

# Kazimierz Ryczan, Janusz Mariański

---

## Biuletyn socjologii religii

---

Collectanea Theologica 56/3, 119-138

---

1986

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN SOCJOLOGII RELIGII

**Zawartość:** 1. Badania w Lubelskim Zagłębiu Węglowym. — 2. Religijność a powstanie nowego ośrodka duszpasterskiego. — 3. Postawy wobec norm regulujących stosunek człowieka do Boga. — 4. Zmiana wartości w społeczeństwie zachodnioniemieckim\*.

### 1. Badania w Lubelskim Zagłębiu Węglowym

W ramach tematu — wpływ przemian kulturowo-społecznych na religijność — kontynuowanego przy katedrze socjologii religii KUL, powstała kolejna rozprawa doktorska pt. *Religijność katolików w środowisku przemysłowym na przykładzie miasta Chełm Lubelski*, Lublin 1985, autorstwa ks. Zygmunta Grabca. Badania przy pomocy wywiadu kwestionariuszowego przeprowadził autor w 1980 r. na populacji stałych mieszkańców Chełma Lubelskiego, w przedziale wieku 16—70 lat, spośród których wylosowano 520 osób. Ostatecznie próbcie statystycznej poddano 500 wywiadów. Materiał uzupełniający stanowiły dane uzyskane z dwukrotnych obliczeń frekwencji niedzielnej mszy przeprowadzone 23 listopada 1980 i 22 listopada 1981 r. oraz wywiady swobodne z miejscowymi duszpasterzami. W oparciu o tak zgromadzony materiał podjął autor próbę odpowiedzi na problem zawarty w pytaniu o stan i dynamikę religijności środowiska odznaczającego się dużą intensywnością procesów industrializacyjnych związanych z rozbudową Lubelskiego Zagłębia Węglowego.

W ramach tak postawionego problemu podejmuje autor weryfikację hipotezy głównej, która brzmi: religijność środowiska miejskiego w Polsce zachowuje ciągłość i utrzymuje się na wysokim poziomie, w pewnych okolicznościach nawet wzrasta, ale tylko w parametrze globalnych postaw wobec wiary, natomiast w pozostałych parametrach podlega zmianom wielokierunkowym, a szczególnie w kierunku selektywności. Obok hipotezy głównej stawia autor hipotezy pomocnicze: 1) im krótszy okres pobytu w mieście, tym niższy poziom religijności i odwrotnie; 2) im bliżej miasta jest położony region wiejski, z którego rekrutuje się ludność napływowa, tym wyższy stan religijności w mieście; 3) im bardziej otwarte środowisko wychowania, z którego pochodzą imigranci, tym niższy poziom życia religijnego; 4) następne hipotezy związane są ze zmiennymi społeczno-demograficznymi dotyczącymi wieku, płci, wykształcenia i zawodu.

Całość rozprawy ujęta została w osiem rozdziałów poprzedzonych obszernym wstępem. Rozdziały zawierające materiał empiryczny dotyczą parametrów religijności (globalny stosunek do wiary, ideologia religijna, praktyki religijne, moralność religijna). Poprzedza je rozdział charakteryzujący badane środowisko. Pracę wieńczy rozdział na temat środowiskowego zróżnicowania religijności.

Stali mieszkańcy Chełma Lubelskiego określają się w 92,8% jako wierzący (niewierzący — 0,6%) oraz jako praktykujący systematycznie i niesymetrycznie w 80,2% (wcale niepraktykujący 1,6%). Wiarę swoją uzasadniają motywami tradycji i wychowania w rodzinie (49,9%) oraz osobistymi prze-

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

myśleniami i przekonaniem (39,8%). Dane te godne są uwagi, tym bardziej, gdy weźmiemy pod uwagę, że motyw autorytetu duchownych i Kościoła wynosi 20,8%. Motywacje wskazywałyby na poszerzenie się religijności pogłębianej. Powyższe przypuszczenie wydaje się potwierdzać częściowo samoocena zmian w postawach religijnych, z której wynika, że 21,6% uważa się obecnie za bardziej religijnych, zaś dawny stan swojej religijności ocenia jako lepszy 22,6%.

Znajomość prawd wiary w badanym środowisku nosi cechy polskiej religijności, która nigdy nie charakteryzowała się intelektualnym podejściem. Znajomość całkowitą lub częściową poszczególnych prawd wiary obrazują dane: Trójca Święta — 86,6%; los duszy po śmierci — 70%; umiejętność wyliczenia i znajomość liczby sakramentów — 81,4%; czym jest Niepokalane Poczęcie NMP — 40,4%; znajomość imion Ewangelistów — 47,4%; kim jest św. Paweł — 64,2%.

Przekonania religijne będące wyrazem wiary w poszczególne prawdy podawane przez Kościół do wierzenia przedstawiają też niejednorodny obraz, a mianowicie: wiara w nadnaturalną istotę — 93,6%; w Trójcę Świętą — 87,8%; w stworzenie świata przez Boga — 87,6%; w Jezusa Chrystusa — 70,6%; w Odkupienie ludzkości — 92,6%; w zmartwychwstanie ciał — 46,4%; w piekło — 67,6%; w nagrodę lub karę po śmierci — 84,4%; w prawdziwość Pisma Świętego — 88,2%; w zbawienie niekatolika — 62,8%. Porównanie danych dotyczących autodeklaracji wiary z danymi obrazującymi wierzenia w poszczególne prawdy wiary uwidacznia zasygnalizowany w hipotezie głównej proces przemian religijności w kierunku selektywności.

Potwierdzona została w tym regionie znana opinia o powszechnym spełnianiu praktyk religijnych, bowiem 85,4% to katolicy niedzielni oraz świąteczni — 6,8%, zaś *paschantes* stanowią 85,4%. Codzienną modlitwę praktykuje 49,2%.

Kontrowersyjne postawy będące wyrazem selektywnego podejścia do religii ujawniły się w parametrze moralności religijnej, szczególnie w dziedzinie moralności przedmałżeńskiej i małżeńskiej. Normy akceptowane są w następujących proporcjach: czystość przedmałżeńska — 64%; nierozzerwalność małżeństwa — 66%; wierność małżeńska — 83,4%; zakaz środków antykoncepcyjnych — 52,6%; zakaz przerywania ciąży — 82%. Szkoda, że autor nie poszerzył diagnozy w tym względzie o normy moralności społecznej.

W zakresie parametru wspólnotowego stwierdzono średni stopień identyfikacji z parafią oraz z kapłanem, a zasięg interakcji o charakterze religijnym okazał się niski. Oznacza to, że parafia nie tworzy wspólnoty religijnej w ścisłym tego słowa znaczeniu.

Badania nie potwierdziły hipotez dotyczących zróżnicowania środowiska pochodzenia mieszkańców Chełma. Nie stwierdzono różnic w poziomie religijności pomiędzy stałymi mieszkańcami Chełma a ludźmi napływowymi. Nie ma także istotnych różnic w poziomie religijności osób przybyłych na początku industrializacji oraz przybyłymi później. Spośród hipotez pomocniczych potwierdzone zostały jedynie hipotezy dotyczące płci, wieku i wykształcenia. Brak zaś ilościowej strony typologii katolików Chełma Lubelskiego nie pozwala ukazać proporcji wskaźnikowych obrazujących rozmiary kierunków przemian religijności.

ks. Kazimierz Ryczan, Lublin

## 2. Religijność a powstanie nowego ośrodka duszpasterskiego

Pytanie, w jakiej mierze powstanie nowego ośrodka parafialnego wpływa na przemiany religijności, stało się przedmiotem badań uczestników seminarium socjologii religii Instytutu Teologicznego w Przemyślu. Wynikiem

tych badań jest szereg prac magisterskich napisanych pod kierunkiem ks. prof. dr. Wł. Piwowarskiego przy współpracy ks. dr. Kazimierza Bełcha:

Rok 1983 — Mieczysław Bizior, *Wpływ nowego ośrodka duszpasterskiego na przemiany religijności wiejskiej, Studium socjologiczne na przykładzie wsi Rzeczyca Długa*; Józef Machaj, *Wpływ nowego ośrodka duszpasterskiego na przemiany religijności wiejskiej, Studium socjologiczne na przykładzie wsi Korzenica*; Janusz Mierzwa, *Przemiany religijności wiejskiej pod wpływem nowego ośrodka duszpasterskiego, Studium socjologiczne na przykładzie parafii Majdan Łętowski*; Ryszard Miśniak, *Wpływ nowego ośrodka parafialnego na przemiany religijności wiejskiej, Studium socjologiczne na przykładzie wsi Huta Brzuska*; Marek Słysz, *Przemiany religijności wiejskiej pod wpływem nowego ośrodka duszpasterskiego, Studium socjologiczne na przykładzie wsi Głuchów*.

Rok 1984 — Jan Balicki, *Wpływ nowego ośrodka parafialnego na przemianę religijności, Studium socjologiczne na przykładzie parafii Matki Bożej Królowej Polski w Przemyślu*; Bogusław Bogaczewicz, *Przemiany religijności pod wpływem nowego ośrodka duszpasterskiego, Studium socjologiczne na przykładzie parafii Długie*; Antoni Czastka, *Przemiany religijności pod wpływem nowego ośrodka duszpasterskiego, Studium socjologiczne na przykładzie parafii Korczowa*; Stanisław Kulikowski, *Przemiany religijności wiejskiej pod wpływem nowego ośrodka parafialnego, Studium socjologiczne na przykładzie parafii Pawłosiów*; Józef Ozga, *Przemiany religijności wiejskiej pod wpływem ośrodka duszpasterskiego, Studium socjologiczne na przykładzie parafii Lipnica*.

Rok 1985 — Stanisław Gorczyca, *Wpływ nowo powstałej parafii na przemiany religijności w środowisku miejskim, Studium socjologiczne na przykładzie parafii Sw. Trójcy w Stalowej Woli*; Stanisław Guzy, *Wpływ nowo powstałej parafii na przemiany religijności, Studium socjologiczne na przykładzie wsi Jelna*; Marian Jagieła, *Przemiany religijności w środowisku wiejskim pod wpływem nowego ośrodka religijnego, Studium socjologiczne na przykładzie wsi Rogóżno*; Stanisław Jamiński, *Wpływ nowego ośrodka parafialnego na przemiany religijności w środowisku miejskim na przykładzie parafii Matki Bożej Królowej Polski w Jarostawiu*; Jan Kozłowski, *Wpływ nowo powstałej parafii na przemiany religijności w środowisku wiejskim, Studium socjologiczne na przykładzie parafii Mościzny*; Jan Niemiec, *Przemiany religijności w środowisku wiejskim pod wpływem powstania nowego ośrodka duszpasterskiego, Studium socjologiczne na przykładzie parafii Łowiska*; Wiesław Twardy, *Wpływ nowo powstałej parafii na przemiany religijności w środowisku wiejskim, Studium socjologiczne na przykładzie parafii Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Dobkowicach*.

Łącznie przeprowadzono w oparciu o tę samą ankietę 2040 wywiadów zarówno w środowisku wiejskim, jak i miejskim.

Dynamikę przemian religijności usiłowano uchwycić pytając respondentów o poziom ich religijności sprzed powstania parafii oraz o poziom obecny. Ocena dotyczyła religijności w wymiarze czterech parametrów: autodeklaracji wiary, praktyk religijnych, moralności religijnej i więzi z parafią. Czynnikiem porządkującym analizy była hipoteza główna: poziom religijny środowiska po powstaniu nowego ośrodka parafialnego jest wyższy aniżeli przed jego powstaniem. Materiał uzupełniający tych prac stanowiły dane dotyczące praktyk niedzielnych zgromadzone metodą konsultacji niedzielnej.

Hipoteza główna zweryfikowana została jedynie częściowo. Uwidoczniło się to szczególnie w opiniach dotyczących praktyk związanych z łatwym dostępem do nowego punktu sakralnego (msza niedzielna, msza w dzień powszedni, nabożeństwa wielkopostne) oraz w przypadku opinii dotyczących

przejawów więzi z parafią (pomoc w budowie kościoła, częste kontakty z miejscowym duszpasterzem). W dziedzinie pozostałych parametrów religijność ulega podobnym przemianom jak i w środowisku, w którym nie zbudowano nowego obiektu sakralnego, na co wpływają różne procesy związane z industrializacją, sekularyzacją i pluralizmem społeczno-kulturowym.

Powstanie nowego ośrodka parafialnego nie ma wpływu na wzrost częstotliwości praktyk indywidualnych (np. modlitwa indywidualna codzienna), co więcej zaznacza się w niektórych ośrodkach spadek jej częstotliwości. Podobne tendencje zauważono w dziedzinie moralności religijnej, która okazała się niejednokrotnie niezależna od zadeklarowanych wcześniej postaw głębokiej wiary. Szersze opracowanie zagadnienia okazało się niemożliwe z racji pewnych braków w ankiecie nie uwzględniającej przekonań religijnych i społecznych aspektów moralności religijnej.

Końcowym etapem tych opracowań jest typologia religijności. Dla jej skonstruowania uwzględniono 14 wskaźników, w tym 5 dotyczyło praktyk religijnych, 4 moralności religijnej, a 5 więzi z parafią. Wyszczególniono następujące typy:

Typ I — najwyższy poziom religijności. Należą do niego ci, którzy: a) w zakresie praktyk religijnych: na mszę uczęszczają w każdą niedzielę i częściej, przyjmują Komunię św. przynajmniej raz w miesiącu, odmawiają pacierz codzienny rano i wieczorem, często lub zawsze uczęszczają na nabożeństwa; b) w zakresie moralności: udzielają pomocy bliźniemu przynajmniej raz w miesiącu, zachowują wszystkie posty, żyją w zgodzie z otoczeniem, nie nadużywają alkoholu; c) w zakresie wspólnoty religijnej: złożyli większą sumę pieniędzy na potrzeby kościoła lub ufundowali jakiś przedmiot, prowadzą rozmowy z duszpasterzem kilka razy w miesiącu, uczęszczają zawsze do własnego kościoła oraz uczestniczą wspólnie we Mszy św.

Typ II — pośredni stan religijności. Należą do niego ci, którzy a) w zakresie praktyk religijnych: uczestniczą prawie w każdą niedzielę we Mszy św., przystępują kilka razy w roku do Komunii św., pacierz mówią raz w ciągu dnia, w nabożeństwach uczestniczą rzadko; b) w zakresie moralności: udzielają bezinteresownej pomocy bliźniemu rzadziej niż raz na miesiąc, nie zawsze zachowują posty, popadają w kłótnie rzadko lub bardzo rzadko i nie nadużywają alkoholu; c) w zakresie wspólnoty religijnej: dają datki na tacę lub pomagają fizyczną pracą, uczęszczają tylko do własnego kościoła, na mszy niedzielnej odmawiają własne modlitwy, z proboszczem rozmawiają rzadziej niż raz w roku, czują się ściśle związani z parafią.

Typ III — Najniższy stan religijności. Należą do niego ci, którzy a) w sferze praktyk: chodzą na Mszę św. 1–2 razy w miesiącu lub kilka razy w roku, do spowiedzi i Komunii św. przystępują rzadziej niż kilka razy w roku, pacierz odmawiają kilka razy w tygodniu lub rzadziej, w nabożeństwach uczestniczą rzadko lub nigdy; b) w sferze moralności:

#### Typologia religijności

| Typ religijności                    | Przed powstaniem parafii | Po powstaniu parafii |
|-------------------------------------|--------------------------|----------------------|
| Typ I najwyższy poziom religijności | 43,4                     | 53,7                 |
| Typ II pośredni stan religijności   | 42,0                     | 37,1                 |
| Typ III najniższy stan religijności | 14,6                     | 9,2                  |

Dane są wynikiem podsumowania 12 prac (1885 wywiadów)

nigdy nie pomagają bezinteresownie, nie zachowują postów, często piją alkohol, kłóca się często lub stale z otoczeniem; c) w zakresie wspólnoty religijnej: nie pomagają materialnie swej parafii, nie zawsze uczęszczają do swojego kościoła, nigdy nie prowadzą rozmów z własnym proboszczem, podczas mszy odmawiają prywatne modlitwy, nie czują związku z parafią.

W ustalaniu typów preferowane były wskaźniki uczęszczania na Mszę św., bezinteresowna pomoc bliźnim i materialna pomoc parafii. Dwa zatem spośród preferowanych wskaźników dotyczą powstania nowego ośrodka parafialnego i budowy kościoła. Z tych też powodów wyniki typologii wskazują na wzrost poziomu religijności w okresie po zbudowaniu kościoła i utworzeniu parafii. Wydaje się, że do tego rodzaju operacji uogólniających należy podejść z większym krytycyzmem, szczególnie, gdy przystępuje się do doboru wskaźników.

ks. Kazimierz Ryczan, Lublin

### 3. Postawy wobec norm regulujących stosunek człowieka do Boga

Istota najwyższa — Bóg zajmuje naczelne miejsce w systemie religijnym. Wola Boga wobec wiernych wyraża się niejednokrotnie w systemie zasad moralnych pochodzących od Boga (np. Dekalog). Niezależnie od tego, czy zależność norm od religii określimy mianem genetycznej czy logicznej<sup>1</sup>, zaobserwować możemy, że pierwsze trzy przykazania Dekalogu mają szczególne brzmienie i dotyczą głównie stosunku człowieka do Boga (por. Pwt 5,7—15).

Dla chrześcijanina moralność i religia wypływają z tego samego źródła i zierają do tego samego celu — do obcowania z Bogiem<sup>2</sup>. Miłość bowiem Boga wyraża się w zwykłych czynnościach moralnych życia codziennego, a rozwój miłowania Boga jest wyrazem rozwoju tradycji religijnej<sup>3</sup>. Odwrotnie: brak miłowania Boga wyraża się w braku akceptacji celów religijnych i czynach niezgodnych z normami moralności religijnej, co może oznaczać zmianę postaw wobec tradycji<sup>4</sup>.

Zasygnalizowany w tytule temat opracowania skłania do postawienia pytania: jaki jest stosunek współczesnego pokolenia (rodziców i dzieci) do przekazywanych przez instytucję Kościoła norm moralnych mających swe bezpośrednie odniesienie do Osoby Boga? A dalej: jak dalece w swoich postawach różni się od siebie generacja starsza i młodsza?<sup>5</sup>

Pytanie o postawy wobec moralności religijnej nie dotyczy konkretnych zachowań moralnych, ale zierza do ukazania stopnia akceptacji norm i wzorów moralno-religijnych traktowanych jako wartości religijne. W związku z tym, że jedne normy mają charakter bardziej generalny, a inne są szczegółowe, w takiej też kolejności zostaną zaprezentowane.

<sup>1</sup> M. Ossowska, *Socjologia moralności. Zarys zagadnienia*, Warszawa 1969, 106—116.

<sup>2</sup> B. Häring, *Nauka Chrystusa. Teologia moralna*, t. 1, Warszawa 1963, 72.

<sup>3</sup> J. P. Mackey, *Tradycja i zmiana w Kościele*, Warszawa 1974, 32.

<sup>4</sup> R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, New York — London 1968, 230—248; por. J. Kwaśniewska, A. Kojder, *Reakcja społeczna a zachowania dewiacyjne*, *Studia Socjologiczne* 13 (1974) z. 2, 25.

<sup>5</sup> Materiał empiryczny pochodzi z badań nad ciągłością i zmianą tradycji religijnej przeprowadzonych w rodzinach uczniów klas maturalnych w Rzeszowie 315 wywiadów (105 ojców, 105 matek, 105 maturzystów). Por. K. Ryczan, *Ciągłość i zmiana tradycji religijnej. Studium socjologiczne*, Lublin 1978 (mps BKUL).

a. Stosunek do ogólnych założeń  
chrześcijańskiego modelu moralności

W moralności chrześcijańskiej obok szczegółowych norm i wzorów zachowań funkcjonują normy generalne. Od akceptacji tych zasad zależy profil moralności jednostki. Zasady te wyrażają podstawowe relacje strukturalne porządku zbawczo-stwórczego, a mianowicie: podporządkowanie człowieka Bogu, równość człowieka wobec innych oraz wyższość osoby ludzkiej nad światem przedmiotów i z tej racji przysługuje im obowiązek moralny absolutny<sup>6</sup>.

Moralność o tyle może być uważana za religijną, o ile ma odniesienie do Boga. Wychodząc z takiego założenia postawiono pytanie: „przed kim człowiek odpowiada za swoje czyny?”, przy czym każdy z respondentów mógł wskazać trzy odpowiedzi.

| Przed kim człowiek<br>odpowiada za swoje czyny? | Młodzież |   | Ojcowie |     | Matki |     |
|---|----------|---|---------|-----|-------|-----|
|   | %        | R | %       | R   | %     | R   |
| Przed sobą                                      | 92,1     | 1 | 78,3    | 2   | 80,0  | 2   |
| Przed społeczeństwem                            | 50,0     | 3 | 66,2    | 3   | 61,9  | 3   |
| Przed historią                                  | 10,5     | 6 | 12,1    | 5,5 | 4,7   | 6   |
| Przed Bogiem                                    | 85,0     | 2 | 86,5    | 1   | 91,4  | 1   |
| Przed nikim                                     | 1,7      | 8 | —       | 8   | 1,0   | 7,5 |
| Przed najbliższymi                              | 28,0     | 4 | 28,7    | 4   | 33,3  | 4   |
| Tylko przed sądem w razie wykrycia              | 13,1     | 5 | 12,1    | 5,5 | 25,7  | 5   |
| Przed nikim, bo jest wolny                      | 2,5      | 7 | 5,4     | 7   | 1,0   | 7,5 |

Rangę 1 otrzymała odpowiedź, którą wskazało najwięcej osób.

Starsze pokolenie na pierwszym miejscu stawia odpowiedzialność przed Bogiem, następnie przed sobą, a na trzecim miejscu stawia odpowiedzialność przed społeczeństwem. Młodzież natomiast najczęściej odpowiedzialność za swoje czyny odnosi do własnego sumienia, z kolei do Boga i do społeczeństwa. W pozostałych częstotliwościach wyborów istnieje zgodność opinii generacji ojców i matek z młodzieżą, co wyrażają współczynniki korelacji rangowej Spearmana ( $\rho$  = młodzież — ojcowie 0,970  $p \leq 0,01$ ; młodzież — matki 0,970  $p \leq 0,01$ ; matki — ojcowie 0,998  $p \leq 0,01$ ). Współczynniki te wskazują na bardzo wysoki i statystycznie istotny związek odpowiedzi ojców i matek z dziećmi, a więc na podobieństwo postaw w rodzinach. Bardziej szczegółowa analiza wskaźników procentowych ukazuje, że 15% młodzieży nie uznaje odpowiedzialności przed Bogiem, 7% młodzieży stawia siebie jako centralny środek etyki, zaś 8% odpowiedzialność za swoje czyny upatruje poza Bogiem i samym sobą. Opinie rodziców tylko niewiele odbiegają od opinii młodzieży, a mianowicie: 13% ojców i 8,6% matek nie uznaje Boga za punkt odniesienia swojej moralności. Bardzo charakterystycznym jest fakt, że wysoki odsetek młodego i starszego pokolenia traktuje odpowiedzialność na zasadach administracyjnych chcąc odpowiadać jedynie w razie wykrycia przed sądem. U pewnej też ilości respondentów można zauważyć niekonsekwencje polegające na wyborach kategorii wykluczających się np.: odpowiedzialność przed Bogiem i „tylko przed sądem w razie wykrycia”. Najbardziej konsekwentni w tym względzie byli ojcowie. Można też przypu-

<sup>6</sup> S. Witek, *Teologia moralna*, t. 1 cz. 1, Lublin 1974, 5.

szczać, że grupa, u której stwierdzono niekonsekwencję uznaje jedynie odpowiedzialność za czyny złe i nie bierze pod uwagę odpowiedzialności za czyny dobre i godne pochwały. Obok trwałości postaw uznających odpowiedzialność przed Bogiem uwidoczniła się częściowa zmiana polegająca na odejściu od religijnego traktowania problemów moralnych i stawianie własnej osoby w centralnym ośrodku etyki.

Normy Dekalogu przekazywane są drogą socjalizacji religijnej od wieków i życie ukierunkowane tymi przykazaniami zmierza do realizacji wzoru świętego. Dokonuje się to przez posłuszeństwo przykazaniom Bożym. Możliwości odstępowania od nich rzuca światło na profil postaw moralnych.

| Który z niżej podanych poglądów uważa Pan(i) za własny?   | Młodzież  | Ojcowie   | Matki |
|---|-----------|-----------|-------|
| Nigdy nie należy odstępować w postępowaniu od przykazań Bożych  | 14,9      | 64,9      | 65,7  |
| Można od nich odstąpić tylko w pewnych przypadkach, byleby to były sytuacje wyjątkowe   | 59,6      | 16,2      | 21,9  |
| Należy je znać, ale nie ma nic złego, jeśli się od nich odstępuje pod wpływem wymagań sytuacji życiowych  | 17,6      | 2,7       | 6,6   |
| Człowiek nie powinien wiązać swego postępowania z określonymi z góry zasadami, ale powinno się w zależności od sytuacji znajdować właściwe sposoby postępowania | 7,9       | 10,8      | 3,8   |
| Brak danych   | —         | 5,4       | 2,0   |
| Młodzież — ojcowie  | C = 0,608 | p ≤ 0,001 |       |
| Młodzież — matki  | C = 0,607 | p ≤ 0,001 |       |

Ojcowie i matki uznają zgodnie z dużą częstotliwością (65%), że przykazaniom Bożym należy się posłuszeństwo i nie należy od nich nigdy odstępować. Niemal jedna piąta matek i nieco mniej ojców traktując przykazania poważnie uważa, że w wyjątkowych przypadkach można od przykazań odstąpić. Jedynie część rodziców przypisuje osobie działającej prawo wyboru normy postępowania w konkretnej sytuacji życiowej. W pokoleniu młodszym proporcje wyborów są zgoła inne. Bezwzględne posłuszeństwo przykazaniom Bożym uznaje nieduży odsetek młodzieży (14,9%). Ponad połowa młodzieży jest zdania, że w sytuacjach wyjątkowych można odstąpić od przykazań, a jedna czwarta młodzieży podziela rozwiązania etyki sytuacyjnej. Opinie powyższe świadczą zarówno o częściowym odejściu starszego pokolenia od modelu tradycji religijnej, jak i o zaawansowanym procesie zmian w pokoleniu młodym. Natężenie różnic międzygeneracyjnych wyrażone współczynnikami C Pearsona jest bardzo znaczące i świadczy, że rodzice mają bardzo mały wpływ na formowanie postaw moralnych swoich dzieci. Skoro wysoki procent młodzieży uczestniczy w katechezie religijnej i w praktykach



niedzielnym, można wnioskować, że powyższe postawy kształtują się niezależnie od tych czynników religijnej socjalizacji.

Prawem niezbywalnym osoby jest jej wolność. Zasada wolności jest podstawowym warunkiem rozwoju człowieka i wynika z godności osoby ludzkiej<sup>7</sup>. Zaprzeczeniem wolności osoby ludzkiej jest nietolerancja religijna. Pytanie o dezaprobatę nietolerancji religijnej jest wskaźnikiem postaw wobec ograniczenia podstawowego prawa do wolności.

| Czy należy potępić nietolerancję religijną? | Młodzież           | Ojcowie | Matki |
|---|--------------------|---------|-------|
| zdecydowanie tak                            | 45,6               | 70,3    | 67,6  |
| raczej tak                                  | 42,1               | 20,3    | 21,9  |
| nie   | 11,3               | 9,4     | 8,5   |
| brak danych                                 | 1,0                | —       | 2,0   |
| Młodzież — ojcowie                          | C = 0,227 p ≤ 0,01 |         |       |
| Młodzież — matki                            | C = 0,233 p ≤ 0,01 |         |       |

Najbardziej zdecydowani w potępieniu nietolerancji religijnej są ojcowie. Młodzież zaś z wysoką częstotliwością wyraża niższy stopień zdecydowania w potępieniu nietolerancji religijnej. Młodzież też najczęściej wyraża postawy braku tolerancji religijnej (11,3%).

Istotne statystycznie współczynniki C Pearsona ukazujące siłę różnic między rodzicami a dziećmi wyrażają stopień dezaprobaty nietolerancji religijnej, nie zaś brak trwałości tych tradycji w rodzinach.

Postawy wobec ogólnych założeń moralności chrześcijańskiej wskazują na specyficzny klimat w młodym pokoleniu charakteryzujący się trwałością postaw uznających odpowiedzialność przed Bogiem oraz powszechnym uznaniem zasady wolności religijnej człowieka. Z aprobatą zasady odpowiedzialności przed Bogiem młode pokolenie w codziennym postępowaniu dopuszcza dość powszechnie postawy niesubordynacji przykazaniom Bożym.

Zmiana w postawach wobec generalnych norm moralnych polegałaby na legalistycznym stosunku do nich, bez odniesienia do wyznawanej wiary.

#### b. Szczegółowe normy i wzory regulujące stosunek człowieka do Boga

W chrześcijaństwie Bóg jest najwyższą wartością i celem ostatecznym działalności ludzkiej. Celowi temu podporządkowana jest cała aktywność jednostek i społeczności. Taką wymowę mają normy moralne zawarte w prawie objawionym<sup>8</sup> oraz w prawie pozytywnym instytucji religijnych. Zgodnie z uznawaną hierarchią wartości, w chrześcijaństwie zaakcentowane są normy i wzory zachowań regulujące stosunek człowieka do Boga.

Według nauki Kościoła niewiara jest jednym z najcięższych grzechów zagradzających drogę do celu ostatecznego<sup>9</sup>. Aby zatem stwierdzić czy wiara w badanej populacji rozumiana jest w kategoriach moralnych, postawiono poniższe pytania.

<sup>7</sup> Sobór Watykański II. Dekret o Wolności Religijnej nr 2.

<sup>8</sup> Wj 20,1—11; Mk 12,29—31.

<sup>9</sup> B. Häring, *Nauka Chrystusa*, t. 2, jw., 67.

| Czy odejście od wiary zasługuje na potępienie? | Młodzież  | Ojcowie   | Matki |
|--|-----------|-----------|-------|
| zdecydowanie tak                               | 40,4      | 64,9      | 70,5  |
| raczej tak                                     | 32,5      | 20,5      | 20,0  |
| nie  | 23,7      | 13,6      | 5,7   |
| brak danych                                    | 3,4       | 1,0       | 3,8   |
| Młodzież — ojcowie                             | C = 0,228 | p ≤ 0,02  |       |
| Młodzież — matki                               | C = 0,319 | p ≤ 0,001 |       |

Matki posiadają postawy najbardziej zgodne z obowiązującym modelem moralności religijnej, młodzież zaś najczęściej legitymuje się nieortodoksyjnością. Niemal jedna czwarta młodego pokolenia nie upatruje w odejściu od wiary zła moralnego, a ponad jedna trzecia nie ma zdecydowanego na ten temat poglądu. Poglądy młodzieży na odejście od wiary są bardziej zbliżone do poglądów ojców.

Współczynniki C Pearsona są statystycznie istotne i wskazują na nasilenie rozbieżności między odpowiedziami rodziców a odpowiedziami młodzieży. Zaprezentowane wyniki upoważniają do wniosku, że obok ciągłości postaw uznających w odejściu od wiary zło moralne, w młodym pokoleniu uwidoczniło się zjawisko traktowania niewiary człowieka poza normami moralnymi.

Dalszą eksplikacją postaw wobec odejścia od wiary jest informacja o reakcji rodziców na oświadczenie dziecka o utracie wiary.

| Jak zareagowaliby rodzice, gdyby im Pan(i) oświadczył o utracie wiary w Boga? | Młodzież o     |                               | Ojcowie o      |                | Matki o        |                |
|---|----------------|-------------------------------|----------------|----------------|----------------|----------------|
|   | rodzi-<br>cach | swo-<br>ich<br>dzie-<br>ciach | rodzi-<br>cach | dzie-<br>ciach | rodzi-<br>cach | dzie-<br>ciach |
| Oburzenie i przekonywanie   | 78,0           | 67,5                          | 78,4           | 78,4           | 89,5           | 87,6           |
| Danie swobody wyboru  | 14,0           | 21,1                          | 2,7            | 9,5            | 1,0            | 9,4            |
| Pochwała  | 1,0            | —                             | 2,7            | 5,4            | —              | —              |
| Nie wiem  | 5,2            | 5,3                           | 13,5           | 5,4            | 7,5            | 1,0            |
| Brak danych   | 1,8            | 6,1                           | 2,7            | 1,3            | 2,0            | 2,0            |
| Młodzież — ojcowie  | C = 0,252      |                               | p ≤ 0,01       |                |                |                |
| Młodzież — matki  | C = 0,264      |                               | p ≤ 0,001      |                |                |                |
| Ojcowie — ich rodzice   | C = 0,135      |                               | —              |                |                |                |
| Matki — ich rodzice   | C = 0,124      |                               | —              |                |                |                |
| Młodzież — dziadkowie   | C = 0,280      |                               | p ≤ 0,001      |                |                |                |

Konstrukcja pytania umożliwiła konfrontację opinii o trzech pokoleniach, a mianowicie: dziadków, rodziców oraz młodzieży. Opinie na temat dziadków pochodzą z retrospekcji rodziców, zaś opinie młodzieży są projekcją ewentualnych reakcji w przyszłości wobec swoich dzieci.

Postawą dominującą w trzech pokoleniach jest dezaprobatą odejścia od wiary oraz chęć skłonienia dziecka do powrotu przez przekonywanie i prośby. Postawę taką najczęściej deklarują matki oraz ich rodzice. Oceny pokole-

nia dziadków ukazują atmosferę religijną dawnego domu rodzinnego: „wy-rzekliby się mnie na wieki” (mt); „nie mogliby tego przeżyć” (mt); „byłoby to dla nich duży cios” (mt); „byłbym wyrzutkiem rodziny” (o); „żyjąca mamusia by mnie znienawidziła” (mt); „rodzice rozpaczaliby, wprost nie wyobrażam sobie ich reakcji” (mt); „przyjęliby to z pogardą” (o); „chybaby z grobu powstali” (o); „myślę, że byłoby to dla nich zupełnie niezrozumiałe, bo utożsamiali wiarę z heroicznym patriotyzmem, byłiby tym bardzo załamani”. „sprzeciwienie się rodzicom byłoby niemożliwe, dlatego, gdybym się przekonał, że jestem niewierzącym, nigdy bym im tego nie powiedział” (o).

Wypowiedzi rodziców obrazujące reakcję na ewentualne odejście dziecka od wiary są odbiciem postaw wyuczonych w domu rodzinnym: „modłę się i proszę Boga, aby zawsze był w sercach moich dzieci, gdyby które z nich zbłądziło, wszelkimi siłami i możliwościami starałabym się go odwieść ze złej drogi” (mt); „robiłabym co w mojej mocy, aby jej wytłumaczyć sens życia, które tylko i wyłącznie od Boga zależy” (mt); „uznałabym za nie swoje dziecko” (mt); „odebrałoby mi to spokój wewnętrzny, że za mało pracowałam nad religijnym wychowaniem dzieci” (mt); „nie zezwoliłabym na zerwanie z Bogiem” (o); „uznałabym to za moją osobistą klęskę życiową” (o); „w pierwszym rzędzie wyzwałabym od durniów, chamów itp., starałabym się wszystkimi siłami za pomocą bardzo mądrych księży i ludzi przekonać go i nawrócić; takie oświadczenie niewątpliwie ostudziłoby moje uczucia ojcow-skie” (o).

Młodzież oceniając własnych rodziców przekonana jest, że większość ro-dziców, podobnie jak ich dziadkowie, chcieliby siłą utrzymać przy wierze swoje dzieci: „co ci w tej szkole nawciskali, lub: jesteś głupi, pijany... awan-tura” (ch); „doszłoby do burzliwej dyskusji” (ch); „powstałaby jeszcze więk-sza przepaść między nami, prób przekonywania z ich strony nie byłoby” (dz); „na pewno przekonywałby mnie o istnieniu Boga. Musiałabym mimo wszystko chodzić do kościoła, chociażbym nie wierzyła. Zmieniliby zdanie, gdybym osobno zamieszkała” (dz).

Niektórzy jednak rodzice nie reagowaliby tak ostro lub wcale na odej-scie od wiary: „Co? Staraliśmy się wychowywać ciebie w wierze! Ale skoro to jest twoja sprawa, masz prawo wybierać” (dz); „moi rodzice w ogóle by na to nie zareagowali” (ch); „ojciec zachowałby się obojętnie, matka bo-leśnie” (ch). Inni zachowaliby się tolerancyjnie: „pozostawiłoby mi pełną swobodę decydowania w zakresie wiary” (ch). Jeszcze inni byłiby zadowo-leni z niewiary dziecka: „rodzice zgodziliby się na moje przekonania (ch); „moi rodzice uważają, że jestem niewierząca i nie dopuszczają do siebie, że jestem wierząca” (dz).

Reakcje młodzieży wobec niewiary ich przyszłych dzieci są bardziej sto-nowane. Obrazują je opinie: „nie masz prawa tak postępować wobec mnie, przekreśliłeś moją pracę, ale to jest wyłącznie twoja sprawa” (ch); „powoli bym ją uświadamiał, a jak nie, to zostawiłbym wolną rękę” (ch); „najpierw długo rozmawiałbym z dzieckiem, starałabym się tłumaczyć mu, że to cho-ciażby błąd, lecz nie zmuszałabym, byłaby to wiara nieszczerą, fałszywą” (ch); „główną winę zwałabym na Kościół, na księży, że nie potrafiały do-trzeć do młodzieży, że głoszą zasady niemożliwe do przyjęcia (naiwne)” (dz). Młodzież wyraża też najczęściej postawy tolerancyjne wobec niewiary swych dzieci (21,1%). Różnica między rodzicami a młodzieżą wynosi ponad 11,6%. Aprobata i zadowolenie z niewiary dziecka wyraża jedynie 5,4% ojców: „są niewierzący i jestem z tego zadowolony” (o); „otrzymałoby aprobatę” (o).

Analiza poglądów trzech pokoleń ukazuje proces zmian dokonujący się w postawach wobec odejścia od wiary. Najmniejsze natężenie różnic wyrażone współczynnikami C Pearsona zachodzi między pokoleniem dziadków a ojcami i matkami. Większe różnice ujawniły się między postawami rodzi-ców a obecną młodzieżą. Największe różnice zachodzą między postawami

dziadków a postawami młodzieży oceniającej reakcję na niewiarę swoich przyszłych dzieci. Oznacza to, że im młodsze pokolenie, tym jego reakcje na niewiarę dziecka są bardziej tolerancyjne. Starsze pokolenie bardzo silnie zakorzenione jest w kulturze tradycyjnej, kultywuje tradycje rodzinne i reaguje na niewiarę dzieci wyuczonymi schematami<sup>10</sup>. Młodzież zachowuje trwałość przekonań, że odejście od wiary jest rzeczą złą, jednak po usiłowaniach przekonania dziecka skłonna jest pozostawić swobodę wyboru przekonań. Brak wypowiedzi pozytywnie ustosunkowujących się do niewiary dziecka, dowodzi pośrednio, że sprawy wiary nie są młodzieży obojętne i nie wskazuje na formowanie się postaw apostołstwa niewiary.

W tradycji katolickiej wyraźnie zaakcentowane są normy i wzory oddawania czci Bogu. Wyrażone są w pięciu przykazaniach kościelnych, których wskazania odnoszą się do praktyk sakramentalnych i niesakramentalnych oraz do sposobu święcenia dnia świętego. Przykazaniom tym przypisywana jest moc zobowiązująca pod grzechem<sup>11</sup>. Zachowywanie tych przykazań uznawane jest powszechnie jako społeczne kryterium zakwalifikowania kogoś do grupy wierzących lub niewierzących. Mając na uwadze te względy oraz powszechność praktyk niedzielnych<sup>12</sup>, które złączone są z moralnością<sup>13</sup>, zapytano o ocenę niechodzenia do kościoła.

| Czy niechodzenie do kościoła zasługuje na potępienie moralne | Młodzież | Ojcowie | Matki |
|--|----------|---------|-------|
| zdecydowanie tak   | 25,4     | 62,2    | 69,5  |
| raczej tak   | 44,7     | 20,3    | 16,2  |
| nie  | 28,9     | 17,5    | 11,3  |
| brak danych  | 1,0      | —       | 3,0   |

Młodzież — ojcowie C = 0,343 p <math>\leq 0,001</math>  
 Młodzież — matki C = 0,417 p <math>\leq 0,001</math>

Zarówno starsze, jak i młodsze pokolenie w wysokim stopniu uznaje niechodzenie do kościoła za czyn niemoralny. Istnieją jednak różnice między młodzieżą a starszymi. Jedynie jedna czwarta młodzieży potępia zdecydowanie niechodzenie do kościoła, w czym różni się znacznie od rodziców (różnica 36,3% z ojcami i 44,1% z matkami). Niemal jedna trzecia młodzieży niechodzenia do kościoła nie wartościuje w kategoriach moralnych i nie uznaje za czyn godny potępienia moralnego. W tym względzie młodzież bardziej odbiega swymi postawami od matek aniżeli od ojców.

Różnice między starszym a młodszym pokoleniem są statystycznie istotne, a współczynniki znaczące. Wysokość współczynników świadczy jedynie o różnicy stopnia dezaprobaty niechodzenia do kościoła. Niemniej zmiana moralnych ocen niechodzenia do kościoła u sporej grupy młodzieży świadczy o dokonującym się procesie zmian.

Powyzsze stwierdzenia wywołują pytanie: czy przykazania kościelne są uzasadnione? Założono, że opinie uzasadniające przy-

<sup>10</sup> W. Piwowarski, *Próby rekonstrukcji wspólnoty parafialnej*, Znak 21 (1969) 1307.

<sup>11</sup> B. Häring, jw., 162.

<sup>12</sup> A. Pawełczyńska, *Postawy ludności wiejskiej*, Roczniki Socjologii Wsi 8 (1968) 76.

<sup>13</sup> C. Pichaud, *Traditions et mutations. Essai sur l'évolution d'une commune rurale de l'Ouest*, Paris 1971, 243.

kazania świadczą o postawach konformistycznych wobec tradycyjnych norm eklezjalnych i o ich ciągłości, zaś postawy braku uzasadnień o braku ciągłości postaw i o pozainstytucjonalnym traktowaniu tej sfery religijności.

| Czy według oceny Pana(i) uzasadnione są przykazania kościelne: | stopień uzasadnienia | Młodzież | Ojcowie | Matki |
|--|----------------------|----------|---------|-------|
| obowiązek mszy św. niedzielnej                                 | zdecydowanie tak     | 76,3     | 77,0    | 88,6  |
|  | raczej tak           | 18,4     | 14,9    | 7,6   |
|  | nie                  | 5,3      | 4,0     | 2,9   |
|  | brak danych          | —        | 4,1     | 1,0   |
| obowiązek spowiedzi wielkanocnej                               | zdecydowanie tak     | 75,4     | 74,3    | 87,6  |
|  | raczej tak           | 20,2     | 16,2    | 9,5   |
|  | nie                  | 4,4      | 4,1     | 1,9   |
|  | brak danych          | —        | 5,4     | 1,0   |
| post w piątki  | zdecydowanie tak     | 29,8     | 50,0    | 53,3  |
|  | raczej tak           | 51,8     | 28,4    | 29,5  |
|  | nie                  | 17,4     | 14,9    | 13,2  |
|  | brak danych          | 1,0      | 6,7     | 4,0   |
| zakaz zabaw w czasie postu                                     | zdecydowanie tak     | 39,5     | 70,3    | 81,9  |
|  | raczej tak           | 53,5     | 18,9    | 14,1  |
|  | nie                  | 6,1      | 5,4     | 2,0   |
|  | brak danych          | 1,0      | 5,4     | 2,0   |
| wstrzymanie się od pracy w niedziele i święta                  | zdecydowanie tak     | 30,7     | 56,8    | 51,4  |
|  | raczej tak           | 51,8     | 31,0    | 38,0  |
|  | nie                  | 17,5     | 6,8     | 8,6   |
|  | brak danych          | —        | 5,4     | 2,0   |

Cbydwie generacje niemal w jednakowych proporcjach zdecydowanie oświadczają, że uzasadnione jest przykazanie Mszy św. niedzielnej i spowiedzi wielkanocnej. Dowodzi to w wysokim stopniu o ciągłości w młodym pokoleniu badanego środowiska rytualistycznych tradycji religijnych. Uwidoczniła się w tym punkcie w bardzo jaskrawy sposób niekonsekwencja młodego pokolenia, które w 28,9% nie potępia niechodzenia do kościoła, zaś tylko w 5,3% uważa, że przykazanie to nie jest uzasadnione. Owa rozbieżność może być z jednej strony wynikiem powszechności praktyk w badanym środowisku, stąd próby uzasadnienia osobistego praktykowania, z drugiej zaś strony może wynikać z faktu niesystematycznego uczęszczania na mszę niedzielną, co wyraża się brakiem potępienia osobistej niesystematyczności. Pozostałe normy przykazań kościelnych nie są akceptowane przez obydwie generacje z jednakową zgodnością. Młoda generacja jest w mniejszym stopniu przekonana o uzasadnieniu tych przykazań, dlatego najczęściej wybiera kategorię „raczej tak”. Zmniejszyła się także częstotliwość zdecydowanych uzasadnień w starszym pokoleniu do 50% z wyjątkiem przykazania zakazu zabaw w czasie postu. Młode pokolenie częściej od pokolenia starsze-

go nie widzi uzasadnienia norm nakazujących post w piątki całego roku i zabraniających wykonywania pracy w niedzielę i święta.

Istnieje zgodność opinii młodzieży i rodziców w łącznym ujmowaniu kategorii „zdecydowanie tak i raczej tak”, a współczynnik korelacji rangowej rho Spearmana dla młodzieży oraz ojców i matek równa się 1,0. Dowodzi to podobieństwa postaw u starszej i młodszej generacji. Zgodność postaw w przypadku poszczególnych przykazań nie jest jednakowa. W opiniach uzasadniających przykazania kościelne młodzież jest bardziej podobna do ojców aniżeli do matek. Matki najrzadziej odbiegają od modelu zawartego w przykazaniach, zaś wśród młodzieży o wiele częściej spotkać można postawy braku akceptacji przykazań kościelnych. Najwyższy współczynnik C ma miejsce przy uzasadnianiu zakazu zabaw w czasie postu. Wysokość tego współczynnika wskazuje głównie na nasilenie stopnia uzasadnienia tej normy. Młodzież dość często nie widzi uzasadnienia dla zakazu spożywania mięsa w piątek oraz obowiązku wstrzymania się od pracy w niedzielę i święta, co ma także swoje odbicie w wysokości współczynników. Zmniejszenie stopnia przekonania co do zasadności tych przykazań oraz zjawisko braku uzasadnienia tych przykazań świadczy o procesie zmiany postaw dotyczących instytucjonalnych norm moralności.

| Różnice w uzasadnianiu przykazań kościelnych młodzieży | i ojców |       | i matek |       |
|--|---------|-------|---------|-------|
|  | C       | p     | C       | p     |
| Obowiązek mszy niedzielnej                             | 0,046   | —     | 0,171   | 0,05  |
| Obowiązek spowiedzi wielk.                             | 0,003   | —     | 0,165   | 0,05  |
| Post w piątki  | 0,235   | 0,01  | 0,259   | 0,001 |
| Zakaz zabaw w czasie postu                             | 0,326   | 0,001 | 0,407   | 0,001 |
| Wstrzymanie się od pracy w niedziele i święta          | 0,281   | 0,001 | 0,222   | 0,01  |

Respondenci, którzy nie widzą uzasadnienia przykazań kościelnych, mieli możliwość umotywowania swojej postawy. Motywacje te odnoszą się przeważnie do postu w piątki, zakazu zabaw w okresie wielkiego postu i wstrzymania się od pracy w niedziele i święta.

Wielu uważa, że wstrzemięźliwość od mięsa w piątki całego roku nie powinno być z powodów ekonomicznych: „trudności w zaopatrzeniu, korzystanie z żywienia zbiorowego” (mt); „z powodu znikomego zaopatrzenia w mięso, wędliny, post staje się kłopotliwy” (mt); „zbyt mało jest czasu na robienie potraw bezmięsnych” (mt). Ojcowie widząc te trudności bardziej lekceważąco podchodzą do tego zakazu: „to przestarzałe” (o); „uważam to raczej za tradycję a nie przykazanie” (o); „nie uważam za czyn zły, gdy nikomu nie szkodzi” (o).

Młodzież brak uzasadnienia widzi w tym, że „to jest bezsensowne” (ch); „to jest tylko tradycja i uważam, że nie powinno się tego przestrzegać” (ch); „ponieważ zostało to określone za chrześcijański zabobon i jest źródłem pośmiewiska” (ch); „trudno wymagać od człowieka na przeciętnej stopie życiowej przestrzegania tego zakazu” (dz); „ten, kto wierzy, ten będzie pościł, ten co nie wierzy będzie uważał za prymitywne ograniczenie wolności osobistej” (dz).

Motywacja braku uzasadnienia zakazu zabaw w czasie postu przytaczana była szczególnie przez młodzież: „zabawy w poście nie naruszają zasad, jakimi się obecnie kieruję” (ch); „uważam, że człowiek nie może człowiekowi zabronić tej rzeczy” (ch); „jeżeli w okresie postu wypada ważna uroczy-

stość, rocznica, to nie widzę konieczności zakazu" (chł); „ponieważ to nie jest odstępstwem od głównych zasad”. Starsi jako motywację przytaczają sposób dzisiejszego życia: „bo życie zmusza do innego postępowania” (mt); „długi okres dla młodego często jest nieprzestrzegany” (mt); „oby tylko takie robiono przestępstwa, jak taniec w poście i jedzenie mięsa w piątek” (o).

Zarówno starsza, jak i młoda generacja w dniu świątecznym widzi poważnie czas wolny. „Jest to wynik powszechnego odejścia ludzkości od świętowania religijnego, kiedy to człowiek może ujrzeć siebie w nowych wymiarach, prawdach, prawach, zasadach, kiedy to odkrywa swoje nowe możliwości, a zarazem stwierdza swoje ograniczenia, których nie jest w stanie przekroczyć”<sup>14</sup>. W motywacjach widzi się tylko potrzeby ekonomiczne, co być może wynika z tego, że człowiek także w dniu świątecznym czuje się przedmiotem, a nie podmiotem świętowania<sup>15</sup>. A oto wypowiedzi: „brak czasu w dniu powszednim na pracę” (mt); „ze względu na sytuację kobiet pracujących” (mt); „bo pranie też jest pracą, pisanie referatu także — często takie prace wykonywałem w niedziele” (o); „praca nigdy nie jest hańbiącą i nie szkodzi wierze” (chł); „niedziela jest jedynym dniem w tygodniu, gdy można wykonać zaległe prace domowe” (dz); „często nie do zrealizowania w obecnych warunkach” (dz).

Analiza powyższych motywacji ukazuje zmianę zachodzącą między pokoleniami. Gdy starsza generacja — szczególnie matki — widzą często trudności w zachowaniu religijnych nakazów spowodowane warunkami życia, co jest powodem ich odrzucania, młodsza generacja przyjmując do wiadomości owe trudności akcentuje przy tym bezsensowność i przestarzałość tych przykazań. Młodzież sposobami motywacji bliższa jest ojcom. Z motywacji też wynika, że postępowanie dyktowane jest sytuacją życiową a nie posłuszeństwem wobec przykazań.

Powyższe analizy potwierdzają hipotezę, że istnieje ciągłość i zmiana postaw wobec norm i wzorów zachowań regulujących stosunek do Boga. Zmiana uwidacznia się: po pierwsze w nieortodoksyjnych postawach obu pokoleń wobec tych norm, przy czym postawy nieortodoksyjności częstsze są w pokoleniu młodzieży. Po drugie zmiana polega na różnicach podejścia obu pokoleń do tych norm i wzorów zachowań, a mianowicie:

— u młodzieży zaznacza się tendencja oddzielenia utraty wiary od kryteriów moralnych i traktowanie tego faktu poza dziedziną moralności;

— im młodsze pokolenie tym jego reakcja na zadeklarowaną niewiarę dziecka jest bardziej tolerancyjna;

— im młodsze pokolenie, tym mniej kategorycznie potępia brak praktyk niedzielnych oraz mniej zdecydowanie od starszego pokolenia uzasadnia słuszność przykazań kościelnych;

— im młodsze pokolenie tym częściej nie widzi zła moralnego w zanieodbywaniu praktyk niedzielnych oraz nie widzi uzasadnienia dla nakazu postu w piątki i zakazu pracy w niedziele i święta.

ks. Kazimierz Ryczan, Lublin

#### 4. Zmiana wartości w społeczeństwie zachodnioniemieckim

W czasach dzisiejszych ubolewa się często nad brakiem moralności, utratą etosu, upadkiem moralności, anarchią i samowolą, rozluźnieniem dyscypliny i porządku, relatywizmem, nihilizmem i sceptycyzmem oraz dekadencją moralną. Podkreśla się, że nawet podstawowe normy prawa naturalnego (np. dekalog) tracą na znaczeniu u ludzi nie doceniających zasadniczych wezwań

<sup>14</sup> M. Maliński, *Święta świeckie i religijne*, Znak 27 (1975) 1152.

<sup>15</sup> *Tamże*, 1165.

moralnych wpływających z natury ludzkiej. Osoby trzymające się stałych i uniwersalnych norm, o powszechnej ważności, są traktowane jako jednostki o nastawieniach autorytarnych i skrajnie rygorystycznych.

Jest faktem, że pojęcia i reguły moralne, które w naszym obszarze kulturowym regulowały dotychczas wiążąco współżycie międzyludzkie, są dziś zagrożone zarówno w ich teoretycznym uznaniu, jak i praktycznym respektowaniu. Brak jest tzw. oczywistości kulturowej wartości i norm zarówno wtedy, gdy jednostka znajduje się w indywidualnej sytuacji domagającej się konkretnej decyzji moralnej, jak i w życiu publicznym zgłaszającym zapotrzebowanie na drogowskazy moralne. Człowiek staje często na rozdrożu moralnym, nie mogąc się oprzeć na czymś stałym i bezpiecznym. Klimat niepewności przejawia się w tym, że to, co było uważane za pewne, jest traktowane jako przestarzałe. Przemiana wartości — proces w istocie naturalny — przekształca się niekiedy w konflikt, a nawet upadek wartości.

Niektórzy socjologowie zachodni stawiają tezę, że współczesne społeczeństwa, osiągające wysoki poziom dobrobytu materialnego, znajdują się w fazie przejściowej od typu społeczeństwa z orientacją na wartości materialne (*materielle Werte*), do typu społeczeństwa z orientacją na wartości ponadmaterialne (*postmaterielle Werte*). Ich zdaniem ten daleko idący konflikt między tradycyjnymi wartościami (przemysłowymi) a nowym stylem życia opartym na wartościach „postmaterialnych” rozpoczął się w latach siedemdziesiątych i wzrosły po opublikowaniu w 1977 r. książki socjologa amerykańskiego R. Ingleharta (*The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles among Western Publics*, Princeton 1977; tenże, *The Silent Revolution in Europe*, *The American Political Science Review* 1971, nr 4, 991—1017).

R. Inglehart nawiązuje do bardzo znanej, ale i dość często krytykowanej koncepcji hierarchii potrzeb psychologa amerykańskiego A. H. Masłowa<sup>1</sup>. Kompleksowa hierarchia potrzeb w osobowości wyznacza zachowania indywidualne. Według tej koncepcji ludzie dokonują wolnych wyborów wartości, a z preferencji tych wartości powstaje określona hierarchia wartości. Hierarchia ta obejmuje potrzeby fizjologiczne i bezpieczeństwa (czyli potrzeby niedoboru) oraz afiliacji, szacunku i samorealizacji (czyli potrzeby rozwoju). Niezaspokojone „niższe” potrzeby dominują i zwyciężają w konflikcie z niezaspokojonymi potrzebami „wyższymi”. Najwyższa potrzeba samorealizacji (potrzeba twórczości, wiedzy i rozumienia oraz potrzeby estetyczne) zakłada zaspokojenie wszystkich pozostałych potrzeb. Kiedy potrzeby „niższe” zostają zaspokojone (gratyfikacja), wówczas potrzeby „wyższe” zaczynają dochodzić do głosu, mogą dominować i określać zachowania jednostki<sup>2</sup>.

Najwyższą wartość subiektywną przypisuje się tym rzeczom, których jest mało (hipoteza niedoboru). Dobra, które występują w nadmiarze, tracą na wartości subiektywnej, dobra będące w niedoborze, zyskują na wartości subiektywnej. Znaczy to, że jednostki żyjące w lepszych warunkach ekonomicznych albo wychowane w takich warunkach będą przesuwać swoje preferencje z celów ekonomicznych ku celom pozaekonomicznym. Dodatkowy dochód uzyskiwany przez jednostki traci na wartości.

R. Inglehart przyjmuje, że im wcześniej w życiu jednostki zaznaczyły się jakieś wpływy kształtujące jej postawy i zachowania, tym są one silniejsze i trwają dłużej. Wartości przeżyte w dzieciństwie i młodości charak-

<sup>1</sup> A. H. Maslow, *Motivation and Personality*, New York 1954.

<sup>2</sup> K. B. Madsen, *Współczesne teorie motywacji. Naukoznawcza analiza porównawcza*, Warszawa 1980, 429.



teryzują się wyjątkową trwałością (hipoteza socjalizacji). Hipoteza socjalizacji zakłada, że priorytety wartości ukształtowane pod wpływem warunków ekonomiczno-społecznych w tzw. fazie formacyjnej życia (do 20 roku) pozostają względnie stabilne w dalszych etapach życia. Stąd wyciąga się wniosek, że pokolenie ludzi z czasów ostatniej wojny i pierwszych lat powojennych, które wychowało się w warunkach niezaspokojonych potrzeb fizjologicznych i potrzeby bezpieczeństwa, także i dzisiaj, tj. w okresie pełnej dojrzałości życiowej, orientuje się na wartości materialne. Ludzie ci cenią takie wartości jak bezpieczeństwo, spokój, porządek, wzrost gospodarczy i stabilizację gospodarczą kraju (tzw. „efekt wieku”).

Pokolenie późniejsze, wyrosłe już w sytuacji zabezpieczenia materialnego, dla którego zaspokojenie potrzeb materialnych było swoistą oczywistością kulturową, z większą siłą zwraca się ku wartościom niematerialnym. Akcentują oni takie wartości jak samorealizacja, uznanie osoby ludzkiej, wolność w zakresie wyrażania poglądów, współudział w kształtowaniu życia społecznego, ważność ideałów itp. Według Ingleharta wartości ponadmaterialne tworzące się w grupach młodzieżowych wykazują relatywną stabilność w okresie późniejszym. Hipotezy „niedoboru” i „socjalizacji” pełnią istotną rolę w teorii przemian wartości jako centralne hipotezy teoretyczne.

Jakkolwiek proces przemian wartości przebiega w sposób mało widoczny i powolny, ujawniają się już jego symptomy w wielu dziedzinach życia (ochrona środowiska naturalnego, protest przeciwko rozbudowie siłowni atomowych, ruchy protestu politycznego, obrona mniejszości, akcentowanie w postawach wobec pracy nie tyle dochodu, ile raczej interesującej pracy i dającej sens życiu). W krótkiej formule można przedstawić ten proces przemian jako przejście od orientacji na standard materialny (zabezpieczenie fizyczne i ekonomiczne), do orientacji na jakość życia (solidarność międzyludzka, godność, zaangażowanie na rzecz innych)<sup>3</sup>.

W badaniach empirycznych z 1974 r. zrealizowanych w wybranych krajach Europy Zachodniej i w USA osoby, które wybrały 4 lub więcej wartości spośród 6 wartości niematerialnych klasyfikowano jako „postmaterialistów”. Ci, którzy wybierali 4 lub więcej wartości materialnych spośród 6 możliwych, zaliczono do „materialistów”. Wszystkie inne kombinacje określono jako „mieszane”. W Stanach Zjednoczonych postawy „postmaterialne” reprezentowało 17% młodzieży w wieku 16—29 lat i 4% ludności będącej w wieku powyżej 70 lat (postawy „materialne” odpowiednio 28% i 42%). W RFN 15% ludzi młodych przejawiało nastawienia „postmaterialne” i tylko 2% ludzi starszych przyjmowało podobne postawy (nastawienia „materialne” odpowiednio 32% i 74%). Wskaźnik postaw „niematerialnych” dla Holandii kształtował się odpowiednio na poziomie 28% i 11%, dla Wielkiej Brytanii — 13% i 2%, dla Austrii — 9% i 3%; wskaźnik postaw „materialnych”: dla Holandii — 11% i 38%, dla Wielkiej Brytanii — 21% i 46%, dla Austrii — 25% i 52%. W świetle tych danych hipoteza postawiona przez Ingleharta wydaje się uprawniona<sup>4</sup>.

Orientacja „postmaterialna”, akcentująca niematerialną jakość życia, koreluje pozytywnie z postawą kosmopolityczną, z domaganiem się równouprawnienia kobiet i przerywania ciąży, z poglądem, że bieda jest następstwem uwarunkowań społecznych, nie zaś rezultatem winy jednostkowej, dalej z niezadowolaniem z istniejących systemów politycznych, z sympatią dla

<sup>3</sup> R. Inglehart, *Lebensqualität: eine Generationsfrage*, Psychologie heute 6 (1979) nr 9, 24.

<sup>4</sup> R. Inglehart, *Wertwandel in den westlichen Gesellschaften: politische Konsequenzen von materialistischen und postmaterialistischen Prioritäten*, w: *Wertwandel und gesellschaftlicher Wandel*, wyd. J. Klages i P. Kmieciak, Frankfurt-New York 1979, 296.

partii propagujących ochronę środowiska, z orientacją lewicową. Wraz ze zmianą wartości tworzą się nowe formy i treści zachowań politycznych.

Orientacja „materialna” wykazuje pozytywne związki z tendencjami nacjonalistycznymi i parafialnymi, z prawicową orientacją polityczną i postawą konserwatywną. „Postmaterialiści” w porównaniu z „materialistami” odznaczają się większą otwartością na nowe idee, sprawiedliwość i zmianę, ci drudzy opowiadają się za utrzymaniem tradycji, moralnością konwencjonalną i ogólnym bezpieczeństwem. Wreszcie orientacje „postmaterialne” częściej występują u młodych niż u starszych, u osób legitymujących się wyższym wykształceniem i dochodem, a więc u osób o wyższym standardzie społeczno-ekonomicznym<sup>5</sup>.

Zachodnioniemiecka socjologia empiryczna podjęła w ostatnich latach problematykę wartości materialnych i ponadmaterialnych. W badaniach socjologicznych wyróżnia się na ogół trzy grupy osób ze zróżnicowaną orientacją wartości: a) małą grupę osób, ale będącą w fazie wzrostu, z akcentem na wartości ponadmaterialne (*Postmaterialisten*); b) grupę osób znacznie większą, z dominującymi wartościami materialnymi (*Materialisten*); c) grupę osób, u których uznawane wartości nie dają się jednoznacznie zakwalifikować do jednej z tych dwóch grup (*Mischtyp*).

Według reprezentatywnych badań zachodnioniemieckich z 1980 r. 12% ogółu ludności reprezentowało „postmaterialną” orientację życia i 41% — materialną (w 1970 r. odpowiednio: 10% i 43%). Około połowa badanych charakteryzowała się swoistym przemieszaniem elementów ponadmaterialnych i materialnych<sup>6</sup>.

Badania nad orientacjami wartości społeczeństwa zachodnioniemieckiego z 1984 r. wykazały, że kategoria osób określonych jako „postmaterialiści” obejmowała 22% ogółu ludności, kategoria „materialistów” — 25% i kategoria mieszana — 53% ogółu badanych osób. Dominującym był więc typ mieszany, zorientowany zarówno na osiągnięcia i świadomość obowiązku, jak i na nowe idee, tolerancję, preferowanie czasu wolnego itp. Znaczący się istotne różnicowanie postaw życiowych ze względu na przynależność partyjną. Zwolennicy partii „zielonych” znacznie częściej odchodzili od orientacji materialnych niż zwolennicy partii socjalistycznej, a zwłaszcza partii chadeckich. „Postmaterialiści” byli nastawieni bardziej krytycznie do istniejącego porządku i ładu społecznego, częściej angażowali się w niekonwencjonalne ruchy polityczne, częściej byli zwolennikami reform w Kościele<sup>7</sup>.

Jeszcze więcej zwolenników orientacji „postmaterialnej” stwierdzono w badaniach młodzieży zachodnioniemieckiej w 1983 r. Wśród 2003 osób będących w wieku 14—21 lat 32,8% aprobowało wartości „postmaterialne”, 13,6% — wartości materialne i 48,6% — częściowo wartości materialne i częściowo ponadmaterialne (brak danych — 5,0%). Wśród zwolenników orientacji „postmaterialnej” było nieco więcej młodzieży wyznania protestanckiego (różnica 6%), wśród zwolenników orientacji materialnych znajdowało się nieco więcej młodzieży wyznania katolickiego (różnica 7%)<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> R. Inglehart, *Zusammenhang zwischen sozioökonomischen Bedingungen und individuellen Wertprioritäten*, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 32 (1980) nr 1, 144—153.

<sup>6</sup> H. M. Mohr, W. Glatzer, *Werte, persönliche Konflikte und Unzufriedenheit, w: Lebensqualität in der Bundesrepublik. Objektive Lebensbedingungen und subjektives Wohlbefinden*, wyd. W. Glatzer i W. Zapf, Frankfurt am Main 1984, 222.

<sup>7</sup> H. J. Veen, *Wer wählt grün? Zum Profil der neuen Linken in der Wohlfahrtsgesellschaft*, Aus Politik und Zeitgeschichte 1984, nr 35—36, 10—11.

<sup>8</sup> H. J. Veen, *Zwischen Zufriedenheit und Protest (I)*, *Empirische Ergebnisse zur politischen Kultur und zu den Wertorientierungen Jugendlicher*, Materialien zur politischen Bildung 10 (1981) nr 3, 51—55.

Z badań psychologicznych wynika, że „postmaterialna” orientacja wartości jest ważną, a nawet do pewnego stopnia centralną cechą osobowości, chociaż z niektórymi cechami osobowości koreluje luźno, a nawet jest od nich całkowicie niezależna. Wysoki stopień korelacji wiąże się z wymiarami ideologiczno-politycznymi osobowości, z postawami partnersko-społecznymi, z orientacją lewicową i otwartością na zmiany. Osoby o orientacji „postmaterialnej” charakteryzują się negatywną postawą wobec istniejącego porządku gospodarczego, ujawniają nastawienia prolewicowe (niekiedy prokomunistyczne), odznaczają się gotowością do zaangażowań politycznych, nonkonformizmem w odniesieniu do istniejących autorytetów. W dziedzinie postaw społecznych nie są nastawieni makiawelistycznie, odrzucają techniki manipulacyjne i wykorzystywanie innych dla własnych interesów, charakteryzują się partnerstwem i otwartością na innych, preferują troskę o osobę przed bezosobowymi i technicznymi rzeczami. W treści, metodach i systemie szkolnictwa są zwolennikami zmian, czasem daleko idących reform. Krótko mówiąc, osoby te charakteryzują się orientacją intelektualną, lewicowo-demokratyczną, spontaniczno-kreatywną, humanitarną i polityczną<sup>9</sup>. W tym sensie badania psychologiczne M. Schneidera potwierdzają hipotezę Ingleharta.

P. Kmiecik w przeprowadzonej wtórnej analizie materiałów empirycznych z lat 1951—1974 ukazał dobitnie, w jakim stopniu straciły w RFN na znaczeniu takie wartości jak zabezpieczenie materialne, awans społeczny, aspiracje zawodowe, orientacje na osiągnięcia, zwłaszcza w porównaniu z wartościami indywidualnymi i rodzinnymi. W sytuacji załamania się wielu tradycyjnych poglądów i postaw system społeczny nie jest w stanie utrzymać wielu ważnych elementów kultury. Tworzą się nowe hierarchie wartości, które są propagowane przez grupy wpływowe w społeczeństwie. Kryzys wartości i orientacji życiowych tradycyjnych prowadzi do postaw hedonistycznych i egoistycznych oraz iluzorycznego poszukiwania szczęścia („wszystko i od razu”)<sup>10</sup>.

Jeżeli nawet spostrzega się symptomy — zwłaszcza w kręgach młodzieżowych — dążenia do wartości określanych jako „postmaterialne”, to nie jest to proces zaawansowany. Zaznacza się on w bardzo zróżnicowany sposób w poszczególnych warstwach i kategoriach społecznych. Orientacja na wartości ponadmaterialne zmniejsza się na przykład wraz ze wzrostem wieku i prawie nie występuje u osób liczących ponad 65 lat. W podobny sposób oddziałuje zmniejszający się poziom dochodu materialnego jednostek. Wzrost wykształcenia działa korzystnie na upowszechnianie się orientacji „postmaterialnych”.

Jeżeli młodzież dość często krytykuje „materializm” rodziców, to sama nie wyobraża sobie na ogół życia poza społeczeństwem dobrobytu. Dobrobyt materialny jest swoistą koniecznością kulturową. Warto jednak zauważyć, że dobrobyt i subiektywne zadowolenie z życia nie są wielkościami rosnącymi równolegle. Wzrost dobrobytu w okresie powojennym był szybszy niż wzrost zadowolenia z życia i prowadził do zmiany w orientacjach wartości. Wzrastająca grupa „postmaterialistów” była bardziej niezadowolona z życia niż grupa „materialistów”.

Według stanowiska niektórych socjologów mówienie o głębokim konflikcie między tradycyjnymi orientacjami „przemysłowymi” a „postmaterial-

<sup>9</sup> M. Schneider, *Postmaterialistische Wertorientierung und Persönlichkeit*, w: *Politische Psychologie* (Sonderheft 12), wyd. H. D. Klingemann i M. Kaase, Opladen 1981, 153—167.

<sup>10</sup> P. Kmiecik, *Wertwandel und gesellschaftliche Problementwicklung*, w: *Neue Lebensentwürfe im Widerstreit zum Kind*, wyd. Familienbund der Deutschen Katholiken, Bonn 1980, 49—64.

nyimi" wartościami i niematerialnym stylem życia jest z pewnością wyraźną przesadą<sup>11</sup>. W badaniach empirycznych odkrywa się rozbieżności w orientacjach wartości. Na przykład część osób nastawionych „postmaterialnie” (według skali Ingleharta), w postawach wobec pracy była nastawiona na wartości materialne. Preferencje wartości różnicują się według stref tematycznych. Rozwój osobowości przebiega odmiennie w poszczególnych strefach życia<sup>12</sup>. Sondaż reprezentatywny z 1983 r. wśród młodzieży zachodniemieckiej wykazał, że dążenia materialne (dobry zarobek, zdobycie miejsca pracy) znajdują się na czele listy motywów wyboru zawodu. Nic nie wskazuje na to, by orientacje materialne straciły na znaczeniu w stosunku do orientacji ponadmaterialnych. Są one poszukiwane na równi z tymi drugimi<sup>13</sup>.

Jeżeli nawet stwierdza się ślady kultury „postmaterialnej” w życiu zawodowym, małżeńsko-rodzinnym i w innych sferach życia codziennego, to nie są to jeszcze wyraźne preferencje. Etos pracy zawodowej jest determinowany równie silnie przez możliwości doskonalenia się w pracy, jak i przez możliwości zarobku. Orientacje „postmaterialne” można odczytać w odniesieniu do małej grupy osób, przy czym nic nie wskazuje na to, by grupa ta wyraźnie wzrastała<sup>14</sup>.

Teza R. Ingleharta — jak się wydaje — jest pospieszonym uogólnieniem wyników nielicznych badań empirycznych. Warto dodać, że istnieją różne formy operacjonalizacji koncepcji orientacji wartości materialnych i ponadmaterialnych, redukujące niekiedy stosowane wskaźniki do 4 itemów (u Ingleharta było ich 8). Zbyt proste to narzędzie badawcze, by uchwycić skomplikowany proces przemian wartości. Badania sondażowe ujmują raczej postawy niż wartości aprobowane przez respondentów. Zresztą stosowane dotychczas wskaźniki empiryczne wskazują raczej na stabilność małej grupy osób uznawanych za „postmaterialistów”, nie zaś na dokonującą się rewolucję moralną w społeczeństwach zachodnich.

Krytyce zostały poddane niektóre założenia teoretyczno-metodologiczne teorii Ingleharta. Th. Herz wyróżnia 7 istotnych faz w cyklu rozwojowym jednostki i podkreśla, że nie można wyolbrzymiać znaczenia jednej fazy życia z pominięciem pozostałych (urodzenie, nauka w szkole, wejście w życie zawodowe, udział w wyborach, małżeństwo, urodzenie się pierwszego dziecka, usamodzielnienie się dzieci i wyjście z rodziny). Wszystkie fazy wywierają wpływ na ponadmaterialne orientacje życiowe jednostki i nie mogą być pominięte w analizach statystyczno-empirycznych. Przyjęta hipoteza socjalizacji stawia pod znakiem zapytania teorię Ingleharta. Nie do przyjęcia jest skonstruowana hierarchia wartości, w której brak jest wartości religijnych, seksualnych i rodzinnych. Według Herza teoria ta „jest zbyt piękna, żeby była prawdziwa”<sup>15</sup>.

Z punktu widzenia socjologii kultury poddaje krytyce teorię zmiany wartości H. D. Klingemanna. Podkreśla on, że społeczeństwa rozwijają

<sup>11</sup> H. von Recum, *Dimensionen des Wertewandels*, Aus Politik und Zeitgeschichte 1984, nr 25, 4.

<sup>12</sup> A. Marsh, *The „Silent Revolution”*. *Value Priorities and the Quality of Life in Britain*, *The American Political Science Review* 1975, nr 19, 28.

<sup>13</sup> H. J. Veen, *Mit den Risiken wächst die Zuversicht. Jüngste Meinungsdaten zur politischen Kultur und den Wertorientierungen Jugendlicher*, *Frankfurter Allgemeine* 1984, 2. V., 3.

<sup>14</sup> W. Glatzer, W. Zapf, *Lebensqualität in der Bundesrepublik*, w: *Lebensqualität*, dz. cyt., 400.

<sup>15</sup> Th. Herz, *Der Wandel von Wertvorstellungen in westlichen Industriegesellschaften*, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 31 (1979) nr 2, 288—298.

się poprzez pewne cykle (model cykli rozwojowych) i na każdym etapie rozwoju muszą rozwiązywać różne systemy problemów natury ekspresyjnej, adaptacyjnej, instrumentalnej i integracyjnej. Teoria Ingleharta opiera się na modelu czysto ewolucyjnym, który jest nie do przyjęcia w naukach społecznych<sup>16</sup>.

H. Pross podkreśla z kolei, że w przemianie wartości zaznacza się ciągłość. Nie przeżywamy rewolucji wartości lub przewartościowania wszelkich wartości, lecz jedynie przesunięcie akcentów i priorytetów w dotychczas uznawanym systemie wartości. W przemianie świadomości społecznej w RFN można — według jej opinii — wyróżnić trzy fazy rozwojowe. W fazie pierwszej (do lat 60-tych) dominowały takie wartości jak wzrost gospodarczy, bezpieczeństwo, potrzeba osiągnięć i dobrobyt. Wartości te były zdobywane kosztem ogromnego, niekiedy wprost ascetycznego wysiłku. W drugiej fazie (lata 1960—1970) zaczyna stopniowo kształtować się społeczeństwo czasu wolnego, słabnie poszanowanie porządku i dyscypliny, zmieniają się powoli postawy wobec pracy i zawodu. Ludzie cenią czas wolny i podróże, dążą do skracania czasu pracy i wcześniejszego przejścia na emeryturę. W trzeciej fazie akcentują się potrzeby własne jednostki, jej samourzeczywistnienie w warunkach bezpieczeństwa i osobistego szczęścia. Te hedonistycznie zabarwione postawy życiowe, dawniej będące przywilejem mniejszości, stają się udziałem większości (lata siedemdziesiąte). H. Pross nie akceptuje optymistycznej tezy Ingleharta<sup>17</sup>.

Podkreśla się wreszcie, że wartości nie można sprowadzać do potrzeb. Ta sama potrzeba może być reprezentowana przez różne wartości i ta sama wartość może zaspokoić różne potrzeby. Między wartościami i potrzebami nie ma odpowiedniości w proporcji 1:1. Na preferencję określonych wartości wpływają nie tylko warunki ekonomiczne. Na przykład rozwój poznawczy i treści nauczania w szkole wywierają wpływ sobie właściwy na preferencje wartości<sup>18</sup>. Mówiąc wreszcie o zmianie wartości w społeczeństwie pluralistycznym należałoby precyzyjnie rozróżniać między wartościami podstawowymi i instrumentalnymi. Pierwsze zmieniają się bardzo powoli, drugie dość szybko. Dla uchwycenia trendów rozwojowych nie wystarczy stawianie w ankietach tych samych pytań w określonych odstępach czasowych<sup>19</sup>.

Poglądy socjologów zachodnioniemieckich na proces przemian wartości w społeczeństwie współczesnym są wyraźnie podzielone. Ilustracją toczącej się dyskusji będzie załączona w następnym numerze *Biuletynu socjologii religii* bibliografia prac z zakresu socjologii wartości.

ks. Janusz Mariański, Płock-Lublin

<sup>16</sup> H. D. Klingemann, *Neuere Analysen des langfristigen Wertwandels*, w: *Selbstverwirklichung und Verantwortung in einer demokratischen Gesellschaft*, wyd. Landeszentrale für politische Bildung, Mainz 1979, 81—83.

<sup>17</sup> H. Pross, *Wandlungen kollektiver Mentalitäten in der Bundesrepublik*, w: *Entwicklungen der siebziger Jahre*, wyd. H. Kreuzer i K. W. Bonfig, Gerabronn 1978, 15—20.

<sup>18</sup> Th. Olk, H. U. Otto, *Wertewandel und Sozialarbeit. Entwicklungsperspektiven kommunaler Sozialarbeitspolitik*, *Neue Praxis* 11 (1981) nr 2, 105.

<sup>19</sup> G. Schmidchen, *Was wird heute als christlich empfunden?*, w: *Das europäische Erbe und seine christliche Zukunft*, wyd. N. Lubkowitz, Köln 1985, 50—54.