

Mariański, Janusz

Badania socjologiczne nad religijnością na Węgrzech

Studia Płockie 14, 120-143

1986

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 oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Janusz Mariański

BADANIA SOCJOLOGICZNE NAD RELIGIJNOŚCIĄ NA WĘGRZECH

WSTĘP

Węgierska socjologia religii praktycznie rzecz biorąc nie istniała przed 1960 rokiem. W latach pięćdziesiątych nie interesowano się socjologiczną problematyką religijności jednostek i społeczeństwa jako całości ani faktycznym funkcjonowaniem instytucji kościelnych w społeczeństwie. Dopiero w latach sześćdziesiątych rozpoczęto prowadzenie na szerszą skalę badań empirycznych nad miejscem i rolą religii w społeczeństwie węgierskim, głównie jednak nad rozwojem ateizmu. Badania te prowadzone przez ośrodki laickie były najczęściej publikowane w czasopiśmie „Világosság” i obejmowały problematykę procesów laicyzacji, stosunki pomiędzy Kościołem a państwem, socjograficzne opisy życia religijnego w sektach oraz różnorodne przejawy zanikania wpływu Kościołów na życie społeczne i „wypadanie” religii z życia publicznego. W węgierskiej socjologii religii z lat sześćdziesiątych przeważały badania empiryczne realizowane na małych zbiorowościach próbnych i podejmujące wybrane problemy socjo-religijne.

Lata siedemdziesiąte przynoszą dalszy postęp w socjologicznej refleksji nad życiem religijnym na Węgrzech. Rośnie zainteresowanie dla teoretycznych i metodologicznych problemów socjologii religii, prowadzi się bardziej pogłębione i zróżnicowane badania empiryczne, przy zastosowaniu bardziej precyzyjnych narzędzi badawczych. W porównaniu z okresem lat sześćdziesiątych wzrosła dwukrotnie liczba publikacji z zakresu socjologii religii. Powołano do życia Sekcję Socjologii Religii w Instytucie Filozofii Węgierskiej Akademii Nauk oraz Ośrodek Socjologii Religii w Pécsu¹.

Przedmiotem zainteresowań socjologów węgierskich jest pozycja społeczna religii w społeczeństwie jako całości i świadomości społecznej obywateli oraz jej stosunek do innych form świadomości społecznej. Stawia się pytania o rolę religii w integracji, regulacji i komunikacji procesów społecznych z jednej strony oraz pytania o wpływ procesów sekularyzacyjnych na religijność, zwłaszcza zaś na postawy moralno-polityczne obywateli, o źródła obiektywne i subiektywne procesów laicyzacji — z drugiej. W programie bardziej szczegółowych badań empirycznych znajdują się takie sprawy, jak: społeczne przyczyny sekularyzacji w warunkach społeczeństwa socjalistycznego, wpływ industrializacji i urbanizacji na rozwój aktywności religijnych, zaangażowanie polityczne ludzi wierzących i niewierzących, społeczne i ideologiczne przyczyny powstawania sekt religijnych, związki pomiędzy postawami wobec religii a społecznie dewiacyjnymi formami zachowań (np. przestępczość, alko-

¹ A. Mikołajko, Socjologia religii na Węgrzech w latach 1945—1982, „Euhemer — Przegląd Religioznawczy” 28 (1984) nr 2, s. 83—89. Por. M. Tomka, Die Anfänge der ungarischen Religionssoziologie. W: UKI-Berichte, Wien—München 1978, s. 63—83.

holizm), obraz świata w świadomości ludzi wierzących, rozwój światopoglądu młodzieży (ze szczególnym uwzględnieniem rozwoju religijnego), profil światopoglądowy kobiet pracujących w domu².

Lata siedemdziesiąte przynoszą znaczne ożywienie zainteresowań socjologią religii w kręgach kościelnych³. Są publikowane artykuły z zakresu tej problematyki w czasopismach „Vigilia”, „Theológia” i „Theológiai Szemle”. Akademia Teologiczna w Budapeszcie nie posiada jednak instytutu do badań socjo-religijnych. Należy podkreślić, że od 1957 roku istnieje w Wiedniu Węgierski Instytut Socjologiczno-Kościelny (Ungarisches Kirchensoziologisches Institut), pod patronatem biskupa ordynariusza diecezji Eisenstadt. Od 1965 roku Instytut jest zwyczajnym członkiem organizacji międzynarodowej FERES (Fédération Internationale des Instituts de Recherches Socio-religieuses), zrzeszającej wiele socjologicznych instytutów krajowych.

Zasadniczą i obiektywną przeszkodę w adekwatnym przedstawieniu stanu i dynamiki rozwojowej religijności społeczeństwa węgierskiego stanowią trudności z uzyskaniem odpowiednio bogatej i reprezentatywnej literatury socjologicznej. Selekcja materiału dokonywała się na podstawie dostępności źródeł. Religijność społeczeństwa węgierskiego zostanie więc omówiona na podstawie wybranych badań socjologicznych, opublikowanych w czasopismach polskich i zachodnioeuropejskich. Niezależnie zresztą od barier językowych hipotetyczna rekonstrukcja stanu obecnego i tendencji rozwojowych religijności społeczeństwa węgierskiego nie jest łatwa.

I. STRUKTURA WYZNANIOWA I ORGANIZACJA DUSZPASTERSTWA KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Węgry są krajem o przeszło tysiącletniej tradycji chrześcijańskiej i o zróżnicowanej strukturze wyznaniowej. Ostatni spis powszechny uwzględniający przynależność wyznaniową odbył się w 1949 roku. Od tego czasu podaje się jedynie dane szacunkowe, gdyż formularze spisów państwowych nie zawierają pytań dotyczących przynależności wyznaniowej ludności. Poniższe zestawienie z lat 1910—1980 ukazuje strukturę wyznaniową ludności węgierskiej⁴.

Z tabeli 1 wynika, że w latach 1910—1949 nastąpił lekki wzrost liczby katolików w społeczeństwie węgierskim i nieznaczny spadek liczby członków innych wyznań chrześcijańskich i pozachrześcijańskich. Ponieważ od 1949 roku nie prowadzi się państwowej statystyki wyznaniowej, stąd nie jest łatwo podać wiarygodne dane o liczbie członków poszczególnych wyznań i wspólnot

² UKI-Berichte, Wien—München 1971, s. 3—13.

³ M. Tuininga, Les catholiques hongrois: „L'arbre taillé reverdiva”, „Informations Catholiques Internationales” 1977, nr 515, s. 26—28; tenże, La Hongrie: il ne suffit plus de prier, „Informations Catholiques Internationales” 1978, nr 527, s. 26—34. P. G. Bozsoky, Chrétiens en Hongrie, „Études” 346 (1977), s. 414—416. E. András, L'Eglise catholique de Hongrie après le concile, „Documentation sur l'Europe centrale” 13 (1975) nr 4, s. 243—256. J. Morel, E. András, L'opinion des catholiques hongrois sur les réformes de l'Eglise, „Social Compass” 15 (1968) nr 5, s. 383—401. J.M.A., Kirchliche Veränderungen in Ungarn, „Herder Korrespondenz” 29 (1975) nr 2, s. 56—58.

⁴ Kirche im Übergang. Die katholische Kirche Ungarns 1945—1982. Gesammelte Studien des Ungarischen Kirchensoziologischen Institutes (hrsg. von E. András i J. Morel), Wien 1982, s. 30. I. András, L'Eglise de Hongrie, „Pro Mundi Vita” 1984, nr 2, s. 15. P. André, L'Eglise de Hongrie qu'on a laissé vivre..., „Documentation sur l'Europe centrale” 4 (1966) nr 4, s. 267—270.

Tab. 1. Ludność Węgier według przynależności wyznaniowej (dane w %)

Wyznanie	Lata					
	1910	1920	1930	1941	1949	1980
Katolicy obrządku rzymskiego	62,8	63,9	64,9	65,7	67,8	59,2
Katolicy obrządku wschodniego	2,2	2,2	2,3	2,5	2,7	2,2
Reformowani	21,4	21,0	20,9	20,8	21,9	16,8
Ewangelicy	6,4	6,2	6,1	6,0	5,2	3,3
Rada Kościołów Wolnych	—	—	—	—	—	0,1
Prawosławni	0,8	0,6	0,4	0,4	0,4	0,6
Żydzi	6,2	5,9	5,1	4,3	1,5	0,7
Unitarianie	0,1	0,1	0,1	0,1	0,1	0,1
Inni	0,1	0,1	0,2	0,2	0,4	—
Bezwyznaniowi	—	—	—	—	—	17,0
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

religijnych. Według urzędowych danych państwowych działa na Węgrzech 21 wspólnot religijnych, dysponujących ogółem liczbą 7700 kościołów, kaplic, domów modlitwy, miejsc zebrań. Działa w nich około 6 tys. duszpasterzy (księża, pastory, wikariusze, kaznodzieje, rabinii itp.)⁵. Największą wspólnotą wyznaniową po Kościele katolickim jest Kościół reformowany z blisko 2 tys. pastorów, z czego od 1000 do 1100 jest zatrudnionych w duszpasterstwie. Dysponuje on siecią 1090 parafii oraz 1471 kościołów i miejsc modlitwy. Prowadzi szeroką działalność wydawniczą i społeczno-charytatywną⁶.

Teolog katolicki T. Nyiri podaje, że na 10,5 milionów mieszkańców Węgier w drugiej połowie lat siedemdziesiątych około 7 mln należało do Kościoła rzymsko-katolickiego, 1,6 mln — do Kościoła reformowanego i 400 tys. do Kościoła luterńskiego. Liczba zdecydowanych ateistów wahała się w granicach 500—600 tys. osób⁷. Według innych oszacowań 65,0% ludności Węgier stanowili katolicy (w 1949 r. — 70,0%), protestanci — 25,0%, prawosławni — 3,0%, inni — 1,5%, bezwyznaniowi — 5,5% (dane dla 1970 r.)⁸. W latach 1909—1949 wzrosła liczba katolików w stosunku do ogółu ludności z 65,0% do 70,5%. Gdyby tempo wzrostu utrzymało się, to w 1973 r. powinno być 72,5%, czyli 7,5 mln katolików. Tymczasem Kościół katolicki rejestrował oficjalnie w 1973 r. 6,5 mln wiernych. Oznaczało to według przybliżonych obliczeń stratę około 1 mln wierzących⁹.

Według szacunków z 1979 r. 6 122 314 osób przynależało do Kościoła katolickiego. Oznaczałoby to w liczbach bezwzględnych nieznaczny spadek w porównaniu z 1949 r. Jeżeli jednak w tym okresie liczba mieszkańców Węgier wzrosła z 9,2 mln w 1949 r. do 10,7 mln w 1980 r., to de facto oznacza to

⁵ Kirchenpolitik der Volksrepublik Ungarn. Dokumente — Fakten (hrsg. von Presseagentur Budapest), Budapest 1977, s. 32.

⁶ I. András, L'Eglise..., s. 15—16.

⁷ T. Nyiri, Was bedeutet Evangelisation in staatssozialistischen Ländern?, „Concilium" 14 (1978) nr 4, s. 261. Inne nieco dane przytacza Z. Słowik: Porozumienie i dialog pomiędzy państwem a Kościołem katolickim na Węgrzech, „Człowiek i Światopogląd" 1978, nr 5, s. 164.

⁸ Kirchen im Sozialismus. Kirche und Staat in den osteuropäischen sozialistischen Republiken, Frankfurt am Main 1977, s. 273.

⁹ Handbuch des ungarischen Katholizismus, Wien 1975, s. 5. Por. Bilanz des ungarischen Katholizismus. Kirche und Gesellschaft in Dokumenten, Zahlen und Analysen, München 1969.

spadek udziału katolików w strukturze wyznaniowej przynajmniej o kilka procent. Według ocen szacunkowych z 1980 r. udział katolików w strukturze wyznaniowej Węgier kształtował się na poziomie 61,4%¹⁰.

Ogólnie można by powiedzieć, że mniej niż dwie trzecie ludności Węgier przynależy do Kościoła katolickiego (łącznie z Kościołem obrządku wschodniego). Proces dekonfesjonalizacji bardziej dotyczy protestantów niż katolików. Poszerza się krąg osób nie identyfikujących się z jakimkolwiek wyznaniem religijnym.

Kościół rzymsko-katolicki jest reprezentowany przez 10 diecezji (w tym 3 archidiecezje). Dysponuje 2301 parafiami i 4662 miejscami kultu. Parafii liczących do 1 tys. wiernych jest 623 (27,1% ogółu parafii), od 1001 do 2000 wiernych — 759 (33,0%), od 2001 do 3000 wiernych — 324 (14,1%) i parafii liczących powyżej 3000 wiernych — 595 (25,8%)¹¹. Wykształcenie teologiczne otrzymują duchowni w 5 seminariach biskupich, w Akademii Teologicznej w Budapeszcie i w Papieskim Instytucie Węgierskim w Rzymie.

Jakkolwiek Kościół nie identyfikuje się z klerem, to jednak liczby odnoszące się do księży czynnych w duszpasterstwie i kandydatów na duchownych są niezwykle znaczące dla sytuacji pastoralnej Kościoła. Z dostępnych statystyk wynika, że liczba księży ustawicznie maleje. O ile w 1950 r. w 11 diecezjach węgierskich było jeszcze 3583 księży, a w 1960 r. nawet 3722, to w ciągu ostatnich 20 lat liczba ta zmniejszyła się do 2790 osób. Na jednego duchownego przypadało 2194 katolików¹².

Zmienia się struktura wieku węgierskiego duchowieństwa katolickiego. W 1964 r. na ogólną liczbę 3663 księży czynnych w duszpasterstwie 8% nie osiągnęło 30 roku życia, 21% było w wieku 31—40 lat, 25% — w wieku 41—50 lat, 32% — w wieku 51—60 lat i 14% — w wieku powyżej 60 lat¹³. Jeszcze w 1970 r. wśród 3392 osób duchownych było 48,9% liczących ponad 50 lat. W tym samym roku udział księży liczących mniej niż 30 lat wynosił 6,9% ogółu duchowieństwa węgierskiego (21% w Kościele powszechnym)¹⁴.

Przeciętny wskaźnik wieku duchowieństwa węgierskiego wynosi obecnie 52,8 lat¹⁵. Dokładne dane z 1980 r. mówią, że wśród księży czynnych w duszpasterstwie (łącznie z zakonnikami) 8% przypadało na księży w wieku 25—30 lat, 14% — w wieku 31—40 lat, 19% — w wieku 41—50 lat, 25% — w wieku 51—60 lat, 26% — w wieku 61—70 lat, 8% — w wieku powyżej 70 lat¹⁶. W 1983 r. ponad 60% ogółu duchowieństwa węgierskiego (pracujący w duszpasterstwie i będący poza duszpastrstwem) liczyło sobie ponad 60 lat¹⁷.

¹⁰ „Kathpress” 1981, nr 77, s. 3.

¹¹ I. András, *L'Eglise...*, s. 21. Dla porównania warto dodać, że w połowie lat sześćdziesiątych Kościół ewangelicko-augsburski posiadał 320 parafii i około 1000 budynków kościelnych. Posługę duszpasterską wobec 430 tys. wiernych sprawowało 430 proboszczów i 30 wikariuszy. Liczba duchownych w wieku 40—60 lat znacznie przewyższała liczbę duchownych w wieku 25—40 lat. Z.K., *U braci*, „Zwiastun” 8 (1968) nr 2, s. 20—21.

¹² „Kathpress” 1981, nr 77, s. 3.

¹³ Probleme der Priesterausbildung in Ungarn, „Herder Korrespondenz” 24 (1970) nr 4, s. 164.

¹⁴ Die katholische Kirche in Ungarn. W: Kirche in Not. Christentum — eine Hoffnung für ganz Europa (XXVII/1979), Königstein im Taunus 1979, s. 85—86.

¹⁵ „Kathpress” 1981, nr 77, s. 3.

¹⁶ I. András, *L'Eglise...*, s. 22.

¹⁷ T. Nyiri, Einige Aspekte der Situation der Kirche in Ungarn heute, „Diakonia” 9 (1978) nr 5, s. 332; tenże, Christ sein in Ungarn, „Kunst und Kirche” 1984, nr 2, s. 85. Por. J. Mariański, Struktura wieku duchowieństwa w świecie, w Polsce i w diecezji płockiej, „Miesięcznik Pastorski Płocki” 47 (1982) nr 7, s. 260—272.

Struktura wieku duchownych węgierskich jest więc wyjątkowo niekorzystna. „Starzenie się” struktury wieku duchowieństwa jest związane ze spadkiem powołań kapłańskich. Zmniejszanie się liczby kandydatów do stanu kapłańskiego jest największą troską Kościoła. W 1949 r. było jeszcze 1779 alumnów w Seminarium Duchownych, ich liczba wahała się w latach sześćdziesiątych w granicach 250—300 osób¹⁸. W 1980 r. było już tylko 212 alumnów, w 1983 r. — 130 alumnów. Nie obserwuje się podobnego kryzysu powołań kapłańskich w Kościele obrządku wschodniego¹⁹. Według opinii jednego z rektorów Seminarium Duchownego trzeba aktualnie kształcić około 1000 seminarzystów, aby zaspokoić istniejące potrzeby Kościoła²⁰. Jeden seminarzysta przypada na więcej niż 20 tys. katolików.

Bilans zgonów i nowych święceń kapłańskich jest również niekorzystny. W 1973 r. na 104 zmarłych księży przypadło tylko 30 neoprezbiterów²¹. Przeciwnie liczba księży zmniejsza się rocznie o około 50 osób (w ostatnich latach o około 80 osób). Jeżeli ten stan rzeczy utrzyma się, to liczba księży czynnych w duszpasterstwie zmniejszy się w 1990 r. do 2300 osób, a na przełomie XX wieku do 1800 osób (według innych przewidywań: 1500—1600 osób). Powstanie wówczas poważny problem w zakresie organizacji duszpasterstwa parafialnego²². Przewiduje się, że pod koniec bieżącego stulecia spośród 2312 parafii około połowa nie będzie obsadzona²³.

Odpowiednia organizacja duszpasterstwa jest szczególnie ważna w sytuacji, gdy parafia jest niemal jedyną „przestrzenią”, w której ogniskuje się publiczne życie religijne ludzi wierzących. „Kwestia kapłańska” stanowi więc bardzo ważny problem przyszłego rozwoju Kościoła na Węgrzech.

W sytuacji braku duchowieństwa parafialnego istnieją potrzeby i perspektywy dla szerszego włączania ludzi świeckich w odpowiedzialne życie za Kościół, czyli uaktywnienie ich w pracy apostołskiej na rzecz Kościoła. Określone inicjatywy podjęto w zakresie teologicznego kształcenia dorosłych. Wiosną 1978 r. został zapoczątkowany korespondencyjny kurs teologiczny dla świeckich. W punkcie docelowym planuje się stworzyć około 500 miejsc dla osób pragnących pogłębić swoją wiedzę teologiczną. Kurs elementarny teologii został zorganizowany przez Akademię Teologiczną w Budapeszcie i trwa 3 lata. Cieszy się on znacznym zainteresowaniem, zwłaszcza wśród ludzi młodych²⁴.

II. GLOBALNE POSTAWY WOBEC RELIGII

W praktyce badawczej parametr globalnych postaw wobec religii zawiera nie tylko identyfikację wyznaniową, ale i określenie ogólnego stosunku do wiary (pozytywny, niezdecydowany, obojętny, negatywny), określenie samej

¹⁸ Die katholische Kirche in Ungarn..., s. 85—86.

¹⁹ I. András, L'Eglise..., s. 22.

²⁰ Kirche im Übergang..., s. 410. E. András, Das „Cultural Lag” von Ungarns Gesellschaft und Kirche in der Nachkriegszeit, „Concilium” 18 (1982) nr 4, s. 224—228.

²¹ T. Nyiri, Einige Aspekte..., s. 322.

²² „Kathpress” 1981, nr 77, s. 3. T. Nyiri, Christ sein..., s. 85. Wie lebt der ungarische Klerus?, „Herder Korrespondenz” 26 (1972) nr 11, s. 534—536.

²³ T. Nyiri, Eine bemerkenswerte Initiative. Theologisches Fernstudium in Ungarn, „Herder Korrespondenz” 39 (1985) nr 7, s. 311—312.

²⁴ T. Nyiri, Ein theologischer Fernkurs in Ungarn, „Diakonia” 10 (1979) nr 5, s. 337—340; tenże, Christ sein..., s. 86. „Kathpress” 1980, nr 185, s. 6.

wiary (głęboko wierzący, wierzący), jej źródła społecznych (tradycja społeczna, przekaz rodziców, własne przekonania), autodeklaracje praktyk religijnych, samoocenę zmian religijności w porównaniu z religijnością własną z przeszłości lub w porównaniu z religijnością rodziców. W socjologii węgierskiej parametr globalnych postaw wobec religii odnosi się najczęściej do ogólnych samookreśleń postaw wobec wiary.

Ogólnokrajowe badania reprezentatywne z 1972 r. w zbiorowości około 9 tys. osób powyżej 20 roku życia wykazały, że 46,0% ankietowanych odpowiedziało „tak” na pytanie: „Czy jest Pan(i) człowiekiem religijnym?”; 46,6% — zakwalifikowało siebie jako „niereligijnych”, 5,8% — to niezdecydowani (1,6% — brak odpowiedzi). Religijność badanych różnicowała się ze względu na wiek, pochodzenie regionalne, a szczególnie ze względu na poziom formalnego wykształcenia szkolnego. Podczas gdy 58,8% robotników rolnych, 47,3% robotników przemysłowych i 31,2% robotników wysoko wykwalifikowanych określiło siebie jako religijnych, to wśród intelektualistów i funkcjonariuszy zajmujących kluczowe stanowiska było takich tylko 14,3% (wśród urzędników — 21,0%).

Małe miasta i wsie — jako środowiska mniej zurbanizowane, o niższym dostępie do dóbr kulturalnych, o niższym stopniu uczestnictwa kulturalnego i mniej intensywnym oddziaływaniu instytucji społecznych i oświatowych — stwarzają odmienną atmosferę religijną niż środowisko wielkiego miasta. Dawny typ Kościoła ludowego najbardziej pomniejsza się wśród wykształconych warstw społeczeństwa i wśród młodzieży oraz przede wszystkim w Budapeszcie. W Budapeszcie, obejmującym połowę ludności miejskiej społeczeństwa węgierskiego, 34% deklaruowało się jako „religijni”, 56% — jako „niereligijni” i 10% — jako niezdecydowani²⁵.

Sondaż reprezentatywny z 1974 r. obejmujący 1186 osób w wieku 18 lat i więcej wykazał, że 47,2% badanej ludności węgierskiej deklaruowało się jako „religijni”, 50,6% — jako „niereligijni” i 1,3% — niezdecydowani (0,9% — brak odpowiedzi). Według sondażu reprezentatywnego z 1975 r., obejmującego 5972 osoby w wieku 18 lat i więcej, wskaźnik „religijnych” był nieco niższy (44,8% — „religijni”, 53,2% — „niereligijni”, 1,3% — niezdecydowani i 0,7% — brak danych)²⁶. W środowiskach wiejskich o ludności stosunkowo jednolitej, starszej wiekiem i o nastawieniach „defensywnych” wskaźnik wierzących („religijni”) dochodził do 55,7%, w miastach o ludności młodszej i bardziej aktywnej społecznie spadał do 34,4%²⁷. Stąd mówi się nieco ironicznie, że religijność jest faktem utrwalonym w pewnych kategoriach społecznych, marginesowych w społeczeństwie współczesnym.

Pośrednio o liczbie wierzących i niewierzących można wnosić opierając się na kryterium praktyk religijnych. Według jednego z badań przeprowadzonych przez Kościół katolicki w 1971 r. 60,5% ogółu urodzonych dzieci otrzymało chrzest, 37,7% ogółu małżeństw zostało zawartych w Kościele katolickim i 60,5% ogółu zmarłych zostało pogrzebanych według rytuału kościelnego²⁸.

²⁵ T. Nyiri, Religiosität und Atheismus in Ungarn, „Entschluss. Zeitschrift für Praxis und Theologie” 1976, nr 6, s. 310—311, M. Tomka, A Balance of Secularization in Hungary, „Social Compass” 28 (1981) nr 1, s. 36.

²⁶ M. Tomka, A vallási önbesorolás és a társadalmi rétegződés, „Szociológia” 1977, nr 4, s. 523.

²⁷ M. Tuininga, La Hongrie..., s. 34.

²⁸ „Kathpress” 1981, nr 77, s. 3.

A. Święcicki szacuje liczbę niewierzących na Węgrzech od 1/5 do 2/5 ogółu ludności²⁹.

M. Tomka ocenia, że obecnie na Węgrzech, podobnie jak w Jugosławii i Czechosłowacji, jest od 50% do 60% wierzących oraz nieco więcej niż w NRD, gdzie wierzący stanowią około 40% ogółu ludności. Na wsi wskaźnik wierzących jest znacznie wyższy niż w miastach i waha się od 70% do 85%. W Budapeszcie 34% mieszkańców przyznaje się do wiary i 24% nie wierzy w Boga (38% to niezdecydowani). Niewiara jest najbardziej rozpowszechniona w środowiskach młodzieżowych. W kategorii wieku 20—29 lat tylko 26% badanych określa siebie jako „religijnych”³⁰.

Nie brak oznak świadczących o zahamowaniu tendencji ateistycznych w społeczeństwie węgierskim pod koniec lat siedemdziesiątych. Na przykład w Budapeszcie w 1972 r. tylko 34% ludności określało się jako „religijni”, w 1978 r. zaś 44,3% (40,8% odrzucało religię i 10,9% ustosunkowało się do niej obojętnie). Warto podkreślić, że wskaźnik „religijnych” wśród inteligencji podniósł się w ciągu ostatnich 10 lat z 20% do 25%. Wśród identyfikujących się z religią wzrósł udział katolików, zmniejszył się udział protestantów i żydów³¹. Religijność mieszkańców Budapesztu jest mało zinstytucjonalizowana, ma ona w znacznej mierze cechy religijności pozakościelnej.

Respondenci węgierscy nie przewidują gwałtownego spadku religijności w społeczeństwie. Na czele postrzeganych zagrożeń znajdowały się w 1980 r. głównie zagrożenia cywilizacyjne i społeczne, a po części i ekonomiczne. Natomiast zagrożenia militarne, polityczne i niektóre ekonomiczne (np. bezrobocie) sytuowały się na samym dole hierarchii zagrożeń. Wśród ocenianych 30 zagrożeń „spadek religijności” znalazł się na 27 miejscu³².

Badania socjologiczne oparte na parametrze globalnych postaw wobec wiary dają wstępną i subiektywną informację o religijności społeczeństwa węgierskiego. Jeżeli jednak zważy się, że połowa, a nawet więcej niż połowa dorosłej ludności publicznie i „oficjalnie” uznaje się za religijną (identyfikacja z religią), to fakt ten ma określone znaczenie nie tylko religijne, ale i społeczne oraz polityczne³³. Należy go nadto widzieć w kontekście historycznym. Według ocen historyków węgierskich w przeszłości nie więcej niż 30%—40% ludności dorosłej przejawiało aktywną religijność i stosowało się ściśle do wskazań instytucji kościelnych³⁴.

III. PRAKTYKI RELIGIJNE

Praktyki religijne są najbardziej zewnętrznym i widocznym przejawem religijności ludzi wierzących, ale nie wyczerpują wszystkich zewnętrznych

²⁹ A. Święcicki, Situation de la sociologie des religions en Pologne comparée à celle des autres pays socialistes d'Europe. W: CISR. Actes 14^{ème} Conférence Internationale de Sociologie des Religions — Strasbourg 1977, Lille 1977, s. 413.

³⁰ „Argumenty” 1980, nr 26, s. 15. M. Tomka, A Balance of Secularization..., s. 36—37.

³¹ T. Nyiri, Christ sein..., s. 84.

³² T. Goban-Klas, Łęki i nadzieje Polaków w świetle badań panelowych w 1983 i 1984 r., „Zeszyty Prasoznawcze” 26 (1985) nr 2, s. 8. R. Buchała, O problemach Kościoła węgierskiego, „Chrześcijanin w Świecie” 8 (1976) nr 6, s. 103—107.

³³ Według M. Tomki można socjologicznie udowodnić, że w latach osiemdziesiątych około 40% społeczeństwa węgierskiego przejawiało wyraźną identyfikację religijną. M. Tomka, Wie das Lebenszeugnis von Gläubigen auf Ungläubige wirkt. Erfahrungen in einem sozialistischen Land (Ungarn), „Diakonia” 15 (1984) nr 5, s. 330.

³⁴ M. Tomka, A Balance of Secularization..., s. 27—28.

objawów religii, ani tym bardziej jej istoty. Zebrane dotychczas wyniki badań empirycznych dają niepełny i niekompletny obraz praktyk religijnych ludności węgierskiej. Opierając się najczęściej na wskaźnikach werbalnych (samookreślenie się, czy jest się praktykującym lub niepraktykującym, uczęszczającym lub nieuczęszczającym do kościoła).

Brak jest — jak dotąd — bardziej kompletnych danych na temat praktyk religijnych. Z badań w wiejskiej archidiecezji Kalocsa (1967 r.) wynikało, że w niedziele wolne od pracy uczęszczało do kościoła 19% katolików i w niedziele, które były dniami pracy, 12% zobowiązanych katolików. Nieco inaczej kształtowała się sytuacja w wielkich miastach. W prawie 2 milionowym Budapeszcie niecałe 10% wierzących uczestniczyło we mszy św. niedzielnej (po odrzuceniu 15% na tzw. zwolnionych z obowiązku uczestnictwa we mszy św.)³⁵. T. Nyiri podaje cyfrę 100 tys. mieszkańców Budapesztu wypełniających obowiązek udziału we mszy św. niedzielnej. W okolicach wiejskich wskaźnik „dominantes” jest znacznie wyższy³⁶.

Poziom praktyk religijnych różnicuje się w zależności od typu środowiska społecznego. Według oceny E. Andrása pod koniec lat sześćdziesiątych około 10% ogółu wierzących na Węgrzech uczęszczało do kościoła na mszę św. niedzielą (wskaźnik dominantes). Około trzecia część biorących udział we mszy św. przystępowała do komunii św.³⁷

W badaniach reprezentatywnych z 1972 r. ustalono, że przeciętnie 33% ludności węgierskiej uczęszczało do kościoła (22% w Budapeszcie, 27% w miastach prowincjonalnych, 38% w większych wspólnotach wiejskich, 41% w mniejszych wspólnotach wiejskich i 62% w małych wsiach i przysiółkach). Wśród badanych będących w wieku poniżej 40 lat wskaźnik uczęszczających do kościoła kształtował się na poziomie 25%, w wieku 40—60 lat na poziomie 40% i w wieku powyżej 60 lat na poziomie 45%³⁸.

Według danych Węgierskiego Instytutu Badania Opinii Publicznej w 1948 r. nie chodziło do kościoła 12% mieszkańców Węgier (w Budapeszcie — 42%). Dzisiaj mniej niż dziesiąta część ludności dorosłej bierze regularnie udział w nabożeństwach niedzielnych. Jeszcze w 1972 r. 12,3% dorosłych obywateli Węgier bywało w kościele przynajmniej jeden raz w tygodniu, natomiast w latach 1976—1977 było takich już tylko 6,7%. W niektórych regionach wskaźnik regularnie uczęszczających do kościoła obejmował około 30% ogółu mieszkańców. Wśród katolików jest dwa razy więcej takich, którzy przychodzą przynajmniej raz w tygodniu do kościoła (15,6%) niż wśród protestantów (7,2%). Z okazji wielkich świąt (Boże Narodzenie, Wielkanoc) uczestniczy w nabożeństwach z reguły kilka razy więcej wiernych niż w zwykłe niedziele³⁹.

Do kościoła częściej przychodzą ludzie mniej aktywni społecznie. Osób starszych jest wśród nich dwukrotnie, a nawet trzykrotnie więcej niż osób

³⁵ Handbuch des ungarischen Katholizismus..., s. 91—92.

³⁶ T. Nyiri, Einige Aspekte..., s. 331. Odprawiane w połowie lat sześćdziesiątych w 600 miejscowościach nabożeństwa niedzielne gromadziły od 10% do 25% członków Kościoła ewangelicko-augsburskiego. Liczba chrztów obejmowała 80% urodzeń; ślubów — od 50% do 60% ogółu zawartych związków małżeńskich; pogrzebów — od 90% do 95% ogółu zgonów. Z.K., U braci..., s. 20—21.

³⁷ E. András, Veränderungen zwischen gestern un heute, „Lebendige Seelsorge” 25 (1974) nr 1, s. 20. Die katholische Kirche in Ungarn. Übersicht über die wichtigsten Faktoren ihrer Lage. W: UKI-Berichte, Wien 1969, s. 2—17. J. Morel, Soziologische Notizen zur Kirchenreform, „Der Seelsorger” 39 (1969) nr 1, s. 52—56.

³⁸ „Glaube in der 2. Welt” 5 (1977) nr 2, s. 13.

³⁹ B.T., Praktykujący na Węgrzech, „Argumenty” 1984, nr 4, s. 14.

młodszych, gospodyń domowych i rencistów trzykrotnie więcej niż pracujących zawodowo (22,5% wobec 7,1%), kobiet ponad dwukrotnie więcej niż mężczyzn (16,9% wobec 7,1%), osób nie mających ukończonych 8 klas prawie dwa razy więcej niż osób ze średnim i wyższym wykształceniem. Podnoszenie się poziomu wykształcenia koreluje z obniżeniem się częstotliwości uczestnictwa w uroczystościach religijnych. Wśród ludzi ze średnim i wyższym wykształceniem biorących udział w kulcie religijnym przeważają osoby starannie wykształcone, wysoko wykwalifikowane i dobrze zarabiające⁴⁰. Wpływy Kościoła są najsilniejsze wśród chłopstwa i mieszczaństwa. Środowiska inteligencji technicznej i robotnicze są bardziej zlaicyzowane⁴¹.

Z informacji, jakie podaje teolog z Budapesztu T. Nyiri, wynika, że stan „dominantes” dla całego kraju waha się w granicach od 12% do 15%. Udział młodzieży w wieku 14—20 lat w nabożeństwach niedzielnych jest niższy od wskaźnika przeciętnego i wynosi około 7% (2% ogółu młodzieży objętej jest jakąś formą nauczania religijnego)⁴².

Badania M. Tomki w Budapeszcie w 1978 r. wykazały, że 9,0% dorosłej ludności uczestniczyło regularnie we mszy św., 30,7% — tylko w wielkie święta, 53,6% — nie uczęszczało w ogóle do kościoła i 6,7% — nie udzieliło odpowiedzi na ten temat. Według ocen z kręgów kościelnych około 10% katolików w Budapeszcie chodzi regularnie do kościoła w niedzielę⁴³. Postawy i zachowania religijne wielu mieszkańców Budapesztu oddalają się od oczekiwania i nakazów Kościoła.

Według globalnych ocen M. Tomki około trzecia część Węgrów uczęszcza do kościoła, a co szósty udaje się regularnie na nabożeństwa niedzielne. Ten sam autor podaje w 1985 r., że tylko od 7% do 8% katolików uczęszcza regularnie na mszę św. niedzielą⁴⁴.

Zmienia się — co jest bardzo istotne — motywacja udziału w praktykach niedzielnych. Według opinii jednego z duszpasterzy węgierskich katolicyzm wyzwolił się spod wpływów konwencji społecznych. „Uczucia religijne człowieka dzisiejszego rodzą się w głębi jego świadomości. Jego wiara kieruje się tylko ku Bogu. Nie oczekuje on żadnych przywilejów od publicznego wyznawania wiary. Praktyka religijna nie sprowadza się już więcej do odświętnego stroju, do mszy św. wśród zapachu kadzideł czy do atmosfery zewnętrznej tylko wystawności. Praktyka religijna to odtąd uczciwe poszukiwanie Boga.”⁴⁵

Religijność węgierska wykazuje jeszcze wiele cech tradycyjnego przywiązania do wiary. Pomimo stosunkowo niskiego stanu praktyk niedzielnych zaznacza się stosunkowo wysoki poziom realizowanych praktyk jednorazowych. Z zestawień za lata 1965—1971 dla okręgu Hajdu-Bihar (północno-zachodnia część Węgier, o przewadze ludności protestanckiej) wynikało, że w tych latach zaznaczył się spadek odsetka małżeństw kościelnych z 57% do 35% i wzrost tylko świeckich form zawierania małżeństwa z 20% do 56%;

⁴⁰ T. Nyiri, *Christ sein...*, s. 84. B.T., *Praktykujący na Węgrzech...*, s. 14. Według ocen szacunkowych z 1979 r. wskaźnik dominantes na Węgrzech wynosił 12%. I. András, *L'Eglise...*, s. 27.

⁴¹ P. Sándor, *O rozwoju laicyzacji na Węgrzech*, „Euhemer — Przegląd Religioznawczy” 4 (1960) nr 5—6, s. 111.

⁴² T. Nyiri, *Christ sein...*, s. 84.

⁴³ M. Tomka, *A Balance of Secularization...*, s. 37.

⁴⁴ M. Tomka, *Religiöse Sprache in religionsloser Gesellschaft*, „Diakonia” 16 (1985) nr 5, s. 321. „Argumenty” 1980, nr 26, s. 15.

⁴⁵ R. Buchała, *Chrześcijananie na Węgrzech*, „Chrześcijanin w Świecie” 2 (1970) nr 5, s. 77.

chrztów — z 81% do 66% i wzrost państwowych ceremonii nadawania imienia — z 7% do 12%; pogrzebów kościelnych z 82% do 78% i wzrost pogrzebów świeckich — z 9% do 16%⁴⁶.

Według innych danych w latach 1966—1970 nastąpił wzrost pogrzebów świeckich z 3,2% do 4,0%. W tym samym czasie wskaźnik świeckich ceremonii nadawania imienia dzieciom podniósł się z 8,9% do 13,8%, wskaźnik zaś ślubów tylko cywilnych — z 33,2% do 43,6%⁴⁷. Według sondażu socjologicznego z 1967 r. 80,9% badanych było ochrzczonych, natomiast tzw. socjalistyczne ceremonie uroczystego nadania imienia dzieciom odbyły się w 8,3% ogółu zbadanych rodzin. W tym samym roku 51,7% ogółu małżeństw zostało zawartych zgodnie z rytuałem kościelnym⁴⁸.

M. Tomka szacował, że na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych na Węgrzech od 70% do 80% ludności chrzcilo swoje dzieci i życzyło sobie pogrzebu chrześcijańskiego; o ślub kościelny zabiegało od 30% do 60%. W tej liczbie była pewna grupa osób wątpiących w istnienie Boga lub luźno związanych z Kościołem. Przy przyjęciu ścisłych teologicznych kryteriów przynależności do Kościoła nie mogliby być oni traktowani jako chrześcijanie. Wielu duszpasterzy nie stara się o przygotowanie właściwego chrześcija praktyk religijnych u wiernych, a jedynie cieszy się, że ludzie w ogóle przychodzą jeszcze do kościoła⁴⁹. Według dwóch ankiet zrealizowanych na Węgrzech tylko czwarta część badanych pragnących zawrzeć związek małżeński w kościele uzasadniała tę praktykę w sposób religijny. Około trzecia część, a może nawet połowa odwoływała się do tradycji oraz oczekiwań rodziny i najbliższego otoczenia społecznego⁵⁰.

Według rezultatów jednego z badań pastoralno-socjologicznych w 1971 r. 60,5% ogółu narodzonych dzieci zostało ochrzczonych w Kościele katolickim (około 90% spośród ludności katolickiej), 60,9% ogółu zmarłych zostało pogrzebanych według rytuału katolickiego i 37,3% wszystkich małżeństw zostało zawartych w kościele katolickim⁵¹. B. Csanád podaje, że w 1971 r. wśród ludności przynależnej do Kościoła katolickiego 86% dzieci zostało ochrzczonych, 86% zmarłych zostało pogrzebanych według rytuału religijnego i 53% małżeństw było zawartych w kościele⁵².

Z ocen dokonanych przez M. Tomkę pod koniec lat siedemdziesiątych wynika, że w grupie ludzi wychowanych w religii katolickiej 86% dzieci jest ochrzczonych, wśród małżeństw nierozwiedzionych 68% zawiera ślub kościelny, 86% pogrzebów odbywa się według ceremoniału religijnego. W świetle ostatnich danych (1985 r.) prawie trzecia część urodzonych dzieci w społeczeństwie węgierskim nie jest ochrzczona⁵³, a w największej diecezji węgierskiej (Vác) wskaźnik ochrzczonych dzieci zmniejszył się rzędu 20—25%⁵⁴.

⁴⁶ Handbuch des ungarischen Katholizismus..., s. 99.

⁴⁷ Kein Fortschritt in Sicht, „Digest des Ostens” 15 (1972) nr 6, s. 47. Nadawanie imienia i pogrzeby świeckie respektowało w 1966 r. 7% ogółu ludności, natomiast zawarcie tylko cywilnego związku małżeńskiego — 42%. E. András, Veränderungen..., s. 20.

⁴⁸ M. Tomka, Les rites de passage dans les pays socialistes de l'Europe de l'Est, „Social Compass” 29 (1982) nr 2—3, s. 138.

⁴⁹ F. Tomka, Ehe und Familiepastoral in Ungarn, „Diakonia” 2 (1971) nr 6, s. 414.

⁵⁰ M. Tomka, Les rites de passage..., s. 148.

⁵¹ T. Nyiri, Was bedeutet Evangelisation..., s. 263. W 1982 r. tylko 40% ogółu zawartych małżeństw w skali całego kraju zostało również pobłogosławionych w Kościele katolickim. T. Nyiri, Christ sein..., s. 84.

⁵² M. Tomka, Les rites de passage..., s. 138.

⁵³ „Argumenty” 1980, nr 26, s. 15. M. Tomka, Religiöse Sprache..., s. 321.

⁵⁴ M. Tomka, Wie das Lebenszeugnis..., s. 330.

W respektowaniu praktyk jednorazowych zaznaczają się wyraźne różnice pomiędzy miastem i wsią. W miastach częściej respektuje się ceremonie świeckie będące konkurencją dla ceremonii religijnych⁵⁵. Również praktyka sakramentu namaszczenia chorych, przyjmowanie komunii św. i uczęszczanie dzieci na katechizację są bardziej rozpowszechnione w środowiskach wiejskich niż miejskich⁵⁶.

Jeżeli nawet znaczna część społeczeństwa węgierskiego respektuje rytuały religijne, to Kościoły nie posiadają już monopolu w dziedzinie rytuałów związanych z punktami zwrotnymi ludzkiego życia („rites de passage”). W krajach socjalistycznych zyskują na znaczeniu różnego typu rytuały świeckie, wzrasta ich społeczna akceptacja. Stanowią one swoistą konkurencję dla rytuałów religijnych na płaszczyźnie społecznej i instytucjonalnej, poprzez nadawanie odmiennej interpretacji i symboliki przeżyciom na progu każdej nowej fazy życia. Rytuały świeckie zostały stworzone dla stopniowego eliminowania z życia publicznego rytuałów i tradycji religijnych. Zaniebawane rytuały religijno-kościelne nie są systematycznie zastępowane przez ceremonie świeckie inspirowane ideologią socjalistyczną. Część rodzin węgierskich respektuje obydwie typy rytuałów⁵⁷.

Ostatnią formą praktyk religijnych, na którą chcemy zwrócić uwagę, jest kształcenie religijne dzieci i młodzieży. Nauka religii odbywa się na Węgrzech w szkołach i jest przedmiotem nadobowiązkowym. Wymagana jest przy tym zgoda obojga rodziców dziecka. W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych malała systematycznie liczba zgłoszeń udziału dzieci w lekcjach religii. O ile w 1957 r. liczba uczniów szkół podstawowych objętych katechizacją na terenie szkoły wynosiła 46,7% (w 1960 r. — 25%, w 1965 r. — 10%), to w 1975 r. na około 735 tys. uczniów wyznania katolickiego tylko 50 tys. uczęszczało na lekcje religii w szkole i to przeważnie w środowiskach wiejskich (6,8%)⁵⁸.

Sytuacja w szkołach średnich była i jest katastrofalna. Niekiedy nie można było w ogóle zorganizować nauczania religii w szkołach z braku dostatecznej liczby zgłoszeń⁵⁹. W Budapeszcie i w innych wielkich miastach nauka religii w szkołach praktycznie nie istnieje. Warto dodać, że na Węgrzech istnieje 8 szkół średnich prowadzonych przez zakony (6 gimnazjów dla chłopców i 2 dla dziewcząt). Do tych szkół uczęszcza około 1500 uczniów i uczennic.

Według oceny T. Nyiri wskaźnik uczestnictwa dzieci będących w wieku

⁵⁵ Handbuch des ungarischen Katholizismus..., s. 99—100. Sterowana akcja laicyzacyjna zamierza poprzez różne formy wychowania społecznego doprowadzić do przewyciężenia tzw. „przeżytków religijnych”. Dąży się do zastępowania ceremonii religijnych uroczystościami świeckimi o nowej treści: zamiast chrztu — uroczystość nadania imienia noworodkowi, zamiast bierzmowania — uroczyste wręczenie dowodów osobistych młodzieży, zamiast ślubu kościelnego — ślub cywilny. J. Köteles, Religia i kościoły w Węgierskiej Republice Ludowej, „Problemy Pokoju i Socjalizmu” 1960, nr 10, s. 36; por. L. Laszlo, Towards Normalisation of Church — State Relations in Hungary. W: Religion and Atheism in the USSR and Eastern Europe, London 1975, s. 293—313; por. M. T. Staszewski, Państwo a związki wyznaniowe w europejskich krajach socjalistycznych, Warszawa 1976, s. 354—356.

⁵⁶ Handbuch des ungarischen Katholizismus..., s. 95—106.

⁵⁷ I. András, L'Eglise..., s. 28. Szacuje się, że w społeczeństwie węgierskim konkurencyjne ceremonie świeckie obejmują około 50% ogółu zawieranych małżeństw, 20% ogółu urodzeń i 6%—8% ogółu pogrzebów. Uroczystości świeckie zastępujące ceremonie religijne są mniej upowszechnione wśród katolików: 5% ogółu katolików praktykuje ceremonię nadawania imienia, 40% — tylko ślub cywilny i 2% — pogrzeb świecki. T. Nyiri, Christ sein..., s. 84.

⁵⁸ P. Sándor, O rozwoju laicyzacji..., s. 109. „UKI — Pressedienst” 1980, nr 17, s. 3.

⁵⁹ R. Buchała, Chrześcijananie na Węgrzech..., s. 76.

4—16 lat w nauce religii w szkole waha się od 7% do 10%. W Budapeszcie tylko około 10% dzieci ochrzczonych przystępuje do uroczystej komunii św.⁶⁰ Wykształcenie i wychowanie religijne dzieci jest więc w stadium wyraźnego niedorozwoju. Od 1975 r. Kościół zaczyna prowadzić nauczanie katechetyczne przy kościołach.

Niedostatki w katechezie parafialnej uzupełnia w pewnym sensie prasa katolicka, która drukuje m.in. seryjne artykuły informacyjno-katechetyczne dla dzieci, młodzieży i dorosłych. Na Węgrzech ukazują się następujące czasopisma katolickie: kwartalnik „Teológia” („Teologia”) w nakładzie 4 tys. egzemplarzy, miesięcznik literacko-światopoglądowy „Vigilia” w nakładzie 15 tys. egzemplarzy, dwutygodnik „Katolikus Szó” („Słowo Katolickie”) w nakładzie 13 tys. egzemplarzy i tygodnik „Új Ember” („Nowy Człowiek”) w nakładzie 90 tys. egzemplarzy⁶¹. Jeżeli nawet nakład prasy katolickiej nie jest w pełni wystarczający dla 6,5 mln katolików węgierskich, to stanowi on ważną podstawę umacniania światopoglądu religijnego ludzi wierzących.

Podsumowując analizy socjologiczne dotyczące zaangażowań religijnych należy podkreślić, że w respektowaniu praktyk jednorazowych istnieje pewna gradacja. Najbardziej przestrzegana z praktyk jednorazowych jest pogrzeb według rytuału kościelnego i chrzest, w znacznie mniejszym zakresie pierwsza komunია dzieci. Spada wyraźnie liczba zawieranych w kościele małżeństw, m.in. z powodu wysokiego wskaźnika rozwodów, co automatycznie zmniejsza liczbę ślubów kościelnych. Bierzmowanie jest respektowane przez niewielu katolików i należy do praktyk jednorazowych nagminnie zaniebywanych.

Procesy laicyzacyjne w odniesieniu do praktyk jednorazowych przebiegają znacznie szybciej wśród ludności protestanckiej niż katolickiej. W zwróceniu punktach ludzkiego życia większość ludności katolickiej zwraca się do Kościoła w poszukiwaniu pomocy. Realizowane rytuały religijne nie zawsze mają w warstwie motywacyjnej religijną wymowę i wewnętrzną symbolikę.

Jeżeli nawet respektowanie praktyk religijnych jest słabym kryterium pozytywnym więzi religijno-kościelnych, to ich brak świadczy już o negatywnej postawie wobec oficjalnych norm i przepisów Kościoła. Stosunkowo jeszcze szeroki zakres respektowania praktyk jednorazowych należy widzieć w świetle innej konstatacji, wskazującej na znaczną obecność motywów niereligijnych (społeczno-kulturowych) stojących u podłoża tych aktów życia religijnego⁶².

Praktyki niedzielne i wielkanocne są w znacznym stopniu motywowane w sposób religijno-kościelny (doświadczenie sacrum, potrzeby religijne, posłuszeństwo wobec nakazów Kościoła jako wspólnoty religijnej itp.). Istnieje pewna grupa ludzi praktykujących pod wpływem różnego rodzaju motywów psychologicznych, socjalizacyjno-tradycyjnych, kulturowych, a nawet politycznych. Wiele wskazuje jednak na to, że spada zakres udziału motywów pozareligijnych w warstwie motywacyjnej zaangażowań kulturowych katolików praktykujących. Należy wreszcie dodać, że w krajach mieszanych wyzna-

⁶⁰ T. Nyiri, Religiosität..., s. 310—316; tenże, Die Funktion der Theologie in der Kirche Ungarns. W: Prophetische Diakonie. Impulse und Modelle für eine zukunftsorientierte Pastoral, hrsg. von H. Erharter, A. Kirchmayr, J. Lange, J. Müller, Wien 1977, s. 117. E. András, L'enseignement religieux et l'évangélisation en Hongrie, „Documentation sur l'Europe centrale” 16 (1978) nr 3, s. 167—176.

⁶¹ „UKI — Pressedienst” 1980, nr 17, s. 5.

⁶² M. Tomka, Vestiges de culture religieuse dans la jeunesse provinciale de Hongrie, „Lumen Vitae” 32 (1977) nr 4, s. 509.

niowo praktyki religijne katolików są nieco osłabione z powodu niższego stopnia uczestnictwa protestantów w liturgii niedzielnej i innych praktykach religijnych.

Udział w praktykach religijnych jest zróżnicowany w poszczególnych warstwach społeczeństwa węgierskiego, bardziej regularny i intensywny w „niższych” warstwach społecznych i osłabiony w „wyższych”. Nie oznacza to jednak, by życie religijne obejmowało tylko te grupy ludności, które nie stoją w centrum życia społecznego lub są zatrudnione w tradycyjnych zawodach przedprzemysłowych. Opinia J. Matthesa o Kościele zachodnioeuropejskim, że zawarł „związek małżeński” z elementami wyobcowanymi ze społeczeństwa i że jego rola we współczesnym społeczeństwie polega na zaspokajaniu potrzeby „samozadowolenia z siebie”, tam gdzie może być ona zaspokojona zgodnie ze sposobami przyjętymi w dzisiejszym społeczeństwie⁶³, byłaby nieadekwatna w odniesieniu do społeczeństwa węgierskiego.

Obraz religijności, jaki rysuje się w wyniku analizy globalnych postaw wobec religii i praktyk religijnych, jest przybliżony i niedokładny. Należy mocno podkreślić, że deklaracje werbalne badanych osób typu „jestem religijny”, „wierzący”, „niereligijny”, „niepraktykujący” nie muszą być zawsze w warunkach społeczeństwa socjalistycznego uważane za przejaw rzeczywistego światopoglądu. Treść tych deklaracji jest niekiedy zmienna i uzależniona od rozmaitych czynników psychicznych, społecznych i politycznych, warunkujących stosunek ludzi do religii.

IV. BADANIA NAD RELIGIJNOŚCIĄ MŁODZIEŻY

W węgierskiej socjologii religii — zwłaszcza z lat sześćdziesiątych — przeważały badania nad religijnością młodzieży uczęszczającej do szkół średnich i wyższych. Obejmowały one z reguły małe zbiorowości próbne, na ogół nie przekraczające 300 osób. Wyniki tych badań empirycznych były publikowane przez czasopismo ateistyczne „Világosság”. Najczęściej stosowaną techniką badawczą była ankieta audytoryjna. Do rzadkości należały badania empiryczne, w których stosowano inne techniki badawcze. Na przykład T. Hódos przeprowadził analizę autobiografii uczniów szkoły średniej, którzy opisywali osobiste przeżycia religijne z ostatnich 8—10 lat. Przeprowadzane badania miały najczęściej na celu usprawnienie efektywności oddziaływania laicyzacyjnego, zwłaszcza szkoły i instytucji wychowujących⁶⁴.

W dziedzinie kształtowania się postaw światopoglądowych okres adolescencji jest jednym z bardziej przełomowych i decydujących etapów oraz ma duże znaczenie dla przyszłych decyzji i wyborów. Dokonuje się w nim proces przekształcania religijności konwencjonalnej i „rodzicielskiej” w religijność osobistą i kościelną. To, co było przyjmowane uprzednio w sposób bezkrytyczny, jest kwestionowane lub co najmniej podawane w wątpliwość. Proces ten może prowadzić także do dystansowania się wobec Kościoła, poszerzania się postaw zobojętnienia, a nawet i niewiary.

Wiele badań monograficznych nad młodzieżą węgierską przeprowadzono w latach sześćdziesiątych. D. Zoltán przebadał w 1959 r. 872 uczniów szkół

⁶³ J. Matthes, *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*, Hamburg 1964, s. 8.

⁶⁴ A. Mikolejko, *Socjologia religii...*, s. 84.

średnich, pytając ich m.in. o częstotliwość uczęszczania do kościoła. Odpowiedzi respondentów rozpadały się na dwie niemal identyczne grupy alternatywne: uczęszczających do kościoła (48,8%) i nie uczęszczających (50,7%)⁶⁵.

W grupie 519 uczniów i studentów badanych w latach 1966—1967 przez J. Faragó 20,2% uczniów i 30,0% studentów przyznawało się do wierzeń religijnych, 57,5% uczniów i 51,0% studentów opowiadało się za ateizmem oraz 20,9% uczniów i 15,7% studentów przejawiało przekonania ideologicznie niezdecydowane. Studenci socjologii i prawa znacznie częściej skłaniali się ku ateizmowi niż studenci fizyki. Wyniki tych badań zaprzeczają hipotezie, według której studenci bardziej skłaniali się ku ateizmowi marksistowskiemu wykładanemu oficjalnie na uczelniach niż uczniowie szkół średnich.

Badani uczniowie i studenci ocenili krytycznie rolę religii zinstytucjonalizowanej w społeczeństwie socjalistycznym. Ponad połowa respondentów uznała rolę religii w społeczeństwie węgierskim za „niezbyt sensowną” (51,5%). Wskaźnik ten przewyższał liczbę ateistów w badanej zbiorowości. Jedynie 26,0% respondentów przypisywało religii pozytywną rolę w życiu społecznym. Prawie połowa młodzieży zdecydowałaby się w przyszłości zawrzeć kościelny związek małżeński (48,4%). Zdecydowane „nie” w sprawie ślubu kościelnego wypowiedziała tylko trzecia część badanych osób (33,3%). Z porównania kilku wskaźników empirycznych można wyprowadzić prosty wniosek, że część młodzieży deklarującej ateizm wyrażała pragnienie brania udziału w określonych przypadkach w ceremoniach religijnych⁶⁶.

G. Engelmann omawiając badania z początku lat sześćdziesiątych na temat oddziaływania ideologicznego w szkole zauważa, że w grupie młodzieży z pierwszych klas średnich szkół ogólnokształcących 43,5% określało siebie jako „religijnych”, 43,5% — jako wahających się między religijnością i bezreligijnością i 13% — jako ateistów. Po czterech latach nauki w szkole tylko 8,5% tych samych uczniów przyznawało się do przekonania religijnych, 43,4% uznawało siebie za wahających się i 48,0% określiło siebie jako ateistów⁶⁷. W świetle przeprowadzonych panelowych badań empirycznych szkoła pełniła więc w latach sześćdziesiątych ważną funkcję laicyzacji świadomości społecznej młodzieży.

W zbiorowości badanej młodzieży ze szkół średnich Budapesztu i innych wielkich miast tylko 8,7% uznało siebie za wierzących, 45,5% — za niezdecydowanych w sprawach religijnych i 45,5% — za ateistów (badania S. Daróczy). Do kościoła nie uczęszczało w ogóle 50,5% badanych osób, 19,3% uczęszczało ze względu na oczekiwania rodziców, 13,0% — z przyzwyczajenia, 8,7% — ze względu na interesujące kazania, 4,9% — ze względu na przyjaciół i 2,1% — ze względu na przykazania Boże⁶⁸.

W innej badanej grupie młodzieży obejmującej 263 osoby 31% uczniów szkół średnich i 30% studentów przyznawało się do wierzeń religijnych (badania G. Czakósa); 67% uczniów i 70% studentów określiło swoje postawy filozoficzne jako materialistyczne. Interesująco kształtowała się znajomość etyki socjalistycznej i jej stosowanie w życiu. O ile 31% uczniów i 24% studentów

⁶⁵ L. M. Medyesy, Die Entwicklung des „neuen Menschen” im sozialistischen Ungarn. Eine Studie über die politische Sozialisierung (1956—1975), Wien 1981, s. 154.

⁶⁶ Tamże, s. 154—162.

⁶⁷ G. Engelmann, Atheistische Kommunikation in Ungarn im Spiegel der Massenmedien. W: UKI — Berichte, Wien 1969, s. 28.

⁶⁸ L. M. Medyesy, Die Entwicklung..., s. 158.

deklarowało ogólną znajomość zasad etyki socjalistycznej, to faktycznie — według własnych ocen badanych osób — jedynie 14% z obydwu grup kierowało się w życiu codziennym systemem marksistowskich norm i wartości moralnych. Około 80% młodzieży stosowało się na co dzień do wartości tradycyjnych lub doraźnie wybieranych⁶⁹.

Wśród 1000 uczniów klas trzecich szkół średnich badanych przez I. Vargę 10% zostało zakwalifikowanych do „tradycyjnie religijnych”, 15% — do wierzących w Boga Stworzyciela świata i w jakąś siłę transcendentną. Najliczniejszą grupę stanowili obojętni religijnie i nie dochodzący do ostatecznych rozstrzygnięć w sprawach religijnych — od 60% do 65%. Niewierzący i ateści marksistowscy tworzyli grupę obejmującą od 10% do 15% ogółu badanej młodzieży. Potwierdziła się hipoteza, według której religijność młodzieży żeńskiej jest silniejsza niż religijność młodzieży męskiej, a religijność młodzieży z małych miast wyższa niż religijność młodzieży z Budapesztu⁷⁰.

I. Ivanich badał w tym samym czasie młodzież szkół średnich w Budapeszcie i ustalił, że od 8% do 10% badanych reprezentowało poglądy ściśle ateistyczne i od 15% do 16% poglądy zbliżone do ateistycznych; 50% było obojętnych religijnie oraz od 15% do 16% nastawionych deistycznie i od 8% do 10% — ściśle religijnie⁷¹. W 1966 r. opublikowano wyniki wcześniejszych badań empirycznych zrealizowanych w Budapeszcie, obejmujących młodzież w wieku 15—26 lat. Ogółem przebadano około 3600 osób przynależnych do organizacji młodzieżowych (G. Kurcz). Młodzież wypowiadała się głównie na temat możliwości współistnienia nauki i religii oraz socjalizmu i religii. Spośród ogółu badanych 9,98% wierzyło w nieśmiertelność duszy, 13,37% — dopuszczało taką ewentualność i 61,87% — nie wierzyło (14,78% — brak odpowiedzi). Religijność według oceny 15,58% badanych oddziałuje pozytywnie na zachowania człowieka, według 14,1% — negatywnie i według 62,74% — ani pozytywnie, ani negatywnie (7,58% — brak odpowiedzi). Dla przeciętnego człowieka — stwierdza G. Kurcz — normy etyki religijnej i socjalistycznej nie są sprzeczne w większości przypadków, a dość często są z sobą zgodne⁷².

Przeprowadzony w dwa lata później sondaż wśród 1200 osób, uczniów szkół średnich zamieszkałych w internatach, zmierzał do uchwycenia związków korelacyjnych pomiędzy sytuacją religijną respondentów a warunkami rodzinnymi i środowiskowymi (S. Daróczy). Według tych badań 82% uczniów kwestionowało istnienie życia nadprzyrodzonego i 77% odrzucało dogmat o stworzeniu świata⁷³.

Według oszacowań dokonanych przez M. Tomkę, opartych na badaniach węgierskich z lat 1959—1968, 20% ogółu młodzieży przejawiało przekonania religijne (według kryterium wiary i praktyk religijnych), 20% — przekonania ateistyczne, resztę zaś stanowili obojętni i niezdecydowani. Wśród osób niezdecydowanych i obojętnych byli tacy, którzy mimo swojej „zdystansowanej” postawy wobec religii odczuwali związek z jakimś wyznaniem. Ogólnie ponad

⁶⁹ Tamże, s. 156—165.

⁷⁰ T. Nyiri, Religiosität..., s. 311; por. A. Thuray, Atheismus — Eine Situationsanalyse, „Entschluss. Zeitschrift für Praxis und Theologie” 1976, nr 5, s. 259—262.

⁷¹ G. Engelmann, Anmerkungen zur Religionssoziologie in Ungarn. W: UKI — Berichte, Wien 1969, s. 16.

⁷² Tamże, s. 38—61. Dążenie do zdobycia wykształcenia daje się łączyć z religijnością według opinii 20,44% badanych, częściowo — 16,43% i nie daje się połączyć — 53,31% (9,82% — brak odpowiedzi).

⁷³ A. Mikolejko, Socjologia religii..., s. 84—85. G. Engelmann, Anmerkungen zur Religionssoziologie..., s. 36.

60% przyznawało się do jakiejś wspólnoty religijnej. W poszczególnych kategoriach młodzieży istniały znaczne odchylenia od przeciętnej, zwłaszcza w grupie młodzieży studiującej i starszej wiekiem. Dla większości „religijność” lub „niereligijność” były sprawą prywatną lub kwestią nieinteresującą⁷⁴.

W dekadzie lat siedemdziesiątych większość badań empirycznych z zakresu socjologii religii koncentrowała się na problemach związanych z religijnością młodzieży. Z tego okresu szczególnie interesujące są badania M. Murányiego i Z. Dömöka przeprowadzone wśród 800 osób z Budapesztu będących w wieku 18—30 lat. Dotyczyły one konsekwencji postaw światopoglądowych w dziedzinie stosunku do państwa i socjalizmu (aprobata lub dezaprobata)⁷⁵. Rezygnując z pełnego przeglądu badań empirycznych z lat siedemdziesiątych zwrócimy szczególną uwagę na pogłębione badania porównawcze młodzieży uczącej się lub pracującej.

Badania zrealizowane przez M. Tomkę w 1974 r. obejmowały uczniów klas siódmych (13 lat) i młodych robotników (15—30 lat). Religijność była mierzona w świetle czterech parametrów: wierzenia, praktyki religijne, wiedza religijna i uzasadnienie norm moralnych. Poniżej omówimy niektóre wyniki uzyskane w tych badaniach socjologicznych.

Praktyki religijne są najbardziej zewnętrznym znakiem religijności badanej młodzieży. Wszyscy badani otrzymali chrzest i w większości przypadków byli u komunii św. i bierzmowania. W środowiskach wiejskich 40% uczniów uczęszczało w każdą niedzielę do kościoła (43% — czasem, 16% — nigdy), w małych miastach — 20% (30% — czasem, 48% — wcale). Praktyki niedzielne młodych robotników były znacznie słabsze. Regularnie uczęszczających do kościoła było 10% na wsi i 3% w małym mieście; nieregularnie praktykujących odpowiednio — 36% i 20% oraz niepraktykujących odpowiednio — 53% i 77%. W całości liczba uczniów praktykujących była pięciokrotnie wyższa niż liczba robotników praktykujących. O ile w środowiskach wiejskich uczęszczanie na mszę św. było normą szeroko rozpowszechnioną, to w środowiskach młodych robotników traktowano je jak możliwość ogólnie dopuszczaną lub zalecaną.

Wskaźniki akceptacji poszczególnych elementów wiary religijnej wahały się w granicach od 30% do 60% u uczniów i od 5% do 30% u młodych robotników. Proporcje wierzących można więc różnie określać na podstawie szczegółowych wskaźników empirycznych. Tabela 2 ukazuje stopnie pełnej aprobata wybranych elementów doktryny religijnej Kościoła. Nie obejmuje ona odpowiedzi wskazujących na niezdecydowanie lub postawę negatywną. Opinie pozytywne należy rozpatrywać w kontekście opinii pozostałych.

Z tabeli 2 wynika, że wiele podstawowych twierdzeń oficjalnej teologii Kościoła jest kwestionowanych, bardziej przez młodych robotników niż przez

⁷⁴ M. Tomka, Gottesverständnis und Religionsverständnis der ungarischen Jugend, „Internationale Dialog Zeitschrift” 2 (1969) nr 2, s. 134. Z badań przeprowadzonych w latach sześćdziesiątych wynika, że proces sekularyzacji świadomości młodzieży posunął się dość daleko. Około czwarta część młodzieży reprezentowała mniej lub bardziej tradycyjną religijność, tyle samo wypowiadało się za poglądem marksistowskim oraz blisko połowa badanych zajmowała postawy ambiwalentne i niezdecydowane (obojętność, słabnąca religijność, niezdecydowane kwestionowanie istnienia Boga). I. Varga, Soziologische Untersuchungen der Religiosität der Jugend, W: Religion und Atheismus heute, hrsg. von O. Klohr, Berlin 1966, s. 168—176; por. I. Kónya, Die Herausbildung der konfessionellen Struktur Ungarns, W: Religion und Atheismus..., s. 162—168.

⁷⁵ A. Mikolejko, Socjologia religii..., s. 87—88.

Tab. 2. Akceptacja dogmatów wiary przez uczniów i młodych robotników (dane w %)

Dogmaty wiary	Uczniowie		Młodzi robotnicy	
	Wieś	Miasto	Wieś	Miasto
Istnienie Boga	44	31	20	10
Bóstwo Chrystusa	39	36	19	9
Biblia jako Słowo Boże	54	55	20	20
Zmartwychwstanie Chrystusa	43	41	16	12
Stworzenie świata	44	34	15	9
Bóg „widzi” nasze działania	46	32	11	4
Życie pozagrobowe	24	14	5	5
Autentyczność niektórych cudów	54	61	31	27

uczniów, bardziej w środowiskach miejskich niż wiejskich. Zdecydowana wiara w Boga była udziałem mniejszości badanych osób. Z drugiej strony tylko 9% uczniów wiejskich, 24% uczniów miejskich, 32% młodych robotników ze wsi i 49% młodych robotników z miast deklarowało niewiarę w Boga. Najbardziej rozpowszechnione w badanych zbiorowościach były postawy niezdecydowane wobec religii. Analiza porównawcza dwóch pytań wykazała, że najliczniejszą grupę w badanej zbiorowości stanowili ci, którzy nie wierzyli równocześnie w Boga i Bóstwo Chrystusa (około 50% całej badanej zbiorowości). Co najwyżej 50% uczniów i 10% młodych robotników podawało uzasadnienie religijne dla postulatów moralnych.

W analizie kompleksowej różnych elementów religijności M. Tomka stwierdził, że szczegółowe elementy kultury religijnej nie są z sobą wzajemnie powiązane. Są wśród młodzieży węgierskiej osoby niewierzące uczęszczające do kościoła i osoby wierzące, które w ogóle nie uczęszczają na mszę św. Istnieją niewierzący stosunkowo dobrze zorientowani w kwestiach religijnych i wierzący, którzy nie posiadają nawet elementarnej wiedzy religijnej. Z analizy korelacyjnej wynika, że najsilniejsza więź istniała pomiędzy wiarą w Boga a praktykami religijnymi, najslabsza zaś między wiarą w Boga a religijnym uzasadnieniem moralności. Współzależność różnych form ujawniania się kultury religijnej jest tylko częściowa. W pełni zintegrowana osobowość religijna (w sensie religijności zinstytucjonalizowanej) należy do rzadkości.

Jeżeli nawet ślady religijnej lub kościelnej kultury można było dostrzec niemal u wszystkich badanych ludzi młodych ze środowiska wiejskiego i miejskiego, to w świetle bardziej szczegółowych wskaźników można znacznie mniej badanych zakwalifikować jako „religijnych”. Zauważa się spadek wpływu religijności instytucjonalnej zarówno w dziedzinie przynależności religijnej, jak i w sferze socjalizacji religijnej. Ci, którzy podporządkowują się normom Kościoła, stanowią mniejszość wśród młodzieży, z tendencją do jej dalszego spadku w całej zbiorowości młodzieży. Istnieje i inna jeszcze tendencja wskazująca na zmniejszanie się kręgu młodych ludzi wierzących, przejawiających jedność organiczną świadomości i zachowań religijnych⁷⁶.

Większość przeprowadzonych badań nad młodzieżą węgierską zmierzała do

⁷⁶ M. Tomka, *Vestiges de culture...*, s. 493—512. Poziom wiedzy religijnej badanej młodzieży był wyjątkowo niski. Średnia odpowiedzi poprawnych wynosiła 1,85 dla uczniów wiejskich i 1,24 dla uczniów miejskich oraz 1,87 dla robotników ze wsi i 1,56 dla robotników z miast. W środowiskach wiejskich nie zaznaczyły się różnice pomiędzy obydwiema kategoriami badanych osób, natomiast młodzi robotnicy z miast legitymowali się nieco lepszą wiedzą religijną niż uczniowie ze środowisk miejskich. Stawiane pytania dotyczyły elementarnych wiadomości religijnych.

odtworzenia globalnych postaw młodzieży wobec religii i praktyk religijnych. Socjologowie marksistowscy próbowali na tej drodze ukazać rozmiary zamierania tradycji religijnych w środowiskach młodzieżowych, spowodowanego socjalistycznymi przeobrażeniami społeczeństwa. Uzyskiwane rezultaty badań empirycznych były niejednokrotnie niespójne, a nawet ze sobą sprzeczne.

Wśród różnych kategorii młodzieży szczególnie młodzież studencka wykazuje silne zbliżenie do ateizmu marksistowskiego. Według oceny teologa katolickiego T. Nyiri można przyjąć, że liczba młodzieży studiującej przynajmniej się do wierzeń religijnych jest dwukrotnie większa niż liczba przekonanych ateistów marksistowskich. Badania niereprezentatywne M. Murányiego pozwalają przypuszczać, że przynajmniej 30% młodzieży studiującej wierzy w Boga⁷⁷. Szkoła, grupy rówieśnicze, członkostwo w grupach formalnych i nieformalnych, w stowarzyszeniach i grupach celowych często oddziaływało negatywnie na postawy wobec religii, w kierunku kształtowania się laickich postaw światopoglądowych. Stąd część ludzi wierzących czuje się jakby zepchnięta na margines życia społecznego i zajmuje pozycję defensywną.

Wśród młodzieży wierzącej można wyróżnić znaczną grupę o zdecydowanych postawach wobec religii. Dąży ona do pogłębienia intelektualnego i duchowego swojej wiary oraz odróżniania istotnych treści religijnych od pozareligijnych nawarstwień społecznych. Warto podkreślić, że wśród uczestników 3-letniego kursu teologicznego dla świeckich znalazło się wielu ludzi młodych, pragnących pogłębić swoją wiedzę religijną lub zamierzających w przyszłości podjąć bezpośrednią posługę w Kościele.

Nie wolno jednak zapominać, że w poglądach wielu ludzi wierzących nie brakuje ujęć deistyczno-panteistycznych, magicznych i antropomorficznych. Być może właściwe chrześcijańskie ujęcie Boga osobowego charakteryzuje mniejszość młodzieży wierzącej⁷⁸. Część młodzieży wierzącej w sytuacjach rozwiązywania problemów moralnych — zwłaszcza zaś w sytuacjach konfliktowych — usiłuje odwoływać się do subiektywnych norm sumienia, z pominięciem roli norm obiektywnych, jakich dostarcza moralność religijna. Nasilają się konflikty pomiędzy tradycyjnymi oczekiwaniami a rzeczywistymi potrzebami ludzi młodych.

Młodzież niereligijna pozostaje w praktyce poza oddziaływaniem Kościołów. Wraz z utratą kontaktu z religią wielu z nich nie odkrywa tych uniwersalnych wartości, jakie tradycyjnie upowszechnia religia i Kościoły. Stąd mówi się o pewnej jednostronności kulturowej ludzi młodych o postawach niereligijnych. Tylko mniejszość „niereligijnych” przyjmuje ateizm marksistowski.

Dotychczasowe badania socjologiczne nad młodzieżą nie doprowadziły do precyzyjnego określenia jej religijności⁷⁹. Większość badań empirycznych została przeprowadzona w Budapeszcie lub w innych wielkich miastach. Brak jest badań nad młodzieżą wiejską i małomiasteczkową oraz młodzieżą pracującą. Religijność jako przedmiot badań socjologicznych była ujmowana niemal wyłącznie w kategoriach instytucjonalnych, co przecież nie wyczerpuje wszystkich aspektów życia religijnego. Należy badać także pozainstytucjonalne

⁷⁷ T. Nyiri, *Die Funktion der Theologie...*, s. 113—127. Według badań sprzed 1959 r. udział uczniów religijnych w gimnazjach w Budapeszcie wahał się od 30% do 80%, a ateistów od 10% do 30%. M. Tomka, *Gottesverständnis...*, s. 134.

⁷⁸ M. Tomka, *Gottesverständnis...*, s. 137.

⁷⁹ I. Varga, *La sécularisation de la jeunesse hongroise*, „Archives de Sociologie des Religions” 23 (1967) s. 45—63; tenże, Hungary. W: *Western Religion. A Country by Country Sociological Inquiry* (ed. H. Mol), La Haye 1972, s. 277—295.

formy religijności i uznawane systemy wartości, doskonaląc równocześnie narzędzia badawcze religijności zinstytucjonalizowanej i jej struktury. Zbyt często wypowiadano twierdzenia o religijności młodzieży opierając się tylko na pojedynczych i wyizolowanych wskaźnikach, jak gdyby w nich wyrażała się adekwatnie religijność jednostki i grup społecznych.

V. GŁÓWNE TENDENCJE PRZEMIAN RELIGIJNOŚCI WĘGIERSKIEJ

Dotychczasowe węgierskie badania socjologiczne nad religijnością są wciąż fragmentaryczne i pozwalają tylko na ogólne zorientowanie się w całokształcie życia religijnego. Dotyczą głównie postaw światopoglądowych i praktyk religijnych w różnych środowiskach społecznych. Szczególnie odczuwa się brak badań nad postawami i zachowaniami moralnymi ludności. Tymczasem wydaje się, że zmiany w sferze moralności są znaczne, zwłaszcza w dziedzinie moralności seksualnej.

W ocenie wielu współczesnych moralność rzeczywista jest niezależna od religii. Jedynym ważnym kryterium oceny moralnej staje się jednostkowe sumienie, nie związane religijnymi przepisami i formalnymi zakazami. W moralności pozareligijnej uczciwość staje się największym dobrem, nieuczciwość zaś największym złem (badania G. Litvána i G. Telléra)⁸⁰. Kościół przestaje być dla wielu najważniejszą ostoją i gwarantem moralności. Rozwój świadomości moralnej nie przebiega jednak jednoznacznie w kierunku etyki socjalistycznej. W sytuacji relatywnie wolnego „ryнку idei i wartości” istnieje stale napięcie pomiędzy etyką indywidualistyczną i kolektywistyczną.

Część młodzieży wierzącej jest daleka w swoich przekonaniach od moralności religijnej, natomiast część młodzieży ateistycznej dystansuje się od moralności socjalistycznej⁸¹. Młodzież wierząca, która przyjmuje nowy styl życia, uznaje tradycyjne wymagania moralne za przestarzałe. Nie stanowią one w każdym bądź razie porządku moralnego, który wyznaczałby ich postawy i zachowania na co dzień. Chociaż ludzie o takich postawach pozostają formalnie nadal w Kościele (ze względów religijnych lub społeczno-kulturowych), to w praktyce nie kierują się już nauką moralną Kościoła, a ich wzory wartościowań moralnych są dalekie od norm religijnych.

Podsumowując należy podkreślić, że niemal wszystkie badania socjologiczne nad religijnością — zwłaszcza nad religijnością młodzieży szkół średnich i studentów — zostały przeprowadzone przez ośrodki marksistowskie, co może nie-

⁸⁰ M. Tomka, *Gottesverständnis...*, s. 140. Sekularyzacja religijności węgierskiej zaznacza się szczególnie dobitnie w niektórych dziedzinach moralności małżeńsko-rodzinnej. W latach 1960—1974 wzrósł wskaźnik rozwodów na 1000 mieszkańców z 1,7 na 2,3 (*Rocznik Statystyczny 1976*, Warszawa 1976, s. 552). Pod tym względem Węgry zajmują jedno z pierwszych miejsc w świecie. Wzrasta liczba kobiet dokonujących zabiegów przerywania ciąży. Szacuje się, że na 1000 urodzeń przypada 130 zabiegów przerywania ciąży. W Budapeszcie rodzi się zaledwie co piąte poczęte dziecko. Według badań z 1966 r. 58% badanych kobiet w wieku 15—49 lat dokonywało zabiegów przerywania ciąży i tylko 13% nie stosowało środków zapobiegających ciąży. Wśród ogółu rodzin 42,3% nie posiada żadnego dziecka, 36,3% — jedno, 14,7% — dwoje i tylko 6,7% — troje i więcej dzieci (F. Tomka, *Ehe und Familienpastoral...*, s. 413). Zmodernizowana polityka populacyjna władz węgierskich w ostatnich latach doprowadziła do wzrostu liczby żywych urodzeń. W dalszym ciągu jednak na jedną rodzinę przypada przeciętnie 1,8 dziecka (wobec 1,1 w 1962 r.). W. Wuttke, *Węgierskie problemy demograficzne*, „Chrześcijańskie w Świecie” 19 (1978) nr 3—4, s. 220.

⁸¹ I. Kónya, *Volksrepublik Ungarn. W. Religion und Atheismus...*, s. 170.

co rzutować na wyniki ilościowe niektórych wskaźników życia religijnego. Część respondentów utrzymuje swoje związki z religią w tajemnicy. Wiele problemów wymaga dalszych rzetelnych badań i kompleksowych poszukiwań, przy zainteresowaniu się nie tylko statystyczno-ilościowymi zmianami stosunku ludności do religii, ale przede wszystkim zmianami jakościowymi. Badania socjologiczne o charakterze monograficznym pozwalają jedynie hipotetycznie zrekonstruować świat postaw i zachowań religijnych.

Obserwacje przeobrażeń religijności opierające się na opozycji „religijny — niereligijny” nie ujawniają głębszych zmian w religijności, o większym znaczeniu społecznym. Sugerują ponadto, jakoby wszelkie inne formy stosunku do religii były stacjami pośrednimi na drodze przeznaczenia do ateizmu. Przemiany religijne należy badać w sposób wielowymiarowy i wielokierunkowy. Ocena zaawansowania procesów laicyzacji świadomości religijnej zależy w znacznej mierze od rodzaju dobieranych i analizowanych wskaźników⁸². Bardzo niejednolite są oceny zasięgu postaw wierzeniowych i ateistycznych w całym społeczeństwie i w poszczególnych warstwach społecznych (na podstawie wskaźnika samoidentyfikacji religijnej).

Według wyważonych ocen przyjmuje się, że od połowy do dwóch trzecich ludności węgierskiej utrzymuje w jakiejś formie pozytywny stosunek do religii oraz zwraca się do Kościoła w sprawie niektórych posług religijnych. O utrwalonej i głębokiej religijności można mówić oczywiście u znacznie mniejszej części ludności węgierskiej. Badania socjologiczne stawiają pod znakiem zapytania hipotezę podtrzymywaną — zwłaszcza w latach sześćdziesiątych — przez niektórych socjologów markszystowskich o nieuchronnym zanikaniu religijności w miarę postępów budownictwa socjalistycznego. Dość szybko postępujący proces laicyzacji społeczeństwa w latach sześćdziesiątych uległ lekkiemu załamaniu w latach siedemdziesiątych. W świetle nowszych badań socjologicznych staje się wątpliwą hipoteza jednokierunkowej sekularyzacji, przynajmniej w odniesieniu do teraźniejszości.

Przynajmniej dwie trzecie dorosłej ludności uznaje pewne ceremonie religijne i w ważnych momentach swojego życia podtrzymuje lub odnawia swoje kontakty z religią i Kościołem. Podtrzymywanie rytuałów religijnych nie zawsze oznacza podporządkowanie się wszystkim regułom uznawanym przez Kościół ani tym bardziej systematycznych kontaktów o charakterze religijno-kościelnym. Niezależnie od wiary osobowej, która motywuje postawy i zachowania osób korzystających z usług Kościoła, trzeba podkreślić, że traktują one te ceremonie jako ważne dla siebie i swojej rodziny.

Dechrystianizacja społeczeństwa węgierskiego nie przebiega według rozwoju jednokierunkowego i jednoliniowego. Religijność pojawia się w różnych formach społecznych i z różną intensywnością. Oprócz tradycyjnej, kościelnej religijności należy wyróżnić jeszcze dwie inne formy życia religijnego: a) indywidualną religijność, charakteryzującą się zaangażowaniem osobowym

⁸² W stosunku do niektórych badań socjologicznych nad religijnością w krajach socjalistycznych istnieją pewne zastrzeżenia natury metodologicznej. Stosowany w wielu badaniach „item” w kwestionariuszu wywiadu: „Czy jesteś religijny”, obarczony jest daleko idącą wieloznacznością. Badacz może rozumieć to pytanie bardzo szeroko jako sondowanie stosunku respondentów do dogmatów religijnych, zaleceń i nakazów formułowanych przez Kościół itp. Badany zaś może odczytać to pytanie jako dotyczące wypełniania nakazanych przez Kościół praktyk religijnych. Nieprecyzyjność stawianych pytań utrudnia kompetentną ocenę procesów laicyzacyjnych w niektórych krajach socjalistycznych.

i rozwijającą się w małych grupach; b) religijność „zdystansowaną” wobec Kościoła, czyli jakby religijność „na własny sposób”.

M. Tomka wyróżnia sześć typów czy podtypów postaw wobec religii:

- a) religijność tradycyjna związana z Kościołem;
- b) religijność osobista w małych grupach;
- c) religijność wyrażana „na swój sposób”, niezależnie od Kościoła;
- d) niepewność religijna, będąca formą wahania się między religijnością i ateizmem;
- e) odrzucenie religijności i ateizmu, połączone z zastrzeżeniami wobec wszelkich ideologii;
- f) ateizm w różnych odmianach⁸³.

Pomiędzy ateizmem (o różnych formach społecznych) a religijnością istnieje wielość form pośrednich, poczynawszy od niepewności religijnej aż do odrzucenia wszelkiej zależności o zabarwieniu światopoglądowym (swoista „trzecia droga”). Trzy nurty religijności: tradycyjno-kościelny, osobowo-wspólnotowy i „zdystansowany” należy poddawać systematycznej obserwacji. Pierwszy typ religijności opiera się na nauczaniu Kościoła i sile tradycji, jest wspierany przez instytucje, a nie wspólnoty. Drugi nurt, o charakterze bardziej spontanicznym i emocjonalnym, zakłada swoiste zaangażowanie i zachowania o charakterze wspólnotowym (małe grupy). Religijność „na swój sposób” wykazuje wiele cech religijności selektywnej. Te trzy formy czy typy religijności występują zarówno wśród katolików jak i wśród protestantów.

Bardzo niewiele wiemy — zdaniem M. Tomki — o cechach charakterystycznych wyróżnionych typów postaw wobec religii, tym bardziej nie potrafimy określić ich zasięgu społecznego, siły oddziaływania i tendencji rozwojowych. W jednym z ostatnich opracowań M. Tomka podaje, że chrześcijaństwo aktywne tworzą na Węgrzech mniejszość, która nie może liczyć na instytucjonalne i społeczne poparcie społeczeństwa. Natomiast zdecydowana większość Węgrów wykazuje pewną sympatię (i nostalgię) w odniesieniu do życia religijnego, nawet jeżeli nie jest związana z Kościołem (tylko co dziesiąty badany uważa siebie za religijnego według nauki Kościoła). Od 10 do 12% członków społeczeństwa węgierskiego uznaje siebie za niereligijnych z przekonania. Prawie zaś połowa badanych określa siebie jako religijnych „na własny sposób”, co oznacza w istocie słabą znajomość religii, brak religijnych przeżyć wspólnotowych i dość dowolny wybór akceptowanych zasad wiary w ramach chaotycznego światopoglądu⁸⁴.

W każdym razie w badaniach socjologicznych należy przyjąć model analizy empirycznej, wskazujący na wielokierunkowy rozwój religijności i niereligijności skoncentrowanych wokół wielu ośrodków ideologicznych. Je-

⁸³ M. Tomka, *A Balance of Secularization...*, s. 42. Według oceny ideologa marksistowskiego P. Földiego od 10% do 15% społeczeństwa węgierskiego praktykuje regularnie swoją religię i od 5% do 8% ludności przypada na pełnych zwolenników światopoglądu marksistowskiego. T. Nyiri sądzi natomiast, że liczba świadomie religijnych ludzi przewyższa trzy- lub czterokrotnie liczbę przekonanych marksistów. Około 60% przypada na pośrednią, „fluktuującą” masę, neutralną wobec religii i każdej innej ideologii. T. Nyiri, *Die Funktion der Theologie...*, s. 117.

⁸⁴ M. Tomka, *Religiöse Sprache...*, s. 321. Istnieją znaczne różnice w poziomie religijności ludności wiejskiej i miejskiej, na korzyść tej pierwszej. Różnice te oscylują od 10% do 30%. Pomimo dokonującej się ciągłej ewolucji religijnej, postawy i zachowania religijne w środowiskach wiejskich są jeszcze dość głęboko zakorzenione wśród ludności. Jeżeli nawet religijność wiejska w dalszej przyszłości ulegnie erozji lub formalizacji, to jeszcze wcale nie będzie to oznaczać jej zniknięcia czy zupełnego rozpadu.

żeli nawet wpływ Kościołów i ich rola pośrednika w przekazywaniu wiary nieco zmniejsza się, to tradycja religijna lub jej poszczególne elementy utrzymują się dzięki rodzinie i żywym stosunkom wewnątrzrodzinnym. Więcej jest ludzi „jakoś” religijnych, którzy de facto żyją poza Kościołem, niż tych, którzy są instytucjonalnie związani z nim. Nie można zapominać, że pełna identyfikacja z religią jest zawsze osiągnięta przez mniejszość wierzących i to najczęściej w małych grupach.

Analiza dynamiki przekształceń religijności wskazuje nie tylko na zmianę w samej religijności, ale również na powolne narastanie postaw ateistycznych świadczących o wyzwalaniu się jednostek i grup społecznych nie tylko spod wpływów Kościoła, ale i religii w ogóle. Stanowi to — jak się wydaje — pewną odmienność procesów sekularyzacyjnych w społeczeństwach socjalistycznych. Proces emancypowania się spod wpływów religii jest szybszy niż akceptacja światopoglądu materialistycznego i zbudowanego na nim systemu norm i wartości. Społeczeństwo socjalistyczne, w którym próbuje się pomniejszyć wpływ Kościołów na życie publiczne i rozszerzyć światopogląd marksistowski wśród ludzi, prowadzi do powolnego wzrostu ludzi pozbawionych wiary. W typie osobowości socjalistycznej mieści się mniej lub bardziej wyraźnie wymóg postawy ateistycznej⁸⁵.

Proces desakralizacji i sekularyzacji społeczeństwa węgierskiego rozwija się w określonych warunkach historycznych i współczesnych. Oddziałują ogólnie procesy społeczne jak industrializacja, wzrost dobrobytu i wykształcenia, urbanizacja, środki masowego przekazu zdominowane przez kulturę laicką, przemiany polityczne i mobilność społeczna. Lata siedemdziesiąte przyniosły dalsze zaakcentowanie odchodzenia od Kościoła instytucjonalnego, dechrystianizację świadomości zbiorowej i wyraźniejszą polaryzację wewnątrz Kościoła. Laicyzm i różne formy niereligijności rozszerzają się pod naporem rewolucji przemysłowej. Nie istnieje jednak ścisła zależność procesów budownictwa społeczeństwa socjalistycznego i dechrystianizacji, a tym bardziej nie można uznawać poziomu dechrystianizacji za wskaźnik rozwoju tego społeczeństwa.

Sekularyzacja życia społeczno-politycznego i publiczno-prawnego jest nie tylko procesem spontanicznym, ale także jest wspierana i zabezpieczana przez państwo⁸⁶. Państwo socjalistyczne nie jest neutralne światopoglądowo. Na tym tle są zrozumiałe pytania marksistowsko zorientowanych socjologów religii — mniej lub bardziej wyraźnie artykułowane — dlaczego procesy laicyzacyjne w społeczeństwie i w życiu poszczególnych jednostek przebiegają zbyt powoli, mimo zmieniających się układów produkcyjnych i sukcesów w budownictwie socjalizmu. Trzeba jednak podkreślić, że oddzielenie Kościoła od państwa i instytucji publicznych, oddzielenie szkoły od parafii, laicyzacja niektórych elementów życia jednostkowego (ślub cywilny, nadanie imienia dziecku, pogrzeb świecki), są to zabiegi o charakterze administracyjno-organizacyjnym i nie zmieniają automatycznie stosunku człowieka do religii.

⁸⁵ P. M. Zulehner, Einführung in den pastoralen Beruf. Ein Arbeitsbuch, München 1977, s. 85—88. „Tak więc w warunkach socjalizmu sekularyzacja występuje w swej najbardziej rozwiniętej postaci i jest jednorodnym dwustronnym procesem wyzwolenia spod wpływu religii całej ludności danego społeczeństwa i jednostek oraz utrwalenia w świadomości społeczeństwa i jednostki światopoglądu materialistycznego i zbudowanego na tym światopoglądzie systemu norm i wartości”. R. A. Łopatkin, Obiektywne czynniki procesu sekularyzacji w warunkach społeczeństwa socjalistycznego. W: Religia w warunkach społeczeństwa socjalistycznego, Warszawa 1976, s. 69.

⁸⁶ E. Ciupak, Katolicyzm polski wczoraj i dziś, „Argumenty” 1977, nr 32, s. 10.

Laicyzacja życia publicznego sprzyja jednak powoli laicyzacji świadomości religijnej. Spora część ludzi przechodzi zaawansowany proces dynamiki postaw ewoluujących w kierunku laickości, a przynajmniej osłabienia instytucjonalnych ram dla ekspansji religijności osobistej. Im bardziej jest zurbanizowane środowisko społeczne, tym częstsze jest występowanie postaw zbliżonych do laickich (niereligijnych) i odwrotnie: im mniej zurbanizowane jest środowisko, tym częściej występują postawy o charakterze religijnym.

Państwo rozwijając działalność ideowo-wychowawczą wpływa na intensyfikację przemian laicyzacyjnych społeczeństwa węgierskiego, utrzymując jednocześnie dialog z Kościołem⁸⁷. Według niektórych autorów od początku lat siedemdziesiątych rozwija się pokojowa koegzystencja między religią i marksizmem, Kościołem i Państwem⁸⁸. Z drugiej strony apologetyczna funkcja teologii — a *mutatis mutandis* i Kościoła — nie polega na „nawracaniu” marksistów lub czynieniu z nich „gorszych” marksistów, lecz na przyczynianiu się do tego, by chrześcijanie byli lepszymi chrześcijanami⁸⁹.

Można przypuszczać, że konstruktywna i twórcza odnowa katolicyzmu będzie dokonywać się przede wszystkim w miastach i w środowiskach młodzieżowych. Ważną rolę odgrywają i będą odgrywać w przyszłości tzw. wspólnoty podstawowe, mające częściowo charakter charyzmatyczny i działające częściowo poza instytucjonalnymi ramami Kościoła. Skupiają one ludzi o tych samych zainteresowaniach czy potrzebach, w których można obcować twarzą w twarz i dzielić się wspólnymi problemami. Te małe grupy ułatwiają ludziom rozwiązywanie ich problemów życiowych.

Działalność wspólnot podstawowych ogranicza się praktycznie do problemów życia religijnego, czytania Pisma św., interpretowania i pogłębiania podstawowych prawd wiary, aktywnej miłości bliźniego, dawania przykładu i świadectwa chrześcijańskiego. Wspólnoty podstawowe są częścią Kościoła, nawet jeżeli wśród niektórych ich członków istnieje tendencja uniezależnienia się od oficjalnych instytucji, a zwłaszcza od hierarchii kościelnej.

Coraz częściej sprawdza się, że wiara w zsekularyzowanym społeczeństwie jest z definicji decyzją osobistą i nie może być tylko przyjęta lub delegowana komuś, nie jest obiektem determinacji społecznej. Opiera się na osobistym doświadczeniu i świadectwie (religijność wewnętrzna). Ta forma życia religijnego nie zawsze jest ściśle związana z Kościołem, niekiedy rozwija się poza instytucjonalnymi ramami Kościoła w małych grupach nieformalnych. Zdarza się, że przedstawiciele Kościoła dopatrują się w ruchach nieformalnych śladów sekciarstwa lub nawet uważają je za sekty⁹⁰. W ostatnich latach Episkopat Węgierski podjął próby pełniejszego włączenia tych dróg — przeważnie młodzieżowych — w życie wspólnotowe Kościoła instytucjonalnego⁹¹.

⁸⁷ G. Adriányi, *Der ungarische Episkopat nach dem zweiten Weltkrieg*. W: *Die Führung der Kirche in den Sozialistischen Staaten Europas* (hrsg. von G. Adriányi), München 1979, s. 107—129.

⁸⁸ M. Tomka, *Le rôle des Eglises instituées de Hongrie dans un contexte de changement*, „Social Compass” 28 (1981) nr 1, s. 93—111.

⁸⁹ T. Nyiri, *Die Funktion der Theologie...*, s. 122. *Ungarns Kirche nach dem Abkommen mit dem Staat vom September 1964*, „Wort und Wahrheit” 20 (1965) nr 5, s. 369—373.

⁹⁰ E. A. T., *Auseinandersetzung um kirchliche Kleingruppen in Ungarn*, „Herder Korrespondenz” 31 (1977) nr 6, s. 285—287. E. András, *Basic Communities in Hungary*, „World Mission” 1978, nr 3, s. 11—12. *Die katholische Kirche in Ungarn*, „Herder Korrespondenz” 22 (1968) nr 12, s. 587—591.

⁹¹ M. Tomka, *Die Tradierung des Glaubens*, „Concilium” 18 (1982) nr 4, s. 280—283. A. Szennay, F. Tomka, *Kleine Gemeinschaften in der Kirche*, „Diakonia” 9

Ważne jest poszerzenie i pogłębienie duszpasterstwa rodzinnego, ze szczególnym uwzględnieniem wychowania religijnego dzieci. Współczesne duszpasterstwo węgierskie nie może mieć charakteru zachowawczego, nie może być nastawione na utrzymanie posiadanego stanu rzeczy i administrację sakramentów (sytuacja Kościoła ludowego), lecz musi być duszpasterstwem dynamicznym i misyjnym. Kościół działa w sytuacji wzrastającej obojętności religijnej, ale także w sytuacji istnienia i rozwoju wspólnot podstawowych i nowych form religijności, stanowiących ważny układ odniesienia dla pewnej części ludzi wierzących.

Zsekularyzowane środowisko społeczne nie oznacza jednak upadku religii, pośrednio natomiast wskazuje na konieczność bardziej intensywnej pracy duszpasterskiej Kościoła⁹². Szanse sukcesu istnieją, gdyż w społeczeństwie węgierskim wraz ze spadkiem tradycyjnej religijności pojawiają się nowe kształty życia religijnego, częściowo związane, częściowo zaś nie związane z instytucjami kościelnymi. Posługa Kościoła jest skierowana na to, by współczesne społeczeństwo węgierskie było w dalszym ciągu społeczeństwem religijnym⁹³.

(1978) nr 1, s. 41—46. D. Treffert, *Christliche Jugendbewegungen im Ostblock*, „Herder Korrespondenz” 34 (1980) nr 5, s. 228—232.

⁹² P. M. Zulehner, *Säkularisierung und Liturgie*, „Liturgisches Jahrbuch” 22 (1972) nr 1, s. 83—104. A.E.P., *Resignation in Ungarns Kirche?*, „Herder Korrespondenz” 31 (1977) nr 3, s. 120—123.

⁹³ G. Nagy, *Theologisches Denken und kirchliche Praxis in Ungarn*, „Diakonia” 7 (1976) nr 2, s. 107—111.