

Janusz Mariański, Władysław Piwowarski, Ryszard Kamiński

Biuletyn socjologii religii

Collectanea Theologica 54/2, 139-153

1984

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN SOCJOLOGII RELIGII

Zawartość: I. „Religijność bez Kościoła” w świetle polskich badań socjologicznych. II. Studia*.

I. „Religijność bez Kościoła” w świetle polskich badań socjologicznych

Socjologia religii, która zajmuje się „strukturami, funkcjami i przemianami grup religijnych oraz zjawisk grupowych, z ich wewnętrznymi i zewnętrznymi strukturami, z ich wzajemnymi powiązaniem i przeciwieństwami, wreszcie z ich stosunkami ze społeczeństwem świeckim”¹, interesuje się badaniem mikro- i makrostruktur religijnych. Analizuje strukturę Kościoła z różnych punktów widzenia, także od strony spójności i więzi członków z Kościołem, czyli bada więź i identyfikację z Kościołem. Obiektywny fakt przynależności do Kościoła powoduje, chociaż nie zawsze, wytworzenie się poczucia więzi i solidarności z nim. Im bardziej rozległa i silna jest ta łączność, tym lepsze są warunki dla procesu identyfikacji.

Tworzący się i podzielany system oczekiwań i wymagań, wraz z systemem sankcji przewidzianych w przypadku naruszenia norm, ułatwia funkcjonowanie grup społecznych, wpływa ujednostajniająco na życie zbiorowe. Ma on podstawowe znaczenie dla społeczności kościelnej realizującej funkcje społeczno-religijne, poprzez kształtowanie wzorów zachowań oraz upowszechnianie norm i wartości religijno-kościelnych. Kościół formułuje i przedstawia zobiektywizowany wzór życia religijnego w kategoriach powinnościowych. Sprawowany kult ułatwia nawiązywanie bezpośrednich i pośrednich kontaktów z Bogiem, a zinstytucjonalizowany w organizacjach religijnych jest czynnikiem integracji grupowej, symboliczną ekspresją życia wspólnotowego Kościoła. Te wszystkie elementy dają szansę tworzenia się nierozrwalnej więzi między jednostką a grupą religijną.

Kościół, który ma obiektywną i dokładnie określoną treść wiary, ustalony system norm, opisane formy kultu, własny system kształcenia księży, określone struktury organizacyjne, nie jest we współczesnym świecie instytucją totalną w zakresie życia religijnego. Jeżeli nawet masowe badania socjologiczne wskazują na dość ścisły związek religijności i kościelności („im wyższy poziom religijności, tym wyższy również poziom kościelności”)², to nie zawsze potrzeby religijne kanalizują się w formach kościelnych. Istnieją ludzie wierzący, którzy nie mieszczą się bez reszty w oficjalnych lub tradycyjnych typach religijnych struktur. Preferują oni nieeklezyjalne formy religii lub usiłują we własnym zakresie — bez pośrednictwa Kościoła — żyć religijnie.

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

¹ W. Goddijn, *Soziologische Betrachtungen über Gruppendifferenzierungen innerhalb des Christentums*, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 14(1962) z. 6, 243—244.

² P. M. Zulehner, *Wandel in den Wertvorstellungen in Osterreich seit 1945*, w: *Werte und Gesellschaft im Wandel. Polnisch-Osterreichisches Kolloquium 1976*, wyd. K. Zapotoczky, Linz 1978, 58—59.

Niektórzy chrześcijanie — zwłaszcza młodzi — przechodzą z Kościołów tradycyjnych do małych ugrupowań religijnych o charakterze sekciarskim³. Wzrost popularności różnego rodzaju małych ugrupowań chrześcijańskich i pozachrześcijańskich, grup medytacyjnych, grup tzw. treningu współżycia zbiorowego, wskazuje pośrednio, że więź z religią przestała być dla pewnych kręgów ludzi współczesnych przede wszystkim problemem instytucjonalnej przynależności do Kościoła, lecz staje się formą identyfikacji na płaszczyźnie intelektualnej, emocjonalnej i duchowej z wybraną wspólnotą religijną, także spoza kręgów oficjalnych Kościołów chrześcijańskich.

Jakkolwiek we współczesnej rzeczywistości społeczno-religijnej kościelność i religijność są ze sobą związane, a religia wpisuje się w etos społeczeństw przemysłowych, to jednak istnieje religijność bez więzi z Kościołem (religijność pozakościelna) oraz kościelność nie opierająca się o motywy religijne i w tym sensie nie zasługująca na miano religijnej kościelności (nie-religijna kościelność). Dla jednych kościelność jest wielkością oczywistą, dla innych więź z Kościołem jest konsekwencją bycia chrześcijaninem, jeszcze dla innych jest możliwa religijność bez Kościoła⁴. Dystans i krytycyzm wobec podstawowych twierdzeń religii zinstytucjonalizowanej, połączony z brakiem zdecydowania na ich całkowite odrzucenie, stanowi swoiste signum społeczeństw pluralistycznych. Według oceny niektórych socjologów około trzy czwarte katolików w krajach wysoko rozwiniętych Europy Zachodniej pozostaje w mniej lub bardziej wyraźnym dystansie wobec Kościoła (*Auswahlchristen*)⁵.

Po zreferowaniu podstawowych danych makrostatystycznych i badań empirycznych o charakterze monograficznym na temat religijności bez Kościoła w krajach wysoko rozwiniętych Europy Zachodniej⁶, przedstawimy wyniki sondażu na ten sam temat zrealizowanego w wiejskim rejonie przemysłowym w Polsce (Płock). Z punktu widzenia utrzymania i rozwoju życia religijnego jest ważne, jak kształtuje się stosunek katolików do Kościoła, w szczególności zaś, czy uznają oni pośrednictwo instytucji kościelnych w sprawach zbawienia.

Identyfikacja z Kościołem, czyli uświadomienie sobie członkostwa w określonej społeczności religijnej, jest faktem powszechnym w badanym środowisku wiejskim. Konkretnie przejawy tej identyfikacji są bardzo zróżnicowane, od pełnego utożsamienia się z celami, normami i wartościami Kościoła, aż po identyfikację tylko formalną⁷. Jedynie 2,2% spośród badanych wychodźców ze wsi podpłockich wyłączało siebie świadomie z Kościoła

³ R. Hill, *Christliche Glaubenspraxis in Grossbritannien*, Internationale Katholische Zeitschrift 10(1981) nr 5, 463.

⁴ K. Rahner, *Kirchlichkeit bleibt mir selbstverständlich*, Die Furche 36(1980) nr 34, 8; W. Dirks, E. Stammer, *Warum bleibe ich in der Kirche? Zeitgenössische Antworten*, München 1971, 124; W. Zauner, *Kirche in Osterreich. Überlegungen zu einem Entwurf*, w: *Kirche in Osterreich. Berichte — Überlegungen — Entwürfe*, wyd. T. Piffl-Perčević, Graz 1979, 182.

⁵ J. Lange, *Familie, Familiengruppe und kirchliche Gemeinde. Fakten, Trends und Perspektiven*, w: *Wandel der Familie — Zukunft der Familie*, wyd. V. Eid, L. Vaskovics, Mainz 1982, 247.

⁶ J. Mariański, „Religijność bez Kościoła” w świetle badań socjologicznych, *Collectanea Theologica* 52(1982) z. 4, 118—126.

⁷ W Kościele wiąże się uniwersalność możliwego członkostwa z ekskluzywnością faktycznego członkostwa; N. Luhmann, *Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen*, w: *Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft*, wyd. J. Wössner, Stuttgart 1972, 522.

i traktowało w kategoriach nie-członkostwa⁸. Formalne członkostwo w Kościele wśród ludności wsi podmiejskich rejonu płockiego osiąga maksymalną wartość i bardzo wysoką — wśród ludności miejskiej pochodzenia wiejskiego. Przynależność formalna do Kościoła należy do „oczywistości kulturowej”⁹.

Nasuwa się pytanie, jak dalece ludność wiejska dostrzega związek kościelności z wiarą i religijnością. Respondentom przedstawiono do oceny twierdzenie: „Jest możliwe być człowiekiem religijnym bez Kościoła”, dając pięć możliwości do wyboru w zakresie ustosunkowania się do ocenianego twierdzenia; dwa stopnie postawy potwierdzającej (bardzo silnie zgadzam się, zgadzam się), dwa stopnie postawy negującej (nie zgadzam się, bardzo silnie nie zgadzam się) i jeden stopień wskazujący na ambiwalencję postawy zawierającej tyle samo z oceny pozytywnej co i negatywnej (częściowo zgadzam się)¹⁰. Ze względu na zakres przedmiotu postawy deklarowany stosunek do Kościoła nabiera charakteru postawy całościowej (globalnej).

„Religijność bez Kościoła”
w ocenie mieszkańców wsi i wychodźców ze wsi

„Jest możliwe być człowiekiem religijnym bez Kościoła”	Mieszkańcy wsi		Wychodźcy ze wsi	
	liczba	%	liczba	%
bardzo silna aprobata	9	3,1	15	8,4
aprobata umiarkowana	65	22,0	51	28,5
częściowa aprobata	41	13,9	22	12,3
dezaprobata umiarkowana	139	47,1	67	37,4
bardzo silna dezaprobata	31	10,5	22	12,3
brak zdania	3	1,0	1	0,5
brak odpowiedzi	7	2,4	1	0,6
O g ó ł e m	295	100,0	179	100,0

Po połączeniu dwóch sąsiednich kategorii: bardzo silnej i umiarkowanej dezaprobata, około 60% mieszkańców wsi podmiejskich Płocka i około 50% wychodźców ze wsi było przekonanych, że nie można być człowiekiem religijnym bez Kościoła. W świadomości tych katolików więź z Kościołem i religijność są ze sobą ściśle związane (synonimy). Doświadczają oni religii wyłączenie w kontekście kościelno-instytucjonalnym, a przynależność do religii zinstytucjonalizowanej traktują jako jedyną możliwość religijności jednostki.

⁸ U katolików częściej niż u protestantów występuje zjawisko utraty wiary w Boga wraz z utratą wiary w Kościół. Więzi protestantów z religią są oparte bardziej o decyzje osobiste. A. Terstenjak, *Psychozoologie der Zugehörigkeit zur Kirche*, Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie 4(1968)39—40.

⁹ Bliższe informacje o przeprowadzonych badaniach znajdują się w artykule autora: *Dynamika przemian religijności wiejskiej w warunkach industrializacji*, *Chrześcijańskie w świecie* 11(1979) nr 4 (76), 48—66.

¹⁰ W badaniach ogólnopolskich z 1977 roku postawiono respondentom następujące pytanie: „Istnieją ludzie, którzy uważają, że religia jest wyłącznie sprawą osobistego stosunku człowieka do Boga — bez pośrednictwa Kościoła. Co Pan(i) o tym sądzi, czy można być wierzącym bez pośrednictwa Kościoła? tak — nie — inna odpowiedź”. Wyniki sondażu nie zostały jeszcze opublikowane.

Według oceny 25,1% mieszkańców wsi i 36,9% wychodźców ze wsi można być człowiekiem religijnym bez Kościoła. Pomimo istniejącej formalnej przynależności kościelnej nie uważają oni jej za nieodzowny warunek religijnej egzystencji człowieka. Wreszcie 13,9% respondentów z pierwszej grupy i 12,3% — z drugiej, pozostawało w częściowej zgodności i w częściowej niezgodności z twierdzeniem: „Można być człowiekiem religijnym bez Kościoła”.

Omawiane postawy różnicowały się niezależnie w zależności od płci badanych mieszkańców wsi. Kobiety nieco częściej niż mężczyźni odrzucały perspektywę bycia religijnym bez ścisłego związku z Kościołem (61,1% — kobiety, 53,6% — mężczyźni) i rzadziej akceptowały taką ewentualność (odpowiednio: 23,6% i 26,8%); 12,7% kobiet i 15,2% mężczyzn zajęło postawę częściowej akceptacji i częściowej negacji przedstawionego do oceny twierdzenia¹¹. Dość nieoczekiwanie zaznaczył się brak korelacji między wiekiem badanych mieszkańców wsi a postawami akcentującymi więź religijności z kościelnością. Różnice procentowe pomiędzy poszczególnymi kategoriami wieku były nieznaczne. W konsekwencji i stan cywilny, rozpatrywany według dwóch kategorii: osoby będące w stanie wolnym i żyjące w związkach małżeńskich, nie różnicował poglądów badanych osób.

Warto zasygnalizować pewne różnice między poszczególnymi grupami respondentów wyróżnionych ze względu na poziom wykształcenia. W miarę jak podnosił się poziom formalnego wykształcenia mieszkańców wsi, zmniejszał się zasięg osób przekonanych o nierozłącznym związku religijności i kościelności: od 60,4% u osób z wykształceniem mniej niż podstawowym, poprzez 59,2% — z wykształceniem podstawowym, do 52,3% — z wykształceniem ponadpodstawowym. Osoby z wykształceniem ponadpodstawowym stosunkowo często reprezentowały postawę ambiwalentną (11,3% — osoby z wykształceniem podstawowym nieukończonym, 10,7% — z podstawowym ukończonym i 20,9% — z wykształceniem ponadpodstawowym). Możliwość bycia człowiekiem religijnym bez udziału w życiu Kościoła częściej uznawały osoby z wykształceniem podstawowym (28,2%) i ponadpodstawowym (26,8%) niż osoby z wykształceniem podstawowym nieukończonym (20,7%). Siła oddziaływania zmiennej niezależnej „wykształcenie” ujawniła się bardziej w odniesieniu do postaw akceptujących więź religijności z kościelnością niż postaw negujących związek tych dwóch wielkości.

Godny odnotowania wydaje się fakt współzależności wykonywanego zawodu i opinii na temat powiązań religijności z kościelnością. Rolnicy w 21,4% uznali za możliwą religijność bez Kościoła, w 10,7% — zgodzali się częściowo i w 64,1% — odrzucali taką ewentualność, przyjmując ścisły związek religijności z kościelnością. U robotników odpowiednie dane kształtowały się na poziomie: 35,6%, 11,0% i 50,7%. Uderza brak zdecydowanych różnic między osobami dojeżdżającymi i nie dojeżdżającymi do pracy w zakresie analizowanych postaw. Osoby dojeżdżające do pracy do miasta nieco częściej niż pracujący w miejscu zamieszkania (łącznie z rolnikami) negowały ścisły związek religijności i kościelności (29,4% i 23,3%) i nieco rzadziej akceptowały ten związek (56,5% i 58,1%). Postawy „pośrednie” przejawiały się u 11,8% dojeżdżających i u 14,8% pracujących w miejscu zamieszkania.

Ogólnie rzecz biorąc, kobiety częściej niż mężczyźni skłaniały się ku uznawaniu więzi z Kościołem za nieodzowny warunek życia religijnego, osoby mniej wykształcone częściej niż bardziej wykształcone, pracujący w miejscu zamieszkania częściej niż dojeżdżający do pracy i rolnicy częściej niż

¹¹ W sumarycznym omówieniu analiz korelacyjnych pomijamy osoby, które nie odpowiedziały na postawione pytanie kwestionariusza wywiadu lub wykazały się niezdecydowaniem („brak zdania”). Stąd przytaczane procenty nie sumują się do 100,0.

robotnicy. Konstatowane korelacje — z wyjątkiem ostatniej — nie były zbyt silne. Nie zaznaczył się związek analizowanych postaw katolików z wiekiem i stanem cywilnym.

Jak zinterpretować uzyskane wyniki? Czy uznanie możliwości istnienia „religijności bez Kościoła” oznacza dostrzeganie kształtowania się pozakościelnej religijności i chrześcijaństwa zdefiniowanego bez odniesienia do instytucji Kościoła? Jeżeli nawet trudno jest wykluczyć w poszczególnych przypadkach taką interpretację wyników, to wydaje się, że mechanizmy psychospołeczne warunkujące uznanie możliwości religijności człowieka bez pośrednictwa Kościoła są w badanych środowiskach nieco prostsze. Respondenci opowiadający się za alternatywą „religijność bez Kościoła” mieli na uwadze głównie uczęszczanie do kościoła (brak więzi kultowej z Kościołem). Nie jest wykluczone, że niektórzy z pytaných rozumieli religijność jako „bycie dobrym człowiekiem”, jako praktyczną postawę życiową, a stąd religijność wydawała się — przynajmniej częściowo — niezależną od Kościoła. Jest także możliwe, że uczęszczający do kościoła i akceptujący zdanie o „religijności bez Kościoła” odnosili je do innych ludzi, u których taka sytuacja zdarza się.

Posiadane materiały nie pozwalają na jednoznaczną interpretację uzyskanych wyników, a puste miejsca w tej interpretacji jesteśmy zmuszeni uzupełniać mniej lub bardziej trafnymi domysłami. Można twierdzić przynajmniej tyle, że co czwarty mieszkaniec wsi i co trzeci spośród wychodźców ze wsi uznaje możliwość bycia człowiekiem religijnym bez uczestnictwa w życiu kościelnym. Brak kontaktów kultowych z Kościołem nie oznacza utraty religijności, co więcej, religijność jest możliwa bez więzi kultowych z Kościołem. Poglądy katolików, w których dopuszcza się „religijność bez Kościoła”, świadczą o osłabionej identyfikacji z Kościołem, przy podtrzymywaniu formalnego członkostwa. Zapowiadają one narastanie krytycznych postaw wobec instytucji kościelnych i rozluźnienie się związków kościelności z religijnością. Religijność nie musi być koniecznie artykułowana — zdaniem części respondentów wiejskich i miejskich pochodzenia wiejskiego — w ramach kościelnych, a zakwestionowanie Kościoła nie oznacza automatycznie zaniku religijnych orientacji i zainteresowań¹².

Można jeszcze porównać uzyskane wyniki z rezultatami innych badań socjologicznych na zbliżony temat. Realizowane w latach siedemdziesiątych badania wśród młodzieży szkolnej uczęszczającej na ogół na katechizację parafialną wykazały relatywnie wysoki poziom aprobaty Kościoła jako instytucji pośredniczącej w zbawianiu człowieka. Rolę Kościoła w realizacji wartości „zbawienie” uznało w sposób bezwzględny („konieczny do zbawienia”): 52,0% — w Stalowej Woli, 24,7% — w Grudziądzu, 46,9% — w Srodzie Śląskiej, 32,1% — w Lublinie, 51,2% — w Jarosławiu, 32,5% — w Kielcach, 48,9% — w Międzyrzeczu Podlaskim (wskaźnik przeciętny — 40,5%). Nieco więcej młodzieży uznało pomocniczą rolę Kościoła w zbawieniu („tylko pomaga w zbawieniu”) — 51,3% badanej młodzieży w siedmiu miastach i tylko niewiele osób w ogóle zakwestionowało potrzebę Kościoła — 5,5%. Przebada na w latach 1979—1980 młodzież z 11 miast południowo-wschodniej Polski w 24,4% uznała Kościół jako konieczny do zbawienia, w 37,5% — jako pomagający do zbawienia ale nie konieczny, w 14,0% — jako niepotrzebny i w 12,7% — jako przeszkadzający w osiągnięciu szczęścia na ziemi (5,7% — odpowiedzi „nie wiem”; 5,7% — brak odpowiedzi)¹³.

¹² K. M. Schmitz, *Kirche im Feld sozialer Interaktion*, Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie 7(1971)173.

¹³ F. W. Wawro, *Společne uwarunkowania religijności maturzystów. Studium socjologiczne zrealizowane w wybranych miastach południowo-wschodniej Polski*, Lublin 1982 (maszynopis pracy doktorskiej — Archiwum KUL).

Jeżeli uznać tylko wypowiedź „Kościół jest konieczny do zbawienia” za przejaw łącznego traktowania religijności i kościelności, to badana młodzież polska reprezentowałaby w znacznie większym zakresie tendencje indywidualizujące w religijności niż ludność wiejska i wychodźcy ze wsi.

Przeanalizowane zjawisko „religijności bez Kościoła” wskazuje na kształtowanie się indywidualizmu religijnego i subiektywnej religijności, która nie jest w pełni kształtowana przez Kościół, chociaż pozostaje w jakimś stopniu w kościelnym układzie odniesienia (*religiös in der Kirche*, a nie *religiös im Sinne der Kirche*)¹⁴. W świadomości katolików reprezentujących ten typ postawy religijność i kościelność nie pokrywają się całkowicie. Dawne więzi wewnętrznej solidarności obydwu tych wielkości uległy lekkiemu zachwianiu.

Tzw. prywatyzacja religii może prowadzić do powolnej dewaluacji tradycyjnych kryteriów selekcji i przynależności religijno-kościelnej, a nawet relatywizacji religijnych systemów znaczeniowych oferowanych przez wielkie Kościoły chrześcijańskie. Warto zaznaczyć, że jakkolwiek wielu katolików akceptuje perspektywę bycia religijnym poza Kościołem, a więc skłania się ku jakiejś formie indywidualizmu, to z drugiej strony powszechnie popiera się niektóre akcje społeczne Kościoła, jak na przykład wkład w utrzymanie moralności publicznej (walka o pokój), działania na rzecz sprawiedliwości społecznej, czyli funkcje świadczące o uspołecznieniu, nie zaś o prywatyzacji religii¹⁵.

W wielu krajach zachodnich, jak na przykład w Austrii i RFN, przynależność religijna jest jednym z podstawowych elementów grupowej identyfikacji. W Polsce, w sytuacji dominacji jednej religii, brak jest różnorodności grup odniesienia dla identyfikacji religijnej. Niewierzący, którzy stanowią uchwytną kategorię społeczną zwłaszcza w wyższych warstwach wykształcenia, nie są traktowani przez wierzących jako przeciwstawna grupa światopoglądowa w stosunku do grupy katolików, lecz jako ci, którzy odeszli od wiary i Kościoła¹⁶. Procesy grupowej identyfikacji kościelnej w Polsce — przy pewnych podobieństwach — kształtują się nieco odmiennie od tych, które zachodzą w wysoko rozwiniętych społeczeństwach Europy Zachodniej.

Przeprowadzone badania socjologiczne nad indywidualizmem religijnym („religijność bez Kościoła”) w środowisku wiejskim ukazały znacznie węższy zakres tego typu postaw wobec Kościoła w Polsce niż w krajach zachodnich (bardziej kościelny charakter wiary). W przejściu od społeczeństwa rolniczego do społeczeństwa wielkoprzemysłowego XX wieku, przeobrażały się nie tylko instytucje ekonomiczne, polityczne, społeczno-kulturalne, ale i religijne. Wieś polska odeszła znacznie od postaw wobec Kościoła charakterystycznych dla przełomu XIX i XX wieku, opisanych przez W. I. Thomasa i F. Znanieckiego: „Oznaką braku mistycyzmu jest absolutna ortodoksyjność chłopca; chyba że przez niewiedzę, inaczej nie waży się wyobrazić sobie postawy religijnej odmiennej od nauki Kościoła, ponieważ poza Kościołem nigdy nie wyobraża sobie siebie w żadnym bezpośrednim stosunku z bóstwem”¹⁷. W okresie międzywojennym zaznaczyły się już pierwsze objawy sprzeciwu wobec utożsamiania religijności z przynależnością organizacyjną, szczególnie w sytuacjach konfliktu ruchu młodochłopskiego z duchowieństwem¹⁸.

¹⁴ P. M. Zulehner, *Kirche — Anwalt des Menschen*, Wien 1980, 75.

¹⁵ F. X. Kaufmann, *Gesellschaftliche Bedingungen der Glaubensvermittlung*, w: *Sozialisation — Identitätsfindung — Glaubenserfahrung*, wyd. G. Stachel, E. Paul, Zürich-Einsiedeln-Köln 1979, 92.

¹⁶ S. Nowak, *System wartości społeczeństwa polskiego*, Studia Socjologiczne 1979, nr 4, 171.

¹⁷ I. W. Thomas, F. Znaniecki, *Chłop polski w Europie i Ameryce. Organizacja grupy pierwotnej*, t. 1, Warszawa 1976, 227.

¹⁸ J. Chałasiński, *Młode pokolenie chłopów. Procesy i zagadnienia kształtowania się warstwy chłopskiej w Polsce*, t. 3, Warszawa 1938, 405.

Indywidualizm religijny na wsi polskiej, wyrażający się w akceptacji możliwości bycia religijnym bez więzi z Kościołem, nie jest jeszcze zbyt zaawansowany. Jego symptomy są zapewne bardziej dostrzegalne w środowiskach miejskich, zwłaszcza wielkomiejskich. Przed parafią stoi ważne zadanie nie tylko propagowania określonych wartości religijno-kościelnych, ale i stwarzania obiektywnych warunków umożliwiających realizację proklamowanych wartości w praktyce codziennego.

W zagadnieniu „religijności bez Kościoła” jest więcej hipotez i domysłów niż zweryfikowanych twierdzeń. Wyjaśnienia wielu zjawisk z interesującej nas dziedziny życia, limitowane szczupłością materiału empirycznego, domagają się podjęcia dalszych badań socjologicznych i psychosocjologicznych. Na drodze realizacji tych badań stoją przeszkody natury metodologicznej, związane z przełożeniem ogólnych wskazań na język szczegółowych dyrektyw empirycznych.

ks. Janusz Mariański, Płock-Lublin

II. Studia

1. Robert Bocoock, *Ritual in Industrial Society. A sociological analysis of ritualism in modern England*, London 1974, George Allen and Unwin Ltd, s. 209.

Współczesne społeczeństwa przemysłowe, czyli tzw. społeczeństwa wysoko rozwinięte, są zdominowane przez czynności racjonalne. W konsekwencji w społeczeństwach tych jest coraz mniej miejsca na czynności irracjonalne. Rytuał należy do tych drugich czynności. Stąd też przyjmuje się, że współcześnie traci on na znaczeniu i nie warto się nim zajmować z naukowego punktu widzenia.

Jak się okazuje, nie jest słuszne zdanie tych antropologów kultury i socjologów, którzy nie doceniają badań nad rytuałem. Podkreśla to m.in. angielski socjolog R. Bocoock, który poświęcił rytuałowi prezentowaną publikację. Autor przyjmuje jako podstawowe założenie swego studium, że „rytuał jest bardziej znaczący w społeczeństwach przemysłowych niż się to zwykle myśli” (s. 16). Niedoceniając rytuału w tych społeczeństwach wiąże się raczej z założeniami teoretycznymi, aniżeli z rozeznaniami rzeczywistości społeczno-kulturowej. Zdaniem Bocoocka, założenia teoretyczne sprowadzają się z jednej strony do koncepcji człowieka, z drugiej zaś do koncepcji społeczeństwa. Człowieka ujmuje się jednostronnie z punktu widzenia ekonomicznej i politycznej dymensji; pomija się natomiast jego dymensję symboliczną. Społeczeństwo z kolei ujmuje się z punktu widzenia procesów racjonalizacji i sekularyzacji. Obydwa te procesy wypierają tzw. „nieracjonalne sfery życia ludzkiego” (s. 17), z którymi związany jest rytuał. W stosunku do tych założeń opartych na filozofii pozytywistycznej, rzeczywistość społeczno-kulturowa okazuje się bogatsza. W społeczeństwach wysoko rozwiniętych występuje szeroki wachlarz rytuałów, które przenikają wszystkie sfery życia — narodową, regionalną, lokalną, rodzinną, a nawet sferę osobowości. Jedne z nich mają szerszy, drugie węższy zakres. Są rytuały religijne, polityczne, estetyczne, cyklów i kryzysów życiowych itp. Co więcej, ludzie w społeczeństwach przemysłowych i miejskich są uwarzliwieni na rytuały może jeszcze bardziej niż ludzie w społeczeństwach pierwotnych i tradycyjnych. Należą one do nieredukowalnej dymensji ludzkiego doświadczenia.

Podjęcie rytuału Bocoock ujmuje dość szeroko. Przede wszystkim odcina się od ujęć behawioralnych, w których rytuał traktuje się z punktu widzenia zachowania. W rytualnym zachowaniu nie zwraca się uwagi na symbole, znaczenie, wartości; istotne jest przestrzeganie schematu działania w wyuczonej, stereotypowej formie. Tymczasem w rytuale chodzi o coś więcej, mianowicie o subiektywne znaczenie przypisywane czynności, czy zdarzeniu.

Stąd też Bocock powiada się za badaniem rytuału w ramach socjologii rozumiejącej z punktu widzenia czynności społecznej. Czynność tego typu angażuje grupę ludzi, dzielących pewne wspólne wartości i oczekiwania. Badanie ich jest możliwe tylko poprzez uchwycenie samoświadomości uczestników, a więc co oni doświadczają, czują i myślą, gdy biorą udział w rytuale.

Bocock podaje następującą definicję rytuału: „Rytuał jest to symboliczne użycie fizycznego ruchu lub gestu w społecznej sytuacji dla wyrażenia i zartykułowania znaczenia” (s. 37). Wyrażenie „symboliczne użycie fizycznego ruchu lub gestu” oznacza to samo, co „czynność fizyczna pozostająca w relacji do symboli” (s. 36). Autor chce tu podkreślić, że w czynności zawieranej się znaczenie wyrażone w symbolach. Inaczej mówiąc, rytuał jest czynnością symboliczną. Z kolei położenie akcentu na „fizyczny ruch lub gest” oznacza, że w czynności rytualnej zaangażowany jest osobiście „cały” człowiek. Dalej, zwrócenie uwagi na „społeczną sytuację” związane jest z tym, że rytuał w znaczeniu pierwotnym nie jest czynnością indywidualną, lecz czynnością społeczną. Niemniej czynność ta może się przekształcić w czynność indywidualną, prywatną, np. modlitwa człowieka. Wyrażenie „w społecznej sytuacji” ma jednak głębszy sens. Autorowi chodzi o to, że rytuał przyczynia się z jednej strony do zablźnienia konfliktów i niepokojów w grupie społecznej, z drugiej zaś, do wytwarzania się więzi społecznej wokół wartości grupowych. Rytuał pełni więc ważne funkcje społeczne. Ostatnią część podanej definicji — „dla wyrażenia i zartykułowania znaczenia” — wiąże się z symboliką zawartą w rytuale. Symbole są trudne do zrozumienia w oderwaniu od aktywności podmiotu, który przypisuje im takie lub inne znaczenie (sens). Bocock podkreśla przy tym, że ludzie poszukują znaczenia nie tylko w płaszczyźnie intelektualnej, ale także w płaszczyźnie emocjonalnej. Inaczej mówiąc, „cały” człowiek poszukuje znaczenia, odnoszącego się do różnych sytuacji i problemów życiowych. Rytuał stwarza możliwości wyrażania i zartykułowania ich poprzez interpretację symboli. Zdolność do tworzenia, rozumienia i interpretacji symboli, Bocock uważa za „jedno z wielkich błogosławieństw rodzaju ludzkiego” (s. 51).

Podana definicja nie znalazła w studium Bococka wystarczającej analizy, przynajmniej z punktu widzenia parametrów i wskaźników, dla zastosowania ich przy omawianiu różnych typów rytuałów. Niemniej ważne jest zdefiniowanie rytuału jako czynności społecznej, a w konsekwencji zwrócenie uwagi na subiektywny aspekt tej czynności. Pozwala to na badanie rytuału w perspektywie nie *behavioral approach*, lecz *action approach*. Autor zmierza do ukazania zarysu socjologii działania rytualnego w oparciu o tę właśnie perspektywę.

Jak się wydaje, najważniejsza część studium Bococka dotyczy rozróżnienia pomiędzy rytuałem religijnym a świeckim. Autor staje na stanowisku substancjalnej definicji religii i przyjmuje, że rytuał religijny charakteryzuje się orientacją na *sacrum*, czyli na przedmioty charyzmatyczne wiążące ludzi (s. 60). Przedmioty te, to osoby lub rzeczy kulturowo zdefiniowane jako będące w kontakcie i zdolne ten kontakt wywołać. W chrześcijaństwie przyczyną *numinosum* w ludzkim doświadczeniu jest transcendentny Bóg. Z kolei rytuał świecki charakteryzuje się orientacją na *profanum*, czyli na przedmioty świeckie nie odnoszące się do *sacrum*. W szczególności autor wprowadza trzy kryteria pozwalające na rozróżnienie rytuału religijnego od rytuału świeckiego, a mianowicie: a) Natura symbolizmu. Symbole religijne odnoszą się do rzeczywistości pozaempirycznej, zaś symbole świeckie do rzeczywistości empirycznej. b) Natura zaangażowania uczestników. W rytuale religijnym uczestnicy są wysoce zaangażowani w znaczenie (sens) i kryjące się za nim wartości, zaś w rytuale świeckim uczestnicy ograniczają się do przeżycia, emocji, zespolenia (wzrost morale, więzi). Inaczej mówiąc w pierwszym trzeba w pełni uczestniczyć, w drugim wystarczy być widzem. c) Implikacje dla innych dziedzin życia. W rytuale religijnym chodzi o pogłębienie

więzi z Bogiem i z innymi ludźmi oraz o odnowę moralną jednostki i grupy, zaś w rytuale świeckim nie ma takiej implikacji; chodzi raczej o integrację społeczną w sensie durkheimowskim.

Spośród różnych typów rytuałów, Bocock poświęca najpierw osobną uwagę rytuałowi religijnemu w Kościele angielskim, przy czym interesują go różne Kościoły, najwięcej katolicki i anglikański. Podstawowy problem, jaki stawia autor, to reforma liturgiczna. Jego zdaniem, wywołała ona wstrząs wśród wierzących w Anglii, ponieważ okazało się, że nie ma ona charakteru ponadczasowego, lecz jest dziełem ludzkim (*manmade*). W reformie liturgicznej interesujące jest jednak, że zaciera się różnicę między *sacrum* a *profanum*. W konsekwencji liturgia przyszłości będzie bazować na zbliżeniu obydwu tych światów, a ściślej na uświęceniu świeckiego. Istnieje bowiem zapotrzebowanie na *sacrum*, ale mniej zinstytucjonalizowane niż dawniej. Współcześnie ważniejsze od instytucji religijnej wydaje się być doświadczenie religijne, które poszukuje różnych form wyrazu oraz odniesienia do świata *sacrum* i *profanum*.

Następnie Bocock zajmuje się trzema typami rytuałów, które w przeważającej mierze mają świecki charakter. Należą do nich rytuały polityczne i narodowe, rytuały cyklu życiowego i rytuały estetyczne. Pierwsze z nich dawniej były pomieszane z rytuałami religijnymi z uwagi na rolę Kościołów, jaką w nich odgrywały. Obecnie dokonuje się oddzielenie rytuałów politycznych i narodowych od rytuałów religijnych, a w następstwie tego maleje udział Kościoła w nich. Rytuały te służą do afirmacji wartości wspólnych dla całego społeczeństwa, identyfikacji narodowej, podtrzymania i wzrostu więzi społecznej itp. Drugi typ rytuałów, zdaniem autora, ma kluczowe znaczenie w każdej kulturze i społeczeństwie, ponieważ wiąże się z biologicznymi procesami ciała ludzkiego, a jednocześnie ma odniesienie do struktur społecznych, np. rodzina mała i szersza. W społeczeństwie angielskim, mimo spadku wiary, rytuały te utrzymują się, ponieważ pomagają w przewyciężaniu problemów egzystencjalnych, zwłaszcza w czasie choroby lub w przypadku śmierci w rodzinie. Trzeci typ rytuałów autor traktuje jako pewną alternatywę w stosunku do religii. Jeśli religia zbyt koncentruje się na nadnaturalnej rzeczywistości oraz nie docenia „tego świata” i ciała ludzkiego, to wówczas rozwijają się alternatywne systemy rytuałów o charakterze spontanicznym i sensualnym, np. taniec.

Osobną uwagę Bocock poświęca przemianom rytuału, a ściślej, specjalizacji i integracji rytuału. Specjalizacja polega na wyraźnym oddzieleniu się jednych rytuałów od drugich. Podczas gdy dawniej tworzyły one pewien kompleks, to obecnie można już wyraźnie dostrzec omówione powyżej cztery typy rytuału. Niemniej, obok tego procesu, dostrzega się drugi, mianowicie reintegrację rytuału. Dokonuje się ona poprzez małe wspólnoty, tworzące „kontr-kultury”. Wspólnoty te łączą życie rodzinne, pracę i różne typy rytuałów w jedną całość, opartą na wspólnym doświadczeniu.

Studium Bococka, mimo że zostało opublikowane już kilka lat temu, zasługuje na uwagę ze względu na niedocenioną dziedzinę socjologii. Co prawda, rytuałem zajmują się u nas antropologowie kultury, jednak koncentrują się oni raczej na zachowaniu rytualnym niż na czynności rytualnej w rozumieniu Bococka. Badanie rytuału jako czynności rytualnej czy zdarzenia rytualnego stanowi domenę socjologów. Nie trzeba dodawać, że rytuał także współcześnie obejmuje ważny segment życia społeczno-kulturowego. Skoncentrowanie się na nim pozwoli odrobić zaległości socjologii, a co więcej, bardziej kompleksowo badać zjawiska i procesy dokonujące się we współczesnym społeczeństwie. W Polsce ponadto byłoby interesujące zwrócenie uwagi na rytuał świecki, czy lepiej, rytuał laicki, stanowiący substytut religii.

ks. Władysław Piwowarski, Lublin

2. ks. Stanisław Kaczmarek, *Typ wykształcenia wyższego a religijność katolików w środowisku wielkomiejskim na przykładzie wybranych parafii w Warszawie*, Lublin 1982 (rozprawa doktorska Archiwum KUL), s. 242+XII+109 tabel.

Poziom wykształcenia często w sposób decydujący wpływa na religijność jednostek. W wysoko rozwiniętych krajach Europy Zachodniej wyższy poziom wykształcenia jest czynnikiem sprzyjającym kształtowaniu się pozytywnych postaw i zachowań religijnych, choć nie we wszystkich krajach i nie we wszystkich parametrach religijności jednakowo. Potwierdziły to badania prowadzone w okręgu Ruhry¹⁹, jak też w Krems i Salzburgu²⁰ oraz w Lyonie²¹. Socjologowie z krajów socjalistycznych konstatują, że im wyższy jest poziom wykształcenia, tym niższy poziom życia religijnego²².

Badania tego typu nie były prowadzone w szerszym zakresie w Polsce. Ukazujące się publikacje przedstawiają tylko pewien aspekt tego zagadnienia, bądź też poruszają ubocznie ten problem przy omawianiu religijności szerszej społeczności miast i wsi. W takim kontekście próba opracowania przez ks. St. Kaczmarka zagadnienia wpływu wykształcenia wyższego na religijność w środowisku warszawskim zasługuje na uwagę.

Autor rozprawy postawił sobie za cel ukazanie zróżnicowania religijności katolików środowiska wielkomiejskiego, w zależności od typu ukończonych studiów wyższych. Autorowi chodziło o wykazanie, na ile takie zmienne jak typ wyższego wykształcenia (humanistyczne, przyrodnicze i techniczne) mają wpływ na globalny stosunek do wiary, doświadczenie religijne, wiedzę religijną, moralność i praktyki religijne oraz więź z instytucjami religijnymi (s. 16). Rozwiązanie głównego problemu rozprawy wymagało pewnego ukierunkowania poprzez sformułowanie hipotez. Główna hipoteza pracy brzmi: typ wykształcenia różnicuje poziom religijności badanej populacji. Kierunek tego zróżnicowania przebiega w ten sposób, że najwyższy poziom religijności wystąpi wśród osób o wykształceniu przyrodniczym, nieco niższy wśród osób o wykształceniu technicznym; najniższy zaś wśród osób o wykształceniu humanistycznym. Jako hipotezę uzupełniającą przyjęto wpływ struktury płci na zróżnicowanie religijności w każdym z wymienionych typów wykształcenia. Przyjmuje się, że kobiety są bardziej religijne niż mężczyźni, przy czym rozpiętość wartości wskaźnikowych będzie kształtowała się analogicznie do tendencji wyrażonej w hipotezie głównej.

W studium przyjęto za układ odniesienia do analizy życia religijnego model religijności zinstytucjonalizowanej, funkcjonującej zasadniczo we wszystkich środowiskach w Polsce. Terenem badań jest Warszawa skupiająca największą liczbę inteligencji, zwłaszcza z wyższym wykształceniem. Ks. St. Kaczmarek badania te ograniczył do 6 parafii znajdujących się w trzech różnych dzielnicach Warszawy (parafia św. Franciszka z Asyżu i parafia Opatrzności Bożej na Okęciu; parafia Wszystkich Świętych i św. Augustyna w Śródmieściu; parafia św. Stanisława Kostki i św. Jana Kantego na Bielanach). W każdej parafii badaniom poddano rodziców dzieci przygotowują-

¹⁹ Por. U. Boos-Nünning, E. Colomb, *Religiöses Verhalten im Wandel. Untersuchungen in einer Industriegesellschaft*, Essen 1974, 130—131.

²⁰ *Bevölkerungsstruktur und religiöse Praxis in Krems*, IKS — 73a, Wien 1964, 31; *Religion und Familie. Religiöse Einstellungen und Verhaltensweisen bei katholischen Familien*, IKS — 78a, Wien 1966, 36.

²¹ Por. E. Pin, *Pratique religieuse et classes sociales dans une paroisse urbaine S. Pothin e Lyon*, Paris 1956, 410—411.

²² J. Balaban, *Kirche in einer sozialistischen Gesellschaft*, Zürich 1982, 144—161; E. G. Filimonow, *Wspólnota religijna w socjalistycznym mieście*, Euhemer. Przegląd Religioznawczy 4(1977)17—25; A. Pawełczyńska, *Postawy ludności wiejskiej wobec religii*, Roczniki Socjologii Wsi 8(1968)79.

cych się do I Komunii św. W gromadzeniu materiału empirycznego zastosowano metodę doboru celowego. Z ogólnej populacji 1505 osób z wyższym wykształceniem wybrano losowo 360 osób do badań ankietowych, zachowując proporcje ze względu na trzy kategorie wykształcenia, w tym 50% mężczyzn i 50% kobiet z humanistycznym, technicznym i przyrodniczym wykształceniem wyższym (po 60 osób).

Jednym z komponentów postawy religijnej jest globalny stosunek do wiary. Chociaż deklaracje o stosunku do wiary informują tylko w sposób ogólny o charakterze i intensywności postaw wobec religii i nie odzwierciedlają całokształtu religijności jednostki, to jednak są ważnym elementem w badaniach nad religijnością. W omawianych badaniach 68,3% respondentów zadeklarowało swoją przychylną postawę wobec religii, a 31,5% ogółu badanych zajęło niezdecydowany i niechętny stosunek do wiary. W kategorii przychylnie nastawionych wobec religii najliczniejszą grupę stanowią „wierzący” — 55,5%, a „głęboko wierzących” jest zaledwie 12,7%. W kategorii niechętnych wobec religii 22,6% respondentów jest przywiązanych do tradycji religijnej, a deklarujących się jako „niewierzący” jest 4,7% ogółu respondentów. Najniższym stopniem wiary określali siebie humaniści, drugie miejsce zajęli technicy, a wskaźnik najwyższy osiągnęli przyrodnicy (s. 62—63).

W badanym środowisku wśród pozytywnie ustosunkowanych do wiary, dominują dwa typy motywacji: u 80,8% respondentów osobiste przemyslenia i przekonania i w 69,1% badanych tradycja i wychowanie w rodzinie. Ponadto 18,6% ankietowanych wierzy ze względu na przeżycia i doświadczenia życiowe, 17,4% ze względu na uczęszczanie do kościoła, katechizację i słuchanie kazań. Humanisci bardziej doceniają osobiste przemyslenia i przekonania, natomiast przyrodnicy tradycję i wychowanie w rodzinie (s. 70). Kobiety kierują się więcej motywami tradycji i wychowania w rodzinie, u mężczyzn bardziej liczy się motyw przeżycia i doświadczenia życiowego (s. 70—71).

Respondenci zajmujący niezdecydowany i niechętny stosunek do wiary w 44,7% kierują się osobistymi przekonaniem i przemysleniami, w 27,1% odgrywa rolę wykształcenie, w 17,5% miejsce pracy i w 10,5% doświadczenie życiowe (s. 71).

Humanisci w 52,0%, technicy w 46,0% i przyrodnicy w 36,6% podają, że dawniej byli bardziej religijni niż obecnie. 24,2% przyrodników, 21,6% humanistów i 18,0% techników stwierdza, że są bardziej religijni obecnie niż dawniej. W kategorii „religijni bez zmian” pierwszeństwo osiągnęli przyrodnicy (39,2%) przed technikami (43,3%) i humanistami (19,2%). 40,5% badanych nie dostrzega różnic w religijności własnej w stosunku do religijności rodziców. Odsetek respondentów oceniających niżej własną religijność od religijności matki wynosi 50,6% i niżej od religijności ojca 34,2%. W trzech typach wykształcenia wyższego największy odsetek humanistów określił swoją religijność jako gorszą od religijności rodziców. Przyrodnicy w najmniejszym stopniu odchodzą od religijności rodziców.

Omawiane tu badania wykazują, że stan wiedzy religijnej badanych jest dość niski z tendencją do wzrostu ignorancji religijnej i pogłębiania wiedzy religijnej u licznej grupy humanistów. Znajomość poszczególnych prawd wiary przedstawia poniżej tabela.

W omawianych badaniach zainteresowanie sprawami religii i Kościoła kształtuje się u badanych średnio na poziomie 75,3%. Najwięcej interesują się wydarzeniami religii i Kościoła przyrodnicy — 85,0%, średnie wskaźniki osiągnęli technicy — 74,1% i najniższe humaniści — 68,4%. Kobiety w każdym typie wykształcenia wyższego wykazały się wyższym stopniem zainteresowania sprawami religii i Kościoła niż mężczyźni (s. 92).

Z badań wynika, że 56,0% respondentów nie zetknęło się podczas studiów z żadną formą katechizacji. W czasie studiów na konwersatoriach religijnych systematycznie pogłębiało wiarę tylko 7,7% respondentów, niesyste-

Znajomość prawd wiary a typ wykształcenia wyższego

Znajomość prawd wiary	Typ wykształcenia wyższego		
	humaniści w %	technicy w %	przyrodnicy w %
Trójca Święta	91,6	94,1	100,0
Los duszy po śmierci człowieka	45,0	44,1	66,6
Liczba sakramentów	74,1	85,8	92,5
Umiejętność wymienienia sakramentów	31,6	52,5	70,0
Imiona Ewangelistów	45,8	56,7	79,2
Święto Niepokalanego Poczęcia NMP	30,8	36,6	33,5
Osoba św. Pawła	70,0	62,2	90,0

matycznie 14,2% i rzadko 17,6% badanych. Z grona humanistów aż 68,4% badanych wcale nie miało kontaktu z katechizacją dla akademików. Świadectwem maturalnym z religii legitymuje się 40,8% ogółu respondentów (w tym 48,3% przyrodników, 37,5% techników i 36,7% humanistów). Na poziomie szkoły podstawowej katechizację zakończyło 24,7% ankietowanych (w tym 27,4% respondentów o wykształceniu humanistycznym, 28,3% o wykształceniu technicznym i 18,3% o wykształceniu przyrodniczym). 2,5% ankietowanych nie uczęszczało wcale na katechizację i 2,3% badanych swoją edukację religijną ukończyło w II klasie po przystąpieniu do I Komunii św. Kobiety we wszystkich typach wykształcenia wykazują się większą ilością ukończonych klas religii niż mężczyźni.

W odniesieniu do norm moralnych dotyczących życia małżeńskiego zaznaczył się u respondentów swoisty relatywizm. Z zestawienia wynika, że różnice między poszczególnymi typami wykształcenia wyższego są niewielkie. 36,9% dopuszcza przerywanie ciąży (humaniści 42,5%, technicy 39,1, przyrodnicy 21,3). 47,5% opowiada się za rozwodami (humaniści 54,2%, technicy 50,0%, przyrodnicy 37,5%), 41,3% uważa za dozwolone pożycie małżeńskie po kontrakcie cywilnym a przed ślubem kościelnym (humaniści 50,0%, technicy 41,6%, przyrodnicy 31,6%). W rozwiązywaniu konfliktów moralnych tylko 22,2% respondentów kierowałoby się nauką Kościoła, 10,5% ustalonym sposobem postępowania i aż 80,5% własnym sumieniem. Średnia wartość wskaźników pozytywnych zachowań wskazuje, że przyrodnicy w 58,6% przed technikami — 52,7% i humanistami — 50,0% spełniają wskazania norm moralnych Kościoła. W każdym typie wykształcenia wyższego kobiety bardziej niż mężczyźni zachowują normy moralne w swoim życiu. Przeważają one w zachowaniach moralnych wskazujących na większą zbieżność z oficjalnym modelem religijności, mężczyźni zaś mają wyższe wskaźniki w kategoriach wskazujących na dystans wobec oficjalnej nauki Kościoła (s. 177—179). Przyczynami niskiego stosunkowo stanu przekonań i zachowań moralnych badanej populacji jest zaprogramowana działalność laicka, preferencja areligijnego stylu życia oraz obiektywne trudności związane z charakterem życia w warunkach rozwiniętej urbanizacji (s. 237).

Praktyki religijne w badanym środowisku odbiegają daleko od wymagań i wskazań Kościoła. Wskaźnik respondentów systematycznie praktykujących wynosi 30,2%, a niesystematycznie praktykujących jest 33,8%. Wśród osób niepraktykujących zaznaczyły się spore różnice w poszczególnych typach wyższego wykształcenia: humaniści 20,0%, technicy 9,2% i przyrodnicy 5,8%. Z praktyk jednorazowych zwrócono uwagę na stosunek respondentów do ślubu kościelnego i pogrzebu katolickiego. Badania wskazują, że 42,7% respondentów uznaje za prawdziwe małżeństwo zawarte w kościele (46,6%

przyrodników, 43,3 techników i 38,3% humanistów). W badanych trzech typach wykształcenia wyższego kobiety przewyższają mężczyzn we właściwym ustosunkowaniu się do ślubu kościelnego. Jest to szczególnie widoczne wśród humanistów; kobiety w 50,0% a mężczyźni w 26,6% stwierdzają, że naprawdę ważny jest ślub kościelny (s. 186). 87,2% badanych osób akceptuje pogrzeb katolicki, 3,6% występuje przeciw pogrzebowi katolickiemu, a 6,9% nie ma poglądu w tej sprawie. Kobiety akceptują pogrzeb kościelny w 95,0% a mężczyźni tylko w 78,4%.

Wśród praktyk obowiązkowych spełnianych wielokrotnie omawiane studium zwraca uwagę na niedzielą Mszę św. i Komunię św. wielkanocną. W badanym środowisku 23,0% respondentów bierze udział we Mszy św. w każdą niedzielę, 27,5% uczęszcza prawie w każdą niedzielę, 1—2 razy w miesiącu uczestniczy 16,7%, natomiast tylko w wielkie święta bierze udział we Mszy św. 15,5% respondentów. 3,9% ankietowanych od lat nie uczęszcza na Mszę św. Pomiędzy typem wykształcenia wyższego a uczestnictwem we Mszy św. istnieje słaba zależność statystyczna. Niemniej odnotowano, że w każdą niedzielę najliczniej uczęszczają przyrodnicy — 32,5% przed techniki i humanistami (po 18,3%). Spośród badanych 39,1% stwierdziło, że głównym motywem uczestniczenia we Mszy św. jest spełnianie obowiązku sumienia, 18,0% że motywem jest nakaz Kościoła, 18,4% motywem są wymagania rodziny i przyjęty zwyczaj, 32,2% że przeżycia religijne, a 6,3% że raczej pozareligijne (s. 191—192).

Drugą praktyką obowiązkową obwarowaną przez Kościół sankcją grzechu ciężkiego jest Komunia wielkanocna. W badanej populacji 41,1% respondentów przystępuje do Komunii św. co roku, 36,9% nie przystąpiło do Komunii św. od dzieciństwa. Znacznie niższy jest wskaźnik spełniających obowiązek Komunii wielkanocnej wśród humanistów, niż wśród przyrodników i techników (s. 194). Ze spowiedzi „przynajmniej raz w roku” korzysta 34,0%. Raz na kilka lat spowiada się 38,4% badanych, a pozostali respondenci — 24,7% od dzieciństwa wcale nie chodzą do spowiedzi.

Z nabożeństw okresowych największą popularnością cieszy się nabożeństwo majowe (1,3% badanych uczestniczy regularnie w tym nabożeństwie, a 36,6% uczestniczy „od czasu do czasu”) i nabożeństwo wielkopostne (regularnie uczestniczy 1,3% i nieregularnie 14,4%). Codzienny pacierz odmawia 33,4% badanych, a 11,3% wcale nie modli się. Pozostałą grupę — 53,4% stanowią respondenci, którzy modlą się nieregularnie (s. 198—199).

W badanej populacji najbardziej cenionym zwyczajem jest dzielenie się opłatkiem na Boże Narodzenie. Zwyczaj ten przestrzegany jest przez 98,8% badanych. Drugie miejsce pod względem przestrzegania praktyki zajmuje zwyczaj święcenia pokarmów. 95,0% respondentów stwierdziło, że przestrzega tego zwyczaju. Zwyczaj święcenia ziół i gromnic zachowuje 10—18% respondentów. 53,4% respondentów wyraża radość z wizyty duszpasterskiej, a 29,2% przyjmuje księdza po koledzie ze względu na dostosowanie się do zwyczaju. 2,7% badanych niechętnie i obojętnie odnosi się do koledy, a 3,3% respondentów nie przyjmuje księdza z racji wizyty duszpasterskiej. Większość przyjmujących księdza po koledzie (57,3%) traktuje wizytę duszpasterską jako coś, co ma sens zarówno religijny, jak i zwyczajowo-towarzyski, 17,5% ankietowanych dostrzega w wizycie duszpasterskiej sens wyłącznie religijny, 11,1% traktuje wizytę duszpasterską jako tradycję i zwyczaj, a 3,4% uważa, że wzgląd materialny decyduje o urządzaniu koledy (s. 201).

W pracy stwierdzono, że 40,8% badanych uważa się przede wszystkim za członków Kościoła w Polsce, 38,8% twierdzi, że są przede wszystkim członkami Kościoła powszechnego, 14,4% respondentów akcentuje przynależność do parafii, tylko 3,0% zadeklarowało swoją przynależność do diecezji, a 16,3% ankietowanych nie ma wyrobionego poczucia przynależności do instytucji religijnych (s. 210). Wśród ankietowanych respondentów 56,9% badanych podkreśliło swój związek z kościołem parafialnym, 34,4% stwierdza, że uczęszcza do kościoła w innej parafii, a 6,9% wypowiedzia się, że nie

uczęszcza do żadnego kościoła. Zaznacza się wyraźnie, że kobiety są bardziej przywiązane do swego kościoła parafialnego niż mężczyźni.

Walorem rozprawy jest to, że autor nie ograniczył się do analizy statystycznej, ale wszędzie tam, gdzie materiał na to pozwolił, wprowadzał analizę treści przeżyć, postaw i wartości religijnych.

Przeprowadzona analiza pozwoliła autorowi na sformułowanie następujących wniosków ogólnych i postulatów pastoralnych:

1) Wpływ wykształcenia wyższego na religijność katolików jest zauważalny, ale ma on charakter ogólny i konsolidujący, a nie determinujący.

2) Różnice — choć nie zawsze istotne — jakie zarysowały się w religijności badanych katolików pozwalają stwierdzić, że najwyższy stopień religijności występuje u osób z wykształceniem przyrodniczym, niższy poziom mają katolicy z wykształceniem technicznym, a najniższy humaniści.

3) Spośród trzech typów wykształcenia wyższego wyróżnia się typ humanistyczny. Odnacza się on najwyższym stopniem indyferentyzmu we wszystkich parametrach religijności.

4) W trakcie badań została potwierdzona hipoteza o wyższym nasileniu religijności wśród kobiet niż mężczyzn każdego typu wykształcenia.

5) Wśród humanistów odnotowano zjawisko wyraźnego zwiększania się postaw krańcowych; z jednej strony postaw o pogłębionej religijności i z drugiej zupełnie obojętnych względem religii. Katolicy o technicznym wykształceniu do religijności podchodzą konkretnie, analitycznie. Wśród nich najmocniej upowszechnia się religijność selektywna jako forma pośrednia pomiędzy totalną religijnością kościelną, a całkowitą obojętnością lub nawet negacją. Należy jednak zaznaczyć, że formy dystansu wobec religijności kościelnej nie zawierają w sobie związku prostego.

6) Respondenci z przyrodniczym wykształceniem prezentują religijność najbardziej tradycyjną. We wszystkich parametrach odznaczali się oni wyższymi wskaźnikami religijności.

7) W rozstrzyganiu różnych trudności i konfliktów życiowych badani kierują się przeważnie własnym sumieniem, a nie nakazami czy zakazami Kościoła. Wzrastająca ranga sumienia jako podstawowego źródła ocen religijno-moralnych nakazuje wielokrotnie wysiłki dla zwiększenia zasięgu siły oddziaływania religii na sumienie.

8) Pogłębiający się dystans katolików wobec dogmatów i norm moralnych stawia przed Kościołem zadanie intensywniejszej ewangelizacji.

9) Duszpasterstwo musi być otwarte na zjawisko częściowej identyfikacji, występujące u wielu katolików. Oddziaływanie duszpasterskie na ludzi pozostających w osłabionej więzi z Kościołem musi być ważnym elementem duszpasterstwa nowoczesnego.

ks. Ryszard Kamiński, Lublin

3. ks. Romuald Mężyński, *Postawy młodzieży szkół zawodowych wobec Mszy św. na przykładzie Ornety*, Lublin 1980 (praca magisterska w archiwum KUL).

Badania ankietowe zostały przeprowadzone w październiku 1978 roku. Objęto badaniami młodzież w wieku 15—19 lat z klas I—III uczęszczającą na katechizację szkół zawodowych miasta Ornety. Rozdano 113 ankiet, z czego otrzymano 105 poprawnie wypełnionych, co stanowi 92,9% zamierzonej próby. 52 ankiety były wypełnione przez chłopców, a 53 przez dziewczęta.

Analiza zebranego materiału wskazuje, że badana młodzież za motyw wiary w 26,5% przyjmuje przekonania osobiste, w 29,6% tradycję i w 20% katechizację i kazania. Ponadto badana młodzież odmawia pacierz codziennie w 73,8%, raz w miesiącu 4,8%, czasem — w 5,7%, wcale w 13,4%.

Zebrany materiał pozwala określić stan wiedzy religijnej na temat Mszy św. u badanej młodzieży. I tak: 2,8% respondentów uważa, że Msza

św. jest przeżyciem religijnym, 18,2% spełnieniem obowiązku sumienia, 60% — ofiarą Nowego Testamentu, 0,9% — spełnieniem nakazu Kościoła i 1,9% — dostosowaniem się do tradycji i zwyczaju. 90,5% respondentów określiło, że uczestnictwo we Mszy św. niedzielnej jest konieczne, a 7,6% — nie jest konieczne; 83,9% badanej młodzieży uważa, że opuszczenie Mszy św. niedzielnej jest grzechem i 11,4% że nim nie jest; 2,9% respondentów wypowiedziało się, że Chrystus jest obecny we Mszy św. w kapłanie, 68,6% że jest obecny pod postaciami eucharystycznymi i 20% że jest obecny w ludziach. 51,4% młodzieży badanej stara się pogłębiać wiedzę o Mszy św. a 42% nie podejmuje takiego wysiłku; 13,3% badanej młodzieży interesuje się i czyni tematem rozmów sposób odprawiania, 7,6% sposób uczestniczenia, 10,5% czytania Pisma Świętego, 40% temat kazań.

Częstotliwość uczestniczenia we Mszy św. niedzielnej dla poszczególnej płci badanej młodzieży przedstawia się następująco:

Częstotliwość uczestniczenia	Młodzież	
	męska %	żeńską %
w każdą niedzielę	43,4	73,1
1—2 razy w miesiącu	32,1	19,3
tylko w wielkie święta	7,5	1,9
bardzo rzadko	7,5	1,9

Następnie autor skoncentrował uwagę na motywacjach uczestniczenia we Mszy św. niedzielnej. Uzyskano tu następujące rezultaty:

Motywacje uczestniczenia	Młodzież	
	męska %	żeńską %
obowiązek wypływający z wiary	39,6	40,4
wewnętrzna potrzeba	11,3	21,1
nakaz Kościoła	1,9	—
tradycja rodzinna	5,7	11,5
opinia otoczenia	—	—
obowiązek sumienia	11,3	5,8
inne motywy	30,2	19,7

W celu bliższego określenia zaangażowania młodzieży we Mszy św. postawiono respondentom pytanie dotyczące sposobu uczestnictwa we Mszy św. Otrzymano wyniki następujące: 94,3% młodzieży męskiej i 86,5% młodzieży żeńskiej modli się wspólnie, 1,9% młodzieży męskiej i 11,6% młodzieży żeńskiej modli się prywatnie. Poczucie braterstwa w czasie Mszy św. odczuwa 67,9% badanej młodzieży męskiej i 65,4% młodzieży żeńskiej.

Badani przystępują do Komunii św. w dzień powszedni w 3,8%, w każdą niedzielę w 35,2%, kilka razy w miesiącu 41,0%, tylko na Wielkanoc 10,5%. Kazania w czasie Mszy św. słucha z uwagą 89,5% ankietowanej młodzieży a 2,9% nie słucha wcale. 62,9% ankietowanej młodzieży proponuje zmiany we Mszy św. a 16,2% jest przeciw jakimkolwiek zmianom. 19,1% badanej młodzieży uważa, że Msza św. wywiera wpływ na życie osobiste, 11,4% na życie społeczne, 50,5% na życie rodzinne.

ks. Ryszard Kamiński, Lublin