

Władysław Piwowarski, Jan Chrapek

Biuletyn socjologii religii

Collectanea Theologica 50/2, 165-175

1980

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: 1. Doświadczenie religijne w ujęciu socjologicznym. — 2. Uw warunkowania recepcji programów telewizyjnych przez młodzież. — 3. Religijność rodziców a religijność dzieci*.

I. DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE W UJĘCIU SOCJOLOGICZNYM

Wymiar subiektywnego doświadczenia religijnego jest znakiem bardziej indywidualnej religijności i obejmuje obszar osobistych uczuć, doświadczeń i nastrojów. Religia przejawia się nie tylko w rzeczywistości społecznej i ma określoną jakość społeczną, ale znajduje odbicie w osobistych przeżyciach jednostki. Uwzględnienie wielowymiarowego charakteru fenomenu religijnego, w tym także elementów doświadczenia religijnego płynącego ze spotkania osobowego z Istotą Najwyższą i odpowiedzi jednostki na wezwanie tej Istoty, stanowi — zdaniem D. Savramisa — podstawę sukcesu badań socjoreligijnych¹. Indywidualne przeżycie religijne związane z psychiką jednostki — jako najbardziej wewnętrzny czynnik w strukturze osobowości człowieka — stanowi trudno dostępny teren dla penetracji socjologicznej². Zupełnie niedostępny jest dla socjologa Bóg jako możliwy „partner interakcji” człowieka religijnego.

W empirycznych badaniach nad religijnością człowieka — w tym także w badaniach problemów doświadczenia religijnego — można uchwycić jedynie postawy i zachowania jednostki wobec „rzeczywistości pozaludzkiej”, z pominięciem aspektów teologicznych związanych z udziałem i współdziałaniem Boga przez łaskę. Jak pisze A. Zynel, „elementy nadprzyrodzone, najbardziej istotne dla religijnego przeżycia, są nieuchwytnie dla psychologicznej obserwacji”³. Nie są i nie mogą być przedmiotem badań socjologii empirycznej, są czymś głębszym niż da się to ująć w naszych ludzkich pojęciach. Empiryczne badania rozległej dziedziny przeżycia religijnego wiążą się już tradycyjnie z psychologią religii⁴, choć tym samym nie wyklucza się możliwości zastosowania technik socjologicznych do treściowej zawartości doświadczeniowo-przeżyciowych aspektów religijności. Wydaje się, że najlepszym rozwiązaniem będzie połączenie wysiłków psychologów i socjologów

* Biuletyn socjologii religii redaguje Zakład Socjologii Religii KUL pod kierunkiem ks. Władysława Piwowarskiego. Niniejszy biuletyn przygotował ks. Jan Chrapek CSMA, Lublin.

¹ D. Savramis, *Die Religionssoziologie als Rettungsanker der Religion?*, w: *Soziologie. Sprache. Bezug zur Praxis. Verhältnis zu anderen Wissenschaften*, Opladen 1973, 330.

² Por. W. Muhlmann, *Elementare Fragen einer Soziologie der Religion*, w: *Probleme der Religionssoziologie*, Köln-Opladen 1962, 50.

³ A. Zynel, *Przeżycie Boga przez św. Franciszka z Asyżu*, w: *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, Warszawa 1978, 208.

⁴ W. Gruehn, *Religijność współczesnego człowieka*, Warszawa 1966, 32—34.

religii w docieraniu do bardzo niedostępnej, ale niezwykle interesującej, dziedziny zjawisk religijnych.

1. Pojęcie doświadczenia religijnego w socjologii

W stosowanych przez socjologów kryteriach opisu fenomenu religijnego nie zwracano uwagi na momenty doświadczeniowo-przeżyciowe religijności człowieka. Dopiero Ch. Y. Glock w wypracowanym programie badania i mierzenia religijności wymienia doświadczenie religijne wśród kilku proponowanych „dymensji”. Jego zdaniem różnorodne manifestacje religijności dadzą się sprowadzić do pięciu „dymensji”: a) przeżyciowej, czyli wymiaru doświadczenia religijnego; b) ideologicznej, czyli wymiaru wiary religijnej; c) rytualistycznej, czyli wymiaru praktyk religijnych i sakramentalnego uczestnictwa; d) intelektualnej, czyli wymiaru wiedzy religijnej; e) konsekwencyjnej, związanej z następstwami płynącymi z przekonań i przeżyć religijnych — w dziedzinie świeckiej⁵.

Założenia metodologiczne Ch. Y. Glocka przyjęła w swoich badaniach nad religijnością U. Boos-Nünning. Wyróżnia ona w religijności następujące komponenty: a) udział w publicznych i prywatnych praktykach; b) przyjęcie i uznanie podstawowych twierdzeń wiary Kościoła katolickiego; c) wiedza i znajomość nauki Kościoła, która jest skierowana na odtworzenie lub przypomnienie religijnych twierdzeń i dogmatów; d) przeżycie „tego co religijne” i przeżycie działania Bożego jako emocjonalne zaangażowanie się wobec Istoty Wyższej, która kieruje życiem człowieka i nadaje mu sens; e) konsekwencje wypływające z przekonań i doświadczeń, przejawiające się w świeckiej sferze życia. Autorka uzupełnia te podstawowe „dymensje” religijności — idąc za sugestiami H. Carrieria — przesłanką odnoszącą się do psychospołecznej przynależności do Kościoła. Postawa przynależności i identyfikacji z Kościołem wyraża się konkretnie w więzi z parafią jako grupą społeczną i w interakcjach z parafianami. Udział w życiu parafialnym i świadomość przynależności do grupy parafialnej tworzy szóstą płaszczyznę modelu analizy zjawiska religijnego katolików⁶.

Nieco inną koncepcję religii przedstawia I. Mörth w oparciu o dialektyczną teorię pola i inne teorie religii. Według niego „religia jest poznawczo-emocjonalnym polem znaczeń, wartości i działań, w którym przez tworzenie i ponadosobowe wzmocnienie niesprawdzalnych symboli i wzorów działania, indywidualna i ogólnospołeczna świadomość przygodności w konstytuowaniu społecznej rzeczywistości kultury, staje się ważna w działaniu przez osobowy akt uznania „za swoje” i międzyosobowy przekaz”⁷. W analizie struktury odniesienia religii ważne są trzy wertykalne „dymensje”: poznawcza, ekspresyjno-emocjonalna i działaniowa. W tej perspektywie należy ujmować religię jako pole tłumaczenia sensu, pole emocjonalne, pole wartości oraz pole działań. Trzy pierwsze „dymensje” konkretyzują się w specyficznych symbolach religijnych, rytach i formach interakcji. Ekspresyjno-emocjonalne elementy jako formy wyrażania się religii mają personalną jakość, czyli są kategorią indywidualno-psychologiczną. Mogą jednak ujawniać się w rozmaity sposób: indywidualnie (np. w mistyce), kolektyw-

⁵ Ch. Y. Glock, *Über die Dimensionen der Religiosität*, w: J. Mathes, *Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie*, t. 2, Reinbek 1969, 150—168.

⁶ U. Boos-Nünning, *Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen*, München 1972, 49—54.

⁷ I. Mörth, *Die gesellschaftliche Wirklichkeit von Religion. Grundlegung einer allgemeinen Religionstheorie*, Stuttgart 1978, 161.

no-interakcyjnie (np. w kolektywnej ekstazie, jak w tańcu, śpiewie itd.) i rytualistycznie⁸.

Przez doświadczenie religijne rozumie się „wszystkie uczucia, spostrzeżenia i doznania, które doświadczane są przez podmiot lub określane są przez grupę religijną albo społeczeństwo, jako nawiązanie porozumienia, bez względu na to, w jakim stopniu, z istotą boską, tzn. z Bogiem”⁹. Doświadczenie religijne bazuje na przekonaniu, że człowiek może osiągnąć rzeczywistość nadprzyrodzoną i odczuwać działanie transcendencji. Człowiek przeżywający „spotkanie ze świętością”, z „transcendencją”, z siłami, które uważa za wyższe od siebie, nie jest wyizolowany ze społeczeństwa, z całokształtu tych treści i pojęć religijnych, które są ukształtowane przez społeczeństwo, ale jego kontakt z czymś, co jest poza nim, poza sferą zjawisk i rzeczy „tego świata”, ma charakter osobowy¹⁰. Uczucia i przeżycia religijne są ukierunkowane na przedmiot wiary. W tym sensie „religia stanowi zawsze odniesienie, skierowanie (relacje) człowieka do przedmiotu religijnego, który nie tylko tłumaczy, ale także w jakiś sposób dopełnia, wzmacnia egzystencję człowieka”¹¹.

Subiektywne przeżycia religijne rzadko manifestują się w ekstremalnych i dramatycznych formach wyrazu jak np. nagłe nawrócenie, „odrodzenie” religijne, ekstaza, przeżycie mistyczne, zachwyt, upojenie mistyczne itp., lecz przejawiają się w zwykłych określonych postawach i formach wyrazu o charakterze indywidualnym i grupowym. Różnią się intensywnością, charakterem, genezą i trwaniem. Z reguły wyrażają się w formie artykułowanych i przedkładanych potrzeb, w formie zaufania, nadziei, miłości, modlitwy, lęku, zachwytu, szacunku, pietyzmu, szukania rozwiązania wyłaniających się problemów życiowych (zwłaszcza sensu ludzkiego życia), w świadomości indywidualnej zależności i podporządkowania, dążenia do zjednoczenia i fascynacji płynącej z więzi z tym „co nadprzyrodzone”¹². Doświadczenie „ostatecznej rzeczywistości”, wyrażające się bardziej w wątkach emocjonalnych niż intelektualnych (bardziej przeżywane niż upojeniowane), może oznaczać odczucie bezpośredniej obecności Boga i jego świętości, otwarcie się na kogoś „zupełnie innego”, odczucie bliskości działania Bożego w świecie i w pracy zawodowej, przekonanie o legitymizowaniu sensu życia przez Boga, zasięganie porad przy podejmowaniu trudnych decyzji, oczekiwanie zbawienia przez kontakt z tym, co transcendentne itd.¹³.

Śród różnych koncepcji opisujących komponenty doświadczenia religijnego przytoczymy kilka. H. Becker i H. E. Barnes, nawiązując do koncepcji R. Otto o *sensus numinis* — „dreszcz świętej trwogi” — wy-

⁸ Tamże, 157.

⁹ R. Stark, *A taxonomy of religious experience*, Journal for the Scientific Study of Religion 5 (1965) nr 1, 17 (cytuje za B. Leś, *Religijność społeczeństw przemysłowych. Studium porównawcze Francji i Wielkiej Brytanii*, Warszawa 1977, 89).

¹⁰ D. M. Ugrinowicz interpretuje doświadczenie religijne jako wytwór społeczny, jako przyswojenie sobie przez jednostkę wierzeń i wyobrażeń religijnych egzystujących w społeczeństwie (D. M. Ugrinowicz, *Wstęp do religioznawstwa teoretycznego*, Warszawa 1977, 92).

¹¹ Z. J. Zdybicka, *Współczesna filozofia religii — koncepcje i tendencje*, w: *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, Warszawa 1978, 118.

¹² Por. Ch. Y. Glock, *art. cyt.*, 161—163.

¹³ Niektóre z tych wskaźników omawia się w ramach „dymensji” tzw. personalnej religijności: U. Boos-Nünning, E. Golomb, *Religiöses Verhalten im Wandel. Untersuchungen in einer Industriegesellschaft*, Essen 1974, 35—39. W innym znaczeniu używa terminu „doświadczenie religijne” J. Wach, *Socjologia religii*, Warszawa 1961, 48—49.

wolowanego przez coś wyczuwalnego ale niepojętego, piszą: „Potęga czy potęgi, istota czy istoty, uważane za „obiektywne” podłoże tego dreszczu, mogą być czczone w miłości lub strachu ekstazy lub spokojnie, w religijnej pokorze lub z krzepiącą ufnością w możliwości magii, samotnie lub wśród pobożnych współbraci, z największym oddaniem lub z surową powściągliwością, w mękach lub ze słodyczą, jako bezcielesna siła lub jak ktoś „posiadający ludzkie cechy i namiętności”. Wszystkie te przejawy kultu są jednak w swej istocie skierowane ku czemuś, co w pojęciu ogółu przekracza ostatecznie i całkowicie wszystko to, co tylko ludzkie, a nawet to, co tylko naturalne”¹⁴.

Według R. Starka doświadczenie religijne przejawia się w następujących formach: a) doświadczenia utwierdzającego, podczas którego podmiot zostaje uczuciowo czy też intuicyjnie utwierdzony w przekonaniu o prawdziwości i słuszności przyjętych wierzeń; b) doświadczenia obustronnego polegającego na poczuciu, że nie tylko bóstwo istnieje, ale również dostrzega człowieka, co przejawia się w poczuciu, że bóstwo wybrało człowieka spośród innych, pomogło w chwili trudnej i kryzysowej, jeżeli zaś kiedyś ukarało człowieka, to po to, by ustrzec go przed większym złem; c) doświadczenia ekstazy, czyli poczucia, że kontakt z bóstwem przetrada się w afektywny i osobisty stosunek; d) doświadczenia objawionego, polegającego na poczuciu, że bóstwo przekazuje człowiekowi jakieś polecenia i życzenia¹⁵.

W kwestionariuszu do badań nad religijnością przygotowanym przez Zakład Socjologii Religii KUL i Zakład Socjologii Religii Seminarium Duchownego SAC, doświadczenie religijne zostało zoperacjonalizowane przez pięć wskaźników. Dotyczyły one takich kwestii jak związek sensu życia z wiarą (prawdziwy sens życia znajduje się tylko w wierze lub w wierze i równocześnie poza wiarą lub tylko poza wiarą), wiara jako wyraźna pomoc w codziennej pracy i życiu, wiara jako źródło poczucia bezpieczeństwa w trudnych sytuacjach życiowych i źródło poczucia pewności w ostatniej godzinie życia oraz poczucie (lub odczucie) bliskości Boga.

Dla J. Szmyda kategoria „przeżycia religijnego” (= doświadczenie religijne) to „stan wewnętrzny z przewagą doznań emocjonalnych, wyobraźniowo-fantazyjnych i wolicjonalnych”, który obejmuje swym zakresem z kolei tego rodzaju pojęcia, jak uczucie religijne, myślenie religijne, wyobrażenie religijne, skupienie religijne, kontemplacja religijna itp.¹⁶

Pojęcie doświadczenia religijnego pełni ważną rolę w tych koncepcjach, w których przeciwstawia się sobie różne formy religijności, np. religijność głoszoną i przeżywaną, religijność konwencjonalną (*conventional religious rigidity*) i religijność przeżywaną personalnie (*personally experienced belief*).¹⁷ Osoby odznaczające się konwencjonalną religijnością nie zawsze praktykują z religijnych motywów, znaczną rolę odgrywa u nich przyzwyczajenie, normy społeczne i wpływy środowiska rodzinnego. W religijności opierającej się o osobiste doświadczenie poza zewnętrznymi formami zachowań religijno-kościelnych kryje się rzeczywista pobożność i głębokie życie religijne. Sfera religijnych wartości jest przeżywana z głębszym i większym zaangażowaniem uczuciowym.

Istnieje ogromna i przebogata gama doświadczenia obecności Boga w świadomości jednostek. Taksonomia doświadczenia religijnego, związanego z wia-

¹⁴ H. Becker, H. E. Barnes, *Rozwój myśli społecznej od wiedzy ludowej do socjologii*, t. 2, Warszawa 1965, 453.

¹⁵ Podają za B. Leś, *dz. cyt.*, 89—90.

¹⁶ J. Szmyd, *Osobowość a religia. Z psychologii religii w Polsce*, Warszawa 1979, 336.

¹⁷ T. W. Adorno, E. Frankel-Brunswik, D. J. Levinson, R. N. Sanford, *The authoritarian personality*, New York 1950, 730.

ra i praktykami religijnymi, nie została dostatecznie opracowana. Niemniej, różne formy i typy tego doświadczenia są zawsze przejawami interpersonalnego spotkania człowieka z „transcendencją”, ze „świętością”. Warto dodać, że we współczesnych społeczeństwach wysoko rozwiniętych narasta liczba tych, którzy szukają rzeczywistego czy domniemanego doświadczenia religijnego poza Kościołem, poza kontekstem zinstytucjonalizowanych religii.

2. Empiryczne wskaźniki doświadczenia religijnego

Problematyka doświadczenia religijnego nie była przedmiotem szerszych badań socjoreligijnych i w dalszym ciągu znajduje się w początkowym stadium opracowania. Socjologiczne badania empiryczne nad doświadczeniem religijnym nie wyszły poza pierwsze nieśmiałe początki. Zresztą w ogóle zjawiska natury uczuciowej są mało dostępne dla obiektywnych pomiarów psychospołecznych¹⁸.

W badaniach brytyjskich nad doświadczeniem religijnym rozpatrywano zagadnienie odczucia obecności Boga, bycia zbawionym lub ukaranym przez Boga, przeżywanie kuszenia przez szatana. Najbardziej powszechne okazało się doświadczenie potwierdzające istnienie Boga, pozostałe kategorie doświadczenia religijnego występowały rzadziej, najrzadziej zaś poczucie otrzymania kary Bożej. Wśród katolików brytyjskich 55% było pewnych, że doświadczyli Boga w swoim życiu. Odczucie bycia zbawionym przez Chrystusa przejawiało się u 52% przedstawicieli Kościoła anglikańskiego, u 55% metodystów i u 52% członków innych wyznań protestanckich w Anglii. Poczucie otrzymania kary Bożej przejawiało się u 42% — z pierwszej grupy, u 32% — z drugiej i u 25% — z trzeciej. Wyniki badań nad doświadczeniem religijnym wykazywały pewną zbieżność z rezultatami badań nad wiarą religijną¹⁹.

W czasie badań nad słownictwem religijnym wśród 130 studentek w wieku 18—22 lat ze środowiska akademickiego w Brukseli (lata 1964—66), 67,7% zapytanych odpowiedziało twierdząco na pytanie: „Czy miałas w swoim życiu doświadczenie (przeżycie), które w swoim osobistym słownictwie nazwałabyś doświadczeniem religijnym?”, a 32,3% — negatywnie²⁰. W sondażu Gallupa w USA 20% Amerykanów w skali ogólnokrajowej stwierdziło, że miało doświadczenia religijne, natomiast wśród katolików było takich osób 44%²¹. Wyniki porównawczego badania z 1948 r. i 1967 r., przeprowadzonego wśród studentów Williams College w USA, wykazały spadek nasilenia uczucia rewerencji wobec Boga. O ile w 1948 r. 12% przeżywało codziennie stany uwielbienia i czci w stosunku do Boga, 15% — często, 26% — okazjnie, 22% — rzadko i 24% — wcale, to odpowiednie dane dla 1967 r. kształtowały się na poziomie: 3%, 16%, 23%, 35%²².

Badani katolicy austriaccy okazali się o wiele bardziej religijni niż wynikałoby to z manifestowanej przez nich więzi z Kościołem. Za bardzo ważne i ważne uznali oni funkcje religii zoperacjonalizowane w następujących twierdzeniach: „Można modlić się do Boga i czerpać stąd nowe siły” — 82% badanych Austriaków; „Bez wiary traci się nadzieję” — 69%; „Bez religii

¹⁸ K. Pospiszyl, *Oddziaływanie ojca na postawy moralne dziecka (w świetle badań empirycznych)*, *Kwartalnik Pedagogiczny* 1 (1979) 38.

¹⁹ Podają za B. Leś, *dz. cyt.*, 153—157.

²⁰ A. Godin, *Le chrétien à l'écoute de la psychologie*, w: *Bilan de la théologie du XX^e siècle*, Tournai-Paris 1971, 180—189.

²¹ Ch. Y. Glock, R. Stark, *Religion and Society in Tension*, Chicago 1965, 43.

²² W. Adamski, *Tendencje zmian w postawach politycznych i światopoglądowych młodzieży amerykańskiej*, *Człowiek i Światopogląd* 1 (1977) 123.

nie można rozwiązać trudnych sytuacji" — 68%; „Religia jest dla mnie pociechą w potrzebach życiowych" — 62%; „Wiara czyni wolnym i w pełni świadomym" — 62%; „Jeżeli brakuje wiary w małżeństwie, brakuje także wzajemnego zaufania" — 61%; „Wiara pomaga przezwyciężyć wiele kryzysów w małżeństwie" — 57%; „Bez chrześcijaństwa nie ma sprawiedliwości na świecie" — 57%; „Tylko człowiek wierzący może zdobyć się na wielkie poświęcenie" — 49%; „Bez religii nie mógłbym podjąć najważniejszych decyzji w moim życiu" — 42%.

Takie funkcje religii jak kształtowanie nadziei, pociechy, wolności, samoświadomości, sprawiedliwości, zaufania, oraz uznawania w religii źródła przezwycięzania strachu przed śmiercią, zdobycia sensu życia i podejmowania trudnych decyzji, zyskały szeroką aprobatę katolików. Religia służy — w ich przekonaniu — wyjaśnianiu i przezwyciężaniu wyjątkowych i nietypowych sytuacji indywidualnej i rodzinnej egzystencji. Rozszerzająca się w czasach dzisiejszych religijność częściej jest określana przez takie przekonania jak: „wiara jako pomoc przeciw zwątpieniom", „poczucie bezpieczeństwa przez wiarę", „błogosławieństwo Boże dla małżeństwa", „jestem chrześcijaninem, ponieważ Chrystus znaczy dla mnie wiele" itp. niż przez praktyki religijne. W tym sensie im człowiek więcej oczekuje od religii, tym bardziej jest religijny²³.

U. Boos-Nünning uwzględniła w 1970 r. w badaniach nad religijnością katolików wielkiego miasta Bochum (RFN) parametr doświadczenia religijnego²⁴. Formy doświadczenia religijnego zostały opisane przy pomocy takich pojęć jak „potrzeby religijne", „zaufanie", „bojaźń", „ufność" itp. Subiektywne przeżycia religijne zoperacjonalizowano w siedmiu twierdzeniach przedstawionych respondentom do oceny. Przedstawione do oceny twierdzenia dotyczyły przeżyć, odczuć, ocen itp. wywoływanych przez religię oraz roli religii w życiu człowieka. Pozwoliły na ustalenie kontinuum skali od bardzo pozytywnej postawy wobec religii, aż do postawy krańcowo negatywnej. Respondenci mieli za zadanie tylko wybranie jednej z pięciu odpowiedzi z góry skategoryzowanych.

Ponad połowa badanych katolików przeżywała wiarę i religię jako siłę dającą zabezpieczenie i poczucie bezpieczeństwa (57% — tak, 20% — częściowo, 23% — nie). Tyle samo „widziało" w wierze pomoc w trudnych i beznadziejnych sytuacjach. 62% zgodziło się z twierdzeniem: „Wiara w Boga chroni mnie przed zwątpieniem w trudnych sytuacjach", 17% — tylko częściowo i 21% — odrzuciło to twierdzenie. Około 2/3 katolików przeżywało więc wiarę jako pomoc i pociechę w życiu.

W sferze emocjonalnej wiara była ujmowana jako źródło sensu życia. Dla 56% katolików życie bez wiary byłoby pozbawione sensu (16% — zgadza się z tym częściowo, 28% — nie zgadza się), a według przekonania 44% katolików jedynie religia nadaje prawdziwy sens życiu (22% — zgadza się z tym częściowo i 34% — nie zgadza się). Nieco mniej niż połowa katolików dostrzegała w wierze główny i jedyny sens ludzkiego życia. Dla 47% katolików wiara była źródłem bliskości Boga (dla 18% — częściowo, dla 35% — wcale), dla 56% — poczucia bezpieczeństwa w ostatniej godzinie życia (dla 20% — częściowo, dla 24% — wcale), dla 65% — źródłem nadziei i zaufania (dla 24% — częściowo, dla 11% — wcale).

Stopień akceptacji twierdzeń odnoszących się do „dymensji" doświadczenia religijnego jest stosunkowo wysoki. Najsilniej przeżywana jest wiara jako źródło zaufania i pomocy w zwątpieniach życiowych, nieco słabiej — jako źródło sensu życia i jako środek kontaktu z Bogiem. We współczesnym spo-

²³ P. M. Zulehner, *Kirche und Priester zwischen dem Auftrag Jesu und den Erwartungen der Menschen*, Wien 1974, 33—36.

²⁴ U. Boos-Nünning, *dz. cyt.*, 96—98.

łeczeństwie zdaniem U. Boos-Nünning zmienia się układ odniesienia dla określania religijności. „Człowiek religijny” jest określany nie tyle przez udział w praktykach religijnych, przez akceptację twierdzeń wiary i nasilenie kontaktów z organizacjami kościelnymi, lecz przez emocjonalną więź z wiarą (pomoc w trudnych sytuacjach życiowych) oraz wyznawaną wiarą w Boga. To „przeformowanie” oznacza w istocie subiektywizację religijności.

Przedstawiony stan badań nad doświadczeniem religijnym nie upoważnia do zbyt wielu uogólnień. Dotychczasowe próby socjologów w analizowanych kwestiach zaledwie punktuja przebogata sfera doświadczenia religijnego, ale nie wyczerpują. Rozmaitość uwzględnianych wskaźników nie pozwala na dokonywanie kompetentnych porównań. Zastosowanie w szerokim zakresie technik badawczych opartych o zestandaryzowane ankiety, w których badacz przedstawia respondentom do wyboru szereg twierdzeń w postaci zrozumiałych i przystępnych sformułowań, nie jest najlepszym rozwiązaniem, lecz raczej wstępną penetracją mającą na celu dotarcie do głębszych warstw badanych zjawisk religijnych. Dalszy postęp w dziedzinie badań nad doświadczeniem religijnym będzie domagać się współpracy socjologów z psychologami i psychosocjologami religii. Dotychczas przeprowadzone sondaże wskazują na stosunkowo znaczny zasięg różnych kategorii doświadczenia religijnego, szerszy niż należałoby to przypuszczać w oparciu o analizy rytualnych zaangażowań katolików. Dokonany krótki przegląd literatury socjologicznej nie jest wyczerpujący i jest tylko wstępną próbą uporządkowania niektórych pojęć oraz pokazania możliwości socjologicznej analizy doświadczenia religijnego.

ks. Janusz Mariański, Płock

II. UWARUNKOWANIA RECEPCJI PROGRAMÓW TELEWIZYJNYCH PRZEZ MŁODZIEŻ

Jednym z bardzo znamienitych elementów kultury XX wieku jest film i telewizja²⁵. Warunkują one wraz z innymi środkami masowej informacji typ kultury masowej. Nic więc dziwnego, że z roku na rok wzrasta zainteresowanie zarówno filmem, jak i telewizją. Interesują się nimi specjaliści różnych dziedzin wiedzy. Wiele ośrodków naukowych prowadzi systematyczne prace badawcze nad tymi zagadnieniami.

Analizując zainteresowania naukowców telewizją zauważa się różnicę podejść uczonych amerykańskich i europejskich do środków masowej informacji, a w szczególności do telewizji. Podejście amerykańskich uczonych charakteryzuje zainteresowanie telewizją jako środkiem propagandy, narzędziem kształtowania gustów, opinii, przekonań itp. Inspiracje do tego typu zainteresowań płynęły z kół handlowo-przemysłowych, dla których telewizja, a wcześniej radio i film były doskonałym narzędziem propagowania ich własnych wyrobów.

W Europie studia nad środkami masowego przekazu, w tym także nad telewizją, rodziły się na uniwersytetach, w instytutach psychologii i pedagogiki oraz środowiskach artystycznych i kulturalnych. W związku z tym zastanawiano się w pierwszych studiach nad naturą i możliwościami estetycznymi techniki masowego komunikowania, rozpatrywano problemy pragmatyczno-moralne itp. Ostatnio, badania europejskie nad środkami masowego przekazu związane są ze szkołą semiotyczno-strukturalną we Francji i Włoszech, ze studiami nad kulturą masową w RFN i Anglii i z orientacjami marksistowskimi w Europie Środkowej i Wschodniej.

²⁵ Ks. Jan Chrapek, *Uwarunkowania recepcji programów telewizyjnych przez młodzież*, Lublin 1979 (rozprawa doktorska, maszynopis w archiwum KUL).

W ramach podejmowanych coraz liczniejszych badań nad telewizją wyróżnić można następujące nurty tematyczne:

1. telewizja na tle innych środków masowego przekazu;
2. specyfika telewizji: analizy modeli telewizyjnego przekazu, ich uwarunkowań historycznych w różnych krajach i okresach itp.;
3. problemy prawne związane z przekazem programów telewizyjnych;
4. problemy typologii publiczności telewizyjnej, zależności zachodzących między telewizją a słuchaczami, zrozumiałością programów itp.;
5. rola środków masowego przekazu w wychowaniu oraz ich wpływ na młodzież;
6. wzory osobowe, preferowanie modeli przekazywanych przez programy telewizyjne;
7. problem wykorzystania telewizji dla celów propagandowo-reklamowych;
8. badania lingwistyczno-semiotyczne nad pojedynczymi przekazami telewizyjnymi (programami);
9. organizacja centrów telewizyjnych i produkcja programów;
10. reforma centrów telewizyjnych;
11. rozwój środków masowego przekazu od strony technicznej i problemy z tym związane;
12. wykorzystanie telewizji w szkołach i uniwersytetach;
13. bibliografia i kompendia statystyczne dotyczące telewizji.

Z tej dużej grupy różnego rodzaju nurtów tematycznych dotyczących telewizji autora rozprawy szczególnie interesuje problem odbioru telewizji, w tym głównie przez młodzież, oraz uwarunkowania środowiskowo-demograficzne tego odbioru. W pracy poszukuje się odpowiedzi na pytanie, jak określone uwarunkowania modyfikują recepcję programów telewizyjnych przez młodzież. Tak określony problem pracy wymagał zgromadzenia materiału empirycznego za pomocą ankiety opracowanej przez autora. Badania przeprowadzone były wśród młodzieży dwóch szkół średnich Lublina w 1978 r.

Rozprawa składa się z sześciu rozdziałów. W rozdziale I przeprowadzono analizę recepcji programów telewizyjnych przez młodzież. Autor posługuje się w pracy następującą definicją recepcji: recepcja jest to odbiór treści płynących ze źródła informacji, na które składają się kolejne elementy: 1. częstotliwość korzystania ze źródła informacji, 2. upodobania programowe odbiorców, 3. akceptacja treści płynących ze źródła informacji.

Rozdział drugi przedstawia cechy społeczno-demograficzne i ich wpływ na recepcję. Trzeci ukazuje jak środowisko rodzinne i koleżeńskie warunkuje recepcję programów telewizyjnych ankietowanej młodzieży. Kolejny, czwarty rozdział, przedstawia ilość czasu wolnego respondentów, ich zainteresowania i uczestnictwo w innych środkach masowej informacji oraz omawia, jak te fakty wpływają na recepcję. Zależności występujące między stosunkiem respondentów do telewizji a recepcją programów przez nią przekazywanych przedstawia następny rozdział pracy. Ostatni, szósty rozdział ukazuje religijność respondentów oraz jej wpływ na recepcję.

Nowość omawianej pracy polega na:

1. wzięciu pod uwagę w jednym studium całego kompleksu uwarunkowań socjologicznych recepcji;
2. uwzględnieniu w ramach uwarunkowań recepcji — religijności;
3. przystosowaniu definicji recepcji do badań socjologicznych (oraz jej operacjonalizację);
4. przeprowadzeniu typologii recepcji w ramach parametrów, jak też typologii kompleksowej.

Jak wspomniano wyżej rozdział pierwszy omawia recepcję programów telewizyjnych przez młodzież. Na końcu tego rozdziału autor zamieścił typologię recepcji zarówno według parametrów recepcji (częstotliwość korzystania, upodobania i akceptacja), jak też typologię kompleksową.

W ramach parametru częstotliwości wyróżnił autor trzy typy:

- I. „Zagorzały oglądacz”, tzn. tacy respondenci, dla których telewizja jest prawie „wszystkim”. Są to więc typowi konsumenci treści telewizyjnych. Reprezentowani są przez 10,3% respondentów.
- II. „Widz umiarkowany”. Do tego typu częstotliwości należy najwięcej respondentów, bo 63,8%. Charakteryzują się tym, że oglądają telewizję z pobudek poznawczych.
- III. „Widz wybiórczy” ogląda programy telewizyjne wtedy, gdy są bardziej interesujące. Należy do tego typu 25,6% respondentów.
W ramach parametru upodobań wyróżniono także trzy typy:
 - I. „Upodobania konsumpcyjne”. Respondenci zaliczający się do tego typu oglądają telewizję „jak leci”, dla celów rozrywkowych i „zabicia czasu”. Opisanym rodzajem upodobań charakteryzuje się 19,8% respondentów.
 - II. „Upodobania profesjonalno-użytkowe”. Nowym w porównaniu z poprzednim typem upodobań elementem są potrzeby poznawcze respondentów. Do powyższego typu należy 68,5% ankietowanych.
 - III. „Upodobania osobowe”. Cechuje się nimi 11,7% respondentów.
W parametrze akceptacji wyróżniono również trzy typy.
 - I. „akceptacja bezkrytyczna” (6,1% respondentów)
 - II. „akceptacja selektywna” (77,4% respondentów)
 - III. „akceptacja sprzeciwu” (16,5%). Respondenci tego typu odnoszą się z opozycją do wszystkiego, co telewizja przekazuje.

Na zakończenie pierwszego rozdziału omawianej pracy przeprowadzona została także, jak już wspomniano, typologia kompleksowa recepcji. Wyróżniono: „typ recepcji bezkrytycznej”, którą charakteryzuje się 11,5% respondentów, „typ recepcji selektywnej” najliczniej reprezentowany (65,5% wszystkich respondentów) oraz typ „recepcji wybiórczej” (23,0% respondentów). Same nazwy charakteryzują już nieco poszczególne typy.

Kolejny etap analiz omawianej pracy zmierzał do ustalenia, jak czynniki społeczno-demograficzne, tj. wiek, płeć, pochodzenie społeczne i rodzaj szkoły wpływają na recepcję:

a) struktura wieku nie wpływa zasadniczo na częstotliwość oglądania telewizji. Różnicuje natomiast upodobania i akceptację, tzn. wzrastają zapotrzebowania poznawcze respondentów, zmniejsza się wskaźnik procentowy tych, którzy posiadają ulubionych aktorów. Wzrasta liczba osób twierdzących, że telewizja ma wpływ na ich postępowanie. Dodajmy, że wspomniane zależności mają charakter silnych zależności statystycznych.

b) struktura płci różnicuje nieco częstotliwość oglądania telewizji oraz zasadniczo upodobania i akceptację. Wśród chłopców telewizja jest bardziej popularna niż wśród dziewcząt.

c) rodzaj szkoły wpływa także na recepcję programów telewizyjnych, tzn. nie modyfikuje częstotliwości oglądania telewizji a wpływa jedynie na upodobania i akceptację.

d) pochodzenie społeczne tylko w minimalnym stopniu różnicuje częstotliwość korzystania z telewizji. Mocno wpływa natomiast na cel korzystania z telewizji.

Jednym z najbardziej istotnych środowisk wychowawczych jest rodzina i grupy rówieśnicze. Środowisko rodzinne według autora omawianego studium w bardzo małym stopniu różnicuje częstotliwość oglądania telewizji. Większy wpływ mają grupy rówieśnicze, które oddziałują także na upodobania i akceptację. Natomiast ilość posiadanego przez respondentów czasu wolnego wpływa na częstotliwość oglądania telewizji oraz różnicuje sposób akceptacji. Zainteresowania zaś respondentów wpływają na upodobania i ak-

ceptację. Zależności statystyczne są w tym względzie dość silne, a wpływ ten wyraża się między innymi w tym, że respondenci posiadający zainteresowania częściej od nie posiadających żadnych zainteresowań szukają w telewizji treści informacyjnych. Mają oni także ulubionych aktorów i bohaterów, których pragną naśladować. Uczestnictwo respondentów w innych środkach masowej informacji (poza telewizją) powoduje wzrost upodobań profesjonalno-użytkowych i osobowych, nie wpływa natomiast na częstotliwość korzystania z telewizji. Na przyjmowanie telewizyjnych treści, czyli na ich recepcję, wpływa także stosunek do telewizji. Jeśli jest on nacechowany „wiarą” w telewizyjny przekaz, odbiorcy w sposób bardziej otwarty recypują treści przez telewizję przekazywane.

Uwarunkowaniem, które po raz pierwszy zostało w takim zakresie wzięte pod uwagę przy analizowaniu recepcji telewizyjnych treści jest religijność. Jak wynika z analiz przeprowadzonych w omawianej pracy, religijność nie wpływa zasadniczo na częstotliwość korzystania z telewizji, ale różnicuje upodobania i akceptację.

Jak więc widać recepcja programów telewizyjnych przez młodzież uzależniona jest od wielu czynników, w tym także od stopnia religijności respondentów.

ks. Jan Chrapek CSMA, Lublin

III. RELIGIJNOŚĆ RODZICÓW A RELIGIJNOŚĆ DZIECI W ŚRODOWISKU MIEJSKIM

Problem rozprawy²⁶ można zamknąć w pytaniu: Czy religijność dzieci uzależniona jest od środowiska rodzinnego? Jeżeli tak, to w jakim stopniu dzieci naśladują rodziców? Praca ma charakter studium socjologicznego i składa się z siedmiu rozdziałów. Rozdział pierwszy ma charakter wprowadzający. W rozdziale drugim przeprowadzona jest charakterystyka środowiska i badanej zbiorowości. Religijnością rodziców w opinii dzieci zajmuje się rozdział trzeci. Czwarty zaś rozdział omawia religijność dzieci. W rozdziale piątym przedstawione są charakterystyczne cechy religijności rodziców i dzieci. Szósty rozdział przedstawia zależności zachodzące między religijnością rodziców i dzieci. W ostatnim rozdziale omówione są uwarunkowania religijności dzieci.

Materiał do omawianej pracy został zebrany przy pomocy ankiet przeprowadzonych wśród uczniów sześciu szkół podstawowych średniego miasta diecezji szczecińsko-kamieńskiej. Badaniami zostały objęte dzieci w wieku 12-15 lat z klas VI-VIII. Przeprowadzone zostały one podczas lekcji katechezy. Autor wykorzystał w pracy także wyniki badań przeprowadzonych w zbliżonych środowiskach miejskich przez innych autorów.

Przeprowadzone w pracy przez autora analizy wykazują, że większość rodziców badanych dzieci jest wierząca i praktykująca. Rodzice ci w większości przypadków stwarzają dogodne warunki religijnej socjalizacji dzieci. Tylko niewielka grupa rodziców jest obojętna religijnie. Wysoki jest także, jak stwierdza autor, stan religijności badanych dzieci, a dziewczęta są bardziej religijne od chłopców.

W dalszych analizach pracy autor wykazał, iż religijność dzieci w jej podstawowych cechach podobna jest do religijności rodziców. Wśród dzieci obserwuje się jednak większe nasilenie praktyk religijnych i wyższy poziom

²⁶ Ks. Jan Gałęcki, *Religijność rodziców a religijność dzieci w środowisku miejskim*, Lublin 1978 (rozprawa doktorska, maszynopis w archiwum KUL).

moralności religijnej niż wśród rodziców. Dodać jeszcze wypada za autorem, że dzieci pod względem religijności częściej naśladowają matki niż ojców.

Dalsze analizy wykazują, iż nie tylko profil, ale także poziom religijności dzieci zależy od religijności rodziców: im bardziej religijni rodzice, tym bardziej religijne dzieci. Można zdaniem autora powiedzieć, że poziom religijności dzieci bardziej uzależniony jest od poziomu religijności matek niż ojców. Religijność dzieci uwarunkowana jest typem społecznym rodziny. Ogólnie można stwierdzić, że rodziny wielkie, wielodzietne i pełne stwarzają lepsze warunki religijnej socjalizacji dzieci niż rodziny małe. Dzieci pod względem religijności przewyższają nieznacznie rodziców i podciągają ich pod względem religijnym, czyli oddziaływanie jest dwukierunkowe.

ks. Jan Chrapek CSMA Lublin