

## JAK RELIGIJNI? WNIOSKI Z WYWIADÓW KOGNITYWNYCH DLA BADANIA RELIGIJNOŚCI POLAKÓW

How religious? Conclusions of cognitive interviews for research about religiosity of Poles

### Streszczenie

Przemiany religijności, opisywane zarówno z perspektywy teoretycznej, jak i w literaturze bazującej na wynikach badań empirycznych, znacznie trudniej uchwycić za pomocą sondażu. Być może statystyki – z natury konserwatywne – nie są w stanie zobrazować przemian, którym przypuszczalnie ulegają znaczenia pojęć zawartych w pytaniach kwestionariuszowych.

Metoda wywiadów kognitywnych, rozwijana od lat osiemdziesiątych XX w. w celu testowania ankiet, służy identyfikowaniu potencjalnych źródeł błędów w odpowiedziach badanych i podnoszeniu trafności oraz przejrzystości narzędzi (Willis 1999; Collins 2003; Drennan 2003; Tourangeau 1984). Jest także wykorzystywana do badania problemów związanych z brzmieniem pytań w istniejących kwestionariuszach. Użycie wywiadów kognitywnych prowadzi do poznania sposobu rozumienia i interpretowania pytań ankietowych przez respondentów oraz sposobu dochodzenia do udzielanych odpowiedzi. Referat, bazujący na wynikach badań empirycznych, prowadzonych przez autorkę metodą wywiadów kognitywnych, prezentuje zróżnicowanie religijne Polaków w obrębie wyłanianych przez sondaże grup. Odkrywa rozumienie pojęć używanych w pytaniach kwestionariuszowych dotyczących religijności z WVS, sondaży CBOS czy ISKK, sposobu dochodzenia do odpowiedzi przez badanych oraz porusza konsekwencje, jakie niesie to dla interpretacji przemian religijności w Polsce.

**Słowa kluczowe:** religijność, sondaż, wywiad kognitywny, rozumienie pojęć, interpretowanie pytań ankietowych

### Abstract

The transformation of religion, described both from the theoretical perspective, as well as in the literature based on the results of empirical research, there is much harder to capture using a survey. Perhaps the statistics – inherently conservative – are not able to illustrate the change, of the meaning of the concepts contained in the survey questions.

Cognitive interview methods have been developed since 1980s, to pre-test questionnaires to identify potential sources of response error and to ensure clarity and relevance (Willis 1999, Collins 2003, Drennan 2003, Tourangeau 1984). They can also be used to assess the coherence and problems with wording and framing of existing questions, images and information. Utilizing cognitive interviewing techniques leads to understanding how the questions or tasks are perceived and interpreted from the respondent's perspective. In this paper I present the results of the study of using cognitive interviews on questions about the religiosity. The paper presents the diversity of religious Poles, discovers understanding of terms used in survey questions about the religiosity from the WVS, CBOS or ISKK polls and the way of arriving at an answer. It also mentions the consequences for the interpretation of the change of religiosity in Poland.

**Keywords:** religiosity, survey, cognitive interview, understanding concepts, interpreting questionnaires

### Wstęp

Przemiany religijności, opisywane zarówno z perspektywy teoretycznej, jak i na podstawie badań jakościowych, trudniej uchwycić w sondażu. Jednocześnie na potrzebę poznania, czy i w jakim stopniu podstawowe wskaźniki (tj. autodeklaracje wiary i praktyk religijnych) świadczą o wewnętrznej religijności badanych, od lat zwracają uwagę socjologowie religii (Mariański, Zareba 2002; Grabowska, Szawiel 2005; CBOS 2012). Stoi za tym przypuszczenie, że być może statystyki – z natury konserwatywne – nie są w stanie uchwycić przemian, wręcz przeciwnie – konserwują obraz zmiany społecznej. Nie wiadomo, co kryje się pod pojęciami, których używają autorzy – jak ludzie rozumieją bycie „wierzącym”, „religijnym” itd. W tej sytuacji pomocne okazują się wywiady kognitywne. Metoda wywodząca się z psychologii społecznej i kognitywnej oraz jej połączenia z metodologią badań społecznych sięga lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku. Rozwijana głównie w Stanach Zjednoczonych od lat osiemdziesiątych XX wieku była dominującą techniką badań pilotażowych nie tylko w akademickich, ale także komercyjnych i publicznych ośrodkach badań sondażowych, podobnie jak w wielu instytutach statystyki publicznej (Beatty, Willis 2007: 288). Wywiady kognitywne są techniką pretestowania, narzędziem diagnostycznym, ukazującym procesy, których respondent używa do rozumienia pojęć i przypisywania im znaczenia (Willis 1999; Collins 2003; Drennan 2003). Metoda ta służy identyfikowaniu potencjalnych źródeł błędów w odpowiedziach badanych i podnoszeniu trafności oraz przejrzystości narzędzi, w związku z czym może być wykorzystywany nie tylko jako jedna z technik pilotażu, ale również później.

Zasadniczo wywiady kognitywne dzielą się na dwa typy, jednak ich wspólnym celem jest wywołanie u respondenta dodatkowej wypowiedzi związanej z odpowiedzią udzieloną na pytanie kwestionariusza. Wypowiedź ta stanowi podstawę oceny pytania, dzięki temu, że jest źródłem wiedzy o poznawczych procesach zachodzących pod wpływem pytania kwestionariuszowego (Beatty, Willis 2007: 288). Warto więc podkreślić, że ocena pytania jest dokonywana z perspektywy respondenta. Wywołanie dodatkowych źródeł informacji jest niezbędne z uwagi na to, że podczas realizacji standaryzowanego wywiadu kwestionariuszowego procesy poznawcze pozostają nieuchwytnie, dostępna jest jedynie informacja o ich produkcie końcowym. Wywiady kognitywne umożliwiają wgląd w same procesy, dlatego że obserwacji podlegają kolejno: 1) rozumienie pytania (jego intencji, terminów w nim zawartych); 2) wydobywanie z pamięci potrzebnych informacji (rodzaj informacji, strategie przypominania); 3) podejmowanie decyzji, formułowanie sądu (motywacja i włożony wysiłek, chęć ujawnienia prawdziwego sądu); 4) formatowanie odpowiedzi (dopasowywanie sądu do zaproponowanych przez badacza kategorii) (Grzeszkiewicz-Radulska 2012: 122). Gordon B. Willis dodaje (1999: 2), że procesy poznawcze mogą nieco inaczej przebiegać w zależności od typu pytania kwestionariuszowego.

Dwa wspomniane sposoby, stawiające sobie za cel odsłonięcie wymienionych procesów poznawczych, to technika myślenia na głos (*thinking-aloud*) oraz technika pytań pogłębiających – *probing* (Beatty, Willis 2007). W omawianym dalej badaniu głównie wykorzystana została technika *thinking-aloud*, a dodatkowo posłużono się pytaniami pogłębiającymi. Najprościej mówiąc, głośne myślenie polega na tym, że respondent jest proszony, aby na bieżąco werbalizował swoje myśli, w trakcie gdy odpowiada na pytanie kwestionariusza. Relacja ta jest najczęściej nagrywana (ewentualnie notowana), a spisane nagranie nazywa się protokołem werbalnym. Rolą ankietera jest wprowadzenie badanego w temat, zaprezentowanie mu jego zadania, a w dalszej części podtrzymywanie u respondenta stanu, w którym werbalizuje on własne myśli i nie odbiega przy tym od tematu. Z zasady ingerencja ankietera w wypowiedź respondenta powinna być możliwie jak najmniejsza (Beatty, Willis 2007: 30). Po zakończeniu wypełniania ankiety warto wykorzystać drugi rodzaj wywiadów kognitywnych, to znaczy przez sondowanie dopytać o niepogłębione przez ankietowanego terminy lub użyte przez niego sformułowania. Zaleca się połączenie sondowania i myślenia na głos, aby wydobyć jak najwięcej informacji o interpretacjach badanych i przemyśleniach dotyczących kwestionariusza (Priede, Farral 2011).

Niezależnie od tego, czy techniką zbierania materiałów jest myślenie na głos, czy sondowanie, rezultatem wywiadów kognitywnych są materiały jakościowe. W wywiadach kognitywnych biorą udział jednostki o takich cechach, jakie spełniają kryteria udziału w badaniu za pomocą danego kwestionariusza (Hofmeyer, Sheingold, Taylor 2015: 263). Są to więc niewielkie próby celowe, składające się z od kilku do kilkudziesięciu respondentów. Paul C. Beatty i Gordon B. Willis postulują, aby badania prowadzić w rundach składających się z 5–15 wywiadów i kontynuować tę procedurę do czasu, w którym kolejne rundy przestaną ujawniać nowe problemy z pytaniem (2007: 296).

Na koniec prezentacji metody warto wskazać na zalety i wady wywiadów kognitywnych. Głośne myślenie, pierwotny sposób ich realizacji, jest wartościowym źródłem informacji o zachodzących procesach poznaw-

czych, czego dowiedli K. Anders Ericsson i Herbert A. Simon, dostarczając bezpośrednich inspiracji do rozpoczęcia jego stosowania. Wykorzystali rozległy dorobek empiryczny psychologii poznawczej i udowodnili m.in., że myślenie na głos, jako czynność dodatkowa, nie zmienia struktury ani toku procesów poznawczych związanych z realizacją podstawowego zadania. Ericsson i Simon (1980) twierdzili, że protokoły werbalne są bardziej wiarygodne, jeśli dotyczą informacji, które badany ma w pamięci krótkotrwałej (w przeciwieństwie do informacji z pamięci długotrwałej) i kiedy sama werbalizacja nie zmienia diametralnie procesów myślowych (np. nie obejmuje późniejszych wyjaśnień). W związku z tym niektóre pytania kwestionariuszowe doskonale nadają się do pogłębiania za pomocą wywiadów kognitywnych (Presser i in. 2004: 113).

Przewagą myślenia na głos nad sondowaniem jest to, że myślenie na głos jako czynność równoległa do procesów poznawczych jest mniej podatne na różne formy zniekształceń wynikających z racjonalizacji własnych zachowań i przyjmowania strategii mających je uzasadnić w oczach odbiorcy (Loftus 1984: 61). Dodatkowo, ze względu na to, że rola ankietera jest stosunkowo bierna, a jego zachowanie w dużym stopniu zestandaryzowane, złagodzony jest problem artefaktualności danych, mogący wystąpić na skutek oddziaływania ankietera. Prowadzenie wywiadów kognitywnych z wykorzystaniem techniki *thinking-aloud* nie wymaga także żadnych szczególnych kompetencji od ankietera (Beatty, Willis 2007: 292).

Na niekorzyść tej techniki przemawia argument mówiący, że jak zauważono, nie wszyscy respondenci radzą sobie równie dobrze z zadaniem myślenia na głos – u niektórych (mniejszości) czynność ta przebiega dość nieporadnie, co powoduje, że uzyskane materiały są niepełnowartościowe. Przyczyny tej sytuacji upatruje się jednak nie w „nieporadnym” przebiegu procesów poznawczych, ale w zdolnościach werbalizacyjnych. Nie odkryto istotnych zależności między tą umiejętnością a innymi cechami respondentów (Grzeszkiewicz-Radulska 2012: 123). Wadą wywiadów kognitywnych jest też to, że nie został jak dotąd wypracowany schemat prowadzenia, analizy i raportu z ich realizacji (Beatty, Willis, 2007; Boeije, Willis, 2011; Knafl i in. 2007; Levine i in. 2005; Presser i in. 2004). W literaturze zwraca się też uwagę, że strona merytoryczna wywiadów kognitywnych, zarówno głośnego myślenia, jak i sondowania, wymaga dalszej eksploracji (Buers i in. 2014: 327).

### Metodologia badań własnych

Wywiady kognitywne były zrealizowane od maja do lipca 2016 r. Celem przeprowadzonych wywiadów było przede wszystkim poznanie, jak respondenci rozumieją pytania dotyczące religijności oraz jak dochodzą do udzielanej odpowiedzi. W drugiej kolejności celem było poznanie rozumienia terminów używanych w badaniach nad religijnością. Celowa próba (N=18) obejmowała osoby dorosłe, w różnym wieku i o zróżnicowanym statusie społeczno-ekonomicznym, a także o różnym stosunku do religijności. Ze względu na to, że w badaniach, których kwestionariusze były poddane wywiadam kognitywnym, biorą udział w ogólnopolskiej próbie badanych, starano się zachować proporcje osób wierzących, niewierzących, praktykujących rzadko, regularnie i często, jak również wcale. Wszystkie wywiady były nagrywane i trwały od 20 do 86 min (średnia: 58 min). Rozmówcy wypełniali trzy krótkie ankiety – pierwszą składała się z wybranych pytań dotyczących religijności z kwestionariusza World Values Study, druga – z badania CBOS, a trzecia – Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego.

Pomiędzy ankietami rozmówcom zadawano kilka (takich samych) pytań pogłębiających wybrane kwestie. Ze względu na brak możliwości zaprezentowania bardzo obszernego materiału wynikowego artykuł prezentuje wybrane wnioski, dwojakiego rodzaju. Pierwsze dotyczą pytań, które w różnym brzmieniu pojawiały się we wszystkich kwestionariuszach. Ich analiza porównawcza ukazuje konsekwencje płynące z badania dla układania pytań ankietowych. Drugi rodzaj wniosków, prawdopodobnie bardziej interesujący, to ilustracja na kilku przykładach konsekwencji płynących z badania dla interpretacji religijności Polaków. Wszystkie cytaty pochodzą z nieopublikowanego badania własnego autorki, w nawiasach umieszczono ciągłą numerację wywiadów w celu kojarzenia ich, jeśli jest więcej niż jedna wypowiedź rozmówcy.

### Uczestnictwo w praktykach religijnych – chodzenie do kościoła

W pierwszej kolejności warto przyrzeć się brzmieniu pytań dotyczących częstości chodzenia do kościoła. Zgodnie z kwestionariuszem WVS brzmi ono następująco:

„Nie licząc ślubów, chrztów i pogrzebów, jak często chodzi Pan(i) do kościoła?

1) Częściej niż raz na tydzień

- 2) Raz na tydzień
- 3) Raz w miesiącu
- 4) W Boże Narodzenie, Wielkanoc lub w inne święta
- 5) Raz na rok
- 6) Rzadziej niż raz na rok
- 7) Nigdy lub prawie nigdy
- 1) Trudno powiedzieć”.

Tę samą kwestię w Europejskim Sondażu Społecznym mierzy się następująco:

„Poza sytuacjami szczególnymi, takimi jak śluby czy pogrzeby, mniej więcej jak często bierze Pan(i) obecnie udział w mszach, nabożeństwach lub spotkaniach religijnych?

- 1) Codziennie
- 2) Częściej niż raz w tygodniu
- 3) Raz na tydzień
- 4) Co najmniej raz w miesiącu
- 5) Tylko z okazji szczególnych świąt
- 6) Jeszcze rzadziej
- 7) Nigdy
- 88 (Trudno powiedzieć”.

Z kolei w standardowym badaniu CBOS znajduje się pytanie nieco krótsze:

„Czy bierze Pan(i) udział w praktykach religijnych, takich jak: msze, nabożeństwa lub spotkania religijne?

- 1) Tak, zazwyczaj kilka razy w tygodniu
- 2) Tak, raz w tygodniu
- 3) Tak, przeciętnie jeden lub dwa razy w miesiącu
- 4) Tak, kilka razy w roku
- 5) czy też w ogóle Pan(i) w nich nie uczestniczy?”

Na podstawie wywiadów kognitywnych okazuje się, że istotne jest zwrócenie uwagi na pięć kwestii. Po pierwsze, można się zastanawiać, jak badani rozumieją termin „chodzić do kościoła”, a konkretnie, czy utożsamiają go z „udziałem w mszach, nabożeństwach lub spotkaniach religijnych”. Być może niektórzy zaliczają do chodzenia również wejście do kościoła na indywidualną, krótką modlitwę lub też – w skrajnym przypadku – zwiedzanie kościoła. Dzięki badaniu wiadomo, że uzupełniając ankietę z takim pytaniem, badani utożsamiają chodzenie do kościoła z udziałem w mszach i innych spotkaniach religijnych. Mimo że część rozmówców ma w zwyczaju zachodzić do kościoła po drodze do pracy czy przy innej okazji, to tych indywidualnych wejść nie wlicza do „chodzenia do kościoła”. Nadal jednak nie bez znaczenia jest użycie w treści pytania konkretnych praktyk, ponieważ badani wahają się, czy w swojej odpowiedzi powinni uwzględnić spotkania wspólnot, do których należą, czy też nie. Jeśli „spotkania religijne” wymienione są obok mszy i nabożeństw, staje się jasne, że należy je policzyć, odpowiadając na pytanie o częstość udziału w praktykach. W przypadku pytania o „chodzenie do kościoła” część osób należących do ruchów wlicza udział w tych spotkaniach, a niektórzy tego nie robią. W związku z czym pytanie nie jest tak trafne i rzetelne, jak w wersji, która zawiera określenie „spotkania religijne”. Podsumowując, najlepiej, jeśli pytanie o częstość chodzenia do kościoła swoją treścią obejmuje udział w praktykach religijnych, takich jak: msze, nabożeństwa lub spotkania religijne (jak w kwestionariuszach ESS i CBOS).

Po drugie badani zwracają uwagę na obecność sformułowania „nie licząc ślubów, chrztów i pogrzebów”. Są bowiem osoby, które biorą udział w mszach tylko z okazji tego typu wydarzeń. Co więcej, w spontanicznych wypowiedziach podkreślają, że nie jest to udział z własnej potrzeby, ale motywowany kimś, przez kogo zostali zaproszeni. To rozróżnienie – na udział z własnej woli i z powodów społecznych – jest źródłem problemów w udzieleniu odpowiedzi na pytanie w przypadku, kiedy wymienione uroczystości nie są wykluczone z treści pytania. Wówczas niektórzy badani wybierają adekwatną do siebie częstotliwość, np. kilka razy w roku, a inni zaznaczają „nigdy”, choć prawda jest taka, że kilka razy w roku uczestniczą w mszy z okazji ślubu czy chrztu. Znowu więc pytanie okazuje się nie tak trafne i rzetelne, jak w sytuacji, kiedy zawiera sformułowanie „nie licząc ślubów, chrztów i pogrzebów” lub podobne. Wprost mówi o tym jeden z badanych: „No właśnie, no i, tanto pytanie było fajniejsze, dlatego że odróżniało tę sytuację, w której czasami ktoś bierze udział z powodów zupełnie niereligijnych, powiedzmy. Więc ja na przykład powiedziałbym, że kilka razy w roku mi się zdarza, ale to wcale nie dlatego, że odczuwam potrzebę, żeby przyjść do

kościół na przykład. Tylko jest to związane, nie wiem, mój brat miał ślub dwa tygodnie temu, uczestniczyłem w tej mszy jako uczestnik.” [W5]

Drugi wniosek do formułowania pytania o częstość chodzenia do kościoła dotyczy więc zawarcia w treści pytania wyraźnego wykluczenia ślubów i podobnych im uroczystości. Kolejną kwestią wartą uwagi jest kateria tego pytania. Pewne problemy z udzieleniem odpowiedzi mają osoby, które poza uroczystościami, na które zostały zaproszone, biorą udział w liturgii z okazji świąt. Są to jednak najczęściej tylko święta Bożego Narodzenia i Wielkanoc. Rozmówcy wybierający tę odpowiedź dość szybko ją odnajdują i zaznaczają, a jednocześnie nie potrafią powiedzieć, czym miałyby być „inne święta” (obecne w ankiecie WVS). Niektórzy mówią o ślubach lub pogrzebach, jakby nie zauważali wyłączenia ich z treści pytania. Bardziej precyzyjnie byłoby więc usunąć „inne święta” z kafeterii odpowiedzi lub stosować „tylko z okazji szczególnych świąt” (jak w ESS), przy czym wówczas nie ma jasności, jakie święta badani mają na myśli. Trzeba pamiętać, że dochodzenie do odpowiedzi na tego typu pytanie („mniej więcej jak często”, „jak często zazwyczaj”) jest zawsze jakimś uśrednianiem. W związku z tym osoby wybierające z kafeterii „w Boże Narodzenie i/lub Wielkanoc” biorą udział w tych świątach na ogół. Być może niektórym z nich zdarza się też uczestniczyć w innej – rzadkiej – uroczystości, ale wówczas nie wlicza jej do zaokrąglonego wyniku, adekwatnego do pytania „mniej więcej jak często”. Dobrze obrazuje to przykład rozmówczynie, która chodzi do kościoła z okazji tych dwóch świąt, a dodatkowo relacjonuje: „Pamiętam, że miałam taki zryw, że sama poszłam do kościoła, że miałam taką potrzebę jak papież [Jan Paweł II – przyp. MB] umarł. Ale nie wiem dlaczego. Może dlatego, że przez całe moje życie papież był, a potem zniknął. Poszłam do kościoła, bo miałam taką potrzebę iść do kościoła. On umarł wieczorem. Ja na drugi dzień poszłam do kościoła i to o jakiejś takiej porze typu siódma rano, chociaż nigdy tak wcześnie nie wstaję. Poszłam na mszę.” [W7]

Jak już zostało wspomniane, incydentalne zdarzenia nie są wliczane do odpowiedzi o częstość. Nie ma zatem potrzeby dodawania do najważniejszych dwóch świąt „innych”, ponieważ bywają one mylące dla rozmówców. W tym kontekście trzeba też dodać, że wyszczególnione z nazwy święta są łatwiejsze do zlokalizowania w kafeterii niż odpowiedź „kilka razy w roku” (jak w ankiecie CBOS). Jest ona o tyle problematyczna, że badani wahają się, czy dokładnie dwa razy kwalifikuje się do „kilka”. Aby ułatwić odpowiedź takim osobom, warto w kafeterii wymienić „Boże Narodzenie i/lub Wielkanoc” albo chociaż „z okazji najważniejszych świąt” (jak w ESS).

W kontekście kafeterii pojawia się też wątpliwość dotycząca pierwszej, najczęstszej możliwości. W odpowiedzi „częściej niż raz na tydzień” i „zazwyczaj kilka razy w tygodniu” odnajdują się zarówno osoby, które chodzą do kościoła codziennie, jak i ci, którzy raz w tygodniu są na mszy, a dodatkowo raz w tygodniu mają spotkanie swojej grupy modlitewnej, ruchu czy wspólnoty. Natomiast osoby uczestniczące w mszy świętej codziennie zwracają uwagę, że warto jest taką odpowiedź wyróżnić (jak w ankiecie ESS), ponieważ jest to istotny wskaźnik religijności. Udział takich respondentów nie jest zapewne duży, ale rzeczywistość ich religijność jest istotnie różna od tych, którzy biorą udział w niedzielnej mszy i jeszcze jednym spotkaniu lub nabożeństwie każdego tygodnia. Z tego względu przydatna okazuje się kategoria zawarta w pytaniu z kwestionariusza ESS. Na dowód niech posłuży wypowiedź badanego, który nie wypełniał tej ankiety:

„– To będzie ze dwa lata, jak chodzę codziennie. Więc ciężko coś innego zaznaczyć. Ale ja bym jednak dodał taką odpowiedź „prawie codziennie”.

– Czyli takie codziennie lub prawie codziennie?

– Tak. Bobym powiedział, że to jest istotny wyznacznik religijności. To już jest bardzo znaczące, że częściej niż raz na tydzień, ale to, że ktoś w ogóle chodzi codziennie, no to o czymś to jednak świadczy. Albo ma za dużo wolnego czasu, albo rzeczywiście mu zależy, tak?” [W2]

Wyróżnienie odrębnej kategorii dla maksymalnie dużej częstości jest bardziej potrzebne niż kilka odpowiedzi oddających częstość niższą niż w święta. Zliczenie mniejszej częstości (sprowadzające się do przypomnienia sobie całego ostatniego roku), biorąc pod uwagę, że najczęściej nie wiąże się z nią żadna regularność, jest na tyle problematyczne, że badani uśredniają wynik i nie podejmują trudu przypomnienia sobie wszystkich sytuacji udziału w mszach i nabożeństwach. Z tego względu chętniej wybierają po prostu odpowiedź „rzadziej” niż tak konkretną jak np. „raz na rok”.

Podsumowując, w pytaniu dotyczącym częstości chodzenia do kościoła po pierwsze wskazane jest sprowadzenie go do udziału w mszach, nabożeństwach i spotkaniach religijnych, niekoniecznie odbywających się w kościele. Po drugie zasadne jest wykluczenie ślubów, chrztów i pogrzebów, po trzecie – rozbitcie najczęściej kategorii na dwie odpowiedzi: uwzględniające codzienne uczestniczenie w liturgii i rzadsze niż codzienne

(ale częstsze niż raz na tydzień) oraz pozbycie się kategorii rzadszych niż w święta. Warto też, aby Boże Narodzenie i Wielkanoc były wymienione w kafeterii wprost lub ujęte jako „z okazji szczególnych świąt”, ponieważ łatwiej badanym odnaleźć taką odpowiedź i uznać ją za najbardziej trafną niż „kilka razy w roku”. Tego rodzaju wnioski są możliwe do osiągnięcia dzięki porównaniu pytania dotyczącego tej samej kwestii z różnych ankiet. Analiza protokołów werbalnych umożliwia opracowanie najbardziej trafnej i rzetelnej wersji.

### Deklaracje wiary

Ilustracją wniosków drugiego rodzaju, a więc rozumienia terminów przez badanych, będzie pytanie nazywane generalnym stosunkiem do wiary. Stosuje się je jako najbardziej podstawowy miernik autoidentyfikacji respondentów. Dzięki wywiadam kognitywnym wiadomo, co kryje się pod pojęciami, z którymi utożsamiają się badani. Samo pytanie w wersji z ankiety CBOS wydaje się proste, ponieważ brzmi następująco: „Niezależnie od udziału w praktykach religijnych, czy uważa Pan(i) siebie za osobę:

- 1) głęboko wierzącą
- 2) wierzącą
- 3) raczej niewierzącą
- 4) całkowicie niewierzącą”.

Badany identyfikujący się z osobą całkowicie niewierzącą zauważa nieprecyzyjność pytania polegającą na domyśle, że chodzi o wiarę w osobowego Boga. Rozmówca przywołuje przykłady znajomych sobie ludzi, którzy nie wierzą w osobowego Boga, ale wierzą w reinkarnację czy wędrowkę dusz. W związku z tym uważa, że lepiej byłoby dodać pytanie, które doprecyzuje, w co wierzą badani. Sam rozmówca wskazałby wobec wszystkich wymienionych przez siebie możliwości „niewierzący”, ale – jak dodaje – wiele osób uważa się za ateistów, niewierzących w osobowego Boga, ale wierzą w zjawiska czy elementy innych religii. A co za tym idzie, warto wprowadzić rozróżnienie na ateistów i osoby całkowicie niewierzące (co jest intuicją o tyle słuszną, że obecna w literaturze przedmiotu – zob. Tyrała 2014). „Mogę sobie wyobrazić osobę, która na to pytanie odpowie, że jest osobą niewierzącą, ale zaznaczyłaby, że wierzy w jakiś konkretny aspekt. Chociażby, nie wiem, kontakt ze zmarłymi, którzy do niej przychodzą, czy do niej przemawiają. Jestem w stanie sobie to wyobrazić, że jest taki respondent. Znam osobiście osoby, które mówią, że nie wierzą, ale coś tam im się czasem przytrafia.” [W5]

Kolejny problem dostrzegają rozmówcy, którzy nie znajdują dla siebie właściwej odpowiedzi w kafeterii tego pytania. Zalicza się do nich badana praktykująca bardzo rzadko, która świadomie zdecydowała się wziąć wyłącznie ślub cywilny, a jednocześnie, jak twierdzi, wierzy w Boga. Chciałaby dodać możliwość „raczej wierząca”, która trafnie ją charakteryzuje. Gdyby kafeteria miała nie zawierać takiej odpowiedzi, to udzieliłaby odpowiedzi beztreściwej „nie wiem”. Nie jest to jednostkowa sytuacja: odpowiedź „wierząca” wydaje się tego typu badanym za bardzo zamknięta i niepasująca do osób negatywnie nastawionych do Kościoła instytucjonalnego, a także do osób wybiórczo podchodzących do wskazań Kościoła, jak i mało refleksyjnych wobec własnej wiary. Rozmówcy ci uważają, że trafnie charakteryzuje ich odpowiedź „raczej wierząca”. „– Tu mi brakuje takiej odpowiedzi, taką przepaść widzę między 2 a 3: „wierząca” i „raczej niewierząca”. Bo ta „raczej niewierząca” to jest bardziej do wierzących czy do niewierzących? Brakuje mi tu jakiejś odpowiedzi, bo ja bym się określiła jako „raczej wierząca”.”

– A jako wierząca się nie możesz określić?

„– No nie, bo nie za bardzo jestem.” [W7]

W dalszej kolejności ciekawe z perspektywy analitycznej jest unikanie odpowiedzi „głęboko wierzący”. Osoby, które praktykują częściej niż co niedzielę, należą do ruchów religijnych oraz uważają Boga i religię za bardzo ważne w swoim życiu, wolą określać się „wierzącymi”. Ponieważ z innych odpowiedzi można by się spodziewać, że są głęboko wierzącymi, byli dopytywani, dlaczego nie wybierają tej odpowiedzi. Argumentacje nie są spójne. Rozmówcy mają różne wyobrażenie tego, kim jest osoba głęboko wierząca. Niektórzy mówią wprost, że mają nadzieję, że tak ich postrzegają inni, ale świadomi swoich błędów czy niedociągnięć w sprawach wiary nie mogą uczciwie tak o sobie powiedzieć. Kwestia ta dotyczy się więc kryterium oceny własnej osoby, jakie badani mają zastosować. Na przykład jeden z rozmówców posługuje się odniesieniem do ogółu Polaków i na tej podstawie samego siebie ocenia jako wierzącego ponadprzeciętnie. Ponadto w dochodzeniu do odpowiedzi przywołuje, co inni o nim uważają. Wprowadza rozróżnienie na to, jak należałoby go zaklasyfikować, biorąc pod uwagę zewnętrzne kryteria i jego subiektywne zdanie. Dodaje, że

przyszedłoby się rozróżnienie na ludzi wierzących i zaangażowanych w życie religijne i wierzących, ale nie-zaangażowanych w życie religijne. Byłoby to inne kryterium oceny własnej osoby niż sama wiara, co uzasadniałoby odniesienie do innych osób.

„– Więc ja bym się sam nie nazwał głęboko wierzącym, ale biorąc pod uwagę taki przekrój społeczeństwa i myślenie innych ludzi, to w oczach innych ludzi wiem, że jestem, bo tak słyszałem, osobą głęboko wierzącą.”

– A sam siebie byś określił jako?

„– Osobę wierzącą.” [W2]

Inni rozmówcy, których można by uznać za głęboko wierzących, argumentują, że rozumieją przez to pojęcie osiągnięcie pewnej doskonałości. Niektórzy widzą w niej ludzi „bardziej restrykcyjnych” w przestrzeganiu wskazań Kościoła od siebie, inni twierdzą, że określić się tak mogą wyłącznie osoby konsekrowane. Inaczej mówiąc, badani bardziej wymagający od siebie nie są skłonni wskazywać wartości skrajnej, ponieważ oprócz zewnętrznych przesłanek, które by im to sugerowały, kierują się osobistą wiedzą o swoich niedociągnięciach do ideału, który sobie wyznaczyli.

„– Ja siebie bym zaznaczyła jako „wierząca”. To „głęboko wierząca” to trudno stwierdzić. Moim zdaniem „głęboko wierząca” to już jest takie życie spójne z założeniami.”

– A myślisz, że kogokolwiek dotyczy to określenie?

„– Wiesz co, myślę, że na przykład celibatariuszy czy osób, które żyją, powiedzmy, w świeckim świecie, ale są np. siostrami bezhabitowymi, czy osoby z Opus Dei myślę, że mogłyby się określić jako głęboko wierzące.” [W8]

Idąc za sugestiami rozmówców, w drugiej turze wywiadów badani odpowiadali na pytanie w formie uzupełnionej o dwie możliwości:

„Niezależnie od udziału w praktykach religijnych, czy uważa Pan(i) siebie za osobę:

- 1) głęboko wierzącą
- 2) wierzącą
- 3) raczej wierzącą
- 4) raczej niewierzącą
- 5) całkowicie niewierzącą
- 6) ateistę”.

W tej wersji pytania osoby o religijności podobnej do tych, którzy wcześniej wahali się między odpowiedzią „głęboko wierzący” i „wierzący”, rozważają wybór odpowiedzi między „wierzący” i „raczej wierzący”. Powtarza się tendencja do umniejszania własnej religijności przez osoby ponadprzeciętnie zaangażowane w życie religijne, co umożliwia jeszcze jedna odpowiedź dla wierzących. Osoby te argumentują w ten sam sposób, tzn. odnosząc się do swoich zachowań (kryterium zewnętrzne) uzupełnionych o wiedzę na temat „codziennej praktyki”. I wówczas dochodzą do wniosku, że bardziej adekwatna dla nich jest odpowiedź „raczej wierzący”, choć w poprzedniej wersji sugerowały ją osoby zupełnie niepraktykujące.

„I tutaj brakuje mi punktu siódmego, „starającą się być wierzącą” [śmiech]. No bo też pod pojęciem „wierząca” ja tutaj od razu rozumiem, nie wierzącą w Boga, tylko wierzącą Panu Bogu, no praktyka życia codziennego i grzeszność, no tak opowiadam się za Panem Bogiem, ale w praktyce wiele moich zachowań pokazuje, że mu nie ufam, a tak naprawdę każdy nasz grzech jest dowodem braku zaufania do Pana Boga, prawda? Więc w tym znaczeniu, no mówię, mogę powiedzieć, że „wierzę w Pana Boga i staram się jemu wierzyć”, natomiast praktyka pokazuje, że różnie to bywa.” [W11]

Formułując wniosek, należy powiedzieć, że punktem wyjścia w dochodzeniu do odpowiedzi na to pytanie są oczekiwania, jakie sam przed sobą stawia rozmówca. W drugim kroku przygląda się, na ile spełnia te oczekiwania, i wówczas klasyfikuje się do odpowiedniej kategorii. Dla cytowanego powyżej badanego celem jest pełne zaufanie do Boga przejawiające się brakiem grzechów. To, że zdarza mu się popełnić jakikolwiek grzech, sugeruje mu, że adekwatną odpowiedzią jest „raczej wierzący”. Zaś rozmówczyni, która przed wywiadem odbywającym się w niedzielę zamierzała pójść na mszę, ale tego nie zrobiła, wskazuje na odpowiedź „wierząca”. Na marginesie można dodać, że brak udziału w niedzielnej mszy jest przez Kościół definiowany jako grzech ciężki. Jednak ideał religijności, do którego dąży badana, jest inny niż w powyższym przykładzie. Na podstawie zarówno tych odpowiedzi, jak i innych fragmentów wywiadów kognitywnych można wysnuć wniosek, że osoby głęboko wierzące, ponadprzeciętnie zaangażowane w życie religijne mają tendencję do umniejszania własnej religijności, podczas gdy osoby praktykujące raz w tygodniu lub nie

w każdą niedzielę chętnie prezentują się w ankiecie lepiej. Zdaniem przywoływanej tu badanej dotyczy to nie tylko tematu religijności: „I tak jest tendencja w ankietach, że się dobrze człowiek przedstawia, reprezentuje siebie, nie?” [W12]. Okazuje się jednak, że w przypadku religijności istnieje pewna grupa osób, których to nie dotyczy i które umniejszają swoją religijność nie ze względu na fałszywą skromność, ale przez inny punkt odniesienia. Dla tej grupy jest on czymś więcej niż wypełnianiem podstawowych wskazań Kościoła (przykazań dotyczących praktyk – msza raz w tygodniu, spowiedź raz w roku itd.). Z ich odpowiedzi na inne pytania wynika bowiem, że wypełniają praktyki znacznie częściej, niż wymagają tego przykazania, a jednak nie uważają się za głęboko wierzących. Z kolei badani praktykujący na podstawowym poziomie nie mają wątpliwości i zaznaczają odpowiedź „wierzącą”.

Wersja po modyfikacji pozwala też na zrozumienie rozróżnienia między ateistami a osobami całkowicie niewierzącymi. Osoby wierzące uznają te terminy za tożsame, obecność obu postaw w jednym pytaniu budzi ich wątpliwości. Jednak okazuje się, że badany uznający się za osobę całkowicie niewierzącą chętnie relacjonuje, czym jego zdaniem różni się to od ateisty.

„– Myślę, że ateista jest po prostu osobą, która nie wierzy w Boga. A osoba całkowicie niewierząca jest osobą, która może nie czuć potrzeby... w sensie nie uznaje sił wyższych. Może coś w ten sposób. Takich nadludzkich. W sensie, no musiałbym zobaczyć definicję słowa „ateista”, ale wydaje mi się, że to jest po prostu człowiek niewierzący w Boga.”

– Okej. A ty się nie uważasz za ateistę, tylko za osobą niewierzącą, bo nie uznajesz w ogóle różnych sił wyższych, tak?

„– Tak. Tak, tak.” [W16]

Rozumienie to jest spójne z wypowiedzią rozmówcy, który w pierwszej turze wywiadów uznał się za ateistę, definiując niewiarę wyłącznie w kontekście stosunku do Boga. Sugerował, aby szczegółowo pytać badanych, w co wierzą, proponując możliwości nie tylko z doktryny katolickiej. Była to dość słuszna intuicja, jeśli patrzy się na kolejną osobę badaną, która uważa się za ateistę, a nie osobę całkowicie niewierzącą. W uzasadnieniu podaje te same pojęcia, którymi posłużył się cytowany wyżej badany.

„A no to ja się uważam za ateistę. Generalnie wierzę w reinkarnację i w to, że jest dusza, i tam... Sam mam takie doświadczenia, że czasem wydaje mi się, że doświadczam [podaje szeroki opis swojej „wędrówki duszy” – przyp. MB], bo generalnie ja wierzę w jakąś tam siłę, która sobie istnieje i jest duszą, jest jakby nienamacalna. Ale oczywiście nie wierzę w tą wersję, jak przedstawia ją Kościół. A osoba całkowicie niewierząca to jest taka, która się skupia tylko na takim stricte naukowo fizycznych sprawach. A... a ateista to jest ktoś, kto nie przyjmuje żadnej religii po prostu, ale może sobie w coś wierzyć chyba, nie?” [W17]

Warto podkreślić, że choć rozumienia rozmówców są zbieżne, to udzielając odpowiedzi, oczekują potwierdzenia, że ich wersja jest znana, a przynajmniej nieodosobniona. Oznacza to, że definicje ateisty i osoby niewierzącej nie są jeszcze w Polsce na tyle spopularyzowane, by sami zainteresowani biegłe posługiwali się tymi terminami. Dokonując rozróżnienia, chwilę się wahają, a następnie bazują na własnych odczuciach i intuicji. Z odpowiedzi na inne pytania warto dodać do charakterystyki obu grup, że ateiści okazują się częściej przeciwnikami Kościoła instytucjonalnego niż osoby całkowicie niewierzące, którym niekoniecznie Kościół przeszkadza. Wręcz przeciwnie, potrafią docenić, że jest ważny dla ich bliskich czy że ma pozytywny wpływ na społeczeństwo. Ateiści wyrażają swoje niezadowolenie, że Kościół ma „tak duży wpływ” na ludzi i uważają, że szkodzi nawet ich bliskim (np. babci słuchającej Radia Maryja). W mniej skrajnych sytuacjach osoby niewierzące są gotowe uczestniczyć w ślubie znajomych odbywającym się w kościele, podczas gdy ateiści starają się nie wchodzić do kościołów, nawet zaproszeni na tego typu uroczystości. Wymaga to jednak dokładniejszych badań, ponieważ powyższe obserwacje bazują na kilku przykładach rozmówców.

Oprócz opisanych problemów badani nie mają wątpliwości, jak udzielić odpowiedzi na pytanie o auto-identyfikację wobec wiary. Można więc podsumować, że uzupełnienie kafeterii o możliwość odpowiedzi „raczej wierzącą” jest przydatne z punktu widzenia rozmówców praktykujących rzadko i niestosujących się do wskazań Kościoła. Jednak z powodu wskazywania tej odpowiedzi przez osoby o ponadprzeciętnym zaangażowaniu w życie religijne lepsza jest pierwotna wersja pytania. Do grupy „raczej wierzących” zaliczają się bowiem reprezentanci dwóch odległych od siebie postaw. Jedną z nich zewnątrzni obserwatorzy nazwaliby „głęboko wierzącymi”, jednak osoby należące do niej wyznaczają sobie wyższe cele i przez wzgląd na wiedzę o stopniu realizacji własnych oczekiwań nie mogą zaliczyć się do tej grupy. Drugą grupę stanowią osoby, które mają świadomość, że nie spełniają podstawowych wskazań Kościoła dotyczących praktyk czy



moralności, a jednocześnie wierzą w Boga. Warto na koniec wspomnieć, jak różne postawy kryją się w grupie identyfikujących się jako „wierzący” – od bardzo zaangażowanych w życie religijne, którzy zaniżają swoją religijność, do osób praktykujących nieregularnie, które nie przemyślały swojej religijności.

### Podsumowanie

Wnioski płynące z wywiadów kognitywnych są dwojakiego rodzaju. Dzięki realizacji badania tą metodą pozyskuje się wiedzę o sposobie udzielania odpowiedzi na pytania, a więc wiedzę, jakich możliwości brakuje w kafeterii, jakie są dla badanych łatwiejsze i bardziej intuicyjne, a które nastroczają im problemów. W efekcie możliwe jest zaproponowanie najbardziej optymalnej wersji pytania mierzącego daną kwestię, co zostało zaprezentowane na przykładzie częstości chodzenia do kościoła. Nie zawsze jednak proste przełożenie oczekiwań rozmówców na nowe brzmienie pytania przynosi pożądane rezultaty, co ukazuje przykład odpowiedzi „raczej wierzący” w pytaniu o autoidentyfikację wobec wiary. Sytuacja ta każe zwrócić uwagę, że ważniejszym celem realizacji wywiadów kognitywnych jest poznanie rozumienia pojęć przez badanych. W przypadku wiary okazuje się, że badani mają różne wzorce, do których dążą w swoim życiu religijnym (nigdzie w ankietach nie są jednak o nie pytani). Udzielając odpowiedzi, konfrontują własną wiedzę o stopniu realizacji dążenia do tego wzorca z wymaganiami, jakie sobie stawiają, i na tej podstawie określają samych siebie. W rezultacie rozmówcy praktykujący na podstawowym poziomie (tj. zgodnie ze wskazaniami Kościoła) nie mają problemu, by uznać się za „wierzących”, podczas gdy osoby, które przez innych (na podstawie zachowań) byłyby uznane za „głęboko wierzące”, nie są skłonne określić się jako „wierzący” i chciałyby obniżyć swoją ocenę. Przenosząc to na metapoziom, należy powiedzieć, że odsetki „głęboko wierzących” są prawdopodobnie w Polsce zaniżone, podczas gdy odsetek „wierzących” (przy braku odpowiedzi „raczej wierzący” w kafeterii) nieco zawyżony. Badania prowadzące do tego rodzaju refleksji są więc niezwykle cenne do interpretacji danych sondażowych, nie tylko w kontekście przemian religijności, i warte kontynuowania.

### Bibliografia

- Beatty P., Willis G. (2007), *Research synthesis: The practice of cognitive interviewing*. „Public Opinion Quarterly”: 71, s. 287–311.
- Boeijs H.R., Willis G. (2011), *Introducing the CIRF: A framework for reporting cognitive interviewing studies. Paper presented at the European Survey Research Association, Lausanne, Swiss*.
- Buers C., Triemstra M., Bloemendala E., Zwijnenberga N.C., Hendriksa M., Delnoijc D.M. (2014), *The value of cognitive interviewing for optimizing a patient experience survey*. „International Journal of Social Research Methodology”: 17(4), s. 325–340.
- CBOS (2012), *Metoda i znaczenie. Problematyka rozumienia w badaniach sondażowych*, Warszawa.
- CBOS (2015), *Kanon wiary Polaków. Komunikat z badań* (oprac. R. Boguszewski). Warszawa.
- CBOS (2015), *Zmiany w zakresie podstawowych wskaźników religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II. Komunikat z badań* (oprac. R. Boguszewski). Warszawa.
- Collins D. (2003), *Pretesting survey instruments: An overview of cognitive methods*. „Quality of Life Research”: 12, s. 229–238.
- Drennan J. (2003), *Cognitive interviewing: verbal data in the design and pretesting of questionnaires*. „Journal of Advanced Nursing”: 42(1), s. 57–63.
- Ericsson K.A., Simon H.A. (1980), *Verbal reports as data*. „Psychological Review”: 87, s. 215–250.
- Grabowska M., Szawiel T. (red.) (2005), *Religijność społeczeństwa polskiego lat 80*. Warszawa, pierwsze wydanie: 1989, na prawach rękopisu.
- Grzeszkiewicz-Radulska K. (2012), *Metody badań pilotażowych*. „Acta Universitatis Lodziensis Folia Sociologica”: 42, s. 113–141.
- Hofmeyer A., Sheingold B. H., Taylor R. (2015), *Do You Understand What I Mean? How Cognitive Interviewing Can Strengthen Valid, Reliable Study Instruments And Dissemination Products*. „Journal of International Education Research”: 11 (4), s. 261–267.
- Knafl K., Deatrick J., Gallo A., Holcombe G., Bakitas M., Dixon J. (2007), *The analysis and interpretation of cognitive interviews for instrument development*. „Research in Nursing & Health”: 30, s. 224–234.

- Levine R., Fowler F. Jr., Brown J. (2005), *Role of cognitive testing in the development of the CAHPS hospital survey*. „Health Research and Educational Trust”: 40, s. 2037–2056.
- Loftus E. (1984), *Protocol Analysis of Responses to Survey Recall Questions*. [w:] T. Jabine, M. Straf, J. Tanur, R. Tourangeau (red.), *Cognitive Aspects of Survey Methodology: Building a Bridge Between Disciplines*. Washington, DC: National Academy Press.
- Mariański J., Zareba S.H. (2002), *Metodologiczne problemy badań nad religijnością*. Ząbki: Apostolicum.
- Presser S., Couper M., Lessler J., Martin E., Rothgeb J., Singer E. (2004), *Methods for testing and evaluating survey questions*. „Public Opinion Quarterly”: 68, s. 109–130.
- Priede C., Farral S. (2011), *Comparing results from different styles of cognitive interviewing: ‘Verbal probing’ vs. ‘thinking aloud’*. „International Journal of Social Research Methodology”: 14, s. 271–287.
- Tourangeau R. (1984), *Cognitive sciences and survey methods*. [w:] T. Jabine, M. Straf, J. Tanur, R. Tourangeau (red.), *Cognitive Aspects of Survey Methodology: Building a Bridge Between Disciplines*. Washington DC: National Academy Press.
- Tyrała R. (2014), *Bez Boga na co dzień. Socjologia ateizmu i niewiary*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Van Someren M.W., Bernard Y.F., Sanberg A.C. (1994), *The think aloud method. A practical guide to modeling cognitive processes*. London: Academic Press.
- Willis G. (1999), *Cognitive interviewing a ‘how to guide’. Reducing survey error through research on the cognitive and design processes in surveys. Short course presented at the 1999 meeting of the American Statistical Association*. Rockville, MD: Research Triangle Institute.
- Willis G. (2004), *Cognitive Interviewing Revisited: A Useful Technique, in Theory?* [w:] S. Presser, M. Couper, J. Lessler, E. Martin, J. Rothgeb, E. Singer (red.), *Methods for Testing and Evaluating Survey Questionnaires*. New York: Wiley.