło 91,5%; nie wierzyło 5%, zaś wątpiło w tę prawdę wiary ok. 3%. Wskaźnik wierzących w Boga jest wysoki i utrzymał się na jednakowym poziomie, mimo dokonujących się przemian.

Tab. 3. Wiara w istnienie Trójcy św.

Wyszczególnienie	1969	1979	1989
wierzę	80,5	85,1	87,7
nie wierzę	6,5	8,0	4,1
wątpię	9,3	6,0	6,6
brak odpowiedzi	3,7	0,9	1,6
ogółem	100,0	100,0	100,0

Tab. 4. Wiara w nagrodę lub karę po śmierci

Wyszczególnienie	1969	1979	1989
wierzę	69,8	80,7	80,5
nie wierzę	11,4	10,7	4,9
wątpię	14,8	7,5	11,9
brak odpowiedzi	4,0	1,1	2,7
ogółem	100,0	100,0	100,0

Tab. 5. Wiara w zmartwychwstanie

Wyszczególnienie	1969	1979	1989
wierzę	50,5	41,0	42,4
nie wierzę	24,6	49,7	43,7
wątpię	20,1	8,2	13,9
brak odpowiedzi	4,8	1,1	13,9
ogółem	100,0	100,0	100,0

Jednakże gdy chodzi o pozostałe prawdy wiary, wskaźniki wyraźnie spadają w porównaniu ze wskaźnikami wierzących w ogóle. W kolejnych latach (1969, 1979, 1989) w Trójcę św. wierzyło 80,5%; 85,1%; 87,7%. Pozornie można sądzić, że nastąpił wyraźny wzrost wiary chrześcijańskiej, bo prawda ta charakteryzuje właśnie chrześcijaństwo. Jednakże znacznie więcej było wierzących w ogóle niż wierzących w tę prawdę wiary.

Jeszcze niżej spadły wskaźniki procentowe odnośnie do wiary w nagrodę lub karę po śmierci. W wymienionych latach wierzyło w nią 69,8%; 80,7%; 80,5%. I w tym przypadku, mimo wzrostu akceptacji tej prawdy, nastąpił spadek w stosunku do wierzących w ogóle, akceptujących tę prawdę ok. 10% w stosunku do 1969 r. Co ciekawe, dokonał się znaczący spadek ludzi niewierzących w nagrodę lub karę po śmierci o 6,5% oraz wątpiących o 2,9%.

Najniższe wskaźniki uzyskała wiara w zmartwychwstanie ciał. W badanym okresie wierzyło w nią 50,5%; 41%; 42,4%. W stosunku do 1969 r. nastąpił spadek o 8,1%. Wiara w zmartwychwstanie ciał jest szczególnie trudna dla ludzi o niepogłębionej religijności. Wielu z nich odpowiada np. „dusza zmartwychwstanie”.

Akceptacja prawd wiary, mimo faktycznego wzrostu w badanym okresie, wskazuje na pogłębiający się rozdział między wiarą w ogóle a wierzeniami (dogmatami).

3. Wiara i wierzenia

Interesujące jest, że w czasach najnowszych dokonuje się proces przejścia od wierzeń do wiary. Dawniej zwracano uwagę nie tyle na postawę wiary, ile raczej na ortodoksyjność religijną. Współcześnie katolicy, nawet gdy zachowują wiarę, to nie przejmują się wątpliwościami i odrzucaniem dogmatów religijnych.

Wyniki badań z poszczególnych lat w Puławach wyraźnie wskazują na zasygnalizowaną tendencję przemian: od religijności tradycyjnej i instytucjonalnej do religijności wybiórczej,

subiektywnej i prywatnej. W stosunku do wyników badań na Zachodzie religijność polska w omawianym zakresie jest bardziej niekonsekwentna, a nawet sprzeczna sama w sobie. W badaniach empiryczno-terenowych często wskaźniki wierzących w ogóle są wyższe od wskaźnika wierzących w Boga Osobowego. W Puławach zjawisko to nie wystąpiło, przynajmniej w 1989 r.

Natomiast zauważa się wyraźnie różnicę pomiędzy pozostałymi prawdami wiary. Biorąc pod uwagę ostatnie z przeprowadzonych w Puławach badań zauważa się, że wierzących w Tróję św. jest o 3,6% mniej niż w ogóle wierzących. Wskaźniki te kształtują się podobnie gdy chodzi o nagrodę lub karę po śmierci (10,8%) oraz zmartwychwstanie ciał (49,8%). Prawdopodobnie różnica ta byłaby jeszcze większa, gdyby w kwestionariuszu uwzględniono wiarę w piekło. Potwierdza to wyraźnie podstawową tendencję przemian religijności polskiej.

Z przeprowadzonych analiz wynika, że w warunkach totalitaryzmu, mimo masy wierzących, dokonywał się proces selektywności. Proces ten z pewnością był uwarunkowany różnymi czynnikami, a m.in. uprzemysłowieniem. Przedstawiono go tylko ogólnie uwzględniając czasokres, a nie cechy demograficzne i społeczne respondentów. Przedstawię to w całościowej monografii.

Teresa Podgórska, Lublin

IV. SOCJOLOGICZNE BADANIA NAD DOŚWIADCZENIEM RELIGIJNYM

Socjologowie wskazują od dawna, że w społeczeństwach pluralistycznych zaznacza się proces przesuwania się religii z wymiarów publicznych do prywatnych. Oznacza to zmniejszanie się społecznego znaczenia instytucji religijnych i zewnętrznych praktyk rytualno-kulturowych. Nie zawsze tym zjawiskom towarzyszy zanik czy zmniejszanie się tego, co określone jest jako przeżycie *sacrum* lub doświadczenie religijne. Badania nad doświadczeniem religijnym wykazują, że w wysoko zurbanizowanych społeczeństwach nie występują zjawiska masowego zaniku religijności, lecz dokonują się zróżnicowane przemiany w sferze religijno-kościelnej¹. Współczesne przemiany społeczno-kulturowe, czyli tzw. zjawiska modernizacji, prowadzą do zaakcentowania subiektywnej strony życia ludzkiego. P. L. Berger podkreśla nawet, że „modernizacja i subiektywizacja są procesami pokrewnymi”². Ten kierunek przekształceń społeczno-kulturowych zachęca do analiz problemu doświadczenia ludzkiego, w tym także doświadczenia religijnego.

Dokonujące się przemiany w religijności sprawiają – przynajmniej pośrednio – że temat doświadczenia religijnego zyskuje coraz bardziej na ważności³. Do psychologów religii zajmujących się analizą indywidualnego doświadczenia religijnego dołączają się – nie bez oporów – socjologowie. Religijne ruchy młodzieżowe lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ujawniły tęsknoty człowieka współczesnego za światem ponadempirycznym i potrzebę przeżycia religijnego w wymiarach ludzkiego doświadczenia codziennego. Poszerzenie przedmiotu zainteresowań socjologii religii o problematykę doświadczenia religijnego jest sięgnięciem do tego, co stanowi życiodajny „rdzeń” każdej religii, do tego, co jest najbardziej znamienne dla religijności człowieka.

Według P. L. Bergera doświadczenie religijne wiąże się z przeżyciem tego co nadprzyrodzone i tego co święte. Dotyka ono rzeczywistości radykalnie odmiennie od zwykłego, codziennego życia, tym niemniej realnej, jakby ostatecznej, w świetle której zwykła rzeczywistość przestaje być ważna. Doświadczenie tego co nadprzyrodzone przekształca widzenie siebie i innych. Często wiąże się z poczuciem intensywnego powiązania lub miłości wobec bliźnich. Doświadczenie religijne nie jest tożsame ze zjawiskiem określanym jako

¹ W. Piwowarski, *Problemy duszpasterskie w strefie zurbanizowanej*, Przegląd Powszechny 1982 nr 3 s. 24.

² P. L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1980, s. 33.

³ H. Domagała, H. Grzywacz-Moszczyńska, P. Socha, *Psychologia religii*, Kraków 1984, s. 79-90.

mistycyzm. Mistycyzm jest ważnym źródłem tłumaczącym doświadczenie tego co nadprzyrodzone, ale nie jedynym. Mistycyzm jest drogą prowadzącą do tego co nadprzyrodzone poprzez zanurzenie się w domniemanych „głębiach własnej świadomości”, w doświadczeniu religijnym to co nadprzyrodzone jest jakby zewnętrzne, a nawet przeciwstawne „ja”, ludzkiej świadomości. Doświadczenie religijne nie jest zjawiskiem powszechnym, przejawiającym się jednakowo wśród ludzi. Znajduje swoje ucieleśnienie w tradycji, za pośrednictwem której dociera do tych, którzy sami go nie przeżyli i w której zostaje ono zinstytucjonalizowane⁴.

W badaniach socjologicznych nad religijnością w Polsce niewiele uwagi zwracano na doświadczenie religijne. Tymczasem znajduje się ono u podstaw każdej religii i grupy wyznaniowej. Bliższe poznanie tego wymiaru religijności może być interesujące nie tylko z naukowego, ale także i z praktycznego punktu widzenia. Może się okazać na przykład, że ludzi wierzących bardziej łączy doświadczenie religijne aniżeli kultura czy działania religijne. Wychodząc z określonych przesłanek teoretycznych, nawiązujących do Ch. Y. Glocka, R. Starka i U. Boss-Nünning, opracowano pod koniec lat osiemdziesiątych w Katedrze Socjologii Religii KUL pod kierunkiem ks. prof. Władysława Piwowskiego socjologiczną koncepcję doświadczenia religijnego, a następnie dokonano operacjonalizacji pojęcia „doświadczenie religijne”.

Według przyjętej koncepcji badawczej doświadczenie religijne uzewnętrznia się w czterech podstawowych wymiarach: w wymiarze potrzeby (jako pragnienie wiary i poszukiwanie sensu życia), w wymiarze poznania (jako odkrywanie obecności i działania Boga w świecie), w wymiarze zaufania lub bojaźni (jako zawierzenie Bogu, który pomaga przezwyciężyć trudności życiowe i daje głębokie poczucie bezpieczeństwa) i w wymiarze autorytetu (religijność dojrzała i niedojrzała). Kwestionariusz ankiety operacjonalizujący przyjęte wymiary doświadczenia religijnego zawiera 39 itemów: 9 itemów w odniesieniu do wymiaru potrzeby, 9 itemów w odniesieniu do wymiaru poznania, 9 itemów w odniesieniu do wymiaru zaufania lub bojaźni i 12 itemów w odniesieniu do wymiaru autorytetu (kwestionariusz zawiera także 2 pytania autoidentyfikacyjne oraz 7 pytań merytorycznych). Posługując się skonstruowanym w Katedrze Socjologii Religii KUL kwestionariuszem ankiety w latach 1988-1992 przeprowadzono w różnych środowiskach młodzieżowych badania socjologiczne. Zrealizowali je uczestnicy seminarium magisterskiego z socjologii religii pod kierunkiem ks. prof. W. Piwowskiego. Badania te dotyczyły: młodzieży z pierwszych i ostatnich klas Liceum Ogólnokształcącego w Poniatowej (B. Małinowska), młodzieży z pierwszych i ostatnich klas Liceum Ogólnokształcącego im. Marszałka Piłsudskiego w Garwolinie (R. Janowska), młodzieży z pierwszych i ostatnich klas z Liceum Ogólnokształcącego im. Komisji Edukacji Narodowej w Puławach (B. Kostrowa), młodzieży z klas maturalnych Liceum Ogólnokształcącego i Liceum Zawodowego w Głogowie (M. Żywicki), młodzieży zależnej i niezależnej ekonomicznie w Kędzierzynie-Koźlu (M. Korzeniowski), młodzieży należącej do Ruchu „Światło-Życie” i nie należącej do tego Ruchu z X Liceum Ogólnokształcącego w Gdańsku (J. Stoliczyk). Badaniami objęto także parafię wiejską Pustków-Osiedle w diecezji tarnowskiej (A. Hylińska), uczestników rekolekcji „zamkniętych” w Kostomłotach i Kamesznicy (R. Gęczyk) oraz wybrane grupy neokatechumenalne w Lublinie (R. Klimczak).

Przeprowadzone badania empiryczne pozwoliły ustalić, czy doświadczenie religijne wyraża się bardziej jako potrzeba czy poznanie, lub bojaźń, czy jest wyrazem osobowego rozwoju czy raczej poszukiwaniem oparcia w autorytecie, jak różnicuje się ono ze względu na cechy społeczno-demograficzne jak płeć, wiek, typ szkoły itp. Poniżej zostaną przedstawione przykładowo dwa itemy, pierwszy odnoszący się do parametru potrzeby (poszukiwanie sensu życia), drugi do parametru zaufania lub bojaźni (modliwa jako źródło nowych sił). Respondenci ustosunkowali się do tych twierdzeń według następującej skali ocen: całkowicie zgadza się, zgadza się, zaledwie zgadza się, chyba nie zgadza się, całkowicie nie zgadza się.

Poszukiwanie sensu życia należy do podstawowych potrzeb ludzkiej egzystencji. Mówi się, że człowiek jest istotą poszukującą celów, które orientują życie jako całość i poszczególne jego fragmenty. Pytań o sens życia nie można odkładać na później. Nauka nie jest w stanie udzielić pełnej odpowiedzi na te pytania, nie potrafi ich nawet właściwie postawić. Nikt nie

⁴ P. L. Berger, *Modernizacja jako uniwersalizacja herezji*, w: *Zjawisko wspólnoty* (Wybór tekstów), red. B. Mikolajewska, Warszawa 1989, s. 436-442.

może przez dłuższy czas żyć poza sensem lub z niego zrezygnować⁵. Także wielkie osiągnięcia cywilizacji współczesnej nie wyzwoliły człowieka od dręczących go pytań o sens życia. Tam, gdzie jawią się problemy sensu życia, tam też wyrasta na ogół problem religii. Jeżeli nawet nie ma statystycznych różnic (ilościowych) między wierzącymi i niewierzącymi w intensywności poczucia sensu życia, to istnieją z pewnością różnice jakościowe, związane z odmienną jego realizacją w codzienności. Sens życia jest inaczej rozumiany w perspektywie wiary i inaczej bez niej.

Tab. 1. Ocena twierdzenia: „bez wiary moje życie nie miałoby sensu” (dane w %)

Badane zbiorowości	całkowicie zgadza się	zgadza się	zaledwie zgadza się	chyba nie zgadza się	całkowicie nie zgadza się	brak danych	razem
Poniatowa	45,0	32,5	13,3	4,2	4,2	0,8	100,0
Garwolin	56,7	32,5	5,0	4,2	1,7	—	100,0
Puławy	30,8	39,1	16,6	5,9	7,5	—	100,0
Głogów	38,3	29,7	12,5	11,7	8,3	—	100,0
Kędzierzyn	25,0	31,7	24,2	9,2	10,0	—	100,0
Gdańsk	45,8	29,2	10,8	8,4	5,8	—	100,0
Pustków-Osiedle	57,8	36,1	2,6	2,2	1,3	—	100,0
Rekolektanci	80,8	15,0	1,7	0,8	0,8	0,8	100,0
Neokatechumenat	71,6	22,2	1,6	2,2	2,2	—	100,0

Dane zawarte w tabeli 1. ilustrują stanowisko katolików w sprawie roli wiary w usensowieniu ludzkiego życia. Jeżeli dwie pierwsze odpowiedzi („całkowicie zgadza się” i „zgadza się”) uznać za wyraz przekonania, że wiara jest niezbędnym czynnikiem nadającym sens życia, to od 56,7% do 89,2% respondentów w poszczególnych środowiskach młodzieżowych reprezentuje takie właśnie przekonanie, jeszcze więcej w parafii wiejskiej oraz wśród rekolektantów i grup neokatechumenalnych. Stanowisko przeciwne reprezentowali ci, którzy zakwestionowali twierdzenie o koniecznym związku wiary i sensu życia („chyba nie zgadza się” i „całkowicie nie zgadza się”), czyli próbują szukać sensu życia poza wiarą (od 1,6% do 20,0%) w poszczególnych zbiorowościach. Wreszcie pozycję pośrednią zajęli ci, którzy sensu życia szukali w wierze jak i w wartościach życia codziennego (od 1,6% do 24,2%).

W otaczającym nas świecie cywilizacji współczesnej istnieje wiele sytuacji utrudniających rozwój osobowościowy człowieka, prowadzący niekiedy do jego degradacji psychicznej i moralnej. Wiara dostarcza jednostce takich wartości, które mogą być przez nią uznane jako nadające sens życiu i pozwalające prawidłowo funkcjonować w życiu społecznym. Jeżeli nawet nie zawsze stawia się te problemy w sposób w pełni świadomy, to jednak ma się przekonanie, że religia może na te pytania udzielić odpowiedzi i ukazać sens życia.

Modlitwa indywidualna uchodzi w przekonaniu ludzi wierzących za bardzo podstawowy obowiązek religijny i stanowi ważny element wychowania religijnego dzieci. Praktykowanie modlitwy lub jej zaniechanie jest znakiem żywotności lub upadku życia religijnego. W epoce postępującej sekularyzacji dochodzi często do zakwestionowania człowieka jako istoty modlącej się. Kryzys przeżywają szczególnie tradycyjne formy modlitwy. Z badań socjologicznych wynika, że katolicy więcej cenią modlitwę jako wartość („trzeba się modlić do Boga i czerpać stąd nowe siły”) niż jako normę (realizacja praktyk modlitewnych).

⁵ *Sinnlosigkeit und Sinnperspektive. Die Bedeutung gewandelter Lebens und Sinnstrukturen für die Schulkrise*, Hrsg. von F. Bohnsach. Frankfurt am Main 1984.

Tab. 2. Ocena twierdzenia: „trzeba się modlić do Boga i czerpać stąd nowe siły” (dane w %)

Badane zbiorowości	całkowicie zgadza się	zgadza się	zaledwie zgadza się	chyba nie zgadza się	całkowicie nie zgadza się	brak danych	razem
Poniatowa	45,0	34,1	14,2	1,7	5,0	—	100,0
Garwolin	63,3	23,1	10,8	1,7	1,7	—	100,0
Puławy	42,5	35,0	15,0	5,0	2,5	—	100,0
Głogów	38,3	29,2	10,8	9,2	12,5	—	100,0
Kędzierzyn	20,8	34,2	29,2	10,0	5,8	—	100,0
Gdańsk	42,5	38,4	11,7	3,3	3,3	0,8	100,0
Pustków-Osiedle	56,9	36,1	4,8	1,3	0,9	—	100,0
Rekolektanci	84,0	15,0	0,8	—	—	—	100,0
Neokatechumenat	68,8	24,4	5,0	1,1	—	0,5	100,0

Pełna akceptacja modlitwy jako wartości ogólnej (od 55,0% do 86,6%) i akceptacja z zastrzeżeniami (od 10,8% do 29,2%) jest w badanych środowiskach młodzieżowych niemal powszechna. Tylko od 3,4% do 15,8% respondentów przypadło na tych, którzy zakwestionowali wartość i sens modlitwy („chyba nie zgadza się” i „całkowicie nie zgadza się”). Nie znaczy to jednak, że wszyscy wysoko oceniający modlitwę jako formę kontaktu z Bogiem realizują tę praktykę religijną na co dzień.

Przytoczone przykładowo dane empiryczne wskazują na wysoką intensywność doświadczenia religijnego katolików polskich. Jak wynika z przeprowadzonych badań socjologicznych, najwyższe wskaźniki intensywności doświadczenia religijnego uzyskano w wymiarze potrzeby i poznania, nieco niższe w wymiarze zaufania lub bojaźni i najniższe w wymiarze autorytetu. Dziewczęta uzyskiwały wyższe wskaźniki intensywności doświadczenia religijnego niż chłopcy, młodzież ze szkół ogólnokształcących wyższe niż ze szkół zawodowych, młodzież nieusamodzielniona ekonomicznie wyższe niż młodzież usamodzielniona ekonomicznie, młodzież z klas pierwszych wyższe niż z klas maturalnych. Katedra Socjologii Religii KUL przygotowuje pełną syntezę przeprowadzonych i będących w toku realizacji badań socjologicznych nad doświadczeniem religijnym.

Zebrane dane na temat roli doświadczenia religijnego w życiu katolików polskich – ze względu na ich charakter wstępny – nie pozwalają na wyciągnięcie zbyt daleko idących wniosków. Dotykamy tu bardzo subtelного i zarazem wymykającego się ścisłej obserwacji socjologicznej zagadnienia, jakim jest przeżywanie i doświadczenie Boga osobowego. Pomimo wszelkich zastrzeżeń, jakie można by podnieść przeciwko tym badaniom, dowodzą one, że ranga religii w wymiarze doświadczenia jest stosunkowo wysoka i odznacza się szczególną trwałością. W społeczeństwie polskim – w przeciwieństwie do społeczeństw zsekularyzowanych w Europie Zachodniej – religijność jest przeżywana także w układzie instytucjonalnym, a sam Kościół jest ważną ramą inspirującą i scalającą przeżycia religijne dotyczące obecności i działania Boga w świecie. Zmniejszanie się funkcji religii w życiu społecznym nie musi oznaczać automatycznie pomniejszania funkcji psychologiczno-egzystencjalnych (doświadczenie religijne) i przesunięcia religii na margines indywidualnej świadomości.

ks. Janusz Marianański, Lublin

V. OGÓLNOPOLSKA KONFERENCJA SOCJOLOGÓW RELIGII

W dniach 23-24 czerwca 1993 r. odbyła się w Lublinie ogólnopolska konferencja socjologów religii. Jej inicjatorem była Sekcja Socjologii Religii Polskiego Towarzystwa Socjologicznego. W ramach własnego planu pracy dokonuje ona przeglądu dorobku

poszczególnych ośrodków naukowych. Dotychczas odbyły się konferencje w Ołtarzewie (księża pallotyni) i w Warszawie.

Tematyka konferencji lubelskiej została poświęcona przemianom religijności społeczeństwa polskiego w świetle badań lubelskiego środowiska naukowego (KUL i UMCS). Stroną organizacyjną zajął się Oddział Lubelski Polskiego Towarzystwa Socjologicznego we współpracy z Zakładem Socjologii Wsi i Miasta UMCS i Lubelskim Towarzystwem Naukowym. Miejszem obrad była siedziba LTN. Wzięło udział kilkadziesiąt osób z kilkunastu ośrodków (m.in. z Warszawy, Krakowa, Gdańska, Szczecina, Rzeszowa i Białegostoku).

Podczas konferencji wygłoszono łącznie 19 doniesień naukowych, w tym 7 referatów i 12 komunikatów. Środowisko socjologiczne KUL reprezentowało 8 referentów, 9 było z UMCS oraz po jednym z Akademii Rolniczej i Akademii Medycznej w Lublinie. Moderatorem obrad był Przewodniczący Sekcji prof. dr hab. Witold Z d a n i e w i c z SAC. Konferencja składała się z czterech sesji tematycznych.

Sesja pierwsza nosiła tytuł: *Kościół w przemianie*. Przewodniczył jej prof. dr hab. Józef S t y k. Referaty wygłosili: ks. prof. dr hab. Władysław P i w o w a r s k i (*Kościół i religijność w przemianie*) i bp prof. dr hab. Kazimierz R y c z a n (*Przemiany tradycji religijnej*). Komunikaty z badań zaprezentowali: ks. prof. dr hab. Leon D y c z e w s k i OFMConv. (*Religijność polskich emigrantów w Bawarii*), dr Zbigniew N a r e c k i (*Typy środowiska społecznego a religijność*) oraz mgr Teresa P o d g ó r s k a (*Przemiany religijności w warunkach totalitaryzmu. Na przykładzie Puław*).

Przemiany moralności religijnej były przedmiotem sesji drugiej, której przewodniczył ks. prof. dr hab. Władysław P i w o w a r s k i. Referaty przedstawili: ks. prof. dr hab. Janusz M a r i a Ń s k i (*Moralność indywidualna i społeczna w przemianie*) i mgr Marta Ł a c e k (*Religia i jej wpływ na życie rolników miejskich*). Tu również znalazły swoje miejsce komunikaty: ks. mgr. Kazimierza Ś w i e s a (*Wartości religijno-moralne młodzieży*), mgr Wojciecha M i s z t a ł a (*Norma religijna i norma moralna w ujęciu Marii Ossowskiej*) i mgr Piotra N o w a k a (*Motywacje religijne w ruchach społecznych. Studium socjohistoryczne dymitriad*).

Drugi dzień konferencji również dzielił się na dwie sesje tematyczne. Pierwsza nosiła tytuł: *Religia a wartości*. Przewodniczył jej ks. prof. Janusz M a r i a Ń s k i. Referaty wygłosili: prof. Józef S t y k (*Religia w chłopskim systemie wartości*) i mgr Danuta N i c z y p o r u k (*Czas sacrum w polskiej kulturze ludowej*). Komunikaty badawcze zaprezentowali natomiast: ks. prof. dr hab. Ryszard K a m i Ń s k i (*Parafia katolicka w przemianie*), dr Tadeusz S a m u ł a (*Spoleczne funkcje sanktuariów. Na przykładzie Krasnobrodu i Radecznicy*) oraz mgr Mariusz K u c h a r e k (*Socjologia religii w ujęciu ks. Franciszka Mirka*).

Problematyka ostatniej sesji odnosiła się do zagadnienia: religia a życie, zdrowie i śmierć. Przewodniczył jej prof. dr hab. Edward C i u p a k. Referat pt. *Religijność a podejście do śmierci* wygłosiła dr Mirona O g r y z k o - W i e w i ó r o w s k a. Ponadto zaprezentowano trzy komunikaty: prof. dr hab. Stanisław K o s i Ń s k i (*Działalność prozdrowotna ks. Antoniego Kwiatkowskiego*), dr Włodzimierz P i ą t k o w s k i (*Elementy religijne w polskim lecnictwie ludowym*) oraz mgr Zofia K o s t r z a n o w s k a (*Działalność społeczna duchowieństwa na przykładzie ks. Grzegorza Piramowicza*).

Ostatnim elementem czwartej sesji była dyskusja nad zaprezentowanymi doniesieniami. Posiadała ona wprawdzie charakter wielowątkowy, jednak można było wyróżnić kilka zasadniczych problemów: pojęcie systemu wartości i kierunki jego przeobrażeń (zwłaszcza w środowiskach wiejskich), rola religii w przemianach społeczno-kulturowych, instytucja Kościoła w okresie transformacji systemowej, Kościół a orientacje i ugrupowania polityczne. Po dyskusji ks. prof. Władysław Piwowarski dokonał krótkiego podsumowania obrad.

Materiały z konferencji zostały już zebrane i przygotowane do druku przez ks. prof. Witolda Z d a n i e w i c z a i prof. Józefa S t y k a jako redaktorów naukowych. Zostaną one w ciągu najbliższych miesięcy opublikowane jako praca zbiorowa dzięki pomocy finansowej Polskiego Towarzystwa Socjologicznego.

Józef Styk, Lublin