

REMIGIUSZ T. CIESIELSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Instytut Kulturoznawstwa
e-mail: remigiusz.ciesielski@amu.edu.pl

Problemy dotyczące badań ankietowych nad współczesną religijnością w Polsce

Abstract. *Within social research, religiosity is most often studied with quantitative methods. One of the techniques of this type of research is the survey. This text is an attempt to present possible errors in the study of religiosity using this technique. The text contains a proposal to confront quantitative research with data obtainable through qualitative research.*

Keywords: *religious studies, quantitative research, qualitative research, interpretation errors*

Przyjmuje się, że praktyki religijne są wskaźnikiem religijności, który najłatwiej poddaje się obserwacji. Ale tak jak nie można utożsamiać religii z kultem, tak też nie powinno się utożsamiać natężenia praktyk religijnych z religijnością. Religijność nie jest bowiem redukowalna do zachowań rytualnych, choć posiadają one zasadnicze znaczenie dla charakterystyki badanej religijności. Obok praktyk pojawiają się także inne wskaźniki religijności: autoidentyfikacja religijna, wiedza religijna, wiara, moralność, więź z Kościołem. Celem prezentowanego tekstu jest spojrzenie na relację zachodzącą pomiędzy językiem używanym w badaniach religijności a jego konsekwencjami obserwowanymi w proponowanych analizach w prowadzonych badaniach.

Jeśli charakterystyka religijności nie zamyka się w praktykach religijnych, a ich wysoki poziom nie musi dowodzić pogłębionej wiary, to jednak osłabienie czy

też zaniechanie praktyk religijnych prowadzi do osłabienia wiary, a także więzi z Kościołem. Stąd tak duże znaczenie opisu i obserwacji przemian w praktykach religijnych dla badania kształtu religijności.

Materiał badawczy, jaki poddajemy analizie w przypadku opisu praktyk religijnych, zawiera wiele wątków znacznie wykraczających poza obszar zainteresowań określonych samym badaniem religijności. Badania te nie zawierają bezpośrednich relacji badanych dotyczących ich życia religijnego, nie posiadają także spostrzeżeń osób prowadzących badania. Dzięki temu jest to jedynie wypowiedzanie się o badanej rzeczywistości z pominięciem opinii i emocji towarzyszących odbiorcy.

W materiałach zgromadzonych w badaniach ankietowych jasno widać, że brak w tych badaniach odniesień do osobistych doświadczeń obserwowanych osób, co prowadzi do konstatacji, że właśnie ich opinii o roli praktyk religijnych, narracji towarzyszącej liczbowemu opisywaniu praktyk religijnych, brakuje najbardziej. Z tego też powodu uzyskanych danych nie można uznać za materiały przepełnione wyjątkowo głęboką autorefleksją. Jak wskazuje Graham Gibbs:

Budowanie narracji czy też opowiadanie historii (*storytelling*) jest jednym z podstawowych sposobów, w jaki ludzie organizują swoje rozumienie świata (zob. Flick 2010, 2011; Kvale 2010). Przez opowieści nadają sens swoim przeszłym doświadczeniom, a także dzielą się tymi doświadczeniami z innymi. Uważna analiza tematów, treści, stylu, kontekstu i samego aktu opowiadania pozwala odkryć, jak ludzie rozumieją znaczenia kluczowych wydarzeń w ich życiu bądź w życiu ich społeczności oraz dotrzeć do kulturowych kontekstów, stanowiących ramę ich życiowych doświadczeń¹.

Ukazaniu złożoności świata osób podejmujących praktyki religijne powinno pomóc uzupełnienie metod ankietowych o zastosowanie elementów eksploracyjnych studium przypadku (*exploratory cases*), które, jak wskazuje Krzysztof T. Konecki, pozwala „wstępnie rozpoznać problem, sformułować główne kategorie i pytania badawcze”². Robert K. Yin uważa, że materiałem nadającym się do prowadzenia takiego studium mogą być dokumenty i wszelkie dane archiwalne³, co po części jest związane z prowadzeniem badań ankietowych w tym samym środowisku przez dłuższy okres. Trzeba mieć jednak na uwadze, iż badanie ankietowe ma z konieczności formę zamkniętą, co jednak w żaden sposób nie ogranicza badacza.

W trakcie czytania wypowiedzi i opracowywania materiału obejmującego wyniki badań ankietowych często badaczowi towarzyszą pytania, które zadawali inni badacze wykorzystujący metody o charakterze narracyjnym: „czyją opowieść opowiadamy, jak ją opowiadamy i jak reprezentujemy tych, którzy opowiadają nam

¹ Por. G. Gibbs, *Analizowanie danych jakościowych*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 108.

² K.T. Konecki, *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 128.

³ R.K. Yin, *Case Study Research: Design and Methods*, Sage Publications, Thousand Oaks, CA 1989, s. 80, za: K.T. Konecki, *Studia z metodologii badań jakościowych*, s. 132.

te opowieści”⁴. Zagadnienia dotyczące opowieści pozwalają za znaczące uznać to, co pozawerbalne – milczenie i ciszę. Jak pisze Kathy Charmaz:

Chwile ciszy mają bardzo szczególnie znaczenie jako dane w każdym badaniu, które jest związane z wyborami etycznymi, dylematami moralnymi i polityką społeczną. Cisza oznacza nieobecność, czasami brak świadomości lub nieumiejętność wyrażenia słów i uczuć⁵.

Materiał ankietowy pozbawia możliwości głębszego kontaktu z rozmówcą. Ważne w analizie badań ankietowych informacje, które wydają się oczywiste, np. na temat ponadjednostkowych procesów mających wpływ na życie jednostki, na co wskazuje Catherine K. Riessman, prowadzą do konstatacji że takie dane są możliwe do wydobycia z innych pozaankietowych źródeł⁶.

Zapisy ludzkich wypowiedzi są doceniane nie tylko jako ważne źródło wiedzy o ludziach⁷, ale także jako istotne źródło informacji o epoce, w której powstały i wiedzy o praktykach, które opisują autorzy tych dokumentów⁸. Tim Rapley wskazuje, że analizując materiały pisane, można zauważyć, iż interesująca obok samego przekazu może być siła retoryczna tekstu, czyli to, w jaki sposób jego autor strukturalizuje i organizuje poruszane kwestie i w jaki sposób przekonuje o prawomocności interpretacji⁹. Zdaniem Gibbsa:

Uwaga osoby prowadzącej badanie skupia się tutaj nie tylko na treści wypowiedzi badanych czy na tym, jakie rzeczy lub wydarzenia opisują oni w swoich wypowiedziach, ale również na tym, jak o nich mówią, dlaczego powiedzieli właśnie o nich oraz jakich uczuć i doświadczeń doznali. Narracje umożliwiają nam poznanie sposobu, w jaki nasi rozmówcy nadają sens swoim doświadczeniom. Oznaczają ponadto oddanie głosu samym badanym, dzięki czemu możemy zacząć rozumieć, w jaki sposób doświadczają swojego życia¹⁰.

Mam też głębokie przekonanie, że konieczne jest uzupełnienie danych ankietowych o źródła, które pozwalają na zapis życiowej prawdy. Jak wskazuje Jean-Claude Kaufmann:

⁴ K. Charmaz, *Teoria ugruntowana w XXI wieku. Zastosowanie w rozwoju badań nad sprawiedliwością społeczną*, w: N.K. Denzin, Y.S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 1, redakcja naukowa wydania polskiego: Krzysztof Podemski, PWN Warszawa 2009, s. 736.

⁵ *Ibidem*.

⁶ C.K. Riessman, *Analysis of Personal Narratives*, w: J.F. Gubrium, J.A. Holstein (red.), *Handbook of Interview Research. Context & Method*, Sage Publications, London 2001, s. 697.

⁷ W historiach życia ukryte są problemy konstruowania tożsamości i uczestniczenia w życiu społecznym. Por. I. Szlachcicowa, *Biografia a tożsamość*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2003, s. 13.

⁸ Por. T. Rapley, *Analiza konwersacji, dyskursu i dokumentów*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 43.

⁹ *Ibidem*, s. 197.

¹⁰ G. Gibbs, *Analizowanie danych jakościowych*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2010, ss. 130-131.

Zwykły człowiek kłamie rozmyślnie tylko w pewnych wypadkach. Rzadziej zniekształca, a częściej nadaje formę we właściwy dla niego sposób, aby wytworzyć sens, a nawet prawdę, jego własną prawdę. [...] Zamiast wyciągać wniosek, że mamy do czynienia z deformacją (a więc zebrany w ten sposób materiał nie może być analizowany), lepiej jest starać się o zrozumienie logiki wytwarzania sensu¹¹.

Idąc tym tropem, możemy zakładać, że zgromadzony przez badaczy materiał jest znaczącym odwzorowaniem jednostkowej rzeczywistości, która powinna podlegać weryfikacji głównie pod względem autentyczności. Według Davida Silvermanna:

Orientacja konstrukcjonistyczna przyjmowana przez wielu badaczy posiłkujących się metodami jakościowymi powoduje, że poświęcają oni uwagę raczej procesom, za sprawą których teksty opisują „rzeczywistość”, niż ustaleniu prawdziwości lub fałszywości zawartości analizowanych tekstów¹².

Podobne aspekty analizy ujmuje Michael V. Angrosino:

To, co jest „naprawdę prawdziwe”, jak ujmują to niektórzy badacze, to właśnie metody, które stosują jednostki po to, aby wytwarzać, podtrzymywać, a czasami także modyfikować nawzajem swoje poczucie porządku¹³.

Takie metody powinny być przedmiotem analiz współczesnego życia religijnego.

To, co ludzie myślą, mówią o rzeczywistości, jak i to, jakie nadają temu znaczenie, jest tak samo ważne, jak sama rzeczywistość¹⁴. W pisanych biografiami wywołane z pamięci fakty stają się przez autorów zinterpretowane, zatem „subiektywnie usensowione” zgodnie z nadawaną strukturą znaczeń¹⁵. Wiedza o własnym życiu, jaką w pogłębionych wywiadach mogą dzielić się indagowani, jest też znacząca dlatego, iż stanowi część wiedzy ogólnej, dotyczącej ludzi w podobnym położeniu i tych, którzy żyją w zdecydowanie lepszych warunkach. Podobnie jak ujmuje to Uwe Flick, wiedza:

[...] składała się z różnorodnych elementów: z wyraźnie epizodycznych fragmentów odnoszących się do określonych sytuacji z ich konkretnymi parametrami czasowo-przestrzennymi; z części wyraźnie semantycznych, obejmujących pojęcia i relacje wywiedzione z konkretnych sytuacji; wreszcie, z form hybrydowych, powstałych

¹¹ J.-C. Kaufmann, *Wywiad rozumiejący*, ON, Warszawa 2010, s. 97.

¹² Por. D. Silvermann, *Prowadzenie badań jakościowych*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 203.

¹³ M.V. Angrosino, *Obserwacja w nowym kontekście. Etnografia, pedagogika i rozwój problematyki społecznej*, w: N.K. Denzin, Y.S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 2, s. 38.

¹⁴ Por. M. Szpakowska, *Chcieć i mieć. Samowiedza obyczajowa w Polsce czasu przemian*, W.A.B., Warszawa 2003, s. 12 nn.

¹⁵ Por. I. Szlachcicowa, *Tożsamość biograficzna jako strategia życia – ciągłość czy zmiana?*, w: E. Hałas, K.T. Konecki, (red.), *Konstruowanie jaźni i społeczeństwa. Europejskie warianty interakcjonizmu symbolicznego*, Scholar, Warszawa 2005, s. 270.

ze zmieszania tych dwóch rodzajów wiedzy, jak w przypadku schematów przebiegu zdarzeń i procesów¹⁶.

Badania biograficzne są istotnym uzupełnieniem wyników badań ankietowych, dokumentując subiektywną interpretację własnego życia dokonaną przez człowieka, będącą często daleko idącą idealizacją rzeczywistości, a nawet opracowanym po czasie środkiem rozwiązywania własnych problemów, próbą racjonalizacji własnej biografii, własnego życia, własnych wyborów¹⁷. Takie właśnie przekonanie odnaleźć można w podejściu badawczym Floriana Znanieckiego, który pisze:

[...] sam osobnik, przez swe postawy wartościujące i dążenia czynne, jest wraz z innymi współtwórcą rzeczywistości społecznej, bierze mniejszy lub większy udział w jej utrzymywaniu i przekształcaniu, gdyż rzeczywistość społeczna nie jest niczym innym jak właśnie częściowo uporządkowaną syntezą wielu żyć osobistych i każda indywidualna postawa i dążenie jest realną siłą społeczną¹⁸.

Prowadząc badania dotyczące obszarów życia religijnego, należy mieć na uwadze wskazówki o jakościowej analizie treści, która do badania tekstów autobiograficznych jest przydatna. Jest to głównie analiza jakościowa i niezmatematyzowana, w której wskaźnikiem we wnioskowaniu na podstawie danego przekazu jest występowanie lub niewystępowanie pewnych charakterystycznych treści, które nie muszą pojawiać się licznie w danym przekazie. Dopuszcza ona zatem wskazania na rzadkie sytuacje, doświadczenia, kategorie, ale znaczące dla danego przypadku, w danym uwzględnionym kontekście. Jak wskazuje Kaufmann, istotą „metod jakościowych jest w większym stopniu rozumienie, wykrywanie zachowań, procesów lub modeli teoretycznych niż systematyczny opis, pomiar czy porównanie”¹⁹.

Wskazania te przekonują, że prezentowane w źródłach narracje stanowią solidne podstawy do analizy. Właśnie dlatego, że są opowieściami głęboko zindywidualizowanymi. Stanowią one źródło dokumentujące nie tylko fakty, ale i doświadczenia na podstawie których ludzie definiują siebie i społeczne otoczenie.

Pożyteczne będą tu jeszcze dwie uwagi dotyczące badań ankietowych. Pierwsza czyni punktem wyjścia obserwację, że jak nie ma religii bez Kościoła, tak nie ma Kościoła bez praktyk religijnych. Praktyki są ściśle związane z instytucjonalnym, kościelnym modelem religijności. Druga uwaga odwołuje się do innej obserwacji, tej mianowicie, że praktyki religijne są najbardziej widocznym i najczęściej

¹⁶ U. Flick, *Projektowanie badania jakościowego*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 103.

¹⁷ J. Włodarek, M. Ziółkowski (red.), *Metoda biograficzna w socjologii*, Warszawa – Poznań, 1990, s. 6.

¹⁸ F. Znaniecki, *Przedmowa*, w: J. Chałasiński, *Młode pokolenie chłopów. Procesy i zagadnienia kształtowania się warstwy chłopskiej w Polsce*, t. 1, Państwowy Instytut Kultury Wsi, Warszawa 1938, s. XI.

¹⁹ J.-C. Kaufmann, *Wywiad rozumiejący*, s. 41.

kontrolowanym elementem w opisie praktyk duszpasterskich zarówno życia całej parafii, jak i poszczególnych duchownych.

To dlatego, że w katolicyzmie przywiązuje się duże znaczenie do praktyk religijnych, jest sens je badać. Praktyki religijne są w badaniach powszechnie wykorzystywanym obszarem refleksji religijnej. Widać zatem, że przy badaniu praktyk religijnych winny znaleźć zastosowanie różne techniki pomiaru. Ich zastosowanie, nawet najbardziej staranne, nie da jednak zadowalającego opisu religijności. Mało tego, nie da w ogóle opisu religijności. Dostarczy tylko opisu praktyk religijnych²⁰.

W Polsce od 1979 r., od chwili kiedy Zakład Socjologii Religii WSD Pallotyńów przeprowadził pierwsze ogólnopolskie badania zasięgu uczestnictwa w niedzielnej Mszy Świętej, mamy do czynienia z pogłębionymi materiałami ankietowymi dotyczącymi ilościowego uczestnictwa w praktykach religijnych. Obecnie prace te prowadzi Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, a badania są prowadzone corocznie na zlecenie Sekretariatu Konferencji Episkopatu Polski.

Badania te ustalają poziom *dominantes*. Warto doprecyzować, iż jest to odsetek wiernych uczestniczących w niedzielnej Mszy Świętej w odniesieniu do ogólnej liczby zobowiązanych do uczestnictwa²¹. Badaniu *dominantes* towarzyszy badanie *communicantes* – wskaźnika przystępowania do Komunii Świętej podczas niedzielnej Eucharystii²².

Praktyki religijne mówią bardzo wiele o całym spektrum religijności badanej społeczności. Badanie poziomu praktyk jest ważne, bo z odchodzeniem od praktyk z reguły wiąże się odchodzenie od wiary i od Kościoła. Należy pamiętać, że w potocznym odbiorze społecznym ludzie praktykujący są uważani za osoby wierzące, a niepraktykujących uznaje się za niewierzących. Jeśli motywacja praktyk religijnych ma istotnie charakter religijny, to rzeczywiście dokumentuje wyższy poziom religijności. Jednak uczestnictwo w praktykach religijnych może mieć uzasadnienie nie w wierze, ale w społecznych konwencjach bądź w przywiązaniu do tradycji. Zachowania rytualne służą przystosowaniu się do środowiska i tamtejszych standardów zachowań. Dlatego konieczne jest uzupełnienie badań ankietowych o dane uzyskane z badań o charakterze jakościowym, o których wspominałem wcześniej.

²⁰ Por. W. Piwowarski, W. Zdaniewicz, *Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały*, Pallottinum, Poznań – Warszawa 1986.

²¹ Jako zobowiązanych określa się liczbę wiernych w parafii pomniejszoną o dzieci do lat 7, osoby chore, niedołążne, na tyle wiekowe, że zbyt trudno dotrzeć im do kościoła. Jako tych katolików niezobowiązanych przyjmuje się – na podstawie badań struktury demograficznej przeciętnej parafii wiejskiej i miejskiej – 18%. Zatem poziom *dominantes* ustala się w odniesieniu do 82% parafian. W ten sposób ustalamy zasięg respektowania obowiązku niedzielnego. Tylko tyle, choć i aż tyle.

²² Tu ustala się liczbę przystępujących, a następnie ustala ich odsetek, odnosząc się do liczby zobowiązanych do uczestnictwa w niedzielnej Mszy Świętej, zatem owych 82% parafian. Jest to zabieg wyłącznie statystyczny, gdyż obowiązek niedzielny przecież nie dotyczy przystępowania do Komunii Świętej. Inna technika obliczeń – uważana przez metodologów za mniej poprawną – polega na zestawieniu liczby komunikujących z liczbą uczestników Mszy Świętej.

W badaniach społecznych często przewija się kategoria wierzących a niepraktykujących. W statystykach *dominantes* są oni nie do uchwycenia, bo nie spotyka się ich w kościele. Zatem nie podlegają procesowi liczenia. Zalicza się natomiast do *dominantes* niewierzących a praktykujących. Jeżeli takie osoby uczestniczą w liturgii, to są jako takie liczone, pomimo że ich obecność nie pozostaje w relacji z ich wiarą. Badania socjologiczne wskazują, że kwestie związane z zaliczeniem osób do *dominantes* w badaniach ISK nie jest prosta. Według badań CBOS z lat 1998/1999 za niewierzących uznano się 4% próby osób dorosłych. Jeśliby przyjrzeć się tylko tym wynikom, to okaże się, że wśród niewierzących 6% deklaroowało się jako systematycznie (przynajmniej raz w miesiącu) praktykujący, 4% jako nieregularnie praktykujący oraz 21% jako sporadycznie praktykujący. Dawało to ogółem 31%, zatem niemal co trzeci spośród deklarujących się jako niewierzący respektował pewne praktyki religijne.

Także w badaniach przeprowadzonych w Kaliszu w 2004 r. przez Józefa Baniaka odsetek niewierzących został określony na bardzo wysokim poziomie – 18,8%. Z badań tych wynikało, że wśród niewierzących byli i tacy, którzy przyznawali się do przynajmniej sporadycznego uczestniczenia w różnych praktykach religijnych. Ich liczba była też znacząca, bo określana odsetkiem 6,8 całej próby liczącej 1984 respondentów. Co więcej, prawie 20% badanych osób, które deklarowały się jako osoby niewierzące i praktykujące (19%), przyznawało się do systematycznego uczestniczenia w praktykach religijnych. Na marginesie tych badań warto dodać, że pośród tak określających się osób więcej było kobiet niż mężczyzn i co wydaje się najbardziej istotne, więcej było wśród nich osób młodych niż dorosłych. Praktyki religijne podejmowano z bardzo różnych powodów. Baniak rozróżnia w tej sferze motywy świeckie i religijne. Wśród przyczyn świeckich najważniejsze okazały się te związane z poszanowaniem zwyczajów rodzinnych, zachowaniem tradycji i dbałości o harmonię w rodzinie. Wśród powodów religijnych uczestnictwa w praktykach religijnych najważniejszymi były: chęć poznania Boga, próba ponownego zbliżenia się do Boga, a także kwestie związane ze społeczną rolą sakramentów, zwłaszcza chrztu i małżeństwa, w życiu jednostki i rodziny. Co dla moich prac wydaje się bardzo istotne, w badaniu przeprowadzonym przez Baniaka w Kaliszu wiele osób zwróciło uwagę na ten aspekt podejmowania praktyk religijnych, który był związany z samym rytuałem i był wyrażany stwierdzeniem: piękno liturgii²³.

Powyższe uwagi, najogólniej mówiąc, powodują jednak wyraźną konieczność przejścia w badaniu religijności od metod ilościowych ku metodom jakościowym.

Przy wszystkich swych znanych zaletach metoda ankietowa nie pozwala jednak, na co zwróciłem już uwagę, na uchwycenie niuansów w charakteryzowaniu jednostkowych doświadczeń czy szerszych opinii społecznych. Ankieta zawierająca pytania zamknięte nie pozwala na pogłębioną analizę procesu społecznego, daje

²³ J. Baniak, *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce*, Nomos, Warszawa, 2007, s. 45 nn.

Tabela 1. Komunikat z badań CBOS „Wiara i religijność Polaków dwadzieścia lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych”

Czy wierzy Pan(i) czy też nie wierzy:	Zdecydowanie wierzę	Raczej wierzę	Wierzę (ogółem)	Raczej nie wierzę	Zdecydowanie nie wierzę	Nie wierzę (ogółem)	Trudno powiedzieć
	w procentach						
– w to, że dobro wcześniej czy później zawsze zwycięża nad złem	33	44	77	11	5	16	7
– w Sąd Ostateczny	40	33	73	12	7	19	8
– że człowiek ma nieśmiertelną duszę	40	33	73	13	6	19	8
– w niebo	38	32	70	13	9	22	8
– w życie pozagrobowe	37	32	69	14	9	23	8
– w to, że rodzimy się obciążeni grzechem pierworodnym	37	31	68	14	9	23	9
– w cuda, których nie można wyjaśnić za pomocą ludzkiej wiedzy	30	38	68	13	9	22	10
– w zmartwychwstanie	38	28	66	16	9	25	9
– w przeznaczenie, istnienie dobrego lub złego losu	23	38	61	21	10	31	8
– w piekło	32	27	59	19	13	32	9
– w to, że zwierzęta mają duszę	12	30	42	22	24	46	12
– w wędrówkę dusz (reinkarnację)	12	21	33	30	23	53	14

Źródło: http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2009/K_034_09.PDF [24.11..2016], s. 14.

jedynie opis zastanego, wycinkowego obrazu rzeczywistości społecznej. Zliczając wypowiedzi respondentów, błędnie sugeruje, że rzeczywistość społeczna jest prostą składową zestawionych elementów, bez wnikania w złożone motywacje respondentów, ich doświadczenia i przypisywane im znaczenia, bez dociekania wyjaśnień dokonywanych wyborów z zaproponowanej przez badacza kafeterii. Badanie ankietowe przede wszystkim traci kontekst społeczny czy też kulturowy reprezentowany przez respondenta²⁴.

Egzemplifikacji podanych przeze mnie wątpliwości jest bardzo wiele we współczesnych badaniach religijności. W marcu 2009 r. CBOS opublikował komunikat z badań „Wiara i religijność Polaków w dwadzieścia lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych”. Respondentom zadano m.in. pytanie, czy wierzą w cuda, których nie można wyjaśnić za pomocą ludzkiej wiedzy. Pytanie to pojawiło się w kontekstach: wiary w zwycięstwo dobra nad złem, w Sąd Ostateczny, w nieśmiertelność duszy, w niebo czy w też w życie pozagrobowe. Zdecydowaną wiarę w cuda zadeklarowało 30% respondentów. Liczba tych respondentów jest zdecydowanie mniejsza

²⁴ Por. A. Wyka, *Badacz społeczny wobec doświadczenia*, IFiS PAN, Warszawa 1993, s. 14 nn.

od liczby zdecydowanie wierzących w Sąd Ostateczny, w nieśmiertelność duszy, niebo, zmartwychwstanie, życie pozagrobowe, grzech pierworodny oraz zbliżona do liczby zdecydowanie wierzących w zwycięstwo dobra nad złem czy też piekło. Liczba respondentów wierzących w cuda to ponad 2/3 wszystkich respondentów.

Wczytując się w kategorie wyróżnione w badaniach dla respondentów, łatwo można dostrzec, że niekoniecznie posiadają one podłoże religijne, np. wiara w zwycięstwo dobra nad złem nie musi odnosić się do przymiotu boskiego dobra. Ale może być ona wynikiem socjalizacji w dzieciństwie ugruntowanej na naiwnym i przeniesionym w dorosłość przekonaniu o manichejskiej wizji świata, nierzadko prezentowanego w bajkowych opowieściach.

Oczywiście, jeśli te kategorie są odbierane przez respondentów w kontekście religijnym (taka jest przecież atmosfera całego badania), pozostaje niejasna i odmienna definicja tych nieostrych dla wielu pytań.

Zastanawiać mogą rozbieżności odpowiedzi, dość ciekawe z punktu widzenia spójności religijnej w odniesieniu do deklarowanego w całości badania katolicyzmu (choć można tutaj zauważyć także pewną niespójność logiczną w odpowiedziach respondentów), które mówią o nieśmiertelnej duszy (73%) i życiu pozagrobowym (69%).

Kategoria wskazująca na cuda, których nie można wyjaśnić za pomocą ludzkiej wiedzy, brzmi dość niefortunnie – w domyśle zakłada ona, że istnieją cuda wytłumaczalne za pomocą ludzkiej wiedzy.

Przyjąć można, że nieśmiertelność duszy – która sama w sobie również nie jest naukowo potwierdzona/udowodniona, jest zatem cudem – ale niezaklasyfikowana do takiej kategorii, nienazwana cudem wprost – staje się bardziej do przyjęcia (73%) niż być może mniejszej rangi wydarzenia (68%). Podobnie jest też z innymi nadprzyrodzonymi kategoriami, np. istnienie nieba w sensie eschatologicznym (70%), w porównaniu z cudem, którego nie można wytłumaczyć za pomocą wiedzy (68%).

Tematyka zawarta w badaniach CBOS jest wyjątkowo delikatna, świadczy o tym m.in. swoiste niezdecydowanie respondentów, którzy wybierają odpowiedzi asekuracyjne – opatrzone słowem „raczej”. W religijnych, a nie w naukowych obszarach ocen, słowa „raczej wierzę” i „raczej nie wierzę” należą do tożsamego obszaru znaczeniowego, osadzającego różnicę jedynie na symbolicznej dywagacji, czy naczynie jest do połowy puste, czy pełne. „Raczej nie wierzyć w cuda”, dla respondentów może przecież równie dobrze znaczyć – że przeważnie w cuda nie wierzą, ale mają świadomość, że kiedyś komuś, a może nawet im coś na jego podobieństwo zdarzyło się.

Do tego dochodzi problem definiowania potocznego pojęcia cudu – dla ludzi nie wszystko, co naukowo niewytłumaczalne, jest cudem, bo przecież potocznie myśląc, mają świadomość nie tylko swojej niewiedzy, ale też braków wśród innych – także naukowców. Przezornie więc to, co niewytłumaczalne przez nich czy innych również cudem nie są skłonni nazywać.

Ludzie socjalizowani nie tyle w kulturze szacunku wobec religii, ile podziwu wobec sztuczek, są ostrożni, nieufni, odczuwający cuda na wzór działań hochsztaplerów, którzy nie powiedzą, jak zadziałają, nie odkryją wszystkiego, nie pokażą, jakie są kulisy ingerencji, zatem wytworzą wewnętrzne przekonanie, że tak czy inaczej w jakimś sensie oszukają. Żeby móc z całym przekonaniem powiedzieć „wierzę w cuda”, bez asekurującego słowa „raczej”, trzeba mieć pełne zaufanie – nie do siebie, swojej wiedzy i mądrości, ale do podmiotu działającego. I o takie informacje w badaniu współczesnej religijności chodzi i chyba tylko one coś istotnego o współczesnej religijności mogą powiedzieć.

Nie chciałbym jednak stawiać tezy, że badania ankietowe kłamią, bo po pierwsze krzywdziłbym autorów wielu rzetelnych analiz, a po drugie zbyt łatwo dyskredytowałbym narzędzia metodologii ilościowej na rzecz metodologii jakościowej. Mam jednak świadomość, że nawet profesjonalni badacze nie mają wpływu na zniekształcania, które niosą ze sobą jedynie dane liczbowe, interpretowane jako jedyne źródła danych, bez próby pozyskania do dodatkowych analiz szerszego spektrum materiałów badawczych.

Nie przypadkowo w książce Ryszard Dyoniziaka *Sondaże a manipulowanie społeczeństwem* można odnaleźć przykłady takich nadużyć w badaniach sondażowych, które dotyczą także sfery religii²⁵. Wokół tego zagadnienia można dostrzec płaszczyznę, na której ścierają się różne interesy, wytworzenie nowych trendów bądź podważanie pewnych wzorów, norm i wartości. Jest to obszar badań, który z powodu złożoności problemu nie daje się uchwycić w nawet najlepiej skonstruowanych badaniach ankietowych. Wiarygodne oceny dotyczące sfery życia religijnego wymagają, co starałem się wskazać, pogłębionych analiz. Pochopność wiary w bezdyskusyjność wyników badań jest jednak mimo tej wiedzy zaskakująca. Dobrym przykładem jest zrealizowany przez CBOS w 1992 r. sondaż dotyczący opinii o kwestiach religii i Kościoła katolickiego. Jak wskazuje autor książki, ankietę skonstruowali dziennikarze i publicyści, a CBOS był jedynie realizatorem badań i obliczeń statystycznych. Opublikowany raport z badań w numerze 49 „Polityki” pt. „Polski katolicyzm anno domini 1992” miał pokazać jedynie negatywny obraz Kościoła i skonfliktowanych z hierarchią kościelną wiernych. Taki temat jest interesujący w odbiorze, a ze względu na emocje, jakie wywołuje, niewielu czytelników jest skłonnych do racjonalnej refleksji, że tak złożonego problemu, jakim jest religijność, nie da się opisać na podstawie kilku bazujących na stereotypach opiniach ludzi. Odrębną kwestią są błędy zawarte w pytaniach tego badania. Do takich m.in. należy pytanie: „Czy jest Pan(i) za cenzurą chroniącą uczucia religijne wierzących?”. Na to pytanie odpowiedź jest przewidywalna, zatem samo pytanie jest bezpodstawne. Niezależnie od przedmiotu badań, niewielu ludzi opowiada się za cenzurą w ogóle, a już na pewno za ochroną czegoś niejednoznacznie definowanego, co dotyczy jakiejś grupy obywateli. Nieuczciwością było w tym przy-

²⁵ R. Dyoniziak, *Sondaże a manipulowanie społeczeństwem*, Universitas, Kraków 1997.

padku konstruowanie na podstawie ogólnych odpowiedzi bardzo szczegółowych, pesymistycznych wniosków „o konflikcie, wojnie, nowej polskiej schizofrenii, która wystawia religię katolicką na ciężką próbę”. Nad innym przytoczonym przez autora przykładem błędu można jedynie ubolewać. Chodzi o postawienie pytania o popularność Kościoła rzymskokatolickiego. Samo nieadekwatne i tak wieloznaczne słowo, jakim jest popularność, stanowi przekroczenie etyki badawczej. Jeśli bowiem słowo popularność oznacza rozgłos, to jak je rozumieć w kontekście opisu tego przedmiotu badań. W opublikowanym w 27 numerze „Wprost” z 1995 r. połączono je dodatkowo ze słowami aprobaty i dezaprobaty wobec opisywanej instytucji Kościoła. Wartość poznawcza takich badań jest zerowa, sukces jednak zasiania niepokoju mówiącego o dezaprobaty wobec Kościoła jest istotny z punktu widzenia nadawcy takich komunikatów. Łatwo manipulować danymi, które dotyczą antykatolickich postaw społeczeństwa. Przy odrobinie dobrej woli można by też wskazać na stabilne, pozytywne postawy Polaków dotyczące tej sfery życia. Jako przykład można za Dyonizakiem przytoczyć wyniki sondażu OBOP z lipca 1995 r., w którym 93% badanych potępia znieważanie symboli religijnych. Taka jedno-myślność nie jest przypadkowa, i też nieprzypadkowo niezauważona przez tych, którzy chcą udowodnić istnienie negatywnych postaw wobec wielu wartości²⁶.

Opis religijności pozyskany na podstawie danych ilościowych jest opisem obciążonym dość znaczną dozą niepewności co do uzyskanych wyników. Nie oznacza to, że dane te można traktować jako niewiarygodne. Należy jednak do nich podchodzić z dużą ostrożnością i pamiętać zarówno o formie zadanych w badaniu pytań, jak i o warunkach ich przeprowadzenia. Stawianym na ich podstawie tezom także powinna towarzyszyć pogłębiona refleksja i ostrożność.

²⁶ Zob. też: *Religia i Kościół w przestrzeni publicznej*, CBOS, Warszawa, grudzień 2013, http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2013/K_170_13.PDF [24.11.2016], s. 4.

