

# Kazimierz Ryczan, Janusz Mariański, Władysław Piwowarski

---

## Biuletyn socjologii religii

---

Collectanea Theologica 52/4, 113-128

---

1982

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN SOCJOLOGII RELIGII

**Zawartość.** I. BADANIA. 1. Religijność pracowników PGR. — 2. „Religijność bez Kościoła” w świetle badań socjologicznych. II. SPRAWOZDANIA. 1. XVI Międzynarodowa Konferencja Socjologii Religii (CISR) w Lozannie. — 2. Religijność ludowa na międzynarodowym kolokwium pt. *Wspólne źródła chrześcijańskie narodów Europy*. — 3. Polsko-Austriackie Sympozjum Socjologiczne\*.

### I. BADANIA

#### 1. Religijność pracowników PGR

Realizacja wymogów socjalistycznej przebudowy kraju po II wojnie światowej zmierzała w sektorze rolniczym do zaprowadzenia w Polsce gospodarki kolektywnej. Podjęta w latach 1949—1956 próba kolektywizacji rolnictwa nie powiodła się. Złożyło się na to cały szereg uwarunkowań społeczno-kulturowych. Końcem 1956 r. większość spółdzielni produkcyjnych zostało rozwiązanych, — pozostało jedynie 15% spółdzielni<sup>1</sup>. Najbardziej sprzyjające warunki dla utrzymania i kontynuowania gospodarki kolektywnej były na terenach ziem odzyskanych. Tam też do dziś najczęściej spotykany jest ten rodzaj gospodarki rolnej. Gospodarka uspołeczniona obejmująca gospodarstwa państwowe, spółdzielnie produkcyjne i kółka rolnicze użytkowały w 1977 r. 31,4% powierzchni użytków rolnych, z czego na gospodarke państwową przypada 18%, spółdzielnie produkcyjne 2,5%, kółka rolnicze 1,4%<sup>2</sup>. Analiza danych o gospodarce uspołecznionej świadczy, że w ostatnim dwudziestoleciu w sektorze tym dokonały się dość istotne przemiany organizacyjne i jakościowe<sup>3</sup>. Zarówno funkcjonowanie gospodarki kolektywnej na zasadach i założeniach socjalistycznych i zachodzące tam procesy skłaniają do postawienia pytania, czy zmiany, które są nierozzerwainie związane ze standardem, warunkami i stylem życia pracowników PGR wywierają wpływ na poziom życia religijnego. Odpowiedź na pytanie o jakość religijności pracowników PGR stała się treścią szeregu prac magisterskich napisanych w latach

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

<sup>1</sup> J. Okuniewski, *Rolnictwo*, w: *Wielka Encyklopedia Powszechna*, t. 9, 100.

<sup>2</sup> *Rocznik Statystyczny 1978*, s. 198.

<sup>3</sup> Zmiany ilościowe w gospodarce uspołecznionej.

Rodzaj gospod. uspołecznionej	1960	1965	1970	1975	1976	1977
Gospod. państwowe	5734	—	5356	3660	2895	2058
Spółdz. produk.	2072	—	1106	1216	1492	1719
Kółka rolnicze	—	4368	3312	2527	1999	1819

*Rocznik Statystyczny 1978*, s. 213, 217, 221.

1973—1977 na KUL przy katedrze socjologii religii<sup>4</sup>. Przeprowadzono 795 wywiadów (145 dzieci) w 45 PGR (11 PGR dzieci) położonych na terenie województwa olsztyńskiego i szczecińskiego<sup>5</sup>.

Tereny te tak odległe od siebie posiadają wspólne cechy: były świadkami ogromnej migracji, a ludność zamieszkująca tam pochodzi z różnych stron Polski. Brak integracji do dziś owocuje w dziedzinie społecznej i kulturalnej<sup>6</sup>. Ludność tamtejsza jest w zasadzie jednorodna narodowościowo. Oprócz nielicznej grupy autochtonów niektóre tereny zasiedlone są przez Ukraińców, którzy w ramach akcji „Wisła” przesiedleni zostali z lubelskiego i rzeszowskiego. Powyższe dane, choć fragmentaryczne, uzasadniają pytanie o specyfikę religijności tej kategorii pracowników.

Badania religijności przeprowadzono w wymiarze parametrów: autodeklaracja wiary, ideologia religijna, praktyki religijne, moralność religijna oraz więź z parafią i Kościołem. Niejednorodne opracowanie danych nastęrcza wiele trudności w ich podsumowaniu<sup>7</sup>.

Pracownicy PGR deklarują się jako wierzący w 95%, z czego 15,6% jako głęboko wierzący, zaś 5% jako obojętni lub niewierzący. Religijność ich pozostaje w przeważającej większości niezmienną od dawnych czasów (69%). Proces dekadencji religijności jest bardziej zaawansowany (dawniej było bardziej religijnych 23,5%) aniżeli zjawisko pogłębienia religijnego (obecnie bardziej religijnych jest 7,5%). Uzasadnieniem niezmiennego poziomu religijności jest trwanie przy odziedziczonych tradycjach religijnych i rodzinnych. Powodem zaś zaniedbań w dziedzinie wiary, zdaniem respondentów, są warunki życia i pracy w PGR<sup>8</sup>, wynikający stąd brak czasu na praktyki religijne, duże odległości od kościoła czy kaplicy oraz rozszerzający się laicki styl życia.

Pokaźna ilość osób posiada błędną znajomość prawd wiary katolickiej. Jakkolwiek intelektualna strona religijności nie decyduje o jej prawdziwości i autentyczności, daje jednak świadectwo o typie religijności i może w wypadku konfliktu między wiarą a konkretnymi różnorodnymi sytuacjami życiowymi przesądzić o dalszej orientacji światopoglądowej. Pracownicy PGR najczęściej nie posiadają poprawnej wiedzy o zmartwychwstaniu ciał oraz nie potrafią wskazać pełnego określenia kim jest Jezus Chrystus. Zwraca też uwagę fakt, że znajomość siedmiu sakramentów wśród dzieci katechizowanych jest o 6,4% niższa niż u osób starszych (niektóre sakramenty wymieniło aż 44,6% dzieci klas V—VIII). Świadomość religijna katechizowanej młodzieży nie jest

<sup>4</sup> Por. W. Jackowski, *Religijność mieszkańców PGR na przykładzie parafii Stary Przylep*, Lublin 1973 (arch. KUL); J. Żołnierkiewicz, *Religijność pracowników Państwowych Gospodarstw Rolnych na przykładzie powiatu Olecko*, Lublin 1974 (arch. KUL); J. Ortył, *Postawy religijne pracowników PGR na przykładzie parafii Golczewo*, Lublin 1974 (arch. KUL); Z. Klimczuk, *Postawy religijne dzieci a środowisko rodzinne na przykładzie wybranych Państwowych Gospodarstw Rolnych w powiecie Bartoszyce*, Lublin 1975 (arch. KUL); Z. Malicki, *Religijność pracowników PGR na przykładzie parafii Laski Lubuskie*, Lublin 1977 (arch. KUL).

<sup>5</sup> Stary Przylep 140 wywiadów, Laski Lubuskie 150, Golczewo 100, pow. Olecko 260, pow. Bartoszyce 145 dzieci.

<sup>6</sup> Pochodzenie terytorialne pracowników PGR nie jest jednolite w poszczególnych regionach Polski. W woj. szczecińskim około 50% pochodzi z województwa macierzystego. W woj. olsztyńskim większość pochodzi z innych województw Polski (np. pow. Olecko 89,3% pochodzi z woj. białostockiego), zaś w pow. Bartoszyce 30,9% przybyszów to emigranci z dawnych terenów Polski pozostających obecnie w ZSRR.

<sup>7</sup> Najszerzej rozpracowane zostały parametr ideologiczny, praktyki religijne oraz moralność religijna.

<sup>8</sup> W powiecie Olecko pracownik PGR wydaje na życie 80% zarobków, 9,2% na zakup rzeczy trwałego użytku.

## Znajomość prawd wiary

Prawda wiary	N	znajomość		
		poprawna	błędna	brak danych
starsi				
Trójca Święta	650	88,7	5,1	6,2
Kim jest Jezus Chrystus	650	68,8	30,2	1,0
Losy duszy po śmierci	650	79,4	16,2	4,4
Zmartwychwstanie ciał	500	51,3	47,2	1,5
		wszystkie	niektóre	wcale
Sakramenty św.	650	57,1	30,0	10,0
dzieci				
Sakramenty św.	200	50,6	44,6	4,8
Główne prawdy wiary	145	46,2	43,4	10,4

zbyt wysoka. Potwierdzają to dane odnośnie znajomości głównych prawd wiary (zna 46,2% dzieci, nie zna wcale 10%). Zjawisko to skłania do postawienia pytania, jakim stanem wiedzy religijnej będą odznaczały się te dzieci, gdy dorosną do lat swoich rodziców. Dokładniejsze analizy stanu duszpasterstwa oraz atmosfery religijnej rodziny przyniosłyby być może wyjaśnienie tego zjawiska.

Akceptacja prawd religijnych nie jest zależna od znajomości tych prawd. Mimo braku poprawnej wiedzy o Jezusie Chrystusie, prawie wszyscy wierzą w Jego Bóstwo. Prawie jedna trzecia wątpi lub nie wierzy w zmartwychwstanie ciał na sądzie ostatecznym. Dane te jednak nie świadczą o specyfice tej kategorii pracowników, gdyż kwestionowanie prawd ostatecznych jest spotykane w różnych środowiskach<sup>9</sup>.

Kryterium religijności najprostszym do stwierdzenia są praktyki religijne, szczególnie te, które w oficjalnym modelu katolicyzmu uważane są za obowiązujące. Liczba *dominicanos* w parafiach na terenie których mieszczą się PGR wynosi 31,4% (liczenie jesienne 27,3%, wiosenne 33,2%), zaś liczba *paschantes* sięga ponad 80%. Wśród uczestniczących jest dzieci szkół podstawowych 51,8%, lecz młodzieży tylko 15,5%, starszych 29,5%, w tym 6,6% męż-

## Akceptacja prawd wiary

Prawda wiary	N=650	wierzą	nie wierzą	wątpią
Trójca Święta		97,5	0,6	1,9
Bóstwo Chrystusa		98,6	0,6	0,8
Nagroda lub kara po śmierci		95,8	1,2	3,0
Zmartwychwstanie ciał		73,2	9,4	17,4

<sup>9</sup> W środowisku wsi podlubelskiej w zmartwychwstanie ciał wierzy 61,8%, nie wierzy 21,8%, wątpi 14,6%. Por. W. Piwo w a r s k i, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*, Warszawa 1971, 145.

czyzn i 22,9% kobiet. Biorąc pod uwagę, że osoby ponad lat 20 stanowią ponad 50%, zwraca uwagę duża obecność starszych na Mszy św., szczególnie mężczyzn. Świadczy to o specyficznym obrazie religijności tego środowiska.

Uszczegółowienie analizy przynosi dane obrazujące częstotliwość uczestnictwa w niedzielnej Mszy św. Wysoka liczba 43% starszych i 24,4% dzieci uczestniczących we Mszy św. raz w miesiącu lub rzadziej powinny nasunąć duszpasterzom poważne refleksje, szczególnie w parafiach powiatu bartoszyckiego.

Częstotliwość Mszy św.	Starsi N=650	Dzieci* N=145
w każdą niedzielę	21,2	17,9
2—3 razy w miesiącu	33,8	54,5
1 raz w miesiącu	20,0	11,7
rzadziej, wielkie święta	23,0	13,7

\* Dane dotyczą powiatu Bartoszyce

Śród praktyk pobożnych najczęściej odmawiany jest pacierz. Starsi odmawiają pacierz rano i wieczorem 24,2%, wieczorem 41,5%, prawie codziennie 11,6%, rzadziej 22,7%. Dzieci zaś rano i wieczór 47,0%, prawie codziennie 36,2%, rzadziej 15,1%. Dzieci stwierdzają, że są świadkami modlitwy rodziców: 55,3% ojców, matek 88,4%; nie modli się 9,2% ojców i 3,5% matek, nie wiedzą czy modli się 22,7% ojców i 2% matek, żegna się jedynie zdaniem dzieci 12,3% ojców i 5,3% matek. Łącząc kategorie „nie modli się” i „nie wiem czy się modli” można stwierdzić, że 32% ojców i 6,1% matek nie daje swym dzieciom przykładu życia religijnego. Nie zaskakuje zatem oświadczenie dzieci, że nie chciałyby brać przykładu życia religijnego od ojca 55,4%, zaś od matek 11,3%. Na wypowiedzi te ma wpływ niewątpliwie sposób życia rodziców, atmosfera domu oraz wynikające stąd konsekwencje doświadczane bezpośrednio przez dzieci.

Parametr konsekwencyjny wyraża się w opiniach dotyczących norm religijno-moralnych oraz w zachowaniach moralnych. Opinie w zasygnalizowanych badaniach dotyczyły głównie norm moralności małżeńskiej oraz kradzieży mienia społecznego. Najczęściej kwestionowana jest norma poszanowania mienia społecznego. Jedynie 59% pracowników PGR uważa zabranie mienia społecznego za złe moralnie. Wysoka liczba osób 27,1% nie widzi zła moralnego w stosowaniu środków antykoncepcyjnych lub nie ma w tym względzie wyrobionego zdania. W opiniach na temat ilości dzieci w rodzinie pracownicy PGR preferują model 2—3 dzieci (42,2%). Za posiadaniem trzech

#### Opinie dotyczące norm moralnych

	złe	nie	to zależy	nie mam zdania
Pożycie seksualne przed ślubem kościelnym	80,9	7,0	0,5	11,9
Zdrada małżeńska	96,2	0,9	1,0	1,9
Rozwodzenie się	89,3	4,8	3,1	2,8
Używanie środków antykoncepcyjnych	69,1	9,7	3,8	17,4
Przerywanie ciąży	97,5	1,4	0,5	0,6
Kradzież mienia społecznego	59,0	21,2	—	19,8

dzieci i więcej wypowiada się 41,1% (w tym 3—4 dzieci — 14%, 4 i więcej — 15,7%, ile Bóg da i zależy od okoliczności — 11,4%), zaś za posiadaniem 1—2 dzieci opowiada się 9,7%.

Informacje o zachowaniach moralnych zaczerpnięto ze statystyk parafialnych. Zwrócono uwagę głównie na negatywne przejawy moralności, dzięki czemu obraz pozostaje jednostronny. W badanych środowiskach alkoholizm osiągnął dość poważne rozmiary — w 22% rodzin pracowników PGR stwierdzono obecność alkoholika. Sprzyja temu niewątpliwie typ pracy i typ środowiska. Być może, iż z alkoholizmem związane jest zjawisko gniewów sąsiedzkich (18,7% gniewa się). Można zatem przypuszczać, że powyższe wady mają swe reperkusje w życiu rodzinnym, stąd też tak pokaźny procent dzieci nie chce brać przykładu życia religijnego ze swoich rodziców.

W dwu parafiach w latach 1946—1970 (Golczewo 1946—1970, Stary Przylep 1956—1970) było 5,5% chrztów dzieci nieślubnych (na 4613 chrztów — 253 dzieci nieślubnych). W przebadanych PGR powiatu Olecko, parafii Golczewo i Stary Przylep żyje 63 małżeństwa bez ślubu kościelnego. Nie uwzględniono osób opuszczonych i żyjących samotnie lub bez związków formalnych. Nie do uchwycenia są statystyki osób wędrujących z jednego gospodarstwa do drugiego, szczególnie w okresie robót sezonowych, o których nikt nie może nic powiedzieć. Powszechnie nie jest przestrzegana norma przykazania kościelnego zakazująca spożywania pokarmów mięsnych w piątki — 65,1% pracowników PGR nie przestrzega tego przykazania.

Dane dotyczące więzi pracowników PGR z parafią i Kościołem są bardzo fragmentaryczne. Stosunek do kapłanów jest bardzo przychylny i 89,2% wyraża chęć posiadania księdza w rodzinie. Wyrażają duży szacunek dla pracy kapłańskiej. Od kapłana na pierwszym miejscu wymaga się cech człowieczeństwa (bezinteresowność, życzliwość, sprawiedliwość), na dalszym miejscu stawiane są religijne walory powołania. Pracownicy PGR mają świadomość przynależności w pierwszym rzędzie do parafii a następnie do Kościoła powszechnego. W pracach parafialnych uczestniczą przeważnie przez datki parafialne na budowę i remonty, pomocą osobistą służy 6%, nie pomaga zaś w niczym od 6 do 33%, w zależności od badanej parafii.

Poziom religijności pracowników PGR związany jest ze specyfiką środowiska i kompleksem uwarunkowań: duże zróżnicowanie pochodzenia ludności, migracje, wykorzenienie, brak integracji, brak odpowiedniej organizacji i obsługi duszpasterskiej. PGR stały się miejscem pracy dla grupy ludzi z przypadku oraz dla tych, którzy nie znaleźli dla siebie miejsca na chłonnym rynku pracy w rozwijającym się przemyśle. Poszukiwanie lepszych zarobków, obawa przed dyscyplinarnym zwolnieniem jest powodem dużej fluktuacji kadr i zmian miejsca pracy, co przy ogromnym zapotrzebowaniu na każdą parę rąk do pracy jest w tym środowisku tolerowane<sup>10</sup>. Nie można zapominać i o tym, że prestiż społeczny pracownika PGR jest niski, a pracę swą wykonywać muszą z konieczności także w niedzielę. Dodać należy duże odległości PGR od kościoła parafialnego (np. Koszewko liczące 205 osób — 17 km, Koszewo 319 osób — 15 km) oraz dojazdy duszpasterzy do kościołów filialnych (np. parafie Stary Przylep i Laski Lubuskie posiadają 11 kościołów filialnych i obejmują 26 wiosek) i brak odpowiedniej ilości księży do obsługi duszpasterskiej. W takich warunkach jakkolwiek częstotliwość autodeklaracji wiary jest bardzo duża, to praktyczna realizacja wymogów religijności katolickiej, chociażby w dziedzinie praktyk religijnych, odbiega od poziomu innych terenów rolniczych. Duże odległości do szkoły i do kościołów (np. w parafii Stary Przylep średnia odległości do kościoła parafialnego wynosi 4,9 km) oraz brak troski rodziców zapracowanych przez cały tydzień o sprawy religijne

<sup>10</sup> W parafii Golczewo od 1950—1972 r. z PGR-owskich wiosek, gdzie pracuje 676 osób, wyjechało 59 rodzin.

dzieci ma wpływ na frekwencję na katechezę, rekolekcje wielkopostne (w powiecie Bartoszyce w rekolekcjach wielkopostnych uczestniczy 37,9% dzieci), a w konsekwencji na znajomość prawd wiary katolickiej.

Tereny te, mimo ogromnego wysiłku duszpasterzy pracujących od czasów powojennych, potrzebują szczególnej duszpasterskiej troski. Nowa organizacja kościelna na ziemiach odzyskanych, większa liczba powołań rodzimych oraz możliwość wykorzystania w duszpasterstwie osób świeckich stworzyć może warunki poprawy sytuacji religijno-moralnej tej kategorii pracowników

ks. Kazimierz Ryczan, Lublin

## 2. „Religijność bez Kościoła” w świetle badań socjologicznych

W socjologicznych próbach wyjaśniania przynależności do Kościoła zwraca się uwagę na trzy główne problemy: świadomość przynależności do wspólnoty religijnej; kontekst społeczny, w którym rozwija się ta świadomość; motywacje wynikające z kontekstu społecznego dla świadomości przynależności<sup>1</sup>. Zarówno w sferze świadomości przynależenia, jak i w dziedzinie obiektywnych więzi, postawy katolików odchylają się od formalnych oczekiwań Kościoła. Pełna i bez zastrzeżeń identyfikacja z Kościołem ulega pomniejszeniu. W wysoko rozwiniętych przemysłowo krajach Europy Zachodniej — obok religijności kościelnie zorientowanej — kształtuje się religijność pozakościelna, jakaś forma odinstytucjonalizowanej religii. Istnieje znaczna liczba katolików, którzy odbiegają od systemu wartości i norm reprezentowanych przez Kościół, nie identyfikują się z nim w pełni i nie biorą udziału w kulcie wykonywanym w Kościele, nawet jeżeli zachowują mniej lub bardziej pozytywną postawę wobec Kościoła.

Niektórzy chrześcijanie dystansujący się częściowo wobec Kościoła uczestniczą sporadycznie w organizacyjnych formach życia kościelnego, ale wyłączają się prawie całkowicie z cyklicznie powtarzalnych publicznych praktyk religijnych. Praktycznie rezygnują z życia parafialnego i *de facto* tracą żywy kontakt z Kościołem, nawet jeżeli płacą jeszcze podatek kościelny, posyłają dzieci na lekcje religii, zawierają ślub kościelny i życzą sobie pogrzebu chrześcijańskiego. Nie są ludźmi areligijnymi czy ateistami, wprost przeciwnie, zachowują ogólną sympatię i życzliwość wobec Kościoła, a nade wszystko podtrzymują wiarę w Boga, jednak ich religijność traci stopniowo swoją kościelną dymensję (kościelność latentna). Kościół przestaje być dla nich zasadą jednoczącą ich życie religijne. Traktują kościół — przynajmniej częściowo — w kategoriach „wylansowanego rynku”, na którym można nabyć to, co jest człowiekowi potrzebne według użyteczności funkcjonalnej. Ich stosunki z Kościołem przypominają wymianę pomiędzy posiadającym i oferującym dobra konsumpcyjne a jego klientelą.

Wyłaniający się nowy wielopostaciowy typ postaw religijnych określa się mianem częściowej identyfikacji z Kościołem<sup>2</sup>. F. Fürstenberg mówi o „autonomicznych chrześcijanach”, którzy odeszli od ugruntowanych w kulturze form pobożnościowych i rozluźnili swój związek z Kościołem, dochodząc do subiektywnie kształtowanych prywatnych odniesień się do Boga<sup>3</sup>. N. Greinacher wskazuje na rozpowszechniający się we współczesnych społeczeń-

<sup>1</sup> A. Terstenjak, *Psychosozologie der Zugehörigkeit zur Kirche*, Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie 4(1968)33.

<sup>2</sup> A. Rubbens, *Dreissig Jahre Geschichte des belgischen Katholizismus*, Internationale Katholische Zeitschrift 7(1978)459.

<sup>3</sup> F. Fürstenberg, *Der Strukturwandel protestantischer Frömmigkeit als soziologische Problem*, Archives de Sociologie des Religions (1959) nr 4, 73.

stawach pogląd, według którego religijność i kościelność nie utożsamiają się, a stąd jest możliwa religijność bez Kościoła<sup>4</sup>.

W porównaniu z okresem społeczeństwa chrześcijańskiego kształtującego religijność *stricto* kościelną powyższa tendencja stanowi wyraźną zmianę jakościową. Pełne identyfikowanie Kościoła i chrześcijaństwa, traktowanie Kościoła w jego aktualnym empirycznym kształcie jako jedynie uprawnionego i możliwego wyrazu chrześcijaństwa, było pośrednią przyczyną określania społeczeństw współczesnych jako zdechrystianizowanych, a nawet bezbożnych<sup>5</sup>. W rzeczywistości społeczno-religijnej można odnaleźć przypadki wskazujące na istnienie „kościelności bez religijności” (areligijność ukryta). Idzie tu o te osoby niereligijne, które z różnych przyczyn i osobistych zainteresowań podtrzymują, a nawet rozwijają kontakty z Kościołem i uważają się za „gorliwych” katolików. Stosunki między kościelnością i religijnością można przedstawić według następującego schematu:

	religijność	niereligijność
kościelność		
niekościelność		

W efekcie skrzyżowania dwóch par przeciwstawnych cech otrzymujemy cztery sytuacje typowe: a) kościelność i religijność; b) kościelność i niereligijność; c) niekościelność i religijność; d) niekościelność i niereligijność<sup>6</sup>. Te cztery możliwe zróżnicowania nie stanowią kategorii statycznych i nieprzenikliwych, lecz wykreślają płynne i dynamiczne granice. Między areligijną kościelnością a niekościelną religijnością istnieje wiele odmian ustopniowanej religijności i wielorakiej kościelności. Jakkolwiek we współczesnej rzeczywistości społeczno-religijnej religijność i kościelność są ze sobą powiązane, a religia wpisuje się w etos społeczeństwa przemysłowego, to jednak istnieje religijność bez silnej więzi z Kościołem oraz kościelność nie opierająca się o motywy religijne i w tym sensie nie zasługująca na cechę „religijnej kościelności”.

W niniejszym opracowaniu będzie nas interesować sytuacja trzecia, czyli „religijność bez Kościoła”. Istnieją oznaki wskazujące na rozszerzanie się takiej

<sup>4</sup> N. Greinacher, *Die Kirche in der städtischen Gesellschaft. Soziologische und theologische Überlegungen zur Frage der Seelsorge in der Stadt*, Mainz 1966, 219.

<sup>5</sup> D. Savramis, *Das Gottesproblem in der Sicht der Soziologie, w: Gott in dieser Zeit*, wyd. L. Reinisch, München 1972, 70.

<sup>6</sup> F. X. Kaufmann, *Theologie in soziologischer Sicht*, Freiburg i. Br. 1973, 96.



religijności, w której związek człowieka z Bogiem jest traktowany jako osobista sprawa jednostki bez powiązania z instytucją Kościoła, a nawet częściowo w opozycji do niej. W badaniach socjologicznych stawia się dość często pytanie o możliwość bycia człowiekiem religijnym lub chrześcijaninem poza instytucjonalnymi ramami Kościoła, i bycia dobrym chrześcijaninem bez udziału w kulcie religijnym, a nawet bez przynależności do Kościoła. Indagowani są katolicy pozostający w kontakcie z Kościołem, jak i katolicy zdystansowani wobec niego, których religijność nie jest zbyt silnie związana z instytucją kościelną. Chcemy w niniejszym opracowaniu zreferować wyniki dotychczasowych badań socjologicznych na ten temat w Austrii i RFN oraz poddać je ocenie krytycznej.

#### Empiryczne wskaźniki „religijności bez Kościoła”

Socjologowie podkreślają dość często, że religijność wzrasta lub zmniejsza się wraz z intensywnością więzi z Kościołem (kościelność). W świadomości ludzi wierzących chrześcijańskie treści wyrażają się w kościelnych formach. W konsekwencji należałoby spodziewać się, że religijność poza instytucjonalnymi ramami Kościoła ma nikłe szanse realizacji. Kościół jawi się jako społeczna struktura wiarygodności chrześcijaństwa (*soziale Plausibilitätsstrukturen des Christentums*)<sup>7</sup>. Z drugiej strony Kościół współzawodniczy na rynku dóbr symbolicznych z innymi systemami interpretacji życia i z tej konfrontacji nie zawsze wychodzi zwycięsko. O łączności lub dystansie wobec dwóch podstawowych form orientacji: religijnej i kościelnej, nie można rozstrzygać teoretycznie. Rezultaty badań empirycznych mogą pokazać istniejące różnice.

W badaniach socjologicznych nad religijnością w Austrii przedstawiano respondentom do oceny twierdzenie: „Bez Kościoła nie można być człowiekiem religijnym”. Pozytywna odpowiedź na postawione pytanie oznacza akceptację Kościoła jako instytucji religijnej o charakterze normatywnym, negatywna zaś wyraża swoistą postawę indywidualizmu wiary. Badania realizował wiedeński Instytut für kirchliche Sozialforschung. Zestaw odpowiedzi według pięciopunktowej skali: od „zdecydowanie się zgadzam” do „zdecydowanie nie zgadzam się”, zawiera następująca tabela.

Tab. 1. „Religijność bez Kościoła” w Austrii (dane w %)

Badania socjologiczne	„Bez Kościoła nie można być człowiekiem religijnym”				
	A	B	C	D	E
Diecezja Innsbruck (1970)	33	12	9	13	33
Diecezja Klagenfurt (1970)	35	11	8	10	35
Diecezja Linz (1970)	37	10	8	11	34
Diecezja Linz (1980)	30	16	15	13	26
Okręg Burgenland (1980)	30	14	17	12	29
Austria ogółem (1980)	23	13	16	9	33
Młodzież austriacka (1976)	15	23	x	27	34
Młodzież austriacka (1978)	9	19	x	35	34

U w a g a : Tabela nie zawiera rubryki „brak danych”, stąd procenty w poziomie nie sumują się do 100. Symbol A oznacza odpowiedź „zdecydo-

<sup>7</sup> P. L. Berger, *Zur Soziologie kognitiver Minderheiten*, Internationale Dialog Zeitschrift 2(1969) nr 2, 128.

wanie się zgadzam”, B — „zgadzam się”, C — „częściowo zgadzam się (nie mam zdania)”, D — „nie zgadzam się”, E — „zdecydowanie nie zgadzam się”.

Jak wynika z przedstawionych danych, prawie połowa katolików austriackich w 1970 roku uznawała za możliwe „być religijnym bez Kościoła”. Według ich opinii religijność nie musi z konieczności wiązać się z Kościołem, nie musi realizować się w „przestrzeni” kościelnej. Tego rodzaju postawy wskazują na zarysowujące się rozluźnienie związków religijności z kościelnością, na swoisty indywidualizm religijny. Religijność nie zamyka się w tym, czego ucą oficjalnie Kościoły, lecz może rozgrywać się w „przestrzeni” pozakościelnej. Stanowi to odejście od tradycyjnego modelu katolicyzmu, w którym religijność i kościelność były ze sobą ściśle związane. W postawach indywidualistycznych więź z Kościołem staje się dość chwiejna i nie idzie w parze z religijnością.

Jest rzeczą zaskakującą, że w diecezji Linz w latach 1970—1980 nastąpił spadek zasięgu postaw świadczących o indywidualizmie religijnym o 6% i utrzymał się w całej Austrii na względnie stałym poziomie. Jedynie w młodym pokoleniu Austriaków zdecydowanie przeważały postawy indywidualistyczne wobec religii — z tendencją wzrastającą. Idzie tu nie o typ indywidualizmu, według którego religijność staje się coraz mniej sprawą kulturową, między jednostką i społeczeństwem, a coraz bardziej między jednostką i Bogiem, lecz o taki indywidualizm, który nie zakłada Kościoła jako elementu niezbędnego w kontaktach z Bogiem.

Religijność kościelną z wykluczeniem możliwości „być religijnym bez Kościoła” reprezentowało w poszczególnych okręgach Austrii od 44% do 47% ogółu katolików, w całej Austrii — 36%. Rzadziej tego typu postawy zaznaczały się wśród młodzieży. Katolicy ci akceptowali nie jakąś ogólną (nieokreśloną) religijność, lecz tę, która jest przekazywana przez Kościół w ramach socjalizacji rodzinnej i parafialnej, szerzej — kościelnej. Wreszcie najmniej liczną grupę stanowili katolicy niezdecydowani, częściowo dopuszczający możliwość pozakościelnej religijności, częściowo ją wykluczający (od 8% do 17%). W przybliżeniu tyle samo katolików akceptowało możliwość co i niemożliwość „religijności bez Kościoła”.

Katolicy określający siebie jako „religijnych” przejawiali znacznie mniejszą skłonność do indywidualizmu niż katolicy określający siebie jako „nie-religijnych”. Wiara tych ostatnich była bardziej wyrazem postawy indywidualnej niż przejawem wiązania się z instytucją Kościoła<sup>8</sup>. Wraz z wiekiem spadała częstotliwość wskazań, że bez Kościoła można być religijnym. Indywidualizm religijny rozszerzał się wraz z podnoszącym się poziomem formalnego wykształcenia szkolnego. Spośród kategorii społeczno-zawodowych rolnicy i emeryci byli częściej przekonani o niepodważalnym związku kościelności i religijności niż pracownicy umysłowi. Wielkość miejscowości zamieszkania odgrywała pewną rolę we współokreślaniu indywidualizmu religijnego. „Indywidualny ekstrem” tworzyły środowiska wielkomiejskie. Najsilniejszy związek istniał między częstotliwością uczęszczania do kościoła a indywidualizmem religijnym. Im częściej ktoś uczęszczał do kościoła, tym częściej doceniał rolę Kościoła w odniesieniu do religijności i wiary osobistej<sup>9</sup>. Wśród młodzieży najniższy zasięg indywidualizmu religijnego ujawnił się u osób z niskim poziomem wykształcenia, u robotników niewykwalifikowanych i rolników oraz u osób mieszkających na wsi i w małych miastach<sup>10</sup>. Postawy

<sup>8</sup> *Religion und Kirche in Österreich. Hauptauswertung der Synodenbefragungen in Oberösterreich, Kärnten und Tirol*, Institut für kirchliche Sozialforschung (dalej skrót: IKS) — Nr 113 (Teil I), Wien 1973, 36—37.

<sup>9</sup> *Glaube und Kirche in Kärnten. Ergebnisse einer religionssoziologischen Umfrage*, IKS — Nr 95, Wien 1970, 107.

<sup>10</sup> *Mitteilungen IKS* — Nr 15, Wien 1977, 6—7.

wykluczające możliwość „być religijnym bez Kościoła” były znacznie bardziej popularne wśród młodzieży uczęszczającej do kościoła niż u młodzieży charakteryzującej się pełną absencją w praktykach niedzielnych (odpowiednio: 44<sup>0</sup>/<sub>o</sub> i 19<sup>0</sup>/<sub>o</sub>)<sup>11</sup>.

Badania austriackie z 1974 roku wśród 3 441 katolików w wieku powyżej 14 lat wykazały, że ci, którzy uważali siebie za bardzo religijnych, tak samo kwalifikowali swój stosunek do Kościoła, zaś ci, którzy uważali siebie za niereligijnych, dystansowali się z reguły od Kościoła. Spośród ogółu badanych 70<sup>0</sup>/<sub>o</sub> wybrało dla określenia swojej religijności i więzi z Kościołem tę samą pozycję na ustalonej skali, 16<sup>0</sup>/<sub>o</sub> oszacowało wyżej swoją religijność niż więź z Kościołem (postawa rozpowszechniona wśród osób „stojących z dala” od Kościoła), a 13<sup>0</sup>/<sub>o</sub> ustąpiło wyżej swoją więź z Kościołem niż religijność<sup>12</sup>.

Młodzież jest szczególnie podatna na akcentowanie niezależności swoich poglądów religijnych i postaw światopoglądowych od instytucji kościelnych. W ankiecie synodalnej zachodnioniemieckiej z 1971 roku co piąty badany katolik będący w wieku 16—20 lat deklarował całkowitą niezależność swoich przekonań religijnych od Kościoła. Tego rodzaju postawy były znacznie rzadsze w „starszych” kategoriach wieku (ogółem katolicy — 9<sup>0</sup>/<sub>o</sub>). W deklarowanych postawach wobec Kościoła ujawniły się następujące inne stanowiska (w nawiasach podane są na pierwszym miejscu procenty odnoszące się do osób będących w wieku 16—20 lat, na drugim zaś miejscu odnoszące się do ogółu katolików): „jestem wierzącym członkiem Kościoła i popieram jego naukę” (23<sup>0</sup>/<sub>o</sub>, 49<sup>0</sup>/<sub>o</sub>); „czuję się chrześcijaninem, ale Kościół nie znaczy dla mnie zbyt wiele” (34<sup>0</sup>/<sub>o</sub>, 24<sup>0</sup>/<sub>o</sub>); „chciałbym wierzyć, ale czuję się niepewny” (9<sup>0</sup>/<sub>o</sub>, 7<sup>0</sup>/<sub>o</sub>); „żyję i pracuję, reszta wynika sama z siebie, do tego nie potrzeba wiary” (4<sup>0</sup>/<sub>o</sub>, 3<sup>0</sup>/<sub>o</sub>); „wiara nie przemawia do mnie, poświęcam się zadaniom współczesnego świata i problemom bliźnich” (4<sup>0</sup>/<sub>o</sub>, 2<sup>0</sup>/<sub>o</sub>); „właściwie nie wiem, w co powinienem wierzyć, pytania te pozostawiam jako otwarte” (10<sup>0</sup>/<sub>o</sub>, 4<sup>0</sup>/<sub>o</sub>)<sup>13</sup>. W przytoczonych wypowiedziach katolików zachodnioniemieckich przejawiają się wszystkie cztery możliwe warianty kościelności i religijności. W zbiorowości ogółu katolików przeważa religijność kościelna, w zbiorowości katolików będących w wieku 16—20 lat zaznacza się mocno tendencja do religijności o labilnej kościelności, a nawet w kierunku pozakościelnej religijności. W obydwu zbiorowościach są w mniejszości postawy świadczące o areligijnej kościelności.

W badanej grupie 154 młodych ludzi w RFN 129 osób przyznało religii i Kościołowi jakieś znaczenie w swoim życiu (83,8<sup>0</sup>/<sub>o</sub>). Z grupy osób związanych z religią i Kościołem 10 osób wskazało ogólnie na religię (7,7<sup>0</sup>/<sub>o</sub>), 52 osoby nie rozdzielały religii chrześcijańskiej i Kościoła (40,3<sup>0</sup>/<sub>o</sub>), 14 osób przyznawało znaczenie religii z wyłączeniem Kościoła (10,9<sup>0</sup>/<sub>o</sub>), 36 osób akceptowało religię i z zastrzeżeniami Kościół (27,9<sup>0</sup>/<sub>o</sub>), wreszcie 17 osób mówiło ogólnie o religii chrześcijańskiej (13,2<sup>0</sup>/<sub>o</sub>). W świadomości wielu ludzi młodych zaznaczało się wyraźne zróżnicowanie na płaszczyźnie religia — Kościół<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> P. M. Zulehner, *Der Austausch zwischen Kirche und Jugend. Anmerkungen eines Pastoraltheologen zur Brunmayr-Studie an österreichischen Jugendlichen*, w: *Kirche — Lebensraum für Jugendliche? Beiträge zum Spannungsfeld Jugend — Religion — Kirche*, wyd. M. Graff, H. Tiefenbacher, Mainz 1980, 87.

<sup>12</sup> *Mitteilungen IKS* — Nr 16, Wien 1977, 11—12.

<sup>13</sup> G. Schmidtchen, *Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*, Freiburg i. Br. 1972, 109.

<sup>14</sup> N. Mette, *Auseinandersetzung mit den Selbstzeugnissen junger Menschen unter (pastoral-) soziologischen Gesichtspunkten*, w: *Heimatlos in der Kirche? Probleme heutiger Jugendpastoral*, wyd. W. Dinger, R. Volk, München 1980, 27.

Katolicy zachodnioniemieccy z miasta Bochum w 62% zgadzali się z twierdzeniem o możliwości istnienia religijności bez Kościoła, w 13% zgadzali się częściowo i w 25% nie zgadzali się (1970 rok). Tylko czwarta część katolików ze środowiska wielkomiejskiego akceptowała zasadę koniecznego związku między religijnością i kościelnością, inni wskazywali na możliwość realizacji religijności poza Kościołem, a niektórzy byli w tej kwestii całkowicie przekonani<sup>15</sup>.

Problem indywidualizmu religijnego badano także w oparciu o nieco inaczej sformułowane pytanie kwestionariusza ankiety lub wywiadu. W sondażu zorganizowanym przez tygodnik „Der Spiegel” w 1967 roku indagowano respondentów zachodnioniemieckich, czy można być chrześcijaninem bez przynależności do Kościoła? Spośród ogółu pytanym 69% odpowiedziało twierdząc na postawione pytanie, 30% — negatywnie (1% — brak danych). Osoby uzasadniające odpowiedź „można być chrześcijaninem bez Kościoła” odwoływały się do następujących racji: chrześcijanin jest dobrym człowiekiem niezależnie od Kościoła (42%); być chrześcijaninem znaczy wierzyć w Boga, Chrystus jest także poza Kościołem (24%); zło w Kościele — uczęszczający do kościoła są obłudni (7%); bycie chrześcijaninem nie zależy od przynależności do Kościoła (19%); inne (3%) i brak danych (8%). Osoby odpowiadające, że nie można być chrześcijaninem bez przynależności do Kościoła wskazywały na następujące wyjaśnienia: chrześcijanin potrzebuje wiary (14%); Kościół umacnia, zapewnia poczucie bezpieczeństwa i daje reguły postępowania (8%); chrześcijanin i Kościół tworzą całość (56%); bezbożni są złymi ludźmi (2%); chrześcijanin potrzebuje wspólnoty (7%); chrzest jest warunkiem bycia chrześcijaninem (5%); inne (3%) i brak danych (9%). Postawy indywidualistyczne reprezentowało 62% badanych katolików, 75% protestantów i 86% bezwyznaniowych, oraz 51% praktykujących protestantów i 50% praktykujących katolików. Wiek i wykształcenie różnicowały nieznacznie badanych pod względem manifestowanego indywidualizmu religijnego. Jedynie osoby najstarsze w wieku 60—70 lat (60%) i osoby o nieukończonym szkole podstawowej (63%) nieco odchyliły się od zbliżonych od siebie wskaźników charakteryzujących pozostałe klasy wieku i stopnie wykształcenia<sup>16</sup>.

Powtórzone w 1979 roku badania zachodnioniemieckie na próbie ogólnokrajowej wykazały wzrost postaw indywidualistycznych wobec religii o 8%. Zdanie „bez Kościoła można być chrześcijaninem” akceptowało 77%, odrzucało zaś 22% obywateli zachodnioniemieckich<sup>17</sup>.

Wysoki wskaźnik indywidualizmu religijnego ustalono w badaniach wśród studentów w Innsbrucku w 1971 roku. Według 77,5% ogółu studentów można być chrześcijaninem bez przynależności do Kościoła, według opinii 10,0% taka sytuacja jest niemożliwa, a według 11,8% — jest możliwa ale tylko w wyjątkowych okolicznościach (0,7% — brak danych). Wśród studentów uczestniczących regularnie we Mszy św. niedzielnej odsetek postaw indywidualistycznych był znacznie niższy niż wśród studentów niepraktykujących (64,4% i 91,6%). Nie stwierdzono pozytywnej korelacji między takimi czynnikami jak płeć, rok studiów, pochodzenie terytorialne, wielkość miejscowości pochodzenia, wykształcenie ojca a akceptacją „chrześcijaństwa bez Kościoła”. Dwa czynniki okazały się jednak znaczące: kierunek studiów i wielkość rodziny. Na przykład jedynacy akceptowali w 83,3% „bezkościelne chrześcijaństwo”, studenci posiadający troje rodzeństwa — w 74,5%, zaś pochodzący z rodzin posiadających więcej niż pięcioro dzieci — w 58,6%.

<sup>15</sup> U. BOOS-NÜNNING, *Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen*, München 1972, 86—87

<sup>16</sup> *Was glauben die Deutschen. Die EMNID-Umfrage: Ergebnisse — Kommentare*, München-Mainz 1968, 75—76.

<sup>17</sup> *Umfrage: Nur noch jeder dritte ein Christ, Der Spiegel* 33(1979) nr 52, 73.

Osoby aprobujące wyraźnie możliwość realizacji chrześcijaństwa poza Kościołem odznaczały się znacznie niższym poziomem akceptacji treści dogmatycznych katolicyzmu (sąd Boży po śmierci człowieka, synostwo Boże Chrystusa, wartość modlitwy) niż osoby akceptujące tylko „chrześcijaństwo kościelne”, a także niższym poziomem uznania podstawowych wartości życiowych, które A. Matzner nazywa „transcendentnymi”<sup>18</sup>.

Zasięg indywidualizmu religijnego różnicował się wśród żołnierzy austriackich w zależności od charakteru postawionego pytania. Na przykład 71,3% respondentów sądziło, że można być wierzącym człowiekiem bez przynależności do Kościoła (11,0% — częściowo, 17,7% — nie), 30,9% wyrażało opinię, że ten, kto łączy do kontaktu z Bogiem, nie musi należeć do Kościoła (11,3% — częściowo, 57,8% — musi należeć do Kościoła) i 39,5% było przekonanych, że do realizacji życia chrześcijańskiego księży nie są potrzebni (12,7% — częściowo, 47,8% — są potrzebni)<sup>19</sup>. Ze względu na znaczne różnice procentowe stosowanych wskaźników można przypuszczać, że postawy części respondentów nie były spójne, a nawet sprzeczne w zakresie nieodzowności Kościoła i księży dla realizacji wiary, kontaktu z Bogiem i prowadzenia życia chrześcijańskiego. Badani żołnierze austriacy wykazywali znacznie głębszy dystans wobec Kościoła jako organizacji niż wobec kościelnie przekazywanej religijności<sup>20</sup>.

Wśród Wiedeńczyków, którzy wystąpili z Kościoła, 45% uzasadniało swoją decyzję odwołaniem się do twierdzenia, że można być pełnowartościowym chrześcijaninem także poza Kościołem<sup>21</sup>. Natomiast 19% robotników i 18% ogółu ludności Austrii wskazywało na postawę indywidualizmu religijnego („można być dobrym chrześcijaninem bez Kościoła”) jako na jedną z możliwych przyczyn formalnego wystąpienia z Kościoła<sup>22</sup>.

#### Ocena krytyczna wskaźników indywidualizmu religijnego

Porównując zakres akceptacji obydwu wskaźników indywidualizmu religijnego należy podkreślić że twierdzenie „można być chrześcijaninem bez Kościoła” zyskiwało z reguły szerszy zasięg akceptacji niż twierdzenie „można być człowiekiem religijnym bez Kościoła”. Różne mogły być przyczyny tego stanu rzeczy. Nie jest wykluczone, że część katolików opowiadających się za twierdzeniem „można być chrześcijaninem bez Kościoła” myślała o protestantach, którzy są chrześcijanami, a nie należą do Kościoła (katolickiego)<sup>23</sup>. Analogiczny mechanizm mógł wystąpić u protestantów. Jest więc rzeczą wątpliwą, czy instrument badawczy został dobrany prawidłowo i czy

<sup>18</sup> A. Matzner, *Glaube und Institution. Einstellung der Studenten in Innsbruck zu den Umwandlungsprozessen in der heutigen Gesellschaft. Eine religionssoziologische Untersuchung über Religiosität und Kirchlichkeit der Studenten*, Innsbruck 1972, 121—323.

<sup>19</sup> A. Holl, G. H. Fischer, *Kirche auf Distanz. Eine religionssoziologische Untersuchung über die Einstellung österreichischer Soldaten zu Kirche und Religion*, Wien-Stuttgart 1968, 102—108.

<sup>20</sup> Tamże, 23—25.

<sup>21</sup> F. Klostermann, *Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeindegemeinde? Für alle Mitarbeiter in der Pfarrgemeinde*, Wien 1979, 66.

<sup>22</sup> R. Weiler, H. Bogensberger, O. Vetter, *Untersuchung Kirche — Arbeiterschaft. Sozialethische Einstellungen und Beziehung zum kirchlichen Leben* [b.m.r.], 14.

<sup>23</sup> F. X. Kaufmann, *Alles der nichts — eine falsche Alternative*, Publik-Forum 7(1978) nr 4, 13.

respondenci rozumieli postawione pytanie w takim sensie, jaki chciai mu nadać badacz społeczny<sup>24</sup>.

Sformułowanie „bez Kościoła” może wzbudzać rozmaite skojarzenia. Niektórzy badani biorą pod uwagę dowolnie wybrany aspekt Kościoła (np. kwestie związane z kultem), inni kilka aspektów, jeszcze inni całokształt spraw związanych z Kościołem. Różnice zakresu postrzegania Kościoła wskazują na niejednoznaczność pytania i ograniczają możliwości interpretacyjne uzyskanych wyników. Zebrany duży już materiał empiryczny nie daje bezpiecznych podstaw do analiz porównawczych i śledzenia procesów przemian. Nie wiemy, czy odmiennie sformułowane wskaźniki są porównywalne lub w jakim zakresie są porównywalne. Nasuwa się postulat poszukiwania nowych i lepszych, a nade wszystko ujednoczonych wskaźników indywidualizmu religijnego.

Przeanalizowane wypowiedzi katolików wskazują jedynie na możliwość istnienia niezależnie od siebie obydwu orientacji: kościelnej i religijnej. Nie wskazują zaś na konkretne i społeczne formy pozakościelnej i niezinstytucjonalizowanej religijności. Do ujęcia religijności względnie niezależnej od Kościoła trzeba byłoby zastosować inne instrumenty pomiaru badawczego. Jeżeli nawet zastosowane wskaźniki mają przydatność inferencyjną do badania indywidualizmu religijnego, to z pewnością ich wartość słabnie w odniesieniu do badania „pozakościelnego chrześcijaństwa”. Indywidualizm religijny, tak jak jest on rozumiany w referowanych badaniach socjologicznych, nie oznacza „pozakościelnego chrześcijaństwa”, lecz może co najwyżej wprowadzać na drogę wiodącą ku niemu i stanowić wstępną legitymizację religijności pozakościelnej. Indywidualistyczna świadomość wiary stwarza realne niebezpieczeństwo dla religijności kościelnej. Trzeba również pamiętać o ostrzeżeniu sformułowanym przez G. Schmidtchena, według którego religijność niezinstytucjonalizowana jest dogodnym terenem działania dla sekt i wszelkich ugrupowań o charakterze podkulturowym. „Zdeorganizowana religijność prowadzi do pluralizmu sekt”<sup>25</sup>.

Przytoczone wskaźniki „religijności bez Kościoła” informują, że w pewnych kręgach społeczeństw zachodnioeuropejskich, a zwłaszcza wśród ludzi młodych, Kościół jako instytucja traci na znaczeniu. Na jego miejsce wchodzi wielość postaw religijnych częściowo zdystansowanych wobec Kościoła<sup>26</sup>. Wraz ze wzrostem indywidualizmu wzmacnia się tendencja do niereligijności. W tym kontekście „prywatyzacja” religii oznacza realne niebezpieczeństwo nie tylko dla kościelności, ale i dla samej religijności<sup>27</sup>. Jakkolwiek wielu katolików akceptuje perspektywę bycia religijnym poza Kościołem, a więc skłania się ku jakiejś formie indywidualizmu religijnego, to z drugiej strony powszechnie popiera się niektóre społeczno-publiczne funkcje Kościoła, jak na przykład wkład Kościoła w utrzymanie moralności społecznej, jego oddziaływanie na rzecz pokoju i sprawiedliwości społecznej, a więc funkcje świadczące o „uspołecznieniu”, nie zaś o „prywatyzacji” religii. W zagadnie-

<sup>24</sup> E. K. Scheuch, *Das Interview in der Sozialforschung*, w: *Handbuch der empirischen Sozialforschung*, t. 1, wyd. R. König, Stuttgart<sup>2</sup> 1967, 141.

<sup>25</sup> G. Schmidtchen, *Was den Deutschen heilig ist. Religiöse und politische Strömungen in der Bundesrepublik Deutschland*, München 1979, 194.

<sup>26</sup> J. Schiffer, *Zentrale Probleme der Jugendsoziologie*, Bern-Stuttgart 1972, 102. Religia i Kościół tracą na znaczeniu wraz z podnoszącym się wiekiem młodych, zwłaszcza zaś w momencie wkraczania w życie zawodowe. H. Janig, *Zur Situation der Jugend in Österreich*, Report-Forschung und Information (1980) nr 23, 15.

<sup>27</sup> P. M. Zulehner, *Kirche und Priester zwischen dem Auftrag Jesu und den Erwartungen der Menschen*, Wien 1974, 109—110.

niu „religijności bez Kościoła” jest więcej znaków zapytania niż zweryfikowanych twierdzeń.

Badania socjologiczne nad współczesną religijnością ukazują rozmiary zmniejszania się religijności kościelnej, nie zaś religijności w ogóle. Dopiero stwierdzenie zmian w układach odniesienia dla religijności i wyłanianie się nowych indywidualnych i społecznych modeli religijności, różnych zasadniczo od tradycyjnych modeli reprezentowanych przez Kościoły, mogłoby świadczyć o kształtowaniu się pozakościelnej lub niekościelnej religijności (*Religiosität ohne Kirche*). Tego rodzaju nowa religijność pojawia się już w zaznaczających się coraz wyraźniej nurtach i ugrupowaniach religijnych powstających na „peryferiach” lub na zewnątrz oficjalnych Kościołów chrześcijańskich, w ogromnej mozaice ruchów młodzieżowych o religijności przynajmniej częściowo antyinstytucjonalnej, w autonomicznych mikrowspólnotach o charakterze „mniejszości poznawczych” (P. L. Berger).

Przynależność religijna i postawy religijno-kościelne są tym bardziej wiarygodne, im bardziej mają oparcie społeczno-instytucjonalne. Więz z religią nie może na dłuższą metę utrzymać się bez odniesienia się do jakiejś struktury grupowej lub wspólnotowej. Człowiek pozbawiony pomocy instytucji i grup towarzyszących łatwo popada w sytuację wzmoczonej labilności, grożącej zachwianiem wiarygodności systemu posiadanej wiedzy, przekonań, postaw i zachowań. Skrajnie indywidualistycznym postawom religijnym grozi powolna recesja. Bez instytucjonalizacji nie mogą utrzymać się zbyt długo ani praktyki, ani doświadczenie, ani przekonania religijne ludzi wierzących.

ks. Janusz Mariański, Płock - Lublin

## II. SPRAWOZDANIA

### 1. XVI Międzynarodowa Konferencja Socjologii Religii (CISR) w Lozannie

Konferencja odbyła się w dniach 30 VIII—3 IX 1981 w Lozannie (Szwajcaria) pod patronatem uniwersytetu w Lozannie, Szwajcarskiego Stowarzyszenia Socjologów Religii (ASSR) oraz Szwajcarskiej Federacji Kościołów Protestantckich. Zgromadziła ona 287 uczestników z 30 krajów świata, w tym 8 uczestników z Polski. Liczba członków CISR wynosi obecnie 293. Widać z tego, że frekwencja podczas ostatniej konferencji była dość wysoka. Trzeba jednak dodać, że w każdej konferencji bierze udział pewna liczba woluntariuszy, zwłaszcza z kraju, gdzie odbywa się zjazd. Tak np. XIV Kongres CISR w Strasburgu (1977) zgromadził 326 uczestników, a XV Kongres CISR w Wenecji (1979) — 310 uczestników. W stosunku do tych liczb, podczas ostatniej konferencji można odnotować spadek liczby uczestników.

Temat konferencji w Lozannie był następujący: *Religia, wartości i życie codzienne*. Wiąże się on z funkcją religii zorganizowanej, którą określa się jako zabezpieczenie moralności życia codziennego. Socjologowie stawiają pytania: w jakiej mierze Kościoły wypełniają swoją rolę głoszenia wartości moralnych i kształtowania obyczajów i o ile są one zinternalizowane i znajdują odzwierciedlenie w życiu codziennym?

Odpowiedzi na te pytania miały udzielić referaty i komunikaty, zaplanowane w czterech grupach tematycznych, a mianowicie:

1) Zróżnicowania relacji między terminami: religia, wartości i życie codzienne — w czasie i przestrzeni. Omawiając te relacje, zwrócono uwagę najpierw na trudności zdefiniowania wymienionych pojęć; następnie na podejście różnych nauk społecznych i różnych religii w określaniu relacji między tymi pojęciami; wreszcie na modele badania tych relacji, jak model sekularyzacji, model prywatyzacji, model przemian funkcji religii itd.

2) Religia i tworzenie wartości życia codziennego. W ramach tej grupy podkreślono, że religia stanowi ostateczny fundament wartości stosowanych w życiu codziennym. Religia nie tylko je tworzy, ale także wspiera i broni. Należy przeto odróżnić dwie funkcje religii — tworzenia i zabezpieczenia wartości. W praktyce dochodzi często do pomieszania tych funkcji, a nawet do ich zakwestionowania. Powodem tego jest zarówno sama religia (czy wywiera wpływ na życie codzienne?) jak i kontekst społeczno-kulturowy (czy sprzyja homogeniczności czy pluralizmowi?).

3) Wartości głoszone i życie codzienne. Przy tym temacie skoncentrowano się na stopniu zgodności między głoszonymi wartościami a codziennymi zachowaniami, ściślej — na stopniu zgodności między normami a obyczajami. Stwierdzono, że kompetentnego rozstrzygnięcia mogą dostarczyć tylko nauki empiryczne, uwzględniając nie tylko stan w tym zakresie, ale także uwarunkowania (pleć, wiek, rodzina, zawód, poglądy na świętość itp.).

4) Integracja lub dezintegracja — jest lub nie jest rezultatem wartości życia codziennego. Problem integracji, jak zaznaczono, jest różnie rozwiązywany w zależności od teorii socjologicznej. Tak np. E. Durkheim przypisuje szczególną rolę wartościom, które znajdują się u podstaw więzi społecznej. Tam, gdzie brak konsensu w odniesieniu do systemu wartości, występuje dezintegracja więzi społecznej, (anomia). Istotny jest więc konsens w płaszczyźnie wartości, który rzutuje na integrację w różnych dziedzinach życia — rodziny, zawodu, pracy itd.

Oprócz wymienionych grup tematycznych, program konferencji obejmował 9 grup badań, które można określić jako grupy dyskusyjne. Jedną z nich, nazwaną grupą specyficzną dotyczyła pobożności ludowej w Europie. W tej grupie wygłosili referaty i wzięli udział w dyskusji: ks. Władysław Piwowski (*Ciągłość i zmiana rytuału w polskiej pobożności ludowej*) i ks. Witold Zdaniewicz (*Niektóre aspekty polskiej pobożności ludowej*).

Ponadto wygłoszono ponad 60 komunikatów na różne tematy, m. in. Andrzej Święcicki (*Wartości religijne w ruchach społecznych 1980*) i Janna Słomińska (*Typy postaw rodziców w dziedzinie wychowania religijnego*). Inni uczestnicy z Polski (Krystyna Adamus-Darczewska, ks. Marian Radwan, Zbigniew T. Wierzbicki i ks. Andrzej Zuberbier) aktywnie uczestniczyli w dyskusjach.

Następna Międzynarodowa Konferencja Socjologii Religii ma się odbyć w 1983 r. w Canterbury na temat: *Socjologia religii — dlaczego i po co?* (*Sociologie des Religions: pourquoi et pour quoi?*).

ks. Władysław Piwowski, Lublin

## 2. Religijność ludowa na międzynarodowym kolokwium pt. „Wspólne źródła chrześcijańskie narodów Europy”

W dniach 3—7.XI.1981 r. odbyło się w Rzymie międzynarodowe kolokwium będące odpowiedzią na gnieźnieński apel Jana Pawła II z dnia 3.VI.1979 r. Kolokwium zostało zorganizowane przez Papieski Uniwersytet Laterański i Katolicki Uniwersytet Lubelski. Zgromadziło ono ponad 100 uczestników z Polski i ponad 300 z innych krajów.

Tematyka kolokwium była zróżnicowana i wieloaspektowa. Oprócz referatów wygłoszonych na sesjach generalnych, odbywały się dyskusje na podstawie uprzednio zgłoszonych referatów w 12 grupach roboczych. Jedną z nich (grupa piąta) skoncentrowała się na religijności ludowej w ujęciu historycznym i socjologicznym. Ogółem na tę grupę zgłoszono 16 referatów, w tym 10 z zakresu historii i 6 z zakresu socjologii religii.

Historycy ukazali genezę, rozwój i cechy religijności ludowej w różnym czasie i w różnych krajach, kult świętych (św. Cyryl i Metody, Matka Boska, zmarły w opinii świętości J. Merz), wpływ ikon na pobożność ludową,



duchowość ludowa i wpływ klasztorów na tę duchowość, zwyczaje i obyczaje polskiej rodziny w kontekście krajów ościennych, braterstwo narodów w czasie II wojny światowej na przykładzie Polski.

Socjologowie skoncentrowali się na cechach religijności ludowej w różnych krajach, jej zróżnicowaniach i uwarunkowaniach oraz na możliwości transkulturowej analizy tego typu religijności. Poszukiwano takich cech, które pozwoliłyby na analizę porównawczą w przekroju czasowym i przestrzennym.

W dyskusji po krótkiej prezentacji referatów, zwrócono uwagę na pojęcie „religijności ludowej”, która od 10 lat wiąże się z ideologizacją w literaturze socjologicznej. Niektórzy proponowali, by to pojęcie zastąpić terminem „religijność chrześcijańska” jako najbardziej odpowiadającym historycznym i kulturowym tradycjom Europy. Dyskusja, która właściwie miała charakter wstępny i zajęła większość czasu, przysłoniła podstawową problematykę referatów. Dalsze problemy poruszane w dyskusji to religia a ideologia, specyfika uwarunkowań religijności (faktory laicyzacji) oraz socjologia religii a duszpasterstwo.

*ks. Władysław Piwowski, Lublin*

### 3. V Polsko-Austriackie Sympozjum Socjologiczne

Już od kilku lat wytworzyła się tradycja spotkań między polskimi i austriackimi socjologami (w Polsce i w Austrii). W dniach od 21 do 25 września 1981 r. odbyło się V Sympozjum na Uniwersytecie w Linzu, które zgromadziło 38 uczestników, w tym 14 z Polski, w większości z KUL. Stronie polskiej przewodniczył prof. dr Jan Turowski, zaś stronie austriackiej — prof. dr Klaus Zapotoczky. Temat sympozjum był następujący: *Spoleczny potencjał zmiany i trwałości w międzykulturowym porównaniu*. Ogółem wygłoszono 21 referatów w języku niemieckim i angielskim. Problematyka ich była zróżnicowana. Zgodnie z ogólnym tematem koncentrowano się na stałych i zmiennych elementach w makro- i mikrostrukturach, uwzględniając przy tym odmienne konteksty społeczeństw.

Socjologia religii na tym sympozjum nie była dostatecznie reprezentowana, zwłaszcza ze strony austriackiej. Nie zgłoszono bowiem ani jednego referatu, choć wzięło udział w sympozjum kilku socjologów zajmujących się religią, m.in. Hugo Bogensberger i Ingo Mörth. Ze strony polskiej wygłoszono 2 referaty: ks. Władysław Piwowski (*Praktyki religijne w kontekście zmian społeczno-kulturowych*) i ks. Romuald Rak (*Religijne i kulturowe tradycje na Górnym Śląsku*).

Dość trzeba, że materiały z tych sympozjów są publikowane. Dotychczas ukazały się referaty z I Sympozjum: *Werte und Gesellschaft im Wandel. Polnisch-österreichisches Kolloquium 1976*, wyd. Klaus Zapotoczky, Linz 1978. Oberösterreichischer Landesverlag, s. 151. Materiały z innych sympozjów są w druku.

*ks. Władysław Piwowski, Lublin*